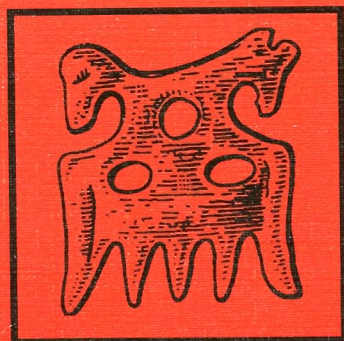


Российская академия наук
Институт славяноведения и балканистики
Отдел этнолингвистики и фольклора
Отдел типологии и сравнительного языкознания

В. Н. Топоров
С. М. Толстая
А. А. Плотникова
Г. П. Клепикова
Н. А. Михайлов
Л. Н. Виноградова
Е. Е. Левкиевская
Т. А. Агапкина
М. М. Валенцова
В. Л. Кляус
И. А. Седакова
Т. В. Цивьян
Т. Н. Свешникова
С. Б. Ильинская
Т. М. Николаева
С. Г. Шиндин
В. Я. Петрухин

Концепт движения в языке и культуре

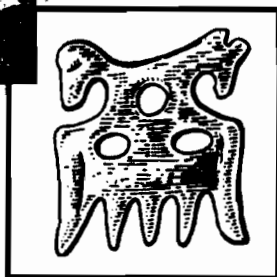


**Библиотека
Института славяноведения и балканистики**



Библиотека
Института славяноведения и балканистики

Отдел типологии
и сравнительного языкознания



Отдел
этнолингвистики и фольклора

**Российская академия наук
Институт славяноведения и балканистики**

Концепт движения в языке и культуре

 **ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»**
Москва 1996

Редколлегия

Т. А. Агапкина (ответственный редактор), *В. Н. Топоров*,
С. М. Толстая, *Т. В. Цивьян*

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (код проекта 96-04-16167)

Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т. А. Агапкина. — М.: Издательство «Индрик», 1996. — 384 стр. («Библиотека Института славяноведения и балканистики РАН. 5».)

ISBN 5-85759-041-8

Впервые в российской филологической науке сделана попытка сформулировать некоторые общие положения, касающиеся движения как одного из основных концептов культуры. Представленные в сборнике статьи выполнены на материале славянских и балканских традиций. Объектом исследования стали: язык, культура, фольклор, традиционные мифологические представления и верования, обряды календарного и семейного циклов, славянские и балканские литературы, а также древняя история славян. Книга ориентирована как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами языка, словесности и культуры.

© Коллектив авторов, 1996
© Институт славяноведения
и балканистики РАН, 1996
© Издательство «Индрик», 1996

ISBN 5-85759-041-8

Содержание

Предисловие.....	6
<i>В. Н. Топоров.</i> Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах.....	7
<i>С. М. Толстая.</i> Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале.....	89
<i>А. А. Плотникова.</i> Слав. * <i>viti</i> в этнокультурном контексте.....	104
<i>Г. П. Клепикова.</i> Семантика карпато-балканского ⁺ <i>StrIg-</i> в свете характеристики некоторых мифологических персонажей («компонент <i>д в и ж е н и е</i> »).....	114
<i>Н. А. Михайлов.</i> Фрагмент словенской мифологической традиции.....	127
<i>С. Г. Шиндин.</i> Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах.....	142
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве.....	166
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Славянские представления о способах коммуникации между <i>тем</i> и <i>этим</i> светом.....	185
<i>Т. А. Агапкина.</i> Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла).....	213
<i>М. М. Валенцова.</i> Типы движения в западнославянских «королевских» обрядах....	255
<i>В. Л. Кляус.</i> Движение людей/движение предметов в забайкальском святочном обряде заваливания ворот.....	271
<i>И. А. Седакова.</i> Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели).....	284
<i>Т. В. Цивьян.</i> Путешествие Одиссея — движение по лабиринту.....	306
<i>Т. Н. Свешникова.</i> «Движение во времени» в художественной прозе М. Элиаде....	324
<i>С. Б. Ильинская.</i> Движение времени и функция памяти в «Дневнике невидимого апреля» Одиссеаса Элитиса.....	329
<i>Т. М. Николаева.</i> Текст. Как путь и как многомерное пространство.....	336
<i>С. Г. Шиндин.</i> О некоторых смысловых составляющих мотива полета в художественном мире Мандельштама.....	353
<i>В. Я. Петрухин.</i> «Дунайская прародина» и расселение славян.....	371

Предисловие

На симпозиуме по этноязыковой и этнокультурной истории Восточной Европы и Балкан («Балканские чтения—3», Институт славяноведения и балканистики РАН, Москва 1994) один день был посвящен теме *движение*. Так, без всякого уточнения, она была названа. Сначала это вызвало смущение у будущих участников — ни ограничений, ни расширений, ни, наконец, формулировки того, что же попадает под определение *движение* и вообще, и в контексте симпозиума.

Но как раз эту широту/неопределенность было решено поставить во главу угла, выбрав, так сказать, путь индукции, а не дедукции. Действительно, ничто не знакомо и не присуще нам в такой степени, как *движение*, являющееся основным свойством, основным признаком жизни, — и в философском, семиотическом, историческом и т. п., и во вполне обыденном, «переживаемом» человеком смысле. *Moveteo ergo sum* — перефразировка известной максимы — кажется тем более оправданной, что и мышление мы представляем как движение мысли. Как пойдут эта мысль к *движению*, какие виды, повороты, наконец, какое пространство *движения* будет избрано — было отдано на волю авторов.

Читатель увидит, что концепт *движения* разворачивается здесь с большой широтой и свободой: *движение* в буквальном смысле, т. е. *перемещение* (живых существ и предметов), мимика и пантомима и т. п., и *движение* в метафорическом смысле, т. е. *изменение* — в менталитете, в языке, в традиции, в культуре; иными словами, речь идет о *движении во времени* и о *движении в пространстве*, о *движении в хронотопе* и о *хронотопе движения*.

Такое понимание темы определяет многообразие способов ее решения и выбор материала:

- переселение/перемещение народов и этимологическая история ключевых смыслов, связанных с *движением* (вполне естественно, что анализ *движения* начинается с понятия *стояние*);
- *движение* и его мифологизирующие функции в архетипической модели мира;
- *движение* в ритуале (акциональный код и его воплощение в разных фрагментах модели мира);
- идея *движения* по лабиринту, отраженная в тексте и в языке (путешествие Одиссея — и понятие *витья* в славянских языках);
- *движение* как основной способ коммуникации в пространстве и во времени (мифологический, исторический, метафорический и т. п. хронотопы);
- роль *движения* в структуре сюжета;
- *движение* как классифицирующий признак фольклорного персонажа;
- концепт *движения*, используемый как прием в художественной литературе (оказываются собранными вместе Элиаде, Кавафис, Элитис, Мандельштам...) и т.д.

Название одной из статей — «Текст. Как путь и как многомерное пространство» — в некотором смысле определяет самую книгу, отражая и подход к теме, и путь авторов к пониманию концепта *движения*. Задача же объединения и обобщения этого *собрания пестрых глав*, почерпнутых из славянских и балканских традиций, во многом возлагается на читателя.

**Об одном из парадоксов движения.
Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле
глагола «стоять»,
преимущественно в специализированных текстах**

Как известно, мировой философской мысли понимание движения долгое время не давалось, и такие выдающиеся мыслители, как Парменид, Зенон или Нагарджуна (если обращаться к двум древним традициям умозрения, в которых проблема движения впервые, по сути дела, была выделена как самостоятельная и подлежащая исследованию, — к древнегреческой и древнеиндийской, конкретнее — к элеатам и мадхьямикам), тратили лучшие свои силы на опровержение движения, доказательство логической несостоятельности этого понятия применительно к высшему уровню (ἀλήθεια у греков и *paramārthasatya* у индийцев), к сфере «подлинного», абсолютного, ноуменального, признавая в то же время «практическое» удобство понятия движения применительно к «мнению» (δόξα), к «истине покрова» (*samvṛtisatya*), соответственно к сфере «неподлинного», мнимого, феноменального¹. Эти попытки уяснения сути движения, предпринятые в Греции в V веке до нашей эры и в Индии во II веке нашей эры, были теми рубежами, на которых архаичная мифопоэтическая традиция «сдала» концепт движения и проблемы, с ним связанные, на попечение философии, которая еще далеко не полностью избавилась от мифопоэтического наследия и соответствующих методик и только еще становилась новой формой познания мира и человека. Только критика учения элеатов о движении, предпринятая Аристотелем, обозначила тот новый рубеж, где философия уже встретилась с наукой и наметились их первые взаимосвязи в отношении проблемы сути движения.

Одним из наиболее фундаментальных следствий из общих схем элеатов и мадхьямиков является отрицание движения и множественности. Эти следствия были проанализированы в другом месте. Здесь же, одна-

ко, важнее подчеркнуть, что они непосредственно связаны с различением двух истин разных уровней и относятся к «сильной» позиции — к тому, что выступает в данных умозрительных системах как абсолютная реальность. Вместе с тем обращает на себя внимание, что тезис о недоказуемости (и это по меньшей мере) движения объясняется весьма сходными аргументами²: обе традиции исходят из зависимости движения от характера пространства и времени. В связи же с последними возникает другой общий вопрос об их делимости или неделимости (дискретности или непрерывности). Существенно также и то, что в этих рассуждениях о недоказуемости движения обе школы подвергают критике понятия начала и конца движения, с одной стороны, и увеличения и уменьшения (в пространственном плане), с другой. В свою очередь эти понятия отсылают нас к общей для обеих школ исходной схеме, унаследованной ими из архаичных мифопоэтических представлений, — рождение, рост, деградация, смерть. И четыре зеноновские апории о движении и учение о движении Нагарджуны, изложенное в «Муламадхьямакариках» отсылают к этому общему исходному ядру, хотя способы доказательства в обоих случаях весьма различные.

Поскольку апории Зенона о движении достаточно известны, здесь уместно вкратце обозначить метод доказательства, используемый Нагарджуной — тем более что этот метод четче выявляет то, что как раз и составляет суть парадоксов движения в интерпретации мадхьямиков. В центре внимания Нагарджуны (и комментарии Чандракирти лишней раз подтверждают это) находятся пространство, проходимое движущимся телом, само это движущееся тело и движение как таковое. Не раз указывалось, что без движения невозможно членение пространства на уже пройденное и еще не пройденное, что само движение не может быть понято без подобного членения пространства, что движущееся тело не мыслимо без движения, а движение — без движущегося тела. Основные понятия, с которыми работает Нагарджуна, рассматривая движение, и которые существенно определяют его выводы о движении, следующие: уже пройденное (др.-инд. *gata*, тиб. *soñ ba*, об отрезке пути и о движении); еще не пройденное (*agata*, *ma soñ ba*); проходимое в настоящий момент, актуальное движение (*gamyamāna*, *bgom pa*); проявление движения (*ceṣṭā*, *gyo ba*, двигательный жест, «кинема»); агент движения (*gantar*, *'gro ba po*); движение (*gati*, *'gro ba*; *gamana*, *'gro ba*; *gamyaṭe*, *'gro bar bya ba*). Нагарджуна рассматривает движение как категорию, с помощью которой можно вскрыть природу пространства и времени через отношение обратимости, сущест-

вующее между ними. Опровергая движение или, точнее, настаивая на его иррациональности (что и составляет ядро парадоксальности этого явления), Нагарджуна, по сути дела, обращается к старой схеме, описывающей трансформационный процесс, подчиняющийся причинно-следственным отношениям. Движение берется как своего рода модель изменения в связи с пространственно-временными координатами. Исходное положение неслучайно сводится к следующему: если есть движение, то есть уже пройденное и еще не пройденное (иначе говоря, при первом допущении движение мыслится как траектория между тем, что было [ср. начало, рождение], и тем, что будет [конец, уничтожение], а отношение между этими выделяемыми участками – как отношение причины и следствия. Отказываясь признать наличие движения в уже пройденном или еще не пройденном, Нагарджуна обращается к тому, что есть между ними, – к *gamyamāna*, последнему возможному убежищу для движения. Но и в этом случае применяется та же процедура с выделением начала и конца, о чем можно судить по известному месту из комментария Чандракирти, напоминающему апории Зенона («Прасаннапада» 93, 9: членение стопы, покрывающей участок проходящего в настоящий момент, на начальную и конечную части – пальцы и пятю, одна из которых уже *gata*, а другая еще *agata*).

Установив, что и *gamyamāna* не может пониматься как движение, Нагарджуна ставит вопрос о том, нельзя ли связать движение с агентом движения. Центральным пунктом этой части является доказательство несостоятельности движения, если оно не связано с агентом движения. Но связать движение с его агентом не удастся, поскольку в этом случае придется признать или агента движения вне движения, или агента движения, имеющего движение помимо того, которое ингерентно присуще ему. В первом случае – логическое противоречие (агент движения без движения), во втором – признание двойного движения, т. е. разъединение агента движения и движения. Здесь существенны не только те сложности, которые возникают на чисто языковом уровне, но и те парадоксы, которые коренятся в том, что движение и агент движения не могут быть ни идентичными друг другу (поскольку свойство движения не является постоянным у агента движения), ни отличными друг от друга (если бы дело обстояло именно так, то движение существовало бы без агента движения, а агент движения – без движения). В том и в другом случае Нагарджуна приходит к понятию невоплощенного движения, что в его системе не имеет рационального объяснения и не может его иметь.

Далее Нагарджуна опровергает движение через доказательство несуществования его начала (*ārambha*, *rtsom pa*), что и является самым прямым ответом на «Вторую Благородную Истину» (*samudaya*) и – косвенно – на «Третью Благородную Истину» (*nirodha*). Подобные же рассуждения применяются и в связи с анализом конца движения. Следовательно, понятия начала и конца из ранних формулировок Будды опровергаются как применительно к тому, что предшествовало движению или следовало за ним, так и применительно к мыслимым этапам самого движения. В этом и состоит опровержение движения по Нагарджуне. Как известно, Зенон остановился именно на этом, тогда как Нагарджуна идет дальше и опровергает как иррациональное не только движение, но и покой (*sthiṭi*, *sdod pa*; *sthāna*, *gnas pa*; ср. *sthā*: *tisthati*, *sdod pa* с общей идеей покоя как стояния-остановки). В этой части не только используется тот метод, который получил особенное применение при решении вопроса о двух истинах, бытии и небытии и *sūnyatā* (*stoñ pa ñid*), но и результаты анализа «Четырех Благородных Истин» и «Закона зависимого возникновения». Далее Нагарджуна исследует и более сложные случаи, доказывая несуществование и агента движения (в совокупности) и движения, агента движения и его объекта (в совокупности), о чем см. в другом месте.

Несмотря на то, что учение Нагарджуны о движении преследовало негативные по своему характеру цели, оно содержало в себе целый ряд принципиально новых положений. В частности, особое значение имело постулирование зависимости движения от характера пространства и времени (хронотопический аспект, предопределяющий, между прочим, тему специализации времени). Именно в связи с этим возник вопрос об их делимости-неделимости, который вызвал формулировку более общей проблемы соотношения дискретного и непрерывного, ставшей предметом дискуссий уже в более позднее время. Тем не менее Нагарджуна на всех этапах своего анализа движения зависел от схем, лежащих в основе учения Будды, и, критикуя составляющие эти схемы понятия, теоретик мадхьямической школы пришел, по сути дела, к картине, очень близкой к тому состоянию, которое рисовалось и Будде, и когда он говорил об абсолютном бытии, где нет *dukkha* (*duḥkha*) и, следовательно, нет ни рождения, ни смерти, – о Нирване. Если же говорить о различиях, то они определялись в основном акцентами. Для Будды ранних проповедей акцент лежал на *dukkha* (*duḥkha*) как основной характеристике феноменального бытия, для Нагарджуны же – на *sūnyatā*, значимой пустоте, основной черте абсолютного бытия Нирваны.

Разумеется, легко критиковать эти парадоксы движения и, критикуя, «снимать» эту парадоксальность, но нельзя не обратить внимания на то, что само понятие движения и его «логическое» определение так долго не давалось человеческому разумению даже в названных двух наиболее продвинутых традициях в лице ее самых выдающихся представителей. Конечно, объяснить это «непонимание» движения случайностью нельзя — тем более, что и подступы к анализу движения и совершаемые при этом ошибки оказались независимым образом очень сходными. Само это «непонимание», общее заблуждение, в чистоте которого не приходится сомневаться, весьма ценно, поскольку оно позволяет предполагать и некоторую общую причину неумения и/или невозможности правильного объяснения феномена движения, существовавшую на стыке мифопоэтической коллективной традиции и становящегося индивидуального умозрения философизирующего и научного характера. Первая рассматривала движение синтетически и опираясь на конкретные виды движения, так или иначе отсылающие к космологическим представлениям, к эпохе творения, в той или иной степени воспроизводимым в ритуале. В этих рамках движение было регулярным и предсказуемым, даже если речь шла о катастрофической ситуации; оно рассматривалось в некоем «среднем» варианте, когда вопрос об основаниях, как правило, не возникает. Второе, напротив, рассматривало движение аналитически, наиболее ценными признавало «крайние», предельные ситуации, где суть движения и его статус становились неясными, запутанными и где естественно возникал вопрос о том, что такое движение и каковы его основания, поскольку без выяснения этих исходных положений сам объем понятия движения оказывался неопределенным. Исключительное значение опыта элеатов и мадхьямиков в разработке проблемы движения состояло в привлечении внимания к самой этой проблеме, в указании контекста движения и всех необходимых и сопутствующих элементов движения, в создании обобщенной более или менее формализованной модели движения, наконец, в демонстрации тех сложностей этой проблемы, решение которых неизбежно требовало выдвигания новых парадоксов движения и существенно влияло на объем и смысл понятия «движение» (нужно заметить, что особую проблему составляет языковое выражение идеи движения в разных традициях, поскольку оно в той или иной мере влияло на тот акцент, который определял внутреннюю форму слова и отчасти «ведущий» компонент в идее движения). Каждая фундаментальная физическая теория в области механики неизбежно выдвигала новые парадоксы движения, не всегда, однако, вполне адекватно

сознаваемые. Появление квантовой механики, новейших теорий в области элементарных частиц или в астрофизике и т. п. не позволяет поставить точку в нашем развивающемся процессе уяснения сути феномена движения и, более того, считать закрытой и исчерпанной самую сферу проявления движения и, значит, типологию известных видов движения.

В этой статье, в частности, внимание привлекается к одному из внутренних типов движения, для которого нет очевидного «агента движения», а пространство и время движения выступают как нечто совершенно иное по сравнению с этими категориями при обычных разновидностях «механического» внешнего движения. Такое направление поисков в известном отношении вытекает из результатов мадхьямического анализа движения, и, снимая одни из парадоксов и/или отводя им иное, не главное место (агент движения без движения), оно позволяет сформулировать «последний», т. е. предельный, парадокс движения — движение без движения, что, собственно, при более мягкой и осторожной формулировке обозначает ответ на вопрос о возможности движения вне сферы проявления движения, так сказать за пределами ее, иначе говоря, о неподвижном движении, когда носитель движения (будь он субъект движения или объект его) не меняет своего места и остается на одном и том же месте, ни разу во время такого движения не покинув этого места³; ср. о «неизменном» изменении в «Иц-зине», что толкуется иногда как «изменения есть не-изменения» [Вообще надо отметить устойчивую тенденцию особого внимания к *иным* движениям, не наиболее «правильным» простым, определенным и естественным, и *иным* путям в мифопоэтической традиции: прямое движение по прямому пути и их выгоды очевидны, и они не требуют выбора; но их открытость и их свобода делают их опасными, поскольку они равнодоступны и для сил зла. Поэтому далек от случайности интерес, который проявляли разные мифопоэтические традиции к «непрямым», часто вообще «неправильным», нерегулярным видам движения и соответствующим им путям (ср. кривое, косое, извилистое, запутанно-петляющее, ломаное, разорванное движение, соотв. — пути; отчасти сюда же нужно отнести и «правильное», хотя непрямо́е круговое движение с идеей рекурсивности; оно чаще всего институализируется в образе хоро́вого и имеет своим прототипом движение Солнца — и суточное, и годовое). Ср. роль «неправильности» движения, пути, на котором оно осуществляется («кривой» путь), самого модуса выражения сакрального, мистически отмеченного, например, в пророческих вещаниях, которые в

своих наиболее «сильных» проявлениях не могут не быть «темными», запутанными, извилистыми (ср. Аполлона Локсия — Λοξίας: λοξός 'косой', 'наклонный', 'запутанный', λοξοβάτης и т. п. — и древние опыты испытания на «кривых» путях, когда косвенность надежнее ведет к успеху, чем прямой, но открытый угрозам путь). «Неправильное», «кривое» богаче информацией, чем «правильное» и «прямое» по крайней мере потенциально, но образ, в котором эта информация выражается «темнее», дву- и много-смысленнее, но отважное сознание открыто риску и исходит из того, что в судьбоносных ситуациях должно быть готовым идти на риск] ⁴.

То «внутреннее» движение, которое может быть обозначено парадоксально-оксюморно как «движение без движения» и о котором в известной мере речь пойдет далее, уясняется при рассмотрении вопроса о соотношении «реального» пространства, в котором совершается «обычное» движение, и пространства созерцания («Anschauungsraum»), т. е. той категории содержания сознания, которая выступает как эквивалент реального пространства в непространственном сознании. Можно напомнить об основном выводе из рассматривания этой проблемы, сделанном Н. Гартманом в «Философии природы»: «Самое замечательное и в известной мере действительно парадоксальное в пространстве созерцания то, что оно является пространством в сознании, в то время как само сознание со всеми содержаниями непространственно. Представления — не суть в пространстве, но в представлениях есть пространство: то, что в них представляется, представляется как пространственная протяженность. Представляемая пространственность и есть пространство созерцания. Это — поразительное приспособление сознания к внешнему миру; иначе мир не мог бы быть представлен как «внешний» ⁵. Можно сказать по аналогии, что представления о движении — не суть движение, но в них есть движение; представляемое движение и есть движение созерцания. Но и более того, видимо, есть основание говорить о том движении сознания, духа (*spiritus movens*, *духовный подвиг*, *духовное подвижание*, *духовное движение*, *подвижник духа* и т. п.; к подвижности духа, свидетельствуемой всею иудео-христианской традицией, ср: *И Дух Божий носился (встал) над водою*. Бытие 1, 2 или *выйди, дух нечистый, из сего человека*. Мк. 5, 8: Ἐξέλθε τὸ λνεῦμα...), которое возносит дух на новые высоты или низводит его на низшие уровни и которое имеет свою форму выражения, причем это представляемое движение созерцания, будучи воспринято, вызывает (или может вызвать) соответствующие

движения в других сознаниях. Такое предложение расширения сферы движения, кажется, оправдано — тем более, что и сама эта сфера, идеей движения конструируемая и определяемая, в свою очередь конструирует и определяет новые объемы этой сферы в силу «прирожденной» открытости и заложенной в ней, так сказать, потенции самопреодоления, выхода из самой себя.

Наконец, нужно особо подчеркнуть, что ни одна попытка выяснения того, как понималось движение сознанием человека мифопоэтической эпохи, не может быть признана удовлетворительной без обращения к данным языка, которые фиксируют семантическую мотивировку обозначения движения, определяя тем самым внутреннюю форму соответствующих слов. Но обращение к этим данным довольно быстро приводит к двум весьма важным выводам (в данном случае речь идет прежде всего о славянских языках, хотя эти выводы с соответствующими коррективами действительны и для других языков, по крайней мере для индоевропейских).

Первый из них — подобно тому, как сама идея движения, представимости ее и доказательства долго не давалась рефлектирующему сознанию (ср. раннефилософские попытки «опровержения» движения), так же и язык испытывал серьезные трудности в выработке общего понятия движения и долгое время ограничивался выработкой обозначений отдельных видов «эмпирического» движения. При высокой степени близости славянских языков, определяющей их значительную монолитность, и при относительно позднем времени распада праславянского языка и ослабления межславянских языковых связей обращает на себя внимание то обстоятельство, что праславянский не знал обозначения движения универсального типа, независимо от его направления, скорости, характера, наконец, субъекта и объекта движения. Разумеется, были языковые средства выражения движений разного типа, так или иначе отражающие эмпирические различия в характере движений, но сама идея движения лишь неявно и очень предварительно и приблизительно мерцала в обозначениях конкретных действий, которые и были первичными (идти, бежать, ехать, лететь, плыть, ползти, шевелиться и т. п.) и не собирались, так сказать, «отчуждать» часть своих смысловых потенций для формирования общего понятия движения. В самом деле, обращение к современным славянским языкам и к ним же в эпоху ранних письменных памятников свидетельствует о пестрой мозаике способов выражения «общего» универсального смысла движения, причем этот «общий» смысл не перекрывает вполне следов более конкретно-частных

вариантов обозначения специализированных форм движения, ср. ст.-слав. **ДВИЖАТИ** (СА), **ДВИЗАТИ** (СА), **ДВИЖАТИ** (СА), болг. *движа* (се), макед. *движа* (се), русск. *двинуть* (ся), *двигать* (ся) и др.; с.-хорв. *gibati* (се), словен. *gibati* (се), чеш. *hýbati* (се), *poňubovati* (се), словц. *hýbat'* (sa), в.-луж. *hibać* (so), н.-луж. *gibaś* (се); польск. *ruszyć* (sie), *ruszać* (sie) и т. п., а также в отдельных языках — болг. *местя* (се), *мърдам* (се), макед. *мести* (се), *мрда* (се), с.-хорв. *krémati* (се), *мрдаму* (се), словен. *kretati*, *takinti*, польск. *posunąć* (sie), *posuwać* (sie) и др.

Второй вывод состоит в том, что само праслав. **dvig(a)ti* (се), **dvignqti* (се), отмеченное в самых разных славянских языках, лишь в немногих из них обозначает именно 'двигать' ('move'), см. выше, но чаще всего — специализированный вид движения, а именно поднятия, ср. болг. *двигам* (се), диал. *двигам*, макед. *дига*, с.-хорв. *divati* (се), *divi*, стар. *divati*, *dvigati*, словен. *dvigati*, чеш. диал. *divhat'*, словц. *divhat'*, н.-луж. *zvígaś*, польск. *dźwigać*, словин. *dvjigac* и др.⁶ Более того, и в тех языках, которым известны продолжения праслав. **dvig(a)ti* (се) в значении 'move', это значение не единственное, ср. ст.-слав. **ДВИЗАТИ** (СА) 'утруждать себя', 'трудиться'; др.-русск. *двигати*, *двизати*, *движати* и под. 'возбуждать', 'волновать', 'побуждать', 'устремляться' и т. п. Самой яркой чертой праслав. **dvig(a)ti* является его связь с идеей «двойности», которая обнаруживается не только при собственно этимологическом анализе, но и в семантике некоторых реликтовых примеров, сохранившихся на северо-западной периферии славянского мира. Речь идет о таких лехитских фактах, восходящих к и.-евр. **dui-iug-* (> праслав. **d(ъ)vigō*), как словин. *dvjigo* 'ярмо для двух волов', *dvig^oo*, то же (Lorentz. Slovinz. Wb. I, 222; Lorentz. Romog. I, 168), непосредственно перекликающиеся с лит. *bigae* 'двойная упряжка' (из **bi-iugae* < **dui-iugai*)⁷. Элемент **d(ъ)vig-* присутствует и в обозначении двухлетних овцы и барана, ср. праслав. **d(ъ)vizъ*, **d(ъ)viza*, **d(ъ)vize/-ete* и под. (ЭССЯ 5, 1978, 189–190): болг. *двизец*, *двизка*, макед. диал. *dzviska*, с.-хорв. *dviz*, *dviza*, *dvize* и т. д., ср. лит. *dvigys*, то же, с вторым членом *-eigys* от *eigà* 'ход', 'течение', 'движение' (: *eĩ-ti* : *ei-gà*). Однако проблема *-g-* > *-z-* в **d(ъ)vig-*: **d(ъ)viz-* решается, очевидно, иначе, чем в праслав. **d(ъ)vigō*.

Несмотря на очевидность отименного происхождения **dvig(a)ti* и реконструкции имени существительного **dvigъ* (ср. **po-dvigъ*), существуют определенные сложности семантического характера как в определении значения этого слова, так и в реконструкции «последней» мотивировки

идеи движения в самом глаголе **dvig(a)ti*. Приводившаяся ранее типологическая параллель перехода от значения 'развилка' к значению 'поднимать' (ср. словц. диал. *socha* → *sošit'* 'поднимать', *posošit'* *sa* 'подниматься') безусловно важна, но все-таки при ней упускаются по крайней мере два важных смысловых узла — глубинная связь с идеей «двойности»⁸ в начале и с идеей универсального (неспециализированного) движения, которые присутствуют в **d(ʔ)vig(a)ti* в значении 'movege', в конце. Идея «двойности», двучленности в этом глаголе особенно существенна — тем более, что она носит отмеченный характер и в общей системе представлений о мире, его структуре и «движущих» силах, управляющих им (ср. праслав. **d(ʔ)vogubʔ(jʂ)*: с.-хорв. *dvogub*, словен. *dvogub*, ц.-слав. др.-русс. *двогубый* и др. [ср. лит. *dvigubas*, *dvigubis*, *dvigubėti*, *dvigubuoti* и др.] с характерным сочетанием идеи «двойности» и глагола **gubiti*, который, кстати, также в ряде славянских языков выражает идею движения, первоначально, видимо, нисходящего — в отличие от **dvig(a)ti*, — ср. **gybnqti* : **gubiti*, к **gūb(h)* : **goub(h)*; ср. также **d(ʔ)vəgubʂ*; **d(ʔ)va šʂdi/y/*, **d(ʔ)vojica*, **d(ʔ)vojiti*, **d(ʔ)vojʂti* и т. п.). Об этих представлениях о мире и его «движущих» силах можно судить прежде всего по космогоническим мифам и ритуалам соответствующего типа, если речь идет о достаточно архаичной стадии, связь с которой, однако, восстанавливаема и для современного сознания. Более того, эти представления формируются и как бы получают санкцию именно в указанном типе мифа и ритуала, где нужно искать начала основных характеристик мира и способов его категориального описания. Движение (или «преддвижение») в этом отношении не составляет исключения. Материал архаичных мифопоэтических и ритуальных традиций, который можно было бы привести в этой связи, огромен, и здесь нет необходимости делать это. Достаточно ограничиться типологически значимым — как широко распространенным, так и подробно проработанным — вариантом, представленным ведийским космогоническим мифом.

Три основных задачи-цели стоят перед Творцом, чтобы перейти от бесформенности, беспорядочности, непредсказуемости Хаоса к Вселенной как чему-то оформленному, имеющему свой порядок, следующему некоему мировому закону и в силу этого предсказуемому и в своих будущих состояниях, если только этот закон будет соблюдаться. Три основных действия необходимы для того, чтобы творение состоялось: элементарный космогонический акт, связанный с сотворением неподвижной основы (вед. *kṛ dharuṇam*, ср. *ska/m/bh-*, *stabh-*, *mi-*, *dhṛ-*) и установлением (*dhā-*) опоры; осуществление посредничества (*antar car-*) — со-

здание пространства через действие раз-движения и зон этого пространства, установление связей между ними путем перемещения из одной зоны в другую; и, наконец, удерживание-сохранение (*dhr-*, *r-/ar-*) этой организации, возникшей в результате двух предыдущих действий, от всего того, что может нарушить ее (силы Хаоса)⁹. Этих трех действий достаточно, чтобы создать Вселенную (статический аспект) и подготовить ее к тому типу функционирования, который допускает и, более того, предполагает движение (динамический аспект) как условие удерживания-сохранения сотворенного мира. Все другие действия, производимые на позднейших стадиях космогенеза, по сути дела вторичны, хотя они могут конкретизировать, уточнять, усиливать, специфицировать результаты, достигнутые при выполнении трех основных задач творения.

В ходе творения Творец преодолел Хаос («анти-творение») и создал нечто противоположное ему — космическую организацию мира. Тем не менее было бы ошибкой вывести из этой полной противоположности исходного и обретенного состояний заключение об абсолютном отвержении хаотической стихии Творцом. В Хаосе различимы и те характеристики, которые можно считать «отрицательным», точнее, может быть, «иррациональным» образом отдельных особенностей космологической организации, хотя сама эта «различимость» наступает уже только тогда, когда творение произошло и возникает возможность соотнести сотворенное с Хаосом. «Безвидность», «пустота», «зияние» Хаоса — это его характеристики на языке «космологического» сознания. И «беспорядок» Хаоса — его порядок, хотя и совсем непохожий на порядок космологически организованной Вселенной: с «внутренней» (хаотической) точки зрения это порядок энтропии, сохраняющей неизменным свой уровень и не срывающейся в абсолютное ничто, порядок, поскольку в нем латентно пребывают различное («различно-множественное») ¹⁰ и потенция движения, «иррационального», отрицательно ориентированного «анти-движения», питающего собой исключительно высокий уровень энтропии Хаоса, не доступный изнутри снижению. И «различно-множественное», и осуществившееся движение присутствуют и в космологической организации, но в преображенном виде, как и «генеративная» мощь Хаоса, о которой можно судить по «персонифицированным» образам ее детей, исчадий Хаоса. Сам переход от Хаоса к Космосу, сколь бы ни был Творец могущественным, предполагает и в Хаосе наличие некоей предрасположенности к этому переходу, изменению, как бы ожидающей творческой инициативы извне (как в случае Божьего Духа, носившегося над пер-

возданными водами в книге «Бытия»). Во всяком случае указанный переход свидетельствует как минимум об известной податливости, уступчивости (добровольной или нет, в данном случае не важно) Хаоса импульсам, идущим от Творца, освобождающего потенции Хаоса и их пресуществляющего.

В ряде известных космогонических мифов, в частности, в отдельных вариантах ведийской традиции, само творение неотделимо от движения. Так, основной вишнудитский миф связывает само возникновение Вселенной с движением, троекратно воспроизводимым, — с тремя шагами (*krama-*, *uru-krama*) Вишну, благодаря которым были сформированы три космические зоны-пространства (ср. RV I, 22, 17; 154, 1–4; IV, 49, 13; VII, 100, 3; VIII, 12, 27; 29, 7; 52, 3 и др.)¹¹. Согласно ведийской традиции и более поздним свидетельствам вишнудитских источников Вишну — *urukrama-* 'широко шагающий', *urugāya-* 'широко идущий' и, следовательно, связан с *uru-loka-*, широким пространством мира как космологической организацией, противостоящей *amhas*'у, обуженной замкнутости Хаоса¹² и его поздних пережитков. Таким образом оказывается, что движение в творение было внесено именно Вишну (вариант — Вишну совместно с Индрой). Этим движением, существовавшим, строго говоря, и до сотворения Вселенной, но впервые реализованным именно в ходе креативного акта, не только был создан мир, но и внесено в него само движение: именно Вишну, сотворив мир, первым обошел-прошагал все его пространства, предназначенные для жизни¹³, и тем самым любое повторение этого творческого акта стало особенно отмеченным и сакрализованным, причем обозначение этого действия, естественно, не исчерпывалось глаголом *kram-*¹⁴.

Реальными рамками мира и пространством опыта — как практического, так и спекулятивно-религиозного — для ведийского человека были по вертикали Небо и Земля, по горизонтали — некий пространственно-временной круг, точнее, годовое пространство, как бы тот земной круг, который может быть обойден-пройден в течение годового цикла, что практически и реализуется в годовом обряде жертвоприношения коня *āsvamedha-*. В обоих случаях пространство — и по вертикали, и по горизонтали — означает, актуализируется, контролируется и верифицируется именно движением, которое в свою очередь отсылает и к пространству, и к времени.

Движение по вертикали связывает Землю с Небом, мир людей с миром богов. Люди возносят к богам свои мольбы, просьбы, голос, слово, песню, гимн, пожелания, хвалы, курения во время жертвоприноше-

ния, и это вознесение образует особый вид движения — поднятие по вертикали (ср. именно это значение корня **dvigъ* в большинстве славянских языков, см. выше), причем само это движение незримо и в известном смысле идеально: движутся слова, речи, звук голоса (ср. *ar-/r- & vācam, īr- & vācam, ud-gā- : ud-gātar-, ruh- & girim* и т. п.), и в ответ этим возношениям снизу боги сверху отвечают людям помощью, защитой, милостью, духовными и материальными дарами, и эти «низ-ношения», тоже незримые в процессе их движения, образуют тоже движение по вертикали, но на этот раз нисходящее, спускающееся. Путь один и тот же, как у Гераклита¹⁵, но начало и конец в одном и в другом случае меняются местами. Но откуда бы и куда бы ни был направлен путь, тексты предпочитают говорить не о том, что движется, а о том, что двигают, приводят в движение, и, следовательно, не о субъекте движения, а о его объекте, чем и объясняется решительное преобладание в текстах определенного типа и известной эпохи «транзитивных» глаголов движения: движение в соответствующих представлениях оказывается теснее и понятнее связано с его источником, первоначальным толчком, нежели с субъектом движения. Эта последняя связь в сакрально значимых текстах сильно оттеснена на периферию, поскольку Творец обычно (в отличие от приводившегося выше примера с Вишну) находится как бы вне творения, а всё, что творится, возникает как следствие демиургического «Да будет!». Творец, субъект творения, как правило, один, а объектов творения много, и поэтому миф творения, известный к тому же чаще всего не в перволичной форме, несет на себе сильный отпечаток «объектной» ориентированности и ее следствия — состава мира. Творимый демиургом мир выступает как то проективное пространство, которое заполняется им объектами творения и в которое вводится-переносится то внутреннее, латентное движение самого Творца, без которого не было бы ни творчества, ни творения. Сам Творец недвижим, но побуждает, подталкивает, поощряет к движению, и это в известной степени объясняет каузативную ориентированность и мотива движения в космогонических мифах, и — если говорить о слав. **dvig(a)ti* — самого этого глагола: не двигаться, но делать так, чтобы двигалось, заставлять двигаться, приводить в движение, «каузировать» его.

Вертикальное движение (как и сама вертикальная доминанта структуры мира) в архаических мифопоэтических моделях мира выступает как отмеченное по преимуществу, как наиболее «сильное» и действенное, как последнее средство, к которому можно прибегнуть, когда всё уже потеряно и на обычных путях выхода из катастрофической ситуации более не сущест-

вует. Эта особая важность вертикальной оси мира и соответствующего ей движения объясняется тем, что эта вертикаль связана с динамическим аспектом мироустройства, с той «подвижностью», благодаря которой может быть найден неизвестный и, более того, не существующий в наличном инвентаре возможностей шанс на спасение, некое спасительное движение, нечто иное, что поможет избежать гибели. *Иное* же отсылает к другому как потенциальному спасителю — будь то Бог, герой, демон, Судьба, случай, чудесное средство и т. п.

Именно в этой ситуации и в связи с особой ролью мировой вертикали снова возникает тема «двойности» движения: оно двойное, и двойное в разных смыслах — сверху вниз и снизу вверх, соединяющее (приближающее) и разъединяющее (удаляющее), положительное и отрицательное, спасительное и гибельное, «регулярное» и из ряда вон выходящее и т. п. Наконец, особо следует отметить, что это вертикальное движение соединяет две космические зоны — Землю и Небо, которые некогда были двуединым целым (ср. парадокс «двух в одном месте», который так мучил поэтов, мудрецов, философов, физиков), о чем можно судить по типологически весьма распространенному мифу творения, согласно которому некогда Отец-Небо и Мать-Земля были слиты воедино и первым условием самого творения было их разъединение, раз-движение и отталкивание их друг от друга; только тогда, когда это условие было выполнено, появилось пространство творения и стало возможным его заполнение, во-первых, и появление в нем движения, во-вторых. Этой «двойности»-сдвоенности Неба и Земли, мыслимых в персонифицированном варианте как Отец и Мать (и, следовательно, как супружеская пара — Муж и Жена), в исходной ситуации и их раз-двоению, раз-двоенности в дальнейшем, при сохранении связи между ними настолько, что они и в разъединении помнят о своей целостности и сознают себя двумя половинами былого целого, соответствует удивительное свидетельство армянского языка, в котором Небо и Земля кодируются одним и тем же корнем *erk-*, обозначающим и числительное два *-erku* < и.-евр. **duḳḳō*, соответственно — *erkin* 'небо' и *erkir* 'земля'. Таким образом оказывается, что оба эти названия несут на себе печать принадлежности к исходной двойке, и этот факт образует своего рода вершину в цепи других языковых аргументов в пользу такой двуединности Неба и Земли (ср., например, вед. *ródasī*. Dual. 'Небо и Земля' или характерная двандва *dyāvā-prthivī*, *dyāvā-bhūmi*. 'Небо и Земля'). Вероятно, армянский способ кодирования небесно-земного двуединства мог и не быть уникальным; во всяком случае галльск. *dubno* 'мир', др.-ирл.

domun, то же (из и.-евр. **dhub/h/*-no- : **dheubh-* : **dhubh-*, осложненного влиянием со стороны и.-евр. **duḫō* 'два'), кажется, дают некоторые основания трактовать эти примеры как «обозначение видимого мира как единства двух твердей»¹⁶.

В этом контексте едва ли можно пренебречь ситуацией, в которой Земля, Небо, а также обозначение связи между ними в форме соединяющего их движения кодируются одним и тем же языковым элементом, отсылающим к идее «двойности» — **duḫō* 'два', равно присутствующей и в обозначении половин целого (вторая часть его) и самого движения, так сказать **duḫō*-движения. Более того, вся ситуация настолько пронизана этой «двойностью», атмосферой напряженного ожидания предстоящего альтернативного выбора при неуверенности в том, каким он должен быть, когда возникают сомнения (*Zweifel* : *zweifeln*) как результат раздвоения, страх и ужас (ср. арм. *erkn̄çim* 'я боюсь', *erkiul* 'страх', др.-греч. гомер. *δειδω* [к **δέ-δφοι-*], лат. *dirus* 'страшный', 'ужасный' [с диалектным переходом **du-* > *d-*, а не *b*, как обычно в латинском] и др. — все к **duou* 'два'), боль и ненависть как следствие враждебности, т. е. неспособности быть вдвоем как единое целое (ср. др.-инд. *diviṣ-* 'ненавидеть', *dvēṣa-*, *dvēṣas*, авест. *dvaēš-*, *ṭbaēš-*, *dvaēšaḥ*, *ṭbaešaḥ*, *dvaēḫā-* 'угроза', 'опасность', н.-перс. *bēš* 'страдание', 'нездоровье' и др.)¹⁷, что есть основания, принимая в соображение все эти факты, говорить о едином и достаточно развитом комплексе «двойности», исходя из которого представляется более целесообразным (и, разумеется, на большей глубине) искать след «двойности» в обозначении движения в праслав. **d/vig/a/ti* именно в этом комплексе, нежели в обозначении развилки. При предлагаемом объяснении, конечно, сохраняются некоторые неясности, требующие дальнейшего рассмотрения, но оно опирается на более фундаментальную концепцию «двойности» движения, хорошо отвечающей тем трудностям, сомнениям-раздвоениям, с которыми суждено было встретиться рефлектирующему сознанию, пыгавшемуся понять до конца феномен движения¹⁸.

Движение по вертикальной оси, как уже говорилось, представлялось наиболее важным и «сверх-отмеченным» сознанию людей архаичной мифопоэтической эпохи, и эта выделенность несомненно была связана с экстремальностью цели такого движения — спасения в условиях, когда оно не может быть обретено на других путях, обычных и не раз проверенных и испытанных. Этот особый путь ориентирован на динамизм, отсылающий к сфере неопределенного, где может оказаться единственный шанс на спасение, и на другого, в чьем распоряжении

может находиться этот спасительный шанс. Движение по горизонтальной плоскости, образующее пространственно-временной круг и здесь, строго говоря, не рассматривающееся, совсем иного рода. Во-первых, целью его является достижение устойчивости, стабильности и сохранение этого *status quo* хотя бы в заданных рамках, не ниже некоей черты, переход через которую знаменует утрату стабильности и связанных с нею гарантий. Этот статический аспект горизонтального пространства составляет предмет постоянных забот о соответствии данного (*hic et nunc*) состояния основным принципам космологического устройства. Во-вторых, это круговое движение сугубо периферийно и охранительно: оно контролирует ситуацию на стыке, по всему периметру, сферы космологически ориентированного пространства с пространством неопределенности (в лучшем случае) или даже с отсутствием пространства, каковым является Хаос¹⁹. В-третьих, этот тип движения в принципе отказывается от инициативы, от поиска новых путей и решений: ставя преграду на пути энтропических тенденций, он не ставит перед собой задачи, связанные с нахождением и организацией анти-энтропического движения — эктропически-ориентированной тенденции. Локус последней всегда в самом центре, доступ к которому возможен только в радиальном, пересекающем круговые пути и как бы преодолевающим их направлении. Но и этот локус, и этот тип движения к нему актуализируются в «устойчивой» ситуации чаще всего раз в году, во время основного годового праздника, на стыке Старого года с Новым, когда предчувствия катастрофы, конца и сопутствующие им настроения неопределенности, неуверенности, страха (см. о них выше в связи с вертикальным движением космологического характера) заставляют обратиться к главному символу центра — вертикальной доминанте мира, прообразуемой *axis mundi*, мировым деревом, горой, столпом, храмом, *catena aurea* и т. п. Принципиальное различие между этими двумя типами движения состоит как раз в том, что вертикально-динамизирующее всегда разово и, следовательно, всегда ново и неожиданно; оно всегда — выход за пределы «своего», трансценденция, выход к другому, внеположенному, тогда как горизонтально-стабилизирующее движение — типовое, привычное, рассчитанное на постоянное воспроизведение; оно всегда в «своих» пределах, ему неизвестен другой, и оно в конце своего круга может найти только свое начало, только самого же себя, застрахованного на некоторое время совершенным «охранительным» кругом, но не только ничего дополнительно не приобретшим, но и даже не изменившимся от этих бесконечных повторений, ос-

тающихся безблагодатными, если только это авторефлексивное движение не будет дополнено вертикальным движением в свои собственные глубины – те новые пространства своей души, которые открываются-создаются именно этим последним движением.

В этом контексте можно видеть некоторые основания для предположения о столь же принципиальном различии (по крайней мере для мифопоэтического сознания) двух типов движения – вертикальном («интенсивном») и горизонтально-круговом («экстенсивном»), сколь различны вертикальная и горизонтальная структура мира. «Сильное» движение, движение *par excellence* – это, вероятно, и есть первоначально вертикальное движение. Движение же по горизонтали «слабое». У него иная прагматика и своя особая телеология. Если первое тяготеет к статусу сакрального явления, то второе чаще всего профанично, буднично, «естественно». Вполне вероятно, что эти два типа движения имели каждый свое обозначение. Можно также предполагать, что следы этого различия, хотя и не вполне ясные, отчасти сохраняются и теперь в свидетельствах языка или же поддаются хотя бы частичной реконструкции. Так, возможно (если говорить о слав. **d(ь)vig(a)ti*), что этот глагол первоначально действительно обозначал только вертикальное, в основном снизу вверх, движение. Помимо таких значений этого глагола (кроме 'подвезе'), как 'поднимать', 'побуждать' и т. д. (см. выше), другим аргументом в пользу предлагаемой гипотезы может служить преимущественная связь этого вертикального движения с идеей «двойности», о чем писалось ранее, подтверждаемая и «двойной»-**dujō* этимологией глагола **d(ь)vig(a)ti*. Обращает на себя внимание и то, что движение по вертикали, как правило, не дифференцируется и не нуждается в этой дифференциации: для **d(ь)vig(a)ti* важен именно смысл «поднятие», т. е. изменение положения по вертикали в результате некоего «побуждающего» усилия, толчка, а то, что это поднятие реализуется в идении, взлезании, летании или чем-то еще, отнесено на периферию или вовсе даже игнорируется. Горизонтальное же «движение», напротив, весьма дифференцировано и специфицировано (идти, ходить, бежать, ехать, скакать, ползти, летать, плыть и т. п.) и редко нуждается в обозначении себя общим понятием движения (**d(ь)vig(a)ti*), о чем свидетельствуют, в частности, тексты с выраженными чертами архаики (ср. отчасти ниже). Более того, глаголы с корнем **d(ь)vig-* (например, в народном русском языке, но и не только в нем) акцентируют, как правило, не столько чисто «двигательные», сколько «силовые» смыслы. Характерно в этом отношении свидетельство словаря Даля: «*Двѣгать* [...] пихать, пе-

реть, толкать, совать; таскать, волочить; перемещать вещь, не подымая ея, вóлоком. || Приводить что в движение, шевелить, колебать, возмущать» (Даль I⁴, 1036), ср. там же *Двишь его*, толкни, ударь или *Двигануть*. Сильно ударить; *Двинутъ*, то же (СРНГ7, 1979, 284) и т. п. Впрочем, «силовое» просвечивает и в других обозначениях движения в славянских языках, ср. польск. *ruszyć, rucha* как обозначение движения из **rušiti* < **reu-s-* 'рвать', 'разрывать', 'уничтожать' (см. Роконгу I, 870–871) при ст.-слав. *роушити*, русск. *рýшить, разрушать*, болг. *рýша*, с.-хорв. *рýшити*, словен. *rúšiti*, чеш. *rušiti* и т. п.; ср. лат. *ruere*, др.-инд. *ru-* и др.; или русск. диал. *гибать* 'переборовши, ломать, давить, тискать' (пск., Доп. к Опытгу 32) при болг. *гúбам*, с.-хорв. *гúбати*, чеш. *hýbati*, словц. *hýbat'*, в.-луж. *húbać*, н.-луж. *gibaś* в значении 'двигать' и т. п. Та же картина в значительной степени представлена и в других индоевропейских языках; ср. лат. *movere* 'двигать' при др.-инд. *miv-* 'толкать', 'давить' (из и.-евр. **meu-* 'оттеснять', 'отталкивать'); др.-англ. *styrian* при нем. *stören, zer-stören*; др.-греч. *κινέω* 'двигать', но и 'подталкивать', 'ломать', 'нарушать', 'побуждать' и т. п.; гот. *ga-wigan* 'двигать', но и 'трясти', ср. гот. *wēgs* 'σεισμός', 'κλύδων' и т. д. В этой же связи уместно напомнить, что практически каждая группа языков внутри индоевропейской семьи (а часто и отдельные языки внутри данной группы) обозначает движение по-своему, хотя и с помощью элементов, являющихся общим индоевропейским достоянием. О том, какие принципы и/или конкретные мотивы полагались в основу таких обозначений, можно говорить при более подробном изложении вопроса²⁰. Но уже само это многообразие форм и лежащих в их основании семантических мотивировок недвусмысленно свидетельствует о позднем сложении идеи «независимого» движения и конкретных способов ее языкового кодирования. Насколько можно судить, то же и тем более относится к идее и обозначению движения в ностратических языках. Поэтому особó заслуживают внимания примеры, когда в разных ветвях этой макрогруппы для обозначения «движения» (условно говоря) используются общие элементы²¹.

Возвращаясь в заключение к теме «неуловимости» движения, нужно еще раз подчеркнуть, что при рассуждении о движении в избранном здесь ракурсе и при попытке более адекватно понять, что же могло видеть в нем мифопоэтическое сознание (точнее даже, не в нем самом, а в том, что сложению концепта движения исторически предшествовало, в «пред-движении»), нужно помнить о тесной связи движения с пространством, в котором оно осуществляется. Естественно полагать, что

подобно тому, как современное (после Галилея и Ньютона и не принимая в расчет некоторых последних по времени теорий) понимание пространства как геометризованно-гомогенного, непрерывного, бесконечно делимого и равного самому себе в каждой его части предполагает соответствующее ему движение с соответствующими же качествами, так и мифопоэтическое понимание пространства как негомогенного, качественно различного, семантизированного в разных его частях, по-разному «работает» с «движением», отвечающим «своему» пространству. Эта общая предпосылка находит реальное подтверждение и в данных мифопоэтической «пред-механики» («пред-физики»), и в свидетельствах мифа и ритуала, и в показаниях языка. При неясности одних деталей и утрате других общая перспектива все-таки достаточно ясна, и исследователь движения, как оно понималось в архаичных мифопоэтических традициях, должен обезопасить себя от перенесения более поздней трактовки феномена движения в исследование представлений о движении в культурных традициях иного типа.

* * *

При рассмотрении словаря любого естественного языка в его составе легко можно заметить разного рода неоднородности, которые в определенных условиях создают известные трудности и иногда дают повод говорить о своего рода несовершенстве в устройстве языка, по крайней мере на его лексическом уровне. Из всех возможных неоднородностей в данном случае существенна та, что определяется неравномерностью смыслового состава лексем в количественном плане: при одних лексемах указывается одно значение, при других несколько, но немного, при третьих много, и их список, строго говоря, не закрыт для эвентуального расширения. Подобная неравномерность отражается и на возможностях «пользователя» языка: в одних случаях язык строго предписывает следовать его правилам, предельно сужая или даже исключая возможность выбора, в других, напротив, он как бы приглашает «пользователя» к сотворчеству, к выбору в соответствии с его индивидуальными возможностями, наклонностями и предпочтениями. В первой ситуации в действие вступают «серво-механизмы» языка, сохраняющие «неподвижные» (разумеется, относительно) части языка, контролирующие говорящего в этих узлах и ограничивающие возможные центробежные устремления его. Во второй ситуации акцент ставится на «подвижном» (тоже, конечно, относительно) в языке, на возможности «раздвижения»-расши-

рения зон между «неподвижными» частями языка, что требует уже не столько соблюдения дисциплины с ее сдерживающе-ограничительными и редуccionистскими принципами, сколько инициативы-открытости в деле языкового воспроизводства. Оно, собственно, и составляет ответ языка на вызов времени — изменение мира, разпырвываемого в языке и языком и самого субъекта языка — «говорящего». Если говорить специально о семантической сфере, то в этой второй ситуации обнаруживаются прежде всего два направления языкового творчества, связанные, во-первых, с операцией амплификации-«экстернализации» с ее профилирующей идеей расширения смыслового состава (наполненности) слова, исходя из уже данных семантических наличностей, и, во-вторых, с операцией сужения-«интернализации», предполагающей поиск всё более и более глубоких (вплоть до уровня «метафизического») смыслов, вырабатываемых языком в особых условиях и при особых обстоятельствах и всё дальше и дальше уходящих от эмпирических, заданных общим языковым узусом смыслов.

Не останавливаясь здесь подробно на этих особых условиях и обстоятельствах, достаточно сказать, что этот тип языкового, специально «смыслового» творчества совершается и/или отражается прежде всего в текстах религиозно-метафорического (в частности и мистического), философски-умозрительного, поэтического (мифопоэтического) характера, наконец, не в последнюю очередь, в опытах рефлексии над самим языком, его материальным составом, категориями, смыслами, связью звука и значения (народно-этимологические упражнения, «философская» или «онтологическая» этимология, исследования в области грамматики и прежде всего семиотики и т. п.).

Именно в таких текстах выявляется как круг ключевых слов, на основе которых формируются наиболее глубокие смыслы, определяющие характер высших метафизически-концептуальных достижений данной культуры и существенно влияющие на соответствующие модели мира и соотносимые с ними ментальности, так и сильные, так сказать, «наиболее сильные» позиции этих ключевых слов, где проходит передний край смыслового развития (острие стрелы динамически развивающегося смысла) и где отрыв от уровня «среднего» и «эмпирического» наиболее разителен.

Ниже — несколько наблюдений и замечаний, относящихся к определению такой, «наиболее сильной» позиции одного из ключевых слов в архаичном слое индоевропейских языков, соответственно — одного из ведущих концептов той модели мира, которая соотносилась с этим слоем

названных языков. Речь пойдет о глаголе «стоять». Следы особого положения этого глагола, его смысловой отмеченности обнаруживаются и в более позднее время, хотя перед исследователем в этом случае возникает проблема снятия омонимии разных «стоять», отделения сверх-эмпирического смысла от эмпирических, преодоления соблазна толковать первое с позиций последних.

«Стоять» принадлежит к тому кругу ключевых глаголов, которые некогда составляли языковой и понятийный каркас как космологических, так и антропологических текстов, известных по их отражениям в разных архаичных индоевропейских традициях или с достаточной степенью надежности реконструируемых, — «есть-быть», «ставить-полагать» (в частности, имя, ср. акт имяполагания, имянаречения), «явиться-обнаруживаться», «знать-порождать» (и.-евр. *g'en-), «стоять-стать», «лежать», «простира(ть)», «соединять-связывать», «давать-брать», «менять-обменивать», «есть-питать», «хранить-сохранять», «принадлежать»/«обладать»-«иметь власть», «совершать (жертвоприносительный) ритуал» и др. Сам состав этих глаголов и их преимущественный текстовый локус отсылают к теме творения мира и человека, взаимосвязанных через их общий состав и функции, как о том более непосредственно свидетельствуют достаточно многочисленные отражения индоевропейского мифа, полнее всего представленного в древнеиндийской традиции в мифе о *Пуруше-Pūruṣa* (RV X, 90, Chānd.-Upan. III, 16, 17 и др.), и к теме организации — порядка мира и человека как результата творения²².

Чтобы лучше понять искомый «сильный» смысл глагола «стоять» и самого действия стояния, в своих истоках, как свидетельствуют показания архаичного мифопоэтического сознания, связанного с ситуацией ритуала-«делания» (стоит напомнить, что само творение стало прецедентом позднейших институализированных ритуалов, т. е. своего рода перворитуалом, позже по мере надобности воспроизводившимся в отмеченном месте и в отмеченное время отмеченными исполнителями), нужно представить себе, хотя бы в самом общем виде, контексты этого глагола и действия, им обозначаемого. Уместно говорить о «внешнем» контексте — «статическом» (стоять — сидеть — лежать), в котором разыгрывается тема вертикальности-горизонтальности в разных ее вариантах (от четкого противопоставления [«стоять» — вертикальное, «лежать» — горизонтальное] до нейтрализации типа совмещения [«сидеть» — и вертикальное, и горизонтальное])²³, и «динамическом» (стоять — идти, бежать, ехать, плыть, лететь, качаться, размахивать/ся/,

колебаться и т. п.), в котором актуализируется противоположность неподвижности движению в разных его видах²⁴, и о «внутреннем» контексте, о котором несколько ниже.

Уже на этом этапе можно сформулировать основные и достаточные смыслы-признаки глагола «стоять» и обозначаемого им действия — ориентированная вертикальность, проявляющаяся в наличии твердой, устойчивой опоры внизу и направленности прямо вверх, фиксированность субъекта стояния (неподвижность, неизменность). Эти смыслы-признаки естественно выводятся из эмпирических значений глагола «стоять», и в то же время они образуют тот субстрат, из которого вырастают сверх-эмпирические значения, как только тема стояния оказывается в наиболее сильной позиции, со свойственной ей смысловой напряженностью и установкой на максимум. Физически человек «сильной позиции» стоит так же, как неодушевленный предмет (*Стоит, как дубина, как надолба, как пень*) или деградировавший человек (*Стоит, как олух, как дурак, как идиот*). Но «физическое» в этой позиции второстепенно: главным является именно «транс-физическое», отсутствующее в иных позициях. Самодостаточность человека, который стоит, и стоящего пня принципиально различны: стояние пня — его единственно возможная и не от него зависящая форма явления, существования в качестве вещи, которой недоступно замкнуться даже на себе самой и которая тотально закрыта в себе самой. Самодостаточность человека, который стоит (в указанном смысле слова), в его самостоянии, и оно — залог величия его. Эта самодостаточность человека обнаруживает себя в состоянии серьезной сосредоточенности, постоянной готовности к тому, чтобы быть окликнутым и отозваться на оклик, в замкнутости на едином и главном, принимаемом как некая внутренняя необходимость (*Hier stehe ich und kann nicht anders*) и не отменяющем, как это ни парадоксально, открытости субъекта стояния свободе, истине, жизни, Богу [к связи свободы и истины см. стоянием ср.: «Итак стойте в свободе (Τῆ ἐλευθερίᾳ [...] στήχετε), которую даровал нам Христос, и не подвергаетесь опять игу рабства» (Галат. 5, 1), ср. 5, 7: «Вы шли (Ἐτρέχετε) хорошо: кто остановил (ἐνέκοψεν) вас, чтобы вы не покорялись истине (ἀληθείᾳ) или: «он был человекоубийца от начала и не устоял в истине (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστημεν), ибо нет в нем истины». Ио. 8, 44 при: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς)». Ио. 8, 32]. Такое стояние в определенном смысле оказывается со-стоянием, соприсутствием чему-то высшему вне себя (Бог, правда-истина, нравственный закон и др.)²⁵ или в себе

самом (совесть, религиозный подъем, поэтическое вдохновение и т. п.)²⁶. Это стояние – переживание подъема жизненной силы, как бы подготавливающего прорыв в сферу бытия.

[Но и когда бытие затмевается, меркнет, кажется уходящим и как бы увлекает за собой человеческое в человеке, он, ощущая это свое убывание – причем не столько в физическом, сколько в духовном плане, – теряя ориентацию в пространстве жизни и нравственности, по инерции задает ближайшему из присутствующих традиционный, весьма архаичный по происхождению и по своей типологии формульный вопрос – «Где я стою?» Этот вопрос задает своей жене одурманенный вином Никита в толстовской «Власти тьмы», ищущий в вине забвения того страшного, что суживает вокруг него свой тесный круг и влечет его к гибели. Этот вопрос и чаемый ответ на него (реальный ответ жены, как бы отвергающий идею стояния, – «Ну ладно, иди ложись», действие III, явление 7), который поможет связать это самостояние (*я стою*) с бытием, жизнью, подобны заклинанию и его исполнению. В вопросе «Где я стою» главное не где, а мое бытие (если уютно, – где-бытие) – «Где я есмь?» (и – более того – есмь ли я вообще?), за которым угадываются еще два вопроса – как сбылось, что я здесь оказался? и что со мной сейчас и здесь, на этом месте, где мое бытие как бы случайно оказалось в угрожаемом состоянии, сбывается?].

«Стоять» в таком случае значит не только занимать определенное место, иметь его, существовать, быть, но и жить. У них *дети не стоят* – говорят о ситуации, когда у родителей дети умирают вскоре после рождения («О чем плачешь-то?» – Сыночка жаль, батюшка, трехлеточек был, без трех только месяцев и три бы годика ему. По сыночку мучусь, отец, по сыночку. Последний сыночек оставался, четверо было у нас с Никитушкой, да не стоят у нас детушки, не стоят, желанный, не стоят. Трех первых схоронила я, не жалела я их очень-то, а этого последнего схоронила и забыть его не могу. Вот точно он тут предо мной стоит, не отходит. Душу мне иссушил». – «Братья Карамазовы»; ср. *Wie steht es?* – как стоит оно [обстоит дело], стоит-живется). Но даже мертвый будет жив, если он восстанет и будет стоять: в этом контексте воскресение и есть вос-стание из мертвых, и само стояние – знак жизни, преодоления смерти и хаоса, знак торжества (хотя и временного) энтропического начала. То, что символом жизни оказывается не движение, не дыхание (как в бытовых ситуациях: он еще дышит, обнаруживает признаки движения; значит, он еще жив), а именно стояние, свидетельствует, видимо, и об особом типе стояния, и об особой разновидности жизни, при

которой физическая неподвижность стоящего как бы восполняется, компенсируется высшей подвижностью духа, его восприимчивостью, отзывчивостью, энергией, активностью, если угодно, подчеркнутой субъективностью и экспрессивностью ее выражения (включая сюда и нулевую форму — значимое молчание)²⁷. — Если не стоять значит умереть, быть *покойником* (: *покой*), т. е. неподвижным, лишенным движения, то стоять должно пониматься как состояние движения и жизни. И стояние, особенно тот специфический вид его, о котором здесь преимущественно и говорится, может пониматься как движение и потому, что стояние — результат вставания, та высшая, предельная точка физического движения снизу вверх (см. выше об исходном значении **d/vig/a/ti*), каковым является поднятие, особенно осуществленное самим человеком, самостояние как осуществление собственных возможностей во всей их полноте, и потому, что, как бы заразившись инерцией физического движения вставания, в неподвижном уже вставшем субъекте стояния зарождается иное движение, иной подъем — духа, мысли, сознания, творчества, если только это действительно *такое* стояние, подлинное восстание, преодоление эмпирического, вдвинуто в пространство высших смыслов, высших ценностей.

Другой аспект ведущей идеи глагола «стоять» (и самого акта стояния) раскрывается во внутреннем контексте его: «встать» — «стоять» — «стать» — «ставить». Особенно важно, что в индоевропейских языках разные элементы этого контекстуального ряда кодируются одним и тем же корнем **stā-*, **stā-* (Pokorny I, 1004 ff.)²⁸ с частичными его преобразованиями. Славянские и балтийские языки выделяются своей последовательностью в использовании этого корня в цепочке, составляющей внутренний контекст глагола «стоять», ср. праслав. **vъ-stati* — **stojati* — **stati* — **staviti* (соотв. русск. *в-стать* — *стоять* — *стать* — *ставимъ*)²⁹, лит. *at-si-stōti* — *stovėti* — *stōti*³⁰ — *statyti* и др. при том, что сохраняются продолжения и -евр. **dhē-* 'ставить', 'класть', 'полагать', ср. лит. *dėti*, праслав. **dėti* и его отражения в славянских языках. В этом внутреннем контексте существенна последовательность элементов, очередность их появления в цепи, зависимость каждого последующего элемента от предыдущего: нельзя стоять без того, чтобы не встать; нельзя стать, т. е. приобрести некий новый и более важный статус, без того, чтобы не стоять; нельзя ставить (полагать) без того, чтобы не стать, ибо речь идет о таком по-ставлении — у-ставлении, которое и составляет сам творческий акт, его смысл, и предполагает Творца, демиурга. Предстояние и становление (стать) как раз и соотносят человека с божественным

Творцом и приближают его, насколько это для человека возможно, к Творцу, которому человек подражает (*imitatio Creatoris*). Если довериться этимологии,* кто подлинно стоит и подлинно становится, тот и подлинно крепок, силен, устойчив, постоянен (праслав. *star/jb/: и.-евр. *stā-), как это положено тому, кто опора сам себе и потому — другим.

При рассмотрении внутреннего контекста глагола «стоять» и акта стояния как определенного сильно отмеченного знака естественно возникает вопрос о том, что предшествует стадии стояния. На первый взгляд напрашивается два ответа. Стоянию может предшествовать вставание, осуществляемое самим человеком, выступающим в данном случае как субъект этого действия, или поставление человека, совершаемое Творцом, когда субъектом действия оказывается последний, а человек — не более, чем объект этого поставления. Оба эти варианта известны в разных религиозных мифопоэтических традициях и в опытах философирующего умозрения. Более того, какой бы выбор ни был сделан, остается непреложной связь стояния с субъектностью (человек — субъект стояния) и поставления с объектностью (человек — объект поставления, и без этого в данной схеме он не может стать в дальнейшем субъектом стояния).

И тем не менее существует некий третий вариант, отраженный в ряде концепций, идущих глубже той черты, где Единое впервые выступает в субъектно-объектном раздвоении, и представленный кругом метафизических (нередко специально мистических) текстов, которые с этой точки зрения должны быть признаны наиболее сильными. Этот третий вариант, сам представленный несколькими версиями, предполагает, говоря «субъектно-объектно» ориентированным языком, некое перераспределение творчества между Творцом и тварью. Творец «творит» возможность, предоставляет шанс, как бы уступая часть себя твари, делясь ею с тварью. В библейском варианте эта возможность выступает в виде соединения низшей материальной формы (прах земной) с высшим божественным началом, вдунутым в лицо человека дыханием жизни, благодаря чему он стал «душой живою» (Быт. 2, 7). Это соединение Бог совершил так, чтобы в соединенном присутствовал образ Божий (Быт. 1, 27), в частности и то творческое начало, которое свойственно Ему. Творческая инициатива человека (при всей разнице масштабов) образует необходимое условие его самостояния, воплощения божественного замысла относительно человека и в человеке совершающегося. Твоя вовне, в мире физического, материального, человек сам по указанно-

му свыше образцу творит и самого себя, соединяя в себе Творца и тварь, субъект и объект творения. Бог в акте умаления и человек в его возрастании (образ Божий) идут навстречу друг другу — и чем далее, тем менее удовлетворительной оказывается элементарная субъектно-объектная схема.

Несколько иная версия того же варианта представлена в одном из наиболее ярких образцов ведийской «антропологии» — гимне X, 2 из Атхарваведы³¹. В нем речь идет о составе человеческого тела (экстенсивный аспект) и, главное, о том, как «состоялся» человек, его телесный состав, кто (*Kas*) причастен к появлению человека. Автор этого гимна отчетливо сознает некорректность использования в этом случае слов типа «создал», «сотворил», «сделал» в отношении человека, по крайней мере в ряде ситуаций, и поэтому старается дифференцировать и эти ситуации, и языковую форму их обозначения. Что-то действительно сделано, другое — подобрано или собрано (*ā-bhar-*, *sam-bhar-*, ср. AV X, 2, 1), третье — установлено (длинный ряд того, что установлено в человеке, — с использованием разных форм глагола *dhā-* 'ставить', 'полагать'). Наконец, в одном из ключевых мест (X, 2, 28), когда говорится о человеке в целом, ни одно из этих обозначений не подходит, любое из них оказывается слишком грубым, — настолько, что возникает нужда в каком-либо нейтральном, предельно осторожном слове, которое не нарушило бы тонкой смысловой структуры и не предreshало бы выбор конкретного способа становления человека. И слово было найдено — *ā-bhū-*, букв. — 'сбыться', 'статься'. (ср. *bhū-* 'быть'): «Ввысь ли прямо он [Человек. — В. Т.] «сбылся-стался» («состоялся»), поперек ли он «сбылся-стался»? Стал(ся) ли Человек во всех направлениях?» (*ā-babhūva*). Это такое «сбывание-состояние», которое в принципе могло бы осуществиться разными способами, но каким конкретно, неизвестно, почему и затруднено само языковое выражение этого способа. Но функция *ā-babhūva* в указанном месте не может быть сведена только к обеспечению ненарушения упомянутой выше тонкой структуры: в данном месте это слово отсылает к ситуации, в которой и субъектность, и объектность существенно ослаблены, и возникает намек на возможность снятия в некоей более сильной ситуации самого этого противопоставления. В другом месте уже указывалось, что связь элементов в формуле *Ka-* (кто, Subj.) & *dhā-* (ставить, Praedic.) & *Pūruṣa-* (Человек, Obj.), проходящей через весь текст AV X, 2, не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком средстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности единой ситуации «тетического» мифа и их

взаимосвязанности. Определяющим для этой ситуации является элемент *dhā-*. В «сильной» позиции (а здесь она именно такова) элемент *dhā-* можно понимать как обозначение такого установления («ставить» — «стоять» — «стать» — «быть»), которое — в пределе — вызывает к жизни «истинно-сущее», если пользоваться гейдеггеровским языком (*satyā-* в данном тексте), которое само по себе отсылает к слою, который глубже того, где оформляется противопоставление субъекта и объекта (или выше его, т. е. к слою, где это противопоставление снимается). Действия вставания, стояния, становления, представленные в этом ведийском тексте, образуют, по сути дела, некое главное, завершающее сверх-действие³², в контексте которого следует рассматривать и само стояние. Это сверх-действие действительно основоположно: оно описывает то подлинное творчество, в котором слиты воедино свобода и необходимость, которое открыто бытийственному и чреватое в высших проявлениях духа «истинно сущим». Независимо от того, сохраняется ли память об отмеченности действия «вставания-стояния» в прошлом или нет, сама отмеченность этого двуединого действия осознается и сейчас, сохраняясь как «сильный» знак в ритуальном и этикетном поведении современного человека.

Значение его, для современного сознания сильно затуманенное и профанизованное, в иные эпохи и в иных культурных традициях (в частности, в ведийской) было не только прозрачным, но и институционализированным. Действие вставания-стояния реализовало некие высшие смыслы в их символической форме, и этот символизм прежде всего и превращал действие, в жизни, в быту профаническом повторяющееся многократно, постоянно, вне каких-либо иных смыслов, кроме естественной перемены положения, в сверх-действие — «сильно» знаковое и приобретающее в соответствующем ритуале значение и статус иератического явления. В отличие от двух других кинем (и их результатов) — «ложения-лежания» (горизонтальное положение, низ) и сажания-сидения (горизонтально-вертикальное положение, ни верх, ни низ), — отчасти также ритуализуемых, вставание-стояние предполагает движение и соответствующую ориентацию вверх по вертикали и принадлежит к наиболее сильным мифо-ритуализованным кинемам общего характера³³. Только эта последняя кинема и ее кинетический результат актуализируют в полной мере идею верха и низа, Неба и Земли и идею их соединения (достижения верха) кратчайшим способом — вверх по прямой, ср. вед. *ūrdhvā & sthā-* как основную формулу прямостояния в его знаково наиболее сильном варианте (ср. *ūrdhvo... sṛṣṭā...* в гимне АВ X, 2, 28 'ввысь... создан...'). Эта

формула неоднократно воспроизводится в Ригведе и почти всегда в весьма значимых контекстах, ср.: *úṣaḥ pratiḥ bhūvanāni viśv- ordhvā tiṣṭha sy amṛtasya ketūḥ* (III, 61, 3) «О, Ушас, обращенная ко всем существам, стойшь ты прямо, как знамя бессмертия»; — *sthā ū śú ūrdhvā ūtī āriṣanyann* (VI, 24, 9) «Стой совсем прямо, (своею) помощью охраняя от вреда»; — *ūrdhvā ū śú ṇo adhvarasya hotar āgne tiṣṭha devātātā yājīyān* (IV, 6, 1) «Прямо встань, о хотар нашего обряда, о Агни, жертвующий среди богов лучше (человеческого хотара)!»³⁴ и т. п. В большинстве случаев формула *ūrdhvā & sthā-* отсылает к некоей на глазах совершающейся или имеющей вот-вот совершиться ситуации, к ситуации непосредственного присутствия при совершающемся, в связи с чем характерно преимущественное употребление в этих случаях таких форм, как императив 2. Sg. или презенс 2. Sg.³⁵ (следует, однако, помнить, что Ригведа в этих случаях предлагает «гимнизованную» версию описания данного ритуального элемента). Подробнее об этой ведийской формуле прямостояния писал Кейпер в связи с темой древнего арийского словесного поединка, приуроченного к основному празднику-ритуалу годового цикла — началу Нового Года³⁶. Он не только открыл эту темпорально-ритуальную принадлежность формулы, но и убедительно показал отмеченность для ведийских поэтов идеи прямостояния и, более того, обосновал тезис о том, что стоячее положение является манифестацией жизни *par excellence*, ее возрождения-возобновления, возрастания, достижения полноты сил, расцвета, своей высшей точки³⁷.

И здесь еще раз нужно напомнить о более широком контексте положений человеческого тела в соотношении с общим контекстом жизни и смерти: наиболее яркий образ лежания, воплощение самой этой идеи — мертвое тело; сажания — сидения — семя, зерно; вставания (роста) — стояния — дерево, проходящее все ступени в обоих контекстах — от семени до поры плодоношения и последующего умирания и смерти. Но акцент делается на дереве в полноте его жизненных сил, когда оно выступает как символ жизни, микрокосма и макрокосма в их устойчивости, надежности, устремленности к максимуму. Образы мирового дерева (*arbor mundi*), дерева жизни, дерева познания и т. п. как раз и разыгрывают эти смыслы. Стояние и особенно прямостояние не случайно оказываются основным предикатом и мирового дерева, и ритуального столба или шеста (ср. *jarjāra-*, столб Индры, воздвигаемый на сцене перед представлением в ритуале, предшествующем театральному действию), и мировой горы, ритуального сооружения

(храм), трона, соответствующего мифологического или ритуального персонажа, выступающего как своего рода *sthātār*, персонификация субъекта стояния. Эта выделенность стояния мотивируется тем, что в нем сочетаются две, казалось бы, взаимоисключающие идеи — устойчивости, прочности, опорности, неподвижности, стабильности-гарантированности, с одной стороны, и способности к восхождению-возрастанию (ср. *стоерос/т/овое дерево*), подвижности, динамизму, открытости, к шансу в изменяющемся мире, с другой стороны³⁸. Самостояние Человека — та готовность³⁹ к изменению, без которой невозможно становление, без которой нельзя стать и, следовательно, быть. Но такое стояние образует непрерывную стадию становления, в которой могут соединиться усилия человека и высшей силы. Пример тому — уже упоминавшийся гимн АВ X 2, : когда вставание-стояние произошло, «в далекосверкающую, желтоватую, окутанную славой, золотую крепость», как именуется Человек-*Puruṣa*, «Брахман вошел, в непобежденную» (X, 2, 33), и Человек состоялся, сбывся: вхождение Брахмана положило последний штрих, «атманское чудо» (*yakṣām ātmanvāt*, X, 2, 32) совершилось, возникло Я и самосознание его, ср. «брахманское чудо», когда «Брахманом земля установлена, [...], высшее небо поставлено, [...] воздушное пространство поставлено, протяженность (X, 2, 25). Это же «чудо» совершается в ритуале и в мифе при восставлении «шаманского» древа, воздвижении креста, столпа или шеста, поднятии знамени и других священных актах возобновления цельно-единства мира, скрепляемого в мифопоэтических космогониях с помощью *axis mundi* или *catena aurea*.

«Брахманское чудо», говоря по существу, — есть открытие-обнаружение бытия как его при-бытия, при-сутствия, и в этом смысле оно совпадает с движением как неким способом бытия при том, что само движение не есть — в первую очередь — некое перемещение относительно места (*κίνησις κατὰ τόπον*). Последнее лишь один из многих видов движения, а само оно не может целиком быть выведено из понятия изменения места. Такое широкое понимание движения восходит к аристотелевской «Физике», которую Гейдеггер назвал «сокровенной и потому еще ни разу не продуманной в достаточной степени основной книгой западной философии». Трактат немецким философом аристотелевского учения о бытии (*φύσις*) как о подвижном, о начале-принципе движения, о «распорядительном исходе подвижности» (*ἀρχὴ κινήσεως*) и о движении как основном образе бытия проясняет связь бытия и движения и ставит новые вопросы, еще более углубляющие перспективу. «Поэтому ядром вопроса о „физике“ становится определение существа движения». И да-

лее — «Φύσις есть ἀρχή, а именно исход для и распоряжение над подвижностью и покоем именно некоего движимого, которое эту ἀρχή имеет в нем самом [...] покой есть род движения, только подвижное может покоиться». Μεταβολή в понимании Гейдеггера — «перепад», предполагает, что нечто пребывавшее в сокрытости и отсутствовавшее выпадает из нее, попав в сияние очевидности. Здесь главное не только и не столько в изменении места, сколько в изменении мысли, ума (μετανοεῖν)⁴⁰. Поэтому стояние в варианте пред-стояния, переменяющего ум, мысли, вовсе не исключает движения, но предполагает его подобно тому как «покой есть род движения».

Эти соображения относительно сверх-эмпирического смысла глагола «стоять» и связанного с ним акта, совершающегося преимущественно в ритуальном локусе, подтверждаются в широком диапазоне — от языковых данных до материалов, относящихся к ритуалу и опытам рефлексии над ним. Особенно убедительные свидетельства могут быть извлечены в этой связи из текстов мифопоэтической словесности, входящих в ритуал, непосредственно, описывающих его как бы со стороны или, по меньшей мере, ритуальных по происхождению. Подробнее об этом предполагается говорить в другом месте, но и здесь стоит указать на некоторые данные русской фольклорно-ритуальной традиции, связанные с употреблением глагола «стоять». Особо (хотя и по-разному) должны быть выделены тексты загадок и заговоров.

Здесь уместно привести свидетельства загадки, связанные с глаголом «стоять». Но прежде всего необходимо обозначить уже упоминавшиеся два контекста — «внешний» и «внутренний» в тех их частях, которые прямо и полностью противопоставляются тому месту, где появляется глагол «стоять», и, следовательно, самому мотиву стояния, или это противопоставление носит неполный, отчасти косвенный характер. Эти иные части через их ключевые глаголы как бы меонально обозначают (точнее, отсылают к) и место, определяемое глаголом «стоять», и сам мотив стояния — «нулевую» кинему «застывшего» движения.

«Внешний» контекст определяется по данным материала загадки более чем тремя десятками глаголов, обозначающих, как правило, или горизонтальное движение линейного характера (идти/прийти, ходить/приходить/сходиться, собираться, гулять, бродить, шагать, мчаться/умчаться, ехать, катить/ся/, везти, тащить, волочить, лететь, плыть, ползти, скакать и т. п.), или движение «правильно» или неправильно (хаотично)-колебательного или вращательного характера (в частности, и более специфическое «множественно-беспорядочное» движение): вертеться,

вращаться, качаться, колебаться, колыхаться, болтаться, махать(ся), с одной стороны, и шевелиться, кишеть, кипеть (о муравьях), зыбиться и т. п., с другой. Сюда не относятся движения вертикального характера (поднимать/ся/, взбираться, лезть/влезать, спускаться, сходить, падать, ронять, валить и др., а также бросать, кидать/раскидывать, насыпать/ся/, рассеивать и т. п., если только последние предполагают вертикальное [но обычно нисходящее, сверху вниз] или преимущественно вертикальное направление).

Некоторое количество примеров не будет лишним, особенно если иметь в виду ключевое слово, стоящее в разгадке. Стоит лишь отметить, что общее количество примеров движения в загадывающей части загадки (а это означает, что соответствующие глаголы выступают как основные предикаты ключевого понятия-слова, подлежащего отгадке) исчисляется многими сотнями. Если же учесть, что и предикат «стоять» в загадке принадлежит к наиболее высокочастотным, то окажется, что в мире загадки явно или прикровенно большинство объектов определяется через стояние и движение или, если брать шире, через покой и движение. Именно так и описывается мир в целом, ср.: *Два стоят, два ходят и два минуются* (№ 4) или *Два стоят, два ходят, двое промежути часы стерегут* (№ 5) с общим ответом-разгадкой – *Небо и Земля, Солнце и Месяц, день и ночь* (в свете сказанного ранее характерна подчеркнутость темы «двух», внутренне связанной с идеей движения), ср. и другой вариант кодирования-зашифровки мира: *Двое стоячих, двое ходячих, да два здорника, два разбойника разорителя* (№ 3), с разгадкой – *Небо и Земля, Солнце и Месяц, день и ночь, огонь и вода* и с той же темой «двойности». Тем самым оказывается, что мир держится и живет сочетанием покоя (стояния) и динамики (движения) или – в другом ракурсе – мир образует именно то пространство, в котором согласие и разногласие этих двух начал обретают свой максимум, свой высший смысл.

Среди глаголов движения в собрании русских загадок выделяются: *идти/ходить: Ног нет, а идет, глаз нет, а плачет.* – *Туча* (№ 257); – *Сильнее солнца, слабее ветра, ног нет, а идет, глаз нет, а плачет.* – *Туча* (№ 258), со своего рода парадоксом идиения при отсутствии средств для этого; – *В избу идут – плачут, из избы идут – скачут.* – *Ведро* (№ 3862); – *В лес иду – плетни кладу, из лесу иду – переплываю.* – *Лапти, ноги в лаптях* (№ 4045, ср. 4041–4047); – *Мужик идет из лесу, зеркало за поясом.* – *Топор* (№ 4525); – *В лес идет – домой гля-*

дит. Из лесу идет — в лес глядит. — Топор (№ 4527, ср. № 4526); — Шел я мимо, видел диво: висит котел девяносто ведер. — Месяц (№ 105); — Круглолицый, светлокий ходит, гуляет, людей утешает. — Месяц (№ 123); — Пришел кто-то, взял что-то, бежать за ним, не знать за кем, пришел туда — не знать куда. — Ветер (№ 239); — Тур ходит по горам, турица — по долам, тур свистнет, турица мигнет. — Молния и гром (№ 268); — Марья-Мария по воду ходила, ключи обронила. — Молния (№ 274); — Мотовило-косовило, по поднебесью ходило, всех устрашило. — Молния (№ 277); — Не рук, не ног, ходит, стучит. — Мороз (№ 340); — Пустое стоит, полное ходит. — Обувь (№ 4060, ср.: Хожу на голове, хотя и на ногах, хожу я босиком, хотя и в сапогах. — Гвоздь в сапоге. № 4061 при Стою ли я над головою, прямо стою. Стою ли я под ногами, прямо стою. № 4063, с тем же ответом); — Кленовые ноги ходили по дороге [...]. — Сани, полозья (№ 4438) и др.;

бежать, шагать, бродить, гулять и т. п.: Конь бежит, а шкура лежит. — Вода подо льдом (№ 524, ср. 525); — Бежит бык о шести ног, сам без копыт, ходит — не стучит. — Таракан (№ 826); — Бежит, а не человек, везет, а не конь. — Пароход (№ 4497); — Бежит конь, из ушей дым столбом валит. — Паровоз (№ 4503, ср. 4507); — Конь бежит, земля дрожит, из ноздрей дым валит. — Поезд (№ 4510); — Бежит собачка в лесок, закорючила носок. — Корабль, лодка (№ 4477, ср. №№ 4475–4476); Оглобли остались, а дровни помчались. — Ледоплав (№ 530, ср. № 529); — Мчится конь, глаза — огонь, сто телег прет и на всех народ. — Поезд (№ 4511); — В ступы встал, шагать стал, ушки в кармашки, носи нараспашку. — Сапоги (№ 4070); — Карья кобылка по двору гуляет. — Блоха (№ 852) и др.;

ехать, катиться, везти, нести и т. п.: Еду не путем, погоняю не кнутом, а оглянусь назад: следу нетути. — Корабль, лодка (№ 4479, ср. № 4480); — Еду, еду — следу нету, режу, режу — крови нету. — Корабль, лодка (№ 4488, ср. №№ 4489–4493); — Золотое яблочко по серебряному блюдечку катается. — Небо и солнце (№ 138, ср. № 139–141); — Покатился монах по сионских горах, сухари в головах. — Гром (№ 283, ср. № 298: Град); — Трещит, а не кузнецик, летит, а не птица, везет, а не лошадь. — Самолет (№ 4520, ср.

№ 4523); — Летит птица орел, несет в зубах огонь, посередине его человечья смерть. — Молния (№ 272) и др.;

лететь, плыть и т.п.: Без крыл летит, без ног бежит. — Ветер (№ 218); — Летят гуськи, дубовые носки, шейки кожаные. — Молодят снопы (№ 2350, ср. №№ 2351–2366); — Летят тридцать три ворона, несут тридцать три камня, [...]. — Поставы на мельнице (№ 2828); — Два ворона летят, одну голову едят. — Воронцы у печи (№ 3023); — Что без крыльев летит и без огня горит? — Солнце (№ 170); — Летит орлица по синему небу, крылья распластала, солнышко застлала. — Туча (№ 250); Летит — молчит, лежит — молчит, когда умрет, тогда заревет. — Снег (№ 382); — Летит зверек через Божий домик и говорит: «Вон моя силушка горит». — Пчела летит через церковь (№ 694, ср. № 965: Оса и др.); — Летит ворон, да не черен, шесть ног, шесть копыт, есть и роги, а не бык. — Жук (№ 730, ср. №№ 731, 735, 737–743 и др.); — Лодка плывет, мертвец поет, ладоном дышит, свечи горят. — Пароход (№ 4498); — Через море-океан плывет чудо-великан, а у во рту прячет. — Кит (№ 564); — [...] корабли не плавают, а ходить нельзя. — Болото (№ 543) и др.;

ползти, лезть и т.п.: Без рук, без ног, а на гору ползет. — Ветер (№ 217, ср. № 209); — Полез в воду один, а вылез с семьей. — Сеть, невод, ловля рыбы (№ 572); — Без рук, без ног к небу ползет. — Дым (№ 3212); — По земле ползет, а к себе не подпускает. — Змея (№ 626, ср. № 633, 634); — Без рук, без ног на стену ползет. — Квашня и тесто (№ 4186, ср. №№ 4187, 4189); — Без рук, без ног на липу лезет. — Квашня и тесто (№ 4190, ср. № 4192, 4194); — Без рук, без ног в избу лезет. — Стужа в избе (№ 360); — Лез Мартын через тын [...]. — Тыква (№ 2415, ср. 2416); — Без рук, без ног, а на елку лезет. — Огонь (№ 3241); — Без рук, без ног на печь лезет, выше дерева растет. — Квашня и тесто (№ 4185); — Без рук, без ног на печь лазит и выше дерева растет. — Мороз (№ 339) и др.;

тащить, волочить и т.п.: Настал праздник годовой, пришел детина молодой, тяжело вздыхает, далеко пихает, стал тащить — пуп трещит. — Сапоги (нога в сапоге) (№ 4075); — Тащат карандашка через тын да в яму. — Ложки, зубы, язык во время еды (№ 4296); — Волокнут кривульку через тын да на

улку. — Ложки, зубы, язык во время еды (№ 4295, ср. № 4297) и др.;

вертеться, вращаться, поворачиваться и т. п.: *Вертит ся вертушечка, золотая коклюшечка, никто ее не достанет: ни царь, ни царица, ни красна девица.* — Небо и солнце (№ 142); — *Сечка сечет, деревяшка везет, Мартын поворачивает.* — Ложки, зубы, язык во время еды (№ 4298); — *Костяшка сечет, деревяшка везет, Андрюшка поворачивает.* — Ложки, зубы, язык во время еды (№ 4300, ср. №№ 4302–4307) и др.;

бросать, рассыпать(ся), кидать, ронять, пасть/падать, упасть и т. п.: *Деревяшка везет, костяшка сечет, а мокрый Мартын бросает за тын.* — Ложки, зубы, язык во время еды (№ 4301); — *Когда нужен — в Дон бросают, а когда не нужен — наверх поднимают.* — Якорь (№ 4494); — *Рассыпали горох по всей земле [...].* — Звезды на небе (№ 31, ср. №№ 32–39, 41–45, 52); — *Рассеян горох, никому этот горох не собрать [...].* — Звезды и рассвет (№ 53); — *Рассыпался горох на двенадцать дорог.* — Град (№ 300, ср. № 301); — *Раскину я рогожку, насыплю горошку, поставлю квасу кадушку, положу хлеба краюшку.* — Небо, звезды, месяц, дождь (№ 56); — *Олена царевна по городу ходила, ключи обронила, месяц видел, солнце взяло.* — Роса (№ 201); — *Летел пан, на воду пал, сам не убилися и воды не взмутил.* — Дождь (№ 310); — *Летит пан, на воду пал и воды не всколыхнул.* — Пух или перо (№ 891, ср. №№ 890, 892–893); — *Тяжело не тяжело, а через избу не перекинешь.* — Пух или перо (№ 897) и др.;

болтаться, колебаться, колыхаться, виться, махать, трясти и т. п.: *В воде болтался, а сух остался.* — Пух или перо (№ 894); — *В одном боченке два вина, болтается — не смешается.* — Яйцо (№ 904); — *На море невестки колеблются, в лесе деревья дивуются, стать волочить — рукава омочить.* — Рыбу ловят неводом или острогой (№ 583); — *Рукой трясет, а другой дерет.* — Лен чешут (№ 4598); — *Толстой, короткой трясет бородкой.* — Лен чейнут (№ 4600); — *На море дощечка колыблется, с берега деверья дивуются.* — Зубы и язык (№ 1515); — *Свинья Понура хвостом махнула, леса пали, горы встали.* — Коса и сенокос (№ 2192, ср. № 2193); — *Выскочила слепая Макура, хвостом вильнула, леса*

пали, горы встали. — Коса и сенокос (№ 2194); — Круг носа вьется, а в руки не дается. — Ветер (№ 233) и др.;

шевелить(ся), кишеть, кипеть, биться и т. п.: Висит ящико, приткнуто к тесничке, кто его пошевелит, тот и убежит. — Осиное гнездо (№ 697); — Летит сова, крыльями не шевелит, а шумит. — Самолет (№ 4518); — В лесу котелок кипит кипит, а укипи нет. — Муравейник (№ 718, ср. №№ 719–723); — Стоит дерево под вершину брѣво, под корень сила бьется. — Муравейник (№ 724) и др.;

поднять(ся), взойти/восходить, встать, расти, спускаться, приклоняться, сгибаться, никнуть, нырять и т. п.: Фырчит, рычит, ветки ломает, пыль поднимает, тебя с ног сбивает. — Ветер (№ 240); — Поднять можно, а через избу перекинуть нельзя. — Пух или перо (№ 898); — Не живая, а подымается. — Квашня и тесто (№ 4181); — Без рук, без ног, а одеяло вздымает. — Квашня и тесто (№ 4191, ср. 4193); — Взойдет Егор на бугор — выше леса, выше гор. — Небо и солнце (№ 160); — Без корней растет, без костей встает. — Квашня и тесто (№ 4196); — Велика звезда на печи зошла. — Квашня и тесто (№ 4198); — Что вверх корнем растет? — Сосульки (№ 501); — Рыбина белужина берега окружила и лесá приклонила. — Коса и сенокос (№ 2195); — Щука прынет, трава вянет. — Коса и сенокос (№ 2173); Щука ныряет, трава прилегает. — Коса и сенокос (№ 2174, ср. №№ 2175–2177) и др.

Наконец, еще раз следует обратиться к глаголу 'двигать(ся)', 'двинуть(ся)', помня, хотя бы отчасти, о сказанном выше. Как ни странно (но эта странность может удивить лишь при первом взгляде), в загадках, как и в ряде других жанров фольклора, основной глагол, определяющий каноническое обозначение движения в литературном варианте языка (включая сюда и научный), практически отсутствует или, точнее, встречается столь редко, что в принципе отдельными и разрозненными примерами, к тому же выступающими со специфическими изменениями значения, можно было бы без особого ущерба пренебречь. В самом деле, характерны в этом отношении загадки с ответом «Коса и сенокос» (№№ 2163–2213), бо́льшая часть которых построена по принципу «щука (она же коса — длинная, блестящая, острая, быстрая, хищная) делает некое соответствующее ее природе быстрое силовое движение, в результате которого происходит известное изменение, чаще всего отрицательного,

деструктивного характера», ср.: *Щука прынет, трава вянет; — Щука ныряет, трава прилегает; — Щука ныряет, весь мир пригибает; — Щука-ныра хвостом вернула, леса пали, горы стали; — Свинья Понура хвостом махнула, леса пали, горы встали* и т. п. (ср. загадки №№ 2171 и след.). Дважды в этой схеме выступает глагол «деструктивного» характера «двинуть», ср.: *Щука двинет, лес вянет* (№ 2179) и *Сила двинет, лес вянет, на том месте гора станет* (№ 2182). *Двинуть* в этом контексте предполагает некое быстрое силовое движение (с размаха, ср. *Щука махнула* и т. п.), удар, толчок, сразу же изменяющий ситуацию. Отчасти такое же действие силового характера предполагается и в загадке о задвижке (*за-движка: за-двигать, за-двинуть*), ср.: *Двину, подвину по белому Трофиму, спит Трофим, не пробудится* (№ 3161, ср. № 3162: *Засуну...*). Наконец, особенно характерна загадка № 1548: *Кто движется, не сходя с места, всегда мокро, хотя закрыто со всех сторон? — Язык*. В этой загадке самое интересное — парадоксальное движение без изменения места, т. е. как бы отрицание одного из основных источников движения и фиксация состояния «движущегося» покоя (недаром, что главный предикат в подавляющем большинстве загадок о языке — *лежит*; к сочетанию устойчивого покоя и потенции движения ср. № 1542: *Стоит столб, а в столбе по-мело*. — *Язык; к месту: помело* ср. *местись* 'двигаться туда и сюда', в данном случае — в замкнутом пространстве)⁴¹.

«Внутренний» контекст глагола «стоять» (и соответствующего действия определяется наличием других глаголов, выражающих идею неподвижности (хотя бы и относительной), покоя в виде некоей канонизированной формы соотношения частей человеческого тела, образующей «позу». Речь идет прежде всего о глаголах «лежать» и «сидеть». Первый из них образует вместе с глаголом «стоять» семантическую пару, определяемую отношением наибольшей противопоставленности образующих ее элементов. «Стоять» — «лежать» противопоставлены друг другу как вертикальное, прообразующее соответствующую доминанту-ось мира и изоморфизируемого ему человека в полноте своей динамической творческой силы — физической и духовной, — и горизонтальное, соотносимое с таковой же структурой мира и изоморфизируемого ему человека в его наиболее стабильно-прочном положении, предельно чем является мертвое тело, покойник, труп (в этом последнем случае «стабильно-прочность» уже ничему не служит — ни сохранению «устойчивости» [скорее — «улёжчивости»] как средства защиты от внеш-

них возмущений, ни осуществлению внутренних функций, локус которых — горизонтальная структура мира, ни реализации связей между разными частями этой структуры. В пределах контекста, определяемого мотивом стояния как основным, именно стояние трактуется как знак готовности к инспирациям (извне ли или изнутри) и к отзыву на них, предполагающему высокую активность и инициативность. Лежачее положение, напротив, знак демобилизованности, пассивности, отключенности от внешних импульсов, как, впрочем, в значительной степени и от внутренних.

Контрастность стояния и лежания тем рельефнее, что в обоих случаях форма стоячего и лежачего одна и та же (вытянутость на максимум своей длины, прямота), различны же только положения (позы), принимаемые этой формой. Но в этой общей («контекстуальной») рамке противопоставленность стояния и лежания максимальна, и чтобы снять ее, перейти от одного к другому, нужны радикальнейшие движения, в корне меняющие всю ситуацию — или катастрофа, падение «стоячего», или восстание, поднятие «лежачего». В самой этой ситуации кроются парадоксы тождества и различия, возникающие в этом внутреннем контексте стояния. В самом деле, стояние и лежание объединены не только общей им обоим формой, но и функцией сохранения status quo, обеспечения надежности, максимальной неподатливости энтропическим тенденциям, противостояния распаду. Но сама идея сохранения и само понятие status quo в том и другом случае весьма различны. Только в абсолютно неподвижном мире, не знающем изменений, «лежачем» мире (том, где *под лежачий камень и вода не течет*) status quo всегда и без исключений равно самому себе, равно в принципе и по необходимости, так как нет самой шкалы, по которой можно было бы определить какой-либо сдвиг, изменение. В этих условиях идея сохранения, строго говоря, избыточна, она не работает и не предполагает неких дополнительных усилий, чтобы осуществить это сохранение. Вместо сохранения в этом случае уместнее говорить о пребывающем самоотждестве абсолютного покоя, фиксируемом лишь извне. В «лежачем» мире, где всё лежит и движение исключено, «лежание» само по себе обеспечивает status quo. Но в пределе такое лежание — лежание покойника в могиле, но не лежание плода в материнском чреве. Status quo стояния представляется принципиально иным. Само стояние предполагает предварительное движение вставания-становления и готовность к последующему движению бытия, жизни, творчества, при котором многое изменяется (в пределе всё может измениться), но условия, в которых это послед-

нее движение осуществляется, должны сохраниться. При этом «сохранении» той же самой остается лишь и с х о д н а я идея надежности-устойчивости, которая позволяет осуществлять движение или стояние, открытое вхождению в него движения и готовое к его принятию, но форма этой надежности-устойчивости, конкретное выражение ее, м е н я е т с я. В изменяющемся мире готовое к изменениям «стояние» может понимать status quo только в изменяющемся модусе. Быть верным самому себе, самой идее стояния в ее высшем проявлении, когда и мир, и сам субъект стояния меняются, — вот смысл такого динамического status quo. Если это так, то и само «стояние» и соотносимое с ним понятие status quo парадоксальным образом предполагают идею внутреннего движения-изменения, готовности к нему, его потенциальности по меньшей мере.

Коллективное сознание мифопоэтической эпохи (и не только ее), исходя из общего и розного в стоянии и лежании, нередко склонно к еще большей поляризации смыслов этих двух состояний и к резкому противопоставлению их в оценочном плане по шкале «хорошо — плохо». Отсюда — «стоять в истине, добре, целостности-полноте, вере», но «л е ж а т ь во лжи, зле, осколках-руинах, ереси», хотя, конечно, можно и *стоять, как дурак или пень*, или *лежать в молитве, экстазе, блаженстве, лежать крестом*, лежать в раздумьи или созерцании, приобщаясь к глубинному, бесконечному, бессмертному, высшему — *На стоге сена ночью южной | Лицом ко тверди я лежал, | И хор светил живой и дружный, | Кругом раскинувшись дрожал. | [...] | Ис замираньем и смятеньем | Я взором мерил глубину, | В которой с каждым я мгновеньем | Всё невозвратнее тону или же В траве, меж диких бальзаминов, | Ромашек и лесных купав, | Лежим мы, руки запрокинув | И к небу головы задрал. | [...] | И вот, бессмертные на время, | Мы к лику сосен прицелены | И от болезней, эпидемий | И смерти освобождены | [...]». При таком «лежании» до стояния один шаг, как в загадке о посеянном зерне — *Зарыли Данилку в сырую могилку, | А он полежал да на волю побежал, | Стоит, красуется, на него люди любятя* (№ 2050)⁴²; обычный предикат зерна, семени — лежание, то благодатное внутреннее созревание, которое чревато ростом (восходящим движением), стоянием, цветением, плодоношением. Этому разведению «стояния» и «лежания» по разным полюсам оценочного (аксиологического) пространства соответствует четкое разграничение наиболее интенсивных смыслов этих двух действий-состояний и соответствующих им пространств, на которые, между прочим, эти действия-состояния могут и проецироваться (ср.*

«стоять» → «ставить/поставить», «лежать» → «ложить/полагать»). Всё это дает известные основания предполагать, что современное употребление этих пар глаголов «стоять» — «лежать», «ставить» — «полагать» является результатом некоей профанизации, обытовления, снижающего смешения исходной ситуации; что первоначально эти лексико-семантические различия, сейчас во многих случаях допускающие безразличное употребление, взаимозамены и т. п., имели статус категориальных различий и (помимо всего другого) определялись связью с категориями «антропности» или «вещности», если говорить опять-таки о наиболее далеко разведенных друг от друга и потому наиболее интенсивных смыслах⁴³. Именно такое понимание более всего соответствует различению активности-инактивности, отражающейся, в частности, и в структуре категориального пространства целого ряда языков, захватывая при этом и имя существительное, и глагол, и их синтаксические связи. Наконец, следует особо подчеркнуть, что сами действия стояния, лежания, тем более сидения и соответствующие им глаголы антропоцентричны, и эта их особенность еще достаточно надежно обнаруживает себя в сфере таких употреблений, при которых возникают интенсивные смыслы, в статистическом распределении субъектов указанных действий (resp. объектов при употреблении «каузативов» «поставить», «положить», «посадить»), хотя, разумеется, нельзя не считаться с результатами более поздних перераспределений и осмыслений.

Действие «лежание» и соответствующий глагол, собственно говоря, и стали той зоной, где результаты этих изменений наиболее заметны, хотя «лежание» продолжает входить в общий контекст «распорядка дня», заполнения его деятельностью по схеме «сначала по ле жим (поспим), потом по си ди м (поедим, поговорим), затем по сто им (подумаем) и, наконец, по хо ди м (развеемся, отвлечемся, выполним некие задания)», после чего наступает следующий суточный цикл с той же последовательностью действий⁴⁴. По свидетельству загадки в русской фольклорной традиции глагол «лежать» принадлежит к числу наиболее высокочастотных, хотя в этом отношении он и уступает несколько глаголу «стоять». Последнее может быть, пожалуй, истолковано в том смысле, что «антропное» начало в загадках выражено отчетливее, чем «вещное», при том, что в списке «загадываемых» (и соответственно «разгадываемых») объектов вещей гораздо больше, чем объектов из других сфер вместе взятых — космос, природа, человек, духовный мир. Эту экспансию «вещного» в пространстве загадки нужно понимать как наиболее поздний и наиболее подвижный и открытый для эвентуального расширения

слой загадок, связанный с дальнейшим экстенсивным оплотнением первично-«антропного», порождающим вторичную сферу того, что связано с человеком и его деятельностью. При этом необходимо помнить, что человек и мир, их составы и их функции по существу ближе друг другу, *и з о м о р ф н е е* (ср. мифы творения мира из частей человеческого тела и, наоборот, последнего из элементов и стихий мира, не раз бывшие предметом подробных исследований), нежели человек и вещь, лишь частично и узкопрактически дублирующая специфические частные умения человека.

Из сказанного не следует, однако, что предикат «лежать» относится лишь к второстепенному, не имеющему важного общего значения. Весьма показательны употребление глагола «лежать» в связи с космологически отмеченными структурами пространства и времени, протяженности и цикла. Особо следует отметить, что *г о р и з о н т а л ь н а я* протяженность легко и естественно связывается отношением взаимной трансформации, взаимоперехода с *в е р т и к а л ь н о й* протяженностью (вытянутостью), что с очевидностью выступает в весьма многочисленных загадках о *д о р о г е*, ядро которых, несомненно, представляет собой фрагмент космогонического «прото-текста» об основных параметрах и доминантах структуры мира, точнее – разные филиации этого фрагмента. Несколько примеров этого типа с одним и тем же ответом «Дорога», преимущественно в высоком смысле, предполагающем сакральность этого понятия, чаще всего, однако, уже с сильными следами профанизации и все-таки обычно с сохранением хотя бы отдаленной памяти о том, что всякая дорога – образ той идеальной дороги-пути, которая следует идеальной линии, определяющей горизонтальную структуру мира:

Когда свет зародился, тогда дуб повалился и теперь лежит (№ 2700; ситуация творения; дуб – образ мирового дерева, символизирующего мир в его целостности, но прежде всего все-таки его вертикальную ось, которая, будучи спроецирована на горизонтальную плоскость, образовала основную пространственно-горизонтальную координату); – *Л е ж и т брус на всю Русь* (№ 2718; *вся Русь* – весь мир; *брус* – основной «держатель», основообразующий элемент мирового устройства); – *Л е ж и т брус на всю Русь, а станет – до неба достанет* (№ 2719; операция обратная падению дуба и предполагающая как бы создание вертикальной мировой оси из горизонтальной); – *Л е ж и т брус на всю Русь, встанет, так до неба достанет, а ляжет, так всю Русь обойдет* (№ 2721, ср. также №№ 2720, 2730–2732, 2734–2737 и др.) и т. п. Существенно отметить, что через идею взаимосвязи-взаимоперехода горизонтальной и вертикальной доминант вводится другая

идея — движения как актуализирующе-связующего действия, обеспечивающего связь частей мира, а следовательно, и его целостность и его нормальное функционирование.

Не менее показательны, что образ «лежащего бруса» (или колоды) определяет структуру и временного цикла — *Лежит брус во всю Русь, около бруса двенадцать елок, во всякой елке четыре гнезда, во всяком гнезде по семь яиц. — Год, месяцы, дни, ночь, неделя* (№ 4952; двенадцать елок — как бы месячные варианты мирового дерева), ср. также: *Лежит колода поперек дороги, на этой колоде двенадцать сосен, на каждой сосне по четыре вершины, на каждой вершине по семь отростков* (№ 4949, с тем же ответом; характерно и здесь присутствие 12 древесных символов, равномерно распределенных по «годовой» дороге); — *Лежит колода, по ней дорога, пятьдесят сучков да триста листьев* (№ 4950); — *Лежит колода, в ней двенадцать гнезд, в каждом гнездике четыре ящичка, в каждом ящичке по семи цыплят* (№ 2951) и др.⁴⁵

Но подавляющее большинство примеров мотива лежания в загадках (как и соответствующего глагола) более эмпиричны и прозаичны и, следовательно, сугубо профаничны, хотя изредка предикат «лежать» определяет элементы мироустройства (ср.: *На избном конце пестра подушечка лежит. — Звезды на небе. № 21*). Более того, есть случаи, когда загадка сохраняет нам фрагменты текста индоевропейской эпохи. такова, несомненно, «космогоническая» загадка № 302 с ответом *Земля, снег, солнце*. Несмотря на отчетливые следы переделок и фрагментарность ее, выявляемую при сравнении с целым текста, она обнаруживает связь со знаменитым ведийским гимном-загадкой 1,164, 20–22 о мировом дереве, двух птицах, одна из которых вкушает плод (далее говорится об орлах, вкушающих на этом дереве мед), ср. также мотив девицы в связи с ритуалом. Вариант русской загадки переориентирован с основной темы мирового дерева на ту, что формулируется в ответе, в соответствии с чем происходит трансформация более раннего набора мотивов, ср.: *Лежит дерево беспрутое, на него летит птица бескрылая, приходит девица безротая и съедает птицу бескрылую*.

Этот основной пласт загадок, содержащих мотив лежания, представлен примерами типа: *На боку лежит дуплина-путина, среди дупла ярмарка. — Улей* (№ 692; улей загадывается и через мотив стояния: *Стоит изба безугольна, живут люди безумны. № 679*, ср. также мотив дерева: *Дуб дубовый, плетень вязовый, в этом плетне*

щекотун на дне. № 687); — Лежит под плетнем и крутит хвостом. — Свинья (№ 1146); — Лежит свинья о двух рылах. — Носило (№ 2391); — На сене лежит, сама не ест и другим не дает. — Собака (№ 1170); — Лежит — молчит, подойдешь — заворчит. — Собака (№ 1172); — Четверо стелют, двое светят, один лежит, никого не пускает. — Собака (№ 1175); — Каменное море кругом вертится, белый заяц подле ложится и всему миру годится. — Жернов и мука (№ 2899, ср. № 2990); — Промеж гор Печор лежит бык печен, в брюхе мак толчен, в боку нож вострен. — Каравай (№ 4230); — Зарыли Данилку в сырую могилку, а он полежал, полежал, да на волю побежал, стоит, красуется, на него любят. — Посеянное зерно (№ 2050); — На барском току лежит падер на боку. — Мешок с хлебом (№ 2319); — Загану загадку, заброшу через грядку, лежи, моя загадка, весь годочек, весь праздничек. — Семена (№ 2399); — Между двух гор лежит Егор, покрыт епанчой. — Огурец (№ 2432, ср. №№ 2435); — Лежат у матки телятки гладки, лежат рядками, зелены сами. — Огурец (№ 2439); — Между гор лежит толстый Егор. — Картофель (№ 2446); — Когда свет зародился, тогда дуб повалился и теперь лежит. — Дорога (№ 2700); — Выгляну в окошко: лежит долгий Антошка. — Дорога (№ 2701); — Двое стоят, в середине жерди лежат. — Колья в изгороди (№ 2777); — Лежит собачка перевернувшись, не лает, не кусает, никого в дом не пускает. — Замок (№ 3179); — Днем лежит в темноте, а ночью огонь глотает. — Снимцы (№ 3278); — На горе на окате лежит собака хохлата. — Помело (№ 3431); — Под полом, под ярусом лежит старик с гарусом. — Помело (№ 3436, но и стоит... с тем же ответом, ср. №№ 3437—3440, сидит... № 3441 и т. п.); — По земле бежит, а под лавкой лежит. — Веник (№ 3648); — Лежит косматый старик под лавкою. — Веник (№ 3670, но и стоит... №№ 3671, 3675, ходит... № 3676); — Лежа на боку, с берега в реку пупом старуха воду цедит. — Кадка (№ 3805, но и стоит... №№ 3807, 3810, сидит... № 3806); — Назар, Назар, поехал на базар, он хвалится, похваляется, ляжет на пол, повалится, у него с обеих концов по семи венцов. — Винный боценок (№ 3811); — Лежит свинка — вырезана спинка. — Корыто (№ 3820); — Поперек шапки струна лежит. — Дужка у ведра (№ 3871); — Лежит Сивка — ис-

колода спинка. — Терка (№ 3926, но и бежит... № 3925, идет... № 3927); — Желтенькая собачка в опрометочке лежит, не лает, не кусает, всяк ее хватает. — Ложки и чашки во время еды (№ 4285, но и сидят... №№ 4279, 4282, 4290, 4294 и др.); — Вокруг паланейки кичижки лежат. — Ложки и чашки (№ 4277, ср. № 4290, но и бежут... № 4292, скачут... № 4293); — Лежу — всё молчу, подыми — всех заговорю. — Дуга и колокольчик (№ 4398); — Лежит красавица лицом под лавицу. — Топор (№ 4536); — Лежит дед, в двести крестов одет. — Клубок ниток (№ 4706); — Под дубком, дубком, карандашком лежит кафтан с нарядышком. — Книга (№ 4868, ср. №№ 4870—4872) и др.

Действие «сидение» промежуточно-связующего характера между двумя «абсолютными» крайностями, выражающимися в соответствующих им положениях-позах, — стоянием и лежанием, исключительной вертикальностью и исключительной горизонтальностью. Сидение предполагает или одну вертикаль (туловище и голова, например, в ситуации сидения на земле) или две вертикали (туловище и голова, ноги ниже колен, например, в ситуации сидения на стуле), соединенные горизонталью (опора верхней части тела при сидении), и, следовательно, оно в одном отношении разделяет общие черты со стоянием, в другом — с лежанием⁴⁶. Исключительность «сидения», отличающая его и от «стояния» и от «лежания», состоит в том, что оно ориентировано прежде всего на человека, в гораздо меньшей мере на животных (достаточно крупных обычно и относящихся к млекопитающим, а из мелких — к птицам)⁴⁷, и вовсе не свойственно ни вещам (если только это не «игрушечное» изображение человека или животных), ни объектам неживой (включая сюда и растения) природы, хотя они могут кодироваться (в разгадке) через мотив «сидения».

Несколько примеров загадок, построенных на мотиве «сидения», по которым можно составить представление о круге субъектов «сидения»: Сидит баба на лавке, считает булавки и никак не может перечесть их. — Звезды на небе (№ 20); — Сидит на рогу, между ног берет муму. — Вымя коровы или корову доят (№ 1110); — Сидит Федосья — растрепаны волосы, кто мимо ее идет, тот ее дерганет. — Горох (№ 2448); — Сидит Ермошка на одной ножке, на нем сто одежек, не шиты, не кроены, а весь в рубцах. — Капуста (№ 2464); — Сидит баба на грядках, вся в заплатках. — Капуста (№ 2470); — Сидит Маршутка в семидесяти

семи шубках. — Капуста (№ 2472); — Сидит Антипка низок, на нем сто ризок, одна ножка, сам как лепешка. — Капуста (№ 2475); — Сидит дед у кучи, расстрепаны онучи. — Капуста (№ 2481); — Сидит баба на кочке, развесила височки. — Капуста (№ 2482); — Сидит кума на грядке вся в заплатке. — Лук (№ 2496); — Сидит барыня на грядке вся в заплатках, кто ни взглянет, всяк заплачет. — Лук (№ 2497); — Сидит мужичок на полатях весь в заплатках. — Лук (№ 2502); — Сидит шутка в семи шубках, кто ее тронет, сам заплачет. — Лук (№ 2503); — Сидит Агафиха на грядке вся в заплатках [...]. — Лук (№ 2504); — Сидит Марфутка в четырех шубках [...]. — Лук (№ 2505); — Сидит старуха о семи кожухах [...]. — Лук (№ 2507, ср. Сидит ожуха, бука, тупка, дед, бабка, баба, кукла, Игнатка, Антипка. — Лук. №№ 2508–2510, 2514, 2517, 2521, 2523, 2525, 2526); — Сидит девица в темнице, коса на улице. — Морковь (№ 2563, ср. Сидит красная девица, сестрица, красная девица, барыня, Федосья. — Морковь. №№ 2564–2566, 2569, 2577); — Сидит барыня при кочке, распустила височки [...]. — Редька (№ 2581, ср. Сидит девка, дева. — Редька. №№ 2584–2585); — Летят тридцать три ворона, несут тридцать три камня, сели под елку, под горку, на синь камешек. — Поставы на мельнице (№ 2728); — Сидит баба на току, сама брюзжит, руками разводит, что волость подвозит — всё жрет. — Мельница (№ 2836, ср. № 2839, но и Стоит... №№ 2837, 2838, 2840, 2863 и др.); — Полна поветка воробышков, сидят, не летят, почирикивают. — Каменка (№ 2934); — Сидит баба в углу вся в своробу. — Каменка (№ 2946); — [...] Сидит молодец, играет в щелкунец [...]. — Банный веник (№ 2961); — Сидит Микит, сквозь стены глядит. — Сучки в бревнах (№ 3040); — Две снохи сидят, а свекровка пляшет. — Дверь и косяки (№ 3121); — Сидит мужик на полатях, на нем синенький халатик. — Дым (№ 3221); — Летела сова из Красного села, села сова на четыре кола. — Огонь на лучине (№ 3254); — Сидит воробей на Белле-городе, глядит воробей на чужу сторону. — Светец (№ 3269, при стоит... №№ 3268–3270, 3272–3276); — Сидит барыня в амбаре, не сvezешь ее на паре. — Печь (№ 3327); — Сидит курица с золотыми яйцами. — Угли в печи, в зажетке (№ 3362); — Сидит Гараша на вороне. — Печь и труба (№ 3395); — Сидит баба на пече в белой епанче. — Печь и труба (№ 3396, ср.

№ 3397); — В нашей избушке сидит волк на чинушках. — По меле (№ 3429); — Под домиком сидели четыре братца. — Стол (№ 3566, но и стоят... № 3567); — Сидит птичка на полке: «Чилик, чилик». — Часы (№ 3611); — Сидит баба на полке, считает балаболки [...]. — Горшок (№ 3681); — Сидит баба на грядке вся в заплатках. — Горшок (№ 3743); — Сяду на конь и поеду в огонь. — Чугун или горшок на ухвате (№ 3748, ср. №№ 3749—3755); — Сидит баба на яру, глядит за реку. — Кадка (№ 3806); — Сидит баба на брусу, у ней чирей на носу. — Кувшин (№ 3819); — Сидит Матрешка, на полке — истыкана, исписана вся. — Кринки (№ 3823); — У прорубя сидят два голубя. — Ведра на берегу реки (№ 3856); — Кто при царе в шапке сидит? — Самовар (№ 3887); — Сидит царица на золотых яичках. — Сковорода на углях (№ 3921, ср. № 3920); — В пяти колодчиках сидят пять молодчиков. — Перчатки (№ 4100); — Над ямой, ямой сидят деды с пнями. — Ложки и чашки во время еды (№ 4282); — Сидит на ложке, свесивши ножки. — Лапша (№ 4313, ср. № 4314—4315); — Лезу я, лезу по белому железу, вылезу, вылезу на крутую гору, сяду я, сяду в золотую чашу. — Садиться на лошадь (№ 4376, ср. №№ 4377—4378); — Лезу, лезу по железу, сяду на железную скамейку. — Дрожки (№ 4422); — Сидит баба у реки: кто ни конет — за море скокнет. — Корабль или лодка (№ 4478, ср. 4471); — Сидит на дубу, он играет во трубу. — Пастух (№ 4731); — Сидит на овчине (рогоже), а бьет соболей. — Охотник (№ 4738); — Сидит — молчит, летит — жуужжит, на кого сядет — того и обожжет. — Выстрел, пуля (№ 4783); — Сидит Пахом на коне верхом, книги читает, а грамоты не знает. — Очки (№ 4910, ср. № 4911); — Сидит баба на горушке в золотой борушке. — Церковь (№ 5006); — Сидел птах на белых горах. — Курица на яйцах (№ 943, ср.: сидит птица... № 944, сидит монах... № 945); — Сидит кий на киях, на двенадцати городах [...]. — Гусыня на яйцах (№ 1001); — Сидит на окошке кошка: и хвост, как у кошки, и нос, как у кошки, и уши, как у кошки, а не кошка. — Кот (№ 1180); — Сидит Боря на угоре, песенки поет заунывные. — Кот (№ 1202, ср. 1203: Сидит умница...); — Сидит сова на корыте, не можно ее накормити, [...]. — Смерть (№ 1638); — Сидит птица на кусту, молится самому Христу [...]. — Смерть

(№ 1642, ср. № 1643: *на дубу сидит птица...*); — *Сидит* — *зеленеет, летит — пожелтеет, падет — почернеет*. — *Лист дерева* (№ 1711) и т. п.

Переход от положения «сидения» (как и «лежания») к положению «стояния» осуществляется с помощью движения, направленного по вертикали снизу вверх⁴⁸ и кодируемого обычно глаголами *встать* (*стать: станет, встанет*), *поднять(ся)* и т. п. Общая формула такого перехода — *лежит (сидит) & как встанет & до неба достанет (дотянется)*. Наиболее показательны в силу своей «космологичности» примеры из загадок о дороге, которая, оказываясь, ведет на небо. Ср.: *Лежит брус на всю Русь, встанет, так до неба достанет* (№ 2721, ср. №№ 2722–2732, 2734–2737, а также №№ 2703–2705, 2712, 2714, 2716 и др.); — *Поднялись врата, всему миру красота*. — *Радуга* (№ 329); — *Что подымается к небу без крыльев и без лестницы?* — *Дым* (№ 3208, ср.: *Вьется, взвивается, в небо устремляется*. — *Дым*. № 3209) и т. п.

То, что действие «стояние» является смысловым и знаковым центром как «внутреннего», так и «внешнего» контекстов «стояния», самоочевидно, но и вне этих контекстов, так сказать, в парадигматическом плане «стояние» стоит выше и стоит больше, чем «внешнее» движение («идти», «бежать», «лететь», «плыть» и т. п.), и «лежание», и «сидение», поскольку в ритуале (и, следовательно, в сфере сакрального) «стояние» приобретает особую силу и особый вес, лишь формально совпадая с «профаническими», бытовыми, эмпирическими видами «стояния». Такое сакральное и/или сакрализованное стояние — удел демиурга, высшего жреца, шамана, мудреца, поэта и особый тип творчества как прорыва к бытию или той жизненной силе, которая неотделима от бытия. И в этом отношении ни одно сколько-нибудь специализированное действие не сравнимо с ним⁴⁹.

Мотив «стояние» отражен в русских загадках с исключительной полнотой. В собрании, подготовленном Митрофановой, глагол «стоять» употребляется существенно более двухсот раз в качестве ключевого предиката. Во многих случаях можно говорить о латентном присутствии в тексте загадок этого глагола, когда речь идет о наличии-данности, присутствии, бытии в безглагольной фразе или ее фрагменте (такая же ситуация и в тех же условиях с латентным глаголом бытия-присутствия «быть», с чем связана высокая степень взаимозаменяемости, особенно в начальном положении, *Стоит...* и *Есть...*, дающая повод говорить об их синонимичности, если оставить в стороне более тонкие семантические

нюансы и не касаться проблемы реконструкции исходного соотношения этих глаголов в том, что относится к сфере смысла).

Но высокая частотность глагола «стоять» в загадках, находящая себе поддержку и в ряде других специализированных мифопоэтических и ритуальных текстов (о чем см. ниже), не является единственной и, может быть, даже основной чертой этого глагола⁵⁰, когда он поступает в распоряжение «загадочного» текста с его формальными и смысловыми матрицами. Не менее важным является то, что глагол «стоять» в подавляющем большинстве случаев выступает в абсолютном начале загадки⁵¹, являясь подчеркнуто отмеченным, акцентированным не только как предикатив конкретного субъекта, но и как квантор общего состояния, описываемого в данной загадке, а также то, что глагол появляется в форме 3-го лица единственного числа настоящего времени — *Стойт...*, которому некогда могло предшествовать, судя по типологическим аналогиям, нечто вроде имени в *status praedicativus* в тех же семитских языках, — так сказать «стояние стоянствует» (уместно напомнить, что формы 3-го лица презенса оказались втянутыми в парадигмы спряжения в славянских языках (как и других индоевропейских) относительно поздно и соответственно трактовались ранее как «имя» & указательное местоимение (**stoi-* & **to*). И еще одна особенность глагола «стоять» в загадке, на этот раз смысловая по преимуществу. Ответы на загадки, начинающиеся с глагола «стоять», столь многочисленны, что они образуют целый вещный универсум, общим предикатом которого является стояние. В этом смысле *Стойт* выступает как та «неподвижная» общая часть загадки, которая связывает субъект стояния в «загадывающе-описательной» части загадки с тем субъектом стояния, который до поры укрыт в загадке. Конечно, в первой части загадки есть и более конкретные указания на признаки, общие «загадываемому» и «разгадываемому»; более того, эти признаки специфичнее и, следовательно, информативнее, нежели *Стойт...*, но они подвижны и могут меняться на другие признаки, ничего не меняя в категориальной принадлежности элемента, который надо отгадать. В отличие от этих «необязательных» признаков *Стойт...* обязательно, так как у него нет альтернатив (о *Есть...* будет сказано ниже): *Лежит...*, *Сидит...*, *Идет...*, *Летит...* и т. п. — нечто совсем иное, к иной категории отсылающее. И хотя при таком понимании *Стойт...* оказывается менее информативным, чем частные признаки, сообщаемые загадкой, зато информация, содержащаяся в *Стойт...*, основоположна, и она сразу же отсекает для разгадчика всё, что *Лежит...*, *Сидит...*, *Идет...*, *Летит...* и т. п. Строго говоря, фун-

даментальная схема-алгоритм отгадывания загадки такая же, как при отгадывании загаданного предмета с помощью серии последовательно задаваемых вопросов — от самых общих до, постепенно сужая их, всё более и более специфичных и «тонких» — и получаемых на них ответов, которые могут иметь два значения — «да» или «нет». Увидев в загадке начальное *Стойт...*, разгадчик сразу же отсекает из круга разгадываемых объектов всё, что *сидит, лежит, идет, летит, плышет* и т. д., т. е. всё, что не исключительно и только вертикально, и всё, что движется. Эта операция на первом шаге разгадывания по получении ответа «да» (= *с т о й т*) сразу же сужает сферу поиска во много раз, приблизительно (не входя в детали) в 25 раз; по получении ответа «нет» (не *с т о й т*), сужение сферы поиска оказывается небольшим (примерно 1/25 часть), зато перед разгадчиком открываются следующие шаги-вопросы — «движется» или «не движется» и т. п. В любом случае признак «стояния — не-стояния» выступает как важнейший классификатор состава мира.

Что же «стоит» в загадке или, иначе говоря, каков объем и состав сферы «стоячего» в мире, каким его представляет себе загадка? Придавая этому вопросу более специальную и «операционную» форму, его можно было бы выразить следующим образом: каков «объектно-субъектный» инвентарь мира в его статике, во-первых, и в его преобладающей вертикальности, во-вторых? И, идя еще дальше и глубже, — каков объем изоморфизма мира людей (более экстенсивно — всего живого) и мира вещей, что из последнего рассматривается в загадке с помощью матриц, по которым определяется человек?

Сразу же следует сказать, что предикат «стояния» обладает наибольшей силой, когда речь идет о человеке и наиболее устойчивых ценностях мира, связанных с человеком как дело его рук или для него предназначенных самой природой в акте творения. Иначе говоря, «стояние» становится тем более отмеченным («сильно-отмеченным»), чем теснее оно связано со сферами «антропного» и «космологического», чем определеннее оно ориентировано на человека (малый мир) и на Вселенную (большой мир), чем более выявляет оно и связывает в изоморфную структуру микро- и макромир.

Обращаясь к «антропной» сфере, насколько она «разыгрывается» в загадке, уместнее всего начинать с загадок, в ответе которых — *Человек*. Этих загадок более четырех десятков, и более чем три четверти их начинается с глагола *Стойт...* (№№ 1338–1352, 1354–1357, 1359–1362, 1364–1365, 1369, 1371–1374). Следует во избежание недоразумений

отметить, что реально в большинстве этих случаев вместо *Стойт...* выступает *Стоят...*, но последняя форма не более чем «поверхностная» структура исходного *Стойт...*, обязанная своим происхождением двум обстоятельствам — симметричному строению человеческого тела и лежащему в основе «загадочного» кодирования человека принципу «выстраивания» (соответственно — описания) человека снизу вверх, от ног к голове (как это делается и в других мифопоэтических традициях и особенно убедительно в знаменитом тексте о сотворении человека в «Атхар-ваведе» — X, 2), что соответствует и преимущественно-профилирующему движению в космологическом плане — от Земли к Небу). Разгадка загадки (Человек) автоматически трансформирует *Стоят* (относящееся, собственно говоря, к ногам) в *Стойт*. Когда же образ человека введен в самое «загадывающую» часть, неизменно возникает форма единственного числа — *Стойт*⁵². Необходимо также добавить — и тоже в усиление роли *Стойт...*, — что в целом ряде загадок о человеке, в которых *Стойт...* отсутствует, оно подразумевается или даже ранее было (об этом свидетельствуют аналогичные загадки, сохранившие это *Стойт...*), но в дальнейшем было устранено или потеряно. Ср.: *На вилах ящик, на ящике махало [...]* (№ 1353), с опущением канонического начального — *Стоят вилы...* и далее, как в № 1353. Или же: *Бочка, на бочке почка [...]* (№ 1358) при *Стоит бочка [...]* (№ 1359 и др.) и далее по тексту, или же: *На двух колах бочка [...]* (№ 1363, с опущением начала) и т. п.⁵³.

Наиболее типичны и употребительны из загадок о человеке те, что начинаются с *Стоят вилы...* (их несколько менее двух десятков). Они строятся по «кумулятивно-переходному» принципу. Ср.: *Стоят вилы, на вилах грабли, над граблями ревун, над ревуном сапун, над сапунном глядун, над глядуном поле, а за полем дремущий лес* (№ 1338); — *Стоят вилы, на вилах-то зевала, над зевалой-то мигала, над мигалой-то роца, а в роце-то свиной много* (№ 1339); — *Стоят вилы, на вилах держа, на держе шарик, на шарике лес, в лесу зверь* (№ 1340); — *Стоят вилы, на вилах бурак, на бураке горшок, на горшке зевало, на зевале сморкало, на сморкале роца, в роце ходят свины* (№ 1341); — *Стоят вилы, на вилах короб, на коробе махалы, на махалах хапало, на хапале нюхало, на нюхале мигало, на мигале роца, а в роце-то свины роятся* (№ 1347); — *Стоят вилы, на вилах сумка, на котомке фитиль, на фитиле мигаль, на мигале щелья, на щелье лядина, в лядине зверь. Повели зверину мимо Глазково, мимо Gladково, на Некотово* (№ 1352) и т. п. *Стоят*,

однако, не только вилы, но и два столба, бочка, бочонок, овин, рассоха, костяшка, два пня, палки, дерево, дуб, гора, марашки. Ср. прежде всего те загадки, где субъектами стояния выступают символы вертикальной структуры мира и – в известной степени – самого мира в его целостности, которые актуализируют к тому же изоморфизм двух структур – человеческого тела и Вселенной, микрокосма и макрокосма. К числу подобных загадок о человеке относятся, видимо, такие, как *Стоит древо, на древе костер, в костре свиньи есть* (№ 1369; – *Стоит дуб, а в дубу дубрава, а в дубраве той свиньи роются* (№ 1373); – *Стоит дуб, на дубе клуб, на клубе семь дыр* (№ 1374); – *Стоит гора, под горою моргай, под моргаем сопай, под сопаем хватай, под хватаем горы вертятся* (№ 1371). Загадка № 1356, в которой *Стоят два столба, на столбах бочка...* и т. д., лишь косвенно может быть связана с образом мирового столба как одного из вариантов мирового дерева. Актуальная интерпретация этого образа отсылает, конечно, прежде всего к двум ногам (в загадках они описываются через двух братанов, двух братцев, ср. №№ 1563, 1566), как и к вилам (*Стоят вилы...*, ср. двусоставность частей, расходящихся в развилке)⁵⁴. Наряду с вилами (двумя), двумя столбами ср. *Стоят два пня [...]* (№ 1364), *Стоят палки [...]* (№ 1365, их тоже, конечно, две). Мотив двусоставности, «двойности» отмечен и в тех загадках о человеке, где *Стоит...* отсутствует, ср.: [...] *два брата видаки, а два слышаки, два бегуна, да два брата ухвата* (№ 1367); – *Две ходули, два махала, два смотрила [...]* (№ 1375); – *Двое ходят, двое смотрят, двое болтаются [...]* (№ 1376).

«Антропность» стояния в значительной степени поддерживается и довольно значительными примерами загадок, в которых изображаются «стоячие» имяреки (при этом в таких загадках отгадка предполагает предметы с доминирующей вертикалью и через эту вертикальность допускающие их сооставление с человеком и, следовательно, хотя бы на черном антропоморфизируемые. Ср. список тех имяреков загадки, предикатом которых является *Стоит*:

Абросим (*Стоит Абросим, ничего не просит, а чего дашь – не бросит. – Светец. № 3270*); – *Андрюха* (*Стоит Андрюха – набитое брюхо. – Овин со снопами. № 2296*⁵⁵); – *Андреевна* (*Бабушка Андреевна, сгорбившись стоит [...]. – Соха. № 1972*); – *Антипка* (*Стоит Антипка низок, на нем семьдесят семь ризок. – Капустя. № 2474*); – *Антошка/Антонко* (*Выгляну в окошко: за окошком стоит Антошка, а у Антошки полно репы*

лукошко. — Небо, звезды, месяц. № 67; — Долгий Антошка стоит у окошка [...]. — Дождь. № 309; — Стоит Антошка на одной ножке. — Гриб. № 1877; — Выгляну в окошко: стоит долгий Антошка [...]. — Кабак. № 2812; — Выгляну в окошко: стоит долгий Антошка. — Углы дома. № 2982; — Стоит Антонко, посередке тонко. — Печь и труба. № 3383); — Арина (Стоит Арина, рот разиня. — Печь и труба. № 3393); — Ваня (В лесу на поляне стоит кудрявый Ваня в зеленом кафтане [...]. — Орешник. № 1797); — Варвара (Стоит Варвара выше амбара. — Печь с трубой. № 3389); — Вахромей (Стоит Вахромей, брови нахмурил. — Крыша. № 3082); — Гаврила (Стоит Гаврило — замазано рыло. — Овин со снопами. № 2299; — Стоит Гаврило — замазано рыло. — Светец. № 3272); — Егорий/Егорка (Стоит Егорка в красной ермолке. — Малина. № 1852; — Стоит Егорка в красной ермолке [...]. — Земляника. № 1853; — В лесу на пригорке стоит Егорка в красной шапке. — Гриб. № 1871; — Стоит Егорий в полупригорке [...]. — Скирд. № 2258; — Стоит Егорий в полу-угорье [...]. — Овин со снопами. № 2304; — Стоит Егорка в красной ермолке [...]. — Мак. № 2559; — Стоит Егорий в полу-угоре. — Церковь. № 5005); — Ермак/Ермишка/Ермошка (Стоит Ермишка в красной рубашке. — Ягода. № 1848; — Стоит Ермак, на нем колпак. — Пень в снегу. № 1883; — Стоит Ермошка на одной ножке [...]. — Капуста. № 2464; — Стоит Ермак, залома колпак. — Крюк. № 3153); — Игнат (Стоит Игнат, при земле не знат. — Погреб. № 2925); — Матрена/Матрешка (Стоит Матрешка на одной ножке, закутана, запутана. — Капуста. № 2461; — Стоит Матрена здорова, ядрена [...]. — Печь. № 3332); — Микола/Никола (Стоит Микола среди поля [...]. — Отмыкание часовни. № 5036; — Стоит Никола в полуподгорье [...]. — Стол. № 3557; — Стоит Никола в осеку, надселя со смеху. — Колокол и звон. № 5086); — Мирон/Мирошка (Стоит Мирошка и рассыпал горстеньку горошку [...]. — Небо, звезды, месяц. № 68; — Среди поля стоит дядюшка Мирон, полна пазуха ворон. — Овин со снопами. № 2297); — Никола, см. Микола/Никола; — Орина (Стоит в поле Орина, рот разиня [...]. — Овин со снопами. № 2290; — Стоит Орина выше овина, клонится, не переломится. — Оцеп. № 2798); — Офрося (Стоит Офрося, ничего не просит. — Светец.

№ 3269); — *Петруха* (*Стоит Петруха — соломенное брюхо. — Овин со снопами.* № 2298); *Потанко* (*Стоит Потанко на четырех лапках [...]. — Рассадник.* № 2972); — *Трофим/Трошка* (*Стоит Трошка на одной ножке, его ищут, а он нишкнет. — Гриб.* № 1878; — *Стоит Трошка на одной ножке, крошит крошенинку ни себе, ни людям. — Светец.* № 3275; ср.: *Трофим встал, а Филатка зубы сжал. — Ставень и мороз.* № 3084); — *Федосья* (*Стоит Федосья, распустив волосы. — Береза.* № 1732); — *Фекла* (*Стоит Фекла — глаза мокры. — Окна.* № 3100); — *Ферт* [?] (*Стоит Ферт подбоченившись. — Самовар.* № 3885); — *Филат* (*Стоит Филат, на нем сто лат. — Капуста.* № 2471); — *Фрол* (*Стоит Фрол — и рот пол [полн? — В. Т.] — Овин со снопами.* № 2303) ⁵⁶.

Следующий слой «антропности» состоит из безымянных, но антропных субъектов стояния. Их более четырех десятков, причем нередко этот список мог бы быть расширен за счет примеров, в которых субъект стояния конкретно не указан, но определенно принадлежит к классу людей. Далее следуют примеры загадок, относящиеся к этой группе (в скобках на первом месте указывается субъект стояния в «загадывающей» части, на втором, после тире, «разгадка»; когда субъект стояния в первой части загадки конкретно неясен, но есть основания предполагать, что он относится к человеку, вводится знак нуля — #): *аран* (№ 2251); — *баба* (№№ 2317, 2516, 2518, 2837, 2838, 3131, 3375, 3442), *бабушка* (№ 3815), *барабаничик* (№ 3603), *барин* (№№ 3437, 3675), *барыня* (№№ 2888, 3438, 3439, 3440), *богиня* (№ 4238), *брат, два, три, четыре, девять, шестнадцать брата/братьев, сто один брат, братья, братцы, братики* (№№ 2265–2268, 2773, 3115–3116, 3259, 3560, 3563, 3567, 3787); — *два, двое (стоящих), два (за сторожа), две (старушки)* (№№ 3–5, 1126, 2777, 3120, 3122, 3125–3126, 5276), *девица, (три) девицы, девушка* (№№ 2086, 2490, 3384, 3788), *дед, дедюха, деды* (№№ 299, 354, 1924, 2662, 2692, 3324, 3435, 3896), **другой* (№ 2756, в реконструкции), *дурак* (№ 1892), *дьячок* № 2805), *дядюшка* (*Мирон.* № 2297); — *казаки* (№ 1885), *караул* (№ 2259), *красный с бородой* (№ 1827); — *люди* (№ 5331); — *мальчик* (№№ 3154, 3671, 5291, 5292), *мужик* (№№ 2083, 2451, 3026, 3374, 3400, 3810); — *они* (о людях, № 4740); — *парнишка* (№ 3818), *пастух* (№ 3373), *поп, попок, (два) попа, (четыре) попа* (№ 2294, 2476, 2478–2479, 2493–2494, 3125, 3537, 3559, 3895), *попадья* (№ 3795); — *ребята, (сто) ребят* (№ 2772); — *сам (я)* (№ 4740), *свекровь* (№ 1207), *(не) сестра*

(№ 2661), *сноха* (№ 1909), *солдат* (№ 2793), *старик*, *старичок*, *старички* (№№ 1870, 1884, 1898, 2802, 2894, 3759, 3804), *старушка* (№ 2855); – *татарка* (№ 2500); – *урода* (№ 2589); – *шут* (№ 2498); – *Я, (сам я)* (№№ 1806, 3314, 3633, 4063, дважды, 4140, 4154, 4740).

Возможно, когда в описательной части загадки появляются такие субъекты стояния, как поп, пастух, мужик, дед (красный с бородой), старик, два/двое, баба, девица (три девицы), два–четыре брата, шут и т. п., в них в ряде случаев можно видеть косвенное отражение образов главного годового ритуала и мифа, «разыгрывание», исполнение которого приурочивается к этому ритуалу. Однако такое предположение является именно предположением и не более, хотя загадки типа *brahmodya* делают это предположение довольно правдоподобным; во всяком случае фигуры жреца-царя, жены царя, «третьего», те, кто предназначен для жертвоприношения (девица, три девицы /ср. три царевны подземного царства/, мальчик) в принципе предусмотрены номенклатурой текстов подобного типа; более того, их стояние является отчетливо отмеченным и «сильным», даже если речь идет о жертве⁵⁷. «Сила» самой жертвы, парадоксально вытекающая из слабости, юности, невинности и беззащитности жертвы, из ее предназначения и великой цели, как и «сила» жреца, это жертвоприношение дерзающего совершить, таковы, что по идее их достаточно, чтобы из состарившегося, износившегося, распадающегося мира создать новый и привести его в годовое движение. В данном случае речь идет не о силе хранительной, но о силе творчески-промыслительной, созидательно-динамической, источником которой может быть некий энергетический запас, приводящий мир в движение, в свою очередь восстанавливающее мир как новый.

При обращении к сфере «космологического» в загадке становятся очевидными, во-первых, несомненная связь древнейшей и часто и до сих пор наиболее влиятельной по своему значению части загадок с типовыми текстами космологического характера и, во-вторых, не менее наглядный изоморфизм человека и мира, микрокосма и макрокосма и соответствующая укорененность «антропного» и «космологического» в общем едином источнике, о чем уже не раз писалось. Поэтому здесь достаточно привести лишь небольшую часть примеров из загадок, в которых высшие и наиболее крупные части космологического устройства, стихии или явления, подлежащие разгадке, кодируются через мотив стояния. Небо и Земля – *Два стоят* [...] (№ 4, 5, в противоположность Солнцу и Месяцу, которые ходят, и дню и ночи, которые или *минуются*, или *часы стерегут*, ср. также № 3: *Двое стоячих, двое ходя-*

чих [...]). Небо, звезды, часто Месяц, иногда и Солнце — За двором, двором стоит коробейка веретен (№ 16); — Выгляну в окошко: стоит репы лукошко (№ 17, ср. №№ 65—68); — Выйду на крыльцо, взгляну на повесть: стоит сивый жеребец (№ 85); — Погляжу я за окошко: стоит долгий Антошка (№ 94); — Над двором, двором стоит чаша с молоком (№ 97)⁵⁸; — На городе на Сияне стоит дуб с вихеями, никто его не обойдет: Ни царь, ни царица, ни красна девица. — Небо и Солнце (№ 144)⁵⁹; — Стоит дуб-стародуб, на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница, никто ее не поймает: ни царь, ни царица, ни красна девица. — Небо и Солнце (№ 145); — Посередине моря стоит золотая камора. — Небо и Солнце (№ 165); — У Петрухи над двором стоит чашка с молоком. — Небо и Солнце (№ 166); — На поле Царьинском стоит дуб Саратынский, в дубу гробница, в гробнице девица, огонь высекает, сырую землю зажигает. — Туча грозовая (№ 264); — Стоит дед над досками, стреляет в бабу галушками. — Град (№ 299); — Долгий Антошка стоит у окошка, он и долог и высок, уродился без кишок. — Дождь (№ 309); — За нашим за амбаром стоит дед с барабаном. — Мороз (№ 354, ср. загадки о морозе с формулой *стоять не велит /человеку/*, ср. №№ 333—335); — Погляжу на поляну: стоит беляна. — Снег (№ 373) и др.

Особый по важности класс примеров составляют загадки, в которых мотив стояния связан с объектами, выступающими в архаичных текстах в качестве символа центра, который — чаще всего по исходному условию — не только фиксирует центр горизонтального пространства и тем самым предопределяет характер всей этой структуры, но и является тем местом, через которое осуществляется вертикальная связь с Небом (ср. *axis mundi, catena aurea* и т. п.). Иначе говоря центр как пересечение основных горизонтальных координат с вертикальной осью парадоксально соединяет в себе устойчивость и неподвижность с динамизмом, изменчивостью, движением. Как уже было показано ранее, эти символы центра и вертикальной (по преимуществу) доминанты мира нередко кодируют другие космологические объекты и сущности (см. примеры выше), подлежащие разгадке. Но более многочисленны, а отчасти и более показательны примеры, когда мотив стояния соединяется в качестве предиката с символами центра в пределах описательной («явленной») части загадки, и всё это носит достаточно профанический характер, как и сама разгадка (ср.: *На поле Алтынском стоит дуб Талтынский,*

когти дьявольские. — Репей. № 1900 и др.). Возникает предположение, что в эпоху, когда центральным космологическим образом было мировое дерево, загадкам такого типа могли предшествовать загадки, выстраиваемые по схеме «некое конкретное дерево» (эмпирически-профанический уровень) [загадка] — Мировое дерево (концептуально-сакральный уровень [разгадка]). Позже, в результате процесса «снижения» культурных ценностей, десакрализации и профанизации, стоящее в разгадке Мировое дерево заменялось конкретными воплощениями его, а еще позже просто разными деревьями уже вне всякой их связи с Мировым деревом. То, что оказалось в итоге в остатке и представлено многими примерами (схема типа: *Стоит древо* → *Береза*), некогда выступало как «сильный» космологический образ, равно принадлежащий ритуалу и мифу и в них усиленно эксплуатируемый: *Стоит-есть* → *Мировое дерево*. Несколько примеров этого типа — загадки с разгадкой «Береза и то, что из нее изготавливают»: *Стоит в поле древо древанское, на этом древе семь угодьев: первое угодье — в избе обиходье, другое угодье — в кругу вертится, третье угодье — старому да малому потешка, четвертое угодье — на церкву крыш, пятое угодье — по дорожке след, шестое угодье — во всю ночь свет, седьмое угодье — всему миру масло* (№ 1743); — *Стоит древо кудряво, на этом древе пять угодьев: первое угодье — [...]* (№ 1744); — *Стоит древо, при нем четыре угодья: первое угодье — [...]* (№ 1746); — *Стоит древо, цветом зелено, в этом древе четыре угодья: первое — [...]* (№ 1749, ср. №№ 1750, 1755–1756, 1758, 1761–1765)⁶⁰, ср. в связи с другими растениями — *Стоит древо мохнато, в мохнато-то гладко, в гладком-то сладко. — Орех* (№ 1776, ср. № 1777, но и 1783: *Стоит рогатка [...]* — *Орех*); — *Стоит древо силотьырско [...]* — *Дидевник* (№ 1831); — *Стоит древо, древо ханское [...]* — *Шиповник* (№ 1837); — *Стоит древо ахово [...]* — *Шиповник* (№ 1844). Ср. *Стоит дуб...* — *Стоит дуб чагранский [...]* — *Мордвинник* (№ 1830); — *На горе горьинской стоит дуб вольнской [...]* — *Терновник* (№ 1832)⁶¹.

Особо надо выделить те примеры, в которых «загадывается» гриб, имеющий в описательной части свой предикат «стоять»: *На бору, на юру стоит старичок, красный колпачок* (№ 1869); — *Стоит старичок — красный колпачок* (№ 1870); — *В лесу на пригорке стоит Егорка в красной шапке* (№ 1871); — *Стоит дурак, на нем колпак [...]* (№ 1872); — *Стоит лепешка на одной ножке [...]* (№ 1873);

– *Стоит столб, на столбе – красная крышка* (№ 1876); – *Стоит Антошка на одной ножке* (№ 1877); – *Стоит Трошка на одной ножке* [...] (№ 1878); – *Стоит при дороге на одной ноге* (№ 1879)⁶². В связи с тем, что в последние годы существенно проявилась роль грибов в мифе и ритуале и сложилась даже особая ветвь науки этномикология (Уоссон и др.), появились основания рассматривать образ гриба и в космологическом контексте, с одной стороны, и в связи с сюжетом так называемого «основного» мифа, с другой. В связи с рассматриваемой здесь темой грибы представляют особый интерес именно сочетанием двух наиболее распространенных предикатов – стояния и идения-движения. И тот и другой надежно отражены в текстах загадки о грибах. Гриб *по подземелью шел, сквозь землю прошел и Перед солнцем стал, колпачишко снял*. Он – один из медиаторов между подземным миром, землей и небом, и в этом отношении он не только отчасти дублирует образ мирового дерева, чьи корни в Нижнем мире, а ветви в Верхнем, но и более наглядно воплощает идею роста, столь важную для деревьев, но не столь очевидную и непосредственно фиксируемую у них в отличие от быстро растущего (иногда даже не по дням, а по часам) гриба. Кроме того дерево, растение *растет, а ходить не может* (№ 1699), тогда как гриб не только растет быстрее дерева, но и определяется предикатом «идти»/«пройти».

Выше при обсуждении сути идеи стояния и ее непротиворечивости идее движения не раз указывался своего рода переход-трансформация физических, материальных изменений в движение духа, сверх-физическую энергию у субъекта «сакрального» стояния-предстояния. В культурах, где гриб используется как галлюциногенное средство, как у ряда народов Сибири, Дальнего Востока, у индейцев Америки и т. п. (*Amanita muscaria*), гриб, подвергшись соответствующей обработке и будучи съеденным, вызывает у вкушившего его галлюцинации, во время которой создается иллюзия полета, достижения неба, неограниченной возможности движения в разных направлениях, той усиленной жизни, которая от этого движения неотделима даже при физически неподвижном стоянии.

Возвращаясь к символизму центра, а именно к тем его образам, которые характеризуются предикатом стояния, уместно привести и некоторые другие примеры, в которых можно видеть отражение сферы «космологического» (в приводимых ниже загадках эти отражения локализируются в описательной, «загадывающей» части загадки):

Дерево: *Стоит древо, на древе костер, в костре свиньи есть*. – *Человек* (№ 1369); – *Стоит древо, на древе – птица* [...]. – *Смерть* (№ 1636); – *Стоит древо, с одной сторо-*

ны листья белые, с другой черные. — День и ночь (№ 1956), ср. также примеры, приводившиеся ранее в связи с формулой *Стоит дерево...*

Дуб: *Стоит дуб без корня, без ветвей, сидит на нем птица вран [...]. — Мороз (№ 331); — Стоит дуб-вертодуб одной денежкой закрытый. — Мак (№ 2543); — Стоит дуб полон круп. — Мак (№ 2544, ср. №№ 2545—2546); — Стоит дуб-стародуб, на каждый дом по веточке. — Колодец (№ 2784); — На поле на Арском стоит дуб дугляной [...]. — Кабак (№ 2811); — Стоит дуб-вертедуб [...]. — Мельница (№ 2858); — Стоит сыр дуб, в сыру дубу — ящик [...]. — Изба, сундук... (№ 3990); — Стоит дуб, на дубу двенадцать гнезд [...]. — Год, месяцы... (№ 4958); — На горе горьинской стоит дуб сорочинской [...]. — Церковь (№ 5010); — Во поле полинском стоит дуб веретинской [...]. — Колокольня (№ 5025), ср. также ранее приведенные примеры.*

Столб: *Стоит столб, а в столбе помело. — Язык (№ 1542); — Стоит столб, этого столба никому не перейти, не переехать [...]. — Смерть (№ 1637); — [...] Стоят столбы белены, на них шапочки зеленые. — Береза (№ 1731); — Стоит столб, на столбе — красная крышка. — Гриб (№ 1876); — На поле Нагайском, на рубище татарском стоит столб гранской, крылья махански [...]. — Репей (№ 1899); — [...] стоят столбы точеные, головки золоченые. — Рожь, стебли, колосья (№ 2067); — В поле стоит столб, у столба сто кистей [...]. — Скирд (№ 2255); — Стоит сто столбов, у ста столбов сто колец [...]. — Хмель (№ 2675); — Стоит столбом, горит огнем [...]. — Свеча (№ 3283); — Стоит столб, на столбе бочка, а в бочке огонь. — Лампа, огонь в лампе (№ 3305); — Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд [...]. — Год, месяцы... (№ 4948); — Стоит столб, никто его не обхватит [...]. — Церковь (№ 5007); — Стоит столб от земли до неба [...]. — Колокольня (№ 5022); — Стоит столб, на столбе два ящика [...]. — Семь недель Великого поста и Пасха (№ 5138).*

Гора: *Стоит гора, под горою моргай, под моргаем сопай [...]. — Человек (№ 1371); — Стоит гора вся в дырах. — Поленница дров (№ 2922); — Стоит гора, в горе — нора, в норе — жук, в жуке — вода. — Горшок в печи (№ 3769) и др.*

Город/Град: *Стоит град на восток дверьми, приходят ко граду разбойники [...]. — Подрезка меда (№ 668); — Стоит град пуст, а около града растет куст [...]. — Подрезка ме-*

да (№ 669); — *Стоит Перьян-город, в Перьяне — Белый град, в Беле-граде — воску брат. — Курица и яйцо* (№ 948) и др.

Мост: *Стоит мост на семь верст, восьмая верста цветами убрана. — Семь недель Великого поста и Пасха* (№ 5137); — *Стоит мост на семь верст, на мосту столб, на столбу цвет светит на весь свет. — То же* (№ 5137) и др.

Дом / Изба: *Стоит изба безугольна, живут люди безумны. — Улей* (№ 679); — *Стоит домик, а в домике жука, а в жуке мука. — Покойник в гробу* (№ 1659) и др.

Этот список символов центра, связываемых в описательной части загадки с предикатом «стояния», может быть продолжен (отчасти сведения о нем могут быть извлечены из Приложения, в котором приводится полный список субъектов стояния в «загадывающей» части), но здесь важнее отметить существующую корреляцию в сочетании с взаимодополнительным распределением явлений двух родов, обеспечивающих дублирование некоей важной информации, относящейся к модели мира. Речь идет о «двойной» гарантии такой информации. С одной стороны, это важное фиксируется в описательной части загадки, ср. *Стоит древо, Стоит дуб, Стоит столб, Стоит гора* и т. п., причем в ответе может быть многое (теоретически — что угодно), но только не дерево, не дуб, не столб, не гора и т. п. С другой стороны, это важное фиксируется не только открытым, явным образом, но и скрыто, тайно, поддаваясь открытию только пронизательно-соответствующего поставленной перед ним задаче ума. В этом случае видимый и открытый предикат «стояния» глубинно связан с тем, что является разгадкой, и именно предикат подталкивает к разгадке: *Стоит... & древо, Стоит... & дуб, Стоит... & столб, Стоит... & гора* и т. п., причем в описательной не может появляться при предикате «стояния» соответственно ни дерево, ни дуб, ни столб, ни гора и т. п.

В основе этого фрагмента загадки лежит важный теоретически и весьма полезный практически принцип выделения наиболее существенной информации, хранения ее с высокой степенью надежности и, более того, отбор «пользователя» загадки в зависимости от его способностей к извлечению информации: один довольствуется усвоением сообщаемого открытым образом, но часто являющегося лишь поверхностной, примитивно-простой версией смысла явления; другой же, хотя бы и с приложением больших умственных усилий и использованием комбинаторных операций, открывает скрытое, трудное, тайное, но цена этого открытия-«порождения» несравненно выше, чем усвоение явного в первом случае. В этом смысле можно говорить о дидактической функции загадки и ее разгадывания.

В другом месте излагались соображения об исходном едином и иерархически организованном «загадочном» тексте, выстраиваемом по нисходящему принципу — от высшего и сакральному к низшему, профаническому, вещно-подсобному. Помимо нисходящего порядка этого прототекста, о котором в той или иной степени можно судить и по сохранившемуся корпусу загадок и даже научным публикациям, чаще всего если не сохраняющим, то во всяком случае, следуя в принципе той же логике порядка, воспроизводящей этот порядок нисхождения, стоит упомянуть и о связанном с тем же принципом другом принципе — «нисходящего» кодирования. Суть его в том, что высшее в иерархическом ряду, как правило, кодируется через объекты, стоящие в этом ряду ни ж е. Так, Церковь в загадке кодируется в описательной части через *тень, плетень, клеть, тычину, середку и вершину, сторожок-золотой вершок, елочку, столб, соху, бабу, Егоря* (№№ 4996–5008 и др.), т. е. через низшее ее, но ни низшее, ни равное Церкви не может кодироваться через Церковь, и поэтому в загадках отсутствует *Церковь стоит, висится, построена* и т. п. Это противоречило бы самому иерархическому принципу кодирования — высшее через низшее, первичное через вторичное, сакральное через профаническое. Отступления от этого принципа не связаны с его нарушением, но предполагают некое обходное («третье») движения. Обычно оно представлено двумя разновидностями — а п о ф а т и ч е с к о й (ср.: [...] *Ни царь, ни царица, ни красная девица. — Церковь. № 5007* [разумеется, этот тип хорошо известен и в других случаях]) и «ч и с т о - п р е д и к а т и в н о й», как, например, в загадках о Вселенной (ср.: *Два стоят, два ходят и два мигнуты; — Двое стоячих, двое ходячих [...]; — Бежать, бежать — не добежать, лететь, лететь — не долететь; — Сито, вито, решетом покрыто* и т. п., №№ 1–7).

Если же говорить о том, что находится на самой вершине этой иерархии, то оно как раз и характеризуется сочетанием в нем предельной устойчивости в ее вертикальном выражении и максимальной «внутренней» динамикой, силой «подъемного» восходящего движения, только и позволяющего сохранять эту устойчивость. В этой ситуации стояние-устойчивость без движения и вне его безблагодатно и даже нередко мертво, и только движение образует душу стояния-тела. Именно поэтому стояние-предстояние осуществляет себя лишь тогда, когда осуществляется связь с тем, кому предстоят, когда устанавливается связь с ним, когда начинается это духовно-подъемное движение (разумеется, загадка лишь в весьма относительной степени отражает эту ситуацию во всей ее полноте, но все-таки при внимательном подходе к ней следы такой ситуации обнаруживаются, и, будучи

обнаружены, они становятся той основой, на которой можно реконструировать и самое схему этой ситуации).

Эта схема как своего рода конструкт, как и сам корпус загадок, свидетельствуют об исключительной роли глагола стояния как в «загадывающе»-описательной части загадки, так и в разгадке-ответе, о редкой смысловой насыщенности *такого* «стоять». В описываемом идеализированном контексте «с т о я т ь» — отклик на «Да будет!», осуществление во всей полноте этого призыва к творчеству и бытию, наконец, форма и суть подлинного бытия в истине, знак «онтологического». Последнее тем более диагностично, что глагол актуального бытия («есть») в загадке, в той или иной мере соотносимый с глаголом стояния («стоит», в частности, и в начальной позиции⁶³), обозначает обычно присутствие, наличие, именование места, но чужд тех более глубоких смыслов, которые свойственны «есть»-бытийственному в философской рефлексии, откровениях веры, прозрениях поэта — *Есть некий час в ночи всемирного молчанья...*; — *Есть близнецы — для земнородных | Два божества — то Смерть и Сон и т. п.* (ср.: *Есть Бог, Есть жизнь, Есть правда /истина/ и т. д.*)⁶⁴. Что же касается *Есть...* загадок, то оно профанизованное и часто десемантизированное (в записях загадок это *есть* легко опускается и заменяется тире, в устном исполнении — паузой, ср. *В лесу — елка, в поле — куст...*). Такая же профанизация и ослабление «самостоятельного» значения глагола «стоять» происходит и в загадках, особенно когда глагол оказывается связан с предметами повседневного, «низкого» быта и обихода. Но и в таких случаях, вне сферы, где рождаются «сильные» смыслы, особенно заметна институализация глагола «стоять», его превращение в элемент соответствующего кода, используемого — в принципе — для описания всего, что есть в мире несидячего, нележачего и недвижущегося.

Эта противопоставленность стоячего и неподвижного, с одной стороны, сидячему неподвижному и лежащему неподвижному, а с другой стороны, подвижному имеет свой смысл и в некоем парадоксальном плане, поскольку она, строго говоря, не соотносима вполне или, точнее, соотносима лишь отчасти, с двумя другими фундаментальными противопоставлениями: живое — мертвое («вещь») и человек — мир. Сама эта несоотнесенность, случаи несоответствия этих планов друг другу (а это в известном отношении наиболее интересные случаи) предполагают, что для мифопоэтического сознания, как оно обнаруживает себя в загадке, между живым и мертвым, между человеком и миром существует некий неясный в отношении идентификации зазор (в первом случае) и известная неопределенность в отношении объема общего и разного в человеке

и в мире (во втором случае)⁶⁵. Наличие этих неопределенностей — тот дефицит информации, который не позволяет, чтобы о нем забыли, и становится мощным импульсом для творчества, два полюса которого — очеловечение вещи, представление ее как человекообразной и овеществление человека, представление его порознь как подобного совокупности вещей (*Когда бы, человек, я был пустым собранием, | Висков, ладоней, глаз, и плеч, и рук, и щек*), каковое засвидетельствовано многими фактами древнеегипетского, архаического греческого и иных старых традиций — в умозрении, мифах и ритуалах, «пред-медицинских» текстах, особенно в искусствах, портретировавших человека.

Поэтому в заключение снова уместно подчеркнуть особенности распределения глагола «стоять» в русских загадках. Показательно соотношение обеих частей загадки в связи с двумя наиболее богато представленными темами загадок — человек и мир в его основных частях, — сопоставимых приблизительно по количеству примеров, но находящихся в связи с предикатом «стоять» в отношении резкого контраста: человек во много раз больше «стоит», чем мир и его элементы. При этом человек разгадки с т о и т через стояние вещей, кодирующих его в «загадывающей» части (*С т о и т бочка, на бочке кошка, на кошке лес. — Человек. № 1359 и др.*). Иначе говоря, вещи в загадке «стоят» тогда, когда они так или иначе подобны человеку в этом отношении и тогда, следовательно, они предполагают ответ — *Человек*. Когда же ответ предполагает какую-либо вещь, «стоящий» человек перемещается в «загадывающую» часть загадки, где и развертывается широкая панорама того, что «стоит» (см. выше, а также *П р и л о ж е н и е*). Когда в загадках о мире и его основных элементах появляется глагол «стоять», он, как правило, опять-таки имеет в виду человека из «загадывающей» части (ср.: *Выгляну в окошко: за окошком с т о и т Антошка, а у Антошки полно репы лукошко. — Небо и звезды, № 67 и др.*). Но и в загадках о вещах появление глагола «стоять» сигнализирует прежде всего о человеке (*С т о и т сноха, ноги развела, мир кормит — сама не ест. — Соха. № 1969 и др.*), разными образами которого кодируется многое из вещного состава мира. «Антропный» слой в загадках, определяемый предикатом стояния, распространяется и на всё, что может быть помыслено в плане «человекообразности».

По-своему не менее показательны в отношении семантики стояния и данные другого жанра устной народной словесности, еще теснее связанного с ритуалом (и непосредственно, и отраженно, в описании его), — в з а г о в о р а х, о чем специально см. в другом месте. Здесь же достаточно ограничиться несколькими замечаниями общего характера.

То, что в загадке разными способами и как бы исподволь формируется как наиболее сильное «предикативное» определение человека, эксплицитно развернуто в синтагматической сюжетной цепи заговоров, описывающих ритуал и в то же время являющихся его составной частью. Прежде всего стояние основного героя заговора, являющегося заказчиком ритуала или его специализированным ритуальным заместителем, отмечает по идее начало и конец ритуала: первое стояние — перед началом ритуального пути (*помолясь, встану, перекрестясь, умоюсь водою, росой [...] пойду аз [...]*. Майков, № 2) ⁶⁶; второе стояние-предстояние — в конце ритуального пути, у Латырь-камня, перед сакральным сооружением и/или высшими персонажами иератического ряда. В рамках этих двух «стояний» заключено всё остальное. Субъектами стояния в заговорах являются прежде всего сам заказчик ритуала, с одной стороны, с другой, Господь, Иисус Христос, Богородица, апостолы, святые и др. ⁶⁷. Но стоят и сакральные сооружения — церковь (святая, апостольская, соборная и т. п.) ⁶⁸, храм, Божий престол, престол Пресвятой Богородицы, золотой престол, крест, и образы мировой вертикали — столб, гора, золотая святая лестница, дерево (чаще всего дуб, сырой дуб, белая береза вниз ветвями, вверх корнями, № 149 [*arbor inversa*], кипарис-дерево, древо-карколист, три дерева, ракета, терновый куст, липов куст и др.), «матушка Земля», № 181 (ср. в духовном стихе «Плач Земли»: *Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять*), в той или иной степени ритуализованные предметы — камень (камень Латырь), гроб, гробница, печь, вертеп, столы дубовые, золотой стул, кровать, золотое блюдечко, светлица и т. п. ⁶⁹. В более ослабленном виде глагол «стоять» выступает и в текстах народной словесности, приуроченных к некоторым ритуалам годового цикла (ср. мотив стояния сосны как образа «годового» дерева в песнях «авсенева» цикла ⁷⁰, с идеей *rites de passage* в варианте перехода от вертикального стояния к горизонтальному положению и от неподвижности к движению). Это показывает, что такое стояние не замыкается фатально на самом себе и червато другими продолжениями.

Рассмотренный выше материал дает основание для целого ряда существенных выводов. Некоторые из них и были сделаны. Но полноту своего значения они приобретают, будучи введены в наиболее глубокий и «сильный» контекст. В начале и в конце его — два парадокса: движения и стояния. В первом случае — «движение» как сумма бесконечно большого числа «стояний», «неподвижностей», состояний покоя. Во втором — стояние, «неподвижность», покой как форма особого типа сверхинтенсивного движения — восхождения духа ⁷¹.

Приложение

Для получения более полной картины «субъектного» поля глагола «стоять» ниже приводятся полные данные по собранию загадок, подготовленному В. В. Митрофановой. Во всех случаях предикатом является глагол «стоять», не обозначаемый здесь из соображений экономии места. После указания номера загадки следуют скобки, в которых на первом месте (до тире) находится субъект стояния в описательной части загадки, а на втором – субъект стояния, скрытый в разгадке. Сама эта двучленная конструкция, а иногда и многочленная, легко и надежно реконструируемая или даже точнее – эксплицируемая (ср. тождество объектов *a, b, c, d...* в описательной части загадки, устанавливаемое не только через общий им всем предикат «стоять», но и через общее им всем соответствие в разгадке – *N*; так, тождественными оказываются дерево, дуб, столб, брус, колода, гора, куст, дом поскольку есть контекст [«составно-прерывистый», предполагающий выбор], в котором все эти объекты объединены вхождением их в два общих пространства – предикатное [«стоять»] и «субъектно-разгадочное» [Г о д]), представляет собой некое близкое к минимальному поле, в котором латентно пребывает «поэтическое». Факт отбора-выбора из парадигматической совокупности *a, b, c, d...* (как, впрочем, и расширения ее за счет новых элементов этого ряда) и проецирование отобранного из разных подобных совокупностей на синтагматическую ось, собственно, и образует (согласно Р. О. Якобсону) «п о э т и ч е с к у ю» функцию языка. Разумеется, не менее важно то, что загадка в целом и на избранном здесь ее фрагменте дает неоценимые данные о том, как носители данной традиции представляют состав мира, его организацию, связи, их направления, как классифицируют и формируют в иерархическом порядке этот состав мира, как решают для себя проблему тождества и различия применительно к элементам, мир составляющим, наконец, ч т ó они думают о человеке, о самом себе и, следовательно, каковы особенности авторефлексивного знания.

Разумеется, следующий далее список в ряде случаев нуждается в комментариях разного рода (текстологических, языковых, содержательных, культурно-исторических и иных), но в данном случае это неосуществимо – тем более, что основная задача будет выполнена и при некомментируемом списке, который со своей стороны дополнительно ар-

гументирует то, что было сказано выше в связи с «субъектным» полем глагола «стоять». Итак:

№№ 3 (двое [стоячих ⊃ *двое & стоят] — Небо и Земля), 4–5 (два — Небо и Земля), 16 (коробейка веретен — Звезды на небе), 17 (репы лукошко — Звезды на небе), 65 (репы лукошко — Звезды), 65 (плеть с дугою — Небо, звезды, Месяц), 66 (репы лукошко — Звезды), 67 (Антошка — Небо, звезды, Месяц), 68 (Мирошка — Небо, звезды, Месяц), 85 (сивый жеребец — Месяц), 94 (Антошка — Месяц), 97 (чаша с молоком — Месяц), 111 (# [не стоит, а обгоняет] — Месяц), 124 (# [выше леса стоячего] — Месяц), 144 (дуб с вихеями — Небо и солнце), 145 (дуб-стародуб — Небо и солнце), 165 (золотая камора — Небо и солнце), 166 (чашка с молоком — Небо и солнце), 264 (дуб Саратынский — Туча грозовая), 299 (дед — Град), 309 (долгий Антошка — Дождь), 331 (дуб — Мороз, холод, лед), 333–335 (# [стоять не велит] — Мороз), 354 (дед — Мороз), 373 (беляна — Снег), 480–481 (оглобли — Река и берега), 516 (водяной мост — Лед на реке), 560 (чашечка с медком — Рыба в воде), 624 (конь вороной — Змея), 668–669 (град — Подрезка меду), 673 (сто чашей — Соты и мед), 674 (посудина — Соты и мед), 679 (изба — Улей), 760 (метлы — Паук и паутина), 901 (царево вино, царицын мед — Яйцо), 915 (копейка — Яйцо), 948 (Перьян-град — Курица и яйцо), 990 (Хам — Петух);

1004 (# [на одной ноге] — Гусь), 1066 (четыре стоихи — Корова), 1126 (два за сторожа — Лошадь), 1207 (свекровь — Кошка и мыши), 1251 (добро — Корова или лошадь), 1305 (кринка с творогом — Беременная женщина), 1332 (город — Ребенок в зыбке), 1338–1355 (вилы — Человек [собств. — ноги человека]), 1356 (два столба — Человек), 1357 (бочонок — Человек), 1359 (бочка — Человек), 1360 (овин — Человек), 1361 (рассоха — Человек), 1362 (костяшка — Человек), 1364 (два пня — Человек), 1365 (палка — Человек), 1369 (древцо — Человек), 1371 (гора — Человек), 1372 (марашки — Человек), 1373–1374 (дуб — Человек), 1439 (хата — Глаза), 1440 (горшок — Глаза), 1464 (дуб — Волосы), 1542 (столб — Язык), 1636 (дерево — Смерть), 1637 (столб — Смерть), 1640 (дуб Ордынской — Смерть), 1644 (дуб Вертенской — Смерть), 1659 (домик — Покойник в гробу [собств. — Гроб покойника]), 1676 (столб воротынский — Намогильный знак), 1728 (столбы белы — Береза), 1731 (столбы белены — Береза), 1732 (Федосья — Береза), 1739 (дорман — Береза), 1743 (древцо — Береза), 1744, 1746, 1749, 1750 (дерево — Береза), 1755, 1756, 1758 (дерево — Береза), 1761 (поле, древо — Береза), 1762, 1765 (древцо —

Береза), 1755, 1756, 1758 (дерево – Береза), 1761 (поле, дерево – Береза), 1762, 1765 (дерево – Береза), 1763–1764 (дерево – Береза), 1776–1777 (дерево – Орех), 1785 (рогатка – Орех), 1797 (кудрявый Ваня – Орешник), 1801 (кузенка – Черемуха), 1806 (я [стоял] – Черемуха и рябина), 1824 (стаюта – Яблоки или жолуди и свиньи), 1827 (красный с бородой – Калина), 1830 (дуб чагранский – Мордвинник), 1831 (дерево силотырско – Дидевник), 1832 (дуб волынской – Терновник), 1837 (дерево ханское – Шиповник), 1843 (дерево кудряво – Шиповник), 1844 (дерево ахово – Шиповник), 1846 (колока – Шиповник), 1848 (Ермишка – Ягода и сторожок), 1852 (Егорка – Малина), 1853 (Егорка–Земляника), 1865 (# [стал] – Гриб), 1870 (старичок – Гриб), 1871 (Егорка – Гриб), 1872 (дурак – Гриб), 1873 (лепешка – Гриб), 1876 (столб – Гриб), 1877 (Антошка – Гриб), 1878 (Трошка – Гриб), 1879 (# [при дороге на одной ноге] – Гриб), 1883 (Ермак – Пень в снегу), 1884 (старички – Пень в снегу), 1885 (казаки – Пень в снегу), 1897 (# [над водой] – Камыш), 1898 (старик – Камыш), 1899 (столб гранской – Репей), 1900 (дуб Талгынской – Репей), 1901 (дерево Ливанско – Репей), 1902 (дуб с гибелями – Репей), 1903 (дуб смоленский – Репей), 1904 (дуб сиротинский – Репей), 1905 (дерево, пан-дерево – Репей), 1906 (дуб Чагрынский – Репей), 1907 (дуб на горе – Репей), 1908 (дуб веретинский – Репей), 1909 (дуб вялый – Репей), 1910 (дуб-дубарис – Репей), 1924 (дедиха – Пестик), 1925 (пичужечка – Пестик), 1964 (лисава – Соха), 1969 (сноха – Соха), 1970 (# [на дороге] – Соха), 1971 (Яга – Соха);

2009 (сохатый – Борона), 2054 (# [Данилка] – Посеянное зерно), 2057 (чаша с медком – Всходы озимого под снегом), 2065 (мост – Рожь, стебли, колосья), 2067 (столбы точеные – Рожь, стебли, колосья), 2083 (мужик – Овес), 2086 (девушка с серьгами – Овес), 2089–2093 (курочка – Овес), 2228 (# – Сноп), 2251 (арап – Скирд), 2252 (Воротынской – Скирд), 2255 (столб – Скирд), 2257 (горница-безугольница – Скирд), 2258 (Егорий – Скирд), 2259 (караул – Скирд), 2260 (# – Скирд), 2265 (четыре брата – Скирд), 2266 (девять братьев – Скирд), 2267 (девять братчиков – Скирд), 2268 (Шестнадцать братьев – Скирд), 2269 (волк – Скирд), 2290 (Орина – Овин), 2291 (старик – Овин), 2292 (волчица – Овин), 2293 (волк – Овин), 2294 (поп – Овин), 2295 (волчище – Овин), 2296 (Андрюха – Овин), 2297 (ядюшка Мирон – Овин), 2298 (Петруха – Овин), 2299 (Гаврило – Овин), 2303 (Фрол – Овин), 2304 (Егорий – Овин), 2305–2306 (медведь – Овин), 2308 (орел – Овин), 2317 (баба – Мешок с хле-

бом), 2425 (дом без окон — Огурец), 2427 (церковь людей — Огурец), 2451 (мужик — Горох), 2454 (дом без окон — Горох), 2455 (кадушка с гарусом — Капуста), 2461 (Матрешка — Капуста), 2464 (Ермошка — Капуста), 2471 (Филат — Капуста), 2474 (Антипка — Капуста), 2476 (попóк нízок — Капуста), 2478 (попок, сам низок — Капуста), 2479 (попок — Капуста), 2493 (поп — Лук), 2494–2495 (поп низок — Лук), 2498 (шут — Лук), 2499 (девица — Лук), 2500 (татарка — Лук), 2506 (чудо — Лук), 2516–2518 (баба — Лук), 2521 (дом — Лук), 2541 (стрела — Мак), 2543 (дуб-вертодуб — Мак), 2544–2546 (дуб — Мак), 2547 (бочка — Мак), 2548 (палка — Мак), 2554 (# [стал] — Мак), 2559 (Егорка — Мак), 2560 (копна — Мак), 2589 (урода — Редька), 2661 (# [не сосна, не сестра] — Конопля), 2662 (полна изгородь дедов — Конопля), 2674 (сто столбов — Хмель), 2683 (куст веретен — Хмель), 2685 (городок — Подсолнечник), 2692 (дед — Подсолнечник), 2693 (солнце — Подсолнечник), 2756 (# [другой: «Постоим»] — Столб), 2772 (сто ребят — Изгородь), 2773 (сто один брат — Изгородь), 2777 (два — Колья в изгороди), 2782 (# [в воде по горло] — Кол), 2783 (вода столбом — Колодец), 2784 (дуб-стародуб — Колодец), 2785 (волчище — Колодец), 2786 (копыгце — Колодец), 2787 (свинка — Колодец), 2789 (# — Колодец), 2793 (солдат — Очеп), 2798 (Орина — Очеп), 2802 (старик — Очеп), 2805 (дьячок — Колодец и бадья), 2809 (теремище — Кабак), 2811 (дуб дупляной — Кабак), 2812 (Антошка — Кабак), 2813 (меленка — Кабак), 2814 (конь на лугу — Обдирка), 2837–2840 (баба — Мельница), 2849 (хлевище — Мельница), 2854 (самолет — Мельница), 2855 (старушка — Мельница), 2856 (Птица Юстица — Мельница), 2858 (дуб-вертедуб, птица-ветреница — Мельница), 2859 (гагара — Мельница), 2861 (кулик — Мельница), 2862 (репня — Мельница), 2871–2872 (дом на горах — Мельница), 2873 (беленище — Мельница), 2888 (барыня с колом — Жернов), 2894 (старик [не стоит] — Мельница), 2918 (горница — Амбарушка), 2922 (гора — Поленница дров), 2923 (сохатый — Поленница дров), 2925 (Игнат — Погреб), 2936 (свинка — Каменка), 2943 (квашня — Каменка), 2972 (Потапко — Рассадник), 2976 (бычище — Изба), 2982 (долгий Антошка — Углы дома), 2996 (кони — Бревна и мох);

3021 (коза — Воронцы у печи), 3022 (Яга — Воронцы в печи), 3026 (мужики — Воронцы в печи), 3082 (Вахромей — Крыша), 3084 (Трофим [встал]) — Ставень и мороз), 3099 (кони — Окна), 3100 (Фекла — Окна), 3115 (четыре брата — Притолоки дверные), 3116 (два братца — Притолоки дверные), 3120 (Два — Притолоки дверные),

3122 (Два — Дверь и косяки), 3124 (Двое — Дверь и косяки), 3125 (Два попа [стоячих] — Дверь и косяки), 3126 (Два — Дверь и косяки), 1131 (баба — Дверь и косяки), 3153 (Ермак — Крюк), 3154 (мальчик — Крюк), 3170 (корова — Ключ в замке), 3259 (четыре братца — Светец), 3265 (# — Светец), 3269 (Офрося — Светец), 3270 (Абросим — Светец), 3272 (Гаврило — Светец), 3273 (Митрошка — Светец), 3275 (Трошка — Светец), 3276 (# — Светец), 3283 ([стоит столбом] — Свеча), 3289 ([стоит светло] — Свеча), 3303 (терем — Лампа, огонь в лампе), 3303 (труба — Лампа, огонь в лампе), 3305 (столб — Лампа, огонь в лампе), 3313 (свинка — Печка голландская), 3314 (я [стою] — Печь), 3324 (дед — Печь), 3332 (Матрена — Печь), 3338 (тюрьма — Дым, печь, зола, загнета), 3339 (кобыла — Дом, печь), 3340 (терем — Зола, печь, угли), 3341 (ларчик — Изба, печь, чело, жар), 3373 (пастух — Печной столб, два воронца и печь), 3374 (мужик — Печной столб), 3375 (баба — Печь и чело), 3378 (два быка — Бока и чело печи), 3383 (Антонко — Печь и труба), 3384 (девица — Печь и труба), 3389 (Варвара — Печь и труба), 3393 (Арина — Печь и труба), 3394 (голенище — Печь и труба), 3399 (медведь — Труба, закрывающаяся снаружи), 3400 (мужик — Труба), 3402 (колодчик — Душник), 3407 (медведь — Печь и заслон), 3412 (волк — Заслонка), 3435 (дед — Помело), 3437 (барин с бородой — Помело), 3438 (барыня с колом — Помело), 3439 (барыня с пером — Помело), 3440 (барыня с хохлом — Помело), 3442 (баба с гарусом — Помело), 3477 (ковалица — Печь, уголь, кочерга), 3537 (поп голенаст — Очеп у зыбки или зыбка), 3544 (кошка о четыре ножки — Скамейка), 3547 (# — Стул), 3551 (кабак — Стол), 3557 (Никола — Стол), 3559 (четыре попа — Стол), 3560—3563 (Четыре брата — Стол), 3567 (четыре братца — Стол), 3579 (баба — Зеркало), 3583 (# — Часы), 3603 (барабанщик костяной — Часы), 3607 (# [висеть и стоять] — Часы), 3609 (# — Часы [стоять в связи с часами — 'остановиться и перестать идти']), 3633 (# [я] — Веник), 3671 (мальчик — Веник), 3674 (# — Веник), 3675 (барин — Веник), 3759 (старик — Горшок в печи), 3769 (гора — Горшок в печи), 3770 (медведь — Дом, печь, горшок), 3772 (лохань — Изба, печь, огонь, чугун), 3787 (три братца — Ножки у лохани), 3788 (три девицы — Ножки у лохани), 3790 (# — Ушат с водой), 3795 (попадья — Обручи на кадке), 3804 (старик — Кадка), 3807 (бычище — Кадка), 3810 (мужик — Кадка), 3815 (бабушка с котлом — Квасник), 3817 (баба — Квасник), 3818 (парнишка — Жбан), 3885 (Ферт — Самовар), 3886 (тур — Самовар), 3890 (козел — Самовар), 3895 (поп —

Самовар), 3896 (дед — Самовар), 3905 (# — Чайник), 3990 (дуб сыр — Изба, сундук, одежда);

4060 (пустое — Обувь), 4063 (# [я] — Гвоздь в сапоге /дважды/), 4065 (# — Гвоздь в сапоге), 4104 (костер — Гребень), 4201 (ивина — Квашня и мутовка), 4210 (дуб — Квашня, тесто, мутовка), 4238 (богиня — Пирог), 4355 (море — Стакан с вином), 4552 (пузырь — Кузница, молот, наковальня), 4656 (остров — Челнок и стан), 4710 (пень — Наперсток), 4740 (сам, они — Лужи), 4753 (дубина — Ружье), 4803 (древесина — Рояль), 4804 (корова — Рояль), 4867 (костер — Книга), 4925 (дерево беспрутое — Времена года), 4939 (дом в двенадцать окон — Год, месяцы, дни...), 4947 (дуб — Год, месяцы, дни...), 4948 (столб — Год, месяцы, дни...), 4956 (дерево — Год, месяцы, дни...), 4957 (город — Год, месяцы, дни...), 4958 (дуб Волынский — Год, месяцы, дни...), 4980 (дерево — День и ночь);

5000 (тычина — Церковь), 5005 (Егорий — Церковь), 5007 (столб — Церковь), 5009 (горшок — Церковь, священник, люди), 5010 (дуб сорочинской — Церковь), 5022 (столб — Колокольня), 5025 (дуб веретинской — Колокольня), 5026 (доми́на — Колокольня), 5027 (бык — Колокольня), 5036 (Микола — Отмыкание часовни), 5070 (бык — Колокол и звон), 5080 (бочка — Колокол и звон), 5086 (Никола в осеку — Колокол и звон), 5137, 5139 (мост на семь верст — Семь недель Великого поста и Пасха), 5138 (столб — Семь недель Великого поста и Пасха), 5142 (цвет — Семь недель Великого поста и Пасха), 5143 (амбар на семи столбах — Семь недель Великого поста и Пасха), 5181 (дом — Ковчег и голубь), 5272 (две старушки — Пушка), 5291, 5292 (мальчик — Трубка), 5294 (свеча — Фабрика), 5325, 5327 (# [что] — И /иже/), 5331 (люди — Л, название буквы), 5332, 5333 (# — Л, название буквы), 5335 (# [что] — М, название буквы), 5339 (# [что] — Ф, название буквы), 5355 (вода столбом — В колодце, стакане, бутылке).

Следует добавить, что реально поле предиката «стоять» в загадке может быть несколько расширено за счет восстановления эллипсов, экспликаций из предикатов «встать», «стать», «подняться», непредикативных форм с идеей стояния (*стоящий*, *стоища*, *стояк*, *стоймя* [ср. *ста́мо*], *стойло* и др.) и т. п.

Примечания

- ¹ О параллелях между элеатами и мадхьямиками, прежде всего в их анализе движения и их результатах, см. статьи автора этих строк — Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972, 51—68 и Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма. // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. Сборник статей. М., 1979, 134—149. Ср. также T. R. V. Murti. The Central Philosophy of Buddhism. London, 1955 и др.
- ² Ср., например, четыре парадокса движения, сформулированные Зеноном в его апориях и взятые как целое, и «Prasannaparādā Madhyamaṅgavṛtti» II, где содержится критика движения. Можно напомнить и о более поздней аналогии — связи доказательства бытия Божия с понятием движения у Фомы Аквинского (Summa Theol. I, q. 2, 3c).
- ³ Это последнее уточнение существенно для различения такого «неподвижного» движения от рекурсивного движения, при котором исход и конец его привязаны к одному и тому же месту и целью является сам путь. Последнее движение, когда субъект движения в итоге всего оказывается там же и при том же, хотя и в ином том же, иногда соотносят с движением Одиссея от Итаки к Итаке и рассматривают его (естественно, опуская детали) как некую модель одного из вариантов движения жизни, жизненного пути — [...] | *гони меня ненастье, по земле, | хотя бы вспять, гони меня по жизни.* | [...] | *и не пойму, от куда и куда | я двигаюсь, как много я теряю | во времени, в дороге, повторяя: | ох, Боже мой, какая ерунда.* | [...] | *Мелькай, мелькай по сторонам, народ, | я двигаюсь, и кажется отрадно, | что, как Улисс, гоню себя вперед, | но двигаюсь по-прежнему обратно* (Бродский — «Я как Улисс»). Ср. также: *Мой Телемак, Троянская война | окончена [...] | И всё-таки ведущая домой | дорога оказалась слишком длинной, | как будто Посейдон, пока мы так теряли время, растянул пространство* («Одиссей Телемаку»), где можно говорить о парадоксе такого движения, при котором устанавливается «субъективная» зависимость между потерей времени («психологический» минус) и приобретением пространства, полезного опыта его («психологический» плюс). Одним словом, *тише едешь — дальше будешь*.
- ⁴ Ср. связь слепоты (отсутствие «физического» зрения) с пророческим даром («духовное» сверхзрение) независимо от того, кто является его носителем — человек типа Тиресия (ср. также слепоту вещего поэта-певца) или животное, используемое в гаданиях, как, например, вотивные мыши из Лариссы с завязанными глазами и связанные, видимо, с Аполлоном Мышиным (Ἄλλων Σμινθεύς). В этой же связи уже обращалось внимание на «кривую» структуру подземных жилищ мышей, землероек, кротов, которая также учитывалась в мантике (ср. также искусственные «сминтеоны» типа Лектонского в Хрисе). — Иногда сам путь, на котором испытывается человек, столь сложный, что он, по сути дела, превращает человека в слепца, если только тот не обладает сверхзрением-мудростью, позволяющим найти выход из положения (ср. тему лабиринта в мифоритуальном плане, о чем в последнее время появилась обширная литература).

- ⁵ См. N. Hartmann. Philosophie der Natur. Berlin, 1950, 15.
- ⁶ Ср. Этимологический словарь славянских языков. М., 1978, вып. 5, с. 168, 189, а также О. Н. Трубачев. Слав. *divgati* // Этимология 1964. М., 1965, с. 4—6, где дается новая этимология праслав. **divgati* и «реальная» мотивировка значения «поднимать»: от **divgъ* «раз-двоение», «развилка» (с ее помощью происходит поднятие чего-либо вверх) с очевидной связью с **d(ъ)va*.
- ⁷ См. О. Н. Трубачев. Заметки о лехитской этимологии // Исследования по польскому языку. Сборник статей. М., 1969, с. 304 и сл.
- ⁸ Разумеется, и здесь «двойственность» присутствует (две части развилки), но она сугубо инструментальна и внешне, тогда как двойственно по своей сути само движение или, точнее, таким оно предстает исходно рефлектирующему сознанию, которому, собственно, и принадлежит право ономастии. Эта двойственность коренится в интенции представить движение как сумму «покоев», неподвижностей, откуда и возникает парадокс «непрерывной прерывности» и всё то, что с ним связано и из него вытекает.
- ⁹ См. Б. Л. Огибенін. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). М., 1968; В. Л. Огибенін. Structure d'un mythe védique. Le mythe cosmogonique dans le R̥gveda. The Hague-Paris, 1973 и др.
- ¹⁰ Сама возможность отделения впоследствии света от тьмы, суши от вод, вод верхних от вод нижних (если следовать книге «Бытия») свидетельствует о потенциальной многообразности Хаоса, который не был полностью перечеркнут Творцом, но именно преобразен в нечто принципиально новое.
- ¹¹ См. J. Gonda. Aspects of Early Viṣṇuism. Utrecht, 1954; F. B. J. Kuiper. Three Strides of Viṣṇu // Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962 (русский перевод — Ф. Б. Я. Кейпер. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, 101—111); В. Л. Огибенін. Op. cit. и др. — О вед. *kram-* в контексте мифологии Вишну см. заметку автора — Др.-инд. *kram-* «шагать», «ступать» (в печати).
- ¹² См. J. Gonda. The Vedic Concept of *aṃhas* // Indo-Iranian Journal, vol. 1, 1957, 33—60.
- ¹³ Ср.: *yāñ pāṛthivāni tribhīr id vīgāmabhir | urū kramistoruḡāyāya jīvase* (RV I, 155, 4) «Кто земные [просторы] обошел только тремя шагами, чтобы шагать далеко, чтобы [была] жизнь»; — *vi cakrame pṛthivīm eṣa etam |...| urukṣitṛm sujānīmā cakāra* (RV VII, 100, 4) «Вишну обошел эту землю, ...создал широкие просторы (для жизни)»; — *īndraivṣṇu tat panayāyuyam vaṃ | sōmasya māda urū cakramāthe | abhṛnutam antāriḡṣam vāriyō | 'prathatam jīvāse no rājāmsi* (RV VI, 69, 5) «Индра-Вишну, это ваше [деяние] достойно удивления: в опьянении сомой вы оба шагнули широко. Вы сотворили широкое пространство, вы расширили пространство, [отделяющее Небо от Земли] для жизни» и др. — Вед. *kram-* «шагать», «ступать», используемое в этих примерах и имеющее соответствие, насколько известно, только в согд.-будд. *yr'm* «приходить» и н.-перс. *xīrāmīdan* «шагать», считается этимологически неясным: «Weiteres ist unklar», согласно Mayrhofer Etym. Wb. d. Altind. I, Liep. 6, 409—410. Однако заслуживает внимания возможное расширение круга соответствий вед. *kram-*, одновременно, кажется, объясняющее и этимологию этого слова. Речь идет о праслав. **kromīj*: русск. диал. *крóмйтъ* «отламывать», «отделять», «обтесывать», «очищать», «перегораживать», блр. *крóміць* «спиливать», «срубать» (верхушку сосны, готовя ее для борти), в.-луж. *krómīć* = *krjemīć* «крошить» (см. ЭССЯ 12, 1985, 117; 13, 1987, 5), но также и **kremjъ*, **krenica*/**kromica*, **kroma*/**kromъ*, **kromьka*, **kromьъ(jь)* и

особенно **kromṣatī*, все с общей идеей отрезания, отделения. Очевидно, что формы **krem-*/*krom-* имеют и свои дублиеты с *s*-подвижным — **skrem-*/**skrom-* и соответственно восходят к **ker-*, **sker-* 'резать' (ср. **kora*, **skora*, **skorō/jb*/ и т. п.). — К семантике перехода от значения 'резать', 'отрезать' к 'шагать', 'идти' ср. **rē-zatī*: **reṣṣo(jb)*: **rēṣṣo(jb)*, о быстром движении, или **skora* 'шкура' (как отрезанное, отделенное): **skoro(jb)*, о быстром движении, или, наконец, **ḍvratī* (< **der-* 'драть', 'отдирать': русск. *драть*, *удирать* 'быстро бегать', *бранать*, др.-инд. *drū*: *drāvati* 'бегать' и т. п., ср. также нем. *scheren* 'стричь', 'срезать', 'отрезать', но и 'убираться', 'проваливать', 'уходить' (*scher dich fort!*), при том, что слово восходит к и.-евр. **sker-* (: **ker-*, ср. др.-греч. κείρω 'резать' и т. п.). Введение праслав. **kromiti* для объяснения др.-инд. *kram-*, которое первоначально обозначало быстрый (большой, скорый) шаг, быстрое движение, кажется, позволяет подключить и примеры из некоторых других языков типа гот. *hranjan* 'стадоуѳв', др.-исл. *hremma* 'сжимать', др.-англ. *hremman* 'препятствовать', голл. *remmen* 'мять' и т. д. со специфическим смысловым развитием, но особенно лит. *kramėnū* 'понемногу (медленно) идти, ехать, везти, передвигаться' (ср.: *Važiuk greičia, ką čia kramėnū!*), *kraminėi* 'гулять', 'ходить', 'бродить', 'расхаживать', *kraminti* (*Kur tu kramini*), ср. *kram̃*. Interj. — в отнесении к тому, кто медленно двигается (*Tik kram̃, kram̃, kram̃ ir nu kramėno*), см. LKŽ VI, 1962, 408—412. — Возвращаясь к семантике др.-инд. *kram-*, можно высказать предположение, что и это движение было связано, во-первых, с идеей преодоления пространства (шагание сквозь и вдаль), захвата и расширения его (ср. *kram-* 'расширять/ся/', о пространстве), во-вторых, с применением некоей силы, усилия (ср. *kram-* 'прилагать усилие', 'устремляться'), в-третьих, с соответствующим способом движения — быстрым, широким (ср. частое сочетание *kram-* с *urū-*), направленным в даль. Шаги (*krāma-*, 'шаг', *uru-kramā-*, *krāmaṇa-*) Вишну в акте творения были именно такими.

- 14 В частности, одной из нередких разновидностей такого движения был полет — Солнца, Индры, Ашвинов, Марутов и др. (ср. *pat-* 'летать'). Солнце — «небесная птица» (*divyā suparṇa*, *patamga*, *śyena*. RV I 35, 7; V, 47, 3; VII, 63, 5; IX, 71, 9; 97, 33; X, 30, 2; 55, 6 и др.), см. W. Kurfel. Vergleichs- und Beiworte der Sonne im Rg- und Atharvaveda // Jñanamuktāvali. Commemoration Volume in Honor of J. Nobel. New Delhi, 1963. Нередко оно выступает как эквивалент Вишну с особым солярным символизмом, о чем см. J. Gonda. Aspects of Early Viṣṇuism..., 60—61; J. Auboyer. Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. Paris, 1954, 83; Б. Л. Огибенкин. Указ. соч., 27 и след. «Всё сжигаая, видимое всеми, убывающее невидимое [...], это Солнце взлетело» (*ūd apatad asaū śūryaḥ*). RV I, 191, 9. Ашвины, также уподобляемые птице, характеризуются тем же предикатом — «Вы летите (*patatho*) на трехчастной [колеснице], словно птица на крыльях» (RV I, 183, 1). Особенно показательно, когда мотив полета сочетается с мотивом обоих миров («двойность»), и они соотносятся с Индрой, ср.: *nā kṣonṛbhyam paribhvē ta indriyām* | [...] | *nā te vājram ānu aśnoī kaś canā* | *yād āsūbhīḥ pātasi yojanā purū* (RV II, 16.3) «Ни присущую тебе силу не ограничить двумя мирами, | [...] | Никто не догонит твоей ваджры, | Когда ты летишь много йоджан [огромные пространства] на быстрых [конях]», ср. X, 48.3. Другой важной разновидностью движения (кстати, тоже связываемой с двумя половинами, составляющими мир) является давление, напор, гонение, толкание-при-

нуждение, раз-движение-рас-талкивание, кодируемое глаголом *bād̄h-*: *ú ródasi majmá-nā bād̄hate śāvah* (RV I, 51, 10) «обе [половины] мира могущество [твое] мощно раз-двинуло [оттолкнуло друг от друга]», ср. *mahnā ūbabād̄hé* (X, 89,1) и особенно *vāriyo dyāvāpṛthivī abād̄hata* (X, 113,5) «дальше оттолкнул-раздвинул [друг от друга] Небо и Землю» (об Индре, когда он исполнил силой) и т. п. — Подробнее см. статью автора — Др.-инд. *kram-* 'шагать', 'ступать', *pat-* 'летать', *bād̄h-* 'толкать', 'давить (принуждая к движению)' и т. п., *yā-* 'ехать', *vah-* 'везти', 'увозить', *aj-* 'гнать', *ar-/r-* 'приводить в быстрое движение), *i-* 'идти', 'ехать', *gam-*, *gā-* 'идти', 'приходить', *ir-* 'приводить в движение', *tar-* 'пересекать', 'пронизать', *vraj-* 'ходить', 'передвигаться', *ruh-* 'возрастать', 'восходить', *ni-* 'вести', *iṣ-* 'посылать' и др., сакрально и/или ритуально отмеченными, в ведийских текстах засвидетельствовано около сотни глаголов, обозначающих разные виды «несакрализованного» и «неритуализованного» движения. Этот фрагмент глаголов с семантикой движения составляет наиболее обширную и авторитетную часть ведийского словаря выражений, обозначающих действия вообще. См. подробнее Т. Я. Елизаренкова. Грамматика ведийского языка. М., 1982, с. 44—45.

- 15 Ср. у Гераклита: (*καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἔν ἐστι καὶ τὸ αὐτό*) *ὁδὸς ἄνω καὶ ἄνω καὶ ἄνωτῃ ...* «путь вверх и вниз один и тот же». Фг. 60, ср. также Plotinus. *Enneades* IV, 8,1. — О существующих интерпретациях этой фразы см. K. Reinhardt. *Heraclitus' Lehre vom Feuer // Hermes* 77, 1942, 16 и след.; G. S. Kirk. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954, 105 и след. и др. Ср. также Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. М., 1989, 204—206.

16 См. ЭССЯ 5, 1978, 175.

17 См. Pokorný Idg. Wb. I, 227—228 и др.

18 Двойность не исчерпывается элементарным бинаризмом и выступает как фундаментальное свойство аккомодации человека миру и его основной черте (кроме того, что он е с т ь) — движению в пространстве и времени. Несколько слов Г. Зиммелю:

«В глубине нашей души кроется, очевидно, некий дуализм, который, не позволяя нам воспринимать картину мира как неразрывное единство, постоянно разлагает ее на целый ряд противоположностей. Помещая затем самих себя в этот уже раз-двоенный мир, мы как бы распространяем выше вскрытый расщеп на наше собственное бытие и созерцаем самих себя как существа, расколотые на природу и дух; как существа, душа которых отличает свое бытие от своей судьбы, в видимости которых уплотненная и вниз тяготеющая субстанция постоянно борется с текущим, играющим и вверх поднимающимся движением. Так, мы четко отмечаем нашу индивидуальность от начала всеобщности, которое то определяется как ядро, то возносится над ней, как идея. [...]

[...] Микеланджело создал новый мир и населил его существами, для которых всё то, что раньше стояло в отношении той или иной близости и дали, слилось в одну изначальную жизнь; какая-то неслышанная прежде сила несетя потоком сквозь все его образы и растворяет в себе положительно все элементы, бессильные противопоставить ей свое особое, в себе замкнутое, бытие. Главное, что душа и тело, долго разъединенное устремлением души в трансцендентное, здесь снова познают себя как единство. [...] Тела же Микеланджело настолько проникнуты душою и внутренним содер-

жанием, что уже слово *проникнуть* кроет в себе слишком много дуалистичного. Если мы всё еще говорим о какой-то преодолеваемой двойственности, то лишь совершенно приблизительно и условно. В творчестве Микеланджело настроение и страсть души суть непосредственно форма, движение, быть может лучше: масса его тел. В этих образах найдено, наконец, то тайное, что вскрывает наше тело и душу как два разных слова о последнем единстве нашего существа, ядро которого совершенно неуязвимо этой двойственностью словесного наименования. — См.: Г. Зиммель. Микеланджело. К метафизике культуры // Лики культуры. Альманах. Том первый. М., 1995, 163, 166.

- 19 Сказанное не означает, что это круговое, «периметрическое» движение не может производиться и в самом центре, где охране, контролю и сохранению подлежат высшие ценности данного коллектива, в ритуалах, связанных с круговым движением («хоровод»). Но и в этом последнем случае сохраняются неизменными как цели такого движения, так и его основные особенности.
- 20 В суммарном виде (однако далеком от полноты) см. C. D. Buck. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas. Chicago; London, 1949, 661—663 (10.11).
- 21 Один из таких примеров связан с праностратической реконструкцией **nowda* 'быстро двигаться', подтверждаемой сем.-хамит. *nwd* 'быстро двигаться' (араб. *nwd*, др.-евр. *nwd* и др.), и.-евр. **ieudh-* 'быстро двигаться', 'сражаться', урал. **nowda* 'гнаться', 'преследовать' (карел. /ливвик./ *poudo-*, эст. *põuda* и др.), может быть, дравидскими фактами (тамил. *pōṇṭu*, малаял. *pōṇṭu*, тулу *pōḍāvu-* и др.). См. В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь (I—J). Указатели. М., 1976, 90—91, № 327 (в качестве антонима уже в ностратическом, видимо, выступал глагол **mAnA* с идеей верности исходному месту как безопасному, прочного-твердого стояния-оставания-пребывания на нем, медления [ср. лат. *tapeo*, др.-инд. *tap-*, арм. *տաթ*, др.-греч. *ταπεινω*, тохар. А *māe*, АВ *māsk* < **ten-sk-* 'быть' < 'пребывать', см. В. М. Иллич-Свитыч. Указ. соч., 51—52, № 287]). Правда, при оценке того, насколько эти примеры отражают идею именно движения, следует помнить об известной условности семантических реконструкций, относящихся к отдельным «пра-группам» внутри всей языковой макросемьи. — Некоторые данные дают намек на существенность различия архаичным языковым сознанием быстрого движения и медленного движения, причем, возможно, первое связывалось с более энергетически мощным движением по вертикали, а второе — с горизонтально-круговым движением, характеризующимся плавностью и ритуальной важностью, торжественностью. Если это так, то возникают, может быть, любопытные аналогии с психоаналитическими идеями на современной стадии их развития. Жиль Делёз в его «Представлении Захер-Мазоха» различает два пространства — «гладкое» (*lisse*) и противопоставленное ему «изоборожденное» (*strie*), т. е. «территориализованное», которым поставлены в соответствие два вида движения — *celeritas* и *gravitas*, быстрота и медлительность («быстрота садистской проекции и медлительность мазохистского фантазма»). См. Ж. Делёз. Представление Захер-Мазоха // Леопольд фон Захер. Венера в мехах. М., 1992, 190 и др.
- 22 К теме устройства мира, его строения, построенности ср. загадку *Какое строение давно построено, не разваливается и не требует починки?* — Мир

(Садовников № 2500), а также пом. прогг. **Strojī-mīr̄*: с.-хорв. *Strojīmir* (ср. Στροϊμῖρος, имя князя кон. IX—X в., у Константина Багрянородного), болг. *Строй-мир* (Илчев 469) и др.

- 23 Нужно отметить, что в разных языковых и культурных традициях при определенных субъектах в ряде случаев наблюдается мена предикатов «стоять» и «лежать». Так, в русской традиции, засвидетельствованной и достаточно архаичными текстами, встречаются колебания типа *Земля лежит* (чаще) при *Земля стоит*; *Город стоит* (чаще) при *Город лежит* и т. п. Существенно многообразие мотивов выбора предиката для субъектов стояния и лежания — соотношение высоты и ширины-длины; твердости, неизменной формы, устойчивости и мягкости, гибкости, изменчивости формы, неустойчивости; активности и пассивности; «мужского» и «женского» (от образного уровня до граммем категории грамматического рода) и т. п.
- 24 Эмпирически общий смысл русск. *стоять* довольно удачно определяет Даль: «не трогаться с места, не двигаться, быть в покое, в кости; быть в прямом, торчевом, отвесном, стоячем положении, торчать; быть на ногах, и при том быть в покое; противоположно *лежать, сидеть, падать*» (IV³, 559).
- 25 Ср.: *стоять, как перед Богом при ходить под Богом* (первая ситуация «сильнее», напряженнее, более отмеченная); *стоять на молитве, стоять в правде-истине, за правду* (ср.: *Кто за правду стоит, за того Бог стоит*) и т. п. Это стояние предполагает напряженность и духовную активность, некую устремленность и восходящее движение духа (не случайно, что в ряде языков идея стояния и ее языковая форма входят в структуру таких понятий как разум, душа, мысль, понимание, знание, смысл и т. п., ср. хеттск. *īstanzana-* [персонифицированный и обожествленный образ ^D*īstanzašas* упоминается в одном из хеттских ритуалов, связанных с погребением], др.-греч. ἐλίστην 'умение', 'искусство'; 'знание', 'научное знание' [при ἐλί-σῆα 'надгробная колонна', 'могильная плита']: ἐλί-σῆαα, нем. *Verstand, verstehen*, англ. *understand* и др.). В этом коренное отличие стояния *этого* типа от «статического» инерционного природного стояния с его идеей *status quo* (ср.: *стоят морозы, ведро, даже дожди, наряду с идут; Туман стоит; Дни стояли пасмурные; Погода стояла великолепная; Стоит сухая осень* и т. п.) и от стояния как нарушенного движения и неосуществленного предназначения (*Часы стоят; Поезд стоит; Стоит весь транспорт; Стоят пешеходы* и т. п.).
- 26 В этом смысле эк-стаз не столько выход из стояния вообще, сколько выход из инерционного стояния некоего усредненного существования в сферу бытийственного (стоять в бытии), в подлинное стояние — пред-сто-я-н-и-е.
- 27 В другом месте было высказано мнение о возможности реконструкции для архаичной стадии в развитии индоевропейского праязыка сочетания **e-gh-om* (**He-gh-om*) & **men-*. Первый член сочетания указывает на субъекта речи, точнее даже на актуальный (hic et nunc) голос места сего — говорящая именно здесь и именно сейчас «вот-здешность», а второй член **men-* обозначает особый вид ментальной деятельности, к которой принадлежит и говорение в отмеченных ситуациях, институализированное в ритуале, где отмеченным было и стояние-предстояние. Субъектом того и другого — говорения и стояния — было одно лицо, а именно жрец, ведущий ритуал, что правдоподобно реконструируется на основании данных, относящихся к архаическому ритуалу, и, более того, что реально засвидетельствовано во многих ритуальных

- традициях, сохранившихся до сих пор, и в сфере «официально-торжественного», строго говоря, уже вышедшего за пределы ритуала как религиозной институции. Ср. статью автора — И.-е. *e-g'h-om (*He-g'h-om) : *men- 1 Sg. Pron. pers. // Этимология 1988—1990. М., 1992, с. 128—153.
- 28 Для более раннего периода — *st^hjaH₂ — 'стоять', входящее в ряд с *d^heH₁ — 'ставить', 'полагать' и *t'oH₂ — 'давать', ср. соответственно др.-инд. *ásthāmi*, др.-греч. ἴστανμι — др.-инд. *dādāmi*, др.-греч. τῑθημι, др.-инд. *dādāmi*, др.-греч. δῑδομι. См.: Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 159, 166.
- 29 Сюда же, конечно, и *stóbitь* 'иметь цену' (ср. диал. *stóitь* 'стоять'), рассматриваемое обычно как заимствование из польск. *stać*, *stoi* 'стоять' (ср. чеш. *státi*, *stoji* то же); эти западнославянские слова, как и ср.-в.-нем. *stân* 'стоять' построены по модели лат. *constāre* 'стоять неподвижно', 'стоять' (ср. *цены на товары с т о я т высокие при товары с т о я т дорого*), откуда нем. *kosten* (см. Фасмер IV, с. 769—770).
- 30 Лит. *stóti* не только 'стоять', но и 'в-стоять', 'в-ступитъ', 'явиться', 'наступитъ'.
- 31 О нем подробнее в статье автора — О человеческом составе. I. Из ведийской антропологии (АВ X, 2): опыт толкования // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, с. 25—53 и др.
- 32 Подобно тому как творение имеет своим завершением наречение его именем («И с о з д а л Бог твердь [...] и н а з в а л Бог твердь небом»). Характерна и библейская рамка этого творяще-ономатического акта — «Да Будет!» в начале и «Увидел Бог, что это *хорошо*» в конце.
- 33 Здесь не идет речь о кинемах более частного характера, связанных с отдельными частями тела и нередко тоже «сильно» отмеченными (ср. те из них, что связаны с движениями руки и головы).
- 34 С существенным продолжением — «Ты ведь владеешь любой молитвой, ты поощряешь вдохновение даже самого устроителя обряда».
- 35 Ср. I, 30, 6; VI, 24, 9; VIII, 19, 10 и др., но и *ūr dhvó hy ásthā d ádhy antáríkṣé* (II, 30, 3) «Ведь он [Индра. — В. Т.] стоял прямо в воздушном пространстве», ср. IX, 85, 12; X, 123, 7 с глаголом *sthā-* в той же форме. — «Прямостояние» акцентуруется и в русской традиции — ср. стояние с поднятой головой, с взором, устремленным вверх, к небу, к Богу, с молитвой. — Вырожденный тип этой идеи отмечен в загадках, ср.: *Стою ли я над головою, прямо стою. Стою ли я под ногами, прямо стою. — Гвоздь в сапоге* (№ 4063).
- 36 См.: F. B. J. Kuiper. The Ancient Aryan Verbal Contest // Indo-Iranian Journal IV, 1960, № 4, p. 217—281.
- 37 Ср.: *ūr dhvān nah karta jivāse* (I, 172, 30 «Прямо поставьте нас для жизни» и др., а также чудо восстания (*ūrdhvās tasthur*) даже «неподвижных» умерших навстречу «подвижному» Агни как «огню жизни». «Встань, ибо ты живешь; встань, ибо ты не умер! — обращались в Древнем Египте к покойнику в надежде на его воскресение.
- 38 Существенно именно сочетание этих двух идей. Только оно открывает человеку возможность обретения новой устойчивости и в меняющемся мире — парадоксальную «подвижную неподвижность», устойчивость в самом движении. «Неподвижная устойчивость» может считаться лишь временной и относительной гарантией, обманываю-

щей того, кто возлагал на нее все свои надежды. См.: *Н. М. Бахтин*. Паскаль и трагедия // *Н. М. Бахтин*. Из жизни идей. М., 1995, с. 27—33. — Именно в стоянии, особенно отмеченного типа, субъект стояния может наиболее полно и интенсивно осуществить себя, и *такое* стояние не только средство этого самоосуществления, но и одновременно самая последняя и высшая полнота его. И парадокс состоит в том, что чем глубже покой, неподвижность, безмолвие, молчание, тем более высокие формы обретает движение. Но память о связи стояния с высшей активностью, с максимумом потенций сохраняется в языке, и причем в связи с совсем иными случаями. «Стоящим» войском (*das stehende Heer*) называют немцы как раз действующую армию, а не когда она «стоит» на покое. Но задолго до этого и на совсем других основаниях о парадоксе движения, берущего начало в состоянии покоя, много и глубоко писал Аристотель, особенно в трактатах «Физика» и «О небе» (ср. особенно — «Физика», кн. V, гл. 6; кн. VI, гл. 8 и др.).

³⁹ Ср. *ūrdhvā & sthā-*, имеющее значение 'стоять наготове для помощи' (Н. Lommel — *Z. f. Ind. u. Irap.* 8, 1931, s. 270 ff.), хотя сужение «для помощи» не более чем частный вариант готовности.

⁴⁰ См. *М. Гейдеггер*. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» β-1. М., 1995, с. 31—41. Существенно наблюдение над неслучайной перекличкой между аристотелевским Μεταβάλλειν τὴν διάνοιαν и евангельским μετανοεῖν, букв. — 'переменить мысли', позже 'покаяться' (ср. μετανοεῖτε Мф. 3, 2; μετανοήτε Лук. 13, 3, μετανοήσητε Лук. 3, 5), см. *В. В. Библихин*. Мир. Томск, 1995, с. 96—98 (διά-νοια : μετά-νοια).

⁴¹ В связи с совмещением двух мотивов — движения и стояния, пребывания на месте (даже если само это «неподвижное» место включено в нечто движущееся, см. ниже) — уместно обратиться к мифологическим персонажам, совмещающим в себе обе эти характеристики, причем вполне естественным образом. Речь идет о небесных божествах, кроме других функций связанных с громовержческой и принадлежащих к числу активных, весьма динамичных, быстро и сильно действующих персонажей, один из характернейших эпитетов которых, однако, обозначает «стоящий»/«останавливающий», ср. *Juppiter Stator* (: *sto, stare & sisto*), *Indra- & sthātar-* (: *sthā-*). Что касается Юпитера, то с ним в Риме связывались два праздника ритуального характера, само название которых отсылает к идее быстрого движения, ср. *Regifugium* (букв. — 'бегство царей'), праздник изгнания царей, справлявшийся 24 февраля, и *Poplifugia* (букв. — 'бегство народа'), праздник в память спасения римлян от латинян, отмечавшийся 5 июля. «Динамичный» Юпитер, иногда всю свою энергию и динамичность направляет на то, чтобы *с т а н о в и т ь* спасающихся бегством воинов. Именно в этой ситуации возникает *Juppiter Stator*. Но и «стабилизирующий» Юпитер может приводить в движение врагов, заставляя их спасаться бегством, но и своих, приводя их своими раскатами грома и блеском молний (Юпитер выступает и как громовержец, *fulgurator* : *fulgur* 'молния') в трепет, содрогание, дрожь, множественное, мелко-частичное движение. Обращаясь к Юпитеру, салии возглашали *Quomne tonas, Leucesie, praetetremonti* (cum fonas, Leucesie, praetetremunte). — Еще нагляднее это столкновение мотивов движения и стояния, причем первое вызвано «стоящим» на колеснице, находящейся в быстром движении, Индрой, воспроизводится в ведийской традиции. Один из таких примеров — RV 1, 33, 5: *pānā cic chīrṣā vavṛjus tā indrāyāvāno yāvabhī spārdhamānāḥ | prā yād divō sthātar ugra nūr avratañ adhamo rodasyoḥ* «Ведь они, головы назад [по-

вернув, как это делается при у б е г а н и и от источника опасности. — В. Т.), о Индра, не приносящие жертв, состязаясь с приносящими жертвы, когда ты с неба [ринулся], о обладающий булаными конями, о грозный, о с т о я щ и й (на колеснице), из двух миров сдул (врагов), лишенных обета»; ср.: «Ваша колесница, м ч а щ а я с я, как поток (*vañir nā pravañvān*), вперед [...], пусть при е д е т (*gamyañ*) для (нашего) успеха! О с т о я щ и е (*sthātārā*) на мужественной (колеснице), (ведь она та), что быстрее (*jāyūān*) мысли [...]' (I, 181, 3), а также — III, 45, 2; V, 87, 6; VI, 41, 3; VIII, 24 17; 46, 1 (где всюду присутствует образ «стоящего» — *sthātar-*, обычно в контексте движения буланых коней Индры). Стоит обратить внимание на контраст стремительно движущегося Индры и ритуально значимого стояния его на колеснице, а также на связь соответствующих мотивов с космологической сферой, лишь слегка завуалированной. В еще более яркой форме эта космологичность проявляется в знаменитом ведийском гимне-загадке (I, 164, 1—3), представляющем собою собрание *брахмодья* — аллегорий и загадок о Вселенной и ее происхождении, о ритуалах, о поэтической речи и т. п. В указанном фрагменте речь идет о «хозяине племен с семью сыновьями», как полагают (Саяна), Творце и созданных им семи мирах. «Семеро запрягают однокольную колесницу (*yūñjanti rātham*) [...] Где все эти существа с т о я т (*ādhi tasthūh*). В то время как семеро с т о я т на колеснице (*imañ rātham ādhi ye saptā t a s t h ū h*), в е з у т (*vañanti*) (ее) семикольную, семь коней [...]» (I, 164, 2—3). Эти загадки-аллегии в известной мере напоминают русские космологические загадки. Ср. в связи с сочетанием мотивов стояния и движения *Двое стоячих, двое ходячих* [...] или *Два стоят, два ходят* [...] с загадкой *Небо и Земля* и т. п. (№ 3—5 и др.), а в связи с сакральной числовой константой «семь» загадки о днях недели (№№ 5135—5143), о составе года, месяца, недели, дня и ночи (семь яиц, зародышей, цыплят, веретен, перьев, отростков, листьев, сучьев и т. п., № 4939—4955); ср. также мифопоэтические образы семи сыновей, дочерей, братьев, сестер, лучей, ветвей, героев, богатырей, демонов, голов и т. п.

- 42 Посеянное зерно как оживший покойник («лежать в смерти» → «стоять в жизни») — нередкий образ, разыгрываемый в загадках. Ср.: *Покойник, покойник умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит* (№ 2049).
- 43 Разумеется, это это противопоставление может быть относительно (вероятностно) корректно выражено и в более слабых вариантах, например, «одушевленное» — «неодушевленное» и т. п., но тогда придется считать с такими фактами, что человек с т о й т, а медведь все-таки чаще сидит, лежит или идет, а стояние его является исключительным случаем, толкуемым или как нечто маргинальное, малосущественное, или, наоборот, как признание у медведя общей природы с человеком.
- 44 Разные части этой полной схемы нередко представлены и в пределах одной загадки (стоять—лежать, стоять—сидеть, лежать—сидеть, нередко с подключением глагола «внешнего» движения). Ср.: *Один говорит: «Полежи м!».* Другой говорит: *«Постоим!».* Третий говорит: *«Побежим!»* ... *Дорога, верстовой столб, ветер* (№ 2756. ср. вариант № 2879: *Один говорит: «Побежи м!».* Другой говорит: *«Полежи м!».* Третий говорит: *«Покачаем с я».* — *Вода, жернов, колесо*) и др.
- 45 В связи с отношением взаимобратимости горизонтальной и вертикальной доминант ср. наряду с *Лежит брус, колода...* «вертикальные» варианты загадок с тем же от-

ветом — год и его членение: *С т о и т дуб, на дубу двенадцать гнезд [...]* (№ 4947); — *С т о и т столб до небес, на нем двенадцать гнезд [...]* (№ 4948); — *С т о и т дерево, с одной стороны листья белые, с другой ... черные* (№ 4956, ср. №№ 4953—4955); — *На горе горынской с т о и т дуб Вольнский, никто его не обойдет, никто не объедет* (№ 4958) и др. Вариант, представленный в загадке № 2703, отсылает к двум важным идеям — разрывания и стихий и элементов состава мира, ср.: *Катится катушечка, ни зверь, ни птишечка, ни камень, ни вода, не отгадаешь никогда, а как встанет ... небо достанет.*

- 46 И со «стоянием» и с «лежанием» действие «сидения» разделяет — при языковом выражении их — общую схему отношений между основным (исходным) глаголом и производным от него «каузативом»: *стоять — ставить, лежать — (по)ложить, сидеть — садить/сажать*. Стоит особо отметить генетическую связь «сидения» («сажания») с «идением» («хождением»), как она отражается в и.-евр. **sed-* 'сидеть', но и 'ходить', 'передвигаться' (ср. праслав. **xoditi*, др.-греч. *ὄδω* 'странствовать', *ὁδός* 'путь' и т. п.). С основанием полагают, что исконно **sed-* могло обозначать передвижение путника в сидячем положении.
- 47 Впрочем, следует помнить об употреблении глагола «сесть», «сидеться» в значении 'приземлиться', 'найти точку опоры после полета'. Ср.: *Черен, да не бык, шесть ног без копыт, летит — воет, а сядет ... землю роет. — Жук* (№ 731), ср. №№ 736, 741, 749, но и *летит... — падет...* №№ 735, 737, 738, 748) и др.
- 48 Характерно для корпуса русских загадок именно восходящее движение. Эта особенность прежде всего присуща загадкам «космологического» типа, в которых «разыгрываются» темы творения, созидания, организации и т. п., иначе говоря, то, что приближает низ к верху, землю к небу, человека к Богу и что имеет эк-т-ро-пическую направленность. Противоположное нисходящее движение отражено в загадках значительно реже, и часто оно носит характер произвольности (*пасть, унасть, падать* и др.), ср., однако: *Встану, так выше коня, лягу, так ниже kota. — Дуга* (№ 4397).
- 49 Стоит отметить, что в некоторых традициях, шаманского типа по преимуществу, сопоставимую со «стоянием» роль играет «висение», ср. висение Одина на мировом дереве Иггдрасиль, во время которого он обретает высшую мудрость в виде рун. Это принесение Одином в жертву самого себя, образующее своего рода инициацию и описанное в «Речах Высокого» из «Старшей Эдды», совмещает в себе мифологический мотив и описание ритуала и поэтому представляет особую ценность. — В мифах и в ритуалах висение, как и стояние, имеет нередко общий локус — мировое дерево (на нем или около него), которому «висящий» или «стоящий» ставится в некое неслучайное соответствие. Из этого следуют и другие общие черты, из которых здесь достаточно отметить две, — вертикальное положение субъекта действия и наличие опоры, хотя для «висячего» она находится сверху и допускает подвижность субъекта, тогда как для «стоячего» опора находится снизу и предполагает неподвижность субъекта. За этими различиями легко усматриваются две стратегии осуществления сверхцели — контакта с высшим началом, обретения высшей ценности. В случае стояния условием успеха, а отчасти и его гарантией является устойчивость, надежность, наличие неподвижной, изменением неподвластной опоры. Шанс ищется в мире «неподвижных» ценностей. В случае висения шанс ищут в изменяющемся мире и для

этого «искатель» сам отказывается от полной неподвижности-неизменности и приводит себя в соответствие с таким же неустойчивым и отчасти неопределенным миром. Висенье Одина было именно таким: оно не было висением повешенного мертвого тела, лишенного движения (*Висел он, не качаясь, | На узком ремешке...*), но висением того, кто принимает в себя, «тонкий» ритм мира, его дрожание, колебание, возбуждение (внутренняя форма имени Одина, вскрываемая этимологией, отвечает этим особенностям), чтобы слиться с миром и, слившись, познать его и несмотря на риск и опасность всякой неопределенности, непрявленности, найти свой шанс (ср. ту особую восприимчивость мира, которая свойственна поэту и соответствующую ей его отзывчивость, образом которой может служить чуткая мембрана или струна).

Нужно отметить, что в корпусе русских загадок предикат «висеть» выступает нередко, причем отмечен один пример, в котором этот предикат входит в некую парадоксальную цепь, поддерживая эффект остроумия и изобретательность с юмористическим оттенком (ср.: *Что может в одно и то же время: висеть и стоять, стоять и ходить, ходить и лежать, лежать и врать? — Часы. № 3607*). Однако в целом примеры с мотивом «висения» за немногими исключениями носят эмпирически-бытовой характер, ср.: *Висит яичко, приткнуто к тесничке, кто его пошевелит, тот и убежит. — Осиное гнездо. (№ 697); — На потолке, в уголке, висит сито, не руками свито. — Паутина (№ 755); — Шел я по дорожке, нашел лисят, все на липке висят [...] Я их тык ... они с липки шмыг. — Лыки (№ 1890); — Щука свистнет, лес повиснет, гора станет. — Коса и сенокос (№ 2183); — Белая белужина все берега окружила, зима пришла ... повислась. — Коса и сенокос (№ 2197); — У ста бревеншишка виснет. — Замок (№ 3184); — Висит котел ... полтараста ведер. — Печь (№ 3323); — Висит груша ... нельзя скушать. — Лампочка (№ 3309); — В темном лесу бердо висит. — Ставень у трубы в курной избе (№ 3403); — Черная собака висит, а рыжая на нее кидается. ... Горшок в печи (№ 3763); — Два моря, два горя на крутых горах на дуге висят. — Ведра на коромысле (№ 3841); — Двое купаются, третий валяется, двое вышло, третье повисло. — Ведра на коромысле (№ 3847); — Висит баба на грядках вся в заплатках [...]. — Корзина (№ 3979); — Под леском, леском висит колеском. — Серьги (№ 4123); — Под лесом, лесом колеса висят. — Серьги (№ 4125, ср. 4128, 4130) и др.*

Более интересны в связи с темой «висения» загадки «космологического» типа о Мессяце, ср.: *Как за нашим за двором висит ватрушка с творогом (№ 98); — Над бабушкиной избушкой висит хлеба краюшка (№ 99); — За бабушкиной клетушкой висит хлеба краюшка (№ 100); — Над поповой клетью коврига висит (№ 101); — Над домом у дорожки повисло пол-лепешки (№ 102); — За нашим домом висит кусочек сыру (№ 104); — Шел я мимо, видел диво: висит котел девяносто ведер (№ 105); — Погляжу в окошко: висит лукошко (№ 106).*

⁵⁰ Впрочем, хотя здесь нет возможности предлагать более глубокие реконструкции с соответствующими обоснованиями, сама эта высокая частотность глагола «стоять» в загадках может быть не только фактом текстовой эмпирии и статистики ее элементов, но и отражать, хотя бы и очень косвенно и в данном случае, предполо-

жительно, некоторые более глубокие смысловые особенности — как отраженные в языковых категориях и формах, так и не получившие адекватного выражения в языке, но восстанавливаемых по текстовым свидетельствам. Конкретнее, та частота (а в некоторых фрагментах корпуса «загадочных» текстов — почти постоянство), с которой появляется глагол «стоять» (и чаще всего на фиксированном первом месте), позволяет видеть в нем некий лексический субститут грамматической форме пермансива, или статива, выражающего состояние, мыслящееся как постоянно длящееся и являющееся результатом действия (как это свойственно, например, семитским языкам): стояние как результат в-ставания/вос-стания и как некое абсолютное состояние, отменяющее время, преодолевающее его, вне времени находящееся и поэтому, когда оно фиксируется в языках, где категория времени есть и она грамматически обязательна, осознаваемая как длящееся и во времени постоянство «результата», исходного импульса.

- 51 В соответствии со сказанным выше в этой начальной позиции с глаголом «стоять» конкурируют глаголы «лежать», «сидеть», «висеть», с одной стороны, и «идти», «бежать», «ехать», «лететь», «плыть» и т. п., с другой.
- 52 В качестве редкого случая можно отметить появления формы 1-го лица единственного числа *стою* в загадке о п е ч и, где она выступает как субъект загадывания, относящегося к самой себе (авторerefлексия): *В каждом доме я стою и дом отапливаю* (№ 3314). Этот тип загадок довольно редок в русской традиции. Что же касается этой конкретной загадки, то в ней заметна некоторая искусственность и нарочитость. Естественнее была бы следующая форма — *В каждом доме стоит и дом отапливает*. Однако в других традициях эта перволичная форма, при которой происходит как бы очеловечение речи, получает большое распространение (ср. латинские надписи на вещах — сосудах, фибулах, оружии и т. п., как бы говорящих от своего имени). — Ср. также: *Утром встану ... скачу, скачу, в угол стану ... стою, стою.* — *Веник* (№ 3633, ср. необычное последнее место глагола «стоять»); — *Стою ли я над головою, прямо стою. Стою ли я под ногами, прямо стою.* — *Гвоздь в сапоге* (№ 4063); — *Сам иду и они идут, сам стою и они стоят, стану кормить ... не едят.* — *Лыжи* (№ 4740). Неканонична для загадок и форма прошедшего времени, довольно редкая в этом жанре (ср.: *Когда Иисус Христос на одной ноге стоял? — Когда на осла сажился.* № 5187).
- 53 Учитывая, что в русской загадке о человеке он практически не «загадывается» через его движение (исключение — № 1376: *Двое ходят, двое смотрят [...]*, ср. также отдельные указания типа *Две ходули, два махала [...]* № 1375), но через стояние, можно полагать, что русская «эдипова» загадка (*Утром ... на четырех ногах, в полдень ... на двух, вечером ... на трех.* № 1337) в этом случае допускает оба предиката — и *ходит*, и *стоит*. Однажды (№ 1370) загадка о человеке начинается *Есть мельница: на мельнице бревно [...]*. Это *Есть...* вполне может быть заменой *Стоит...* — тем более, что сама мельница нередко «загадывается» через предикат стояния, ср.: *Стоит баба на юру [...]* (№№ 2837—2838, 2840); — *Стоит дуб-вертодуб [...]* (№ 2858); — *Стоит кулик [...]* (№ 2861); — *Стоит репя [...]* (№ 2862) и др. — Отсутствие *Стоит...* в загадке № 1366 связано с опущением всего канонического текста этого типа; загадка начинается с *На глядуне ржище, на ржище поле [...]* и, строго говоря, имеет в виду не человека, а его голову и

волосы, в которых «ходят дочки», не забытых и в других образцах этого жанра (ср. №№ 877—882: *В о ш ь*).

- 54 Ср. кодирование человека как рассохи (*Стоит рассоха, на рассохе бегень... и т. д.* № 1361).
- 55 Кстати, и в загадке о человеке в качестве его образа появляется о в и н, ср.: *Стоит о в и н, на о в и н-то солома, на соломе-то козлы. — Человек* (№ 1360).
- 56 Ср. также *Яга* (*Стоит Яга на дороге, растопыря ноги [...]. — Соха.* № 1971, ср. № 1970, но без имени *Яга*; — *Стоит Яга, во лбу рога. — Воронцы у печи.* № 3022). Под именем собственным выступает при глаголе «стоять» и птица *Юстица* (*Птица Юстица на девяти ногах стоит, на ветер глядит, крыльями машет, улететь не может. — Мельница.* № 2856). — Впрочем, в особой группе загадок может выступать и Иисус Христос, ср.: *Когда Иисус Христос на одной ноге стоял? ... Когда на осла сядился* (№ 5187).
- 57 Ср. историю Начикетаса, которого должны были принести в жертву. См. статью автора этих строк — *The Epistēmē of Knowledge and the Myth about Immortality (Kāṭha Upaniṣad on Naciketasa' feat)* // *Elementa* 1994, vol. 1, 331—352.
- 58 Но и: *Не стоит, не бежит, а всех обгоняет. — Месяц* (№ 111). Еще один вариант — *Что у нас выше леса стоячего, выше облака ходячего, краше мелких звезд. ... Месяц* (№ 124).
- 59 Восстанавливаемый образ царя, обходящего дуб (= Месяц; исходная схема — Месяц над дубом, вариантом мирового дерева).
- 60 Такая же картина отмечена и в связи с другими деревьями, правда, в существенно меньшей степени, тем более, что для некоторых из них оказываются более важными и специфичными, чем стояние, другие признаки — вечнозеленость (*зимой и летом одним цветом*) хвойных, дрожание осины и т. п. Следует особо отметить решительное преобладание загадок о березе над загадками о других деревьях (в частности, и о дубе, загадки о котором в собрании, подготовленном В. В. Митрофановой, вообще отсутствуют — при том, что в описательной части загадок дуб появляется весьма часто и его роль значительна: он дерево по преимуществу, высший эталон дерева; трудно предположить, исходя из разнообразных данных, что загадок о дубе вообще не было: скорее можно думать, что произошло некое перераспределение образа дуба, возможно, в связи со сложными табуистическими соображениями — из загадки дуб был убран вообще (или скрылся за общим обозначением — дерево) и перешел в «загадывающую» часть загадки.
- 61 Наконец, предикат «стоять» может появляться в «загадывающей» части и без обозначения растения, хотя оно скрывается в разгадке. Ср.: *Стоит кудрявый Ваня в зеленом кафтане. — Орешник* (№ 1797); — *Стоит кузенка вся в пуговках. ... Черемуха* (№ 1801); — *Над водой, водой стоит красной с бородой. — Калина* (№ 1827); — *Стоит колюка на вилах [...]. — Шиповник* (№ 1846); — *Стоит Егорка в красной ермолке. — Малина* (№ 1803) и др.
- 62 Ср. также загадки о грибе с предикатом «стать»: *Малыш по подземелью шел, перед солнцем стал, колпачишко снял* (№ 1865); — *Шило-мотовило под землей ходило, перед солнцем стало и шляпу сняло* (№ 1866), к мотиву движения ср. еще: *Маленький, удаленький сквозь землю прошел ... красную шапочку нашел* (№ 1867).

- 63 В этом отношении характерна свидетельствуемая загадками известная «синонимичность», взаимозависимость и иногда даже взаимозаменяемость начальных *Стоит...* и *Есть...* в загадках.
- 64 Смысл глагола *Есть...* в загадках лучше всего уясняется через сопоставление его с его антонимом *нет (не)*, отсылающим к идее отсутствия, ср.: *Есть ли таков, как Иван Русаков: сел на конь и поехал в огонь* (№ 3754) при: *Нет такого мудреца, как Ивана хитреца: сел на конь и поехал в огонь* (№ 3750) — с ответом в обоих случаях *Чугун или горшок на ухвате*. — Особая конструкция, нередко используемая в загадках — *Есть, да (а) не...*, ср.: [...] и хозяин *есть, да дома не живет* (№ 2260); — [...] *есть хвост, да не мыши* (№ 2609); — [...] *есть хвост, да не мышь* (№ 2624); — *Есть спина, а не лежит, четыре ноги, а не ходит, но всегда стоит и всем сидеть велит. ... Стул* (№ 3547); — *Есть крылья ... не летаю, ног нет, а гуляю, по земле не хожу, на небо не гляжу, звезд не считаю, людей избегаю. ... Рыба* (№ 553); — *Есть такая сторона гладкая: реки без воды, луга без травы, леса без деревьев, люди без плodu, хотя и много народу, но ничего не работают. — Картина* (№ 3571) и др. Ср. вариант и без глагола и без отрицательной частицы — *С ногами ... без рук, с боками ... без ребер, с сиденьем ... без живота, со спиной ... без головы. ... Стул* (№ 3548) и др. Вообще же *Есть*-«загадочное» чаще всего инвентарно-перечислительное, ср.: *Есть клен, есть и он, есть и платье на нем, есть и шапка с бобром. Есть глаза ... не видят, есть уши ... не слышат, есть рот ... не говорит, есть нос ... не нюхает* (№ 3570); ср. также: *У кошки есть, у собаки есть, а сколько есть, никогда не счесть. — Блоха* (№ 850); — *Есть на мне, есть во мне [...]. — Орех* (№ 1780) и др.
- 65 В известном отношении речь идет о двух старых проблемах — «первенстве» мира или человека в творении (иначе говоря — мир ли был моделью и материалом для создания человека или человек для мира) и степени выводимости мира из человека или человек из мира.
- 66 См. Л. Н. Майков. Великорусские заклинания. СПб., 1869.
- 67 Но и черный поп в «черном» заговоре, ср. старого матерого мужа (№ 328).
- 68 Иногда «космического» размаха — *церковь от земли до небеси* (№ 216).
- 69 Стоит и фирс (фаллос), ср. № 130.
- 70 Сосну рубят и мостят мост (преобразование вертикального пути в горизонтальный), по которому должен проехать Новый Год и основные годовые праздники.
- 71 Известная проблема «два в одном», затронутая в более ранних работах а также связанная с парадоксом вмещения в одно место, соотносимое только с одним местообразующим объектом, д в у х таких объектов, не может, видимо, быть решена без принятия идеи особого вида взаимопроникающего «внутреннего» движения. Если это так, то перед нами новое пространство парадоксов, чреватое новыми неожиданностями.

**Акциональный код
символического языка культуры:
движение в ритуале**

Меня окружают молчаливые глаголы,
похожие на чужие головы глаголы,
голодные глаголы, голые глаголы,
главные глаголы, глухие глаголы.

И. Бродский. 1960

В символическом языке культуры действие занимает особое место и требует особых методов описания, будучи более сложным объектом символизации, чем реалии — предметы и явления природы, артефакты, лица или даже локусы и время. Если теоретическое изучение семантики, символики и ритуальных функций вещей имеет давнюю традицию и в настоящее время составляет особую, достаточно продвинутую область этнографии, культурологии и этнолингвистики — «семиотику вещей» (из последних работ на эту тему см. [Байбурин 1989, Топорков 1989]), то семиотика действий по существу не изучалась с теоретической точки зрения, и это, безусловно, связано с особенностями логического содержания действия (см. об этом [Действие 1991; Модели действия 1992]).

Действие является логическим и структурным ядром ритуала, подобно тому, как в языке логическим стержнем высказывания (предложения) является предикат (глагол). Однако семантической доминантой ритуала часто оказывается не его акциональный компонент, а другие, логически подчиненные ему элементы, его «актанты» — субъект, объект, адресат, инструмент — и «сирконстанты» — локативные, темпоральные, модальные и др. компоненты действия. Само же действие нередко лишено «независимой магической силы» (П. Г. Богатырев), семантически пусто и играет роль, аналогичную роли связки в предложении, обеспечивая лишь «предикацию» персональных, предметных и прочих символов, их включение в ритуал. К действию в полной мере можно отнести приведенные выше пронизательные слова поэта о глаголах: действия (как и глаголы) — «главные» (элементы ритуала), но они же в семантическом плане — «молчаливые, глухие, голодные, голые, похожие на чужие головы», ибо питаются

чужими смыслами и заимствуют «магическую силу» у других компонентов ритуала. Эта особенность действия как логической категории отражается в семантической структуре глаголов и других слов со значением действия: «Отличие имен действий от слов с другой семантикой состоит преимущественно в том, что они описывают сложные многоаспектные ситуации, формальная экспликация которых требует характеристики свойств участников, их положений, их взаимоотношений и т. п. <...> Полная номенклатура актантов, характеризующих действия, включает до тридцати элементов» [Апресян 1991, с. 3].

При этом глагольные лексемы (имена действий) различаются не только по своим прагматическим характеристикам (набору и типам актантов), но и по степени их прагматической «связанности», зависимости от ситуации. Например, глагол *дать/давать* прагматически «свободен», он может быть применен к неограниченному (или очень широкому) кругу ситуаций с самыми разными участниками, объектами, целями и т. д. (ср. *дать хлеба* и *дать подзатыльник*), в то время как глаголы *угощать* или *жертвовать* включают в свою семантику, кроме значения 'давать', прагматические значения объекта (для *угощать* это только пища; для *жертвовать* – более широкий, но все же ограниченный набор объектов) и цели (всегда «бенефакционные» по отношению к адресату) и применяются лишь к определенным ситуациям.

Когда речь идет о языке, ясно, что любые имена действия, независимо от степени и характера «прагматичности» их семантики (т. е. как глаголы «чистого действия», так и глаголы со «встроенными» актантами), заслуживают толкования в лексикографическом представлении языка. Состав описываемых в толковом словаре единиц задан инвентарем глаголов (имен действия). Сложнее обстоит дело с отбором акциональных единиц для словаря символического языка культуры. Очевидно, что действий в собственном смысле слова (т. е. действий-концептов, заслуживающих толкования) вообще во много раз меньше, чем глаголов – не только из-за наличия глагольной синонимии, но и за счет множественности глаголов, относящихся к одному действию, но фокусирующих разные стороны описываемой глаголом ситуации. Об одном и том же реально производимом и непосредственно наблюдаемом действии можно сказать «колет ягненка», «совершает жертвоприношение», «исполняет юрьевский обряд» и т. п. Что в таком случае следует считать одним действием, отдельным акциональным знаком? Какая степень прагматической «конкретности» должна быть избрана?

Механизм символизации действий в языке культуры принципиально отличен от механизма символизации предметов. В то время как симво-

лические значения предметов, как правило, производны от их реальных свойств (формы, цвета, структуры, утилитарных функций и т. п.; см. подробнее [Виноградова, Толстая 1993]), действия практически не имеют собственных символических мотиваций, и их символика часто носит «отраженный» характер, воспроизводя семантику, присущую предметам, лицам, локативным или темпоральным признакам действия. Иначе говоря, смысл и ритуальная функция действия может определяться не столько характером самого действия, сколько тем, кто его совершает, кто или что является его объектом и адресатом, когда, где, с помощью чего, каким образом совершается действие.

Но если семантика и символика ритуального действия определяется не собственно акциональным содержанием действия, а его актантами, то нужно ли такое действие описывать как самостоятельный акциональный знак или же оно должно включаться в описание соответствующих актантов? Например, следует ли описывать в словаре такое «абстрактное», т. е. прагматически свободное действие, как «окружать», или же вместо него должны фигурировать более «конкретные» действия: «обходить (вокруг села, дома, стада, дерева, колодца, стола и т. п.)», «опахивать (село, поле, колодец и т. п.)», «опоясывать (храм, дом, поле; ниткой, поясом, полотном и т. п.)», «осыпать кругом (зерном, маком, пеплом и т. п.)», «огораживать (забором, кольями, ветками, крестами и т. п.)», «оползать (храм)» и т. п.? Наконец, нельзя ли вообще отказаться от толкования перечисленных акциональных единиц на том основании, что во всех случаях доминирует символика круга, и ограничиться статьей «круг»? Все эти и многие другие вопросы, касающиеся семиотической природы, ритуальных функций и семантики действий, еще ожидают своего изучения.

Таким образом, символика действия как целого (как «акционального высказывания») может определяться свойствами и культурными (символическими) значениями любого из его компонентов, и в зависимости от того, какой из них имеет доминирующее значение в конкретной ритуальной (коммуникативной) ситуации, она приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акцент.

Например, символический смысл прихода полазника — первого посетителя дома на Рождество — определяется прежде всего культурно значимыми свойствами этого лица: «первый», «мужской» (символ благополучия и мужского потомства) или «женский» (символ плодородия), в то время как семантика самого действия — прихода в дом выражена значительно слабее. Подобный персональный акцент имеют ритуальные действия, совершаемые беременной женщиной — ей поручается, на-

пример, обход плодового дерева с целью сообщения ему плодovitости, ношение рубахи больного ради его исцеления и многие другие магические действия (см. подробнее Толстая 1995); роженицей — прививка ею плодовых деревьев, обрезание виноградной лозы, обход сада с новорожденным на руках обеспечивает успешный рост и хороший урожай растений; вдовой — вдовам отводилась особая роль в ритуалах по изготовлению сакральных предметов — обыденных рубах, полотна и т. п.; им приписывались целительные и другие магические способности (подробнее см. [Гура, Кабакова 1995]); ребенком — его, например, сажали на борозду при первой вспашке поля весной; он обеспечивал успех лечебных магических действий; у балканских скотоводов-кочевников, когда невеста приезжала верхом к хижине своего жениха и спускалась с лошади, на ее место должен был вскочить мальчик, имеющий живых родителей. — тогда она будет рожать сыновей [Антонијевић 1982, с. 56]; повсеместно у славян распространен обычай с этой целью на свадьбе сажать невесте на колени мальчика и т. п.

Предметная (инструментальная или объектная) семантика доминирует в таких случаях, как сербский и македонский обычай при первом севе класть в семена ткацкий гребень или помешивать им семена, «чтобы жито было частым»; как битье вербовой веткой с приговором: «Расти, как верба» (сербы Славонии) или общераспространенный обычай при первом выгоне скота погонять его не кнутом, а вербовой веткой, освященной в Вербное воскресенье; как болгарский магический прием избавления от бесплодия: повитуха в Бабин день бьет женщин кукурузным початком (фаллический символ); как обычай, по которому балканские номады дают многодетной матери съесть мясо яловой скотины, чтобы остановить рождение детей [Антонијевић 1982, с. 57]; как известный всем славянам обычай удалять из помещения, где находится покойник или роженица, зеркало или завешивать его [Толстая 1994], и многие другие. Свойствами предметов мотивирован соблюдаемый южными славянами ради защиты скота от волков запрет в «волчьи дни» брать в руки ножницы, ножи, серпы, косы и т. п., символически уподобляемые волчьей пасти, и множество подобных запретов (см. статьи, посвященные символике предметов, в словаре: [Славянские древности 1995]).

Преобладание локативной в широком смысле семантики характерно для большого класса ритуальных действий, связанных с перемещением и пространственно ориентированными движениями, такими как обход, отгон, выбрасывание, подбрасывание вверх [см. Виноградова 1995], опоясывание [см. Толстой 1995], сплавление по воде [Агапкина 1994], перево-

рачивание предметов [Толстой 1995 а] и т. п. В меньшей мере эта семантика характерна для действий, совершаемых в ритуально маркированных «пограничных» локусах — на пороге, на меже, на перекрестке, при слиянии речных потоков и т. п.; в этих случаях локативная семантика часто бывает не доминирующей, а сопутствующей.

Тем пор а л ь н ы е акценты могут быть отмечены в семантике ритуальных действий (и запретов), приуроченных к определенным временным отрезкам суток, к календарным датам и периодам, если эти действия мотивированы свойствами, приписываемыми самому времени, например, тому или иному празднику или дню недели. Так, обычаем ритуального приготовления каши из разных злаков, гороха, кукурузы («варить») в Варварин день у южных славян обязан народно-этимологическому сближению имени святой, которой посвящен праздник, с глаголом *варить*, однако в семантике самого обрядового действия, несомненно, доминирует магия плодородия, а не толкование праздника.

В ритуалах, где смысловой акцент падает на другие, не акциональные компоненты, само действие часто (но не всегда) почти лишено семантики. Так, семантически «пустым» можно считать такое действие, как помещение чесального гребня в семена или затыкание в купальскую ночь в двери и окна дома крапивы с целью оберега от ведьм. Общий смысл этих ритуальных действий исчерпывается семантикой предметов, их магическими и апотропеическими свойствами. Однако в случае битья вербовой веткой а к ц и о н а л ь н ы й компонент явно не является пустым: битье имеет самостоятельное значение как продуцирующее действие, подтверждаемое многими другими ритуалами (см. подробнее [Морозов, Толстой 1995]). Наконец, существуют и такие ритуальные действия, в которых именно акциональная семантика может считаться доминирующей. К ним, в частности, можно отнести «разрушительные» действия: уничтожение троичных венков и зелени, чучел ведьмы или масленицы, других ритуальных предметов, битье посуды, ритуальные бесчинства и т. п., а также ритуальный обман [см. Толстая 1995 а], кражу, ритуальное молчание, бдение, оплакивание, одаривание, благопожелание и др. (см. соответствующие статьи словарей [Славянские древности 1995; Славянская мифология 1995]).

Приведенные выше примеры относятся к достаточно элементарному (или намеренно упрощенному) типу ритуальных действий, семантика которых складывается из ограниченного числа элементов с относительно прозрачной символикой. Гораздо чаще, однако, приходится иметь дело с более сложными (и по составу, и по семантике компонентов) случаями, когда

общая семантика ритуального действия оказывается не простой суммой значений с явно выраженной семантической доминантой, а весьма многослойным или неоднозначно членимым комплексом значений. Например, в сербском обряде выливания под фруктовое дерево воды, в которой мылась роженица [Грбић 1909, с. 109], «персональная» семантика присутствует не непосредственно, а, так сказать, вторично, как свойство выливаемой под дерево воды, т. е. является изначально семантическим компонентом воды и лишь вторично — всего действия (при этом вода — всего лишь «транслятор», собственная семантика воды не входит в семантику ритуала).

Подобно тому, как лингвистическая прагматика исследует семантику слов и высказываний, приобретаемую ими в конкретном речевом акте, в этнолингвистике должны приниматься во внимание не только словарные значения компонентов «акционального» высказывания, но и их прагматические смыслы, обусловленные отношением к действию его исполнителей, их интенциями и мотивировками совершаемого ритуального акта. В закарпатском рождественском обряде обвязывания железной цепью ножек стола (хорошо известном, в частности, по работе П. Г. Богатырева [Богатырев 1971]) семантические акценты могут быть разными в зависимости от того, как это действие мотивируется исполнителями. Если ритуал совершается ради того, чтобы иметь в новом году «железное» здоровье, то семантической доминантой будет символика предмета (железной цепи); если же его цель — защитить скот от волков, символически связав и замкнув им пасть, то доминирующее значение получает семантика самого действия связывания, окружения, замыкания. При этом формальная структура ритуала в обоих случаях идентична. О роли мотивировок в интерпретации ритуальных действий см. [Богатырев 1971, с. 190–194; Виноградова 1995 а].

Сложной семантической структурой отличаются ритуальные действия, которые включают так называемые вторичные символы, т. е. элементы, уже использованные в каких-либо ритуалах и «впитавшие» в себя семантику предшествующих контекстов. К такого рода действиям может быть отнесено размахивание свадебной фатой, детским свивальником в обрядах отгона градовой тучи; магическое лечение с помощью «покойнических» предметов (платка, которым подвязывали челюсть, покойнику; мыла, употребленного для обмывания; гребня, которым его расчесывали; шнурков, которыми связывали ноги покойника; иглы, которой шили смертную одежду; полотна, на котором опускали гроб в могилу и т. п.); использование рождественской соломы, хлеба, огарков бадняка или купальского костра в разнообразных магических ритуалах и т. п. (подробнее см. [Толстые 1994]).

Унаследованные от предыдущих контекстов значения («свадебное», «пасхальное», «погребальное», «рождественское») либо становятся дополнительным компонентом семантики нового ритуального действия («приплюсовываются» к семантике других компонентов), либо выступают как фактор сакрализации (повышения семиотического статуса) соответствующих компонентов или ритуала в целом.

Исключительно сакрализующую функцию (при нейтрализации, нивелировке собственной семантики) могут иметь и элементы, не обремененные подобной коннотацией. Например, участие вдов в обряде опахивания села от «коровьей смерти» или действия беременной женщины в полесском обряде вызывания дождя (ей поручают сыпать в колодец мак) не приносят новых значений в общую семантику ритуальных действий (складывающуюся из символических значений в первом случае — опахивания и магического круга, во втором — колодезной воды и мака), но повышают их эффективность.

Таким образом, общая семантика ритуального действия («высказывания») представляет собой производную (но отнюдь не простую сумму) от семантики его составляющих — собственно действия («предиката») и всех его «актантов» (субъекта, объектов, адресата, инструмента) и «сирконстантов» (временных, локативных и «модальных» знаков), а также «прагматических» значений, накладываемых ритуальной ситуацией и целями, мотивами, оценками действия исполнителями. Каждый из этих компонентов может выступать либо как смысловая доминанта, либо как сопутствующее значение, либо как «катализатор» — семантически не значимый (или «слабый») элемент, функция которого — интенсификация, «сакрализация» всего ритуала. При этом «актанты» чаще всего семантически полноценны, а «сирконстанты» семантически бедны, но обладают большой катализирующей силой. Это связано с символической природой культурного языка и преимущественно «предметным» (в логическом смысле слова) характером символа. Этим же, вероятно, можно объяснить невыразительность собственно акциональных знаковых средств, выступающих часто как вспомогательные по отношению к предметным символам.

* * *

После этих общих рассуждений о семантике акциональных символов в языке традиционной культуры обратимся к более частному вопросу о концепте движения в системе народных представлений и семантике движения в ритуале.

Всякое физическое действие связано с движением, которое в традиционной народной картине мира наделяется лишь самым абстрактным значением и служит приметой жизни, «этого», земного мира в противоположность неподвижности как характерному признаку смерти, «того», загробного мира. В заговорах потусторонний мир, куда отсылаются злые силы, лишен движения, неподвижен, статичен и нем; в обрядовой практике движению придается символическое значение побуждения к жизни природы и человека, активизации их производительной силы (см. в настоящем сборнике статью Т. А. Агапкиной о символике движения в весенних обрядах).

Однако движение чаще понимается в более узком смысле как пространственно ориентированное действие, как перемещение в пространстве, смена локуса субъекта или объекта. Прототипическим образом такого движения в силу антропоцентричности народной картины мира служит естественное для человека действие, обозначаемое глаголом *ходить*, его синонимами и производными. Концепт движения-хождения относится к числу основных понятий традиционного миропонимания. В категориях, образах и терминах «хождения» осмысливается сама человеческая жизнь. Таковы понятие жизненного «пути», представление о «приходе» человека в этот мир и «уходе» из него (ср. рус. диал. костромск. *выход* 'смерть': «Трещит в избе подоконный угол — к выходу (к смерти)»; олонецк. *выходить, выйти* 'издохнуть, пасть (о скоте)': «Коровушка вышла» [СРНГ 6, с. 52], о переходе из одной жизненной фазы в другую, ср. *выйти (пойти) замуж*, рус. диал. *выйти в годы* 'достигнуть зрелого возраста, стать совершеннолетним' и *выйти из годов* 'со стариться', и т. п. И сам глагол *ходить* в старославянском и древнерусском языках мог принимать значение 'жить': *г(оспод)ь не лишитъ добра ходыштихъ незловож* [СС, с. 763, Синайская псалтырь], *ходити говѣюще* 'жить целомудренно' [Срезневский III, с. 1381, Ипатьевская летопись].

Те же категории и образы прилагаются к жизни природы: светила *восходят* и *заходят*, дождь *идет* (в русских диалектах также о погоде, тумане, ветре и т. д. [СРНГ 12, с. 79]); ночь, зима, лето *приходят*, *наступают*; время *идет*, *бежит*, *течет*, *мчится* и т. д. Концепт хождения лежит в основе восприятия календарного времени: праздники *приходят*, их встречают, они *уходят*, их провожают (ср. также полесск. *ходить, заходить, сходить* о праздниках и днях: «Никола ходить у Пилипоўку, Никола ходитъ и весной», «Вялыкдэнь ходытъ у нас на штыри нэдилы ўзад и ўпярод») и т. п.

Еще одной областью значений, ассоциируемых с движением (и прежде всего с хождением), является сфера сексуальных отношений людей и животных и вообще семантика «воспроизводства жизни» в разных ее формах. В славянских языках глаголы *ходить*, *бегать*, *водить*, *звать*, *гулять* и др. имеют устойчивые сексуальные коннотации и способны приобретать широкий круг значений, покрывающих всю сферу отношения полов – от ухаживания до рождения детей, ср. русск. и болг. *ходить* 'иметь половую связь', 'быть беременной', вост.-слав. *водитъ* 'рожать', 'приносить потомство' и т. п., подробнее см. [Толстая 1994 а]. В рязанских говорах для глагола *идти* отмечено значение 'расти, давать хороший приплод или прирост (о домашних животных или с/х культурах)' [СРНГ 12, с. 77], ср. в колядке «где коза ходит, там жито родит». Аналогичные значения характерны для глагола *водить(ся)*, *вести(сь)* (о концепте «вода» как приумножения, возрастания, воспроизводства см. [Плотникова 1995]).

«Субъектами» хождения в народных представлениях могут быть также души умерших (ср. *исход* души, *ходячие* покойники и т. п.) или пребывающие на границе «этого» и «того» света так называемые двоедушники, но их «хождение» расценивается как опасная для человека и угрожающая всему миропорядку аномалия.

Столь же существенную роль играют концепт и модель движения в ритуале. Но для того, чтобы подобное движение приобрело статус ритуального действия, необходимы некоторые дополнительные условия, т. к. в самом акциональном содержании перемещения нет ничего, что мотивировало бы его ритуализацию и связанную с ней семантизацию (символизацию). Такими условиями, компенсирующими семантическую бедность движения и насыщающими его символическим смыслом, могут быть и субъект, и объект, и адресат, и цель движения, если они обладают «независимой магической силой», но прежде всего ими являются локативные (пространственные) параметры этого действия. Без них движение приобретает семантический акцент лишь в тех случаях, когда его нейтральная, немаркированная форма (хождение) противопоставляется таким маркированным формам, как бег, ползание, хождение задом наперед, волоча ноги и т. п. [см. Толстой 1994; 1995 б]. Большинство обрядов включает в себя то или иное перемещение действующих лиц и ритуальных предметов, значение которых определяется не только тем, кто или что, когда и каким образом движется, но и в большей степени тем, происходит при этом приближение или удаление, движение по вертикальной оси «верх – низ» или по кругу; движение сквозь, между, под чем-нибудь или через, над, по чему-нибудь и т. д.

И все-таки собственно акциональный компонент движения неверно было бы считать полностью асемантическим, лишенным знакового, «культурного» содержания. Наиболее ярко независимая семантика движения-хождения проявляется в календарных обычаях коллективного хождения по селу, обхода домов, полей, хождения с ритуальными предметами — «маем», «гаиком», фигурой Смерти, Марены, со «стрелой», вождения додолы, пеперуды, «куста», русалки и т. п. Хотя смысл каждого из таких ритуалов может определяться другими компонентами ритуала — сопутствующими действиями, такими как пение песен, исполнение благопожеланий, собирание даров и т. д., а в случае хождения с каким-либо лицом-персонажем (т. е. в обрядах «вождения») или с каким-либо предметом (т. е. в обрядах «ношения») — этими «объектами» действия, тем не менее значение самого хождения не стирается полностью, о чем свидетельствует прежде всего терминология такого рода календарных обрядов, их народные названия. Так, в словацкой традиции наименования календарных обрядов по действию хождения составляют самую большую группу терминов: *chodit' hejnom*, *chodit' kupovac jalovce*, *chodit' na šibaky*, *chodit' po bursikoch*, *chodit' po štefanovi*, *chodit' s betlehemami*, *chodenie po džadovaniiu*, *chodenie po májoch*, *chodenie po Marejne*, *chodenie po mladenkovaní*, *chodenie po pesničkach*, *chodenie po pýtani*, *chodenie z burzou*, *chodenie s d'adom*, *chodenie s dietkom*, *chodenie s Džavkulinou*, *chodenie s Gubom*, *chodenie s hadom*, *chodenie s hajnáloom*, *chodenie s hájom*, *chodenie s hvezdou*, *chodenie s chrenom*, *chodenie s jasličkami*, *chodenie s kocickami*, *chodenie s kozou*, *chodenie s Luciou*, *chodenie s medved'om*, *chodenie s movým letem*, *chodenie s ocel'ou*, *chodenie s turoňom*, *chodenie s valachmi*, *chodenie se ščes-tím*, *chodenie za Dorotkami*, *chodenie zo straskom* и т. п. [Валенцова 1988, с. 73–80]. Подобная номинационная модель характерна, хотя и в меньшей степени, и для других славянских традиций, ср. вост.-слав. *ходить со звездой*, *ходить с козой*, болг. *ходене на Росен* [Маринов 1914, с. 47], *ходене на Лазарки* [там же, с. 390], болг. диал. ломск. *ходят на потрътица* (о колядовании [там же, с. 277]). Д. Маринов упоминает также церковнославянский термин *хождение по русалинахъ*, фигурирующий в номоканоне в связи с обличением языческих магических действий и треб [там же, с. 475].

Разумеется, подобные процессии, хождения, обходы всегда имеют ту или иную локативную характеристику, однако этот признак практически не участвует в формировании семантики и символики ритуала. В самом общем виде семантику таких обходов можно определить как «со-

бирание» («связывание») пространства или даже, когда речь идет об обходах домов, как «собрание» социума. Его цель — ритуальное подтверждение границ своего, освоенного пространства и своего социума, на которые должна распространяться испрашиваемая обрядом защита. Подобно тому, как в заклинаниях и благопожеланиях неизменным условием их магической действенности считается «называние», упоминание всех охраняемых лиц, призываемых благ или отгоняемых злых сил, в обходах и подобных им обрядах путем хождения (но также и «опевания», вовлечения в диалог, обмена дарами и т. п.) «обозначается» культурное пространство и принадлежащие к нему люди, совершается их ритуальная «номинация» и демонстрация в качестве объектов внимания со стороны высших сил.

Хорватский этнограф М. Гавацци, изучавший географию славянского предсвадебного обычая, по которому невеста после помолвки обходит дома всех своих близких и дальних родственников, как бы испрашивая их согласия на свой брак, и получает от них дары и пожертвования к предстоящей свадьбе, подчеркнул исключительное значение единой для разных областей Славии терминологии этого обычая: хорв. *hoditi (iti) po pitanju*, словен. *hodi po darei, snei hodijo, dari zbirat hodijo*, словац. *choditi prositi na poctivu krásu, ide po zbrani, chodi po pytani* и т. п. [Gavazzi 1979]. Устойчивость подобной номинации, акцентирующей идею «хождения», вкупе с «западнопаннонской» географией ритуала (хорваты-кайкаквы, восточные словенцы, словаки, мораване, чехи, в меньшей степени поляки и кашубы) служит для Гавацци серьезным аргументом в пользу отнесения его к эпохе до переселения предков южных славян на Балканы. Ритуальный характер «хождения», помимо терминологии, подтверждается такими характерными регламентациями, как требование соблюдать направление движения с востока на запад, как запрет возвращаться домой той же дорогой и т. п.

Роль субъектно-объектных показателей ритуального движения различна в обрядах коллективного и индивидуального хождения. Позиция субъекта оказывается слабо выраженной в календарных обходах типа колядования, хотя и здесь, как показала в своей книге Л. Н. Виноградова [Виноградова 1982], мотив «иномирности», потусторонности колядовщиков, воспринимаемых как пришельцы издалека, как посланцы с «того» света, является важнейшим компонентом общей семантики обряда. В большей степени эксплицирована роль субъекта в индивидуальных ритуалах, таких, как полазник, где к субъекту предъявляются «жесткие» требования, касающиеся его пола, характера, судьбы и т. п., или за-

щитные обходы, совершаемые вдовой, беременной женщиной, бабой-повитухой, пастухом и др. В обрядах «вождения» позиция водимого лица-объекта семантически более значима, чем позиция субъекта (обрядовых лиц, сопровождающих ведомый персонаж). Пассивность ведомого, подчеркнутая его убранством (закрытое лицо) и поведением (молчание), является одним из главных смыслообразующих моментов ритуала вождения (подробнее см. [Виноградова 1993]). Еще очевиднее роль символических предметов (фигур, кукол, чучел, веток и т. д.) в обрядах «ношения», которые в большинстве случаев завершаются уничтожением носимого символа — его разрыванием на части, потоплением, сжиганием, закапыванием в землю, выбрасыванием в ямы, рвы или, наоборот, забрасыванием наверх — на крышу, высокие деревья и т. п.

Однако, как уже было сказано, наиболее прозрачна семантика локативных параметров движения. Движение по горизонтальной оси всегда в той или иной степени соотносится с идеей возведения, обозначения или преодоления границы между своим и чужим пространством и в дальнейшей перспективе между «этим» и «тем» светом. В меньшей степени это характерно для движения по вертикали, которое часто имеет характер продуцирующего магического действия, способствующего росту, возрастанию. Значительно реже такое осмысление получает горизонтальное движение (см. примеры того и другого в статье Т. Агапкиной в настоящем сборнике).

В пространственно конкретизированных формах движения, таких как движение по кругу, прохождение по, под, через, сквозь, между теми или иными объектами, абстрактная семантика границы как рубежа двух миров отходит на второй план, уступая место вполне конкретным представлениям о видимых и осязаемых границах, создаваемых человеком с определенной, чаще всего защитной целью. Среди такого рода движений-хождений семантически наиболее прозрачны и стереотипны многообразные круговые движения (обход поля, дома, церкви, колодца, дерева и т. п.), создающие символическую защитную границу вокруг охраняемого объекта, ср. типичную для славянских вербальных оберегов семантическую модель огораживания [Левкиевская 1995, с. 70–72] и типичное действие-оберег очерчивания круга (вокруг себя, поля, источника, стада и т. п.) для защиты от нечистой силы, а также хождения и танцы по кругу сами по себе, ср. ритуальные функции хороводов у славян, особенно южнославянские поминальные *коло*, *оро* и т. п., в которых символика круга сопряжена с семантикой хождения как акционального знака.

Очистительный или апотропеический смысл имеют действия переступания через магические предметы: замок, нож, ткацкую основу, яйцо, хлеб и т. п. в обрядах весеннего выгона скота; невозможность переступить через протянутую по дороге нить, рассыпанный мак и т. п. разоблачает и обезвреживает ведьму; переступание через разложенный в воротах огонь служит защитой жениха и невесты в свадебном обряде и т. д. Преимущественно лечебное и очистительное воздействие приписывается прохождению, пролезанию или прогону между магическими предметами (например, между зажженными свечами или между двумя кострами), под ними (например, под связанными ветками, аркой), сквозь (расщепленное дерево, специально сплетенный венок, прокоп в земле и т. п.).

В большей степени глубинную семантику границы сохраняют в народных представлениях и ритуальной практике акциональные знаки «прихода» и «ухода», в которых всегда акцентировано значение потустороннего локуса, откуда «приходят» и куда «уходят» (или точнее выпроваживаются) посещающие этот мир «гости». Мотив иного мира не только постоянно присутствует в темах прихода и ухода, но часто получает совершенно конкретное воплощение в таких вещественных деталях, как облик и одеяние ряженых, как действия «удаления» (забрасывания как можно дальше) в ритуалах отгона демонологических персонажей, смерти, Зимы и т. д. Вместе с тем обращает на себя внимание то, что концепт прихода связан скорее с положительными значениями («приходящие» приносят добро, ср. обряд и фигуру полазника, «мая» и т. д.), в то время как концепт ухода ассоциируется прежде всего с изгнанием опасных и вредоносных сил (демонов, болезней и т. п.). Это же аксиологическое распределение наблюдается в восприятии календарного времени: «приход» праздников при всей их «опасности» [Толстая 1996] оценивается положительно или нейтрально, а их «уход» (проводы) оформляется как выпроваживание, изгнание, уничтожение опасности.

Литература

- Агапкина 1994 — Т. А. Агапкина. Символический язык обрядового действия (пускание по воде) // Балканские чтения—3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994, с. 80—83.
- Антонијевић 1982 — Д. Антонијевић. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.

- Апресян 1991 — Ю. Д. *Апресян*. Об описании глаголов со значением действия в словаре синонимов // Действие: лингвистические и логические модели. М., 1991, с. 3—6.
- Байбурин — А. К. *Байбурин*. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 63—88.
- Богатырев 1971 — П. Г. *Богатырев*. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // П. Г. *Богатырев*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 167—296.
- Ващенкова 1988 — М. М. *Ващенкова*. Терминология словацкой календарной обрядности на общеславянском фоне. Дипл. раб. МГУ, 1988.
- Виноградова 1982 — Л. Н. *Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1993 — Л. Н. *Виноградова*. Ритуалы типа «вождения ряженого» // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993, с. 42—30.
- Виноградова 1995 — Л. Н. *Виноградова*. Бросать, разбрасывать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. I, с. 264—266.
- Виноградова 1995 а — Л. Н. *Виноградова*. Мотивировки обрядовых действий: стереотипы религиозного и магического мышления // *Folklor—Sacrum—Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej*. Lublin, 1995, s. 52—58.
- Виноградова, Толстая 1993 — Л. Н. *Виноградова*, С. М. *Толстая*. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения—II. М., 1993, с. 3—36.
- Грбић 1909 — С. *Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗ6, 1909, књ. 14.
- Гура, Кабакова 1995 — А. В. *Гура*, Г. И. *Кабакова*. Вдовство // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. I, с. 293—297.
- Действие 1991 — Действие: лингвистические и логические модели. Тезисы докладов. М., 1991.
- Левкиевская 1995 — Е. Е. *Левкиевская*. Семантика славянских апотропеев // *Folklor—Sacrum—Religia*. Lublin, 1995, s. 67—81.
- Маринов 1914 — Д. *Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, кн. 28).
- Модели действия 1992 — Логический анализ языка. Модели действия. М., 1992.
- Морозов, Толстой 1995 — И. А. *Морозов*, Н. И. *Толстой*. Бить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. I, с. 177—180.
- Плотникова 1995 — А. А. *Плотникова*. Вестись, плодиться // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. I, с. 355—357.
- Славянская мифология 1995 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Славянские древности 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. I.
- Срезневский — И. И. *Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893—1903, т. I—III.
- СС — Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков). М., 1995.

- Толстая 1994 — *С. М. Толстая*. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 232—240.
- Толстая 1994 а — *С. М. Толстая*. Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // Балканские чтения—3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994, с. 72—73.
- Толстая 1995 — *С. М. Толстая*. Беременность, беременная женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 160—164.
- Толстая 1995 а — *С. М. Толстая*. Магия обмана и чуда в народной культуре // Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995, с. 109—115.
- Толстая 1996 — *С. М. Толстая*. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре. В печати, 1996.
- Толстой 1994 — *Н. И. Толстой*. Некоторые формы обрядового хождения // Балканские чтения—3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994, с. 75.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Оползание и опоясывание храма // *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. М., 1995, с. 91—112.
- Толстой 1995 а — *Н. И. Толстой*. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Там же, с. 213—222.
- Толстой 1995 б — *Н. И. Толстой*. Волочить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 426—427.
- Толстые 1994 — *Н. И. и С. М. Толстые*. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994, с. 238—255.
- Топорков 1989 — *А. Л. Топорков*. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 89—101.
- Cavazzi 1979 — *M. Cavazzi*. Predsvadbeno «hoditi (iti) po pitanju» // Traditiones 5—6. 1976—1977. Ljubljana, 1979, s. 139—149.

Слав. **viti* в этнокультурном контексте

Столь значимые в славянской народной духовной культуре действия витья и аналогичного ему кручения, верчения относятся к числу ее наиболее «мифологизированных» и ритуально маркированных акциональных элементов. Соответствующая терминология традиционной народной культуры, связанная с **viti* и синонимичными ему **vьrtěti*, **krq̃titi*, отличается ярким многообразием значений, отражая при этом смысловую амбивалентность данного круга действий (движений). Соотносимые с этими глаголами действия обладают неоднозначной символикой, более того — для них характерны два противоположных смысловых ряда значений. С одной стороны, эти действия осознаются как позитивные, символизирующие зарождение, рост, приумножение, *раз-витие*, с другой — как негативные, вредоносные, связанные с нечистой силой.

Отрицательный ряд символических значений **viti* и ему подобных соотносится с «непрямым», а потому — «неправильным» движением мифических субъектов (ср. также аналогичное противопоставление прямой — кривой, соответствующее оппозициям добро — зло, правда — кривда и т. п.). Именно с лексемами **viti*, **krq̃titi* связаны названия вредоносных демонов и обозначения их разрушительных действий, таких, как верчение, кручение, вращение, спиралевидное движение. Это прежде всего «воздушные», ветряные демоны, например: укр. волын. *в'jуґа*, *вiхор*, серб. *вiтлѡв* 'демон, вызывающий облака и грозы', кашуб. *krq̃ck*, *krq̃cěšk* 'черт', 'вихрь' (по верованиям кашубов, *krq̃cěšk* — внешне появляющийся вихрь, вызванный чертом, преследующим человеческую душу; а «*v krq̃cku*» находится злой дух, который поднимает вверх живых людей [Syhta, s. 242–243]). К. Мошинский отмечал, что крестьяне окрестностей Ченстоховы на вопрос о вихре отвечали: *diabel*

to wije [Moszyński 1967, s. 476] (аналогичные сообщения о происхождении вихря можно услышать в Полесье, например: «Кажуть – чёртова весілля. То бог согнав с ніба 12 ангелов и казав: „Вийтэ ветром, водой“, – воні и вьють», Волинская обл., Любешовский р-н, с. Ветлы). В южной Мазовии и других польских регионах о злых духах в целом говорили, что они *kręca się, wija się w powietrzu* («крутятся, вьются в воздухе») [Archiwum, 7856/9a]. Южным славянам широко известна *вила* (серб.), *самовила* (болг.)¹, признаками появления которой часто бывают ветер, вихрь. Кроме того, болгарская *самовила*, *самодива* нередко отождествляется с вихрем (рождается в вихре, имеет его облик, «летает», пребывает в нём и т. д.). Когда возникает вихрь, болгары говорят: «*свила се юда*», причём ряд болезней, связанных с этой опасной для человека стихией, приписывается действию «юды», «самовилы», «самодивы» [Георгиева 1983, с. 117–118]. В болгарской народной песне описывается, как *вила завила*, т. е. очаровала, *окрутила* юношу и затем ослепила его [Дювернуа 1885–1889, с. 655]. Интересно, что одним из локусов пребывания болгарских «самовил» считается *увра́т* – место, где «поворачивается на поле рало» [Пирински край, с. 472]. Ряд названий мифологических персонажей связан с таким «нечистым» местом их обитания, как водоворот: пол. *wirnik* (от *wir* 'водоворот') [Санникова 1990, с. 41]), хорв. *vijolāndo* [Dulčić 1985, s. 717]. Подобные термины могут рассматриваться и как наименования по функции персонажа: «вызывающий водоворот, создающий его за счёт способности вертеться, крутиться в воде».

Характерным проявлением злых сил и чёрной магии являются колдовские действия закручивания, завивания чего-либо с целью нанести вред, ущерб человеку. Известные в Полесье, в восточной Польше заломы в жите, называемые – *заво́й, завівало, зівитка, зівьўка, закрутичка, закрут*, пол. *zawitka*, рассматриваются как дело рук колдуна, ведьмы. Подобные опасные «продукты» витвя следовало обходить стороной: «Завива́ли за́вить у жы́ти. Ста́рые, ста́рые лю́ди гавари́ли. Са жме́ню жы́та ву́злам за́вья́жэ и колас уве́рх. Шо́сь пригава́рувала, када́ закру́чувала ё́ту за́вить. Гавара́ть, шо́ семья́ забале́е. За́вити той никто́ не жал. Агнём спа́лить да и ўсе́» (Черниговская обл., Репкинский р-н, с. Старые Яриловичи, зап. С. М. Толстой). Вредоносные действия достигали результата в случае так называемого «развития» завитки: «За́витку разви́ла, – кажуть, – чи рука́ забалить, чи нага́!» (Черниговская обл., Репкинский р-н, с. Злеев). Для магического «возвращения» вредоносных действий обидчику ворожбу осуществляли в аналогичных по типу нега-

тивных признаков «нечистых» местах: завитки бросали «в *vir*, в воду» и говорили: «Щё ты мне делаешь, пусть тебе» (Брестская обл., Столинский р-н, с. Хоромск). К числу подобных вредоносных предметов-«продуктов» витья относится и сплетаемый из веток колдунами и колдуньями специальный прут (бел. *вицина*), от удара которого корова становится бесплодной [Никифоровский 1897, с. 147].

Широко распространены у славян бытовые запреты на действия типа *вить* — *крутить* — *мотать* — *вертеть* в определенные опасные для людей праздники, некоторые дни недели. Отрицательные последствия могут сказаться на потомстве беременной женщины, на приплоде скота, на посевах в поле. По мнению крестьян севернобелорусских сёл, в день посева ржи нельзя *вить* в доме ни кнута, ни верёвки, иначе летом ветер будет скручивать и пригибать к земле посеянную рожь [Никифоровский 1897, с. 107]. По полесским представлениям, если в праздники навивать основу, у беременной женщины «у перёдке пазакруцица, пазавертицица»; кроме того, «у пятницу и серяду нельзя *вить*, *крутить* — куранёнок скруцица» и т. д. Действия ткаческого производства получают также значение «действий притягивания, прививания к одному месту: можно *привить* (или *присновать*) волков, бешеных собак, жаб, змей, тараканов, мух, пауков, червей, вообще — несчасть» [Павлова 1990, с. 48]. В мотивировках подобных запретов встречаются и объяснения, которые непосредственно связаны с аналогичными действиями нечистой силы. Например, в южной Польше считалось, что нельзя *мотать* нитки на Масленицу, особенно вечером, *bo się dyabli wtedy krecą* [Świętek 1893, s. 558]. В южной Мазовии запрет *прясть* в праздники также объясняется опасностью появления злых духов, которые в это время «крутятся, выются» поблизости [Archiwum 7856/9a; Moszyński 1967, s. 476].

Другой аспект символики действий, связанных с **viti*, **vrtěti*, **krōti*, может быть описан как зарождение, развитие, приумножение некоего «блага» (богатства, успеха), и шире — как начало какой-либо новой структуры. Последнее характерно не только для свадебной обрядности, но и в целом для народных космологических представлений о мире, человеческих и духовных ценностях, процесс сотворения которых нередко уподобляется действиям *витья*, *плетения*: ср. с.-х. *vīti vijek* 'жить', *viti igru*, *коло*, *оро*, *танац* 'танцевать в хороводе, вести хоровод', *viti pesmu* 'создавать песню' [Речник, с. 668—670]; болг. *zavīto*, *izvīto peene* 'прекрасное, красивое пение' [Геров, с. 47]; тот же по существу метафорический перенос значения отличает и рус. *плетение словес* (ср. семантический антипод подобных выражений: *из песку ве-*

рѣвки вить, вить верёвочки 'заниматься заведомо бесплодной деятельностью' [Мокиенко 1989, с. 81]).

Употребление славянских образований от *viti (и подобных) в этнокультурных контекстах показывает, что создание коннотаций, уточняющих семантику обрядовых терминов, достигается за счёт типичных для системы глагольных префиксов значений, например, серб. *за-вити*, *за-вртели* нередко связываются с символикой начала, зарождения чего-либо, *по-вити* — с символикой укрытия, защиты, откуда серб. *повојница* 'подарок новорожденному'. Отметим, что в южнославянской родинной обрядности пеленание (ср. серб. *повој* 'пелёнка'), подарки новорожденному получают дополнительный магический смысл защиты ребенка от злых сил: у болгар для первого повивания используется отцовская рубашка, ребенку и роженице приносят дар в виде хлеба — «повојницу». У сербов существует поверье, что долго не вступающие в брак юноша или девушка лишены были в свое время этого дара, поэтому мать *повије* (пеленает) великовозрастного сына в кусок грубого полотна и вручает ему *повојницу*, чтобы тот смог жениться (Шумадия [Милићевих 1894, с. 199]), или ближайшая родня тайком приносит неудачнику (неудачнице) *повојницу* (Банат [Банатске Хере, с. 235]).

В обрядах, связанных с рождением ребенка, особое место занимает ритуальная стрижка первых волос ребенка; при этом сербы состригают и хранят закатанным в воск локон волос *на завијутку* (*завијутак*, т. е. макушка головы, считается средоточием ума, счастья, мудрости и силы человека [ГЕМБ, с. 59]). Жители сёл центральной Сербии верят, что человек столько раз в жизни женится, сколько подобных *завојака* («завитков»), имеет на голове [Мијатових 1907, с. 99]. Эти тексты (в семиотическом и буквальном смысле), в которых *viti получает номинативное оформление, объединяет идея начала, связанная и с рождением человека, и с созданием новой семьи.

Символика (и мотив) витья как зарождения новой структуры характерна для различных ритуалов свадебной обрядности. Метафорический ряд значений *viti в свадебной песенной лирике относится прежде всего к образу девушки, невесты. Так, в черногорской песне поется:

Повила се златна жица од ведра неба,
 Савила се младожењи око калпака.
 То не била златна жица од ведра неба,
 Но то била л'јепа Маре од добра рода!

Ср. и не раз цитировавшийся в этнографической литературе болгарский пример: «Ела се вие-превива, мома се с рода прощава...»².

Многозначность символики витья проявляется и в комплексе ритуалов, «обслуживающих» невесту. С семантикой прикрывггя, защиты новобрачной от злых сил, действующих во время и после свадьбы, связан целый ряд названий женского головного убора, символизирующего вступление в брак и одеваемого на невесту сразу после венчания (рус. *повойник*, бел. *павойник*, укр. *завивайло*, *завивало*; такого же типа и болг. название *витици*, обозначающее используемые вместо вуали на лицо невесты частые нити с нанизанными на них мелкими монетами [Софийски край, с. 211]). С тем же глаголом связана терминология самого обряда закрывать волосы замужней женщине (морав.-словац. *zavíjení*, укр., бел. *сповивання молодої*, ср. укр. синонимы *завивати* и *покривати* в значении 'надевать на голову убор замужней женщине'). Заслуживает внимания и возможность иных толкований данного ритуала и соответствующей терминологии: например, по наблюдениям Д. К. Зеленина, у восточных славян существовало поверье, что женщина с непокрытыми волосами могла нанести вред хозяйству, урожаю; это особенно касалось родившей вне брака, её стремились «завить» как можно скорее, иначе встреча с ней, по гуцульским верованиям, грозила несчастьем [Зеленин 1926, с. 315–317].

Более общий смысл имеет распространенный славянский свадебный ритуал (и песенный мотив) витья венка, дерева. У южных славян этот сюжет находит отражение и в терминологии свадебных танцев. В Лике (Хорватия) перед самым венчанием исполняется обрядовый танец (*kolo*), фрагмент которого называется *pletenje vinca (vijenca)*: в «венки»-хоровод вступают все новые участники, и каждый танцующий перед тем, как встать в круг, обязан в поставленную в центре корзину положить подарок для невесты; после окончания танца плетут уже настоящий венок для невесты, сопровождая действия песней, в которой его плетение символизирует расцвет, зрелость, готовность девушки к браку, как и переход ее из своего дома, где она «плела венок», в чужой, где его «расплетала» [Ivančan 1971, s. 66]. В болгарских свадебных песнях, исполняющихся при витье венка, «китки» (букета) нередко звучат мотивы зарождения благосостояния, богатой жизни в новой семье:

Вила ела се шарени венци:
 Един вила за живот и здраве,
 Други вила за вакли ягненца,
 Трети вила за бела ченица.

[Софийски край, с. 209]

Ритуальные действия «завивания», «закручивания», направленные на зарождение и обеспечение благосостояния, богатства в доме, у балканских славян встречаются главным образом в рождественско-новогодней и весенней обрядности. Ярким примером реализации указанной семантики могут служить символические действия колядующих южной Сербии. Получив от хозяина дома в дар муку, они, со словами благопожелания, вращают чашу из-под муки по большому блюду с целью, чтобы «имущество не пропало, а именно здесь *завертелось*» [Д. Ђорђевић 1958, 334], т. е., иными словами, взяло бы начало благосостояние дома в новом году. В других южноморавских селах Сербии колядующие, распределившись по старшинству, ходят, держась за руки, слева направо вокруг блюда, в котором находится хлеб, пряжа, разные виды злаков и пищи; поднимают это блюдо три раза вверх и произносят заклинание: «Једни колачи се вртели, други се рађали» (Одни булки вертятся, другие зарождаются) [Д. Ђорђевић 1958, с. 333]. Собственно названия южнославянских рождественско-новогодних и весенних (например, пасхальных) короваев и хлебцев часто связаны с глаголом *viti (болг. *вит*, *превит кравай* [Арнаутов 1969, с. 298], серб. *витица* [Кулишић 1970, с. 283] и др.), что прежде всего отражает технологию их изготовления, хотя календарная приуроченность выпечки подобных хлебов позволяет усматривать в этих названиях дополнительные семантические коннотации (ср. соответствующие русские диал. названия хлебных изделий, в том числе свадебного печенья: *витишки*, *витишки* [Подвысоцкий 1885, с. 19] и т. п.)³. Продуцирующую семантику имеет жатвенная обрядность, заключительный ритуал которой у восточных славян отмечен фразеологизмом *борода завить* [Подвысоцкий 1885, с. 9], *бородка завивать* [Васнецов 1907, с. 18–19] и т. п., что, очевидно, связано со стремлением магически способствовать (положить начало) урожаю следующего года. Вероятно, в том же ключе можно рассматривать восточнославянские весенние ритуалы завивания берёзки или венков, где идея цветения растительного мира получает особенно яркое воплощение.

В продуцирующих обрядах весеннего цикла особое значение имеют ритуальные танцы. Как пишет Х. Вакарельский, совсем неслучайно устойчивое выражение, приглашающее к танцу: «Да поиграем хоро, за да расте житото (леньт, конопът)» [Давайте станцуем «хоро», чтобы росло жито (лён, конопля)] [Вакарелски 1974, с. 524]. В восточной и центральной части Балканского полуострова подобные танцы были обязательны в самые ответственные моменты весенних обрядов хозяйственного цикла: прежде всего, в день св. Георгия, при первом ритуальном дое-

нии, при отделении ягнят от овец, при открытии «бачии» (овчарни, где доят овец и делают брынзу, масло, сыр) [Колева 1981, с. 199] и т. д. Соотносимый с идеей зарождения блага (плодородия, плодоношения, размножения) танец *коло*, (*x*)*оро*, символика которого, как уже упоминалось, находит отражение в ряде фразеологизмов с **viti*, у южных славян осмысливается как точка отсчета, начало движения целого ряда событий, обеспечивающих жизнедеятельность села, семьи, отдельного человека. Впрочем, и в данном случае имеет смысл заметить, что символика танца как быстрого, стремительного, «витиеватого» движения под музыку очень неоднозначна: достаточно вспомнить «бесовские» пляски воздушных демонов, в частности, полесские представления о вихре как разнузданной свадьбе чертей, словенские фольклорные мотивы об исчезновении девушки в лихой пляске с демоном и т. п. Возможно, не лишено оснований предположение о том, что «демоническая» природа танца связана, прежде всего, с его очень быстрым исполнением (например, кружением, верчением в быстром вальсе), в то время как размеренно-ритмичные движения в хороводе соотносятся с естественным ритмом природы.

«Витьё хоровода» характерно и для магических действий, совершаемых у сербов и болгар с целью благотворно повлиять на роение пчел (возникновение потомственного пчелиного роя). Характерным признаком роения пчел считается «круговое», «спиралевидное» движение насекомых, собирающихся в одно целое. Символическими знаками подобного движения становятся определенные действия людей — участников различных ритуалов: вождение хоровода (т. е. *витьё* хоровода); «кружение» участника обряда, например, «Лазаря», со словами: «*Вий се, вий се, Лазаре, да се вият кошере*» (Кружись, кружись, Лазарь, чтобы кружились пчелы [Дювернуа, с. 243])⁴; витьё нитки, веревки, привязанной к улью или положенной на пасеке; обходы, бег вокруг ульев и т. п. Например, в Западной Сербии на Рождество до восхода солнца девушка из дома пасечника идет с пряжей и веретеном к пчелам, где начинает прясть нить, привязав ее к летку улья; двигаясь вокруг, девушка продолжает свое занятие до тех пор, пока не соединит концы нити, «обвив» ею улей; всё это для того, чтобы пчелы летом «свивались» вокруг улья [Т. Ђорђевић 1958, с. 225]. Особенно часто в аналогичных ритуалах используются предметы, служащие в быту для «завинчивания», «кручения», «навивания»: мотовило или шпулька для наматывания пряжи (серб. *витао*), сверло (серб. *сврдао*, *сврдо*), вертел и т. п. В окрестностях Златибора (западная Сербия) накануне Рождества хозяева

оставляют между ульями *вито* (*витао*) и сверло, которое им следует немного «завертеть» (например, в дерево на небольшой высоте от земли) и «крутить», поворачивать (*окретати*) по направлению к пчелам, чтобы они не улетали далеко, а роились возле пасеки [Т. Ђорђевић 1958, с. 225]. В центральной Сербии кто-нибудь из домашних в день Рождества берет вертел и ткаческие инструменты, в том числе обязательно — *витао*, и три раза обегает вокруг пчелиного улья. Делает он это для того, чтобы пчелы только в этих пределах «вились» («да се само туда *витлају*») и никуда не «убегали» при роении [Мијатовић 1907 с. 125]. Легко заметить, что в целом ряде случаев релевантно «магическое» совпадение лексем типа серб. *витао* (инструмент) — *вити се*, *витлати се* (движение пчел), *савити жицу* (свить нить) — *савјати се* (о рое пчел), серб., болг. ⁺*viti se*, употребляемого по отношению к танцу-хороводу и к рою пчел.

Таким образом, мы попытались представить определенную «полярность» в семантике и символике таких значимых в народной культуре действий, как витьё, кручение, верчение. Семантические поля терминов, производных от *viti, *krq̃titi, *ṽrb̃t̃eti, также отражают противопоставление, сводимое в общем виде к признакам «плохой» — «хороший». Интересно и разделение сфер функционирования позитивных и негативных смыслов рассматриваемых терминов и соответствующих действий: если негативная семантика свойственна в основном демонической сфере, то позитивная — таким жизнеутверждающим обрядам, как рождение, свадьба, рождественско-новогодняя, весенняя обрядность. Но поскольку самим дням календарного цикла присуща определенная амбивалентность признаков (например, «опасные» дни и одновременно — дни начала приобретения нового блага), то и такие бытовые действия, как, например, витьё веревки, могут предписываться и совершаться с целью способствовать роению пчел, или, наоборот, быть запрещены как «опасные», разрушительно действующие на будущий урожай и др.

Примечания

¹ Этимология слова *vila* многими учеными связывается с *viti, что определяет происхождение «вилы» как демона природы — воздушного (ср. *viti — *vixъbъ), как считает К. Мошинский [Moszyński 1967, s. 477], или речного (ср. *viti — *vir), как полагает В. Пизани (см. Kulišić 1979, s. 147). Другие семантические модели связи *vita < viti строятся на таких глагольных значениях, как «плести, скручивать», откуда определение «вилы» как демона судьбы, прядущего нити жизни [Волоцкая 1995, с. 248], что менее убедительно в свете реконструкции мифологических представлений о «ви-

ле» (ср. ее «природное» происхождение, соответствующие места обитания и календарное время появления, приуроченное к весне и лету; см. [Толстая 1995, с. 369—371]), как и построения на основе значений «извиваться, ускользать, обманывать» и т. п.

² См., например, [Вакарелски 1974, с. 573].

³ Рассматривая терминологию свадебного хлеба (типа *коровой вити* и др.), А. Б. Страхов отмечает, что глагол **тић*, «будучи включен в систему свадебных номинаций, получает дополнительные семантические обертоны» [Страхов 1986, с. 10].

⁴ Магическое влияние обрядового танца «лазарок» на успех в пчеловодстве характерно для поверий из окрестностей Софии. По наблюдениям исследователей, *лазарки* танцуют на *кóло* только в домах тех хозяев, которые разводят пчел. Участники обряда двигаются слева направо с песней, в которой обращаются к самим себе с просьбой «витьяся», чтобы «вились», размножились пчелы:

Вийте се, вийте лазарки,
да са вийт кошере
по два, по три наедно,
по крушови клонове,
по лозови огради.

[Василева 1982, с. 16]

Литература

- Арнаудов 1969 — М. Арнаудов. Очерци по българския фолклор. София, 1969, т. 2.
 Банатске Хере — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
 Вакарелски 1974 — Х. Вакарелски. Етнография на България. София, 1974.
 Василева 1982 — М. Василева. Лазаруване. Български празници и обичаи. София, 1982.
 Васнецов 1907 — Н. М. Васнецов. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.
 Волоцкая 1995 — З. М. Волоцкая. Тема смерти и похорон в загадках. На славянском материале // Малые формы фольклора. М., 1995.
 ГЕМБ — Гласник етнографског музеја у Београду. Београд, 1926, књ. 1.
 Георгиева 1983 — И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1983.
 Геров — Н. Геров. Речник на българския език. София, 1975—1978, т. 2.
 ГЦМ — Гласник Цетинских музеја. Цетинье, 1962, књ. 2.
 Дювернуа 1885—1889 — Д. Дювернуа. Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности и произведениям новейшей печати. М., 1885—1889.
 Д. Ђорђевић 1958 — Д. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 (Српски етнографски зборник, књ. 70).
 Т. Ђорђевић 1958 — Т. Ђорђевић. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958, књ. 2 (Српски етнографски зборник, књ. 72).
 Зеленин 1926 — Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. Praha, 1926, г. 5, sv. 2.
 Колева 1981 — Т. Колева. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.

- Кулишић 1970 — Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Мијатовић⁴ 1907 — С. М. Мијатовић. Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // Српски етнографски зборник. Београд, 1907, књ. 7.
- Милићевић 1894 — М. Милићевић. Живот Срба сељака // Српски етнографски зборник. Београд, 1894, књ. 1.
- Мокиенко 1989 — В. М. Мокиенко. Славянская фразеология. М., 1989.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суверенные обряды и обычаи, легендарные сказания в лицах и местах. Витебск, 1897.
- Павлова 1990 — М. Р. Павлова. Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дисс. Москва, 1990.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. Софиа, 1980.
- Подвысоцкий 1885 — А. Подвысоцкий. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Речник — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959, т. 2.
- Санникова 1990 — О. В. Санникова. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Канд. дисс. М., 1990.
- Софийски край — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. Софиа, 1993.
- Страхов 1986 — А. Б. Страхов. Семиотика славянского бытового и обрядового печенья. Канд. дисс. М., 1986.
- Толстая 1995 — С. М. Толстая. Вила / Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 369—371.
- Archiwum — Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniw. Jagiellońskiego (Kraków).
- Dulčić 1985 — J. Dulčić, P. Dulčić. Rječnik bruškoga govora // Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb, 1985, knj. 7, sv. 2.
- Ivančan 1971 — I. Ivančan. Lički narodni plesovi // Narodna umjetnost. Zagreb, 1971, knj. 8.
- Kulišić 1979 — S. Kulišić. Stara slovenska religija u svijetlu novijih istraživanja posebno balcanoloških. Sarajevo, 1979.
- Moszyński 1967 — K. Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2, cz. 1.
- Sychta — B. Sychta. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967—1976, t. 2.
- Świętek 1893 — J. Świętek. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.

**Семантика карпато-балканского +StrIg-
в свете характеристики
некоторых мифологических персонажей
(«компонент *д в и ж е н и е*»)**

При изучении семантики того или иного круга диалектной лексики важно учитывать возможность интерпретации «семантического поля» отдельных лексем (а также совокупности их словообразовательных вариантов) не только как собственно лингвистического (т. е. как синхронного соотношения семем, образованных пучками «объективно» существующих семантических ДП), но и как потенциально содержащего некоторые специальные семемы, отсылающие к определенным категориям семиотического языка традиционной народной культуры. При этом часто формально лингвистический анализ не может объяснить набор «значений», образующих семантическое поле той или иной лексемы как единую семантическую парадигму, и, чтобы увидеть их внутреннюю связь, требуется рассматривать этот набор как некоторый «культурный текст», подлежащий реконструкции и декодированию. Именно поэтому возникает необходимость привлекать «многообразные культурные связи и контексты каждой из перечисленных реалий и соответствующий круг верований, ассоциаций, оценок и т. п.»¹.

Специально подчеркнем, что описание семантики языковых единиц, выражающих действие (или учитывающих возможность его совершения) — прежде всего, применительно к традиционной культуре — отличается некоторыми особенностями. С одной стороны, стоит задача изучения «акционального кода», т. е. символики и ритуальной функции действия (что определяется не столько характером самого действия², сколько семантикой предметов, лиц, локативных и темпоральных компонентов ритуала³); с другой стороны, в этнологической литературе зафиксирован инвентарь действий, характеризующих «бытование» соответствующих мифологических персонажей — их занятия, свойства и под.⁴

Сказанное выше важно иметь в виду при изучении материалов, касающихся мифологических персонажей, по собственно лингвистическим источникам, в частности, — по данным атласов, в нашем случае — Общекарпатского диалектологического атласа (= ОҚДА) ⁵. ОҚДА, как и всякий лингвистический атлас, репрезентирует синхронную проекцию значительного по объему материала, собранного по специальной программе, на обширной территории; в нем представлены славянские, восточнороманские, венгерские диалекты, что позволяет изучать соответственные явления в аспекте этно-лингвистических (resp. этно-культурных) взаимодействий. Существенный недостаток описаний этнолингвистических сюжетов в лингвистических трудах состоит в том, что их «язык описания» не является «языком изучаемой культуры», и, следовательно, «словесный (= диалектный) текст» не совпадает с «культурным текстом»; таким образом, представлена ситуация, когда лингвист, не владея в необходимой степени этнографическим материалом, не может обеспечить точность изложения соответствующего феномена традиционной культуры (и дать систему «обслуживающих» его терминов), равно как и этнограф, адекватно описывающий само явление культуры, не всегда понимает значение исчерпывающей фиксации состава связанной с этим явлением терминологии ⁶. Тем не менее целесообразность привлечения лингвистических (лингвогеографических) источников, с учетом, разумеется, всей имеющейся специальной этнографической литературы, не подлежит сомнению.

В ОҚДА, посвященный изучению языковых контактов в карпато-балканском диалектном континууме, включена карта, отражающая современные данные о географии и семантике группы лексем, объединенных метаформой ⁺StrIg- (т. 4, к. 6), которые, как правило, возводятся к лат. *striga* 'ночная птица, филин' и 'колдунья, ведьма; вампир' (народная форма, при класс. лат. *strix*, *-gis* < др.-гр. στρίγξ 'сова' ⁷, и омоним *striga* [-i-?] 'ряд, линия, бороздка'; упоминается также глагол *strī[n]go* [: др.-гр. τριῖω — ономатопоического происхождения, сопоставляемый и с лат. *strīdō*, *-ĕre* 'издавать скрипящий или свистящий звук' [Ernout—Meillet II, p. 1158]) ⁸. Основная идея данной этимологической версии — сочетание в лат. *striga* семантических комплексов «ночная птица» и «ведьма, колдунья и под.» — воспроизводится в том или ином виде рядом словарей, ср., например, в: Battisti-Alessio — ит. *strega* 'ведьма', *strego* (> *stregone*) 'колдун; скряга' < лат. *striga* < *strix* 'сова' (сюда же — *stria* [XVI в.] 'собрание колдунов' [Тренто, ломб.], *striga* [венец.], *strije* [фриул.] 'то же', *strige* [XVII в.] 'ночная птица'

(р. 3653, 3655, 3656); также в: Tiktin — рум. *strigă* 'ведьма', 'сова' и 'бабочка' — из лат. *striga* 'ведьма' (III, р. 1515; ср.: CADE 1212; DExpl 899; ср. и: Pușcariu № 1657); ср. арум. *strigă* 'ведьма' < лат. *strige* (при *striglă* < гр. στρίγγλα 'ведьма', 'злая женщина') (Parahagi 981); но и истрорум. *strivă* 'волшебница' (ALRM II, № 201) ⁹.

В карпатской зоне ареал ⁺StrIg-, по данным ОКДА (как впрочем, и по иным источникам), образован, главным образом, формами с начальным *str-*, представленными в (дако)румынских диалектах, карпато-славянских (южнопольские, моравские, словацкие, отдельные украинские), где соответствующие лексемы определяются как румынизмы (Machek; Brückner; Nița-Armaș 96 — вопреки: Crânjală 386 — допускается венгерский источник), а также венгерских (*sztriga* 'ведьма' — Вост. Словакия — Kniezsa 513, — в качестве исходного указывается словацкий язык) ¹⁰. На Балканах формы с начальным *str-* зафиксированы (помимо арумынского) лишь в Черногории: *!strigna* 'злая женщина' (ОКДА); обычны однако формы на *štr-* — хорватские диалекты (*štriga* 'ведьма' и 'злая женщина' [ОКДА], ср. также *štriga*, *štriga* 'то же' и — 'многоножка' (RJA, sv. 74, s. 847–848, там же — *štrigán*, *štrigun* 'колдун', но и 'vukodlak', *štringa* 'колдунья' [из итальянского или как реликт далматинского — Skok III, 417]) ¹¹. Того же происхождения и алб. диал. *štrigë* 'ведьма' (юг Сербии — ОКДА) ¹², в словарях — *shtrigë* 'ведьма, колдун', 'бабочка', *strig* 'злой старик' и др. (Fjalor 547) ¹³.

Семантическая амплитуда ⁺StrIg- включает следующие компоненты.

1. «Демонологический» — названия некоторых мифологических персонажей, враждебных человеку, вредящих ему: 'вампир (упырь)' отмечается в Западной и Средней Словакии — *!striga*, ю.-польск. (Подкарпатье) *!šdyga* 'вампир' (ср. *!šdyga*, *!šdygoi* 'ночное видение, призрак') (ОКДА, ср. и *strzyga*, *strzygon* 'кто имеет два сердца и ходит после смерти', 'человек с двумя душами и под.' — Karłowicz VI, 252); рум. (Молдова) *stry!goj*, *stri!goj* 'вампир' (ОКДА), рум. *strigoj* (mort) 'демонический персонаж (= ходячий покойник), вампир, оборотень и под.' (подробнее: Кабакова. КД 250–252; ср.: CADE 1216–7; DExpl 899), *strigoii* 'антропоморфные демоны' (Vulcănescu 297, 301) ¹⁴. В албанском *shtrigë* — 'персонаж поверий (в виде старухи), приносящий зло' (Fjalor). Как «демонологические» сущности воспринимаются в румынской традиции «стригои» — '7-й (или 9-й и под.) ребенок (одного пола)', '- с хвостом', 'женщина с хвостом (ее, по поверьям, надо облить водой, чтобы вызвать дождь'; об иных признаках подобных персонажей см.:

Кабакова. КД 244). Изучение этого сегмента семантического объема лексического гнезда ⁺StrIg- показывает, что в некоторых традициях зоны Карпат существует внутренняя связь данного мифологического персонажа и идеи движения (в широком смысле слова); наиболее ясно эта связь выступает в верованиях восточных романцев — постоянное передвижение осознается как одна из особенностей, как свойство, характерное действие «стриги» («стригоя»). Ср. соответствующие параметры Схемы описания мифологических персонажей⁻[IX, X] (сноска 4). Приведем несколько, достаточно типичных примеров описания «поведения» указанных персонажей: «...în toate nopțile vine în forma duh necurat», «...întra în casa», «...s'a luat după ea», «...ci-că strigoii se mai furișează noaptea», «...fugă la cimitir», «pleacă din mormînt», «...și-l trec peste morminte»; иногда это движение превращается в «полет»: «...strigoii au o zi a lor, cînd cu toții ies din morminte, prind hore prin vîzduh, se rotesc împrejurul turnurilor de biserică, întocmai ca și berzele călătore...» (Dumitrașcu 20–22, 25, 5; 15)¹⁵. Ср. и: «...ies în nopțile... și joacă pînă se îmbina ziuă cu noaptea», «...umblă tot anul... și îndeosebi spre sf. Andreiu (= noaptea Strigoilor)», «...suflete lor ies și merg de se înhăitează cu alte suflete de strigoii», «strigoii, venind la hora ca flăcău», «...umblau încoace și încolo cît umblau» и под., и особенно — «după aceasta ies pe hornuri, se 'nvolvorează prin vîzduh» (Pamfile 143, 144, 154, 178; 144), «...(muroile) se adună pe muntele Retezat. Ele vin pe limbile (fâlcile) melițelor și pe mături» (Fochi 329) и мн. другие¹⁶.

2. Обозначение женщин или мужчин, обладающих, по мнению суеверных людей, специальными знаниями, магической силой, которых воспринимали как «медиаторов» между миром обычных людей и миром демонов — 'колдуны (колдуны), ворожеи, ведьмы'. Это значение известно в словацких говорах (¹striga, ¹strigòn и под. — ОКДА и др. источники, широко представлено и в словацких говорах метрополии (ASJ IV, s. 352) и Венгрии — Király № 206), как единичное отмечается в Польском Подкарпатье (¹šcyga), в украинских говорах Восточной Словакии (¹striga) и на севере Молдовы (¹stri'goi — из молдавских говоров [!]); ср. и striga 'то же' (лемковские говоры — Horbatsch 210). В поверьях румын также известны персонажи, обладающие способностью ворожить, вредить людям — strigoii, отнимающие молоко у коров, силу у человека и под., при этом специально, как будто, не обращается внимание на подвижность «стриги (стригоя)» 'ведьмы/ колдуна' как их особой черты, приметы (впрочем, соответствующие намеки можно найти — так, ведьмы, отнимающие

«ману» [= жирность молока], объезжают поле нагишом — см.: Кабакова. КД 246). На Балканах это значение +StrIg- известно, помимо арумынских говоров, также хорватским, ср.: *stri:ga* 'ведьма' (ОКДА; *stri:ga* 'то же' — РЈА) и в албанском — *shtrigë* (Fjalor).

Вероятно, необходимо подходить к изучению указанных семантических комплексов как целого, — если принимать идею, что между миром человека и миром демонов (несмотря на кардинальные различия) существует некий *modus vivendi*, обеспечиваемый, с одной стороны, некоторыми разъединяющими их условиями, но и соединяющими оба мира началами¹⁷. С этим связано и допущение двуприродности человека, т. е. наличие в его природе человеческого-нечеловеческого, последнее позволяет думать о возможности определить «демоническое» в человеке и «человеческое» — в мире нечистой силы и соотношение этих сторон: в народных представлениях демонологические персонажи обладают как бы разной «силой»; в порядке возрастания «демонизма» — это «знахарки и знахари, употребляющие свои знания во вред людям, ведьмы, колдуньи, кровопийцы; мертвецы-самоубийцы, утопленники, русалки, кикиморы и другие представители нежити; духи природы, повелители и хозяева урочищ и их свита; оборотни, бесы и бесенята; нечисть высшего ранга — от черта до Владыки Тьмы, Дьявола...»¹⁸.

3. Зоологический комплекс, представленный прежде всего энтомонимиами и в малой степени — орнитологическими терминами. Среди первых — в основном названия некоторых видов бабочек (редко иные насекомые), что представляет для нашей темы особый интерес. Известно, что в славянской традиции до сих пор живы различные ареальные варианты представлений о бабочке, чаще — 'ночной', как о *знающей* (: **věd-*) и «злой» *душе*, которая может покидать тело ведьмы (и/или персонажей близких классов), т. е. улетать и вредить человеку; бабочка также считается одной из метаморфоз *ведьмы* (см.: Кулишић и др. 51, 64, 192), что находит отражение и в некоторых названиях насекомого (Vážný; ср. и: хорв. *vest'a*, *vištica*, вост.-чеш. *mu:ra* — ОЈА I [lex], к. 45, с. 174 и др.). О распространении *striga* 'бабочка' в словацких говорах — ОКДА (ср. дополнительно: Lipták; Matejčík. 1972, s. 454; ASJ, s. 86, 87; Király № 233). Хорошо известны названия 'бабочки (= ночного мотылька)' в румынском (запад* юго-запад — ALR sn III, 744 — *strigă*, *strigă*, *strigoî* и под.; ср. CADE; Tiktin; DExpl — вид *Acherontia atropos*; Nița-Armaș; *strigoiaș* 'то же' — Marian 106); другая реализация «летающего» насекомого в румынских диалектах — *strigă* 'стрекоза' (ю.-зап. Трансильвании — ALR sn, 751).

Семантический (resp. мифологический) признак «бабочка - мир души» анализируется и в более широком поле сопоставлений, в рамках парадигмы ... '(злая) душа' ... - 'душа-предок', 'смерть' - 'умерший (до срока)' - 'дух болезни' ... - 'беда - несчастье' - 'доля-судьба' и под. (Терновская 154, также - СД 125; Седакова 54 и сл.). В восточнорумынской традиции мифологический компонент «ведьма & бабочка (= душа)» находится, по-видимому, на периферии демонологической системы (во всяком случае, обзор имеющихся данных о румынских мифологических персонажах показывает, что в настоящее время указанная выше связь мотивов фиксируется редко, - ср. упоминание о превращении в бабочку второстепенного персонажа румынских поверий, называемого *spiriduș* 'бесенок' [Кабакова 135]; о том, что «стригой» может принять облик бабочки, см. и в: [Кабакова. КД 251]).

О европейских параллелях к карпато-балканской ситуации см. в работе И. А. Порчинского «Бабочка в представлениях народа в связи с народным суеверием» (Пг., 1915). Толкование фрагмента «ведьма & (ночная) бабочка» обычно сводится к рассмотрению глубинной ассоциации 'крыльев бабочки' и 'сросшихся бровей' - с 'глазом' (- ... 'видение незримого, пред-видение' и под.), также с «дурным глазом», что считается атрибутами ведьмы (см., например, Порчинский; Терновская и др.). Однако чрезвычайно важно иметь в виду и интегрирующую роль мотива «движения - полета», который является одним из релевантных признаков ведьмы (ср. широко известную европейским традициям способность ведьмы летать по воздуху на предметах домашней утвари), параллелью которому выступает полет бабочки (в румынском - и стрекозы, см. выше).

Только в румынском отмечается *strigă* 'хищная птица филин, *Tyto alba guttata*' (DEXpl), а также 'сова *Strix flammea*' (CADE; Tiktin и под.). Мотив движения-полета, присутствующий в характеристике семантического комплекса 'птица', возвращает нас к первоначальному лат. *strix* (: гр. στρίγξ) (см. выше) и способствует пониманию того, как могло происходить отождествление этой птицы и такого круга мифологических персонажей, как 'ведьма (колдунья)' и под. (наряду с возможностью полета, также иные мотивы - ночной образ жизни, внешний [зловещий?] облик и др.). Ср.: «...еще лат. *striga*... означала чародейку, ульпя и эту ночную птицу [= сову]» (Machek 476), «...в образе совы ведьма выступала при ворожбе [= *dziataniu*]» (Brückner 523) и т. д. (об этой форме оборотничества см. и: Кулишић; там же приводятся верования славян, связанные с совой - с. 269) ¹⁹.

Возможность интерпретации глубинной (экзистенциальной) связи указанных выше семантико-мифологических трансформ, основанных на присутствии мотива «движения — полета», открывается в перспективе размышлений М. Элиаде о «пограничном» статусе колдунов с их способностью к «полету» — подобно духам (также птицам и, добавим, бабочкам): «...два важных мифических мотива помогли придать ей (= символика мифического полета) ее нынешнюю структуру: мифический образ души в виде птицы и концепция птиц как проводников души... колдуны и шаманы здесь на земле столько раз, сколько пожелают, способны «покинуть тело», т. е. достичь смерти, которая одна может превратить в «птиц» остальных людей... В этом мифе о душе содержится в зародыше вся метафизика независимости и духовной свободы человека: именно там следует искать отправную точку для первых умозрительных построений о добровольном расставании с телом, о всемогуществе разума, о бессмертии человеческой души. Анализ 'образа движения' может показать, насколько важное место занимает ностальгия по полету в человеческой психике. Главный момент здесь в том, что мифология и обряды мифического полета, ...утверждают и провозглашают их трансцендентность по отношению к человеческому состоянию... символика и мифология «магического полета» в узком смысле выходит за рамки шаманизма и даже предшествует ему: они принадлежат и идеологии магии вообще, и играют главную роль в магически-религиозных системах»²⁰.

Возможно, иные формы движения закодированы в упоминавшемся выше названии *striga* 'многоножка' (RJA; также — *Pleteršnik*).

ОКДА свидетельствует, что наиболее богатая семантика ⁺StrIḡ- отмечается в карпатской зоне (включая дакорумынскую территорию), где, по-видимому, происходило взаимодействие (и взаимовлияние) славянской и восточнороманской систем демонологии; этим, возможно, объясняется наличие большого числа мифологических персонажей, типологически сопоставимых со ⁺StrIḡ- (ср., например, славянские *богинки*, *вилы* и под. — см. о последних в: Виноградова-Толстая), для которых существен такой признак, как «подвижность»²¹.

Очевидно, что дальнейшее изучение совокупности единиц, относящихся к различным разрядам лексики и выражаемых металексемой ⁺StrIḡ-, предполагает определение ее места в возможно большем числе парадигм, соотносимых с различными категориями семиотического языка культуры (например, в с и с т е м е тождественных или близких терминов, которые обозначают определенную «реалию» народной культуры). Так, перспективным кажется сопоставление семантических объемов ⁺StrIḡ- и ⁺bosork-

«вид бабочки», «ведьма» (< венг. *boszorkány* и под. — MNyTESz I, 352)²², ⁺d'Ug (< венг. *dög* <? — MNyTESz I, 667: 'болезнь' и др.), при том, что в ОКДА — 'черт, злой дух', 'болезнь', 'злой человек' и под.

Примечания

- ¹ С. М. Толстая. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // СБФ. М., 1989, с. 226. В качестве примера рассматривается термин *деды*, культурная (в отличие от общеязыковой) семантика которого включает большое число значений ('предки, покойники', 'поминальный обряд', 'поминальный ужин', 'угощение', ... 'первый или последний сжатый сноп', 'пожилая борода', ... 'персонаж свадебного обряда', 'персонаж дружины ряженных', 'нищий старик', 'знахарь', 'черт', 'домовой', 'злой дух', 'пугало' и др.), для совокупного анализа которых этнолингвистика позволяет выявить доминантный семантический признак «принадлежность к потустороннему миру», выступающий как возможная основа мотивации (с. 226—227).
- ² Как подчеркивал П. Г. Богатырев, действия в этом случае не обладают «независимой» магической силой (П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 202; ср. с. 201, а также с. 191—195).
- ³ Подробнее об этом: С. М. Толстая. К характеристике акционального кода традиционной народной культуры // Балканские чтения—3. М., 1994, с. 68—70. И далее: «...общая семантика ритуального действия... представляет собой производную (но не простую сумму) от семантики его составляющих — собственно действия („предиката“) и всех его „актантов“ ...и „сирконстантов“» (с. 71).
- ⁴ Образец с и с т е м н о г о изучения мифологических персонажей предложен в: Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989, с. 78—85. Реализацию указанной схемы см. в статьях Л. Виноградовой и С. Толстой, а также А. Гуры (там же).
- ⁵ О целях и задачах ОКДА см.: ОКДА. Вопросник. М., 1981; ОКДА. Вступительный выпуск. Скопје, 1987. В настоящее время вышли из печати вып. 1—4 (Кишинев, М., Warszawa, Київ, 1989—1994).
- ⁶ Ср.: Г. П. Клешикова. Карпатское языкознание — состояние и перспективы международного научного сотрудничества // Зарубежная историография славяноведения и балканистики. М., 1986; ср. также: С. Б. Бернштейн, Г. П. Клешикова. Общекарпатский диалектологический атлас и проблемы сотрудничества лингвистов и этнографов // Carpatobalcanica—X. Bratislava, 1980. Непосредственным поводом для специального рассмотрения этой проблемы в данных (и некоторых иных) публикациях стала дискуссия о возможности создания «комбинированных» лингвистическо-этнографических атласов. Современное, достаточно жесткое изложение проблемы формулируется следующим образом: «...Ни этнографа, ни лингвиста не интересует характер связи между термином и реальей, между системой (рядом) терминов и системой (рядом) этнографических элементов... Особая роль терминологии (сравнительно с ролью языка вообще) в

изучении духовной культуры определяется тем, что она одновременно принадлежит и языку, и культуре и потому заслуживает систематического изучения с позиций комплексного этнолингвистического подхода» (С. М. Толстая. Терминология..., с. 216).

- 7 *στρί(γ)ξ ([στλξ]); асс. στρίγγα 'сова', στρίγγος воспроизводит крик птицы, что и служит основанием для сближения этого слова с корнем τριζω (: лат. *strideo*) (Chant-gaîne 4, 1064 [1138]; ср. Frisk 2, 810 [932]). Отметим и ср.-гр. στρίγγίζω (< στρίξ 'сова'), 'кричать пронзительно', диал. στρίγγίω, στρίγγω 'кричать' — Andriotis № 5516.
- 8 Впрочем, менее определенно мнение В. Мейер-Любке, разграничивающего, с одной стороны, *striga* 'ведьма' (: ит. *strega*, обвальд. *strege*, также ит. *stregon* 'колдун' [Юра], *etrió* 'волшебник', ит. *stregheria* 'волшебство, колдовство', болон. *asteryá* 'околдовать') — *striga* (: рум. *strigă*, венец. *striga*, триент., ломб. *stria*, фриул. *striye* [далее — ст.-фр. *estrie*, порт. *estria*], ломб. *strione*, энгад. *strion* 'колдун', венец. *strigetso*, фриул. *strijets* 'колдовство', а также семантически удаленные: *strigie* 'сухой, худой') (М.-Lübke № 8307) — лат. *strīgāre* 'околдовать' (> ит. *stregare* и др.) (М.-Lübke № 8310), а, с другой, — лат. *strīx* 'сова' и *strīga* (: рум. *striga* 'кричать', сиц. *striula*, логудорез. *istri[g]a*, ит. *strigolare* (М.-Lübke № 8319; последний глагол упомянут и в № 8307 — как соотносимый с лат. **strīdūlāre*). Впрочем, о невозможности приведения в продолжениях *strīga* фр. *estrie*, порт. *estria* см.: Ch. Symeonidis. Griechisch u. Latein in Balkansprachen mit besonderer Berücksichtigung der Substratwörter // VII Congrès international d'études du Sud-Est Européen. Athenes, 1994, s. 502.
- 9 Заметим, что при этом некоторые, внешне близкие, названия растений и квалифицируются как имеющие иную (resp. неясную) этимологию. См., например, рум. *strigoae* = *steregoaie* *Veratrum album* (= 'чемерица белая'), — *nigrum* (CADE 1202), *steregoae* (: *stirig-*, *strig-* и др.) (< ? — Tiktin III, 1491), *stirigoaie*, *ştirigoaie* *Veratrum* (< ? — DExpl 894); подробно о диалектных вариантах подобных терминов-фитонимов см. в: A. Borza. Dicționarul etnobotanic cuprinzînd denumirile populare. București, 1968); арум. *strigoâne* '*Veratrum album*', *ştirigoâne*, *ştirgoâne* 'яд' (Paparagi 1010, 1011). Упомянем и названия других растений: *steregoje*, *strigōū* (Зап. Трансильвания, Зап. Марамуреш), *stirigūăiē* (Молдова), *strigoaie* (ю.-вост. Трансильвания) 'soada-cocoșului' (ALR sn III, № 646); далее укажем ит. *stregone* 'эстрагон' (< лат. *targon* < араб. *tarkhun* — Battisti-Alessio, p. 3653; о рус. *эстрпазон* в: Фасмер IV, с. 522 [< араб. *oct-tarhûn*]).
- 10 Современные венгерские исследователи полагают, что образ «летающего» вампира (= *striga*) в настоящее время отсутствует в венгерских народных поверьях; но и в одном из самых старых сводов законов (XI в.) — в связи с гонениями на ведьм — лишь упоминаются «не существующие» (в действительности) *strigae* (T. Dömötör. Hungarian folk beliefs. Budapest, 1981, p. 63).
- 11 Неясно отношение к указанным формам *striga* 'общее название для видов серых и белых береговых ласточек — *Hydrochelidon*' (M. Hirtz. Rječnik narodnih zoologičkih naziva. II. Zagreb, 1947, s. 463; ср. *striga*, *strika*, *štrika* 'полоса на коже змеи' — M. Hirtz. Op.cit., I, 1928, s. 143, 155).
- 12 Алб. *strige* 'ведьма', 'скупой'; старик со свойствами с.' и др. Г. Мейер ошибочно определял как заимствование из славянского (Meyer 418).
- 13 За пределами карпато-балканской зоны подобные заимствования из итальянского существуют в словенском: *štriga*, *štrija*, *strigôn*, *štrigôn* — Pleteršnik II, 590, 647.

- ¹⁴ Наконец, мотив «движения—полета» присутствует в характеристике «стригоев» как «подданных Сатаны» (который имеет, по повериям, вид «са о hala... cu aripile ca de lilia»): «...Iar Satan... le zice: Lăsați-vă casele și... *haideti!*» (Dumitrașcu, p. 15).
- ¹⁵ Сами названия с корнем *strig-* известны на большей части румыноязычной территории (Трансильвания, Марамуреш, Буковина, Банат и др.), вместе с тем на юго-западе и западе распространены *toroi(u)* и др. (заимствования из славянского); кроме того, зафиксировано и значительное число локальных обозначений данного персонажа (см.: Кабакова. КД 248 и сл.).
- ¹⁶ В славянских традициях также отмечаются факты, свидетельствующие о том, что таким мифологическим персонажам, как ведьмы, колдуны, приписывают способность к быстрому бегу (СД 146).
- ¹⁷ В. Н. Топоров, анализирующий характерные особенности творчества А. А. Кондратьева (роман «На берегах Ярыни» и др.), предлагает некоторые **общие**, с о в р е м е н н ы е подходы (не «сциентистские», а «герменевтические») к углубленному постижению духовного мира человека (= «крестьянина, по условиям жизни основательно укорененного в природе, „погруженного“ в нее»), для которого вполне р е а л ь н ы «пронизанность мира людей демонологическим началом», актуальность «отношений человека с нечистой и нежитью», представления о «некоей чужой воле — персонифицированной или просто одушевленной, вернее — „оживленной“». О сосуществовании двух миров В. Н. Топоров пишет так: «...Между миром нечисти и человеческим миром существует некий *modus vivendi*. Он определяется, с о д н о й стороны, некими разъединяющими эти оба мира условиями — пространство нечисти (природа и ее урочища...) запрещено для человека, пространство человека (дом, храм) запрещено для нечисти, и проникновение в „чужое“ пространство всегда чревато опасностью и возможно лишь при принятии особых предосторожностей. По необходимости каждая из сторон вынуждена считаться с условиями, диктуемыми д р у г о й стороной, „уважать“ их, и эта необходимость — тот компромисс между двумя мирами, который и составляет одну из основ этого *modus vivendi*... С другой стороны, *modus vivendi* определяется и соединяющим оба мира началом. Таковым следует считать, в о - п е р в ы х, наличие общей несложной схемы, регулирующей всю жизнь и все поведение как нечисти, так и человека, и определяемой соотношением *challenge — response*..., и во-вторых, одинаковым конкретным наполнением этой общей схемы». (В. Н. Топоров. Неомифологизм в русской литературе начала XX в. Venezia, 1990, с. 91). Перспективность подобных подходов подчеркивает и П. Г. Богатырев, ср., например, его суждение: «...остается единственный метод: изучать образ мышления крестьян и анализировать и классифицировать их объяснения... магических действий и обрядов согласно определенной теории... мы не можем проверить данные крестьянами объяснения своими собственными объяснениями. Тем не менее мы уверены, что постепенно на это будет проливаться свет» (П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства..., с. 295).
- ¹⁸ В. Н. Топоров. Неомифологизм..., с. 88, ср. также с. 86.
- ¹⁹ Материалы ОКДА позволяют изучать и тенденции к «демифологизации» семантики ⁺StrIḡ-, а также факты метафорического употребления соответствующих лексем. Таково, по-видимому, хорошо известное в зоне Карпат значение 'злая женщина' (<'ведьма') — морав. *striga*, польск. *łściga*, слов. *striga*, укр. (Молдова), *stri|gojka*, молд. *stri|goj* 'злой (человек)', ср. и упоминавшееся черногор. *strigna*; далее — это польск.

¹*stšyga* 'живая, подвижная (женщина, девушка)', 'худая-', и даже — укр. гуцул. ¹*strega* 'овца, не держащаяся стада (= убегающая из стада [= своенравная, приносящая неприятности хозяевам])'; упомянем и переход этого существительного в междоимение: морав. *al'e stryga do t'eho!* Еще одна ступень «демифологизации» представлена (по: Niša-Atmaš) в семантике *strigoj* 'человек, рожденный под плохим знаком [Зодиака], который вступает в связь с дьяволом».

²⁰ М. Элиаде. Космос и история. М., 1989, с. 184, 186.

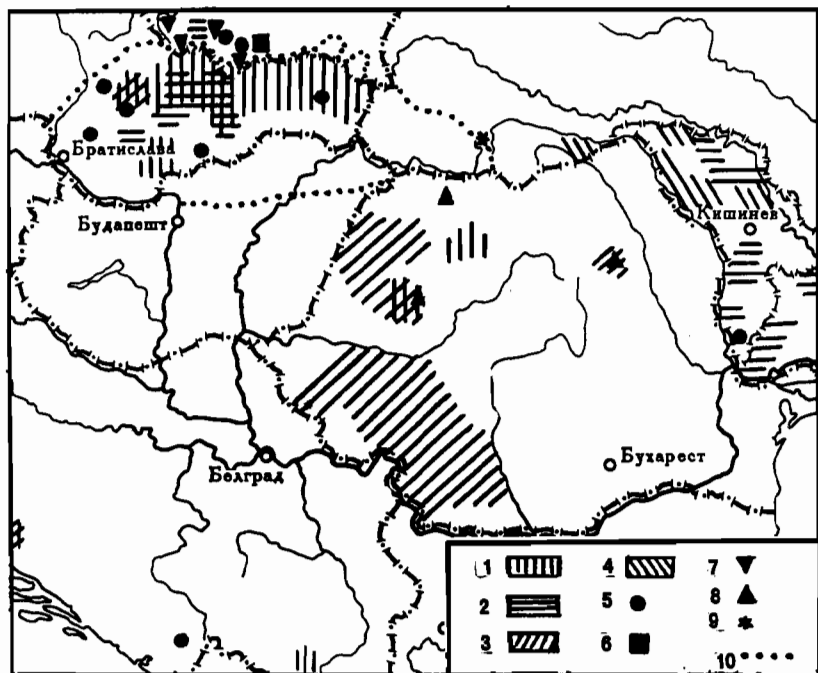
²¹ Примером взаимодействия культурных традиций в изучаемом регионе является и смешение образа 'вампира' и 'колдуна', на 'вампира' могут переносить названия других персонажей (СД 283).

²² Семантика — в ОКДА (4, № 5); ср. и укр. диал. (закарп.) *bosor|kan'a* (но и: *so|ro-ka* [!]) — ОЛА, I (lex.) № 47, с. 177, *босорканя* (*босорка* и др.) 'ведьма, ворожея', 'ночная бабочка', 'жаба', *босорку* 'угырь, вампир' и др. — ЕСУМ I, 237; также: ASJ IV, s. 352, 87.

Литература

- Виноградова—Толстая — Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // СБФ. М., 1989.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови. Київ, 1982—, т. I—.
- Кабакова — Г. И. Кабакова. Материалы по румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989.
- Кабакова. КД — Г. И. Кабакова. Терминология восточнороманской календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1989.
- Кулишић — Ш. Кулишић, П. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- ОЛА — Общеславянский лингвистический атлас. Вып. I (Лексико-семантическая серия). М., 1988.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. I.
- Седакова — О. А. Седакова. Тема «доли» в погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1990.
- Терновская — О. А. Терновская. Бабочка в народной демонологии славян: 'душа-предок' и 'демон' // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989.
- Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1973, т. 4.
- ALR — Atlasul lingvistic român. Serie nouă. V. III. București, 1961.
- ALRM — E. Petrović. Micul atlas lingvistic român. Sibiu, 1940, p. II/1.
- Andriotis — N. Andriotis. Lexikon der Archaismen in Neugriechischen Dialekten. Wien, 1974.
- ASJ — Atlas slovenského jazyka. IV. Bratislava, 1982.
- Battisti-Alessio — C. Battisti, G. Alessio. Dizionario etimologico italiano. V. Firenze, 1957.

- Brückner — A. *Brückner*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1927.
- CADE — Dicționar enciclopedic ilustrat. București, 1931.
- Chantraine — P. *Chantraine*. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. I—IV. Paris, 1968—1977.
- Crânjală — D. *Crânjală*. Rumunské vlivy v Karpatech ze zvláštním zřetelem k Moravskému Valašsku. Praha, 1938.
- DExpl — Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1975.
- Dumitrașcu — N. *Dumitrașcu*. Strigoi. Din credințele, datinele și poveștile poporului român. București, 1929.
- Ernout—Meillet — A. *Ernout*, A. *Meillet*. Dictionnaire étymologique de la langue latine. I—II. Paris, 1951.
- Fjalor — Fjalor i gjuhës shqipe. Tiranë, 1954.
- Fochi — A. *Fochi*. Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea. București, 1976.
- Frisk — H. *Frisk*. Griechisches etymologisches Wörterbuch. I—III. Heidelberg, 1954—1972.
- Horbatsch — O. *Horbatsch*. Zu ukrainisch-slovakischen sprachlichen Beziehungen // Slavische Studien zum XI Internationalen Slavisten-Kongreß. Köln; Weimar; Wien, 1993.
- Karłowicz — J. *Karłowicz*. Słownik gwar polskich. I—VI. Kraków, 1900—1911.
- Király — P. *Király*. Atlas slovenských nářečí v Maďarsku. Budapest, 1993.
- Kniezsa — I. *Kniezsa*. A magyar nyelv szláv jövevényszavai. I—II. Budapest, 1955.
- Lipták — S. *Lipták*. Slovní zásoba zemplinských a užských nářečí. Bratislava, 1973 (рыкопись).
- Machek — V. *Machek*. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.
- Marian — F. *Marian*. Insectele în limba, credințele și obiceiurile Românilor. București, 1903.
- Matejčík. 1972 — J. *Matejčík*. Slovník východonovohradského nářečia. Banská Bystrica, 1972.
- Meyer — G. *Meyer*. Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache. Straßburg, 1891.
- M.-Lübke — W. *Meyer-Lübke*. Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1935.
- MNYTESz — A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I—III. Budapest, 1967—1976.
- Nița-Armaș — S. *Nița-Armaș* e. a. L'influence roumaine sur le lexique des langues slaves // Romanoslavica. XVI. București, 1968.
- Papahagi — T. *Papahagi*. Dicționarul dialectului aromân general și dialectal. București, 1963.
- Pamfile — P. T. *Pamfile*. Mitologie românească. I. Dușmani și prieteni al omului. București, 1916.
- Pleteršnik — M. *Pleteršnik*. Slovensko-nemški slovar. I—II. Ljubljana, 1894—1895.
- Pușcariu — S. *Pușcariu*. Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache. Heidelberg, 1905.
- RJA — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. D. I—XXXIII. Zagreb, 1880—1976.
- Skok — P. *Skok*. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. I—IV. Zagreb, 1971—1974.
- Tiktin — H. *Tiktin*. Rumänisch-deutsches Wörterbuch. III. Bukarest, 1925.
- Vážný — V. *Vážný*. O jménech motýlů v slovanských nářečí. Bratislava, 1955.
- Vulcănescu — R. *Vulcănescu*. Mitologie română. București, 1987.

Семантика ⁺*Strig*- — по данным ОКДА

Условные обозначения

- | | |
|--|---|
| 1 — 'ворожея, колдунья', | 6 — 'ночное видение, нечисть', |
| 2 — 'упырь, вампир', | 7 — 'худая женщина', |
| 3 — '(ночная) бабочка', | 8 — 'растение', |
| 4 — '7-й, 9-й сын (родившийся с хвостом),
женщина с хвостом', | 9 — 'овца (убегающая из стада)', |
| 5 — 'злая женщина', | 10 — распространение слов с корнем
⁺ <i>bosork-</i> . |

Фрагмент словенской мифопоэтической традиции *

Формулирование и реконструкция так называемого «основного мифа» является одним из самых значительных достижений в сравнительном изучении славянской мифологии за последние 30 лет. Выявление главного сюжета славянской мифологии, — мифа о поединке бога-громовника с хтоническим (змееподобным) противником, похищающим скот или жену громовержца, — происходило постепенно, основные выводы были сформулированы в 1974 году в известной книге В. В. Иванова и В. Н. Топорова¹, которой предшествовали многочисленные статьи на эту же тему в основном на основе восточнославянских (белорусских, русских) и балтийских материалов. В сжатой форме итоги работы резюмированы в статье этих же авторов «Славянская мифология» в энциклопедии «Мифы народов мира»². После введения термина «основной миф» многие слависты предприняли попытку анализа отдельных его фрагментов.

* На эту же тему ср.: *N. Mikhailov. Kr(e)snik, eine Figur der slowenischen Version des urslawischen Hauptmythos // Ricerche slavistiche, 42* (в печати).

¹ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

² В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянская мифология // Мифы народов мира. Изд. 2. М., 1992, т. 2, с. 450—456. В этой работе приводится и конспективное изложение «основного» или «грозового» мифа: «Бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу на земле. Причина их распри — похищение Велесом скота, людей, в некоторых вариантах — жены громовержца. Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Велесом Перун раскалывает дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождем, приносящим плодородие».

Южнославянский³ и в особенности словенский материал привлекался к реконструкции славянской мифопоэтической традиции, на наш взгляд, еще в недостаточной степени. Представляется интересным обратить внимание на некоторые словенские фольклорные источники, представляющие, как кажется, прямые аналогии с условно реконструированной схемой «основного мифа». Речь идет о мифологическом персонаже по имени *Krsnik* (*Kresnik*, позже — также *Krstnik*), известном в Словении и (весьма эпизодически) в Хорватии (Истрия и северная Далмация). В 1930 году Якоб Келемина включил в свой сборник словенских преданий и легенд⁴ (достаточно часто критиковавшийся, но по сей день остающийся, пожалуй, наиболее полной и систематизированной записью словенского мифологического материала) большое число сообщений о Креснике и попытался их классифицировать. Согласно Келемине, существует три Кресника, хотя, очевидно, правильнее было бы говорить о трех ипостасях одного Кресника. Во-первых, он — положительный «солнечный герой» (*solnčni junak*), во-вторых, он — мифический «князь всех словенцев», в-третьих, существуют и отрицательные «злые» Кресники (*Vidovini, krivi Kresniki*), сражающиеся против «добрых» Кресников (об этом писал еще Вальвазор)⁵.

Некоторые мотивы, встречающиеся в преданиях о Креснике, кажутся нам достойными внимания. Проведем их анализ, пользуясь в основном сборником Келемины, который, напомним, воспроизводит различные фольклорно-этнографические сообщения, публиковавшиеся в словенскоязычных журналах в конце XIX в. («Novice», «Kres», «Zora», «Glasnik»), учитывает известную книгу Й. Пайека о духовной жизни штирийских словенцев⁶ и другие работы по народной культуре, т. е. является на наш взгляд достаточно репрезентативным (см. *Viri in opazke* в конце сборника⁷).

³ Хорошо известны часто цитирующиеся работы Й. Иванова, П. Петровича и, особенно, М. Филиповича по выявлению реликтов славянской мифологии и язычества в южнославянских традициях. Одна из последних статей на эту тему уже целиком основывается на выводах В. В. Иванова и В. Н. Топорова и оперирует термином «грозовой миф», см.: *R. Katičić. Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen // Wiener Slavistisches Jahrbuch, 1988, Bd. 34, S. 57—75.*

⁴ *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva / Uredil Jakob Kelemina. Celje, 1930 (далее — J. Kelemina).*

⁵ *J. Kelemina, s. 8—9.*

⁶ *J. Pajek. Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884, s. 77—82.*

⁷ *J. Kelemina, s. 377—404.* Многие из воспроизводимых Келеминой свидетельств записаны и опубликованы Д. Третеняком. Известно достаточно отрицательное отношение к этому собирателю материала народной традиции со стороны словенских фольклористов

«Солнечный герой» по Келемине — первая ипостась Кресника. Келемина утверждает (и это представляется нам вполне обоснованным), что *Kresnik*⁷ не является самостоятельным именем, а представляет собой апеллятив — эпитетное имя — некоего иного мифологического персонажа или божества. По мнению словенского ученого, настоящее имя Кресника могло бы быть *Сварожич* или *Божич*⁸, что кажется уже более проблематичным. Тем не менее утверждение об эпитетности имени, несомненно, правдоподобно; к нему мы еще вернемся. Нельзя обойти вниманием и этимологию этого имени, связанного, по всей видимости, с корнем, обозначающим, с одной стороны, «огонь», с другой — связанным с мотивом движения-жеста «битья», «удара», «сотрясения»⁹. Забегая вперед, можно сразу отметить, что эти понятия являются типичными характеристиками индоевропейского бога-громовника. Напротив, предложенная Креком и повторенная Келеминой соблазнительная параллель *Chorsъ—krěsъ* была уже много раз отвергнута (Безлай и др.)¹⁰.

(Н. Графснауэр, М. Матичетов), считавших его сочинителем псевдомифологических сообщений. Учитывая это мнение, мы все же сомневаемся, что все сообщения Трстеняка (их десятки, если не сотни) являются вымышленными, и позволяем себе использовать и его материалы, тем более, что они часто находят себе подтверждение и в других источниках.

⁷ J. Kelemina, s. 8.

⁸ Ср. русск. *кресать* «высекать огонь», *кресиво* «огниво», см.: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1986, т. 2, с. 372—373. Не исключается даже связь с слав. *kremen*, см.: P. Skok. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972, т. 2, с. 190—191. Более осторожен Ф. Безлай, приводящий в словарной статье *kres* также *kresnik* 'ime demona', сопровождаемое, однако, не предлагающим никакой интерпретации «etimologija ni jasna». Для *kresati* 'excudere ignem' Безлай отрицает какую бы то ни было связь с лит. *krósnis* «печь»: интересны кроме того другие словенские значения *kresati* — 'tepsti, zadevati z pogami', т. е. прямо связанные с мотивом битья, удара, см.: F. Bezlay. Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1982, кн. II: К—О, с. 90—91. Подробный анализ слав. **krěsъ* / **krьsъ* дан В. Н. Топоровым в словаре «Прусский язык» под *kresze*: В. Н. Топоров. Прусский язык. К—Л. М., 1984, с. 177—179. По мнению ученого, рассматриваемый корень связан не только с понятием ритуального огня, поворота (солнцеворота), воскресения (*vъskrěšiti*), но и с лит. *krósnis*. На уровне ритуала интересно отметить, что прусский языческий праздник *kresze*, по всей вероятности, соответствует словенскому *kres*, *kresovanje*. Ранее Й. Покорны приводил индоевропейский корень **krek-* 'schlagen' с большим количеством славянских примеров со значением «(mit dem Feuerstahl) Feuer schlagen», см.: J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Bern; Stuttgart, 1989, Bd. I, S. 618—619.

¹⁰ G. Krek. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887, S. 393—394; J. Kelemina, s. 8; F. Bezlay. Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih // Slovenski etnograf, III—IV, 1951, s. 342—353, s. 346.

Проанализируем некоторые фрагменты преданий о Креснике (сначала в его первой, наиболее архаической ипостаси, затем в последующих — более поздних). Кресник является, несомненно, положительным персонажем, ведущим борьбу с отрицательным хтоническим противником, совершившим некое преступление (обычно — похищение скота или невесты-жены-сестры Кресника). В поединке побеждает Кресник, бь ю щ и й -поражающий своего соперника. Победа героя сопровождается определенными атмосферными явлениями. В соответствующих сюжетах подчеркнуты мотивы (пере)движения и движения-жеста, ср. отдельные примеры:

Kelemina 1, I: «Kresnik je zlatolasi in zlatoroki sin nebskega vladarja. ...Ko je bil Kresnik še mlad, je pasel čredo na planini. Baš je bil malo zadremal, kar pride iz daljnih krajev njegov smrtni sovražnik, kačji kralj Babilon. Pokral mu je vse krave in jih odgnal daleč nekam v hribe in tamkaj skril v veliki gorski votlini. Kresnik... po dolgem času dospe pred tisto votlino in udari s silno boklačo ob skalnata vrata. Mahoma privre na tisoče hudih duhov iz pečine; a čim se pokažejo ti duhovi na svetlem, se začne bliskati in grmeti... Kresnik... je potolkel vse od prvega do zadnjega in takoj se je zvedrilo. Ko se je nato prikazal se kralj Babilon, je pobil tudi njega. V votlini je našel svojo čredo in jo odgnal domov».

Схема: Кресник сражается с хтоническим змеиным царем *Бабилон*, похитившим стадо Кресника и скрывшим его в пещере. Кресник находит пещеру, ударяет в дверь, «побивает» злых духов и самого змеиного царя и освобождает свое стадо. Во время битвы гремит гром и сверкает молния. После битвы небо опять проясняется.

Kelemina 1, III: «To nadlego je Kresnik pobil in postreljal... Tako je osvobodil Kresnik lastno sestro iz ujetništva, v katerem jo je dolgo časa držal pozojen velikan. ... Rešena sestra Deva postane nato Kresnikova življenjska družica».

Схема: Кресник ведет бой с драконообразным великаном. Кресник освобождает (ударяя и стреляя — сверкая молниями?) свою сестру по имени *Дева*, впоследствии становящуюся его женой.

Kelemina 1, IV (= J. Pajek, s. 177): «Kresnikov grad stoji daleč v Jutrovi deželi, na Zlati gori. ... Kresnik ima zakletega sovražnika Vidovino; imenuje se tudi krivi Kresnik... je pa zlohoten duh, ki skuša pravega ugnobiti. Nekoč se je napolil krast zlata jabolka... Ko je bil vrh gore, je padel čez strmino in se ubil».

Kelemina 1, VII: «Nekega dni je hotel *Kačji kralj ukrasti Kresniku kozla, ki je imel zlato brado. Kresnik... takoj zapreže svoje bistre štiri zelenke in zdirja za roparjem. ...Z ostro sekiro mu razkolje glavo, kozla pa vpreže v kočijo. Koder se je vozil, je namakal zemljo hladen dežek in tisto leto rastle je sama zlata pšenica*».

Схема: Кресник сражается со змеиным царем, похитившим у него козла с золотой бородой. Кресник раскалывает острым топором голову противника, запрягает козла в колесницу и возвращается обратно. На обратном пути идет дождь, после которого весь год растет только золотая пшеница¹¹.

Kelemina 1, IX: «*Kresnik... se je nekoč spremenil v seka (ogrskega bika z dolgimi rogovi) in je v tej podobi premagal nekega sovražnika v zraku. ...Potuje tako brzo, da ga je mogoče videti le en hip. Pravijo, da potujoč nosi glavo v roki, iz vratu pa mu švigajo plameni, da se vse sveti, koder hodi*».

Схема: Кресник в воздушной битве побеждает некоего врага. Кресник необыкновенно быстро передвигается, свою голову держит в руке, а из шеи при движении вырывается пламя¹².

Kelemina 2, I: «*Če sta se dva Krstnika vojskovala, je zmagalec vselej pridobil svoji deželi srečo in blagostanje*».

Схема: Бой между двумя Кресниками. Победитель приносит счастье и благосостояние своей земле.

Kelemina 2, II: «*Če se v času žetve na večer v oblakih bliska, pa nič ne gmi, ampak samo blisk šviga iz oblaka v oblak, tedaj se krsniki med seboj za snopje poskušajo. Vsak Kresnik ima svoj kraj*».

¹¹ В этом фрагменте особенно интересны две детали: золотая борода козла Кресника (ср. золотую бороду Перуна из Владимирова пантеона в «Повести временных лет»), а также сопровождаемый дождем «выезд» Кресника на запряженной козлом колеснице — очевидно, по небу, — в точности соответствующий традиционному движению индоевропейского бога-громовника.

¹² Ср. с полабским Поренутом, держащим в руках одну из своих пяти голов: «*Quo succiso, Porenutii templum appetitur. Nec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebatur*» (*Saxo Grammaticus. Gesta Danorum, XIV, 577, цит. по: С. Н. Meyer. Fontes historiae religionis slavicae. Berolini, 1931*).

Kelemina 2, III: «Kadar se v daljavi *bliska*, pa se nič *groma* ne čuje, pravijo ljudje, da se *Krstniki* med seboj za dežele *bojujejo*. ...Tisti ki je v boju druge premagal ima v svoji deželi najboljšo letino. ...je očitno, da je Krstnik premagal *souvažnike z mečem*...».

Схема: Битва Кресников во время жатвы в воздухе за сжатые снопы или за земли сопровождается сверканием молний и громом. Победитель получает лучшую часть урожая. У каждой земли есть собственный Кресник (ср. 2. I).

Kelemina 2, IV: «Slovinci blizu Gorice imajo vero, da se na večer pred Šentjanžem *bojujejo* *coprnice* s *Krstniki*...».

Схема: Бой может идти между Кресниками и *coprnice* (женскими хтоническими существами – волшебницами, чародейками [из нем. *Zauberin*]).

Kelemina 4, I: «*Kresnik* je črne šole dijak. ...Ko se je dijak izučil, hodi po mlakah iskat *lintvore*. Ako se dijak na kraju muže opravil svoje *coprniške* molitve, se *pozaj* na suho izvalja, in sicer najprej v podobi *svinje*, nato v podobi *krave* in slednjič v podobi *konja*. Djak mu natakne uzdo in ga zajaše. Nato se dvigneta oba naravnost kvišku, z njima pa tudi sivi *oblaki* in burja. Koder jaše, pada *toča* in razsaja *vihar*, ki lomi stare *hraste* po sredi... Ljudje pravijo, da pri vsaki *nevihti* dijak *pozaja* jaše».

Схема: Поединок Кресника со змеем, принимающим разные обличья, сопровождается бурей, градом, грозой и т. п. Кресник побеждает противника и скачет на нем (очевидно, по небу).

Kelemina 18: «...[Trdoglav] *ugrabi Devo* in jo povede v svoja bivališča *pod vodo*. On je torej *Kresnikov souvažnik* in mu nasprotuje v njegovem delu, ki hoče cloveku dobro. Njegovo drugo ime je *Krutoglav* ali *Potoglav*».

Схема: Конфронтация между положительным Кресником и отрицательным хтоническим обитающим в воде *Трдоглавом* – *Крутоглавом* – *Потоглавом*, похитившим *Деву*.

Далее в разделе 245 Келемина собрал фольклорные свидетельства о легендарном князе из Вурберка (*Vurberk* – *Wurmberg* [?]¹³) по имени

¹³ Ср. сообщение Трстеняка («Novice», 1864, s. 112), процитированное Пайеком (*J. Pajek. Črtice iz duševnega žitka...*, s. 77): «Nad levim bregom Drave, tri ure od Maribo-

Кресник. Несмотря на то, что сам Келемина пыгается в своих классификационных заметках отделить первого «чисто мифологического» Кресника от второго «легендарно-исторического», трудно отрицать, что речь идет о двух стадиях развития одного и того же протоперсонажа, приобретшего в более поздней «олитературенной» традиции некоторые дополнительные атрибуты. Однако основные мотивы, участником которых является Кресник-князь, те же, что и во фрагментах, где основным актантом является «более архаичный» Кресник. Мало того, в одном из свидетельств (245, I) имеется интересное указание на божественное происхождение «вторичного» Кресника: «Tudi naš deček je postal Kresnik, dočim nam pravo ime tega junaka ni znano. O njegovem rodu pa vam moram povedati, da je izhajal od samega nebskega vladarja» (ср. также I, I). Ср. следующие фрагменты:

Kelemina 245, II (a): «*Kresnik je imel dosti krav... Mleko njegovih krav je tako dišalo, da se je bila kača večkrat skrila v hlev in izsesala kravam mleko. Nekoč je knez zaspal, kar pride velikan iz Velenja (menda Vouvel?) in mu pokrade čredo. Odvede jo daleč v pohorske hribe in jo zapre v globoko votlino. ...Hitro je pes [Kresnika] izvolal kravice. Kakor ptič zleti Kresnik čez planine. V globoki tišini pohorskih gozdov je bila votlina, iz katere se je čulo mukanje. Kresnik potrka na vrata. Tolovaj, napol pozoj, napol človek, mu noče dati krav. Kresnik ga ubije s streli».*

Схема: См. схему к I, I – «Похищение стада». В этом случае Креснику противостоит целый ряд хтонических противников: змея, великан из Веленя (Воввел)¹⁴, *tolovaj* (полузмей – получеловек).

Kelemina 245, II (b): «*Velikan Vouvel ima globoko v votlini... skritega dosti blaga, ki ga je ukradel Kresniku. Kresnik pride pred votlino in z debelim železnim kladivom udari na vrata. Bela žena se oglasi od znotraj: „Bodi si, kdor si, ne bodeš mogel odpreti! Pa če vouvelico najdeš in rečeš: Hajd krava nazaj h Kresniku, zemlji je treba dežja! tedaj se bodo vrata hitro odprla“.* Iskal je dolgo trave vouvelice, pa je ni našel. Tedaj zagleda črno meglo, v kateri je Vouvel jahal domov. Vname se boj. Kresnik ubije ve-likana in reši blago».

ра. je grad Wurmberg. V starej visokej menšini pomenja Wurm to kar *drak*.» Таким образом, «змеиная тема» присутствует в данном случае.

¹⁴ Ср. хтонический корень **vel-* (**Veles* и др.).

Схема: Поединок Кресника с его хтоническим противником (великаном Воувелом). Кресник, вооруженный железным молотом, побеждает великана.

Kelemina 245, III: «V času, ko je bil *Kresnik* daleč nekje v tujih deželah, je prišla odnekod *strašna kača*. ... V gradu je živela zaprta lepa kraljična *Vesina* (sestra *Kresnikova*?). Šest mesecev je pred grajskim zidovjem prežal *zmaj* na *Vesino*. Na Jurjevo je pa prišel lepi grof *Kresnik* s *svetlim mečem in stopil na kačo*. Ta pa je imela peroti in je zletela v *zrak*. Pa tudi *Kresnik* je znal bajati – zrastle so mu krila in v *zraku* sta se *Kresnik* in *Ses* hudo *vojskovala*. ... Junak... zamahne z zadnjim *udarцем* po njej. *Kača* telebne ob tla. Ko je *Kresnik* *premagal Ses*, *padala* je sama *zlata pšenicka* na zemljo. *Kresnik* si je *Vesino* *vzel za ženo* in je srečno živel z njo».

Схема: Кресник сражается в воздухе со змееподобным соперником (*kača*, *Ses*, *zmaj*), держащим в заточении будущую жену Кресника. Кресник побеждает противника (по окончании поединка на землю сыплется золотая пшеница) и женится на освобожденной невесте.

Kelemina 245, IV: «... [*Kresnik*] *ko blisk zdrvi* proti prvi postaji. ... na mah privrši od vseh strani *nebroj kač*. ...*Kače* so *vriščale in sikale*, *konjiči rezgetali, vode* so *bučale, drevje pokalo*. *Kača za kačo* je *opešala* na potu in *padlanatla*...».

Схема: Кресник побеждает змей и вызывает бурю.

Kelemina 245, V: «*Nekoč* je *Babilonska kačjakraljica* poslala *krivega Kresnika*. Bil je *vražji čarovnik (Vidovina!)*. ... *Čarovnik zleti po zraku* do *Vurberka, Kresnikovega gradu*. ... Iz *Drave* se *kadi črna megla, iz megle* pa *gleda črni bik*: v to podobo se je *izprevrgel Vidovina*. A tudi *Kresnik* se *spremeni v bika* in *poleti v zrak sovražniku nasproti*. Z *močnim čelom* *buši v črnega bika*, ki *premagan telebni v vodo*. *Začelo* je *dežiti*. *Kmetice* so *držale* *skoz okno roke* in *na polje* je *kapala sama zlata pšenica*».

Схема: Бой, спровоцированный царицей змей, происходит в воздухе между добрым и злым Кресниками (*Vidovina*), оба превращаются в черных быков. Побеждает добрый Кресник, начинает идти дождь, на поля сыплется золотая пшеница.

Kelemina 245, VI: «*Kačjakraljica*, ki je *gojila srd* na *Kresnika*, je *zvedela*, da ga ni doma. *Hitro zleti* v *vurberski grad* in mu *vzame lepo ženo*

Alenčico. Knez se vrne domov in zve žalostno novico, kaj se je zgodilo. Nemudoma se poda na pot, da reši ženo. ...doživel [je] na tem potu najrazličnejše dogodke in se imel boriti z mnogimi velikani in nestvori, preden je dospel do Kačje kraljice. Vname se huda bitka. Kresnik je pokončal vse sovražnike in njihovo vojsko. Toda Kačja kraljica se je skrila v globoko gorsko votlino. Semkaj je spravila tudi Alenčico in jo priklenila ob pečino... Kresniku se je posrečilo, da je vdrl v tisto duplo, zaklal kačjo pošast in rešil svojo ljubo Alenčico».

Схема: Царица змей похищает жену Кресника и прячет ее в пещере. Кресник побеждает всех противников, убивает змею и освобождает жену.

Kelemina 245, X: «...Zgodilo se je da sta se nekoč naš in tuji Kresnik poskusila za žito. Vzela sta snop žita in se počela zanj trgati; našemu je ostalo samo vezilo v rokah, vse drugo je pa tuji odnesel. ...Vendar je pa bila letina bolj slaba».

Схема: Идет бой за жито между двумя Кресниками. У крестьян проигравшего Кресника будет худший урожай¹⁵.

На основании этих фрагментов представляется возможным реконструировать и более общую схему «Кресникова мифа», а затем сопоставить ее со схемой славянского «основного» мифа. До проведения этого сопоставления необходимо оговорить два важных момента, а именно, что, в о - п е р в ы х, (как уже было сказано) «первичный» Кресник (божество, мифический герой) и «вторичный» Кресник (князь из Вурберка) типологически идентичны и восходят к одному и тому же протоперсонажу, и что, в о - в т о р ы х, злой Кресник-Видовина является вторичной фигурой, обычно заменяющей змеевидного хтонического противника «первичного» доброго Кресника¹⁶.

¹⁵ Этот фрагмент из 245. X — очевидно, интерполяция и вряд ли имеет какое-то отношение к Креснику-князю. Вероятно, включен Келеминой в этот раздел по ошибке (ср. большое количество собранных вместе источников для № 245. J. Kelemina, s. 402).

¹⁶ Это связано скорее всего с влиянием христианской традиции, а ргіогі наделявшей персонажей народной (языческой) мифологии отрицательными чертами. Появление и существование двух противоположных по знаку Кресников в словенской традиции хронологически должно совпадать с переходным периодом от язычества к христианству, иллюстрируя словенский вариант двоеверия.

Кресник (*Krsnik* — *Kresnik* — *Krstnik*) — положительный антихтонический персонаж (его возможная хронологическая эволюция в народной мифопоэтической традиции: божество — добрый демон — положительный герой). Он или сам является божеством (что достаточно легко предположить), или это — персонаж божественного происхождения (*sin nebskega vladarja*). Кресник обитает или часто находится в верхней части мифопоэтического универсума: он пасет свои стада на горе (*na planini*), его замок стоит на Золотой горе или на холме (*na Zlati gori, na hribu*), он охотится на горе (*lovil je po planini*), может передвигаться «поверху» — по воздуху, сражается в воздухе или на горе (*v zraku, v oblakih, kvišku, vrh gore, zleti čez planine*), как «ученик черной школы» (*črne šole dijak*) посещает Вавилонскую башню (*babelonski stolp*). Кресник двигается с большой, иногда сверхъестественной скоростью (*zdirja za roparjem: potuje tako brzo, da ga je mogoče videti le en hip; se dvigneta kvišku; jaše; pozoja jaše, kakor ptič zleti Kresnik čez planine; ko blisk zdvi; poleti v zrak sovražniku nasproti, hitro zleti, je došel*). Передвижение Кресника по воздуху означает его способность летать, ср. выше. Часто он перемещается на золотой колеснице (*na zlatih kolih*), в которую впряжены козел с золотой бородой, конь (несколько коней). Кресник борется с одним или несколькими противниками, которые обычно змееподобны (*kača* или *kače, kačja kraljica, kačji kralj Babilon, kačec, pozoj, pozojen velikan, tolovaj, lintvor / lintver, drak, zmaj, Ses*) или, по крайней мере, всегда хтоничны (*hudi duhovi, Vidovina, krivi Kresnik, Vampir, Trdoglav — Krutoglav — Potoglav, coprnice, velikani, velikani Vowel, [vražji] čarovnik, črni bik, psoglavci, vedavci, vedaveze* или просто обобщенно — *sovražniki*). Хтонический противник похищает у Кресника жену (невесту, подругу, сестру по имени *Alenčica, Deva, Vesina, Zora*) или скот: стадо (*čreda*) или отдельных домашних животных (*kozel [z zlato brado], krava*). Противник Кресника прячет похищенное в хтоническом локусе (в пещере: *gorska [globoka] votlina, votlina v globoki tišini pohorskih gozdov, pečina, duplo*; под водой или рядом с ней: *pod vodo, ob morju*). Из-за этого начинается бой (*bitka, boj*) между Кресником и его антагонистом. Другой причиной конфликта может быть борьба за лучший урожай и процветание своей земли (*snopje, žito, najboljša letina, sreča in blagostanje*). Участники поединка часто превращаются в животных (*svinja, svinja s konjskimi kopiti, konj, krava, bik, sek [ogrski bik z dolgimi rogovi]*) или принимают какой-то иной облик (*Ni bilo podobe, v katero se Kresnik ne bi mogel pretvoriti; kadar se je boril s sovražnimi duhovi za žetev, je imel kamenito obleko*). Поединок обычно происходит в воздухе и сопровождается различными атмосферными явлениями (*burja, nevihta, dež,*

[*črna*] *megla, blisk, grom* [или, наоборот, подчеркивается отсутствие грома]. *toča, vihar, oblaki; se začne bliskati in grmeti, med potom je začelo grmeti*) или вызывает их. Кресник бьет, колотит, ударяет противника или хтонический локус сакральным оружием (*udari s silno boklačo ob skalnata vrata, potrka na vrata, železnim kladivom udari na vrata, potolkel je vse, pobil. pobil in postreljal, z ostro sekiro mu razkolje glavo, premagal je z mečem, ubije s strelí, s svetlim mečem, stopi na kačo, z močnim delom buši v črnega bika, zaklal je kačjo pošast*) и почти всегда нейтрализует или даже убивает соперника. Окончательный результат поединка — освобождение жены или скота. После битвы выпадают различные осадки, тем или иным образом влияющие на плодородие: идет дождь (*namakal zemljo hladen dežek in tisto leto rastla je samo zlata pšenica; padala je sama zlata pšenička na zemljo: začelo je dežiti... na polje je kapala sama zlata pšenica*), или погода сразу проясняется (*takoj se je zvedrilo*).

Легко заметить, что схема «Кресникова мифа» во многом совпадает с реконструированной схемой славянского «основного мифа». Необходимо еще раз подчеркнуть, что реконструкция, проведенная В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым, основывалась преимущественно на восточнославянском материале с привлечением других индоевропейских мифопоэтических традиций, прежде всего — балггийской. Поэтому такое близкое соответствие словенских (т. е. южнославянских) данных гипотетической схеме представляется исключительно важным.

Процитированные выше фрагменты преданий о Креснике позволяют утверждать, что этот персонаж как по функциям, так и по мотивам, действующим лицом которых он является, соответствует славянскому богу-громовнику. Более чем очевидны его принадлежность к небесным сферам, определенная связь с погодой и атмосферными явлениями (гром, молния, буря), а также с плодородием. Кресник сам подобен молнии (*ko blisk zdrvi*), *strele* Кресника могут обозначать как «стрелы», так и «молнии», его подвиги сопровождаются изменениями погоды. Атрибуты Кресника — его связь с золотом, огнем, дубом (*koder jaše, pada toča in razsaja vihar, ki lomí stare hraste po sredi*), а позднее и с Юрьевым днем (*Na Jurjevo pa je prišel lepi grof Kresnik s svetlim mečem in stopil na kačo*), его оружие (молот, острый топор, стрела-молния)¹⁷ — идентичны атрибутам славянского громовника.

¹⁷ О тождестве стрела—молния (*strela—blisk*) в словенской традиции см.: J. Pajek. Črtice iz duševnega žitka..., s. 7–8. Об этом же в разных славянских традициях см.: Н. Н. Тодетой. Громовая стрела // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. т. I, с. 561–563.

Как и бог-громовник, Кресник участвует в поединке с хтоническим змееподобным противником и побеждает его. Кресник бьет, ударяет, колотит, раскалывает, убивает (ср. связь бога грозы и грома с этими действиями). Способность Кресника быстро передвигаться по небу тоже является одной из характерных черт высшего божества. Почти во всех сообщениях (в том числе и в более поздних) подчеркивается первенство и главенствующая роль Кресника. Он — или сын небесного владыки, или всемогущий герой, или князь всех словенцев, или покровитель и защитник определенной области. Все это указывает на его изначально ведущее положение в словенской модели мира.

Некоторые элементы из «корпуса текстов о Креснике», отсылают к ритуальным функциям этого персонажа. Фраза из **Kelemina 245, II** (*Pače vowelico najdeš in rečëš: Hajd krava nazaj h Kresniku, zemlji je treba de-žja!*), несомненно, является частью ритуала вызывания дождя, происходящего при участии Кресника и содержащего обращение к нему.

В свете всех этих наблюдений и обобщающих заключений утверждение Келемины (а вслед за ним и Н. Курета¹⁸) о том, что Кресник является солнечным героем, представляется несколько сомнительным. Еще менее вероятно не подкрепленное доказательствами недавнее предположение Д. Овсеца о том, что Кресник — лунарный демон¹⁹. Подробно проанализировала образ Кресника в хорватской (истрийской) традиции М. Бошкович-Стулли, собравшая и прокомментировавшая ряд фольклорных свидетельств об этом персонаже. В их подлинности не возникает сомнений, и они во многом подтверждают сделанные нами выводы, хотя и относятся к более поздней стадии эволюции фигуры Кресника (Кресник-демон, Кресник-оборотень)²⁰. Для определенной хронологической стадии (не самой ранней, соответствующей сообщениям о двух Кресниках, сражающихся за урожай и т. п.), скорее, был прав еще раньше Э. Шнеевайс, по мнению

¹⁸ N. Kuret. Praznično leto slovencev. 2. izd., 1. Ljubljana, 1989, s. 385.

¹⁹ D. J. Ovec. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991, s. 470.

²⁰ M. Bošković-Stulli. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959, № 155—172, s. 147—153, комментарий — s. 224—238. Ср. особенно: № 159 *Borba Kršnjaka i štrigona*; № 160 *Borba Krsnika sa štrigama*; № 161 *Krsnik zaštitnik*; № 167 *Bijeli i crni pas* («Povidivaju stari ljudi da krsnik kada se tuče štrigunon se prevrže u bilega breka, a štrigun u črnog»). М. Бошкович-Стулли критикует сборник Келемины, хотя собранные ею самой материалы не противоречат большинству преданий о Креснике у Келемины. К сожалению, нам была недоступна другая работа М. Бошкович-Стулли: *M. Bošković-Stulli. Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slowenischen Volksüberlieferung // Fabula, 3, 1960.*

которого Кресник мог быть «ein wohlwollender Lokalgeist»²¹. Развивая это осторожное утверждение Шнеевайса, можно было бы сказать, что этот *Ldkalgeist* является позднейшей ипостасью славянского бога-громовника в его словенском варианте.

Приняв это предположение, можно с достаточной легкостью интерпретировать большинство мотивов, связанных с Кресником. Само имя этого персонажа может быть объяснено как эпитетное обозначение бога-громовника, а именно: [бог], «высекающий („выбивающий“) огонь» или [бог], «бьющий огнем» (т. е. молнией). Такое определение в точности соответствует атрибутам громовника. Таким образом имя *Krsnik* / *Kresnik* могло быть табуирующим эпитетом самого Перуна, чье имя словенцам, кстати говоря, возможно, было известно²². Это предположение кажется весьма вероятным, особенно, если учитывать усилившуюся в последнее время тенденцию объяснять многие славянские теонимы как эпитетные имена (в основном это касается традиции балтийских славян, но применимо и к другим славяноязычным ареалам)²³. В таком случае изначально ошибочное и несколько наивное высказывание Курета о том, что Кресник — это Свентовит, оказывается, парадоксальным образом, не так далеко от истины²⁴, если предположить, что Свен-

²¹ E. Schneeweis. Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje, 1935. S. 22.

²² Ср. М. Matičetov. O bajnih bitjih na Slovenskem s pristavkom o Kurentu // Traditio-nes, 14, 1985, s. 23—32; s. 23: «Sledov t. i. „visjega verstva“ na Slovenskem namreč ne poznamo; izjema je samo Perun, ki se nam je obdržal v ustnem izročilu od Porabja nekako do Ptujске gore kot sinonim za grom in tresk: Perun bije, Perun je fčesna ipd.» Ср. также Kelemina. 202. I (несколько ненадежное сообщение Третеняка): «Perun, vladar groma in bliška, je bil najvišji bog Slovanov. Poznali so ga tudi Slovenci in častili na vrhovih, ki se zovejo še danes po njem. Sveta sta mu bila perunika in netresk... V roki vihti zlato sekuro, z njo seka po zlotovnih kačah in zmajih». Об этом ср.: L. Kretzenbacher. Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Graz, 1941. S. 36—42 (Sturmgottheiten).

²³ Ср.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянская мифология...; Они же. Свентовит // Мифологический словарь. М., 1991, с. 491; О. Н. Трубачев. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (По поводу новой книги: L. Mošzynski. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft) // Вопросы языкознания. 1994. № 6, с. 3—15; N. Mikhailov. Appunti su «Belobog e Černobog // Ricerche slavistiche. XLI, 1994, p. 41—51.

²⁴ N. Kuret. Praznično leto..., s. 385 приводит не совсем ясную цитату из FR. Pohorski («Novice», 1858, № 47, s. 374): «Sončno božanstvo, staroslovanski Svetovit „zlatolasi in zlatoroki sin nebškega vladarja“, je bil pri Slovencih Kresnik».

товит представляет собой полабский вариант (один из вариантов) общеславянского бога-громовника. Параллели Кресник – Перун и Кресник – Свентовит кажутся куда более вероятными, чем предложенные Келеминой Кресник – Сварожич, Кресник – Божич (последний, по всей видимости, даже «моложе», чем Кресник)²⁵.

Косвенно Кресник связан с Перуном и в сборнике Келемины, хотя Перун там – скорее всего плод мифотворчества. Всему разделу № 202 Келемина дает заглавие *Perun, nazvan Trot*. Сообщение 202, II начинается следующим образом: «Kresnik je imel brata Trota». Таким образом, по логике сборника, Кресник – брат (брат-близнец?) Перуна или даже сам Перун, ибо далее в 202, II Кресник и Трот больше не дифференцируются. Помимо этого, описание Перуна в 202, I почти буквально соответствует реконструированному образу «первичного» Кресника.

Всю эволюцию Кресника можно было бы изобразить как цепь поэтапных трансформаций: 1. Общеславянский бог громовник; 2. Кресник, словенский вариант громовника; 3. Кресник, некое положительное божество; 4 а. Кресник, демон; 4 б. Кресник, князь; 4 в. Кресник, поздний суррогат громовника (св. Георгий или другой христианский святой); 5. Janez Krstnik (Иоанн Креститель). При этом последовательность 1 – 2 – 3 – 4 – 5 диахронична, а ряда 4 а – 4 б – 4 в – описывает синхронное расщепление образа²⁶.

Если Кресник первоначально действительно являлся словенской ипостасью славянского громовержца (или по крайней мере был неким языческим божеством), то тогда становится понятно и особое значение праздника и обряда *kres*, *kresovanje* для словенцев, а также и то, что в позднейшей традиции Кресник часто смешивается с Иоанном Крестителем (Janez Krstnik), христианским святым, который благодаря схожес-

²⁵ Таким образом, символичной становится фраза из Kelemina 245, I: «pravo ime tega junaka ni znano», т. е. речь идет о персонаже со многими вторичными именами и не расшифрованным первым именем. Сам Келемина считает, что Кресник имел в народной традиции много других имен: *Obilnjak*, *Kombal*, *Brgant*, *Vesnik*.

²⁶ Для стадии 4 в особенно интересен № 21 в сборнике Келемины, озаглавленный *Jurij s pušo*: «Jurij s pušo Krsnika v peto strelja, ker ga na nobenem drugem delu trupla ne more raniti... Jurij s pušo jetra reže, plete mreže, v blato vrže... Okrog Karlovca pripovedujejo, da se zbero na Jurjevo vsi volki (vunci!) na eno mesto in čakajo sv. Jurija, ki nam pokaže tukaj v nenavadni časti volčjega pastirja (volčko). Prijaše na ogrjenem kozlu (jarcu) in odkaže vsakemu, kje mu bo lov loviti in kaj delati...».

ти имен перенял функции положительного языческого божества и, весьма возможно, позаимствовал и его праздник²⁷.

Структурное соответствие «Кресникова мифа» схеме славянского «основного мифа» важно по двум причинам. Во-первых, до сих пор мало привлекавшийся к подобного рода исследованиям словенский материал играет роль индикатора, подтверждая правильность и точность реконструкции. Во-вторых, в очередной раз опровергается хрестоматийное, но вряд ли справедливое утверждение о скудости или полном отсутствии мифологических данных в южнославянской мифопоэтической традиции.

²⁷ Интересно проследить дальнейшую эволюцию Кресника на основе более позднего и достаточно косвенного фольклорного и этнографического материала. В качестве фольклорных свидетельств такого рода можно процитировать некоторые песни из сборника Штрекеля (*K. Štrekelj. Slovenske narodne pesmi. Ljubljana, 1895, 1*), например, № 92, s. 150—151. *Ribniška Alenčica* с треугольником: Alenčica — Turek (который хочет похитить девушку) — Grof (который ее спасает). Ср. также № 80, s. 136. *Strelec in zakleti gospodični*, где Strelec (ср. выше *strela—blisk*) стреляет и тем самым вызывает изменение погоды: «Pervič ustrelil padla je gosta megla, / Potlej je šal drobni dež». — С другой стороны, интересны этнографические описания ритуала *kresovanje*, связанного с огнем и различными атмосферными и природными явлениями, см.: *N. Kuret. Praznično leto...*, I, s. 387 («kresišče je na vzvišenem mestu»), s. 390 (*kraljič mlad* одной народной песни как поздняя ипостась Кресника), s. 397 (*kresnice* и *ladarice*, которых можно было бы с достаточным основанием считать жрицами Кресника, и их *koledovanje* — молитва Креснику [?]), s. 424—425, 437 (связь между погодой во время праздника и последующим урожаем: «Pri iskrah so stari možje ugibali, kakšna bo letina; kakšno je vreme kresnic, takšno bo tudi žanjic») и др. Подобные сообщения см.: *M. Cavazzi. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. I. Od poklada do jeseni. Zagreb, 1939, s. 87ff. 97; P. Merku'. Le tradizioni popolari degli sloveni in Italia. Ljudsko izročilo slovencev v Italiji. Trieste; Trst, 1976, № 60, s. 52; № 436, s. 322.*

Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах

Особое место заговорного жанра в восточнославянской и всей индоевропейской мифологической традиции мотивировано его двуаспектной природой, определяемой прямой зависимостью от основных форм выражения мифологического сознания — мифа и ритуала¹. Исключительное значение в данной связи приобретает генетическая связь заговорного универсума с ритуалами креативного характера, обнаруживающая его смысловую зависимость от мифологии творения; в первую очередь это касается ритуала «первочеловека», в индоевропейской традиции символизировавшего творение или рекреацию космоса и регулярно воспроизводившегося в главных ритуалах годового цикла². Структурно-семантическая близость заговоров космологическим описаниям делает заговорный жанр исключительно информативным для тех традиций, в которых космогонические модели не представлены в эксплицитной форме, — как, например, в восточнославянской, для которой он может стать едва ли не важнейшим источником при реконструкции соответствующих представлений³. Содержательную специфику восточнославянских заговоров определяет то обстоятельство, что явные формы описания ритуала «первочеловека» (предполагающие, во-первых, расчленение жертвенного тела, символизирующее распад мира на исходные составляющие, во-вторых, отождествление частей тела жертвы с конкретными фрагментами вселенной и, в-третьих, разнесение, «перевоссоздание» телесного состава жертвы, манифестирующее рекреацию мира в соответствии с правилами космического равновесия) в них отсутствуют. В то же время, следы фигуры бога-первочеловека, ритуала «принесения» его в жертву и соответствующих пространственно-временных трансформаций представлены рядом мотивов и образов, архаическая основа которых не вызывает сом-

нений. Репрезентируемые этими семантическими конструкциями представления, как правило, не находят явной смысловой мотивации в рамках собственно заговорного универсума и могут интерпретироваться именно при обращении к ритуальной практике⁴. Центральное место в операциональной части ритуальной программы занимает ситуация разделения мифологического первотела, главными источниками для реконструкции следов которой в восточнославянской заговорной традиции (а, следовательно, и для подтверждения ее ритуального происхождения) оказываются несколько смысловых и лексико-семантических моделей. Во-первых, это сами действия и стоящие за ними представления, в явной форме выражаемые широко распространенным мотивом (рас)сечения и его смысловыми и операциональными трансформами. Во-вторых, это те описания телесного, анатомического состава (человека, животного, болезни и т. д.), которые, вне зависимости от конкретной «сюжетной» или функциональной мотивированности их присутствия в текстах, могут быть возведены к ритуальным операциям, производимым над жертвенным телом. В-третьих, это предельно частотные пространственно-временные модели, включающиеся в тексты в разнообразных случаях, но с высокой степенью достоверности интерпретируемые как остаточные семантические следы хронотопической, космогонической ориентированности ритуальных действий. В-четвертых, это те нарративные модели, которые могут рассматриваться как вербальный эквивалент действий, непосредственно оформлявших ритуальный акт, но не зафиксировавших сам процесс расчленения жертвенного тела. В-пятых, это широко представленный в текстах набор предметов, способных выступать в функции ритуальных (а позже обрядовых) орудий и обладающих рядом специфических дифференциальных признаков; при этом следует учитывать, что данные образы претерпевают некоторую смысловую трансформацию, выражающуюся, в частности, в замещении их некими метафорическими формами, устойчиво сохраняющими основные «ритуальные» качества своих «прообразов».

Важнейшим источником для реконструкции смысловой и мотивационной соотнесенности восточнославянского заговорного универсума с индоевропейской ритуально-мифологической традицией является обнаруживающийся в нем мотив (рас)сечения, в инвариантной форме предполагающий наличие причины, объекта, субъекта и атрибута соответствующих действий; при этом все они исключительно широко варьируются, что может служить косвенным указанием если не на исходный характер этого мотива, то на его прямую семантическую зависимость от

некоего содержательного ядра, в той или иной степени участвующего в формировании и функционировании всей заговорной традиции. Данный мотив нередко возникает в прямой связи с определенными обрядовыми действиями, как и сам заговорный текст, направленными на достижение «медицинско-анатомического» результата; см. типичную ситуацию: *Знахарь обводит место, где больной чувствует колотье, бруском и крестит это место столовым ножом, говоря и крестясь трижды: Секу, отсекаю, рублю, перерубаю, секу, рублю колотье острым ножиком. Как брусок исчезает от укладу, от булату, от железа, так исчезни и изсохни, родимое колотье, в белой кости, в черном мясе, в белом тельце* [ВРЗ 88]⁵. Значимость репрезентируемых этим мотивом конкретных ритуальных действий подтверждается и при обращении к медицинской составляющей обрядовой практики – ср., например, описание действий, направленных на излечение утина (болезни спины) и сопровождающихся устойчивой лексической формулой: «Больной спиной должен лечь ниц через порог, и когда он так ляжет, лекарка-старуха кладет на спину его листоватик-веник и ударяет по нему острием топора. После каждого удара топором по венику, больной должен спрашивать: что сечешь? Утин секу, отвечает лекарка. Секи крепче, говорит больной. Это повторяется до трех раз»⁶. Высокая частотность и формульная сохранность данного обряда и его константного лексического сопровождения, как и высокая функциональная «закрытость», не допускающая его использования в иных ситуациях, может служить косвенным указанием на его своеобразный «эталонный» характер, дающий основания видеть в нем прямые отголоски проторитуальных и протозаговорных схем, что подтверждается и шириной распространения – к приведенному примеру, записанному в Архангельской губернии, см. случаи фиксации практически полностью тождественных друг другу обрядов и их вербального оформления в Новгородской, Вологодской, Саратовской, Воронежской и Енисейской губерниях России, в Брянской и Гомельской губерниях Белоруссии и др.⁷ Кроме этого, обращение к вариантам данного обряда позволяет проследить формы его трансформации в традиции, выявляющие основные способы видоизменения ритуальных действий и входящих в их состав речевых формул. С одной стороны, оказывается возможным разрушение лексического обрамления, приводящее к искажению мотивационной основы, – ср. описание великорусского обряда, «семантически» близкого по своей функциональной ориентированности приведенным случаям: «Кладут больного на порог избы и лезвием топора трогают больное место. Во время лечения боль-

ной спрашивает: „что сечешь?“ Знахарь отвечает: – „дровосеку“. Больной говорит: – „секи, секи, без облыжки, чтобы не было отрыжки“»⁸. С другой стороны, происходящие в процессе бытования обряда изменения могут затрагивать сами действия – см. случай затушевывания операции сечения, «метонимически» представленной в белорусском обряде образом щепок, стружек: «При ломоте в спине больному надо собрать в <...> старый лапоть самых малых „тресок“ из-под топора, затем лечь на пороге хаты. Старшая в семье кладет тогда лапотъ-т тресками также на пороге, говоря: „Утин сяку, утин сяку, приговариваю: по костям не ходи, костей не ломи, рабы божей не суши“»⁹. Легко прослеживаемая определенная смысловая «диффузия» обрядового действия и заговорного текста представляется достаточным основанием для предположения о существовании между ними некоторого функционального изоморфизма, равновесия, что, одновременно, и объясняет многочисленные случаи взаимозаменяемости магических действий и словесных формул, и свидетельствует о существовании операциональной, действенной основы заговорных текстов, вероятно, на определенном этапе функционирования мифологической традиции полностью замещающих сами ритуальные операции.

Если протомедицинская природа обнаруживающихся в мотиве (рас-)сечения действий очевидна, то их космогоническая, космообразующая основа указывается в текстах крайне редко; сами действия, однако, могут изображаться с исключительной полнотой, как, например, в великорусском охотничьем обереге с явной «спецальной» природой, содержащем комбинацию, во-первых, мотивов сечения сакрального персонажа и космоса вообще (что может рассматриваться как последующее перенесение причинно-следственных связей с жертвенного тела на универсум, с ним отождествляемый), во-вторых, выпускания животных, в-третьих, образа четырех сторон света, задающих основные координаты вселенной, и, в-четвертых, набора основных элементов пространственного кода заговорной модели мира: см.: *под <...> кипарисом сидит ема Мать Пресвятая Богородица. Держит Она <...> три прута <...>. Ударю я первым прутом по сырм лесам, ударю я другим прутом по мхам, по болотам: сырые леса шатаются, мхи болота сколеблются; разбежатся белые звери горносталя на все на четыре стороны! <...> Ударю я третьим прутом белаго мужа Журбила! Ай, ты, бел муж Журбило, сам ты бел и конь под тобой бел; заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и с севера: идите со всех четырех сторон белые звери горносталя; как*

идет солнце и месяц, и частыя мелкия звезды и вся луна поднебесная [ВРЗ 298]¹⁰. Как остаточные формы описания собственно ритуальных действий, связанных с расчленением жертвенного тела, могут рассматриваться изображения типа: *В чистом поле млад месяц народился; от млада месяца млад молодец сидит; молодец на вороном коне <...>. Держит молодец золотую кису и золотой топор, и булатный нож: на золотой кисе лежит часть мяса; сечет ножом мясо и бросает на мой волок, на мой золотой стол* [ВРЗ 291]¹¹; ср. явно ритуальное по происхождению и лишь функционально «этимологизированное» описание в русском заговоре на остановку кровотечения: *Выйду я из ворот в ворота, в чисто поле; тут лежит тело, это тело режут ножами, секут топорами. Нет ни руды, нет ни крови*¹². Наиболее значимым для подобных семантических моделей оказывается присутствующее в них перечисление компонентов телесного состава (в их самом широком, мифологическом понимании), как, например, в великорусском заговоре, содержащем изображение последовательного «движения» при (рас)сечении: *Георгий Храбрый, садись на белаго коня, бери шелкову плетку и стегай не по пруткам, не по веткам, стегай не по белым зайцам, по белой шерсти, от шерсти до кожи, от кожи до мяса, от мяса до кости, от кости до мозга* [ВРЗ 289]. В то же время, к ритуальной «прослойке», очевидно, восходят и представленные в восточнославянских заговорных текстах описания, которые могут быть истолкованы как рудиментарные следы жертвоприношений или определенных обрядовых действий; см.: *Есть на сем свете на земле лежат кости человеческие и скотинныя, и звериныя, и лошадинныя, и всякаго зверя, удареннаго копьем* [ВРЗ 228]; *Лежат кости мертвые лошадинныя и звериныя и человеческие* [ОРК 78] и т. п.; как отчасти объясняющее и проявляющее близость к действиям ритуальной природы см. белорусский заговор: *Ходзив Господзь по межах, збирав косьци мужчынские, жапоцкие, хлопяцкие, дзявоцкие, коньские, коровичиче, овечиче и собачиче* [ЗАС I, 91]. Более конкретны по изображению, но также практически немотивированы случаи появления расчлененного персонажа, нередко анонимного, как, например, в украинском заговоре от зубной боли: *На мори каминь, на камини церква, а в тый церкви престол, за престолом лежить чоловик без рук, без ног, без трех девяти сустав*¹³; как возможный более поздний тип описания ср.: *Артемей праведный между церковью и олтарем разрублен и рассечен* [НС Е. 73], — на идеологически переориентированный характер которого неявно указывают примеры типа: *Лежит Захарий пра-*

ведный между церковью и олтарем [НС Е, 72] и под., вплоть до лаконичных фиксаций факта присутствия мертвого тела без указаний на его «деформированное» состояние. В этой же связи, очевидно, следует рассматривать и использование образа мертвеца в качестве «объекта» для уподобления герою заговорного текста по признаку невосприимчивости болезней, ран, зубной боли, змеиных укусов и т. п.; см. соединение такого образа с сокращенным описанием телесного состава: *Лежит Макарий у святого озера. Он не чует ни щипоты, ни ломоты, ни отухоли. Вот так же и раба Божья (имярек) тело не болело, кость не шипела, руда не текла* [ТРМ 462]. Обращает на себя внимание практически полное отсутствие случаев прямого, мотивированного в тексте изображения «остаточных» компонентов ритуальной программы, относящихся к сфере телесного состава жертвы; как уникальный пример ср. русский заговор от всех болезней, прагматическая универсальность которого дает основания для предположения о его глубоко архаичном происхождении: *в чистом поле стоит дуб, в этом дубе человеческая мертвая голова, в этой головы нет ни уроков, ни призоров*¹⁴.

Значительно чаще мотив (рас)сечения фигурирует в восточнославянских заговорах или в неполных, или в переосмысленных формах, как правило, обязательно связывающихся с подробными описаниями телесного состава. При этом и сами действия, и объект, и субъект, на которых они направлены, слабо мотивированы семантической структурой текста, что может выступать в качестве дополнительного подтверждения их глубокого архаического характера, переосмысляемого в процессе функционирования заговора; см. в белорусском заговоре: *На синим мори, на белым камни сядзиць барин: и сяччю и зрублём, и копьём прыбьём, и сколем и спорем* [ЗАС II, 99]. В тех случаях, когда тексты содержат какое-либо явное или скрытое объяснение изображаемых действий, оно практически всегда сугубо прагматично и направлено на достижение желаемого результата; см.: *Ишло с вышняго неба двананцаць молотцов и нясли двананцаць топорусов – секли, рубали и рабу божаму кровь замовляли* [ЗАС II, 98]; ср. предельно лаконичное: *Святэй Микола свою вострую меч вынимаець и кровь унимаець* [ЗАС II, 83]. Показательно, что наиболее употребительным соположением мотива (рас)сечения с перечислением внутренних органов оказывается для любовных заговоров, в более «реалистической», социализированной форме выражающих идею личностного и телесного соединения, совмещения; см. русский заговор, включающий в свою структуру не только элементы пространственного кода, но и актуальный для данного контекста мотив

«космического» собирания тоски: *Подите вы, семь ветров буйных, соберите тоски тоскучие со вдов, сирот и маленьких ребят, со всего света белого, понесите к красной девице (имя рек) в ретивое сердце: просеките булатным топором ретивое ее сердце, посадите в него тоску тоскучую, сухоту сухотучую, в ее кровь горячую, в печень, в составы, в семьдесят семь составов, и подсоставов, един состав, в семьдесят семь жил, единую жилу стантовую [ВРЗ 3]; ср. включение идеи единства в собственно телесно-анатомический ряд: всю тоску тоскучую, сухоту сухотучую <...> донесите до раба божьего (имя). <...> чтоб заломило бы все его 77 жил, соединенные соединюю жилою, чтоб заломило бы все его 77 суставов, соединенные бы соединным суставом [ВФЗ 214]. Как более искаженные, наполняемые откровенно прагматическим значением, могут выступать примеры типа: *На мыри, на кияни, на вострави на Буяни, стаить зялезный сундук, а у зялезным сундуки лижат нажи булатныи. — «Падитя вы, нажи булатныи, к такому та сякому та вору, рубитя яго тела, калитя его сердца» [СЭС 206]; уж вы ветры буйные, мните и уядайте на дороге ходячего и на постели лижачего и на лавке сидячего раба божьего (имя), и подрежьте ему подпяточные жилы¹⁵; На синям мори ляжиць белый каминь, на тым камяни стоиць дуб ня двананцать кокотов, на тых кокотах сидзяць двананцать ангалов, дзержать яны по двананцать прутов сталяных, отсекаюць, отбиваюць от рабы божия усих наглых урагов [ЗАС I, 16] и под.**

В некоторых случаях в функции «объекта» сечения оказывается животное. специфическая роль которого не может не ассоциироваться с фигурой жертвы в ритуале: см. русский заговор от ногтя, отличающийся повышенной степенью хронотопической информативности: *Стану я, рабица Божия, перекрестясь, пойду благословясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в востоину сторону, под красно солнце, под светел месяц, под утреню зарю Марию, под вечерну Маремьяну, ко Киану морю, на Киане море Златырь камень, святая апостольска церковь, в апостольской церкви свят престол, на святом престоле сидит Михайло архангел да Егорий Храбрый, с тугимя стрелами, со острыми кнутами <...>, бейте и стегайте тугимя стрелами, острыми кнутами двенадцать ногтей рыжова коня, стегайте его по ушам и по заушам, по глазам и по заглазам, по коже и по закоже, по костям и по закостям, по гриве и по загриве, по хвосту и по захвосту, по копытам и по закопытам, по суставам по засуставам, с крови и с сердца [ВРЗ 194]; с другой стороны, ср. случай изгнания болезней из коня, строящийся как*

смена последовательного движения внутрь и наружу: *Ишли пералого по широкой дороги да коню у ноги, а з ног у морду, а з морды у ноздры, а з ноздзер у вочи, а з вочей да в вуши, а з вушей у голову, у голову, у мозки, и у жилы, и у суставы, и у кров; а з криви да у косьци, а с косьцей да у скуру, а с скуры да у гриву, а з гривы да у хвост, а с хвоста долов* [ЗАС III, 28]. См. другой случай, манифестирующий типовую для восточнославянских заговоров ситуацию предельного единообразия, гомогенности мира (в данном случае – цветовой): *Стану я благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, со двора воротами в чисто поле, к синему морю. В синем море лежит камень синей, на этом камне синем сидит дедушка-старичок. Кафтан на нем синей, перчатки на нем синие. Держит в руках стрелу каленую. <...> «Дедушка-старичок! Возьми ты эту стрелу коленую рыжему коню в цепь, из цепи в хвост, из хвоста в чистое поле»*¹⁶. Здесь же ср. противоположный по своей прагматической направленности, но близкий по характеру совершаемых действий случай: *идет в чистом поле встречу бык третьяк, заламя голову, смотрится на небесную высоту, на луну и на колесницу <...>, <...> ударю яз быка третьяка по рогу своим черленьм вязом* [ВРЗ 130], – где нельзя не отметить комбинации рассматриваемого мотива с пространственной образностью. С другой стороны, мотив (рас)сечения может не иметь в тексте конкретного лексически выраженного «адресата» (в роли которого выступает та исходная недостача, на устранение которой направлено исполнение заговора и которая остается во внетекстовой ситуации), как, например, в малороссийском заговоре от бельма: *Иихав св. Юрий из за билои горы и на билому кони, билая оружжя, била одежда, билыи хорты. Состричае его Свята Пречыста: «куда ты, Юрию, идешь?» – «Йиду я сикты, йиду я рубать, хрещенои, нарощенои (имя) ока не займать, а бильмо заганять»*¹⁷.

В свете реконструкции основ заговорной традиции особого внимания заслуживает широко распространенный в восточнославянских текстах мотив сечения мертвого тела; вероятно, изофункциональный мотиву (рас)сечения тела живого, а, возможно, и первичный по отношению к нему (если в свете архаико-ритуальных коннотаций заговоров рассматривать фигурирующий в текстах образ рассекаемого тела как первожертву). Отличительной чертой данного мотива является особый тип мужского персонажа, вокруг которого он формируется; в отличие от предыдущих случаев, где его конкретной ипостасью чаще всего выступает представитель христианской иерархии, в мотиве рассечения мертвого тела «актант», как правило, анонимен и, что особенно важно, стар, в связи с чем трудно не про-

вести параллелей с обрядовой практикой – ср. зафиксированное практически во всех традициях присутствие или главенство в ритуале участников, относящихся к самому старшему поколению мифологического коллектива¹⁸. В целом же следует отметить, что развернутые реализации мотива сечения мертвого тела широко представлены в русских заговорах: *В чистом поле течет тридцать три реки, и две реки, и единая река – Черная-Смородина. По той реке, Черной-Смородине, бежит легкая малая лодка. В той легкой малой лодке сидит стар, матер человек; голова у него бела, борода седа, везет он наго, сине мертвое тело; в руках он держит длинну, востру саблю булатную. Той вострой саблей булатной сечет и рубит он сине наго мертвое тело* [ЗОМ I, 134]; ср.: *в чистом поле едет человек стар, копь под ним кар, в руках держит саблю вострую и сечет тело мертвое* [НС Е. 74]: как возможное перенесение «возрастной» характеристики с персонажей заговора на связывающийся с ними объект см.: *Шли четыре человека, несли секиру старого железа, кинули тою секиру в мертвое тело* [ВРЗ 259]; как неопределенные случаи см. описания типа: *едет из чистого поля богатырь, везет вострую саблю на плече, сечет и рубит он по мертвому телу* [ВРЗ 159], – причем репрезентируемая далее ситуация: *Не тече ни кровь, ни руда из этого мертвого тела* [ВРЗ 159], – явно должна быть проецируема на заказчика текста, входящего в группу заговоров, используемых для остановки кровотечения. В то же время, и сам герой заговора способен выступать в роли активного начала – ср. имплицитную в тексте ситуацию сечения мертвого тела, разворачивающуюся на предельно специализированном фоне: *Иду я <...> в зеленые луга, в чистые поля, в темные леса; нашол тридцать прутью. Ляжить тридцать грабоу, тридцать миртвяцоу; в тях тридцати миртвецах сирдца ни разгараютца, руки ни приадиимаютца, уста ни атваряютца* [СЭС 205]. С мотивом (рас)сечения мертвого тела связано и (вероятно, остаточное) присутствие образа умерших вне описания ритуальных действий; см.: *По правую сторону стоит Пресвятая Богородица, а по левую лежит мертвец, он головой головастый, волосом осластый; под ним резвя ноженьки опустились, бѣлья рученьки покатились, ум разум помешался* [ВРЗ 220]; ср.: *В синем море-океане лежит синь златый камень, на том златом латыре-камне лежит тело мертвое*¹⁹; *На море Океане, на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца* [ВРЗ 72] и под.

К семантической группе мотивов, обнаруживающих свою содержательную связь с первой частью ритуальной программы жертвоприношения, вероятно, относится и мотив сечения лихорадок, в полной,

инвариантной своей форме указывающий на семантическую двuasпектность мотивов сечения тела и извлечения внутренних органов, так как изображаемые в тексте соответствующие действия оказываются обратимы и могут быть направлены как на самих лихорадок, так и на героя заговора (что является одним из дифференциальных признаков этого мотива). Так, именно образ лихорадок регулярно используется в заговорном универсуме в качестве проводника идеи активной или пассивной анатомической «деформации» человека (причем ее изображение не соотносимо с реальными симптомами болезни); см.: *женщины простоволосые <...> по миру ходят, отбивают ото сна, от еды, сосут кровь, тянут жилы, как червь, точут черную печень, пилами пилят желтые кости и суставы* [ВРЗ 107]; *Идзем мы на Белую Русь белую кось крещищ, горячую кров лиц* [ЗАС V, 53]. Это же качество в переосмысленном виде сохраняется и при отсоединении лихорадок, сопровождающемся перечислением телесного состава: *Отца Аксентий, тебе прошу, тебе мало: вышли лихорадку на чести з кастей, з мащей, з жил и с суставы, из буйный главы, из ясных вачей* [СЭС 168]. Направленность активных действий на самих лихорадок, как правило, осуществляется в форме предупреждения или прямой угрозы со стороны заступника героя; см. обращение святого отца Пафнутия, содержащее, кстати, образность хронотопического порядка: *Расколю я про вас двенадцать прутьев железных, и стану я вас наказывать по три зари утренних и по три зари вечерних* [ВРЗ 106]; особенно симптоматично в данном случае то обстоятельство, что устойчивым атрибутом заступника героя заговорного текста оказывается прут (или его семантические трансформы), одновременно возвращающий, с одной стороны, к соответствующему образу, используемому в различных реализациях мотива рассечения, и, с другой стороны, к атрибутам бога-громовержца в основном мифе; см.: *святые отцы взяша тринадцать прутьий и наша бити их и мучить, и давать по тринадцати ран* [ВРЗ 104]. Возможны случаи развернутого изображения производимых над лихорадками действий, в частности, предполагающих их полный распад, уничтожение, «дематериализацию»; см. малороссийский заговор: *Святый Кырьл и Месфодий, и Сафоний, берет золотую плоть, дрянь нагайку, посичь ий тило, порубить, огнем спалить, витром распустить*²⁰. Как довольно редкий пример см. случай предельной полноты соединения в границах одного текста смысловых конструкций, функционирующих в заговорном универсуме вокруг образа лихорадок: с одной стороны, перечисления телесного строения человека; угрозы, исхо-

дящей от христианских персонажей и предполагающей полное уничтожение лихорадок: двенадцати (по количеству лихорадок) орудий-атрибутов. — и с другой стороны (что особенно важно), контаминацию явно глубоко языческого обращения к стихиям с фигурой Господа, чьи действия воспроизводят набор основных операций бога-громовержца в поединке с его противником; *Усе апостылы на их узсирчалися, узсирчалися и сказали: — Если вы будитя бить-калатить и не выступитя у раба з буйнэй галавы, з ретивого сердца, з чутких вушей, з нутря з живота — то, истинна, мы вам гаварим (узяли яны 12 язлезных дубин): пабьем мы вас 12-ю язлезными дубинами. <...> Гасподь жа вас будить бить кряменьним, и будить бить грамами и палить маланьями. И сашлет за вами Гаспоть, с неба на землю, ветрыу и вихрыу: — «Ветры и вихры, сыйдитя з неба на землю!» ...Ветры и вихры попил ваш разнясуть и размятуть <...>! Прашу я на помыч Святую Зарю Зарницу, Вечернюю Марью, Нащную Дарью, Увутреннюю Мархву [СЭС 170]; симигматично. вероятно, и присутствие в этом тексте образа именно четырех зорь, возвращающих к горизонтальному строению мифологической модели мира.*

По аналогии с мотивом сечения лихорадок, очевидно, может быть упомянут и мотив рассечения змеи, общая негативная окрашенность которого определяется отрицательной природой фигурирующего в тексте центрального «персонажа», а характер совершаемых действий также двуаспектен (хотя, в отличие от предыдущего типа описаний, «активное» начало выражено намного слабее). Внешняя, функциональная обусловленность мотива рассечения, используемого в заговорах от змей, не может скрыть его глубоко архаичного и, вероятно, ритуального происхождения, накладывающегося, помимо прочего, и на семантические координаты основного мифа; последний представлен в текстах этой группы ситуацией полного, всеохватывающего уничтожения змей; см. как глубоко архаичную модель: *Нашлет Госпади три тучи грозных: адну камянную, другую витравую, третью агняную, — агнем пупалить, камним разабьет, ветрым разнясеть* [СЭС 179]; ср. аналогичное описание в полесских заговорах: *будзем твае жалы залатыми кляшчюми вырываць, малатами разбиваць, па коллю растыкаць и на ростанях раскидаць; Да прыедзе Михаил-Архашл, будзе твае, Косьци ламаци, на тычиннику растыкаци <...> йи ссечэ табе галаву с плеч, йи зрубает*²¹; здесь же см. имплицитную соотнесенность ситуации разбиения змеинового гнезда с хронотопическими координатами: *Нашлю я на тое гняздо громовую тучу, навяду я каменную стрялу: як удариць,*

разобьет на дванатцць грань [ЗАС V, 76]. Особенно существенно то обстоятельство, что и для этой функциональной группы восточнославянских заговоров оказывается возможным установление смысловой соотносительности с ситуацией соединения; см. единичные примеры типа: *в чистом поле тернов куст, под тем кустом змий, и аз змия пересеку и складу тело с телом, состав с составом, жилу с жилою*²², — при том, конечно, что конкретная «принадлежность» элементов телесного состава из самого текста остается неясной; здесь же ср. возможную метафорическую форму проведения мотива собирания, соединения, содержащуюся в белорусском заговоре: *Змея вереценица, уними свою войську <...>. Ня унимеш ты — я униму: у кораб цябе посаджу, на сине море уснуцу. Як узьметца волна буря, разобець тэй корабель. Я корабель собяру, зьлезным гвоздям собью, на вас чарвей нашлаю* [ЗАС II, 277]; как ритуально-замещающую форму описания см. русское: *Не дубы я рублю, черную гадину рублю* [ТРМ 533].

Практически обязательной для заговоров от змей смысловой единицей оказывается (острый) предмет, выступающий в функции атрибута защитника заговорного героя и обнаруживающий свою опосредованную соотносительность с категорией огня; см. обращение к змеям: *будим прасить Михайлу Архангилу зьлезным жезлым, штоб вас и пасечь, и пурубить, и угрудах пупалить* [СЭС 187]; *святой Михаил Архангил <...> усех змяз пажеть, пупакеть, святым сваим копцим пасякеть* [СЭС 180]; в подтверждение изофункционального характера атрибутов заступника см. ответную реплику Христа на просьбу о помощи: *Я саилю трех вапостыльцу: первыга апостыла святога Иоргия (Ягорья) с вострым капьем, другога апостыла Николу Чудатворца с востру мечу, третьига апостыла Михаила Архангила с грамким громым, с жаркью молнию, с буйными витрами* [СЭС 181]; вряд ли покажется преувеличением интерпретация этих святых в качестве позднейшего «вторичного» олицетворения, надления персонафицированными признаками первичных ритуальных функций и связывающихся с ними природных явлений. Здесь же необходимо отметить и такую особенность, как появление персонажей, наполняемых «металлической» семантикой, вероятно, мотивированной характером используемых в магической практике предметов; как возможную форму метафорического замещения ритуальных орудий см. образ молодцов в белорусском заговоре, содержащем обращение к змее: *нашлець на цябе сам Господзь Бог железный град. <...> дванатцаць молодойцов, по пояс у золоци, по ноги у серебри, из вострыми мечами: ссякуць цябе и зрубаюць* [ЗАС V, 78]. Реально изображаемые в текстах приемы умерщвления

змей весьма многообразны, но момент их рассечения, телесного разъединения обязателен, — см. клишированное обращение к змеям, обнаруживающееся в белорусской традиции: *Побъе тябе сам сус Христос, выйдя у чистое поля, наложа каляную стралу, пробъе, тябе, лютую змяю* [ЗАС II, 294]; [Михаил Архангел] *везьмець ен войстрый меч, то ссяче вас, зрубая, у осиновый груд поскладая, по чистому полю попял распылая, раба божяго очищая* [ЗАС II, 284]; особенно интересно упоминание в подобном контексте образа мяса: *буду просиць Кузьму Дземьяна и Михайлу-архана. Возьмець ен булатную меч, булатный нож, посичець ваша мясо, поторкаець по тычинах* [ЗАС V, 79]; ср. закрепление соответствующих действий за героем русского заговора: *ползет ползун змей Полоз. <...> Возьму я, раб Божий, копьё булатное, <...> пробожу я змеё сердце булатным копьём* [ВРЗ 263], — и, как более «операциональное»: *я буду их войстрым копьём к белому камню пригонять и войстрым мячом головы сымать* [ЗАС II, 287]; здесь же см. случай «числового» усиления изображаемых действий в заговоре от змей: *Приду я, помолюсь, поклонюсь и покучусь: «Во еси вы, триста коней железных и триста мужей железных, берите вы по луку железному и по триста стрел железных <...> и стреляйте черной коровушке матушке в вымя, во ужево жало и во змеино»* [ВРЗ 181]. И для этой группы восточнославянских заговоров обнаруживается явная соотносимость с «анатомическим» началом, проявляющаяся в перечислении телесных форм, из которых изымаются змеиные жала или яд или от которых змеи отгоняются; при этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что эти формы используются в исключительной полноте (выходящей за рамки реальных зон «соприкосновения» тела со змеями), а их перечисления строятся по вполне определенным моделям с явной вертикально-горизонтальной ориентированностью: см.: *Матушка змея шкуропя, вынь свой ярый яд из костей, из мощей <...>, из жил, из поджилков, из состава, из полусостава, из буйной головы, из реберной кости, из горячей крови, из тощаго живота, из дробных кишок* [ВРЗ 177]; *Внимайтя свае лютыя жала и лихую ярысть ат етый животный из кастей, из мащей, из жил, из пажилык, из сустауцы, из пол-сустауцы и малиньких сустауцы, и ат буйный галавы, и ат быстрых нох, и ат хрябетный касты* [СЭС 180]; *внимай свое люто жало <...> и свой злый, лихий, окаяный яд, с щираго сердца, з рациваго живота, с черной печани, з белых лехких и потроха, з голосной гортани, з ясных вочей, с слуховых вушей, з боявых ноздрей, з буйной головы* [ЗАС II, 303]. В то же время, с ритуальной основой заговорного «прототекста» могут соотноситься и изображения при-

чиняемого змеями телесного «ущерба»: *на крыжавой дорози стоиць дуб, у тым дубу змяиный зуб.* – *кусав и рвав рабу божаму цело* [ЗАС II, 335], – особенно см. включение в подобный контекст образов кости и мяса: *Ехав цар на буланом коне, <...> этому чаловеку <...> к зяленой плахти гадьинцу голову прикладать, сярэбраным палашом голову отрубать до жовтой кости, до рыжаго мьяса* [ЗАС II, 338] ²³.

Непосредственно с мотивом (рас)сечения оказывается связан и другой мотив с ярко выраженной «телесной» природой – мотив извлечения внутренних органов, слабые следы которого, часто встречающиеся в восточнославянских заговорах, восходят, вероятно, к жестовой части ритуального акта жертвоприношения; см. соединение мотивов сечения и извлечения телесного «состава» (при том, что первый, очевидно, редуцирован в более реалистическую форму, а второй предельно затушеван): *Есть море золотое, в том золотом море золотой камень, в том золотом камне сидит злат человек, у того златого человека злат лук в руках, у того златого лука златая стрела, и той златой стрелой пострелил златого тура, и в том златом туре доброе сало <...>, и пойдет то доброе сало по всем суставам и по всем жилам человеческим* [ЗИС III, 6]. Данный мотив не относится к числу устойчиво закрепленных за какой-либо определенной функциональной группой заговорных текстов, но во всех случаях его употребления обращает на себя внимание его безусловное «анатомическое» происхождение, проявляющееся в обязательном перечислении набора извлекаемых органов: см., например, русский заговор, содержащий, в частности, и образность космогонического характера: *И ты когда, колдун и колдунья, ведун и ведунья, отречешися сего свету, <...> и когда опрокинешь на край небо, опрокинешь на край землю до жезной подошвы, до трех китов; и когда принесешь от трех китов ретивое сердце и с горячей кровию, и с мягкими легкими, и с черной печенью ко мне, рабу Божию.* [ЗОМ I, 30]; ср. как «мотивированную» форму: *И кто <...> дуною подумает и мыслию помыслит на милый живот, на крестьянский скот, – тому человеку зубы со рта и очи со лба, и кость из тела* [ЗОМ I, 70]. Кроме того, встречаются описания, в которых образ внутренних органов может принадлежать представителю дикого животного мира; см. появление в подобном контексте образа белки (маркированно для мифологического сознания) в русском заговоре от урза и щипоты, содержащем разграничение двух миров по их материальному составу: *Есть море-окиан. Едет из окиана моря человек медян и конь под ним медян, и лук его медян, и стрелы медные и тянет крепко лук и стреляет метко. На мху стоит сосна золотая, на сосне золотой белка золо-*

тая; и подстреливает медный человек белку золотую и вынимает у ней сердце золотое, расколет натрое и наговаривает и заговаривает трои слова щипотные [ЗИС III, 19]. Как возможные рудиментарные следы подобных моделей и стоящих за ними ритуальных схем, по-видимому, могут рассматриваться многочисленные случаи присутствия в восточнославянских заговорах образов птиц с явными признаками телесной «деформации», весьма разнообразной по своим конкретным выражениям, например: *У чистом поли, на синим мори стаяу дуб. На том дубе пташка без глаз, без крыль, без всяких речей*²⁴; *За горами и за полями ляжиць белый камень; на том камени сядзиць белый лебедзь, бяж крылья и бяж перья* [ЗАС I, 61]; *Из за сорочинских гор вылетает ворон двоеглавой, одноглазый, однокрылой, и одноногой* [ЗИС III, 23]; *На синям мори, на лукоморьи, стоить дуб, на том дуби звив орол кубло бяздонное, и знес яечко бяжжовтное, и вывяв дятенка безвочного и бязноного и бяжкрылого* [ЗАС III, 15]; особенно ср.: *сядить чоран ворон, без косьтей без можджей, бяж жил, бяж пажил, бяж усяких животов* [ЗАС III, 50]²⁵. См. отдаленно напоминающую приведенные модели конструкцию в белорусском заговоре. соединяемую с идеей локальных пространственных центров: *Як на неби месяц, так у леси дуб, на синим мори белый камень, на белым камяни пятах <...> тэй пятах не пяець* [ЗАС II, 236]; ср. соединение той же метафоры с образом мирового дерева, наделяемым аналогичными признаками: *На синим мори, на лукоморьи, на войстрови стоить дуб, без сучков, без рожков, без вярхушки, без макушки. На том дубу сидзиць ястреб без кокцей, без нокцей и войстрого носа и быстрого крылья* [ЗАС IV, 27]. В то же время, в некоторых ситуациях определить антропоморфную или зооморфную природу «носителя» извлекаемых органов невозможно – см., например: *Дай мне, господи, из чистого поля лютого зверя; поди, лютой зверь, к рабу божьему (имя рек); в воде под камнем выими сердце с горячю печеню, принеси мне, рабу божию*²⁶. Как возможную трансформированную версию описания фрагмента ритуальной программы см. присутствующую в великорусском заговоре модель, нерегулярность употребления которой в конкретных текстах в равной степени может свидетельствовать как о ее исходном, так и вырожденном, переосмысленном характере: *В чистом поле стоить сырой дуб и в том сыром дубе железный муж, и того железного мужа не можно напоить и накормить ни хлебом, ни солью, никакими овощами, а накормить того железного мужа из жива человека с сердца грыжею, из-под грудей грыжею, из под пупа грыжею* [ВРЗ 124]²⁷.

Таким образом, корпус восточнославянских заговорных текстов обнаруживает в своем составе содержательные элементы, через набор опосредующих семантических трансформаций возводимый как к собственно индоевропейскому ритуалу «первочеловека», так и к тем универсальным смысловым моделям, которые прямо от него зависимы. При этом мифологические представления, манифестируемые подобными структурами, не столько выступают в функции метаописания собственно ритуальных схем, сколько могут быть интерпретированы при обращении к ним, поскольку сама заговорная традиция не содержит ни функциональных, ни смысловых мотивировок их присутствия. Одновременно с этим, выявляемые в заговорном универсуме рефлексы архаического «проторитуала» позволяют экстраполировать полученные результаты до границ всей восточнославянской фольклорной модели мира и на их основе попытаться выделить в различных фольклорных жанрах аналогичные следы наиболее архаичных космогонических моделей, имеющих безусловную ритуально-мифологическую основу.

Примечания

- ¹ См.: В. Н. Топоров. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993, с. 3--13.
- ² Ср. замечание В. Н. Топорова о том, что «заговоры могут рассматриваться как важный источник для реконструкции основоположных координат мифопоэтического мира, в частности хронотопа самого мифа» (В. Н. Топоров. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 451).
- ³ Подробнее об этом см.: С. Г. Шиндин. Миф о сотворении мира и русские заговоры // Известия АН ЛатвССР, 1989, № 10.
- ⁴ О явных и переосмысленных семантических следах ритуальной программы в восточнославянских заговорах см. работы автора: О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // Славяноведение, 1993, № 3; Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993; О некоторых следах архаической ритуальной практики в восточнославянской заговорной традиции (в печати).
- ⁵ К регулярному для восточнославянских заговорных текстов упоминанию острых, режущих и колющих предметов см., например, содержащуюся в русском заговоре рекомендацию: «Возьми у всякой скотины меж рогами шерсти и клади в воск, <...> и с образом обойди три раза, волочи за собою топор» (Приметы, загадки, предсказания, заговоры // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 3. Петрозаводск, 1991, с. 223); на неслучайность включения подобного рода предметов в христианизированный контекст указывают, в частности, и случаи их изофункциональности атрибутам христи-

анских таинств, например, кресту, как в процитированном тексте. Ср. зафиксированный в Новгородской губернии обряд: «В Крещение вечером все вольные хоромины и жилые дома (окна и двери) крестят по три раза ножом, а когда принесут святую воду, то крестят ею» (Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края. СПб., 1915, с. 533) и под. Как более интересный и более явный пример изоморфизма креста и ножа см. обрядовое средство излечения, зафиксированное в Олонецком крае: «Когда чирей народится в теле. <...> возьми нож, да очерти кругом девять раз, да трижды на крест острием ножичным окрести» (Л. Малиновский. Заговоры и слова по рукописям XVIII века // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. I. Петрозаводск, 1875—1876, с. 79); здесь же следует отметить случаи употребления ножа вне христианского «орелола» — см. рекомендацию к сопровождению заговорного текста: «Проговорить три раза и воду чертить ножом» (Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993, с. 105). В то же время, в заговорном универсуме прослеживается и противоположная ситуация — трансформация канонических христианских сюжетов и образов в соответствии с семантическими «задачами» архаического мировоззрения; см., например: *Были Христа, колотили Христа, на широкой улице железной палицей* [ТРМ 339]. — К расширению конкретной сферы функционально близких предметов, используемых в магической практике, см. полесский оберег скота: «Серпа вешают, косу кладуть [на пороге]. <...> [Можно] ножа затыкати у пороzi, шчоб корова пэрходила. [Чтob сотана не трогал скотины, нужно] устати до усхода сонца, раздеца, под ливу руку ножа чы косу, обигти кругом хлива три раза и у стенку ножа загнути»; ср. присутствующую в полесском заговоре от порчи коров и молока комбинацию непосредственно обрядовых действий и вербальной части, манифестирующих тождественные представления: «На ведро клади цэдилку, на ее серпа уверх зубами и казали: „Коб так ведьме в очах резало, як серп молоко реже“» (А. В. Гюра, О. А. Терновская, С. М. Толстая. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983, с. 103, 104). В связи с регулярным использованием в целом ряде функциональных заговорных групп образа иглы (в первую очередь — в заговорах на остановку кровотечения) см. обрядовую «параллель»: «Могила выкопать, где не знаемо: мертвеца не вынять вон; да верхняя доска снять; и саван оправить, и пронять сквозь саван трижды игла, и взять воды с берега, и сквозь саван и сквозь иглу та вода прошедти трижды» (Л. Малиновский. Заговоры и слова по рукописям XVIII века..., с. 82). — Вообще в данном контексте необходимо учитывать то особое место, которое отводилось ситуации нанесения «телесного ущерба» в обрядовой практике в широкой восточнославянской традиции; ср., например, формулы угрозы в ритуальных приглашениях на рождественский ужин, зафиксированные в границах всего славянского ареала: «В структурном отношении формула угрозы представляет собой последовательность следующих элементов: субъект действия + действие - орудие действия + его атрибут + объект действия. В качестве субъекта действия в большинстве случаев выступают исполнители ритуала <...>. Глагольный ряд формулы угрозы образуют глаголы со значением 'бить': *бить, сечь, рубить, жарить, трепать, лупить, стებაь, дубить, шлегаць, ломить* и их производные, а также фразеологизмы: *дать палки, заработать, получить палкой, забрать боро-*

ной. Предметы, называемые в качестве орудий битья, совпадают с предметным рядом отгонных действий: это палки, бичи, кнуты, предметы утвари — пест, кочерга, метла и т. п. <...> В части формул в качестве объектов битья указывают части тела антропоморфного персонажа (ноги, голова, уши, глаза)» (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993, с. 76).

- ⁶ П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I. Описание внешнего и внутреннего быта // Известия Импер. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. XXX. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. I. М., 1877, с. 210. — Об использовании метлы или веника в подобных обрядах и лечебной магии вообще см.: Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры: Балканские чтения. II. М., 1993, с. 16—18; ср. белорусский оберег от детского ночного крика: «Узять из гольня три пруты и под курсаднем кажным прутом три раза дзяценка сёкануць», — сопровождающийся магической формулой: «Отсекаю криксы-плаксы» (Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891, с. 151). Особенно интересен в данном контексте зафиксированный в Брянской губернии случай рассекания и разбрасывания частей веника, прямо переключаются с аналогичными действиями в ритуале принесения в жертву «первочеловека»; см.: «Если ребенок долго не начинал ходить, <...> клали ребенку между ножек веник, затем рассекали его и раскидывали прутья» (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Символический язык вещей..., с. 17). — Представляется вполне допустимым рассматривать приведенные случаи в качестве примеров глобальной обратимости, характеризующей все уровни магической практики и проявляющейся, в частности, в способности одних и тех же предметов выступать в качестве объектов и субъектов ритуальных действий.

- ⁷ См.: Традиционная русская магия в записках конца XX века..., с. 98; Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края..., с. 529—530; Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1992, с. 39; А. Н. Минх. Народные обычаи, обряды, суеверия и предраусудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890, с. 55; А. И. Селиванов. Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник: В память 300-летия г. Воронежа. Воронеж, 1886, т. 2, с. 96; Лечебные «наговоры» Приангарского края из собрания А. А. Савельева / Сост. В. Л. Кляус. М., 1990, с. 19; Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Символический язык вещей..., с. 18.

- ⁸ А. И. Селиванов. Этнографические очерки Воронежской губернии..., с. 96; ср.: А. Н. Минх. Народные обычаи, обряды, суеверия..., с. 55.

- ⁹ Е. Р. Романов. Белорусский сборник, вып. V..., с. 80. — Не менее широко распространен и приговор от ячменя, представляющий собой, вероятно, остаток заклинательной словесной формы, эквивалентной собственно магическому действию, но вне его «метатекстуального» описания: *На тебе печельмень кукиш, бери чего кутишь, бери топорок, секи поперек* (Лечебные «наговоры» Приангарского края..., с. 18).

- ¹⁰ Особенно важно в данном контексте то обстоятельство, что имя персонажа — *Журбыло* — В. Н. Топоров предлагает рассматривать как трансформацию имени Ярилы

(см.: В. Н. Топоров. Об индоевропейской заговорной традиции..., с. 94—95), в восточнославянском мифологическом пантеоне олицетворявшего собой плодородие и опосредованно соотносившегося с любовными заговорами; см.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865, т. I (репринт: М., 1994), с. 439—457. — Дополнительные описания возможных рефлексов ритуала принесения в жертву «первочеловека» обнаруживаются при кроссжанровом анализе восточнославянской фольклорной системы. Так, мотив расчленения на четыре части и разбрасывания на четыре стороны света присутствует в былинной традиции, в частности, в сюжете о встрече Ильи Муромца и Святогора и наказании жены последнего; см.: *Брал Святогор молоду жену, оторвал ей буйну голову, раздернул тело белое на четыре на четверти, частички раскинул по чисту полю* (Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2. Петрозаводск, 1990, с. 225). Кроме того, исключительный по информативности материал содержат русские загадки, чье место в космогонической и космологической составляющих ритуала весьма существенно. — см. замечание В. Н. Топорова о сохранении загадки «самого принципа, самой атмосферы, а иногда и структуры, которые некогда определяли ситуацию творения и, как можно полагать с большим вероятием, варианты „первотекста“ творения, в частности, а может быть, и в первую очередь загадку или, точнее, прото-загадку» (В. Н. Топоров. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. I. М., 1994, с. 21); о роли космогонической символики в славянских загадках см.: З. М. Волоцкая. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. М., 1987; в более широкой перспективе ср.: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремологические исследования. М., 1984. Так, например, мотив телесной разятыости, деформированности весьма устойчив в загадках о снопах и молотье: *Шел я мимо Попова, видел диво такое: головы пробиты, брюха распороты; Видела я диво дивное: голова колота, брюхо порото, кишки болтаются, валом валят, телеса во двор везут* (Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Н. Садовников. М., 1960, с. 148; № 1277 г, № 1278) и др. Подобные описания вряд ли находят свое объяснение только в определенном сходстве производимых над снопами действий с «военным» пейзажем, элементы которого нередко становятся мотивационным каркасом загадок такого рода.

¹¹ Ср.: Заговоры <Вологодского края> // Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда, 1965, с. 208.

¹² Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края..., с. 527.

¹³ В. Н. Ястребов. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Елисаветград, 1893, с. 108.

¹⁴ В. И. Харитонова. Практическая магия: Заговоры, заклинания. М., 1991, с. 36. — Возможно, к этой же «рефлекторной» семантической группе могут быть отнесены и другие случаи, как, например, в белорусском заговоре, где о Христе говорится: *Перяд ним стоиць гора мясная, свеча золотая, перяд ими стоиць золотой ясен, усяму свету красен, белая береза, усяму свету пригожа* [ЗАС IV, 24]. — И здесь

- снова возникает возможность (если не необходимость) обратиться к былинной традиции, а именно к сюжету «Сорок калик со каликою», обязательным содержательным звеном которого оказывается наказание главного героя (всегда чуждого, отчужденного от остальных персонажей или указанием на его старшинство, или его «номинацией», наделением собственным именем, обязательной персонификацией), причем изображение наказания включает мотив предельной телесно-анатомической «деформации»: см., например, о богатыре (что само по себе диагностично) Касьяне Афанасьевиче: *А ѝ по колен отсекли ему да ноги резвяя. По локот отрубилы руки белы. А со лба как копали очи ясные. А ѝ тянули язык ему со теменца. А ѝ копали по грудям во матушку сыру землю* (Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. 1. М.; Л., 1949, с. 679—680); ср. в варианте, где фигурирует Фома Иванович: *И билы его клюхами каличыма. И копали очи ясные косицамы. И тянули язык со теменем. И копали в сыру землю по белым грудям* (Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. Петрозаводск, 1989, с. 316—317) и т. п. — Дополнительный материал в свете ритуально-«анатомической» реконструкции предоставляют русские загадки, в которых широко распространены описания, изображающие ситуации отсутствия определенных частей тела; клишированная загадочная форма «без/ни рук, без/ни ног» предельно частотна и объемлет самые разнообразные сферы реконструируемого на основе загадки мифологического фрагмента модели мира, в том числе, очевидно, и ритуальный алтарь (если под ним понимать обязательный для заговорной модели мира образ камня), — как возможную инвертированную форму см. загадку о камне: *Без ног, без рук, без рог катится с бугра* (Загадки / Изд. подг. В. В. Митрофанова. Л., 1968, с. 28, № 439); несколько подробнее об этом см. в заметке автора «О некоторых формульных конструкциях в русских загадках» (в печати); к приводимым там случаям корреляции загадки с темой смерти см.: *А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990, с. 72—81, 95, — и особенно: З. М. Волоцкая. Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале) // Малые формы фольклора. М., 1995.*
- ¹⁵ *А. Соболева. Народные наговоры и заговоры // Бюллетень Северо-Восточного областного бюро краеведения, 1926, № 3, с. 28.*
- ¹⁶ *Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края..., с. 532. О подобных гомогенных моделях см.: С. Г. Шиндин. Пространственная организация русского заговорного универсума..., с. 110—111.*
- ¹⁷ *В. Н. Ястребов. Материалы по этнографии Новороссийского края..., с. 101.*
- ¹⁸ В этой связи см. содержащий возрастное ограничение метакомментарий к обряду избавления от утина: «Изутинившийся ложится животом на порог отворенной двери, лицом вон из избы; лекарь (самый старший или самый младший в каком-нибудь семействе) кладет ему на спину голик <...> и слегка ударяет по нем топором трижды» [ВРЗ 86]. Оппозиция старший-младший в ее магическом аспекте манифестирована и в великорусском обряде излечения «летучего огня», включающем, в частности, ситуацию сечения со вполне возможной ритуальной «подплекой»; см.: «Чтобы снять этот огонь, берет мужчина или самый старший, или самый младший в семье, ставит перед собой девочку, достает кремень и выбивает перед подбородком девушки огонь» (Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края..., с. 528—529).

¹⁹ А. Перегудов. Гуслица // Новый мир, 1927, № 6, с. 196.

²⁰ В. Милорадович. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // Киевская старина. 1900, т. LXIX, [вып. 2], май, с. 171. — Эта же атрибутика в той же христианизированной форме встречается и в иных восточнославянских фольклорных жанрах; ср., например, почти тождественное описание в великорусской песне «Стих про блудницу»: *Сослал Господь с небес двух ангелов, двух архангелов Сы прутьями сы железными. Погнали грешницу в тартарары* (Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушина. Т. 2. Л., 1986, с. 16). См. там же развертывание мотива извлечения внутренних органов (представленное в «метафорической» форме сна, видения, что никак не затушевывает глубоко архаического характера изображаемого): *Мати моя родная! С чего укруг твоей головки буйныя Обвиваются мелкие скупрапеи огнены, Сосут твою главу буйную, Выпивают мозг из буйной головы? <...> Сасуть тваи зруды белыя, Высасывают тваю кровь горячую? <...> Чаво ради в твоих ушах услышанных Две мышци лоты возненные Сосут твою уши слышанныя, Спомрачают ум в буйной голове? <...> Чаво ради укруг твоих пальцев белых Увиваются скоропеи лоты, огненны, Сосут твои пальцы белыя, Высасывают кровь горячую? <...> Чаво ради вприди тебе стоять Два дьявола вражия, лоты, огненны С каменьями со стреляющими? Бьют, мать, по губам, по зубам по твоим? <...> Чего ради позади тебе стоять Два демоны лоты, огненны С крючьями са железными; Терзают, мать, твае тела белыя?* (Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушина. Т. 2..., с. 14—15). Наличие в тексте определенного набора структурно-семантических признаков (вопросно-ответного строения, рефлексов рифмовки и др.) дает основания для осторожного сближения данного текста со «Стихом о Глубиной книге» — наиболее полным в восточнославянской традиции набором точных смысловых соответствий индоевропейской версии творения мира из частей божественного первотела; см. исследования В. Н. Топорова: О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношения целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. Вып. 3: История и филология стран древнего Востока. М., 1979; Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983 (=В. Н. Топоров. О мифопоэтическом пространстве: Избранные статьи. Genova, 1994); «Голубиная книга» и «К плоти»; состав мира и его распад // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988. — Возвращаясь к исключительно христианизированному характеру заговоров от лихорадок, обращавшему на себя внимание всех исследователей, следует отметить, что и ассимилируя определенные содержательные элементы христианской идеологии (сюжеты, персонажей, пространственную и числовую символику, компоненты предметно-атрибутивного ряда и т. п.), восточнославянские заговоры строго избирательны, и отбор, как кажется, во многом строится в связи (чаще всего практически полностью затушеванной) с «медицинско-анатомическим» началом; ср.: *Ты, лихарадка <...>, Ирадыва ты доу, пугу-била Придтечу Ивана чириз сваю пляску, ... зрубили яму гольву: но тьяе святая галава галава прахла и паслала митатца кала лесу, кала кустоу* [СЭС 172] и под.

²¹ Н. И. Толстой. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 137, 138.

- ²² Е. И. Якушин. Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Вып. V. Ярославль, 1868, с. 104.
- ²³ К изображению конкретных способов уничтожения змей, вероятно, преследующих их полную «дематериализацию», см. эпическую параллель, представленную, например, в былинах об Илье Муромце и Соловье-разбойнике: *И взял Илья Муромец саблю вострую, Отрубил Соловью бычину голову Да рассек-разрубил его на мелки части, Отвозил те части во чисто поле, Огня расклат и на огне сожег, Пепел по чисту полю развеивал* (Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2..., с. 455). Вряд ли вызывает сомнение то обстоятельство, что описываемые операции явно «превосходят» тот сюжетный «минимум», который предполагает данная ситуация: глубоко ритуальный характер действий Ильи Муромца очевиден. — В связи со сказанным выше о косвенной соотносительности образов мертвого тела и змеи см. еще один пример из великорусской эпической традиции — былинку «Михайло Потык сын Иванович», в одном из вариантов которой Михайло Потык отправляется вместе со своей умершей женой в гробницу (кстати, при другой мотивационной основе повторяя действия Святогора) и выдерживает схватку со змеей: *Он взял себе хлеба на пропитание, И сделал себе клещи и прутья железные, И сел в колоду белодубову С тым со телом со мертвым; И живет под землю три месяца. И приплыла змея подземельная, И проточила колоду белодубову, И ладила сосать тело мертвое. Он схватил змею в клещи железные И начал сечь прутьями железными* (Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2..., с. 344). О других формах возможной соотносительности этого сюжета с ритуальным началом см. в работе автора «О некоторых следах архаической ритуальной практики в восточнославянской заговорной традиции» (в печати).
- ²⁴ А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу..., с. 147.
- ²⁵ Одновременно с этим, аналогичные модели в равной степени способны выступать метафорической заменой колющих и режущих предметов — ср. определение лука и стрелы в загадке: *Летит птица перната без глаз, без крыл, сама свистит, сама бьет* (Загадки, с. 141, № 4749). — Кажется допустимым предположение о том, что такие рудиментарные манифестации идеи извлечения внутренних органов (и/или болезней) являются естественным следствием постепенного перенесения активного действия начала ритуальных операций рассечения жертвенного тела и извлечения его органов на сам предмет («субъект») рассечения, метафорическим выражением которого становятся образы представителей животного мира. Последние же, с одной стороны, испытывают на себе воздействие «металлической» семантики, обусловленной материалом фигурирующих в ритуале предметов и встраивающейся в общий набор способов «элементизации» заговорного универсума, и, с другой стороны, становятся смысловой мотивировкой тех «анимализированных» форм, которые принимают данные манифестации мотива извлечения внутренних органов в заговорной традиции, утрачивающие смысловую связь не только с ритуальными корнями, но и (на собственно лексическом уровне) с элементарно-материальной образностью; ср. как бы выродившихся форм описания типа: *Есть в морской глубине кит-рыба и приедает грызку и болезнь у раба Божия* [ЗИС III, 2] и под. Особенно важен в этом контексте характернейший заговорный образ щуки (см.: Н. Познанский. Заговоры: опыт

исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917 (репринт: М., 1995), с. 164—176), функционирование которого в обрядовой практике обнаруживает параллели смысловым трансформациям, происходящим в заговорном универсуме. Так, в зафиксированном в Воронежской губернии способе излечения от лихорадки «обратимым» оказывается сам образ щуки (метонимически представленный головной костью), который используется в качестве медицинского средства, см.: «Головная кость щуки, имеющая форму креста, стертая в порошок и выпитая со св<ятою> водою и четверговую солью, считается верным средством от лихорадки» (А. И. Селиванов. Этнографические очерки Воронежской губернии..., с. 90); ср. магическую рекомендацию для первого весеннего выпуска стада из дома в Егорьев день: «поставь свещу святому Георгию и помолись изображению св. Георгия <...>. Да обед смысла, а на тот день припаси свежую щуку; а костей в тот день собакам не мечи» (Л. Малиновский. Заговоры и слова по рукописям XVIII века..., с. 91). Как собственно магическое действие, не имеющее вербального сопровождения, см. северорусский способ излечения колотья: «Пьют воду со щучьих зубов» (Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края..., с. 529). С другой стороны, и в пределах всей фольклорной модели мира образ щуки оказывается соотносен с режущими предметами; так, в русских загадках им устойчиво кодируются сенокос и коса (см.: Загадки..., с. 77, №№ 2187—2191); при этом совершенно отчетлива и связь образа щуки с мироустроительным и, более того, рекреационным началом, проявляющимся в его способности оказывать воздействие на универсум: во-первых, «трансформировать» ландшафтные зоны (*Щука Понура хвостом вильнула, леса пали, горы стали; Щука ныряет, весь лес валяет, горы подымает* (Загадки русского народа..., с. 145—146, № 1257а, № 1259б) и под.; ср. определенную «орнитоморфизацию»: *Летела щука Потатура, леса потронула, леса-то пали, горы-то встали* (Загадки русского народа..., с. 145, № 1257)), во-вторых, выполнять деструктивные, хаотизирующие действия: *Щука ныряет ... лес погибает; Щука ныряет ... весь мир погибает* (Загадки русского народа..., с. 146, № 1259, № 1259к)), в-третьих, «омывать» космос, оказываясь в этом смысле изофункциональным образам вод и источников, присутствующим в заговорной традиции и всей мифологической модели мира (*Щука Мамыра все луга помыла* (Загадки русского народа..., с. 145, № 1257в)). В то же время, см. включение образа щуки в трехчленную вертикальную структуру, выступающую одновременно и в качестве координат, и в качестве микромодели заговорного универсума: *Мисяць жд неби, а дуб у земли, а щука у води* (В. Милорадович. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // Киевская старина, 1900, т. LXIX. [вып. 3], июнь, с. 319).

²⁶ Заговоры <Вологодского края>..., с. 215.

²⁷ На функциональную и семантическую самостоятельность приведенной конструкции косвенно может указывать и структура текста, в котором она присутствует: заговор отчетливо распадается на две составляющие, каждая из которых вполне самостоятельна в границах текста. См. продолжение заговора, вводимое присоединительным синтаксическим элементом и реализующее устойчивый для восточнославянской заговорной традиции (и шире — для мифологической медицины вообще) мотив излечения болезни из тела: *к томужь в синем море Окиане белой камень, и от того белого камня выходит красная девица и приходит к тому рабу Божию (имя рек), и вынимает <...>*

пуна грыжу, из сердца грыжу, из под пуна грыжу [ВРЗ 124]; при этом дальнейшие действия персонажей сводят воедино оба «сюжетных» хода: см.: *и сносит к сырому дубу, к железному мужу, и тот железный муж поедает и пожирает <...> с сердца грыжу, из-под грудей грыжу, из-под пуна грыжу* [ВРЗ 124].

Литература

- ВРЗ — Л. Майков. Великорусские заклинания // Записки Императорского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1869, т. II (=Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1992), с. 417—580; цифрой обозначен порядковый номер текста.
- ВФЗ — Вятский фольклор: Заговорное искусство. Котельнич, 1994; цифрой обозначен порядковый номер текста.
- ЗАС — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891; римской цифрой обозначен номер раздела (I — с. 1—52; II — с. 53—123; III — 124—136; IV — 137—159), арабской цифрой обозначен порядковый номер текста внутри него.
- ЗИС — Д. Малиновский. Заговоры и слова по рукописям XVIII века // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. I. Петрозаводск, 1875—1876, с. 72—92; римской цифрой обозначен порядковый номер раздела, арабской цифрой — порядковый номер текста внутри него.
- ЗОМ — Н. Н. Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина. СПб., 1907, вып. I—IV; 1908, вып. I—VI; 1909, вып. IV; римской цифрой обозначен порядковый номер года издания, арабской цифрой — порядковый номер текста.
- НС — П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. XXX. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2. М., 1878, с. 139—222; буквой обозначен раздел сборника, цифрой — порядковый номер текста.
- ОРК — В. И. Срезневский. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913, с. 481—513; цифрой обозначен порядковый номер текста.
- СЭС — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. Ч. I // Записки Императорского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891, с. 166—215; цифрой обозначена страница.
- ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993; цифрой обозначен порядковый номер текста.

Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве

Все, кто занимался изучением народной демонологии, многократно отмечали, что локативная характеристика мифологических персонажей является их важнейшим идентифицирующим признаком. Не случайно именно он выступает одним из ведущих принципов номинации в названиях большинства персонажей: домовый, дворовой, гуменник, овинник, банник, водяной, болотник, лесовик, колодезный дух, житняя баба, полевик и др. Временные параметры на первый взгляд не столь существенны в наборе характерных примет каждого из персонажей (т. е. время появления, активизации, исчезновения). Между тем, весьма загадочной в демонологических поверьях выглядит зависимость поведения нечистой силы (усиление или ослабление вредоносности, период пребывания на земле, контакты с человеком) от конкретных сезонов и праздников годового времени. Этот аспект низшей мифологии славян остается мало изученным и до сих пор никак не объясненным.

Универсальная для всех культурных традиций включенность демонологических поверий в структуру народного календаря заставляет более внимательно присмотреться к самой мифологии и аксиологии времени, в основе которой лежат представления о так называемом «чистом» времени, принадлежащем человеку, и «нечистом», т. е. опасном, принадлежащем потусторонним силам.

Временной код не столько способствует идентификации конкретных мифологических персонажей в общей системе низшей мифологии, сколько характеризует всю демонологическую систему в целом и проясняет ее связи с устройством народного календаря.

Наиболее популярным и повсеместным можно признать поверье о распределении суточного времени на «свое», освоенное челове-

ком (дневное, до захода солнца), и «чужое» (сумерки, полночь до первых петухов) как наиболее вредоносное и опасное, принадлежащее нечистой силе. Подобное противопоставление не исчерпывается очевидным соотношением понятий «свет — тьма», но позволяет, кроме того, обнаружить маркированность пограничных, переходных временных состояний. Так, в масштабе суточного времени опасными почитались не только сумерки и полночь, но и пик светового дня — полдень, когда, по народным поверьям, активизировались злые силы. Ср. зафиксированное в Белорусском Полесье свидетельство: «Ў лесу такэ врэмя ёе середь половин-дня, як стоит сонцэ на поўднё, — дак пужае... И як заходе сонцэ, и ў поўноч пужае. Господь Бог знае, хто пужае: стўкае, гукэе, — а бачыць не бачыш...» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). По русским поверьям, активизируется в полдень и полночь водяной (пугает, пыгается утопить), в связи с чем крестьяне Русского Севера опасались купаться и ловить рыбу в полуденное и полночное время [Криничная 1994, с. 21]. Широко распространены также у славян запреты работать в поле в полдень, чтобы избежать встречи с полевым духом (*полўдницею*, *полўденником*). Ср. польские свидетельства: «Говорили, что в двенадцать часов ни днем, ни ночью не следует выходить в поле, иначе будет пугать» [Peřka, s. 102]; «в лесу в полдень ходили в жите души, называемые полудницами» [там же, с. 101].

Негативная семантика пороговых состояний времени отмечается и в поверьях об опасности периодов полнолуния и безлуния: считалось, что во время полнолуния повышается вероятность встречи с водяным, лешим, русалками, мертвецами, а темные безлунные ночи (период, предшествующий рождению нового месяца) были якобы временем разгула всей нечистой силы.

Однако наиболее массовые свидетельства о появлении, активизации, исчезновении мифологических персонажей касаются календарного годового времени. Особым образом отмечены в славянской мифологии (как и в общеевропейской) периоды зимнего и летнего солнцеворотов, когда — как считалось — «раскрываются небеса» и потусторонние силы вторгаются в мир людей (ср., например, данные европейской мифологии: «Особый разгул нечистой силы, по верованиям большинства европейских народов, бывает на святки <...> В это же время мертвые выходят из могил и навещают родственников»; «летом „тот“ свет открыт для общения на Иванов день» [КОО 1983, с. 47].

Славянская терминология святков как времени опасного, «нечистого», «некрещеного», «поганого» связана с представлениями о приходе с того

света душ умерших и о периоде разгула нечистой силы, а также с осмыслением этого 12ти-дневья как пограничного этапа между старым и новым годом. Общий смысл святочных мотивов (вербальных, ритуальных и мифологических) обнаруживает в большей степени семантические связи с идеей «прихода» потусторонних гостей, тогда как масленичные поверья и обряды – с идеей «изгнания» и «выпровождения» (сожжения, потопления, уничтожения). Соответственно, в весенне-летний период «появление» мифических существ (русалок, самодив, самовил), в соответствии с народными верованиями, приурочено к началу вегетативного периода – Вознесению, Троице, Русальной неделе, тогда как «уход» (изгнание) соотносится с окончанием Русальной недели, днем Ивана Купалы или началом Петровского поста.

Общая картина сезонных приходов и исчезновений нечистой силы осложняется, кроме того, поверьями о весеннем «отмыкании» земли на Благовещенье или в Юрьев день, когда выпускаются на свободу из «вырия» птицы, гады, насекомые и прочая «нечисть», и об осеннем «замыкании» земли на Воздвиженье (Головосока, в Спасов день), когда они вновь переселяются в мифическую страну или на «тот» свет. Эти закономерности удается восстановить, если учитывать общеславянский материал, касающийся календарных демонологических поверий. Вместе с тем, в разных этнических традициях можно встретить представления о том, что каждый из годовых праздников в той или иной мере признается опасным, связанным с активизацией нечистой силы.

Сезонность появления и исчезновения как ведущий признак характеризует лишь небольшой круг персонажей. Например, отчетливая связь с весенне-летним сезоном обнаруживается в образах женских мифологических персонажей типа русалок, вил, самодив, полудниц, о которых известно, что зимой они пребывают в мифическом пространстве (в воде, подземелье, на краю земли, на небе, на «том» свете), а весной в период цветения растений появляются в злаковом поле, в цветах, местах у воды, в лесу и т. п. Принадлежащее им календарное время чаще всего соотносится с Вознесением, Троицким циклом праздников (Семиком, Русальной неделей, Зелеными святками, Духовым днем), реже – с периодом от Пасхи до Иванова дня или Петровского поста.

Строго регламентировано время появления и исчезновения севернорусских шуликунов, которые якобы выходили из воды в Сочельник, оставались на земле весь святочный период, вредя людям, а в канун Крещенья снова удалялись в воду. Посещающими землю только один раз в году южные славяне признавали таких злых духов, как «караконджулы». Эти ми-

фические существа в облике крылатого коня с человеческой головой могли действовать либо в течение святков, либо в период от Игнатова дня (20.XII) до Бабиного дня (8.1) [Маринов 1981, с. 304]. По болгарским верованиям Пиринского края, караконджулы в виде маленьких человечков с рогами и хвостом спускались с неба в Сочельник вечером и начинали бегать по улицам, нападая на людей [Пирин. кр., с. 471–472].

Чаще, однако, признак приуроченности к святкам приписывался не индивидуализированному образу, наделенному собственным именем, а всей нечистой силе в целом, либо группам, объединяющим разных духов. Так, болгарское название *вънкашните* выступает как собирательный термин для обозначения духов болезней, вампиров и караконджулов вместе, действующих на земле только от Рождества до Крещения [Пирин. кр., с. 431].

Представления об особой степени активизации «нечистиков» в святочный период характерны и для восточнославянской мифологии. Начиная с самых ранних этнографических свидетельств вплоть до полевых записей последнего времени неизменно подтверждались подобные верования, сохранившиеся в памяти старых людей. «В средние века думали, — как об этом упоминает А. В. Терещенко, — что в продолжение восьми дней после Рождества Христова черти скитаются по земле переряженными, хватают проходящих ... и уносят их с собою в ад. Наш простой народ доньше думает, что со дня Рождества Христова до Богоявления посещают их дома дьяволы» [Терещенко 1848, ч. VII, с. 295]. Одним из собирательных названий злых духов, появление которых приурочено к святкам, является севернорусский термин *святки́, святъё* [Морозов, Слепцова 1993, с. 250]. Судя по многим этнографическим свидетельствам, в народе осознавалась прямая связь между святочным ряженьем и поверьями об активизации в это время мертвецов и «нечистиков»: «с вечера этого дня (Рождества Христова) начинаются „бесовские потехи“»; «посещают дома дьяволы под образом оборотней, вулкул, бук...»; «в эту ночь (канун Нового года) пробуждаются мертвецы, принимают виды различных животных и расхаживают по земле» [Ивлева 1994, с. 53–54].

Многообразно представленные в святочной ритуальной практике обычаи ряженья, колядования, гаданий, охранительной магии, а также запреты на многие виды работ, несомненно, связаны с осознанием присутствия в это сакральное время на земле потусторонних пришельцев.

Для комплекса верований о календарных «вспышках» активности бесовской рати наряду со святками выделяется по степени значимости

также летний Иванов день. Интересно, что для некоторых мифологических персонажей оба периода выступают как наиболее типичное время появления или усиления вредоносных свойств. Согласно южнорусским поверьям, ведьмы проявляют свою вредоносную силу в ночь под Рождество, когда начинаются их шабаши, когда они стараются украсть с неба месяц и звезды, проникают в дома и скотные дворы, причиняя вред людям и скоту [Сахаров 1989, с. 230, 326]. Вместе с тем, к числу наиболее популярных верований общеславянского распространения можно отнести мотивы о купальской ночи как времени наибольшей активизации всей нечистой силы, особенно колдунов и ведьмарствующих женщин, которые вновь летают на совместные сборища, отбирают молоко у коров, урожай с полей, способствуют засухе или губительной непогоде. В западном Полесье считали, что ведьмы чаще всего вредили в канун Нового года («на Шчадруху») и на Ивана Купалу (ПА, Онисковичи Брестской обл.). На Рождество и в канун Иванова дня проявлялась злокозненность карпатской стриги; на святки и в Иванов день появлялась лужицкая *běla žona* [Материалы 1989, с. 123]; по некоторым севернорусским данным, леший является человеку на святки или встречается людям на Ивана Купалу [Криничная 1993, с. 22].

Таким образом, данные о закреплённости за определенной точкой календаря тех или иных стереотипов поведения конкретного персонажа как его ведущего признака известны по отношению лишь к небольшой группе мифических существ, определяемых как сезонные духи. Однако и многие другие персонажи, традиционно относимые к внесезонным демонам, тоже обнаруживают в более или менее явной форме связь со структурой календаря.

Зависимость поведения нечистой силы от календарных сроков проявляется в типовых мотивах, основанных на представлениях о приходе мифологического персонажа (или об усилении его вредоносности) и исчезновении (или об утрате вредоносной силы). Между этими крайними точками временного присутствия в земном пространстве располагаются все формы поведенческих стереотипов, которые реализуются в конкретных подмотивах, образующих группу с идеей «появления» (в определенные дни злые духи прилетают на землю, просыпаются после зимней спячки, завладевают земным пространством, проникают в дома и хозяйственные постройки, встречаются на пути людей, «бесятся», справляют свадьбы, слетаются на совместные сборища и т. п.) и группу с идеей «исчезновения» (уходят, проваливаются под землю, погружаются в воду, засыпают на зиму, «замирают», перестают вредить, теряют свои злокозненные свой-

ства и т. п.). Для первой группы поверий характерны мотивы об охранительных действиях со стороны человека, включающих строгую регламентацию в отношениях с мифологическими персонажами (например, приемы задабривания, почитания, «встречи», «угощений», запреты на работу, обереги). Вторая же группа текстов, объединенных идеей «ухода», характеризуется мотивами, в которых люди позволяют себе большую степень свободы в отношениях с нечистой силой (сознательно вступают в контакт, стараются увидеть, распознать, отвадить, избавиться, изгнать угрозами). Показательно в этом смысле очистительное значение пасхальной службы, нейтрализующей, по народным представлениям, власть нечистой силы: с Великого Четверга до пасхальной ночи черти свирепствуют, стараясь успеть напакостить людям до воскресения Христа, поэтому редко кто отваживался с заходом солнца выходить на улицу и даже во двор. Но с первыми же ударами колокола к пасхальной заутрене бесы теряют свою власть над людьми. Если с пасхальной свечой подняться в Светлое Воскресенье на чердак, то можно увидеть прикованную по углам нечистую силу, которая в этот миг не способна вредить [РДС, с. 408]. Подробно разработаны в восточнославянской мифологии мотивы о возможности увидеть в этот период домового, умерших родственников, распознать во время церковной службы ведьму и т. п.

Если в поверьях сохраняется информация о том, откуда появляются мифические существа и куда затем уходят, то чаще всего упоминаются: подземный мир, далекая страна за морем, ад, «вытрий», «тот» свет и очень часто — вода как пограничное пространство между мирами.

Признаки сезонных перемещений таких персонажей, как водяные, лешие, черти, духи болезней, огненный змей и др. фиксируются не повсеместно и нередко носят неясный и противоречивый характер: например, в одних местах русской зоны считается, что леший круглогодично пребывает в лесу, а в других — что только в летнее время. Тем не менее, учет всех данных позволяет реконструировать своеобразный «демонологический месяцеслов», в котором отмечаются «вспышки» активизации нечистой силы и сравнительно безопасные периоды (полезная сводка материалов этого типа дана в «Русском демонологическом словаре» [РДС, с. 397–435]).

По некоторым русским поверьям, с 4 октября в лесу исчезают лешие, проваливаясь под землю. Люди боялись в этот день ходить в лес, так как каждый, кто бы увидел, как расступается земля и лесной «хозяин» проваливается, — тот навеки лишился бы разума. Весной леший вновь выскакивает из-под земли и вступает в свои права [Максимов 1912, с. 84]. Больше

данных о периодах активизации и «спячки» водяного. На Русском Севере рассказывали, что он спит зимой на дне водоема и просыпается от зимней спячки в начале апреля, а затем бодрствует все лето. В других местах рассказывали, что на зиму водяной вместе с русалками и утопленниками уходит в подземное царство через отверстие в русле реки. А периодами наибольшей активности и вредоносности водяного считали летние праздники — Иван Купала, Ильин день и Петров день, во время которых во многих местах соблюдался запрет на купание в водоемах [РДС, с. 101, 411; Криничная 1994, с. 19—21]. Одиночные свидетельства касаются и сезонного поведения домового, который якобы в конце января и в конце марта «бесится», т. е. проказит, злится, наносит существенный вред домочадцам. В Тульской губ. для умиловивления разбушевавшегося домового оставляли в печи на ночь кашу [РДС, с. 401, 411].

Отголосками поверий о календарных «приходах» и «уходах» являются и такие отрывочные свидетельства, в которых сохраняется упоминание лишь об одной из крайних точек временных параметров присутствия духов в земном пространстве. Например, при отсутствии данных о времени появления летающего змея или кикиморы, известны такие дни, когда можно от них избавиться: в Крещенский вечер страдающие от визитов змея-любownika имели возможность отвадить его от дома; на Герасима-грачевника (4.III) изгоняли из домов кикимор [РДС, с. 401, 410].

Даже такие мифические существа, как духи болезней, — сезонность появления которых далеко не столь очевидна по сравнению с так называемыми духами природы, — тоже оказываются включенными в систему календарного времени. По русским верованиям, с 30-го апреля из дальних стран приходят весенние лихорадки и другие болезни, перезимовавшие до того в снежных горах. Одновременно с этим бытует и поверье, что кумохи-лихорадки нападают на людей в день Тарасия (25.II) [РДС, с. 403, 414]. Белорусы считали, что лихорадки «выходят из земли» дважды в году: осенью и весной [МБ, с. 46]. В болгарской демонологии временем появления оспы считались день св. Варвары (4.XII) или 9-го марта, а к приходу духа чумы болгары готовились 10 февраля, т. е. производили в доме тщательную уборку, пекли специальный хлеб, устраивали почетное место возле печи и т. п. [Маринов 1981, с. 118—120].

Еще более загадочными и трудно объяснимыми приходится признать поверья о календарной приуроченности поведения полудемонических существ (ведьм, колдунов, знахарей), т. е. людей, наделенных сверхъестественными способностями, которые постоянно живут в земном пространстве среди односельчан, так что мотивы «прихода» и

«ухода», казалось бы, не должны были быть актуальными для их мифологических характеристик. Зависимость их поведения от годового времени проявляется прежде всего в мотивах усиления демонических и вредоносных свойств: способность к оборотничеству, ночные полеты на совместные сборища, склонность к отбиранию урожая с чужих полей, молока у чужих коров, насыланию непогоды и т. п.

Уже говорилось, что восточнославянская ведьма активизируется в период святок и на Ивана Купалу (в разных локальных традициях вариантами этих сроков могли выступать Юрьев день, Благовещение, Пасха). В украинско-белорусской зоне практически вся обрядность и мифология праздника Ивана Купалы напрямую связана с мотивами повышенной вредоносности ведьм, а сам праздник терминологически постоянно определяется как «ведьминское» время: *Иван Ведёмский, Ведьмин Иван, Иван Колдунский, Ведёмска ночь, Иван Злостный* и т. п.

Аналогичные персонажи западнославянской демонологии, соответствующие ведьме, проявляют активность в Вальпургиеву ночь либо в дни св. Люции, Юрьев день, на Рождество, в Иванов день. Вредоносность южнославянской вештицы проявляется чаще всего в Юрьев день, на масленицу, в Иванов день.

Представления о ведьме как о реальной женщине, жительнице своего села или даже ближайшей соседке странным образом совмещаются с поверьями о некоем мифическом существе, которое якобы приходит в определенные календарные сроки и исчезает после них. Ср. следующие полесские свидетельства: «На Ивана на Вёдьмина — это перед Петром ў лётку — дак тоже вёдьма ходить, малако адбирае ў кароў» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.); «Перед Ива́ном Купа́лом вёдьмы ходять вечером и доять чужые коровы» (ПА, Нобель Зареченского р-на Ровенской обл.); «Видьма хóде на Ива́на и на Пэтра́. До Ива́на видьма не хóде...» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Глагол «ходит» соотносится не только с представлениями о приходе ведьмы, живущей по соседству к чужому двору, но и содержит оттенок значения 'появляется в земном пространстве'. Ср. «На Купа́лна Ива́на вёдьмы хóдять по землё» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Именно такое значение раскрывается в некоторых мотивировках, связанных с разжиганием купальского костра как магического действия, изгоняющего ведьму: «На Ивана ложат большуший костер, а чтобы вёдьмы не приходили в праздник и вообще не приходили ў селó, — на каждом углу улицы ложат еще и малые костры. Это чтобы отпуга́ть вёдьм» (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

Такая двойственность представлений о ведьме как реальной женщине, постоянно живущей в селе, и одновременно как о «приходящем извне» злом духе отчетливо видна в следующих свидетельствах: «На Купалу спáлюют ведьму, чтобы больше не ходила <...> Говорят, что в этот день ведьмы из ада выходят, поэтому спалить надо» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); «Уже после Купáла нема́ их (ведьм)» (ПА, Ласицк Пинского р-на Гомельской обл.).

Это связано, по-видимому, с поверьями о двоедушии ведьмы, т. е. о наличии в ней двух душ: ее собственной и вселившегося в ее тело демонического духа, способного по ночам покидать (в виде насекомого или двойника человека) телесную оболочку женщины и летать самостоятельно, чтобы вредить людям. Согласно мотивам типовых полесских быличек, однажды ночью в дом к мужику приходят соседи и сообщают, что его жену сию минуту застали отбирающей молоко у чужой коровы. Мужик же, указывая на спящую жену, говорит: «Вон моя жинка спыть ў хати». Однако разбудить ее не удастся. Пришедшие убеждаются, что хотя тело ведьмы осталось на месте, — ее вредоносная душа в это самое время совершает злокозненные действия: «То так спыть тулуб (т. е. оболочка), вона як бэсчужвенна лежыць. Тило еи спыць, а еи самои нэма!» (ПА, Краснастав Владимир-Вольнского р-на Волынской обл.). По некоторым южнорусским поверьям, по ночам летает по воздуху не сама ведьма, а ее второй дух, «который может принимать причудливые очертания: от бесформенной белой массы до облака в виде человека в белой одежде» [РДС, с. 75].

При учете такого аспекта становится понятно, что уничтожаемая в купальском костре ведьма (замещающие ее символы, чучело) символизирует абстрактную нечистую силу, злых духов, изгоняемых из села и из самих ведьмарствующих женщин, в результате чего они считались на какое-то время после Иванова дня избавленными от «нечистого» духа и обезвреженными. В терминах традиционной культуры это выражается в формулах типа: «после Купалы ведьм уже нет».

Анализ вариантов популярных быличек о полетах на шабаш позволяет обнаружить в этом мотиве следы архаических представлений о календарных перемещениях демонического духа, отделенного от тела женщины-ведьмы, в потусторонний мир: полеты происходят, по народным поверьям, именно в ту ночь, когда ведьмы собираются на горах или высоких деревьях, после чего «ведьмарское» время якобы заканчивается. Подобного рода общие сборища устраивали также русалки перед своим исчезновением после Русальной недели. Эти же мотивы характерны для

южнославянских поверий о самодивах, устраивающих общие сборы на старых деревьях. Известно, что универсальными способами перехода на «тот» свет было погружение в воду, проваливание под землю или движение (по веревкам, лестницам, деревьям) по вертикали вверх.

Бликие аналогии мотива о полетах на «тот» свет демонической души известны в осетинской мифологии: перед Новым годом люди, наделенные сверхъестественной силой, — колдуны, знахари, — рано ложились спать и спали всю ночь исключительно крепким сном, во время которого их души, отделившиеся от тел спящих людей, верхом на метле или в ступе, либо оседлав кошек и собак, отправлялись сначала к месту общего сбора, а оттуда под предводительством главного духа летали в загробный мир, чтобы раздобыть чудесный сноп с зернами, способными принести обильный урожай в следующем году [Чибиров 1976, с. 72–73].

Таким образом, можно предположить, что мотив ночных полетов ведьм в определенные календарные праздники на общие сборища является фольклоризованной обработкой архаических представлений о сезонных перемещениях в потустороннее пространство демонической души, отделившейся от тела женщины-ведьмы.

Такого же рода двойственность характеристик, относящихся к ведьмарствующим женщинам и одновременно к мифическому существу, может быть отмечена в западнославянских поверьях о чаровницах. С одной стороны, о них говорится как о реальных жительницах села, с другой — существуют представления об их «приходах» на землю и периодах «исчезновения». Именно такой своеобразный календарь «приходов» ведьм представлен в интересном польско-карпатском свидетельстве: «В первый раз чаровница приходит, чтобы проникнуть в хлев, в Юрьев день и с этого дня появляется все чаще. Народ называет это первое в году посещение чаровницы „первый полаз“. Затем она приходит на Вознесение, на Зеленые святки, в канун Божьего Тела (в Зеленый Четверг), в день обретения головы св. Яна (25.V), в Иванов день (24.VI), на Петра и Павла (29.VI), в день Успенья св. Анны (25.VII) и на Пантелеймона (27.VII). В этот день чаровница появляется в последний раз, так как в дальнейшем уже не имеет сил вредить людям» [Lud 1902, t. 8, z. 4, Lwów, s. 378].

В этом сообщении сезоном активизации ведьм назван весенне-летний период. В противоположность ему данные из Моравии раздвигают границы сохранения вредоносных свойств ведьм с осенне-зимнего периода до Иванова дня: «Наибольшей магической силой *čarodějnice* обладают в период со дня св. Люции до Рождества, а затем они проявляют свою

вредоносность на Страстной неделе, в Юрьев день, накануне дня св. Филиппа и Якуба и в день св. Яна» [Bartoš, s. 156].

Итак, наиболее маркированными с точки зрения демонической активности оказываются следующие точки календаря: Рождество и святки (иногда и предрождественский пост) – масленица – Юрьев день – Благовещение – Вознесение – Троица – Иван Купала. Крайние точки этого ряда особым образом выделяют временной отрезок с зимнего солнцеворота до летнего. Яркий метафорический образ, символизирующий идею проницаемости границ между земным и загробным мирами в этот период, зафиксирован в следующем болгарском поверье: согласно представлениям жителей Софийского округа, с Рождества до Иванова дня многие мертвецы оживают и появляются на земле, которая в это время похожа на решето («земьята е решето») [Георгиева 1993, с. 193]. К этому полугодовому периоду прилегают также праздники позднего лета (день Петра и Павла, Ильин день, Головосек, Воздвижение), когда, по народным представлениям, «закрывается земля» и исчезают вредоносные силы. Ср. польское поверье: после Петра и Павла можно безбоязненно ходить в лес, так как с этого времени «złe chowa się», т. е. «злые силы прячутся» (Архив кафедры этнологии Варшавского университета, воев. Хелмское).

То, что за рассмотренными здесь мотивами проступают определенные контуры архаических представлений славян об устройстве календарного цикла, подтверждают и данные поверий о ж и в о т н о м м и р е, в которых естественные наблюдения над природными сменами сезонов совмещаются с чисто мифологическими мотивировками, объясняющими календарное поведение зверей, птиц и насекомых. По наблюдениям А. В. Гуры, в системе традиционной культуры животные выступают как образы мифологической картины мира, а значит как особая разновидность мифологических персонажей в широком смысле слова [А. В. Гура. Символика животных в славянской народной культуре. Рукопись монографии – в печати]. Например, отчетливо видны переключки между особенностями поведения в рамках годового цикла персонажей нечистой силы и такими мифологизированными животными, как змеи и волки. Показательно, что в поверьях о животных сохраняются все основные мотивы, связанные с сезонными «появлениями» и «исчезновениями», активизацией вредоносности, совместными сборищами и т. п. (в дальнейшем в статье используются данные о животных персонажах из названной выше монографии А. В. Гуры).

Так, пробуждение змей от зимней спячки, выход их из-под земли, выползание из нор приурочено в поверьях разных славянских традиций к срокам, охватывающим ранневесенний сезон: от первой недели Вели-

кого поста до Пасхи (чаще всего на Благовещенье, в Юрьев день, в день Сорока св. мучеников, Вербное воскресенье, Великий Четверг). Периодом наибольшей активизации (когда змеи встречаются на пути человека, жалят, преследуют, справляют свои «свадьбы») считалось время до Иванова дня. По некоторым поверьям, лишь раз в году на Ивана Купалу получает зрение слепая змея медяница. После этого дня змеи якобы перестают вредить людям, утрачивают свою силу, а со дня Петра и Павла их становится все меньше. Время исчезновения змей, по данным из разных мест, растянуто от Иванова дня до Воздвиженья (14.IX), причем переход их в землю, змеиную яму, пещеру, на край света, в «вырий» осмысливается как зимнее пребывание на «том» свете (ср. болгарское название ямы, где зимуют змеи, — *мрвшило*).

С представлениями об уходе змей связан мотив, касающийся их совместных сборищ, которые якобы происходили под главенством царя змей. Например, о том, что общий сбор всех змей устраивался в день Ивана Купалы, рассказывали в Полесье. Другой датой, по восточнославянским верованиям, был праздник Воздвиженья, когда перед уходом все змеи собираются вместе, сплетаются клубками, отмечая «праздник гадов»; «в этот день последний раз ихня гульба» (ПА). В Хорватии считали, что в Иванов день змеи со всего света сползаются вместе на гору близ Загреба, устраивая там свое празднество во главе со змеиной королевой, после чего исчезают с земли.

Подобно русалкам, самодивам, ведьмам, которые накануне своих сезонных переходов собирались вместе на горах или высоких деревьях, змеи тоже, согласно украинским волынским верованиям, влезают на лещину, чтобы «в последний раз перед уходом в землю увидеть небо» (ПА, Ковельский р-н). Этот же мотив встречается у южных славян: перед уходом на зимовку в свои норы змеи якобы «бегут на лещину». Кроме того, широко известно у славян представление, что именно по деревьям змеи переползают в «вырий».

Свой календарь «вспышек» активности и сравнительной безвредности приписывается в народной мифологии и волкам. В отличие от змей, время волчьего «разгула» и повышенной опасности для людей приходится на зимний период. Наиболее отмеченными с точки зрения активизации волков оказываются следующие сроки поздней осени и предрождественских праздников: болгары считали, что волки «бесятся» в мартинские ночи (11 — 17.XI) или в течение пяти дней после дня арх. Михаила (8.XI) вплоть до Введения (21.XI) или рождественского поста. Соответственно «волчьи дни», т. е. наиболее опасные периоды, которые

были посвящены защите от волков, отмечались у болгар со дня св. Мартина или Дмитриева дня (26.X) до дня св. Саввы (5.XII). Праздник Введения назывался у болгар *Вълчата богородица* (СД, т. I, с. 428).

На Украине считалось, что волки собираются в стаи на Андреев день (30.XI) или в день св. Анны (9.XII), а расходятся и перестают вредить на Крещение (6.I). По карпатским верованиям, св. Николай «отмыкает» пасть волкам, выпуская их на волю, зимой на святки они бегают стаями, справляя свои «свадьбы», и только весенний Егорий «замыкает» им пасть, не позволяя больше вредить людям [СД, т. I, с. 413]. Терминологическое соответствие «волчьих дней» и святочных вечеров может быть отмечено в болгарском названии двенадцатидневного периода со дня св. Петки (14.X) — *погани дни*, когда особенно вредили волки, и святочного периода у словенцев Штирии, определяемого как *voldje počí* [Попов 1994, с. 93–94; СД, т. I, с. 428].

То, что вредоносность волков и змей воспринималась в тех же мифологических категориях, что и календарно закрепленная злокозненность персонажей нечистой силы, подтверждается запретами на одни и те же виды работ как охранительное средство от демонических существ и от диких зверей. Универсальным как для поминальных дней по умершим, так и для святочных вечеров и «волчьих» периодов является запрет на действия, связанные с использованием колющих и режущих инструментов, а также с прядильным и ткаческим производством. В круг традиционных формул, мотивирующих запрет мотать, крутить, сновать, ткать, прясть, шить во внеурочное время (т. е. во все поминальные сроки и большие годовые праздники), включались мотивы защиты как от мифологических персонажей, так и от диких зверей и насекомых. Как об этом свидетельствуют полесские данные, люди воздерживались от подобных работ, чтобы: «не засорить глаза умершим предкам», «не зашить глаза русалкам», «чтобы не нашить чужих мертвецов», «не поколоть веретеном Пятницу», «чтобы душа умершего не путалась; не волочилась за нарушителем запрета», «чтобы черти не сновались по хате», «вовки не чиплялись за пряжу», «вовки не сновались», «змеи не заползали в хату», «чтобы пауки не сновались», «чтобы гадость не сновалась — мухи, мураши, брусак» [М. Р. Павлова. Терминология полесского ткачества. Кандидатская диссертация. М., 1990].

Эти данные позволяют установить определенные сближения между умершими предками, персонажами нечистой силы, мифологизированными животными и насекомыми, что в свою очередь проясняет характер соответствий календарного поведения демонических существ и животных персонажей.

Из истории этнографической науки известно, до каких казусов доводила недооценка мифологического мышления носителей народной культуры: в начале XIX века первые собиратели польского фольклора всерьез обсуждали вопрос о том, действительно ли известны такие удивительные факты, — как это утверждалось в народных поверьях, — что ласточки якобы зимуют в воде. В действительности, в этом мотиве нашли отражение те же представления о календарных переходах птиц и «гадов» на зимнее время в потустороннее пространство. В украинско-белорусской и польской зоне широко распространены верования о том, что в день св. Симеона (1.IX) или на Воздвижение ласточки сцепляются лапками или крыльями вместе в целые цепочки и в таком виде прячутся в реки, озера и пруды, где спят до весны. Рыбаки якобы не раз вылавливали из-под льда такие связки ласточек. По другим поверьям, они прячутся осенью в колодцы, чтобы таким путем легче попасть в «вырий». В эту пору люди не решаются чистить колодцы, чтобы не потревожить ласточек (цитаты из монографии А. В. Гуры).

Выше уже отмечалась роль воды в сезонных переходах мифологических персонажей. Не менее значительной она оказывается и в поверьях о животных. Наряду с демонами, выходящими в определенное время из воды и вновь возвращающимися в водную стихию, изображались в народных поверьях некоторые мифические животные. Ср., например, параллелизм следующих данных: по украинским представлениям, купаться после дня пророка Ильи уже нельзя, так как с этого дня «дьяволы начинают жить в воде» [ЭО 1893, т. 3, с. 110]; вместе с тем на Карпатах подобный запрет мотивировался тем, что после Ильина дня «мідвідь ускочиу у воду» [Макашина 1982, с. 87]. В польских селах Живецких Бескидов регламентация летнего купания в водоемах связывалась с поверьями о некоем мифическом олене, который якобы зимой обитал в воде и выходил на сушу в день Божьего Тела (девятый четверг после Пасхи), а затем вновь возвращался в воду в день св. Бартоломея (24.VIII), поэтому в этой местности купались лишь тогда, когда оленя не было в воде; местные крестьяне говорили: «еще олень из воды не выскочил» и в воду входить не отваживались [Tylkowa 1989, с. 21].

В этой связи представляют интерес данные о пограничных сроках действия запретов на купание в водоемах и их отмены. По польским свидетельствам, к ним относились даты: день св. Марка (25.IV), Иванов день (24.VI), день Петра и Павла (29.VI); праздник Успенья Богородицы (15.VIII) или Божьего Тела. К этим календарным срокам присоединялись также события первого грома и даты, соотносимые с периодами цветения определенных растений (ржи, папоротника) [Peřka 1987, с. 89].

Как можно было заметить из рассмотренного материала, вода и деревья выступают в качестве двух главных локусов, символизирующих путь пространственных перемещений мифологических и животных персонажей из одного мира в другой (ср. полесские данные о русалках, которые на Троицу «из воды выходят», «з бероз спускаются», «из могил выходят» — см. об этом: [Виноградова 1986, с. 99–100]). Преимущественно в белорусских поверьях дополнительными локусами сезонных переходов нечистой силы выступают также — цветы, травы и злаки, причем пребывание духов в воде приурочено, как правило, к осенне-зимнему периоду, а на деревьях и растениях — ко времени со дня Богоявления до Спасова дня (или до Иванова дня, до Петровского поста, до осенних богородичных праздников): «Черти постоянно сидят в воде и болоте. Когда осветят воду, они переходят на вербу, по освящении вербы переходят в зелье, а оттуда обратно в воду. Такой переход совершается постоянно» [Крачковский 1874, с. 205]. Широко распространены в Белоруссии и в западнорусских областях представления о том, что церковный обряд водосвятия на Крещение (равно как и освящения вербы в Вербное воскресенье и трав и цветов в Иванов день) производится именно с той целью, чтобы изгнать злого духа из воды, с деревьев и трав: «Бывае праздник Крэшчэнне, тады чорт у вады сидит, — то воду свенцяць. Вёрбница — то свенцяць вёрбу, гэта чорта з вярбы зганяюць. На Яна зёлле свенцяць, гэта значыць чорта з зёлля сагналі» (ПА, Кривляны Жабинского р-на Брестской обл.).

Отмеченная последовательность календарных праздников образует довольно устойчивую структуру вариантов подобных текстов. Ср. свидетельство из Витебщины: «Вербница. У гэты дзень вярбу свецяць і з вярбы выганяюць нячыстага духа. Няма куды падзецца нячысцікам. Бягуць яны з гэтага дня ў траву. Настане Іванаў дзень, і іх з травы святой вадой выганяюць. Тады яны кідаюцца ў вадку і жывуць там да Хрышчэння. У гэты дзень іх пераганяюць зноў у лазу, калі апускаюць крыж на Ірдані. Так і ганяюць іх, як сабак, цэлы год» [МБ, с. 90]. По другим данным, сезонные переходы «нечистиков» совершались в течение более длительного периода: с Крещения до Спасова дня. Так, по сообщению Е. Р. Романова, водяной черт сидит в воде до Крещенья, а после освящения воды «лезя на лозы»; остается в лозе до масленицы, а затем переходит на вербу; после освящения вербы в Вербное Воскресенье идет на явор, а на Пасху Бог его гонит с явора на жито; на жите черт сидит до Юрьева дня, а после освящения злаковых всходов переходит в травы и цветы, где остается до Маковья;

когда освятят букеты цветов, водяной черт идет на яблоню и сидит там до С п а с а, а уже со Спаса после освящения яблок он снова лезет в воду и остается там до К р е щ е н ь я [Романов 1891, с. 6].

То, что местами перемещений нечистой силы последовательно выступают сначала деревья (и прежде всего — верба, раньше других деревьев подающая признаки весеннего «пробуждения»), затем «зелье» (травы, цветы, злаковые всходы) и, наконец, плоды (фрукты, овощи, колосья), — позволяет отметить очевидную связь с вегетативным циклом растений. Создается впечатление, что церковная обрядность освящения воды, вербы, посевов ржи, троицкой или купальской зелени, плодов сформировалась на базе архаических народных поверий о неких посещающих землю потусторонних существах, духах, обнаруживающих свое присутствие в растениях на разных этапах их вегетативного развития. Показательно, что запрет употреблять в пищу до определенного срока плоды нового урожая мотивировался в Закарпатье следующим образом: «До Иван-дня в овощах сидит чертик, а Иван его прогонит з овощей, — и их можно есть» («Наш родной край», Тячево, 1930, с. 245).

С этими наблюдениями поразительным образом соотносятся и традиционные восточнославянские представления, объясняющие, когда и каким способом божественные силы, предки, духи посылают людям потомство. На основе анализа корпуса украинско-белорусских устойчивых формул — ответов на вопрос «откуда берутся дети?» — выяснилось, что появление детей неизменно соотносится с весенне-летним периодом: новорожденных якобы приносят перелетные птицы, талая вода, река, дождь; особенно заметна связь появления младенцев с вегетацией растений: детей находят не только в траве, цветах, среди овощей, ягод, грибов, в злаковом и конопляном поле, в кустах, стряхивают с деревьев, но и обнаруживают их внутри овощей (ср.: «Принесли мы огурцы с грядки, разрежали, а там — маленький сидит») [Виноградова 1995, с. 185].

Подводя итог всему сказанному, рискнем предположить, что при всем разнообразии сроков «приходов» и «уходов» мифологических персонажей в течение календарного года ощущается определенная выделенность двух главных циклов: зимнего «разгула» нечистой силы (преджудейский пост — святки — масленица) и весенне-летнего сезона ее активности с момента «открытости» земли и «пробуждения» растений до осеннего «замирания» природы. По материалам демонологических поверий не всегда удается установить персонажную закрепленность разных категорий духов за зимним и весенне-летним периодами, в связи с чем трудно определить, существуют ли различия между мифологическими

персонажами, появление которых приурочено к тому или другому сезону, либо все разновидности демонических существ посещают землю многократно (ср. противоречивые данные о чертях, проводящих зиму в воде, и одновременно об их «разгуле» на святки).

Расширение базы данных по этому вопросу возможно за счет материалов, касающихся не только непосредственно нечистой силы, но и других мифологизированных персонажей: святых, персонифицированных праздников или дней недели, животных, душ умерших людей. Известно, что представления о приходах с «того» света обожествляемых предков и вредоносных «заложных» покойников в целом соотносятся с теми же самыми точками календаря, что и периодические «вспышки» активизации нечистой силы (период поминальных осенних «дедов», праздники зимних святых, святки, масленица, Пасха, Троица — до Иванова или Спасова дня). Вместе с тем, судя по терминологии осенне-зимних поминальных дней, по характеру святочного ряженья в «стариков» и «старух», по верованиям, связанным с колядованием, осмысленным как «приход предков», — зимняя пора предназначалась для контактов с категорией умерших «родителей», «дедов», тогда как весенне-летние праздники — для поминовения покойников, умерших в молодом возрасте (или вообще «до срока»; ср. поверья о русалках). Такое распределение сезонов календаря с возрастными категориями человека находит подтверждение в универсальной символике весны как «молодости» и зимы как «старости». О связи душ молодых покойников с вегетацией растений (и прежде всего с цветением деревьев, трав и злаков) нам уже приходилось писать в статье «Цветочное имя русалки» [Виноградова 1995 а]. Там же были рассмотрены мотивы похоронных причитаний, сохранивших образность, связанную с растительной символикой, по отношению к преждевременно умершим людям.

Отголоски подобных верований отмечаются также в поверьях о духах болезней. Ср. любопытное белорусское свидетельство: лихорадки выходят из земли осенью и весной: осенние — в виде костлявых безобразных баб, весенние же — в виде пригожих, но холодных дев [МБ, с. 45–46]. В некоторых названиях лихорадок отражается их связь с вегетацией растений: весенняя лихорадка называлась *лістаадзевная, гарохава* (т. е. появляющаяся в период, когда цветет горох), а осенняя — *лістападная* [там же].

Одним из аргументов в пользу гипотезы о том, что периодически повторяющиеся в течение года сроки «открытости» границы между мирами предназначались каждый раз для определенной категории духов (генезис кото-

рых, по-видимому, связан с разными половозрастными группами людей, умерших «своей» и «не-своей» смертью), — является такой характерный мотив: если по какой-то причине одной из русалок не удастся совместно с другими вернуться в загробный мир в точно установленное для этого перехода время (т. е. последний день на Русальной неделе или в первый день Петровского поста), то она вынуждена задержаться на земле ровно год до следующей Русальной недели, ибо не может уйти «на свое место» в другие календарные сроки, хотя таких моментов прорыва границы между мирами в мифологии календарного времени отмечается несколько. Ср. также устойчивые формулы колядных и волочебных песен: «мы гощейки небывалые, нячаста ходзім — толькі у гадоцак адзін разочак» [Валачобныя песні. Мінск, 1980, с. 52, 55, 63, 85, 96 и др.].

Таким образом, можно предположить, что представленные данные о сезонных переходах духов с «того» света на землю и обратно содержат отголоски архаических верований об устройстве народного календаря, в которых наблюдения над сменами времен года совмещались с мифологическими представлениями о периодах «открытости» границы между земным и потусторонним миром. Кроме того, они позволяют обнаружить явственную связь мифологических персонажей с вегетацией растений, которую еще предстоит более подробно изучить, осмыслить и объяснить.

Литература

- Виноградова, 1986 — Л. Н. Виноградова. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 88—135.
- Виноградова, 1995 — Л. Н. Виноградова. Откуда берутся дети: Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 173—187.
- Виноградова 1995 а — Л. Н. Виноградова. Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995, с. 231—259.
- Георгиева, 1993 — И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1993.
- Ивлева, 1994 — Л. М. Ивлева. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- КОО, 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Крачковский, 1874 — Ю. Ф. Крачковский. Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Криничная, 1993 — Н. А. Криничная. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине леса. Петрозаводск, 1993.
- Криничная, 1994 — Н. А. Криничная. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине воды. Петрозаводск, 1994.

- Макашина, 1982 — Т. С. Макашина. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Максимов, 1912 — С. В. Максимов. Собрание сочинений. СПб., 1912, т. 18.
- Маринов, 1981 — Д. Маринов. Избрани произведения в два тома. София, 1981. Т. 1: Народна вяра и религиозни народни обичаи.
- Материалы, 1989 — Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89—6.IX. Проблемы культуры. М., 1989.
- МБ — Міфы Бацькаўшчыны / укл. У. А. Васілевіч. Мінск, 1994.
- Морозов, Слепцова, 1993 — И. А. Морозов, И. С. Слепцова. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица. М., 1993 («Российский этнограф», № 8).
- ПА — Полесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики РАН.
- Павлова, 1990 — М. Р. Павлова. Терминология полесского народного ткачества. Диссертация на звание канд. фил. наук. М., 1990.
- Пирин. кр. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Попов, 1994 — Р. Попов. Светци демони // Етнографски проблеми на народна духовна култура. София, 1994.
- Романов, 1891 — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- СД, т. 1 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Сахаров, 1989 — И. П. Сахаров. Сказания русского народа. М., 1989.
- Терещенко, 1848 — А. Терещенко. Быт русского народа. СПб., 1848.
- Чибилов, 1976 — Л. А. Чибилов. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М., 1893, т. 3.
- Bartoš, 1892 — F. Bartoš. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Lud — Lud. Lwów, 1895—, т. 1—.
- Pełka, 1987 — L. Pełka. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Tylkowa, 1989 — D. Tylkowa. Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1989.

Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом

Почти во всех ареалах славянского мира с разной степенью интенсивности существует поверье о том, что человек при определенных обстоятельствах может сам вывести из куриного или петушиного яйца мифологическое существо – разновидность домашнего демона-слуги, приносящего в дом богатство и помогающего по хозяйству, но за свои услуги обычно получающего душу хозяина. Представления о таком способе выведения мифологического персонажа наиболее сильно развиты у западных славян, в западных частях Украины и на Карпатах, где такие существа являются доминирующим или даже единственным типом домашнего мифологического персонажа и осознаются носителями традиции именно как домашние демоны. Иная ситуация складывается у восточных славян, болгар, сербов и хорватов, – в этих мифологических системах они занимают второстепенное, фоновое положение и в восприятии информантов не связаны с домом, поскольку в данных традициях статуем домашнего демона наделены другие персонажи (например, *домовой* у русских, *стопан* у болгар, *змија-чуваркућа* у сербов).

Чтобы предложить объяснение интересующего нас сюжета о выведении демона из яйца, необходимо ответить на ряд вопросов: какие славянские мифологические персонажи получают таким способом и какими характеристиками они обладают; при каких обстоятельствах (время, место и пр.) возможно подобное выведение; существуют ли другие способы получения тех же самых персонажей?

Кого можно высидеть из куриного яйца? В наиболее общем виде интересующий нас сюжет сформулировал А. Н. Афанасьев: «На Руси существует поверье: если петух старше семи лет, то его не годится держать в доме; иначе он снесет яйцо, из которого родится огненный змей;

колдун берет это яйцо, носит у себя за пазухой или закапывает в навоз; через шесть недель вылупится из яйца змей и станет носить ему серебро и золото» [Афанасьев, I, 532]. У поляков такой демон известен под именами: *domownik*, *chowanek*, *plonek*, *diablik*, *klobuk*, *lataniec* [Peřka 1987, 131–143], *skrzatek*: «Jeżeli jakogoś dziwnego kształtu i przymiotu jaje kurze nosi czarownica pod pachą, to po niejakim czasie wylega się kurczę, które jest *skrzatem*, czyli *skrzatkiem*» [Kolberg, 15, 25–27] и пр. Иногда считается, что таким образом можно высидеть *inkluz* — неразменную монету (в некоторых случаях происходит смешение представлений об инклюзе и домовом демоне типа *skrzata*): «Jeśli chcesz mieć inkluzę, weźmij od czarnej kury jaje, ułóż za krokwe, nie mów przez 9 dni pancerza, to inkluz do ciebie przyjdzie» (w pow. Brzeskim, [Gawatek 1908, 47]). Такое же поверье встречается и на Западной Украине.

У чехов подобные персонажи называются: *šetek*, *škřítek*, *díblík*, *rarášek*, *plivník* [Machek 1968, 415], *hospodáříček* [Košťál 1902, 20], *špiritus*: «Špiritusa dostane člověk, vezmeli od kury dočista černe vejce, dáli si je pod levou paží a sedneli za pec. Musí pak se člověk ten Boha, duchovenstva a všeho, co se týká ná bošenství, odříci... Za devět dní se mu z toho vejce vylihne špiritus» (морав., [Kulda 1874, 2, 254]). У словаков такой демон носит имена: *zmok*, *rarášik*, *škriatík*, *žbožik* [Horvátová 1986, 11], у лужичан *plon* [Czerny 1894, 652–654], а также *zmij peňěžny*, *žitny* и *mlokovy* [Афанасьев, II, 561].

У карпатских украинцев домовый слуга называется *вѣхованец*: «Зносок — його, кажут, трѣба носѣтѣ дѣвѣт дѣнь пид пахоу̑ и дѣвѣт дѣнь нѣ говорѣтѣ ни до ко́го. [Тогда вылупится] *свѣй, вѣхованѣц*» (Тисов дол. ив.-фр., КА 1988, зап. автора). Его другие названия: *хованец*, *годованец* [Яворский 1915, 252], *домовик*, *свѣй* (КА 1987, 1988), *дідько* [Гнатюк 1912, 24], *щасльовец* [Гнатюк 1912, 15], *черт* (русин., [Нестеровский 1905, 90]) и др. У западных белорусов: *домовик*, *цмок-домовик* [Древлянский 1846, 22], *змея* (вит., [Шейн, III, 302]), *кот* (вилен., [Шейн, III, 303]). Материалы о хованцах встречаются еще в средневековых украинских источниках. Сочинение Степана Теслевцьового «Казана на Бѣоавленіє Гѣ Бѣа нѣшего Ісѣа Хѣа» содержит известие о змеях, которые содержатся у «злых людѣй свѣта сего марного, которые им оучажают дла маѣтности й марнѣтности свѣта сего, й тѣты са называють *хованцьѣ*» [Франко 1899, 176].

У русских известны: *змееныш* (уржум. вят. [Магницкий 1883, 57]), *змея*: «Змей выводится из питушиныва яйца. Нясеть яго пѣтух пѣти годоу̑. Яйцо ета, как гулубинья. Яво бяруть пад паху, падвѣзываютъ, шесть ня-

дель носят, ня ходють ни ў храм, ни ў баню — тада змей выходит из яйца» (смол., [Добровольский 1891, 96]), *змея-носак* [Черепанова, 1883, 129], *змея-деньгоносица* (олонец., [Харузина 1907, 103]), *огненный змей* (смол., [Ушаков 1896, 35; Машкин 1903, 221]), *летучий змей* (забайкал., [Логоиновский 1904, 14]), *большачонок*: «Сам, поди, Федорко высидел большачонка, он ему деньги и носит. Заприметил он, поди, где петух ейчо снес... Взял ейчо-то и положил по-под пазуху и высидел большачонка» (волог., [Черепанова 1983, 48]), *нехороший* (шёнк. арх.), *пара* (новгор., [Синозерский 1896, 143]).

В белорусском Полесье зафиксирован *спáрник* (Ручаевка лоев. гом., ПА). «Дэръжить пёўня сем гадоў, да знесэ ейце. Тады та сама́я змея вьведеца. Укрутит ў воўну, под пах (яйцо), да держить чатыре недели, носить. Да вьведеца змей... Каже, ўсё угадывае. То́я пёўня вьвелось, и той змей уже коман́дуе. ... И той змей ўсе памага́е. Отку́да варажыгъ зна, про нето я думаю...» (Золотуха калинк. гом., ПА). В Житомирском Полесье такой персонаж называется просто *чертом*: когда курица снесет «мáлэнькое яйце... тэе яйцэ симь ро́киў, чи симь ниди́ль под мьшкóй но́сят. Кáжут, шо чорт вы́лázит» (Курчица нов.-вол., ПА, зап. О. Беловой).

Представления о демоне, приносящем богатство и получающемся из яйца, у южных славян известны в Далмации, Боснии, Банате и по всей территории Болгарии. Такой персонаж носит имена: *мацић* (Полица, о-ва Крк, Брач, Корчула, [Ivanišević 1905, 266]), *мацић* (Црна Гора, [Ровинский 1901, 515]) и под. (от итал. *matsarolo*, из *massa* 'дом'), *тинтилин* (от итал. *tentennino* 'дьявол', Дубровник, о-ва Корчула, Мьут, [Skok II, II]), *кућни ђаво* (Банат, [Зечевић 1981, 114]), *позој* и *цицкавац* (или *цикавац*): «Јаје од црне кокоша чудновато, јер се из тога јајета излегне *цицкавац*. Ваља да чельаде држи јаје испод пазуха четрдесет дана, а уз то да се не исповеда, не стриже нокте, не умива се и не моли се Богу. Цицкавац је птица, дуг јој ју кљун а уз то има кесу, те ти у кеси донесе свеча, млијека, меда и друге хране» (Призријевање, [Вулетић-Вукасовић 1934, 176]). Однако функции переносчика богатства (зерна, винограда, молока) в некоторых районах Сербии могут приписываться *але* — атмосферному демону змеиной природы (Лесковачка Морава, [Ђорђевић 1958, 563, 565]). В Болгарии известен *мамниче* — цыпленок, получающийся из яйца, которое нужно носить под мышкой [Маринов 1914, 222].

Нужно заметить, что данный сюжет не является собственно славянским: аналогичные представления известны и в других европейских традициях. Балты считали, что из яйца хряка или петуха можно высидеть

каужаса или айтвараса, которые «приносят хозяину зерно, сено, продукты, выполняют за человека разную работу» [Топоров 1980, 293]. Согласно немецким поверьям, из яйца, которое носили за пазухой семь дней, выводился дьявол, который верно служил человеку, но после смерти забирал его душу. Называли такого духа *Dienstgeist*, *Hausgeist* или *spiritus*. Верования о появлении из яйца демона известны сербским цыганам, французам, испанцам, шведам и англичанам, последние называли подобного демона *good fellow* [Зечевић 1981, 117; Ђорђевић, II, 94]. Венгерский домовый-слуга назывался *лидерц* [МС, 317], румынский — *спиридуш* [МС, 517]. Согласно Джорджевичу, данный мотив встречался в античной и египетской традициях [Ђорђевић, II, 94].

Несмотря на различие названий в отдельных славянских ареалах, эти персонажи объединены общим ядром релевантных признаков, среди которых: обязательность/необязательность присутствия в доме; статус в семье — хозяин или слуга; основные функции персонажа, в т. ч. характер обеспечения семьи благосостоянием, и, наконец, — способы получения такого демона и способы избавления от него. Представляется интересным сравнить домашнего духа-слугу и восточнославянского *домового* (известен на всей русской территории, в восточных и центральных районах Белоруссии и Украины) — общность некоторых характеристик и очевидные типологические отличия этих двух персонажей по целому ряду признаков помогут реконструкции интересующего нас сюжета.

Обратимся к тем признакам, по которым оба персонажа демонстрируют несомненное сходство.

1. Функциональное сходство домашнего демона-обогапителя и русского *домового* — в характере их главной функции: наделении богатством семьи, в которой они обитают. И *домовой*, и демон-обогапитель обеспечивают дому благосостояние. Домовой сам является его источником, генератором и подателем в самом общем плане — он дает не просто материальное богатство, а плодородие земли, скота, рождение детей, здоровье и благополучие членов семьи, делает так, чтобы все *велось*. Демон-обогапитель также обеспечивает благосостояние, его держат в доме, чтобы «ўсё вэлóсь» (Новоселица межг. зак., КА, 1987), «вин маје свогó чóрта, рóблит ужэ у нéгó, усé емú вэдэ» (Лукачаны кельмен. чернов. КА, 1987).

2. И *домовой*, и мифологический персонаж-обогапитель нуждаются в жертвоприношениях. Известен обычай приглашать *домового* для участия в общем ужине на заговины, оставляя остатки ужина на столе (смол.). Подобные известия относятся и к другим праздникам: Рождеству (смол.), поминальным дням, крестинам, свадьбе (вит., [Никифоров-

ский 1906, 50]). У болгар практикуются ритуальные угощения стопана (т. н. *стопанова гозба*, [Пасков 1895, 185–18. j]).

Демон-обогадитель также нуждается в отношениях, которые должны быть ежедневными: «мусэ́тэ јему јистэ варэ́тэ несо́лэно, помагатэ вам будэ́т ўсэ́мо» (Тисов дол. ив.-фр., КА, 1988), «только надо ему печено пракчи, ды ставиць блины, а то ён нечо́го носиць не бۇ́дзиць» (вит., [Шейн, III, 303]), *chowaniec* получал ежедневно миску несоленой каши (пол. [Biegeleisen 1929, 517]), польскому духу *ubóże* оставляли пищу в четверг после обеда [Baganowski 1974, 174]. На Карпатах домового слугу кормили несоленой яичницей и молоком (Материалы КА).

3. Очевидна связь обоих персонажей с миром мертвых, с покойниками. Домовой соотносится с умершими предками дома, с тотемами-охранителями. Эта связь обнаруживается непосредственно в поверьях, согласно которым умершие в доме становятся домовыми этого дома (смол.), домовыми становятся умершие без покаяния (вяз. смол., [Ушаков 1896, 151]). Связь с предками рода обнаруживается и в облике домового, который мыслится похожим на хозяина (пош. яросл., смол., ряз., курск., вит.), умершего предка (ряз., курск.), старого деда (повсеместно на территории распространения). Зооморфные ипостаси домового, чаще всего — змеи, также указывают на связь с потусторонним миром. Об этом свидетельствуют и места обитания домового — печь, подпечье, запечный угол, подпол, чердак. Ср. характерное предписание держать печь закрытой, чтобы «домовой не избывал» (влад., [Завойко 1914, 3–4]).

Связь демона-обогадителя с потусторонним миром также достаточно прозрачна. Прежде всего об этом свидетельствуют его названия типа: *черт, дьявол, нечистый* и под. Его местопребывание, так же, как и домового, связано с печью, подпечьем, клетью (стр. лъв.; дол. рожнят. ив.-фр.; кельм. путил. чернов.; зак.; вит. бел.; Вост. Польша; чеш.), с низом дома (вилен., минск.). Характерен способ проникновения таких персонажей в дом через печную трубу, которая традиционно осмыслиется как медиатор между миром живых и мертвых. Внешний вид подобных персонажей также указывает на их «иномирность»: змея (рус., бел., пол.), уж, огненный змей (яросл., бел., пол.), огненный бес (волог.), чертик с рожками (Новоселица межг. зак., КА, 1987) и под.

4. Интересен еще один мотив в комплексе представлений о домовых — связь с домашней птицей, курами и петухами. Ср. поверье, что петух — хозяин дома, от него зависит здоровье коровы, количество масла (влад., [Завойко 1914, 127]). Существовал обычай приносить домо-

вому в жертву петуха или курицу [Афанасьев 1850, 24–25, Успенский 1982, 152–156]. Приглашая домового в новый дом, держат в руках петуха (рус. тюмен., [Городцов 1915, 61]). Сам вид персонажа иногда мыслился как полиморфный: дворовик днем бывает как змея, у которой голова, как у петуха, с гребнем, а ночью он имеет вид хозяина дома (рус., [СРНГ, VII, 300]). Чтобы задобрить домового, ему кладут на дворовой столб красные яйца (волог., [Зеленин 1914–1916, I, 263]); ср. упоминание яйца в заговоре к домовому: «Хозяин, стань передо мной, ...я принес тебе красно яйичко» (рус., [Даль 1904, IV, 198]).

Если в поверьях о домовом мотив яйца, домашней птицы все-таки лежит на периферии ядра релевантных признаков, то для демона-обогапителя этот мотив является центральным: сам персонаж выводится из яйца курицы или петуха, кормят его яичницей; наконец, сам он часто имеет вид цыпленка, куренка. Ср. некоторые его названия: *цицкавац* или *цикавац* от серб. *цика* 'писк', *skrzat* от пол. *skrzęczać* 'пищать, верещать', поскольку считается, что он пищит, как большая стая цыплят [Kolberg, 15, 27–28].

Рассмотрим теперь тот круг поверий, которые говорят о принципиальном отличии характера и поведения демона-обогапителя от домового.

Обязательность/необязательность присутствия в доме. Согласно поверьям, демон, приносящий в дом богатство, существует не в каждом доме, а только у тех людей, которые отрелись от церкви, занимаются колдовством, знают с нечистым, в том числе и в силу профессиональной необходимости (пчеловоды, кузнецы и под.): «Domownika przeważnie mieli pasiecznicy. Pilnował on uli, sadów i pomagał w gospodarstwie» (Вост. Польша, [Peřka 1987, 138]); «Калісь булі такія, лятáli. (Такие змеи летали к „знающим“ женщинам. — прим. собирателя). Прилятае весь ў лэнтах, прыносіт ўсякая багацтва. Дак то не ўсяка жаншчына, то ж така, шо с чартыімі знаёца» (Ст. Боровичи щорс. черниг., ПА). Обычно отмечается особая зажиточность таких людей. Ср. известные всем славянам формулы типа: «Ему змей гроши носиць» (бел. вят., [Шейн, III, 302]), «On ma skrzatka» (пол.), «ten člověk musí mít skřítka» (морав., [Kulda 1874, 253–254]). «Ten musí mat pri sebe garáška, že má takové ščesty» [Hornácko 1966, 289–290], «све му цицкавац носи» [Вулетий-Вукасовић 1934, 176]. Об удачливом кузнеце говорили, что «s ním šetek bez ohně kuje» (чеш., [Zibrť 1898, 141]). Смерть человека, который имеет демона-обогапителя, так же тяжела и мучительна, как смерть колдуна: «казáli, шо она (хозяйка. — Е. Л.) не мае умэртэ, шо она мае свóго» (Лукачаны пут. чернов., КА, 1987; ср. [Peřka 1987,

136]). Часто прямо указывается, что человек, решившийся занять такого демона, подписывает душу черту [Peška 1987, 143; Košťál 1902, 306; Zibrť 1898, 101, Horňácko 1966, 289–290, Машкин 1903, 221].

Существование в доме такого персонажа рассматривается как исключение, патология, в отличие от русского *домового*, чье присутствие в каждом доме считается необходимостью для нормальной жизни семьи и ведения хозяйства. Домовой постоянно находится на территории усадьбы и никогда ее не покидает, даже когда хозяева переехали в новый дом — в этом случае нужен специальный акт перевода, перезывания домового в новый дом. Демон-обогатитель не все время обитает в одном доме (и в этом также проявляется его отличие от *домового*) — его получают и заводят в доме с помощью особых магических способов, о которых речь пойдет ниже, и, при желании, могут от него избавиться, продать, передать другому хозяину. О таком домовом слуге на Карпатах говорят: «чорт идэ, идэ по рука́м, нэ замóрится» (Лукачаны кельм. чернов., КА, 1987).

Статус в семье — хозяин или слуга? Такой демон живет в доме на положении слуги и принадлежит обычно одному из членов семьи: «вин твий слуу́а, тоби́ ў по́мочи» (Ясень рожняг. ив.-фр., КА, 1988), «Один хозяин выкохав домовика́, и вин маў соби слууу́. Вин може помау́аты уаздова́ты» (Новоселица межг. зак., КА, 1987). Но эта подчиненность только кажущаяся и носит она временный характер: человек, имеющий такого «слугу», не знает покоя — черт все время требует работы, а после смерти душа хозяина поступает в распоряжение нечистого: «Таки́ булэ знахори́, шо вонé чортé узрóщевале, висéживале. Вин служет чоловiкoве, або йек чоловiк помрэ, то ўжэ чоловiк служет йому́. Чорт заста-вiейе — гáзда че повiсеця ма́йе, че зарiзуваеця» (Головы верхов. ив.-фр., КА, 1990), «Йек хозя́йн умэра́йе, вин нэ векона́йе, так вин (чорт. — Е. Л.) йего́ дүшет» (Самаково путил. чернов., КА, 1987). Домовой слуга, не занятый работой, может убить своего хозяина или кого-либо из домашних: «Раз одна ба́ба вькохала *домовика́*, јему нэ бьло шчо робыты, ји́ муж молоты́ на зэрно́, а домовiк кажэ: «давай роботы» — «Нэ маю шчо роботы, иды с чоловiком» ...Пришоу́ у сто́боле повiсиу́ дiда тот домовiк. Ба́ба че́ка — шо там је — а там юо́ дiдо повiшений» (Новоселица межг. зак., КА 1987; зап. И. Двойнишниковой и автора). Т. о. отношения хозяина и демона-обогатителя по существу являются разновидностью договора человека с дьяволом, за который человек расплачивается своей душой. Ср. с рус. *домовым*, который мыслится как хозяин, глава всей семьи и усадьбы в целом, о чем свидетельствуют и его названия типа *домово́й хозя́йн*, *больша́к* и под.

Основная функция – воровство. Одним из принципиальных мотивов в характеристике демона-обогапителя является мотив перенесения богатства из чужого дома. В отличие от *домового*, *демон-обогапитель* приносит в дом чужое богатство и чаще всего сугобо материальное: зерно, молоко, деньги, водку: «как огненный виник – *нехороший* летит. Говорят, деньги носит» (Кодема шенк. арх.). В этом отношении демон-обогапитель подобен ведьмам и колдунам, которые воруют «манну», «спор» с чужих полей, отнимают молоко у чужих коров: «*Duchy te chodzyły po nocie do sąsiadów, kradły im dobytek i znosiły do swego gospodarza*» (пол., [Pełka 1987, 138]). Иногда указывается, что у таких персонажей есть специальное местоположение, куда они складывают украденное добро: у галицкого *обоза* сумка, у белорусского *кота* и *цикавца* из Герцеговины [Борђевић, II, 93] большой зуб, из которого они изрыгают накопленное богатство. Иногда *цикавца* представляют просто в виде мешка, у которого не видно ни рук, ни ног и который по ночам сосет чужих коров, коз, овец, а, когда наполнится, возвращается к своему хозяину (Герцеговина, [СДМ 1867]). У русских известны *кругоруши* и *коловериши*, помощники ведьмы, похожие на грязных кошек с большим зубом, которые приносят богатство таким же способом [Зеленин 1995, 60; ср. также: Czerny 1898, 198]. Ср. литовского *айтвараса*, которого представляют в виде петуха, изрыгающего богатство [МС, 26]. Иногда в поверьях усиливается мотив потусторонней природы приносимого демоном богатства. На побережье Далмации считали, что *тинтилин* приносит своему хозяину деньги из моря, в котором находится все богатство мира [Борђевић, II, 92 со ссылкой на: Карашић 1903, 226]. Кашубский *miotelnik* приносил хозяйну мешки с лошадиным навозом, которые, пролетая через печную трубу, превращались в золото [Sychta, III, 176].

Рассмотренный материал позволяет подвести некоторые итоги: генетически восточнославянский *домовой* и *демон-обогапитель* связаны своей общей природой, принадлежностью к потустороннему миру. Но если *домовой* ассоциируется с душами предков, коррелирует с «правильным» покойником, «принятым» землей, то *демон-обогапитель* ассоциируется с «заложным» покойником, потревоженным, ходячим. Об этом свидетельствует, хотя бы, мотив его постоянных перелетов, возможности перехода из дома в дом, постоянного блуждания его в этом мире, отсутствие у него постоянного пристанища. *Домовой* «привязан» к одному пространству, к одному роду и является охранителем всей семьи и всего домашнего мира. Домашний слуга может переходить от одного хозяина к другому, он не имеет «своей» семьи, «своего» рода. Он сам принадлежит

конкретному члену семьи и имеет дело только со своим хозяином. Домовой осмысливается как хозяин, глава, старший в семье. Мифологический персонаж-обогадитель, наоборот, осмысливается как слуга, подчиненный, хотя эта подчиненность имеет временный характер — после смерти хозяина роли меняются и уже бывший слуга властвует над душой бывшего хозяина. Наконец, домовый обладает собственной животворной энергией, сам порождает богатство и благосостояние. Демон-обогадитель живет за счет чужого богатства, являясь лишь его переносчиком.

Рассмотрим теперь комплекс поверий, касающийся способов получения демона-обогадителя.

Выведение, высиживание из куриного/петушиного яйца.

Символика яйца в славянской народной культуре амбивалентна и связана с оппозицией «рождение — смерть». С одной стороны, яйцо воспринимается как квинтэссенция жизни, плодородия, обилия, накопления, о чем свидетельствуют различные магические действия с яйцом: с его помощью лечили болезни, невесте клали яйцо за пазуху, чтобы облегчить в будущем роды, яйцом гладили скотину, чтобы она была здоровой и плодной, через яйцо дошли первый раз отелившуюся корову, чтобы она давала больше молока, его клали в первую борозду при пахоте, чтобы увеличить будущий урожай и др. Ср. также обычай бросать яйца мужчинами в женщин, а женщинами в мужчин, существовавший в воскресенье перед Петровым постом, называвшееся «яичным» или «русальным» заговеньем. Очевидно, что с этим связывалась символика оплодотворения и coitus'a [Успенский 1982, 74].

С другой стороны, несомненна связь яйца с потусторонним миром, с символикой смерти. Об этом свидетельствует обычай красить яйца в поминальные дни, в частности в Семик и на Троицу, когда поминали заложных покойников, оставляя яйца на могилах, катать яйца с могильных пригорков и под. Яйца часто использовались во вредоносной магии — с их помощью наводили порчу, подкидывая под порог дома или перекидывая через крышу. Характерно, что последнее действие могло трактоваться двояко: яйцо, обычно первое, перекидывали через крышу, чтобы у курицы было больше яиц (полес.) и чтобы известить всю скотину в доме: «Коли перекинули у півнач яйка проз хлеў, то там ужé николи нэ будэ жыць (скотина). Дажа коли гэты хлеў згарыць, а новы пострóять» (Николаево каменец, брест., ПА, зап. Д. Шамко). Ср. также обычай готовить ритуальную яичницу в праздники, отчетливо связанные с культом мертвых: в Семик, на Троицу, при «крещении кукушки» и пр. Украинцы скорлупу от пасхальных яиц бросали в проточную воду, счи-

тая, что она приплывет в подземное царство, где живут *рахманы*, у южных славян запрещалось разбрасывать яичную скорлупу, поскольку в ней может поселиться вештица. Ср. также характерное полесское поверье, что видеть яйцо во сне — к слезам, горю, смерти близких.

Из какого яйца можно вывести черта? Яйцо, пригодное для выведения нечистой силы, отлично от обычных яиц. Чаще всего это маленькое яйцо без желтка и зародыща, называемое *зносок* (укр., бел.), *износак* (Герцеговина, [Ђорђевић, II, 93]), *болтун* (рус.), *боўтун* (укр.), *недопóрнэ* (т. е. 'снесенное раньше поры', Ровбицк пруж. брест., ПА), *вбро́док* (бел. Грабово, ПА, 1989), *черто́к*, *чо́ртаво яéчко* (М. Автюки калинк. гом., ПА), *наслéдак*, *наслéдыш* (Картушино стародуб. брян., ПА), *запéрдьш* (Тихманьга каргоп. арх., ЭРС, 1994), *спóрышек* (рус., [Максимов, XVIII, 231]), *запртак* (Црна Гора, [Ђорђевић, II, 93]) и пр. У украинцев и белорусов — *зносок* — первое или последнее яйцо, снесенное курицей (чернов., льв., зак.), яйцо с двумя желтками (льв.), яйцо курицы, которая поет петухом (льв. [Яворский 1915, 251]; серб. (ок. [Панчева, Зечевић 1981, 118]) или которую подвевал вихрь (винн., [Чубинский, I, 192]): «Хто хоче мати хованця, як знесе курка яйце зносок, носят го 9 днів під лівим плечом, не миє ся, не кстит ся, не мовит паціру. По девятьох днях виймає з під плеча і ударит прутом єдиноростом... а з яйця вискочит панчик і питат ся: «Чого пожадаш? То я ти буду на помощ» (Мшанец старосамб. льв., [Зубрицький 1909, 21–22]). Такое яйцо имеет странный вид и неправильную, необычную форму (серб. [Вулетић-Вукасовић 1934, 176]; пол. [Kolberg, 15, 25–27]), оно похоже на раковину улитки (бел. вит., [Шейн, III, 302]).

Такое яйцо у всех славян наделяется магической силой, чаще всего вредоносной, реже — положительной. Болтун с приговорами подкидывают в чужой дом для наведения порчи, закапывают под порог чужого дома, чтобы там все вымерли (карпат., [Потушняк 1940]), в хлев — чтобы испортить корову: «Яйце боўтуна бэруць у хлэў кладуць, шоб молока не было, шоб боўталось молоко» (Тхорин, овруч. жит., ПА, зап. О. Беловой); «Боўтун — шо кўра седить и воно не зарóдица. [Если кто-нибудь] шось знаёт, да примóвит, да понесé [в дом], то зробица шкода» (там же). Это яйцо зашивают подмышку, чтобы стать колдуном (Олбин козел. черниг. ПА, 1985), его носит под левой рукой или коленом женщина, которая не хочет иметь детей (стр. льв.). Сам факт появления такого яйца расценивается как дурное предзнаменование: «Як малéнько яéчко кўра знесла — „это пéвень знéс“ — то на убыток хозяйству» (Картушино стародуб. брян., ПА). Ср. характерное полесское высказывание о подобном яйце: «То вонó ж беста-

лэнтное» (Берестье дубров. ровен., ПА). В Полесье повсеместно существует запрет есть такое яйцо. От него избавлялись способами, которые однозначно истолковываются как способы отправления на тот свет: его перекидывали через хату (карпат., полес.) или «неслы в ричку кыдалы» (Грабово, ПА, 1989). Ср. южнославянские представления о магических свойствах зноски: «Рано на Ђурђевдан оду у неку родну њиву па закопају јаја „запрци“ (јаја која се под квочком не изведу, а нису мучци)» (Лесковачка Морава, [Ђорђевић 1958, 382]), сам факт снесения курицей подобного яйца предвещает несчастье и смерть кого-то из членов семьи [Ђорђевић, II, 97–98]. В Сербии верят, что последнее яйцо, снесенное курицей, которая кричит петухом, не имеет желтка и приносит несчастье. Чтобы его предотвратить, яйцо следовало разбить о камень *станац* [Зечевић 1981, 118–119].

На Русском Севере такое яйцо, называемое *запёрдышем*, наделяется положительными свойствами и употребляется в лечебной магии: с него моют детей от испуга (Тихманьга, каргоп. арх., ЭРС, 1994), моют беременную женщину для предупреждения выкидыша (Хотеново каргоп. арх., ЭРС, 1995). *Запёрдышем* также тушат пожар, бросая в горящий дом (Тихманьга каргоп. арх., ЭРС, 1994). Первое яйцо от черной курицы спасает скот в поле от волков ([Даль, IV, 676], с пометой за па д.). Ср. карпатское сообщение о том, что зносок бросают через хату, если кто-то заболел падучей [Потушняк 1940].

В других случаях домашнего слугу можно получить и из других яиц, наделенных магическими свойствами. У болгар *мамнице* выводятся из яйца, снесенного курицей в Чистый Четверг до восхода солнца [Маринов 1914, 222]. У западных славян — это яйцо, снесенное черной курицей, иногда черного цвета (чеш.). Довольно часто считается, что демоно-обогатителя выводят не из куриного, а из петушьего яйца.

Что такое «петушиное яйцо»? В славянских поговорках петушиное яйцо означает нонсенс, нечто невозможное: «Роќкеј, аџ kohout vejce snese» (чеш., [Mudrosloví 1949, 753]); «[Это произойдет], когда петух яйцо снесет» (полес., ПА), что равнозначно выражениям типа «Когда рак на горе свистнет» или «После дождичка в четверг». Именно как нонсенс петушиное яйцо упоминается в сербском обереге от сглаза: «Црвен петао црвено јаје снео...» [Ђорђевић 1938, 163], где используется известный магический прием отгона опасности рассказом о невозможном с точки зрения здравого смысла событии.

Вместе с тем, представления о том, что петух может снести яйцо, которое пригодно для различных магических целей, были известны в

Европе достаточно давно. Так, сочинение Теофила Персверита «De diversis artibus» (конец XI — начало XII в.) содержит описание способа выведения василиска — мифического существа с туловищем петуха и змеиным хвостом. Василиска выводят в подземелье, куда пускают «двух петухов двенадцати или пятнадцати лет и дают им еды обильной. Как разжиреют они, ...спариваются и откладывают яйца. Когда яйца отложены, убивают петухов и сажают жаб высидывать те яйца и кормят их хлебом. Когда яйца насижены, вылупляются петушки, во всем подобные цыплятам, рожденным от курицы, но через семь дней вырастают у них змеиные хвосты» (цит. по: [Харитонович 1989, 80]). Немцы полагали, что петух семи, девяти, четырнадцати или двадцати лет может снести яйцо, из которого вылупится *basilisk*, имеющий вид наполовину петуха, наполовину змея [Wuttke 1900, § 58]. По французскому поверью, петух может снести яйцо размером меньше обычного, и из него вылупляется *basilik* [Ђорђевић, II, 95].

У славян представления о петушином яйце известны довольно широко. Обычно считается, что снести яйцо может старый петух (серб., [Зечевић 1981, 118]; пол. [Gustawicz 1881, 146]), достигший трех (бел. вят., [Шейн, III, 302]), пяти (смол. [Добровольский 1891, 96]; рус. вят. [Магницкий 1883, 57], ряз. [Машкин 1903, 221], волог. [Черепанова 1983, 48], бел. [Дембовецкий 1883, 498–499], вит. [Шейн, III, 72]), семи (рус. [Афанасьев, I, 532]; бел. [Шейн, III, 302]; укр. каменец.; серб. ок. Панчева, [Зечевић 1981, 118]), девяти (хорв. Буковица, [Stojković 1931, 89]) или двадцати лет (Босния, [Stojković 1931, 89]). Яйцо может снести также петух, вылупившийся в день св. Бенедикта (хорв., [Ivanišević 1905, 266]), иногда он должен быть черного цвета (рус. волог., [Черепанова 1983, 48]): «Як хто дзяржыць чорнага пятаха дужа доўга, той яйцо знясець, а тады пад крылом носіць, а вылупіцца чорт» (Суша лепельск. вят., ПА, зап. Т. В. Володиной). В западной Галиции считали, что «jeżeli kto czarnego koguta siedem lat chowa, to się z niego dyabeł robi» [Zawiliński 1892, 254]. По мнению поляков, «kur (kogut) się zestarza, znosi jaje, które zagrzebuje w gnoj. Z jaja tego wylęga się smok» [Gustawicz 1881, 146]. Такие же верования известны сербам и хорватам [Ђорђевић, II, 96–98]. Ср. в связи с этим сербское поверье, что старому петуху нужно отрубить голову на пороге дома, иначе он принесет несчастье и смерть домочадцам [Зечевић 1981, 119; Ђорђевић, II, 98].

Петушиное яйцо, как и зносок, считалось нечистым и использовалось во вредоносной магии. Ср. полесские представления: «У питуха ё яйцё, його мжно йсты тильки хлпцам, а дивчыни нэ мжно, бо нэ будэ ка-

валерив» (Забужье любомил. волын., ПА, зап. Н. Миснык). У русских в Калужской обл. петушиным называлось яйцо, подброшенное колдуньей для порчи: «Петушинае яйцо — астраватае. Ведьма падбрóсила в семью, несчастье сулит, старались выбросить ево куда-та падальше сваевó двара. Петушыное яйцо — клали под кирпич, чтобы спортилось. Оно заколдованае. Ведьма падбрóсила ево. [Оно] длиннаватое, больше куриныва» (Жерелево калуж., ПА, зап. О. Дякеев).

Иногда именем зносок, или спорышек, считается петушиным яйцом (рус. [Пузырев 1897, 126–127, Максимов, XVIII, 232]): «Когда курица кончает нестись, у нее появляется маленькое яйцо — *зносушок*, шутливо его называют петушиное яйцо» (Хоромск стол. брест., ПА, зап. Е. Темяковой); «Як кура знэсёт самое последнее яйцо — остáтнэе, знóсочэк, малэ́нэчко, як жóлудь, то детям показывають и говорят, что пэтушóк знэс» (Ковнятин пин. брест., ПА, зап. А. Гуры).

Петух — птица, существующая как бы на границе миров, его крик кладет конец разгулу нечистой силы и возвещает начало дня. С другой стороны, петух — символ плодovitости и размножения (ср. хотя бы соответствующие названия половых органов): его присутствие признается необходимым для плодородия скотины, для благополучия дома. Именно эти составляющие и определяют его статус в народных представлениях. У восточных славян петух тесно связан с культом домового, а, следовательно, с культом предков: петуха приносят домовому в жертву, с петухом приглашают домового в новый дом и под. При этом в народной традиции весьма сильны ассоциации петуха со змеей, что еще больше сближает его с хтоническим миром: домовый может принимать вид полупетуха, полужмея. Смерть петуха, как и смерть змеи, предвещает смерть хозяина дома [Афанасьев, II, 106, 540]. В сербских поверьях петух, сражающийся с алами, направляющими градовые тучи, называется «змајевит» [Антонијевић 1971, 196]. Таким образом, если молодой петух положительно влияет на плодородие и размножение, то старый, достигнув определенной возрастной границы, начинает проявлять свои хтонические, вредоносные свойства и способен приносить зло и смерть обитателям дома. На это прямо указывают многочисленные сербские поверья. Квинтэссенцией проявления этой хтонической природы и является яйцо, содержащее в себе демоническое существо, часто просто змея [Добровольский 1891, 96; Магницкий 1883, 57, Машкин 1903, 221, Черепанова 1983, 48, Ђорђевић, II, 98]. Показательно, что на Русском Севере ипостась демона-обогатителя в виде огненного змея называют *красный петух* [Черепанова 1983, 129]. Ср. близкую к нашему толко-

ванию гипотезу Б. А. Успенского, что под петушиным яйцом следует понимать яйцо змеиное [Успенский 1982, 162].

Итак, яйцо, пригодное для выведения мифологического персонажа, имеет признаки хтонической природы: почти всегда это первое или последнее яйцо, снесенное курицей. Магическая и ритуальная маркированность первого и последнего, в том числе первого и последнего плода, ярко выражена в славянской культуре и чаще всего соотнесена с потусторонним миром. Знаково отмечены первый и последний ребенок в семье, которые, как правило, обладают знахарскими способностями, первый щенок, родившийся у суки, обладает способностью видеть ведьм (укр.), ритуально отмечен последний сноп, оставленный в поле «Илье на бороду» и под.

Такое яйцо имеет неправильную, необычную форму, но главное — оно пустое, без зародыша и поэтому не плодное, «бесталантное». Это своего рода «анти-яйцо», имеющее хтоническую природу, оно не способно породить настоящую жизнь, но способно породить существо из потустороннего мира. Недаром сербы считали, что первое яйцо, снесенное черной курицей, из которого выводится чудотворный цыпленок, в самом деле подбрасывается дьяволом, который оставляет его в глубине печи [Ђорђевић, II, 93–94].

Представления о том, что для выведения домашнего слуги нужно именно неплодное яйцо, характерно в основном для восточно- и южнославянского ареалов. Там же распространены поверья, что такое яйцо может быть петушиным. В западнославянских и болгарских поверьях маркированы лишь цвет курицы и, реже, цвет яйца, который должен быть черным. Черный цвет как признак хтонического мира — общее место не только славянской традиции.

Обстоятельства выведения из яйца демона-обогатителя. Прежде всего, человек, задумавший вывести себе домашнего слугу, должен отречься от Бога, он не должен посещать церковь, молиться, креститься: «як знесе курка яйце зносок, носит го 9 днів під лівим плечом, не мие ся, не кстит ся, не мовит паі́ру» (Мшанец старосамб. лъв., [Зубрицький 1909, 21–22]; ср.: [Kulda 1874, 254]). Человек, хотевший иметь *plona*, должен был во время причастия выплюнуть облатку за алтарь (нижнелуж., [Czerny 1894, 656]).

Человек, носящий яйцо под мышкой, должен соблюдать ритуальное молчание, а также не должен мыться, стричься, обстригать ногти, расчесываться [Kulda 1874, 254; Kořtal 1902, 305; Зечевић 1981, 117, Ђорђевић, II, 92, Вулетић-Вукасовић 1934, 176], ходить в баню (смо-

лен., [Добровольский 1891, 96]) и даже никого не видеть, а тот, кто ему приносит еду, должен входить в помещение, где происходит высиживание, с закрытыми глазами (Дубровник, [Ђорђевић, II, 92]). Характерно, что место, где высиживают домашнего слугу, однозначно связано с потусторонним пространством — это пустой дом, печь (Самаково путил. чернов., КА, 1987) или пустая баня (ряз., [Машкин 1903, 221]), запечье (морав., [Kulda 1874, 2, 254]), иногда место, где не слышно церковных колоколов, что безусловно указывает на проникновение в сферу, принадлежащую потустороннему миру: «Јего, ка́жутъ, трѣба носѣтъ дѣвѣтъ дѣнь пид пахо́ў и дѣвѣтъ дниў нѣ говорѣтъ ни до ко́го» (Тисов дол. ив.-фр., КА, 1988); «То дѣвѣтъ дѣнь абѣ нѣ пеў, нѣ йив, нѣ говорѣў ничо́го, дѣвѣтъ дѣнь, вин ужѣ ма́йе слугу...» (Самаково путил. чернов. КА, 1987); «Трѣба бѣло вид чо́рной кўрки йейцѣ пид ливѣм плѣчѣм (носить), сѣдѣтъ за ко́мином, ни с ким нѣ бѣстетеса и говорѣте...» (Головы верхов. ив.-фр., КА, 1990). Ср. способ получения инклюза: «Inkluzja možna dostać, jeżeli się 9 dni nie rozbiera wcale idąc spać, nie myje i nie modli...» (пол., [Kantor 1907, 148]).

Часто эти обстоятельства носят откровенно кощунственный характер: «Зно́сок — тако́ малѣнькѣ яйчко. И тогда пид плѣчѣм трѣба вѣноситъ дѣвѣтъ дубиў, и пийдўт у но́чы до цѣрквы на Вѣлик дѣнь, и як заспива́ют: «Христѣс воскрѣс!», она (женщина, которая вынашивает. — Е. Л.) ка́жѣ: «И мий воскрѣс!» И вин з пид плѣча́ ужѣ живо́й» (Новоселица межг. зак., КА, 1987, зап. И. Двойнишниковой и автора). Ср. сведения о подобном поведении в церкви при получении неразменного рубля *инклюза* [Балов 1891, 4; Балов 1901, 81], при желании иметь удачу на охоте, выигрывать в карты [Иваницкий 1890, 129–130], увидеть ведьму [Демидович 1896, 11]. По другим сведениям с уже высиженным яйцом нужно ночью идти на границу деревни [Saloni 1924, 249] или на перекресток, где человек подписывает душу дьяволу и взамен получает *хованца* (карпат., [Гнатюк 1903, 97]).

Выведение демона-обогатителя из яйца достаточно однозначно прочитывается как акт соприкосновения с потусторонним миром; обстоятельства, при которых это происходит, имитируют мертвое пространство, а поведение человека, высиживающего такого демона, можно трактовать как поведение мертвеца. Иногда этот мотив может усиливаться дополнительными деталями: яйцо предварительно нужно намазать пеплом из кости мертвеца (предкарпат., [Франко 1898, 210]).

Таким образом, весь процесс выведения демона-обогатителя можно истолковать как процесс вызывания покойника из мира мертвых, где

яйцо без желтка служит тем медиатором, через который мертвый попадает в этот мир. На это указывает единичное, но весьма показательное свидетельство: согласно галицкому поверью, после смерти хозяина *хованец* относит его душу в ад самому старшему дьяволу, и тот загоняет эту душу в яйцо, из которого выпустится еще более злой дух (Зеленица над-ворн. ив.-фр.; [Онищук 1909, 75]).

В карпатских материалах известны свидетельства другого рода — об «отсылании» с помощью зноски в потусторонний мир, при этом есть указания на то, что зносок связывается не просто с мертвыми, но с заложными покойниками. В частности, известен факт использования зноски в чарах на бесплодие: женщина, которая вообще не хочет иметь детей, должна взять зносок, выпустить из него содержимое, а в него вложить часть месячных очищений и закопать под столом в доме. Через 9 суток в яйце окажется столько червей, сколько бы она при жизни имела детей. Если она одумается и пустит зносок с червями в воду, то все ее действия не будут иметь силы, но если она бросит яйцо в огонь, то чары сработают — она не будет иметь детей, но после смерти ее душа будет в аду (стр. лъв.).

Из приведенного материала следует, что зносок оказывается тесно связанным с магией обращения к мертвым, с деятельностью, нарушающей установленные сакральные нормы поведения, и может быть использован как для отправления на тот свет, для причисления к миру заложных покойников, так и для вызывания покойного, очевидно, из заложных, для использования его в качестве демона-обогапителя. Именно такой вывод напрашивается для сюжета о выведении демона-обогапителя из яйца. Показательно в связи с этим поверье о возможности искусственно вызывать Долю своего предка из его могилы путем перепрыгивания ее крест-накрест, но в этом есть опасность вместо Доли вызвать Недолу (купян. харьк., [Чубинский, I, 191]). Ср. карпатское поверье о том, что из яйца может получиться черт, который будет приносить дому одни убытки (предкарпат., [Франко 1898, 195]).

Ср. также другие значимые детали, позволяющие видеть в демоне-обогапителе типа *хованца* заложного покойника: пищу такому демону оставляют на «стриху», т. е. на краю крыши (карпат., пол.) или под столом, куда сметают крошки еды «рго *škrítka*» [Hogñásko 1966, 350]; хозяин, имеющий *špireka*, должен одну ложку еды бросать под стъл, а другую съесть сам (чеш., [Hladilová 1901, 118–119]). Оставление еды под столом для покойников — обычай, известный всем славянам (ср., например, обычай оставлять часть рождественского ужина под столом для самоубийц, Луквица богородч. ив.-фр., КА, 1991).

В дом такой демон проникает часто через трубу: «Змей нѳсит грѳши, такие разговѳры булѳ. Скрузь трубѳ нѳсѳть» (Дягова черниг., ПА; ср. так же: пол. познан., [Peřka 1987, 132]), польский *klobuk* сидит в трубе (Вармия, мазуры, [Peřka 1987, 141]), через трубу бросают деньги *domowej diabeł* (Вост. Польша, [Peřka 1987, 139]), кашубский *mótełnik* [Санникова 1990, 35] и др. Печная труба как пограничное пространство между человеческим миром и миром мертвых — довольно распространенный символ у славян.

Вынашивают зносок под левой мышкой и обычно сакральное число дней: семь, девять или сорок (русин., [Нестеровский 1905, 90]; Босния, [Зечевич 1981, 116, Вулетѳн-Вукасовѳн 1934, 176, Ђорђевић, II, 92]) — последнее число особенно значимо, поскольку знаменует собой продолжительность переходного периода (ср. значение сорокового дня в погребальной обрядности, сорокадневный период ритуальной нечистоты роженицы, а у русских немцев 40 дней длился медовый месяц, [Бенуа 1990, 7]).

Известно, что существа типа хованца не выносят соленой пищи (соль отличает человеческую, окультуренную пищу от животной, дикой, поэтому соль во всех славянских традициях — один из универсальных оберегов от представителей потустороннего мира): «Мусѳтѳ јѳму (выховѳнцу. — Е. Л.) ѳстѳ варѳтѳ нѳсолѳно, помогѳтѳ вам бѳдѳ ѳсѳмо. Роззлѳсти-тѳ, јак шо јѳму посолѳтѳ, то мѳжѳ ѳсю худѳбу на стрѳх повѳсѳјватѳ» (Тисов дол. ив.-фр., КА, 1988).

Наконец, интересен довольно редкий мотив сожительства такого персонажа с выведшей его женщиной, что сближает мифологических существ подобного рода с демонами типа украинского *пѳрѳлѳстника* или русского *змея-любѳка*, которые надежно реконструируются как заложенные покойники (Левкиевская, в печати): «Зносок, јѳго, кѳжут, трѳба носѳтѳ дѳвѳть дѳнь пѳд пахоѳ... [Тогда вылупитѳся] *свиј, вѳховѳнѳц...* Мусѳтѳ з ним спѳтѳ, мусѳтѳ јѳму ѳстѳ варѳтѳ...» (Тисов дол. ив.-фр.; КА, 1988). По мнению амурских казаков, летучий змей, выношенный женщиной из петушиного яйца, «сожительства с ней, по ночам он летает, приносит золото. Но нельзя оставлять змея долго, иначе он высосет хозяйке кровь» [Логиновский 1904, 14]. Характерно, что пол. лексема *la-tawiec* может обозначать персонаж, соблазняющий девушек, и летающего духа, приносящего богатство [Bapapowski 1974, 172, 174; KŁW, III, 441]. Такие же значения имеет рус. *огненный змей* (смол., ряз., [Ушаков 1896, 15, 35]; волог., яросл., тул., сарат., [Неуступов 1913, 12; Минх 1890, 23; Балов 1901, 44]). Ср. румынский сюжет о *спиридуше*, сожительствующем со стригой [МС, 511].

В пользу высказанной гипотезы говорят материалы, отражающие другие способы получения домашнего демона-обогапителя. Довольно часто подобных мифологических персонажей получают из выкидышей (укр. [Гнатюк 1912, 156]), мертворожденных или умерших некрещеными детей: на о. Брач (Далмация) верили, «да мацићи настају од душа некрштене деце» [Зечевич 1981, 116], для получения польского *kłobuk'a* закапывают под порогом дома выкидыш или мертворожденного ребенка, когда он станет просить креста, нужно сказать: «*będzisz kłobukiem*» (Вармия, Мазуры, [Peřka 1987, 142]); ср. один из западноукраинских вариантов получения домашнего слуги: под дверным порогом закапывают зносок, а не выкидыш [Вагилевич 1978, 126–127]. У поляков *latawiec* – душа загубленного матерью или недоношенного младенца и дух, приносящий богатство [Baranowski 1974, 172, 174; K LW, III, 441], аналогично у сербов *мацић* – душа некрещеного ребенка и демон-обогапитель [Ђорђевић, II, 97]. Ср. довольно редкую галицкую быличку о внебрачном ребенке, задушенном матерью и похороненном в дупле старой вербы. Ее законный сын вырос, стал хозяином и, ничего не зная о своем задушенном брате, срубил эту вербу. Ночью в хлеве слышался страшный шум, скотина была вся измучена. Хозяин стал ругаться и в ответ слышал: «Буде юж, брате, буде, не біда кай тилько!» – «А який я ти брат!» – «Такий йим ти, брат, же тобі мати лишила ціле газдівство, а мені лиш дупельняву вербу, а ти і тоту стьяв дэ ня тепер подієшь?» Старший брат велел сидеть ему в коробе. Хованец 12 лет ему служил, пахал на волах, корчевал пни под поле для ячменя и пр. Хозяин все думал, как от него избавиться, ведь хованец был невидим. Наконец, когда они пошли в поле смотреть ячмень, началась гроза, и молния убила хованца (Мшанец старосамб. лъв., [Зубрицький 1909 21–22]); ср. подобный белорусский сюжет: задушенный матерью внебрачный младенец выбросил ночью из овина снопы. На вопрос братьев «что за черт снопы выбросал?» он отвечает: «я не черт, а ваш брат» [Зеленин 1995, 53].

В Восточной Польше считалось, что демон-обогапитель происходит из душ убиц, людей, умерших без исповеди, или тех умерших, кого домашние обижали перед смертью [Peřka 1987, 136].

У поляков и карпатских украинцев ходячий покойник, приходящий к жене, и домашний слуга иногда сливаются в едином персонаже: «Були молоді, та бралися. И скоро убило јею у ліси. Лышьблася без чоловіка и мала двоих дитей малых. Так голосила за ним, плакала, шчо вин присох. [Он] приказуваў, шчо вин буде усё робыты (бо нечысты, то

сáтан присох ся, дух святыи з нами, пропаў бы). И так сусида [видит], шчо *вин* хóдэ. Ночью *бидá* зрóбыг, встанут, у нэј пороблэно» (Лу-ги, рэх. зак., КА, 1989, зап. автора; ср.: [Peřka 1987, 138]).

Интересен способ получения демона-обогатителя из корня некоторых растений, происхождение которых также связано с заложными покойниками: из переступня (мандрагора, *Bryonia alba*) выводятся *дяблик* и *обоз* (Галиция), из растения *posed* (вероятно, тоже разновидность мандрагоры?) получается *diblik* (чеш., Kořtal 1899, 356). Согласно галицким поверьям, переступень вырастает «з тых дитэй-потырчат, пэрэкидáеся з них» [Яворский 1915, 255]. «*Posed*» вырос из зубов чародейницы, которые разбросал сын дьявола (чеш., [Kořtal 1899, 355]). Таким образом, наряду с основным мотивом получения демона-обогатителя из яйца, существуют параллельные поверья, прямо связывающие происхождения персонажей типа *хованця* из заложных покойников.

Важно отметить, что источник получения демона-слуги (яйцо, растение *posed*), а также сами эти персонажи используются в магии для сообщения демонических свойств другим существам (людям и животным). Человек, зашивший себе под кожу зносок, становится колдуном (Олбин козел. черниг., ПА, 1985). Колдунья может не выводить *diblika* из корня растения *posed*, а просто дать порошок корня своей корове со словами: «*Kravičko, dávám tobě dábla, abysi z devěti dvorův užitek táhla*» (чеш., [Kořtal 1899, 356]), тем самым сообщая своей корове способность отбирать молоко у других коров и по существу наделяя свою корову функциями *diblika*. У болгар женщина, решившая стать вештицей, брала первое яйцо, снесенное черной курицей в Великий четверг, выводила из него цыпленка-мамниче, закапывала его и намазывала его кровью все свои суставы. В таком виде она должна была пробыть сорок дней (столько же, сколько требуется для выведения домашнего демона) и после этого становилась вештицей [Маринов 1914, 214]. Ср. румынское поверье, согласно которому женщина, вступившая в половую связь со *спиридушем*, становилась стригой и приобретала способность отнимать молоко у коров, урожай и мужскую силу [МС, 511].

Другая группа способов получения демона-обогатителя прямо соотносится с мотивом заключения союза с чертом. По мнению поляков, западных украинцев и банатских сербов, такого духа можно купить в аптеке или в определенном городе, при этом назывались конкретные адреса. Сербского *мацића* можно было купить в Смердеве и в Панчеве [Зечевич 1981, 115], украинского *хованця* — в венгерском городе Сиготе (надворн. ив.-фр., Онищук 1909, 73), в Кракове [Kosiński 1905, 56], во Львове

[Яворский 1915, 252], а иногда — на ближайшем базаре: «Жила жінка, хотіла добрѣ житы, пошла у Липканы (молдавское местечко недалеко от села информантки. — Е. Л.) и купила у цыганив, там були такіе, шо мали продаты» (Лукачаны кельм. чернов., КА, 1987). Характерно, что в качестве места покупки указывается крупный город, часто с инородным населением (венгерским, молдавским, еврейским, польским), а в качестве продавцов выступают инородцы (венгры, цыгане). Связь инородца с потусторонним миром проявляется во многих славянских поверьях.

При этом сам акт покупки выглядел как отречение от Бога и сопровождался кощунственным осквернением христианских святынь: покупающий должен трижды наступить на крест (снятин., [Гнатюк 1912, 165]), топтать его ногами и плевать на него (Далешев, городенк. ив.-фр.; [Гнатюк 1912, 166]), должен утереть пот одному из девяти работников, бьющих по изображению Иисуса Христа (надвorn. ив.-фр.; [Онищук 1909, 73]), должен записать дьяволу свою душу (там же): «Во Львові е такой склѣп и там вѣсятъ на стині два хрѣсты — едѣн праўдывый, а другый намалѣваный мѣзеу; то трѣба той правдывый хрѣст ударыты, а той з мѣзы поцилуваты, — тогды той купецъ даст хованця» (галицк.; [Яворский 1915, 252]). После покупки хованця и сразу по приходу домой нельзя ни молиться, ни умываться, иначе хованец исчезнет (надвorn. ив.-фр., [Онищук 1909, 73]). Мотив покупки демона-обогатителя в аптеке, вероятно, связан с тем, что ремесло аптекаря, как и пчеловода, мельника, кузнеца, связывалось с тайным, магическим знанием и требовало общения с нечистой силой.

Чтобы получить *latanca*, необходимо было в 12 часов ночи в лесу, на росстани запечь в костре черного kota, мясо съесть, а кости бросить за себя и призвать метлу, в виде которой *lataniec* обычно появляется (Wargnia, [Pełka 1981, 142]), — мотив, имеющий прямые аналогии со способом призывания черта.

В западнославянских традициях присутствует еще один весьма распространенный мотив обретения демона-обогатителя, не известный восточным и южным славянам: *šatek*, *skrzat* и им подобные сами хитростью навязываются к человеку в услужение, появляясь в виде мокрого куренка, которого хозяева из жалости пускают в дом. Лужицкий *klobuk* попадает на глаза человеку в виде красивой, привлекательной бабочки или какой-либо занятой вещицы. Принеся эту бабочку домой, человек, сам того не желая, получает домашнего слугу. Несомненно, это лишь частный случай общего мотива прельщения человека нечистой силой (ср., например, пол. и чеш. водяного, который заманивает свою жертву в воду, развесивая по берегам

рек разноцветные ленты, или украинского *лятавця*, который завлекает девушек, превратившись в красивое монисто или ленту).

Таким образом, остальные известные способы получения персонажа типа *хованца* можно разбить на две группы. Одни из них прямо указывают на происхождение таких существ из заложных покойников (из мертворожденных детей, умерших без исповеди, останков колдуньи, души колдуна, которую дьявол заключает в яйцо и пр.). В других разрабатывается более общий мотив договора человека с дьяволом (человек подписывается своей кровью, отрекается от Бога, совершает кощунственные действия и под.) и оболщения человека дьяволом, обманом втершегося в доверие к человеку (мокрый куренок, из жалости принятый человеком, нарядная бабочка, необычный жук впоследствии оказываются *klobukom*, *šatkem*, *skrzatem* и под.).

Как избавиться от демона-обогапителя? Поскольку такой слуга представляет для человека несомненную опасность, существует немало способов избавиться от него. Считается, что сделать это достаточно трудно, т. к., раз заполучив себе хозяина, он старается заполучить и его душу. Поэтому простые действия типа «случайного» оставления домашнего слуги где-нибудь в гостях или переезда в новый дом не помогают: «[Один человек высидел себе из яйца *злого* и хотел от него избавиться] и продаваў хату, а тој *зльї* там, в хати. [Хозяин] все на фіру поскладаў, в другім месте знайшоў хату, а *зльї* сиў на фіру и јідэ ззаду него» (Чернява мостиск. льв., КА, 1991, зап. автора). Неудачно кончаются и попытки его утопить (Теребовля, [Гнатюк 1903, 105]) или прогнать (Новоселица межг. зак. КА, 1987). Способы избавления от домового слуги в принципе ничем не отличаются от способов избавления от нечистой силы вообще.

1. Избавиться от такого демона можно: попросив священника освятить дом (о. Крк, Далмация, [Milčetić 1896, 228; Гнатюк 1903, 96–97, Гнатюк 1912, 157]; Чернява мостиск. льв., КА, 1991), засветив свечу и окропив дом иорданской водой (Любинцы стр. льв.; КА, 1989).

2. Как и черта, его можно убить, ударив один раз наотмашь, но если второй раз его ударить по голове буковой палочкой, он воскреснет (буцак., [Гнатюк 1903, 105]; могилев., [Дембовецкий 1883, 498–499]).

3. Перебросив его через крышу (Теребовля, [Гнатюк 1903, XV]). Ср. ранее упоминавшийся способ уничтожить *зносок*: «Зносок поганый, то мэчуть гэт, бо кáжут, у том јáцэ чорт усýжује. Повэрх хýбжы мэчут, повэрх хлэва мэчут зносок» (Дубы иршав. зак.; КА, 1988); «Зносок — цэ пэрэкидáты чэрэз хату, кáжуть, шо у ним чóртыки вóдяца, шоб нэ бýли ў

хати, пэрэкидаты дальшэ» (Самаково путил. чернов.; КА, 1987). Перебросив яйцо через хату, можно предотвратить появление демона, если человек, не доносив положенного срока зносок, раскается в своем поступке: один человек, решивший иметь хованця, носил зносок восемь дней, вместо положенных девяти и перекинул его через хату, «а з хати учуў сьміх и крик „Кобис мньи буў шчу йидну дóбу носіў, то бис буў маў хованьцы. Буў бы йа твій, а ти мій» (бучацк., [Гнатюк 1903, 97]).

4. Отнеся на девятую межу (Теребовля, Гнатюк 1903, 105), что, безусловно, связано с представлениями о меже как о границе между тем и этим светом (ср. обычай оставлять на меже вещи, которые были в соприкосновении с покойником, закапывать там послед после отела коровы и под.). Синонимичный вариант – бросить в текущую воду [Гнатюк 1912, 157–158].

5. Летучего змея, носящего золото, нужно бросить в раскаленную печь и сжечь (забайкал., [Логиновский 1904, 14]). Хорватского мащића уничтожали схожим образом: бросали в кипящее масло монету и приказывали ему достать ее. Прыгнув в кипящий котел, мащић погибал [Ivanišević 1905, 266].

6. Хитростью заманить демона в бутылку, во флягу и пр., закрыть пробкой и выбросить в реку или повесить на ель (галицк., [Яворский 1915, 252–253]; чеш. [Hladílová 1901, 118–119]) – способ избавления от черта, известный не только славянам. Существует другой, похожий способ: провертеть в яблоне дырку и спросить *raráška*, может ли он там поместиться. Как только тот влезет в дырку, заткнуть ее колышком (ср. распространенный славянский способ избавления от болезни, заткнув ее в дерево).

7. Демона-обогатителя можно продать на базаре вместе с какой-либо вещью – ковром, платком и под., говоря, что продаешь «зо всим», т. е. со всем – тогда демон вместе с вещью перейдет к покупателю: «Шчóбэ нэбóдь продатэ – чэ скры́пку, чэ виз, чэ йншу виць. Кáжуть: «Продайў з усім» (Тисов дол. ив.-фр., КА, 1988). Более хитрый способ обмануть ничего не подозревающего покупателя построен на игре слов: нужно говорить, что продаешь «за сим» (рублей), имея в виду «зо всим»: «Жінка купіла ковёр, и колы вонá купля́ла, продавец казал: „Купі зо сим“ и сумка была. Она купы́ла з черта́ми. Ко́лі дома прыбыла, каза́ла, шо фостáти, таки фостáти и таку скáчут по ковра́м, вонá взяла́ и продáла тый ковёр, тоже сказа́ла: „зо сим“, так и продáла» (Лукачаны кельм. чернов.; КА, 1987, зап. автора). Ср. чешскую быличку о том, как женщина получила охапку льна, в которой обнаружила коробочку с мухой – это был *šetek* [Zibrť 1898, 101].

8. Поскольку человек, имеющий такого демона-слугу, не может умереть, он должен передать свою власть над демоном кому-то другому. Иногда такой персонаж переходит по наследству от отца к сыну: «[Если хозяин умирает], то мѡжэ пэрэдáтэ својму сынѡвэ, абэ вин *своје*го маў» (Ясень рожняг. ив.-фр.; КА, 1988). В Восточной Польше считают: кто подаст руку умирающему хозяину *diablíka*, становится его новым владельцем [Peřka 1987, 136]. Этот сюжет прямо связан с восточнославянскими быличками о колдуне, передающем перед смертью свою чародейскую мощь точно таким же способом.

9. Демона-обогатителя, как и черта, можно заставить делать невыполнимую работу, например, считать песок, носить воду решетом и под. Не имея возможности выполнить работу, он сам убежит. В уже упоминавшейся быличке о *домовике*, не занятом работой и повесившем мужа хозяйки, говорится о том, что эта женщина постаралась избавиться от опасного слуги. Священник ей посоветовал: «повэдъ до рицы, дай рэшэ-то [и скажи:] намэчы копыцу з воды сим рэшэтом. Чорт зачаў – вода вытэкае, сыпле и сыпле. Таку рабѡту дала, шо нэ мог выконаты и утик» (Новоселица межг. зак.; КА, 1987).

Среди других способов избавиться от нежелательного слуги встречаются следующие: привязать дикой черной курице на хвост (чеш., [Kulda 1874, 254]), завязать в платок и постараться, чтобы его украли (чеш., [Hladilová 1901, 118–119]). В тех случаях, когда демон типа *klobuka* был подобран по неведению, пойман в виде красивой бабочки, жука, найден на дороге в виде мокрого куренка, его нужно отнести назад и оставить на том месте, откуда его взяли (чеш., пол., луж.).

Приведенные материалы показывают, что большинство способов избавления от мифологического персонажа обогатителя, а также содержащего его яйца-зноска, прочитывается как способы возвращения его на тот свет: его сжигают, сплавляют по воде, относят на девятую между, перекидывают через дом, заключают внутрь дерева. Другие факты, касающиеся передачи персонажей типа *хованца* другому лицу, сближаются с мотивами избавления от черта: его продают, позволяют украсть, передают перед смертью с помощью рукопожатия, заставляют делать невыполнимую работу, закрывают в бутылке, в надежде, что ее кто-нибудь подберет.

Факты, приведенные в статье, позволяют подвести некоторые итоги:

1. Распространенный мотив славянской мифологии о выведении из яйца мифологического персонажа-обогатителя может быть истолкован как способ вызывания заложного покойника из потустороннего мира,

где яйцо-зносок (именуемое часто петушьим) играет роль медиатора между тем и этим светом. Таким образом, яйцо включается в ряд других объектов, выполняющих роль своеобразных проходов между миром живых и миром мертвых: печной трубой, окном, деревом, межой и др.

2. Поверья о получении демона-обогапителя смешиваются с общеславянскими представлениями о заключении договора человека с чертом по целому ряду признаков; в их числе — некоторые способы получения персонажа, его поведение, способы избавления от него. При этом остается неясным, являются ли такие совпадения результатом расслоения ранее существовавшего единого прообраза или результатом позднейших наслоений на образ демона-обогапителя поверий о черте.

3. Мотив выведения демона из яйца довольно неравномерно распространен по славянской территории: встречаясь повсеместно в западнославянской, западноукраинской, карпатской, хорватской традициях (к сожалению, нам пока не известны словенские материалы), он слабее известен западным белорусам, банатским сербам и болгарам. На территории восточной Славии его фиксация носит точечный характер. Подобная неравномерность пока остается для нас неясной.

Литература

- Афанасьев I—III — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. I—III.
- Афанасьев 1850 — А. Н. Афанасьев. Дедушка домовый // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1850, кн. 1.
- Балов 1891 — А. Балов. Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии // ЖС, 1891, вып. 3.
- Балов 1901 — А. Балов, С. Я. Дерунов, Я. Ильинский. Очерки Пошехонья // ЭО, 1901, № 4.
- Бенуа 1990 — А. Н. Бенуа. Мои воспоминания. М., 1990, кн. 4—5.
- Вагилевич 1978 — И. Вагилевич. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині // Жовтень, 1978, № 12.
- Вулетіш-Вукасовић 1934 — В. Вулетіш-Вукасовић. Призријевање // СЕЗб, 1934, кн. 50.
- Гнатюк 1903 — В. Гнатюк. Знадоби до української демонології // ЕЗ, 1903, т. 15.
- Гнатюк 1912 — В. Гнатюк. Знадоби до української демонології // ЕЗ, 1912, т. 33, 34.
- Городцов 1915 — П. А. Городцов. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1915, вып. 26.
- Даль 1904 IV — В. И. Даль. Пословицы русского народа. М., 1904, т. IV.
- Дембовецкий 1883 — А. С. Дембовецкий. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном,

учебном, медицинском и статистическом отношениях. Могилев на Днепре, 1883.

- Демидович 1896 — П. П. Демидович. Из области верований и сказаний белоруссов // ЭО, 1896, № 1—3.
- Добровольский 1891 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. СПб.; М., 1891, т. 1.
- Древлянский 1846 — П. Древлянский. Белорусские народные предания // Прибавление к ЖМНП. СПб., 1846, кн. 1.
- Ђорђевић 1958 — Д. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лёсковачкој Морави. Београд, 1958 (СЕЗБ, кн. 70).
- Ђорђевић 1938 — Т. Р. Ђорђевић. Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938 (СЕЗБ, кн. 53).
- Ђорђевић П — Т. Р. Ђорђевић. Природа у веровању и предању нашег народа. Београд, 1958, кн. II (СЕЗБ, кн. 72).
- Завойко 1914 — Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО, 1914, № 3—4.
- Зеленин 1914—1916 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1914—1916, вып. I—III.
- Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зечевић 1981 — С. Зечевић. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зубрицкий 1909 — М. Зубрицкий. Селянські будинки в Мшанци, Старосамбірського пов. // МУРЕ, 1909, т. 11, с. 21—22.
- Иваницкий 1890 — Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ, 1890, т. 69.
- КА — Архив карпатской экспедиции, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН
- Левкиевская (в печати) — Е. Е. Левкиевская. Сексуальные мотивы в области карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре (в печати).
- Логиновский 1904 — К. Д. Логиновский. Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела РГО. Владивосток, 1904, т. 9, вып. 1.
- Магницкий 1883 — В. Магницкий. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.
- Максимов XVIII — С. В. Максимов. Собрание сочинений. СПб., т. XVIII [б. г.].
- Машкин 1903 — А. С. Машкин. Приметы и предрассудки обоянских простолюдинов // Курский сборник. Курск, 1903, т. 4.
- Минх 1890 — А. Н. Минх. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // ЗРГО, 1890, т. 19, вып. 2.
- МС — Мифологический словарь. М., 1991.
- Нестеровский 1905 — П. А. Нестеровский. Бессарабские русины: историко-этнографический очерк. Варшава, 1905.
- Неуступов 1913 — А. Д. Неуступов. Верования крестьян Шапшенской волости Кадниковского уезда // ЭО, 1913, № 4.
- Онищук 1909 — А. Онищук. Матеріяли до гуцульської демонології // МУРЕ, 1909, т. 11.

- ПА — Архив полесской экспедиции, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
- Потушняк 1940 — *Ф. Потушняк*. Демоны в народном веровании // Русское слово, 1940, № 5—7.
- Пузырев 1897 — *Н. Пузырев*. Летучие, огненные змеи // ЭО, 1897, № 4.
- Ровинский 1901 — *П. А. Ровинский*. Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901, т. 2, ч. 2.
- Санникова 1990 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Канд. дисс. М., 1990.
- Синозерский 1896 — *М. Синозерский*. Отчего пораженные грозой святые? Народное поверье // ЖС, 1896, вып. 3—4.
- СДМ — Србско-далматински магазин. Београд, 1867.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1972, вып. 7.
- Топоров 1980 — *В. Н. Топоров*. Прусский язык. Словарь. 1—К. М., 1980.
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Ушаков 1896 — *Д. Ушаков*. Материалы по народным верованиям великоруссов // ЭО, 1896, № 2—3.
- Франко 1898 — *И. Франко*. Людові віруваня на Підгір'ю // ЕЗ, 1898, т. V.
- Франко 1899 — *И. Франко*. Апокрифи і легенди з українських рукописів // ЕЗ, 1899, т. 2.
- Харитонович 1989 — *Д. Э. Харитонович*. В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей. М., 1989.
- Харузина 1907 — *В. Харузина*. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы // ЭО, 1907, № 3—4.
- Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Чубинский I — *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872, т. I.
- Шейн III — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902, т. III.
- ЭРС — Материалы фольклорной экспедиции на Русский Север Российского Государственного Гуманитарного Университета.
- Яворский 1915 — *Ю. А. Яворский*. Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915.
- Baranowski 1974 — *B. Baranowski*. Specyfika dawnych wierzeń demonologicznych pogranicza polsko-białorusko-litewskiego // Słowianie w dziejach Europy. Poznań, 1974.
- Czerny 1894, 1898 — *A. Czerny*. Istoty mityczne Serbów łużyckich // Wisła, 1894, t. 12, № 4; 1898, t. 12, № 4.
- Gawalek 1908 — *F. Gawalek*. Czarownik w Rzęchowym w powiecie Brzeskim // MAAE, 1908, t. X.

- Gustawicz 1881 — *B. Gustawicz*. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // ZWAK, 1881, t. V.
- Hladilová 1901 — *M. Hladilová*. Z lidopisných sbirek // ČL, 1901, № 3.
- Hornácko 1966 — *Hornácko*. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986.
- Ivanišević 1905 — *F. Ivanišević*. Polica. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1905, knj. 10.
- Kantor 1907 — *J. Kantor*. Czarny Dunajec // MAAE, 1907, t. IX.
- KLW — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967, t. III.
- Kolberg 15 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 15. W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kosiński 1905 — *W. Kosiński*. Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // MAAE, 1905, t. VII.
- Košťal 1899 — *J. Košťal*. Diblík v podání prstonárodním // ČL, 1899, № 8.
- Košťal 1902 — *J. Košťal*. Skřítek (Postelníček, Koutníček) w podání prstonárodním // ČL, 1902, № 11.
- Kulda 1874 — *B. M. Kulda*. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a povery. Praha, 1874, d. 1.
- Machek 1968 — *V. Machek*. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.
- Milčetič 1896 — *I. Milčetič*. Malič // ZNŽO, 1896, sv. 1.
- Mudrosloví 1949 — Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Praha, 1949.
- Peřka 1987 — *L. J. Peřka*. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- Saloni 1904 — *A. Saloni*. Lud łańcucki. Materiały etnograficzne // MAAE, 1904, t. VI.
- Skok I—III — *P. Skok*. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971—1973, t. I—III.
- Stojković 1931 — *M. Stojković*. Čudo od kokota // ZNŽO, 1931, knj. 28, sv. 1.
- Wisła — Wisła. Warszawa, 1887—1922, t. 1—22.
- Wuttke 1900 — *A. Wuttke*. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin, 1900.
- Zawiliński 1892 — *R. Zawiliński*. Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // ZWAK, 1892, t. XVI.
- Zíbrt 1898 — *Č. Zíbrt*. Pokusy o přirozený výklad pověr československých // ČL, 1898, № 2.

Принятые сокращения

арх. — архангельский
 бел. — белорусский
 брест. — брестский
 брян. — брянский
 бучацк. — бучацкий
 верхов. — верховинский
 вилен. — виленский
 винн. — винницкий
 вит. — витебский

влад. — владимирский
 волог. — вологодский
 волин. — волинский
 вост. — восточный
 вяз. — вязниковский
 вят. — вятский
 галицк. — галицкий
 гом. — гомельский
 городенк. — городенковский

- дол. — долинский
дубров. — дубровицкий
жит. — житомирский
забайкал. — забайкальский
зак. — закарпатский
ив.-фр. — ивано-франковский
иршав. — иршавский
итал. — итальянский
калинк. — калинковичский
калуж. — калужский
каменец. — каменецкий
каргоп. — каргопольский
карпат. — карпатский
кельм. — кельменецкий
козел. — козелецкий
купян. — купянский
курс. — курский
лепельск. — ленельский
лоев. — лоевский
луж. — лужицкий
льв. — львовский
любомил. — любомильский
межг. — межгорский
минск. — минский
могил. — могилевский
морав. — моравский
мостисск. — мостисский
надвorn. — надворнянский
нижнелуж. — нижнелужицкий
нов.-вол. — новгород-волин-
ский
новгор. — новгородский
овруч. — овручский
олонец. — олонецкий
пин. — пинский
пол. — польский
полес. — полесский
пош. — пошехонский
предкарпат. — предкарпатский
пруж. — пружанский
путил. — путильский
рах. — раховский
ровен. — ровенский
рожнят. — рожнятовский
русин. — русинский
ряз. — рязанский
сарат. — саратовский
серб. — сербский
смол. — смоленский
снятин. — снятинский
стародуб. — стародубский
старосамб. — старосамборский
стол. — столинский
стр. — стрыйский
тул. — тульский
тюмен. — тюменский
укр. — украинский
уржум. — уржумский
харьк. — харьковский
хорв. — хорватский
черниг. — черниговский
чернов. — черновицкий
чеш. — чешский
шенк. — шенкурский
щорс. — щорский
яросл. — ярославский

Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла)

Уже при самом беглом знакомстве с весенним календарным циклом славянских народов можно заметить, что несмотря на внешнее разнообразие конкретных обрядов, актуальных для весеннего периода, значительная, если не сказать, подавляющая их часть может быть сведена к нескольким ритуально-мифологическим концептам.

Наступление весны и новолетия, ежегодное воссоздание мира и времени, т. е. то, что в конечном счете и является квинтэссенцией переходного периода, невозможно до тех пор, пока не покончено с прошлым, пока «старое» (в чем бы оно ни воплощалось) присутствует в жизни. Именно поэтому в календаре любой славянской (и вообще европейской) традиции – особенно последовательно в начале весны – такое существенное место занимали мотивы изгнания и уничтожения. Их объектами были старики, демонические личности (например, ведьма), чучела или обрядовые персонажи (которые, как «козел отпущения», принимали на себя все зло, скверну и грехи прошедшего года, в частности Масленица, Пуст, Жур, Марена) или же просто календарные периоды, «время» которых уже истекло (например, Зима); ими, наконец, могли быть культурные предметы, отслужившие свой век и подлежащие уничтожению (старая утварь и хозяйственный инвентарь), а также природные реалии (прошлогодняя трава, огородная ботва и др.). Все они представляли собой в конечном счете сублимацию пришедшего в упадок времени и мира, избавление от которого в тот или иной порубежный период календаря было залогом последующего обновления – и природы, и человеческого сообщества.

Со всеми ними и поступали надлежащим образом. Их топили, сжигали, закапывали в землю, выбрасывали, расстреливали, предавали анафеме, выдворяли за пределы культурного пространства и т. п.; тех, например, кто

принадлежал к социально «отверженным», т. е. бездетных, старых дев и холостяков, всячески высмеивали и подвергали поруганию, на головы стариков обрушивались проклятия и т. п. Нарушение установленного порядка вещей и невыполнение соответствующей программы поведения в отношении этих персонажей и объектов не позволяло миру войти в очередной цикл жизни, задерживало природу и социум в состоянии хаоса и неравновесия и потому было чревато самыми невероятными последствиями. Не вдаваясь в детали, укажем, например, на весьма красноречивые словацкие свидетельства о том, что если в течение Великого поста девушки не сделают чучело Марены и не вынесут его, как и положено, вон из села, изменится привычный ход вещей: летом наступят холода, девушек перестанут брать замуж, распространятся болезни и т. п. (Manga: 438, 445; Norehronie: 283).

При всем том, однако, этот «деструктивный» элемент в обрядовой мифологии ранней весны едва ли можно считать основным и главенствующим. На смену ему, а точнее сказать – параллельно с ним актуализируются в весенней обрядности иные мотивы, складывающиеся в единый и, вместе с тем, многоликий побудительно-созидательный комплекс, отвечающий самой сути весеннего времени. Зимнее состояние природы, состояние покоя, метафорически трактуемое как ее «сон»¹, постепенно нарушается: земля просыпается, все в ней приходит в движение, и бездействие уступает место интенсивной внутренней «работе». Преодоление природной стагнации осмысливается в календарной мифологии в таких терминах, как *пробуждаться*, *появляться*, *выходить*, *выползать*, *прилетать*, *ломаться*, *лопаться*, *рушиться*, *трогаться с места*, *рождаться*, *идти*, *сдвигаться*, *колыхаться*, *открываться*, *освобождаться*, *выпускать* и мн. др., объединенных идеей «перводвижения», первотолчка, начала и побуждения к действию.

Естественные изменения, происходящие в природе с приближением весны, становятся частью обрядовой мифологии и широко отражаются в приметах и поверьях, заполняя собой практически каждый день ранне-весеннего календаря. Пробуждается земля: «Jozef s Marijů zem roztujů» (словац., имеются в виду день св. Иосифа – 19.03 и Благовещение), «На Рухмана земля рушится» (день св. Руфа – 8.04²), а вместе с землей и вся природа: «На Благовѣшчѣне, кáжуць старыѣ людзи, земля ро-

¹ Подборку свидетельств такого рода см. в нашей статье: Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992, с. 85.

² Даты православного календаря приводятся в работе по старому стилю.

ждѣеца. Одним словом, каждый кореньчик *пуйдзе* живуй на Благовещчѣне» (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «Годы (на Благовещенье. — Т. А.) ўся земля *колыхнеца* ў ётыи прѣз'ник, ўсе корѣн'я здвинуца и пойд'от ўжэ ў ројст, пойд'от ројсти» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); «Стари люди кажут, шо уже на благовещѣня *одмикаеця* зимля и ростение, и трава, дерево *починае рости*» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 3 доп., д. 309, л. 52, Уманщина). Начинается рост культурных растений: «Всякий злак в день св. Рѹфа *рушаеця* из земли» (Иванов ЖПК: 136), ср. то же в волочебной песне «Благовещчѣня *жытцо рушыць*, землю сушыць» (Зеленин ОРАГО 1:120, Виленская губ.). Разрушается санный путь: «Прокоп (26.02) *дорогу рушит*»; приходят в движение подземные воды: «на Авдотью все подземные ключи *закипают*» (КГ: 128); появляется роса: «Св. Юрья, подай ключи, росу *выпуцаци...*» (Зеленин ОРАГО 1:121, Вилен. губ.); вскрываются льды на реках: «Św. Walek (14.02) *złamał pod lodem balek*» (Stelmachowska ROP: 95); начинается движение вод: «Na św. Grzegorza (12.03) *padą rzeki do morza*» (Świątek LN: 571); вместе с водами просыпается и рыба: на Алексея (17.03) «рыба *трогаеця* с зимовья и трется под берегами» (КГ: 139). Все эти события мыслятся во взаимосвязи, они следуют друг за другом и составляют единое целое, называемое весной, ср. в календарном поверье белорусов: «На Мацея (24.02) *дорога поцее*, на Сороки (9.03) *древа отпуцаются*, на Алексея рыба хвостом лед *ломае*, а на Благовещчѣне *прилетае* бусел» (Берман: 37) или в волочебной песне, записанной недавно на Смоленщине: «Святые Авдокеи сняги рушили, Святые Сороки птиц *выпускали*, Святеи Лексеи льды *ломали...*» (Архив РАМ, Руднянский р-н).

Просыпается и приходит в движение живая природа. По славянским поверьям, змеи выходят из зимних нор обычно в первые дни весны — 1 или 9 марта или несколько позднее — ко дню Благовещчѣния: «Того дня благословит Бог землю и усека живина, шо є у земли, *вылазит* на верх» (Онищук НК: 31, гуцулы); «*Видкрывѣецца* зимля, *виходит* всяка гад'я, *прилѣтѣ* зозуля» (КА, Крылос). То же происходит и с насекомыми: на Сретенье, по поверьям польского Поморья, «*robak śpiący w ziemi na drugą stronę się obraca*» (Stelmachowska ROP: 88); а в день св. Казимежа (4.03) выходят наверх муравьи: «Św. Kazimierz, *mrówka na wirzch*» (Stelmachowska ROP: 113); на Украине в день св. Феодула (5.04), по поверьям, просыпались за пещью сверчки (Килимник 3:344) и т. д.

Одна из наиболее ярких примет приближающейся весны — в традиционном ее восприятии — возвращение птиц из вырия: «Кажуть, шо на

Трох Святих (30.01) *вилитіло* з вірію три бузьки до нас, щоб зповістити, що весна *іде*. И от коли на цей день дуже сильний мороз, то кажуть, що ці бузьки не *долитіли* до України, бо їх мороз заморозить и вони померзнуть. А на Сорок Святих це вже *вилитіло* сорок бузьков и тоді вже справна весна *іде*» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 735, л. 92, Хмельницькая обл. и р-н). В каких бы конкретных мотивах ни воплощалось это верование, оно всегда связано с движением, высвобождением, преодолением исходного состояния. По чешским поверьям, на Благовещение «*panna Mária zo zásterky lastovičky vyprúšť'a*» [Дева Мария выпускает из фартука ласточек] (Валенцова ДР: 104). У украинцев Воронежской губ. бытовало убеждение, что в день св. Руфа «*усе звїря рухне та повилазе і птиці повилїтають з вірію, де зімують*» (Дикарев НК: 122). На Украине ко дню Обретения главы Иоанна Крестителя (24.02) относилось представление об общем преобразении природы и «оборачивании» ее к весне; в частности, это касалось и птиц: «Обертеніе – вже *обернуця* с холодної страни до тепліна птахи. Там вже холодно, а в нас теплеї, то вони до нас *вертаюця*» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 5, д. 403, л. 64, Житомирская обл.). То же происходило и с птицами, которые, по народным поверьям, зимовали где-нибудь на земле: «*na św. Kazimierza, – говорили поляки в Поморье, – wyjdzie skowronek z pod pierza*» (Stelmachowska ROP: 113).

Возвращению птиц на землю и наступлению весны сопутствует начало их деятельности. По русским поверьям, в день св. Мартына (14.04) ворон купает воронят в реке до восхода солнца и затем отпускает их «в раздел» (КГ: 158). В Полесье верят, что ко дню Благовещения аист приносит на гнездо 40 палочек или сносит первое яйцо. В Калишском воев. считается, что «*na św. Benedyk (21.03) kaczk'a jaj'e m'uk*» [утка начинает нестись] (Kolberg 23: 78). Чехи полагают, что на Сретение жаворонок должен был *vrznouti* [заскрипеть, издать первые звуки] или *vznésti se* [взлететь], иначе бы он замерз (ČL 1892/1: 507). Впрочем, и сам *приход* весны зависел от того, насколько адекватно ей «вела» себя природа. Поляки в Поморье были убеждены, в частности, в том, что «*gdy nie zaśpiewa na Gromniczną (на Сретение. – Т. А.) skowronek – to zima długo się przewlecze*» (Stelmachowska ROP: 90).

Ранневесенний календарь до предела насыщен приметами, относящимися к появлению животных и изменениям в их поведении. Не останавливаясь подробно на этих достаточно хорошо известных приметах, укажем лишь на один, весьма популярный у славян и вообще в Европе мотив: 1 марта просыпается сурок, вылезает из своей норы и начинает

свистеть; если же после этого он возвращается в нору, то ожидают длительных морозов и поздней весны.

Впрочем, не только природа «откликнулась жизнью» на приход весны. Не оставались глухими к ней и потусторонние силы. По русским поверьям, в один из дней февраля или марта просыпался домовый, пробуждались ото сна предки и глубоко вздыхали в земле, ощущая приближение весны³.

Естественно, и человек по-своему реагировал на изменения, происходившие в окружающем его мире. Это нашло отражение в мифологических запретах и предписаниях, определяло «тактику» жизни, вносило коррективы в его повседневное поведение. В самом общем виде смысл того, что происходило с человеком с наступлением весны, можно также определить как пробуждение, активизацию жизнедеятельности, сближение с природой и снятие ограничений на контакт с ней.

Если присмотреться ближе к сфере быта, повседневности, равно как и к формам весеннего досуга, то без труда можно заметить, что приближение весны стимулировало перемещение, передвижение человека за пределы замкнутого пространства дома. С Благовещения или какого-нибудь другого дня в начале весны можно было раскрывать окна (ср. рус. «На Федула растворяй оконницу»), ходить босиком не только по дому, но и по земле (в Каринтии со дня св. Софьи — 5.05), есть на улице, выпускать скот из хлева, сушить во дворе одежду и пряжу (в Полесье) и т. п. И более того, перемещение вовне, в открытое пространство было не только желательно, но и обязательно, ибо не только природа побуждала человека к жизни, но и человек своими поступками способен был спровоцировать ее на то или иное действие. Согласно русским поверьям, в ночь на Благовещение нельзя было спать в доме (т. е. как бы под землей, поскольку потолок сверху был засыпан землей): «на потолке земля: лечь спать под землей — все уснет в поле» (Соловьев ЖКД: 176). Активизация жизни могла затрагивать самые разные ее области. В России со дня св. Тарасия (25.02) запрещалось спать в дневное время во избежание болезней (КГ: 124); на Украине в день Обретения главы Иоанна Предтечи, по поверьям, «чоловик до жинки обертался» (Чернявская ХГ: 89), т. е. возобновлялась сексуальная жизнь людей.

Подобные изменения касались и традиционных форм досуга. В разных славянских традициях на масленицу, как правило, заканчивались

³ О календарных перемещениях мифологических персонажей см. статью Л. Н. Виноградовой в наст. сборнике.

зимние посиделки, и молодежь выходила на улицу: начинались уличные игры, хороводы и под. (ср. примечательное в интересующем нас аспекте противопоставление зимнего сидения и весеннего движения, дома и улицы). В это же время за пределы замкнутого пространства дома «выходил» и звук. Со дня св. Евдокии, Сорока мучеников, Благовещения или реже — Пасхи возобновлялось уличное пение, а у восточных славян на эти дни приходилось *кликанье весны* — исполнение особых призывных песен, отмечающих наступление весны.

Практически те же закономерности можно наблюдать и в сфере хозяйственной деятельности человека, которая, как ничто другое, зависима от состояния природы. Наступление весны и пробуждение земли определяло сроки начала различных сельскохозяйственных и промысловых работ, что получало и мифопоэтическое истолкование. У украинцев «на другой день Рухмана іздыть сїять. Кажуть, що не посїй на Рухмана, так усе зойде» (Дикарев НК:122). В России считалось, что время пахоты наступает тогда, когда «гром гремит, жаворонок запел, а водяные лягушки квакать начинают» (КГ: 179), ср. приметы «Лягушка с голосом — сей овес», «Лягушка квачет — овес скачет» и под. У поляков Поморья в день св. Григория (12.03), когда «*idzie zima do morza*», начинается промысловый лов лосося: «*na św. Grzegorza rybaku chodź do morza*» (Stelmachowska ROP: 114). В той же традиции Благовещение называется и *Matka Boska Roztworna* (поскольку «отворяется» земля), и *Matka Boska Wygana* (поскольку с этого дня можно выпускать скот на пастбище). У сербов-границар на Благовещение, когда прерывается сон земли, хозяева идут *отварити пчеле* [открывать пчел] и совершают магические акты, провоцирующие роение пчел (Беговић ЖСГ: 271), и т. д.

* * *

Приводя все эти свидетельства, большинство из которых знакомо этнографам и фольклористам, мы пытались показать, как появляются в ранневесеннем календаре побудительные интенции, как они распространяются на самые разные сферы природы и как, наконец, человек в своей бытовой практике, хозяйственной деятельности и повседневном поведении прислушивается к этим знакам, адресуемым ему природой, переосмысляет их и строит в соответствии с ними свою жизнь. В основе поверий и примет, относящихся к пограничью зимы и весны, к движению времени и смене сезонов, лежит целый комплекс значений, таких как 'начало', 'побуждение', 'открытие', 'изменение' и подобных им. Вместе

с тем, преодоление состояния покоя и бездействия в описываемый календарный период есть не только стратегия природы. И сам человек, восприняв импульс движения, исходящий от природы, как бы передает его обратно, в окружающий его мир, организуя по образцу природы свою магическую деятельность. Динамическому началу в весенних ритуалах придается продуцирующий смысл, а их объектами становятся природа, сфера культурной деятельности людей, человек и, наконец, человеческое сообщество в целом.

* * *

Известно, какое большое значение в календарных обрядах ранней весны (по преимуществу масленичных, однако не только в них) занимают магические акты, адресованные культурным растениям, и в особенности те из них, что основаны на различных видах интенсивного движения, в частности масленичные танцы «на лен, коноплю, овес, жито, репу», специфические прыжки и подскоки, обрядовые процессии и т. п. Не повторяя сказанного в другом месте⁴, отметим лишь, что подобные магические действия преследовали порой не только «вегетативные» цели⁵, а были посвящены другим сферам хозяйственных интересов. Так, в польском Поморье в Запустный вторник рыбаки танцевали вокруг невода в надежде на хороший улов (Stelmachowska ROP: 99); в словенской области Штирия ряженные танцевали на масленицу, чтобы кобылы быстрее жеребились и кони были сильнее (Kuret 1: 37).

Продуцирующее воздействие приписывалось разнообразным «хождениям». Это могло быть, например, движение хоровода. На Брянщине на масленицу водили хоровод, называемый *масленица*: «дальшэй ваділі масленицу, шчоб лён длінный рос» (ПА, Челхов Климовского р-на). На Дону в конце пасхальных хороводов молодежь выстраивалась в длинную цепочку и бежала, что называлось *бежать у довгои лозы*, чтобы виноград рос лучше (Познанский ВУС: 128). Вспомним в этой связи белорусские песни, сопровождающие юрьевские обрядовые процессии: «А гдзе карагод ходзіць, там жито родзіць; А гдзе карагод не бывае, там

⁴ См. нашу статью: О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. Л., 1992, с. 48-53.

⁵ Они нашли отражение, в частности, в характерных названиях некоторых масленичных танцев, ср. пол. лодзен. *siemieniec*, чеш. *konopická* и под.

жито вылегае»⁶ (Шейн МИБЯ 3: 169–170). Аналогичное значение придавалось и весенним обрядовым процессиям, в том числе ряженных. За *берекет* [т. е. для урожая] ходили по селу в Чистый понедельник болгарские кукеры (Маринов НВ: 375); словенские *pusty* [ряженные] на масленицу обходили село дом за домом, чтобы репа уродилась толще и свиньи поросились (Kuret 1: 66), и т. п. Впрочем, «производительный» смысл могло иметь и обычное хождение, ср. полес. «идуть деўки на лён, по нём похóдять, коб рос хорошо́» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). Иногда это было хождение, даже пространственно не связанное с теми природными или культурными объектами, которым оно «адресовалось». По свидетельству А.Н. Малинки, в Нежинском у. Черниговской губ. женщины полагали, что у той из них будет хороший урожай льна, которая принимала участие в обходе прихожан вокруг церкви в Вербное воскресенье (Малинка ЭМ: 162).

Позитивное влияние на рост культурных растений оказывали и некоторые действия, имеющие оттенок продолженности или протяженности, такие как таскание, тягание, волочение и им под. Словацкие женщины из района Горегронье в Пепельную среду сходились в одном доме, пили водку и гуляли, а по завершении праздника расплетали волосы и таскали за волосы ту из них, у которой они оказывались длиннее, чтобы и лен у них был длинным (Horváthová FO: 31); ср. в смоленской календарной паремии, относящейся ко дню Вознесения: «Бог пошел на небеса, потащил житушко за волоса» (Архив РАМ, Починковский р-н). Хорваты в Видов день (15.06) ходили на восходе солнца в поле *trunit rosi*: они волокли по земле веревку, полагая, что тем самым обеспечивают себе урожай (Milićević SK: 485).

С будущим урожаем магически ассоциировались действия, связанные с интенсивным подъемом вверх (ср., например, подбрасывание вверх на поле яиц и ложек в Юрьев день или на Вознесение). Кидать вверх могли зажженные пучки кудели или кострицу (в Словении на масленицу, в Полесье — на Купалу); а в Болгарии на масленицу парни пускали во все стороны огненные стрелы — ради роста жита, хлопка и всего того,

⁶ Впрочем, в продуцирующих ритуалах, связанных с хождением, топтанием земли и под., исследователи справедливо усматривают и более глубокие мифопоэтические ассоциации. Так, по мысли А. Б. Страхова, «соотнесенность обуви и ноги с предками и загробным миром, обеспечивающими мир живых плодородием и достатком, сообщает этим символам определенную эротическую функцию, делая акты обувания, попираания, „топтанья“ метафорами производительного акта» (Страхов ПБЛ: 210).

что приносит урожай (Маринов НВ: 367). На Вологодчине одной из масленичных забав была игра в мяч, в которой принимали участие главным образом мужчины. Иногда к ним присоединялись женщины: они стремились подбросить мяч как можно выше, загадывая тем самым на высоту льна (Морозов, Слепцова ПКВК: 280)⁷. Как и в упомянутых выше ритуальных хождениях, так и в данном случае любое интенсивное «деяние» в контексте ритуалов ранней весны приобретало продуцирующий смысл. Это могли быть и обильные – сверх обычного – масленичные возлияния (у поляков, например), кулачные бои (см. Горбунов НВБ: 93), драки (в Поволжье на масленицу дрались между собой партии баб, «чтобы лен родился», НПГУ–82, № 284) и мн. др.

Нам уже приходилось говорить о том, что продуцирующая магия не ограничивалась вегетативными целями. С помощью организованного движения считалось возможным воздействовать не только на природу, но и на человека, в частности, провоцируя его социо-возрастную динамику. В славянских весенних обрядах до самого последнего времени существовал целый комплекс таких магических актов, объектами которых была главным образом молодежь. Напомним здесь хотя бы о масленичном обычае привязывать молодым людям и девушкам, не вступившим в брак в прошедшем году, *колодку*, *klac*, *klátik* и другие предметы и заставлять волочить их по земле, символически побуждая их к преодолению неподвижности, т. е. к браку⁸. Примечательно, что вегетативная и социализирующая функции не только реализовались с помощью одних и тех же действий, но и оказывались порой связаны между собой более сложным образом. Так, в Жешувском воев. в масленичный понедельник девушек принуждали волочь по селу пень в наказание за то, что они упустили время для замужества; на следующий день через тот же пень хозяйки перепрыгивали *na len*, а хозяева – *na owies* (Karczmarzewski OZDR: 45).

В весенней магии, нацеленной на активизацию брачно-эротических устремлений молодежи, известно немало и других действий, сопряжен-

⁷ Движение вверх предвещает урожай и в традиционных славянских гаданиях и приметах. На Полтавщине, например, в средопостные «крестики» хозяйки втыкали зерна разных злаковых культур, а затем, вынув их готовыми из печи, смотрели: какое из зерен вышло вверх («взошло»), такой род хлеба и должен был дать хороший урожай (Милорадович ЖБ: 257).

⁸ Нами подготовлена специальная работа, посвященная подобным славянским обычаям, см.: «„Колодка” и другие способы ритуального осуждения неженатой молодежи» (в печати).

ных с пространственным перемещением предметов и лиц. Так, например, в Полесье, девушка, дальше своих подруг прыгнувшая через купальский костер, могла рассчитывать на то, что раньше их выйдет замуж (ПА, Староселье Лугинского р-на Житомирской обл.). Словацкие девушки в Гореграонье гадали на Яна по венкам, забрасывая их в воду: та, которая кинула бы его дальше, быстрее подруг вышла бы замуж (Horehronie: 285); ср. аналогичные приметы о венках, заброшенных выше других на дерево, на крышу и под. В Подлясье в Средопостье девушки выносили подальше из села старые метлы, чтобы скорее выйти замуж (Виноградова, Толстая СЯВ: 22).

Впрочем, среди этого разнообразия движений в весенне-летних обрядах встречаются и такие, что составляют вполне самостоятельные ритуальные звенья в рамках того или иного календарного праздника. Их отличает компактность смыслов, метафорики и магических функций, хотя по сути дела они «вхожи» в самые разные сферы традиционной культуры; они организуют вокруг себя некоторые более частные магические акты, наконец, на их основе развивается своя «мифология» и фольклор. Двум таким, пожалуй, наиболее цельным ритуалам весеннего времени и посвящены публикуемые ниже отдельные очерки.

Качели

Судя по этнографическим описаниям, у славян качели имели значение ритуализованной формы досуга и были, как отмечал В. Я. Пропп, одним из «любимых видов народных увеселений» (Пропп РАП: 137). Особой популярностью качели пользовались на Балканах — у болгар, македонцев и сербов⁹ (а также у греков, румын, албанцев) и у восточных славян, но при этом их почти не знали на западе славянского мира. Лишь изредка можно встретить упоминания о качелях на севере и востоке Польши, в Словакии, Хорватии и Словении. В Европе качели относились в большей степени к городским явлениям и устраивались обычно на Пасху вместе с балаганами, цирками и иными развлечениями. Качели были известны литовцам, латышам, а также многим фин-

⁹ О качелях у южных славян см. специально: М. Илџим. Обредно љуљање у пролеће // Рад IX-ог конгреса Савеза фолклориста Југославије. Сарајево, 1963, с. 273—285; В. Русић. Pesme sa pevanjem uz ljuljanje kod Makedonaca i susednih južnoslovenskih naroda // Там же, с. 333—355.

но-угорским народам¹⁰. Кроме того, качели — отличительная черта празднования Нового года (навруза) во многих регионах мусульманского Востока: в Средней Азии, Иране, Афганистане, на Северном Кавказе и в др. местах.

В России качели издавна воспринимались как непреходящий атрибут праздничного «пейзажа», равно городского и деревенского. В многочисленных записках иностранных путешественников, побывавших в России в XVI—XVII вв., встречаются и описания качельных забав. В этих свидетельствах, детальных и обстоятельных, более всего бросаются в глаза две вещи. Во-первых, качели производили на иностранцев впечатление сугубо женского занятия, а, кроме того, сама манера подробно рассказывать об устройстве качелей и технике качания выдавала их отношение к качелям как к достаточно диковинной забаве.

Показательно в этом смысле сообщение автора «Записок о Московии» Сигизмунда Герберштейна — австрийского дипломата, посетившего Русское государство в первой половине XVI в. Описывая довольно унылую жизнь русских женщин и немногие доступные им увеселения, Герберштейн упомянул и о качелях, правда, не называя их, из чего можно заключить, что сам он ничего подобного прежде не видел. Вот какими увидел Герберштейн русские качели: «в определенные праздничные дни они [русские. — Т. А.] разрешают женам и дочерям сходитья вместе для развлечения на широком лугу. Здесь, усаживаясь на некое колесо, наподобие колеса Фортуны, они едут то вверх, то вниз; или иначе, привязывают веревку, так что она провисает, и, сидя на ней, они после толчка раскачиваются и движутся туда-сюда <...>» (Герберштейн: 112).

Более подробное описание русских качелей — причем самых разных их видов — находим у Адама Олеария (середина XVII в.). «Так как праздные молодые женщины очень редко появляются среди людей, а также не много работают и дома и, следовательно, мало заняты, то иногда они устраивают себе, со своими девушками, развлечения, например, качаясь на качелях — что им особенно нравится. Они кладут доску на обрубок дерева, становятся на оба конца, качаются и подбрасывают друг друга в воздух. Иногда пользуются они и веревками, на которых они умеют подбрасывать себя высоко на воздух. Простонародье, особенно в предместьях и деревнях, занимается

¹⁰ Качелям у коми и обских угров посвящена статья В. Э. Шаралова и Д. А. Несанелиса «Мотив „раскачивания“ в традиционном мировоззрении коми и обских угров», с которой — благодаря любезности ее авторов — мы имели возможность познакомиться в рукописи.

этими играми открыто на улицах. Здесь у них поставлены общие качели в форме виселицы, с крестообразною движущейся частью, на которой двое, трое или более лиц могут подняться одновременно¹¹. Больше всего подобной игрою у них занимаются по праздникам: в эти дни особые молодые прислужники держат наготове сиденья и другие необходимые принадлежности и за несколько копеек одождают тем, кто пожелает покачаться. Мужчины очень охотно разрешают женам подобное увеселение и иногда даже помогают в нем» (Олеарий: 352).

Вернемся, однако, к качелям, известным нам по материалам XIX–XX вв. Среди названий качелей преобладают производные от глаголов, обозначающих в славянских языках и диалектах соответствующие виды движений (в частности, 'колебаться', 'качаться', 'раскачиваться' и др., отсюда параллелизм названий качелей и катания на них с названиями колыбели и укачиванием ребенка), ср. рус. качели, арели, рус. помор. качули, гугали, гугалье, зыбэль, колыбень, укр. колиска, качэля, гута́ться, гойдаться на гойдалці, на горéлах гута́йцу́ця, гужэля, бел. рэлі, качэлі, гушкalka, гойданка, зыбка, болг. люлка, болг. банат. лушканци, макед. нишалка, серб. люлька, люляшка, нишалка, серб. шумад. клецалка, серб. босний. люлячка, черногор. цецка, словен. gugalnica, вост.- и сев.-пол. huślawki и др.

У славян можно встретить качели всех трех видов, упоминаемых Герберштейном и Олеарием: веревку или веревочную петлю, привязанную к ветке дерева (особенно часто у южных славян); доску, положенную поперек бревна; а также доску, к концам которой привязывали веревки; за эти веревки ее и подвешивали к дереву или какой-нибудь перекладине, закрепленной на двух параллельных столбах или на более сложном основании: известны, в частности, двух-, трех- и четырехопорные конструкции (городские качели могли быть устроены и по-другому). В традиционном быту различались (в том числе и терминологически) качели, которые устраивали в селе и в лесу. На Черниговщине, например, молодежь, которая гуляла на Троицу в деревне, «ставляла качэлю», а те, кто ходил в лес, «вили гужэлю» (ПА, Вел. Весь Репкин-

¹¹ Эти крестообразные качели сохранялись и позднее. Они были устроены следующим образом: «На двух столбах была прикреплена вращающаяся ось, от которой с краев по радиусам шли балки. На концах двух параллельных балок была подвешена кабинка, в которой и помещались желающие покататься. Ось приводилась во вращательное движение, и кабинки с ними поднимались высоко над толпой» (А. В. Лейферт. Балаганы. Пг., 1922. Цит. по: Некрылова: 22).

ского р-на). На Балканах качались нередко и без специальных приспособлений, зацепившись руками за ветви деревьев.

К традиционным качелям примыкали и некоторые виды сооружений, предусматривающие круговое движение и более напоминающие карусели или «гигантские шаги» (так наз. рус. *круглые качели*). Обычно это были веревки, закрепленные наверху высокого столба с сидением или без него, а в других случаях — веревки или шесты, привязанные к перекладине. От качелей они отличались и названиями, *ср.* рус. *вертушка*, болг. *въртележка*, серб. *вртешка*, *вратило*, *витал* (ср. серб. *витлају се на витлу* и под.).

Некое подобие таких «круглых качелей» в России устраивали на масленицу, объединяя в этом развлечении карусель и традиционное катание на санках по снегу. «Раньше, — сообщал из Переславского района Ярославской обл. С. Елховский, — в деревне на масленицу устраивали гору в виде деревенского каравая. Гору эту делают из снега, круглой, поливают ее водой и в середину вмораживают ось от телеги. На верх оси вдевают худое колесо, чаще без обода и спиц, т. е. муфту. К ней привязывают длинную слегу так, чтобы середина ее приходилась как раз в муфте. К одному концу слеги привязывают лоток, т. е. неглубоко выдолбленное корыто. Если вращать эту слегу за свободный конец, то лоток будет ходить по снегу. При катанье в „лодке“ считалось необходимым развить такую скорость вращения, чтобы седок вылетел в снег» (ИРЛИ, колл. 215, п. 1, № 1, л. 38).

Качели устраивали преимущественно весной: у южных славян — на масленицу (Сербия, в меньшей степени — Болгария) или в Юрьев день (Болгария, Македония, Черногория, Босния, Хорватия), у восточных славян — в день Сорока мучеников, на Пасху и на Троицу. В отличие от хороводов или уличного пения качание на качелях допускалось иногда и во время Великого поста, а затем, прерываясь на период Страстной недели, возобновлялось на Пасху и продолжалось в течение всей Светлой недели. Вот, например, как проходили пасхальные качели на Полтавщине: «колихати ся починають в неділю, цеб то на самий великдень як раз після обіду, або хоть і в ранці, коли з церкви придуть та розговіються. Таке гуляне проводиться аж через увесь тиждень великодних свят до самих провід, а коліски все стоять, буває через усе літо. Але вже після Великодня не те діло» (Ріпещкий: 168–169). У восточных славян качание продлевалось обычно до Троицы; у русских поморов, например, на них качались первые два дня Пасхи и затем в каждое следующее воскресенье до Вознесения (Бернштам РКП: 117). По-

следним днем, когда могли качаться, было Петровское заговенье — восьмое воскресенье по Пасхе; на Вологодчине в этот день девушки катались на круговых качелях, платя за это качающим их парням крашеными яйцами (Зеленин ОРАГО 1: 204). У западных славян качели устраивали обычно на годовые праздники на главной площади села или города наряду с каруселями, народным театром и другими увеселениями (см., например, Jindřich: 43).

Качели делали парни и мужчины, причем обычно накануне праздника. У южных славян их иногда устанавливали и во время святок, привязывая к балке в доме (Босния, сербы-граничары, см. Филиповић ВН: 128). Для изготовления качелей использовали веревки, молодые гибкие ветви деревьев или даже молодые деревца, чаще всего березки, а также лыко. У фракийских болгар волокно для веревок покупали на деньги, собранные в Лазареву субботу во время девичьего обхода домов с куклой Лазар; девушки сами затем в течение Страстной недели плели веревки, чтобы успеть к Пасхе (Вакарелски БЕТБ: 435).

Участие в качании на качелях было обязательным либо для всех, либо для отдельных социо-возрастных групп — молодежи, детей, стариков и др.; в остальное же весенне-летнее время качели сохраняли свое значение просто как форма коллективного досуга. Запрещалось качаться лишь тем, у кого в семье в течение года кто-либо умер (Ђорђевић ЛМ: 509). Во время скакания на досках нельзя было становиться на бревно, через которое положена доска, поскольку это грозило девушке смертью (Бернштам МОЖ: 138, прим. 227, Вологодская губ., как, впрочем и нахождение на пороге, меже и др. пограничных локусах). На Русском Севере (Вологодская, Архангельская обл.) возбранялось качаться на качелях сразу после сева, чтобы не помешать всходу хлебов, поскольку земля в это время «тяжела» или «обременена» (Зеленин ОРАГО 1: 256; Бернштам МОЖ: 172; Логинов РЗ: 19; ср. изредка встречающиеся в других восточнославянских традициях запреты водить в этот период хороводы, громко петь и т. п., поясняемые аналогичным образом).

В начале весны, когда еще было холодно, качели могли устанавливать в помещениях (в сараях, на гумнах, в хлеву или в конюшнях). На Пасху в России, на Украине и в Белоруссии качели строили на главной площади села или города. У южных славян их чаще всего просто привязывали к деревьям: в селе или за селом, на поле, в лесу.

У русских и белорусов дети и молодежь в день Сорока мучеников катались на качелях сами и «качали» на них выпеченных из теста «жаворонков» (Шереметева ЗВ: 44); при этом на Смоленщине, подражая жа-

воронкам, «йкали»: «ит-ит-ит» (Архив РАМ, Ф-3228, 1987, Шумячский р-н). В России на время пасхальной недели (до Фомина воскресенья или до Радунницы) вокруг качелей устраивали гуляние, и на этот период они становились своеобразным центром социума: молодежь качалась, старики обсуждали свои дела и т. д. Пасхальные гуляния иногда так и называли: *гулять под качелями*.

* * *

Качание на качелях принадлежало к тем видам традиционно предпринимаемых действий, по отношению к которым всегда затруднительно сказать точно, что же они представляют собой на самом деле: ритуал или забаву, обычай или развлечение¹². Заметно, однако, что в качельном «действии» принимала участие прежде всего молодежь, достигшая брачного возраста или приближающаяся к нему. Наблюдение это не оригинально. И. Георгиева полагала, в частности, что качание было необходимо молодежи в период достижения ею половой зрелости (Георгиева ПЕНП: 425); по мнению же Т. Колевой, его можно считать специфической чертой ритуального поведения молодежи и молодоженов, т. е. социально-возрастных групп, «готовых к воспроизводству» (Колева ГЮС: 161). Нередко качание, противопоставленное сидению и неподвижности, воспринимается самими носителями традиции как магический способ «подвинуть» девушку или парня к супружеству, стимулировать изменение их социо-возрастного статуса¹³. Вместе с тем, состояние полета, достижения высшей точки возможного подъема, перемежающегося с падениями, в метафорическом плане коррелирует с неустановлен-

¹² В отечественной этнографии были высказаны разные суждения касательно магической функции и происхождения качелей и качания на них. Неоднократно — как в работах по славянской духовной культуре, так и в исследованиях, посвященных качелям восточных народов, — высказывалась мысль о том, что катание на качелях связано с «весенним очищением воздухом» (Зеленин ВР: 293, прим. 45), приобщением его к высшим сферам бытия и символизирует господство человека над «царством воздуха» (Е. В. Аничков). Высказывалась также точка зрения, согласно которой движением качелей человек имитировал порывы ветра, полезного для урожая и созревания хлебов, и вызывал его. Подобную трактовку обычая — как одну из возможных — нельзя исключить полностью, ср., например, зачин качельной песни, записанной у валашского населения Македонии: «Веј, ветре, летни ме» (Трајкоски: 224).

¹³ Ср. в этой связи описанный Д. К. Зелениным русский обряд «скакания в поневу», демонстрирующий способность и готовность девушки к браку, см. Зеленин ОПСД.

ностью, колебанием социо-возрастного положения девушек, стремящихся получить статус невест и как бы проходящих «проверку» на зрелость. В этом контексте традиционное качание в типологическом плане может быть сопоставлено — при понятных оговорках — с *rite de passage*, пройдя через который личность обретает стабильность, но уже нового качества, связанную одновременно с рядом потерь (в данном случае — девичества) и приобретений (статус невесты и право на брак). Достижение лиминального состояния, в котором происходит такая трансформация, возможно, по-видимому, только в точке пересечения земной и небесной сфер бытия, где человек оказывается свободным от воздействия окружающих его обычно земных факторов. Раскачивание на качелях создавало все необходимые условия для подобной «изоляции» индивида¹⁴.

Приведем несколько славянских свидетельств, по нашему мнению, согласующихся с подобным видением этого ритуала. Так, на юге Болгарии качаться в Юрьев день должны были *подевки*те — девушки, вступающие в возраст невест (те, которые *се заможяват*, Колева ГЮС: 162). У капанцев веревки для качелей поручали шести холостякам, а у сербов в Сараево вешать качели должны были девушки на выданье (Карачић 1903/4: 169). В северо-западной Болгарии на масленицу качались только те парни и девушки, которые не сумели жениться или выйти замуж в истекший мясоед и вынуждены были теперь ждать до осени (Маринов НВ: 362). В Гевгелии в Юрьев день совсем юные девушки качали старых дев и били их при этом крапивой, «за да се омъжат през годината» [чтобы они вышли замуж в течение года] (Тановић СОБК: 70). Аналогичные обычаи зафиксированы и у турецкого населения Македонии. В ночь на 1 марта девушки, особенно те, кому по возрасту пора было выйти замуж, подвешивали в дверях дома качели, а их матери или другие родственницы раскачивали их три раза и приговаривали: «Како што излегува девојкава (имярек), така да излезе и нејзиниот

¹⁴ В этом контексте становится понятным несколько эксцентрический сербский обычай, описанный Й. Миодраговичем. Когда замужняя женщина, уже имеющая детей, решает больше не рожать, она становится на пороге дома, хватается руками за притолоку двери и, трижды качнувшись, опускается на землю и переступает через порог, будучи уверена, что добилась того, чего хотела (Миодраговић: 202). В этом обычае мифологема «перехода», преодоления одного статуса и достижение другого, выражена практически напрямую. Нам в данном случае важно лишь подчеркнуть, что это «превращение» осуществляется не на земле, а в воздухе, в состоянии полета (ср. в этой связи столь популярные у многих народов прыжки через обрядовый костер, практикуемые как способ достижения желаемого).

к'смет!» (Салих: 230)¹⁵. В исключительных случаях качать могли не только молодых людей и девушек, которым пора было вступить в брак, но и их родителей, побуждая последних к выполнению ими обязанностей по устройству браков детей. На Гомельщине, к примеру, на масленицу «ў прасты́ну паложать ма́тку ли ба́тьку и калы́шуть за то, што сы́на не жані́ли» (ПА, Грабовка Гомельского р-на).

В 1980-е гг. в Белорусском Полесье участниками Полесской экспедиции был записан обычай, связанный со скаканием на досках — видом примитивных качелей. На масленицу или чаще — в день Сорока мучеников девушки прыгали на доске, положенной поперек бревна, встав с двух ее краев. Это называлось *скакать на досках*, *скакать в дошки*, *ломать дошки*, *гулять ў скокалки*, *скакать ў скокалки* и под. Право на такое развлечение принадлежало лишь взрослым девушкам, вошедшим в возраст невест. Вот, например, как описывали этот обычай на Мозырщине: «В до́ску скака́ли на 40 святых, ў пост. Поле́на положа́ть, до́ску постанова́лять; одна́ на хвосте́ (на краю́ доски. — Т. А.) и друго́я на хвосте́. Гульня́ така́я бу́ла: одна́ одну́ подбива́еть. Вели́кие, не де́ўки ў́же скака́ли, — кото́рые с хлопца́ми гуля́ли» (ПА, Костюковичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Способность девушки сорок раз подпрыгнуть на такой доске, не упав, или сломать сорок таких дощечек расценивалась как свидетельство ее зрелости и способности к браку. Этот обычай предположительно можно трактовать как ритуальное испытание молодежи, достигшей брачного возраста и готовящейся к переходу в новую социо-возрастную группу. На Гомельщине считали, что «хто со́рок раз на до́шки подско́чит, дак за́муж ви́деть» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на); «На́до со́рак до́стачек злама́ць, злама́е — зна́чыць, харо́шая де́ўка» (ПА, Челюшевичи Петриковского р-на)¹⁶. Некоторые описа-

¹⁵ Известную параллель к этому ритуальному качанию можно усмотреть в македонском обычае. В окр. Охрида девушки, утратившие виды на замужество, в Юрьев день до восхода солнца отправлялись к ближайшей мельнице, садились на мельничное колесо и крутились на нем, «за да се врти среката кон нив, да се свршат за некое момче» (Целакоски: 215).

¹⁶ В том же регионе Полесья аналогичной «проверке» подвергались и парни. В день Сорока мучеников они должны были разбить сорок колеьев в заборе: «Хло́пцам трэ́ба со́рак краглі́ў (колеьев, чурок, как в русских «городках». — Т. А.) збі́ть, а де́ўкам со́рак до́сак злома́ць» (ПА, Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.), или же перебить палкой сорок «пакатлоў» — тонких круглых кусков дерева, отпиленных поперек от толстого бревна (ПА, Кочище Ельского р-на Гомельской обл.).

ния обычая скакания на доске прямо или косвенно связывают его с матримониальной тематикой: «Девчаты скакалы ў до́шку. Паложуць ку-сок сыру (на другой конец доски. — Т. А.) и скачуты: ў які бок упадэ сыр, ў такі выйде деўка замуж» (ПА, Брестская обл.); «Трэба дзучыне сорок дошчок скинуть, переломить — жених будэ высокый» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.)¹⁷. Подобные обычаи инициационного типа принадлежат к весьма редкому у славян культурному феномену. Даже там, где матримониальный аспект этой забавы и не был актуален, «скакание на досках» воспринималось как особое девичье состязание, победительниц в котором так или иначе отмечали. В Тюменском у., например, в связи с этим говорили: «Кто выше подскакивает, тому честь и хвала» (Громыко: 411).

Во время качания молодые люди и девушки, а также присутствующие здесь зрители исполняли особые качельные песни и припевки. Они, как правило, намекали на складывающиеся в молодежной среде пары, желали той или иной паре скорой свадьбы, т. е. придавали общему публично-социализирующему тону качельного ритуала интонацию более частную, личную. Иногда присутствующие в коротких песенках называли поименно будущие пары: «Люлко, люлко, полполейко. Та кой седи на люлката? *Комна* седи на люлката! Та кой си полполеява? *Тодор* си я полполева!» (Колева ГЮС:162, Хасково) или: «Чија лелка на нишалка, Лельо! Смильева је мила сноја, А Сарцова број невеста, Лельо!» (Смиляних: 150, ю.-зап. Македония). Во многих южно- и восточнославянских припевках, исполнявшихся во время качания, преобладали свадебные и любовные мотивы (ср. хотя бы: Петровски ГП.Л; Потebня: 200—201). В Греции и до сих пор принято в деревнях устанавливать качели у домов молодоженов, причем песни, распеваемые при качании, имеют эротический смысл (Голан: 170).

¹⁷ Социализирующий характер имели и другие аналогичные качанию ритуальные действия, практиковавшиеся в весенних обрядах. Так, поляки на масленицу подбрасывали на руках молодых женщин (их *urano*), недавно вступивших в брак, чествуя их и таким образом как бы эксплицируя переход женщин в иную более «высокую» социо-возрастную группу (ср. временное повышение социального статуса молодоженов во время свадьбы). В Польше же на масленицу подростки парни отмечали достижение ими совершеннолетия; тех, кто выдержали испытания и получили право называться *frucami*, старшие парни подкидывали вверх (Lechowa ZD: 32—33, Лодзейское воев.). Сходные формы чествования победителей спортивных соревнований или военных кампаний широко известны в разных культурах и до сего дня, ср. в этом смысле рус. *качать* 'подбрасывать вверх победителей'.

Иногда во время качания саму девушку вынуждали назвать имя жениха: «Казвай, кого любиш?», допытывались у нее в Болгарии (Петров ЛЛ: 380). В Горьковской обл. на Пасху парни сильно раскачивали девушку и спрашивали ее, кто ее жених или любимый, грозя в противном случае опрокинуть качели (Соколова ВЛКО: 152, прим. 23). Кое-где на Балканах совместное качание парня с девушкой даже считалось неприличным (КОО-ЗП: 331). Таким образом, качанию парами, столь привычному для городского досуга, видимо, предшествовала имитация парности, когда девушку, сидящую на качелях, раскачивал, стоя на земле, ее парень.

Обещание свалить девушку с качелей имело эротический подтекст, что заметно в такой болгарской припевке: «Райна че седне да се юя, по кой че дойде да гю свали. Ванча че дойде да гю свали» [Райна сядет покачаться, кто придет ее свалить. Ванча придет ее свалить] (Каменова ПО: 42), ср. *валить*, *свалить*, *завалить* в значении 'futurer'; *свальный грех*; рус., укр. диал. *свальба* 'свадьба' и др. Намеки на брак как на конечную цель весеннего качания можно усмотреть и в самих качельных припевках, как, например, в этой полесской: «Гу! та та! Гу! та та! Крышка хлеба на Петра. А йдзе тая крышка? Побегла на вишку. А йдзе тая вишка? Цапочками заросла. А йдзе тые цапочки? Дзевочки порвали. А йдзе тые дзевочки? Паньчы побрали» (ПА, Хоромск Столинского р-на Брестской обл.). У банатских геров девушки, качаясь на масленицу на качелях, выкрикивали призывы, адресованные парням из соседних сел: «Уха, Бела неделя, да се цепа кецеља на пангелике, да ме волу прике» [Ух, Белая неделя, пусть рвется фартук на ленточке, чтобы меня любили парни] («прике» — парни из соседних сел, приходящие в гости к девушкам на масленицу) (Филиповић БХ: 302)¹⁸.

Примечательно, что мотив раскачивания (в том числе — вдвоем) встречается и в девичьих гаданиях о замужестве (в частности, в толкованиях снов). В окр. Ловчанско (Болгария) в канун Юрьева дня де-

¹⁸ Сексуально-эротический ореол, окружающий качели, заметен в современных детских и подростковых забавах, принадлежащих к сфере «третьей» культуры, ср. обыкновенные заглядывать девочкам под юбки во время качания, детскую загадку: «Туда, сюда, обратно, тебе и мне приятно», предполагающую двойной ответ; приглашение к койтусу, выраженное, например, таким образом: «Хочешь (пойдем), покажаю» и мн. др. Подобное восприятие качелей известно и в современной городской среде, ср. характерное название ночных клубов с эротическими шоу «Up and down». Раньше в деревнях, а сейчас зачастую и в городах можно услышать, как мамы или бабушки запрещают молодым женщинам качать пустую коляску (колыбельку), мотивируя это тем, что иначе «детей много будет» или «в коляске скоро еще один появится».

вушка раздевалась донага, влезала на абрикос (*зарзалия*) и, раскачиваясь на ветке, трижды выкрикивала: «Зарзалия делию, който ми е на касмет да доде ноштес да се люлеиме двама» [Абрикос делю, тот, кто мне судьбой предназначен, пусть придет ночью покачаться со мной вдвоем]. Тот, кто приснится ей в эту ночь, станет ее женихом (СБНУ 1892, кн. 7, с. 145). В окрестностях Граово (в той же Болгарии) в новогоднюю ночь девушки привязывали к дереву, растущему вблизи дома, небольшую полоску ткани как бы для качелей и при этом говорили: «Кое момче е мое, да дойде да се люляме» [Кто из парней мой, пусть придет покачаться со мной] (Мартинов НМГ: 729)¹⁹.

В болгарском фольклоре качелям отводится особое место. Находящиеся как бы между небом и землей, они связываются с верхним миром прежде всего народными космологическими представлениями о солнце. В дуалистических легендах о творении земли рассказывается, как Господь, создав землю, посадил в центре мира ореховое дерево и повесил на него качели. С качелями ассоциировались в народных верованиях солнечные лучи, спускаемые весной на землю, а само качание символизировало, по наблюдениям И. Георгиевой, движение солнца (Георгиева БНМ, с. 29)²⁰. Вместе с тем, подобные представления существовали в болгарском фольклоре не изолированно от других его пластов. Они вобрали в себя и календарное «значение» качелей (тем самым этиологически обосновав его), а также связываемые с ними брачные мотивы. В болгарских народных песнях, посвященных эпическому сюжету о женитьбе солнца, Солнце, решив жениться на земной девушке, спускает за ней на землю золотые качели, чтобы поднять ее на небо. Происходит это либо на Юрьев день, либо на Пасху, когда на восходе или закате можно уви-

¹⁹ Нетрудно усмотреть сходство европейских качелей с восточными — как в устройстве, так и в их ритуальных функциях, в частности, тех, что связаны с организацией браков. Вот, например, как описывает А. Г. Булатова качели во время навруза у народов Горного Дагестана: «В каждом квартале селения были свои определенные места их привязывания. Там, где над улицей проходил навес, к толстым балкам подвязывали крепкую веревку, специально сплетенную из пяти обычных. На определенном расстоянии друг от друга, но поблизости конструировали по две пары качелей для двух подружек <...> Раскачиваясь, девушки пели по очереди свадебные песни с припевом „Перизадай“, состязаясь друг с другом. К месту раскачивания девушек могли приходиться парни. В этом случае они качали девушек и пели им песни в виде вопросов, на которые девушки отвечали также в песенной форме» (Булатова 1988: 32).

²⁰ Ср. латышское название Иванова дня «Лиго» (от *ligôt* 'качаться' в связи с представлением о качании солнца 24 июня).

деть качели в виде солнечных лучей (Георгиева БНМ, с. 18–19). Возвращаясь к рассмотренным выше весенним ритуалам, заметим, что причастность качелей к браку в макрокосмическом масштабе освящает и легитимизирует их соучастие в устройстве человеческих судеб, и более того — делает это соучастие желательным и искомым.

* * *

Раскачиванию на качелях как виду интенсивного движения в традиционной культуре придавался продуцирующий смысл — причем, не только в сексуально-брачном, но и в аграрно-хозяйственном аспекте²¹. У южных и несколько реже — у восточных славян оно относилось к тем ритуальным действиям, которые способствовали вегетации и провоцировали ее. В восточной Сербии на масленицу качались, чтобы «конопля, пшеница, раж или јечам високо порасли». При этом говорили: «Оволике конопље до св. Прокопље, оволики лан на Видов дан. Све да порасте!» [Такая конопля к св. Прокопию (7.07), такой лен на Видов день (15.06). Пусть все растет!] (Костић ГОСП: 97). В Болгарии на масленицу старшие женщины в доме качались, положив за пазуху яйцо, «за да бъдат през лятото гръстите големи» [чтобы в течение года была большая конопля] (Маринов ИП 2: 121). В Гевгелии в Юрьев день по очереди качались все: дети, молодежь, старики; последние обычно говорили друг другу: «Да са заљуљум, да ми бубакј пуке» [покачаюсь, чтобы быстрее созрел хлопок] (Тановић СО'БК: 68). В Черногории дети качались в Юрьев день, распевая: «Cecala se barka Pud svetoga Marka, Puna barka čenice I Markove dječice» [Качалась лодка в канун святого Марка (25.04), полная лодка пшеницы и Марковых детей] (Jovović: 103). В Словении (Белая Краина) ряженые — «толстый кум» и «толстая кума» — обходили на масленицу дома и раскачивались на качелях «za debelo gero in lero predivo» [ради толстой репы и красивой кудели] (Kuret 1: 54). В Минской губ. на масленицу парни и девушки качались в воротах гумна, «каб на той год рос лён доўгі і моцны» (ЗК: 134).

Иногда раскачивание на качелях воспринималось как способ обеспечить человеку удачу и процветание во всех его делах. Болгары в Банате на Благовещение (называемое здесь *Лушканца*) устанавливали качели (*лушканци*) для того, чтобы в течение года им легко работалось (Тел-

²¹ Именно на этот аспект магических функций качелей чаще всего обращали внимание этнографы (Д. К. Зеленин, В. Я. Пропп, Я. Томеш и мн. др.).

бизовы БББ: 245); в Шумадии качались «ради наплетка» [умножения] во всех сферах хозяйственной жизни (ГЕМБ 1957/20: 152). В польском Поморье на масленицу рыбаки делали специальный невод для ловли лосося. Когда невод готов, его привязывают к потолку и *huštają się* на нем, что должно принести *dobry połów* [хороший улов] (Stelmachowska ROP: 99).

* * *

Качание на качелях — возможно, в связи с тем самым «очищением воздухом», о котором мы упоминали вначале, а также в силу ряда других магических ассоциаций — воспринималось и как способ наделять человека здоровьем на весь предстоящий год. Люди выбирали для качелей зеленое, крепкое и достаточно молодое дерево, чтобы человек не был *сух* [сух] (СбНУ 1894, кн. 11: 84, Велес). Как правило, это был кизил, ассоциирующийся у южных славян со здоровьем и крепостью, или верба — символ роста и процветания. Качающегося слегка хлестали зеленой веткой кизила или орешника, а девушки украшали себя цветами и клали за пазуху крашенные яйца, чтобы быть полными, как яйцо, здоровыми и красивыми (Арнаутов БНП: 97; Петровић СЦГ: 448). В р-не Охрида (Македония) девушки перед качанием надевали венки. В них влетали растения, имеющие в народной культуре символические значения, в частности, «дебелику» (переступень белый) — «за да бъдат дебели», «вратику» — «за здравье», и «лепаец» — «за да се лепат до тех ергените», а сверху на венок клали крашеное яйцо — «за да бъдат бели-червени и пылнички» (Спространов: 31).

Изредка с помощью качелей люди надеялись избавиться от какой-нибудь тяжелой болезни. Так, в северо-западной Болгарии пасхальные качели устраивали «в честь» эпилепсии и оспы (Маринов НВ: 430). В сербских и хорватских этнографических источниках встречаются упоминания о том, что весеннее раскачивание на качелях весной предохраняло человека в течение года от болей в спине (Павловић КЈ: 97; Беговић ЖСГ: 146; Argalić GO: 46)²². Оздоровительное значение весенних качелей заметно и в хорватском обычае качаться в Юрьев день для избавления от сонливости в течение всего предстоящего года. С этой целью люди качались именно на кизиле и, приговаривая: «О moj drinju, drmo

²² То же значение характерно и для обычая кататься (перекатываться) по земле (см. ниже).

drinj, evo tebi moj drim» [О мой кизил, вот тебе мой сон], как бы передавали дереву свою дремоту (Milićević SK: 481).

Качание могло защитить человека от самых разнообразных неприятностей. Например, оберегаясь от колдовства, на Гомельщине парни на руках качали девушек над купальским костром (Романов БС 8: 295); болгары раскачивались на качелях, с тем чтобы предохранить себя на лето от укусов змей (Петров ЛЛ: 380), белорусы — от нападения комаров (Киркор: 163) и т. п.

* * *

Это апотропеическое значение качелей нашло отражение и в сфере народной демонологии. Стоит обратить внимание на то, что качание, как часто и бывает, с одной стороны, приписывалось нечистой силе, а, с другой, — служило оберегом от нее. В Болгарии в первый понедельник Великого поста (*Пъси понеделник*) хозяева и пастухи раскачивали на качелях собак, чтобы предохранить их от «бес» — злого духа, вселяющегося в животное и вызывающего бешенство; из опасения повредить этим дереву, они устраивали такие качели на старых и сухих деревьях (Маринов ИП 2: 124). А на масленицу и сами люди изредка качались «против бяс» (Арнаутов БНП: 61). Южные славяне считали, что на масленицу качели предохраняют человека от нападения таких демонических существ, как вештицы и самодивы (именно масленица была временем, когда возрастала опасность их агрессии по отношению к человеку).

Раскачивание — одно из любимых занятий целого ряда мифологических персонажей, что, как кажется, вполне согласуется с пониманием его как способа достижения лиминального состояния, отвечающего статусу демона или духа как такового. У восточных славян этим занимаются русалки: они качаются на ветвях деревьев, на качелях, на троицкой зелени и венках (Зеленин ОРМ: 157–158, 163 и др.). При этом русалки перекрикивались между собой, зазывали к себе девушек и парней: «Катерина, Марина, ходи гутотаться!» (Зеленин ОРМ: 199), а сами, качаясь на ветвях, покрикивали: «гутата, гуляля!» (Романов БС 4: 139). С пристрастием русалок к качанию на ветвях деревьев связано, видимо, и вятское их название *хитки*, ср. минск. *хитатца* 'качаться на ветвях деревьев (о русалках)' (Зеленин ОРМ: 146). По материалам Е. Р. Романова, в Белоруссии русалки качаются на ветвях, привязав себя к ним за волосы: «Русалки на Граной нядзели катаютця... Дак возьма на бярозу ўзлезя да за голочку волосьямы привязатца, да ўниз опуститца, да й колышитца, и кричать: уу-гу! уу-гу!» (Романов БС 4: 139–140). Орловские русалки — как и лужицкие полудницы —

любили качаться на траве или «в волнах нивы» (Зеленин ОРМ: 157). Наконец, в украинских поверьях можно встретить и упоминание о русалках, вертящихся на мельничном колесе (Маркевич: 82).

По поверьям белорусского Полесья, осину «колышет» сидящий на ней черт, именно поэтому в любую погоду на ней дрожат листья, и люди остерегаются сажать осину у дома, срубить ее да и вообще иметь с ней дело. О раскачивании «крикливиц» и «плаксивиц», которые мешают спать ребенку, сообщают украинские заговоры: «Забэрите от ии (девочки. — Т. А.) крикливицы, плаксивицы..., занесите их туда, дэ тупоры нэ рубают, дэ пьивни нэ спивают, Хай вони сами там *гайдаюца*, питаюца» (ПА, Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл.). У болгар привычка раскачиваться на качелях приписывалась самовилам: в их честь в северо-западной Болгарии на Пасху специально устраивали качели на каком-нибудь высоком дереве. У сербов и македонцев на качелях любят качаться вилы, вештицы, самовилы, дьяволы и «олалије». Чтобы избежать встречи с ними и не привлекать к себе нечистую силу, люди не качались после захода солнца, а на ночь вообще снимали и убирали качели (Ђорђевић ЛМ: 366).

А. Н. Афанасьев связывал русское название лешего *зыбочник* с его страстием к качанию на деревьях (Афанасьев ПВСП 2: 337, 339)²³. В русских быличках леший, оказывая услуги человеку, качает зыбку с ребенком, повешенную на дереве и забытую матерью вблизи поля, где она работала (РДС: 316); тем же порой занимается и домовою, но уже в избе (Зиновьев: 61). Однако, пожалуй, самым популярным сюжетом русских быличек, связанных с качанием в колыбели, стал рассказ о подменьше, который по многу лет лежит в колыбели, непрестанно орет и требует еды, но при этом не растет, а после его «развенчания» — оборачивается поленом или головешкой²⁴. В 20-е годы на Владимирщине об этом рассказывали так. Как-то мать обругала свою трехлетнюю дочку, и с тех пор все стали замечать, что девочка дерестала расти. До 16 лет она лежала в колыбели и кричала. Однажды в дом к этой женщине зашел солдат и попросился переночевать в бане, где из предосторожности очертил себя кругом. Ночью к нему приползла змея, но он успел накинуть на нее свой крест, и на его глазах змея превратилась в девушку. Она поблагодарила солдата и объяснила,

²³ Впрочем, Н. И. Толстой считает это объяснение позднейшим. По его мнению, название *зыбочник* мотивировано с.-рус. *зыбун*, *зыбель* 'болото', сближаемым в народно-этимологическом толковании с *зыбать* 'качаться' (Толстой ОДР: 247).

²⁴ См. подборку подобных быличек в собрании В. П. Зиновьева (Зиновьев: 111, 120, 121, 126 и др.).

что если бы не его крест, то ей так бы и оставаться навеки шутовкой (русалкой). Наутро солдат привел ее в дом к родителям и сказал: «Вот ваша дочь, а в зыбке вы черта качаете!». Взял солдат топор и ударил по зыбке, глядь, а там вместо ребенка полено лежит (Смирнов ЭМ: 73–76).

С этими свидетельствами, видимо, уместно сопоставить запреты качать ногой под столом (у русских, например, говорили, что при этом человек *черта колышет, черта нянчит, беса тешит*), качать пустую колыбель или оставлять свободно раскачиваться над очагом цепи, с которых сняли котел (у сербов), — и то, и другое из опасения, что в колыбели или на цепях будет качаться черт или какой-нибудь другой демон, а также во избежание неприятностей в семье и хозяйстве. В исключительных случаях раскачивание воспринимается как угроза смерти. В частности, в Заонежье запрет качать пустую колыбель объясняли тем, что ребенок, обычно лежащий в этой колыбели, «помрет» (Логинов СОРЗ: 69)²⁵.

Неслучайно, наверное, в памятниках XVII в. качание на качелях обычно запрещается, как противоречащее духу христианского праздника (Харузин БП: 147), а также по соображениям гуманным, поскольку «с качели многие убиваются до смерти». Симеон Полоцкий ревностно возражал против качелей, полагая, что некогда качание посвящалось языческим богам (Гальковский I: 326). Качели, впрочем, не были исключением. Как объект запрета они оказывались в одном ряду с другими народными обычаями и увеселениями, к каковым относились также ряжение, пение, танцы, игра на музыкальных инструментах и мн. др. Все они трактовались древнерусскими книжниками как типичные формы языческого поведения и бесовских забав и потому запрещались. В «Памяти Верхотурского воеводы Рафа Всеволожского прикащику Ирбитской слободы Григорию Барыбину», датируемой 1649 г., эти запреты формулировались так: «По ночам на улицах и на полях богомерзких и скверных песней не пели, и сами не плясали и в ладоши не били, и всяких бесовских игр не слушали, и кулачных боев меж себя не делали, и на качелях никаких не качались и на досках мужской и женской пол не скакали <...>» (Акты исторические: 225). Людей, которые

²⁵ На Вологодчине, родители, предвидя скорую смерть младенца, снимали зыбку с подставки и помещали ее на лавку под иконами, полагая, что висящему в зыбке ребенку умирать тяжелее (Иваницкий: 114). Не надеясь на выздоровление и стремясь облегчить его страдания, они выводили его из состояния, промежуточного между жизнью и смертью, и, как это ни кажется кощунственным, но приближали его уход из жизни (вспомним и повсеместно известный обычай перекладывать тяжело умирающего с лавки или кровати на землю).

«с качелей убьются», считали нечистыми покойниками и предписывали хоронить без отпевания (XVII в., Зеленин ОРМ: 231). Отношение к тем, кто разбился, упав с качелей, как к «нечистым», отразилось в херсонском поверье, согласно которому тот, кто «убеция с качели, то буде *чертова жертва*» (Зеленин ОРМ: 298), а также в древнерусских текстах. В Челобитной старца Григория иконописца царю Алексею Михайловичу (1651) о таких людях сказано: «на релях вешаются и на крутящих крутятся, и многих *дьявол берет*» (цит. по: Ливанова: 292–293). Наиболее же гневным и красноречивым кажется суждение из Синописиса Иннокентия Гизеля: «<...> еще и о праздниць святых Верховных Апостол Петра и Павла свою съть дьявол запинаят чрез колыски, на них же бо колышущимся приключается внезапно упасти на землю, убиватися, и зль без покаянїя душу свою испущати» (Гизель: 46).

* * *

Подводя итоги, можно сказать, что раскачивание на качелях как определенное ритуальное действие имеет полифункциональный и полисемантический характер. Во-первых, качание осмысляется в связи с общей для традиционной культуры оппозицией динамики и статики, которая, как мы видели, многообразно разыгрывается в обрядности весеннего периода. В этом отношении раскачивание на качелях изофункционально таким обрядовым действиям, как прыжки, танцы, процессии, хороводы и т. п. С другой стороны, в традиционном осмыслении раскачивания может акцентироваться и момент своеобразной лиминальности: человек на качелях оторван от земли, как бы подвешен в воздухе, вырван из привычного социального «контекста». Неслучайно, что такое положение систематически приписывается и мифологическим существам. В плане символическом раскачивание создает идеальную среду «изоляции», в которой возможно внутреннее преобразование личности — как в социальном плане (взросление, замужество), так и в биологическом (здоровье, избавление от болезней).

Катание по земле

В кругу весенних ритуалов известны различные виды катаний: масляничное катание в саях или с гор, а также перекачивание (кувыркание) по земле, которое практикуется в более позднее время (обычно в Юрьев день и на Вознесение). В отличие от качания на качелях «катание» по земле широко встречается и за пределами весеннего цикла календаря. Оно практикуется в зимних праздниках («катание» по соломе, расстеленной на святки

на полу), в жнивной обрядности, во вредоносной магии («катание» по юрьевской росе как способ отбирания молока у коров) и колдовской практике (кувыркание через вбитые в землю колышки как способ превращения в волка). Изредка оно приписывается и демоническим персонажам – восточнославянской русалке и лужицкой полуднице²⁶.

Почти всегда катанию по земле придается продуцирующий смысл, что обусловлено по меньшей мере двумя обстоятельствами. Как вид ритуального движения «катание» несет на себе «стимулирующую» нагрузку, побуждая землю к плодоношению, растительность – к вегетации, женщину – к деторождению и человеческое сообщество в целом – к динамике в брачно-эротической сфере. Вместе с тем, в ритуальных катаниях присутствует и мотив физического контакта человека с землей. Репродуктивные способности земли и человека мыслятся взаимообусловленными, и потому соприкосновение с землей имеет характер целенаправленного магического воздействия.

Начнем с масленичных обычаев, в которых тема воспроизводства жизни занимает, наверное, самое заметное место, ср. русское (у поморов) название масленицы *катальная неделя*. Наиболее широко катание на санях или просто по снегу на каких-либо приспособлениях было распространено у русских, хотя в принципе эту форму ритуализованного досуга можно встретить и на западе славянского мира: у словенцев, поляков, словаков и чехов. В большинстве мест России, причем даже там, где не было естественных пригорков и холмов, катание в санях принимало вселенский масштаб, и в нем участвовала большая часть населения. Вот как описывает М. М. Громыко устройство искусственной ледяной горы в Архангельской губ.: «...большую ледяную гору делали к масленице в каждой деревне, а сверх того устраивали еще небольшие катки для детей у отдельных домов. Четыре столба с настеленными досками и залитым водою снегом составляли верх горы – гузно. Скаты – катище – делался тоже из досок, державшихся на подпорках с „перекладками“ поперек ската. На досках лежал слой льда или замороженного снега. Катище продолжалось „улицей“ (раскатом), проложенной по поровненному и залитому водой снегу. Иногда „улицей“ служил лед реки или озера, если горку строили у водоема. По бокам гузна, катища и „улицы“ втыкали в снег ели. В некоторых деревнях горы украшали фигурками из катаного снега, облитыми водою. Лица фи-

²⁶ Преимущественно весенним обычаям катания по земле посвящена статья Д. К. Зеленина (см. Зеленин СХО), а кувырканию по земле в жнивной обрядности – работа О. А. Терновской (см. Терновская СЗ).

гур рисовали углем» (Громыко: 336). Масленичные гуляния кое-где получали название *pod gorama*.

У русских — почти везде, а у белорусов и украинцев — не столь последовательно масленичное катание с гор связывалось с будущим урожаем льна и конопли²⁷, и в этом смысле оно сопоставимо с масленичными танцами «на лен и коноплю», весьма популярными в западнославянском мире и, отчасти, в центральной Европе и в то же время практически неизвестными восточным славянам. Катание с гор преследовало единственную цель — обеспечить высокий («длинный») лен. В нем принимали участие прежде всего женщины, поскольку именно они более других были заинтересованы — по роду своей домашней деятельности — в удачном урожае льна и конопли. Они катались обычно в саних без оглоблей, на донцах прялок, на скамьях или в специальных «лодках». Вот как об этом говорится в витебских материалах Н. Я. Никифоровского: «женки должны проехать с горы на пряслице: чем длиннее будет такой проезд, тем длиннейший родится лен. Если же она упадет, то лен не будет ею убран» (Никифоровский ППП: 238, № 1873). Перенос катания с воскресенья на Чистый понедельник вносил новый оттенок в описываемый обычай: «В Чистый понедельник катаются на донцах от гребня, чтобы лен уродился *чистый* и долгий» (РЭМ, д. 15, л. 16, Владимирская губ. Вязниковский у.). Впрочем, продуцирующее воздействие этой ритуальной забавы распространялось иной раз на самые разные сферы хозяйственной жизни. На Вологодчине, к примеру, до недавнего времени считали, что у тех, кто катается на масленицу, будет хорошо сбиваться масло (Морозов, Слепцова ПКВК: 271). Белорусы — тоже на масленицу — обновляли сани: втаскивали их на гору, усаживали в сани побольше народа и скатывали их вниз, отчего в будущем сани должны быть легки в ходу (Романов БС 8: 137).

Катались на масленицу и в саних, запряженных лошадьми, как говорили на Ярославщине, *лен закатывали* (ТООФ: 31, № 180). В Польше к будущему урожаю иногда имел отношение *kulig* (или *kulik*) — торжественный масленичный выезд, собиравший иногда по несколько десятков санных повозок и весьма популярный в XIX в. у польской шляхты. На Мазовше женщины, выйдя из корчмы по завершении масленичных гуляний, «*siadają na sanki i używają kulika, a to na ten cel, żeby len długi urósł*» [салятся на сани и наслаждаются кулигом, чтобы лен долгий вырос] (Kolberg 28: 79). Обыкновение *jeździć saniami* на Запусты ради

²⁷ Подборку материалов по этому обычаю см. в книге В. К. Соколовой (Соколова ВЛКО: 90).

урожая льна было известно и у мазуров (Wista 6: 649). Как и другие масленичные развлечения, «кулиг» отличался иногда особым разгулом. В Краковском воев., согласно материалам О. Кольберга, «kuligujący hulają przez całą Wstępną Środę na umór, mówiąc że hulają na konopie, t. j. na intencją, aby się gospodarowi w tym roku piękne i gęste urodziły konopie» [участвующие в кулиге гуляют до потери чувств в течение всей Пепельной среды, говоря, что гуляют на коноплю, т. е. для того, чтобы у хозяев уродилась хорошая и густая конопля] (Kolberg 5: 257). По поверьям словаков, урожай льна зависел от масленичного катания на лыжах и санках (Horváthová FO: 25). Во многих областях Словении в запустный вторник старшие выгоняли из домов молодежь покататься на лыжах, коньках и санках. Они были убеждены, что это *smuđanje* и *drsanje* содействует урожаю гречихи, льна, зерновых и репы (Kuret 1: 57). На Вологодчине в масленичное воскресенье женщина в шутовском наряде, усадив полные сани детворы, катала их в сумерках по деревне, «чтобы лен вырос долгой» (Морозов, Слепцова ПКВК: 282).

Масленичные катания с гор или на лошадях преследовали и иные цели, связанные со сферой межполовых отношений. Так, в Калужской обл., по примете, девушке, съехавшей с горы дальше всех, следовало ожидать сватов из самой дальней деревни (Соколова ВЛКО: 45, 90). Как правило же, молодежь каталась парами, парень с девушкой, причем вели они себя при этом весьма свободно: парень, который съехал с девушкой с горы или провез ее в санях по селу, мог после этого поцеловать ее²⁸.

Однако, наиболее популярным масленичным развлечением было катание молодоженов. Например, в Костромской губ., на фоне катания всей молодежи от одной деревни к другой, новобрачные ездили на лошадях в гости к родственникам (Громыко: 335). Нередко это было сопряжено с известным насилием над молодоженами. В Нижегородской губ. молодоженов по одному втаскивали на гору и, навалиясь на них скопом, скатывали с горы (Зеленин ОРАГО 2: 134). Эта масленичная забава так и называлась: *обкатывать молодых, с горы катать молодых* и под. (Соколова ВЛКО: 39), а на Вологодчине *ездить бобром на молодом*. В Орловской губ. еще в конце прошлого века мужчины обходили на масленицу дома, где жили молодожены, волоча за собой салазки и борону, перевернутую зубьями

²⁸ Такое соотношение женской и мужской обрядовых ролей: женской — объектно-пассивной и мужской — субъектно-активной, мы уже имели возможность наблюдать и в качелях. По-видимому, эта ситуация — своего рода этикетно-ритуальное отражение соответствующих социальных ролей.

кверху и покрытую ковром. Подойдя к дому, они поздравляли молодоженов с масленицей и приглашали их покататься. Если молодая угощала их не скупясь, то мужчины катали ее с мужем на салазках, если же обходники оставались недовольны подношениями, то они возили молодых на бороне (Соколова ВЛКО: 39)²⁹.

Несколько иначе проходили масленичные катания молодоженов в Польше. В один из последних дней масленицы замужние женщины собирались вместе и обходили один за другим дома, где жили новобрачные. Молодых женщин силой принуждали выйти из дома, а затем на старых розвальнях, боронах, повозках, а также — на лопатах, прядильных гребнях, метлах, вилах или «na wszystkim, — как подчеркивается в одном верхнесилезском описании, — co dało się ciągnąć, wleć» [на всем, что можно было волочить]³⁰, тащили их в корчму, где те должны были внести некоторую плату за право участия в жизни взрослых женщин (Smolińska TZOŚ: 29). Обычай этот назывался *wywożenie młodożeńców*, *wkip do bab* и др. Даже когда молодых женщин усаживали в красивые специально по этому случаю украшенные повозки или сани, их все равно старались хоть пару раз вывалить по дороге на землю³¹.

²⁹ Помимо катания с бор, в России молодых нередко валяли в снегу (*маслили, солили, купали*), закапывали в снег или в специально приготовленные для этого ямы, принуждали прилюдно целоваться, выставляли к столбам напоказ так, что любой мог не только смотреть на них, но и оценивать молодоженов вслух (см. Соколова ВЛКО: 38—41, ТФВД: 45 и др.). Очистительная функция этих обычаев и присущий им элемент ритуального насилия напоминают зачаточные формы инициационных ритуалов, о которых уже приходилось говорить выше.

³⁰ О продуцирующей семантике ритуального волочения см. специально: Н. И. Толстой. Волочить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 426—427.

³¹ В подобных обычаях, как и в качании на качелях, присутствует и мотив чествования, выставления молодоженов напоказ, сопряженный с сознательным принижением роли тех лиц, которые возят молодоженов (они идут и волокут сани на себе, а молодые сидят) и одновременно — с повышением социального статуса молодоженов. Момент чествования можно усмотреть и в самом характере перемещения этих лиц. В России молодоженов возили обычно по главной улице села или по кругу (ср. *круг почета*), а в Польше — молодую женщину волокли к корчме — своего рода альтернативному (в противоположность костелу) центру культурного пространства. С этими обычаями уместно сопоставить катание на лошадях участниц помочей. По наблюдениям М. М. Громыко, «по окончании стола (т. е. угощения) девушки катаются — хотя бы и ночью — с песнями по деревне на лошадях хозяина», по просьбе которого они работали (Громыко: 76). Аналогичные формы чествования, как известно, имеют широкое хождение и за пределами крестьянской среды.

В тех формах масленичных катаний, о которых мы до сих пор говорили, имел место опосредованный контакт с землей, что отчасти можно объяснить факторами климатическими. Впрочем, даже в масленичных обычаях можно встретить нечастые упоминания о ритуальном валянии или перекаtywании по земле, например, в южной Моравии было известно *válení na dýně* (Večerková МО: 146; к сожалению, это лишь фиксация термина без указания на конкретные детали ритуала)³².

В весенних обрядах более позднего времени появляется кувырkanie или перекаtywание по земле. Эта магическая процедура совершалась во время осмотра посевов, который крестьяне предпринимали в один из праздничных дней после Пасхи. Массовый характер обычая приобрел у восточных славян: в центральной России весенние выходы в поле происходили на Вознесение и на Пасху, а в западнорусских областях и на Украине — в Юрьев день. Болгары, а реже — сербы и македонцы кувыркалились во время обходов полей в Юрьев день, однако у них этот обычай не привился так широко, как у восточных славян. На западе же славянского мира его можно встретить, пожалуй, лишь в восточной Польше и Словакии.

Русские обычаи, о которых в данном случае идет речь, подробно описаны Д. К. Зелениным в упоминавшейся уже работе. На Вознесение или в Юрьев день после отправления на поле молебна крестьяне (обычно женщины) просили священника или дьячка «покататься» по полю; если же те отказывались, то женщины валили их на землю и силой «катали» по ниве, чтобы снопы при жатве были такими же высокими и толстыми, как священнослужители, чтобы хлеб хорошо уродился и т. п. При этом еще и приговаривали, к примеру, так: «Каков попок, таков и ленок» (Селиванов ГРЗ: 8, Рязанская губ.), «Уроди, Боже, хлеб покотом» (Зеленин СХО: 5) или «Уродись лен долог, как и дьякона волос» (РЭМ, д. 1446, л. 16, Рязанская губ. Зарайский у.). Мотивы «тучности» священнослужителей, их длинных волос появились в этих обычаях, по-видимому, в позднейшее время. Мифопоэтический смысл участия священников в подобных аграрных обрядах обычно видят в их сакральном статусе. Впрочем, в этих действиях можно видеть и символику свя-

³² Впрочем, в исключительно редких случаях катанию по земле придавался прямо противоположный смысл. В словенской обл. Штирия на масленицу во время обходов ряженных хозяева, в дома которых они заходили, изо всех сил стремились получше угостить пришедших. Среди местных жителей было распространено убеждение, что ряженные могут без труда испортить скот, если — недовольные угощением — они *se pokota* 'повалывают' по земле (Kuret I: 29). Этим, предположительно, они имитировали падеж скота.

щенного брака, соединения мужского начала с женским (которое воплощала земля). Как мы увидим в дальнейшем, эта символика вообще характерна для ритуальных «катаний» по земле.

«Кататься» по ниве могли и сами крестьянки. На Смоленщине «на Ягорья бабы выходят толпами в поле и катаются раздетыми по полю, приговаривая: „Как мы катаемся по полю, так пусть хлеб растет в трубку“» (Добровольский СЭС 4: 215). В Ярославской губ. на Вознесение по озими «катались» дети и кричали: «Рожь к овину, а метла (трава) к лесу» (Преображенский ПС: 162, Моложский у.); то же делали и девушки, предварительно обойдя с песнями все засеянные хлебом поля (Балов ОП: 134). На Витебщине в течение недели после Юрьева дня происходили так называемые *бабські разбрыкі* — праздник женщин по случаю окончания огородных посадок, во время которого они должны были *куляцца по земле* (Никифоровский ППП, № 1952).

Наибольшее разнообразие форм можно наблюдать в украинских обычаях. В Новоград-Волынском у. Волынской губ. в Юрьев день все жители выходили на озимь и качались, «чтобы пашня не буяла, а шла в колос и зерно» (Морачевич СК: 311). На Украине катание по земле почти всегда соединяется с обрядовой трапезой на поле. Так, на Житомирщине, по воспоминаниям женщин, «на Юрья качались по жыту. Брали хто шо жарыгть, хлѣба набрали, яйшни напекли, пообѣдаем да идѣм качаца. Однѣ одну возмѣ да пэрэвэрнѣ, шоп хорошѣ жыто робылось. Только дѣткѣ молодѣ, нѣ йдут старѣ» (ПА, Журба Овручского р-на). Такой обед на поле приобретает иногда характер протяженного обрядового действия. Вот, например, как об этом рассказывали на Ровенщине: «На Юрья дывкѣми идѣм на полѣ. Дывчѣты збэрѣмса штук пѣять дывчын, бильш. „Пошлы на жыто качѣцы на Юрья!“ Настроїмо харчѣ, бэрѣмо свѣчку засвѣтымо да простѣлѣмо настѣльныка, постѣвымо харч и вѣдку. А насампѣрѣд покачѣемса. Бѣгу помѣлымса и качѣемса. Сядѣем ѣсты. И пѣем и знов качѣемса ... Пѣем да рѣбѣмо. Там жѣ довго мы сыдымо. Да идѣм до дѣму. Алѣ довго сыдымо на тѣм жыты» (ПА, Чудель Сарненского р-на). Во время праздничного обеда на поле люди нередко не только «катались» сами, но и «качали» куриные яйца: «На Юрья качѣющѣ яйцами, запрягають кѣни, ѣдучѣ качѣцы на жыто, постїляють настѣльника, кладуть яйца, трапѣзу, качѣющѣ по жыте, обѣдають, шоб жыто родїла гарнѣ» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Известные нам южнославянские обычаи во многом сходны с украинскими. В юго-восточной Болгарии в Юрьев день с утра молодежь и за-

мужние женщины выходили в поле и катались по росе — «за да отнесат росата, като опазят плодородието» (Колева ГЮС: 112). В Черногории этот магический акт совершают *крстоноше* — мужчины, обходящие с крестом села, поля и виноградники по несколько раз за весну, обычно на Вознесение, в Духов день и в день Константина и Елены. Они *ваљају се по житиу*, а также разливают молоко или обливают им друг друга, чтобы обеспечить высокие уроды (Филиповић ЦГС: 191).

Пожалуй, наиболее архаичной чертой украинских обычаев было совместное «катание» по земле мужчин и женщин. Они «катались» по полю в обнимку, что можно, по-видимому, рассматривать как символическое воспроизведение полового акта, призванного передать земле энергию воспроизводства и умножения (именно на такой трактовке аналогичных европейских ритуалов настаивал Д. Фрезер)³³. В имеющихся в нашем распоряжении материалах обращает на себя внимание то, что «катание» по земле парами было коллективным актом, в котором принимали участие представители разных социо-возрастных групп. Так, на Житомирщине «на Юрия ходили колись бабы дивица на пшэніцы, качаца ... З обеда на вчэр пуйдуть шэсть чы дсять баб, дивчата с хлбпцами, бабы з дидами. Такэ качане» (ПА, Курчица Новоград-Волынского р-на). Совместное «катание» по житу порой приобретало черты столкновения, соперничества полов, характерного для многих весенних обрядов и, вместе с тем, актуализирующего мотив койтуса. Там же на Житомирщине в Юрьев день «пэрэкидались жэнцы, боролыся на Юрья бабы з мужыкамы, пэрэкатывались два разы друг чэрэз друга, шобы хорошо жыгто уродылось» (ПА, Журба Овручского р-на). В Македонии на масленицу, правда, в доме, а не на поле нечто подобное совершают муж с женой — они *се ваљају да се ваља и берућет* (Филиповић СК: 390).

Жизненная энергия человека была необходима не только ниве и хлебам. В западной Болгарии, например, в Юрьев день девушки и женщины, оголив нижнюю часть тела, «катались» по травам, а затем собирали их, запасая на весь год. Если этого не сделать, травы, по поверью, не будут иметь лечебной и магической силы (Колева ГЮС: 43–44). В той же западной Болгарии в день св. Иеремии (1.05) молодые женщины выходили перед восходом солнца на луга и кувыркались парами по траве со словами «яш, п...[ичка] трева!» (Кепов: 128), тем самым символически изображая соитие между людьми и «намекая» на соитие с землей.

³³ В этой связи ср. рус. *кувыркаться, перекувырнуться* и под. в значении 'futuere', а также рязан. *кататься* 'возиться, играть, резвиться' (Ванюшечкин: 165).

Сохранились отдельные свидетельства о том, что в славянских весенних праздниках в действительности имело место совокупление женщин и мужчин на полях. В том же западноболгарском описании И. Кепова приведен рассказ об обрядах Иванова дня (24.06/7.07). В нем сообщается, как рано утром женщины выходили на поля и одна из них, раздевшись донага, шла по ниве и срывала на каждом поле по несколько колосьев, «отбирая» тем самым урожай в свою пользу. В какой-то момент она спрашивала у хозяина, спрятавшегося где-нибудь поблизости: «Брате Яно-о, заеш ле оти сам ти дошла?» — «За к... ми си дошла», после чего он хватал и бил ее, а иногда и совокуплялся с ней тут же. И. Кепов указывает, что, по воспоминаниям местных жителей, в прежние годы таким образом встречались мужчины и женщины, брачный союз которых во времена молодости по каким-то причинам не состоялся (Кепов: 129). Описываемый обычай интересен еще и мотивом ритуального койтуса с партнером, статус которого близок к божественному (Ян, упоминаемый в тексте, явно ассоциируется со св. Яном, которому и посвящен праздник, ср. его местное название *Яно́вден*)³⁴.

Но не только человек мог благодатно воздействовать на производительную силу земли. Во многих весенних обычаях такая способность приписывалась и некоторым предметам, символизирующим плодоносящее начало и потому «привлекательных» с позиции продуцирующей магии. К таковым относили прежде всего яйца и хлеб. Катание яиц по полям и посевам (не говоря уже о соответствующей пасхальной игре) было широко известно по всей Европе в период от Пасхи до Троицы. По белорусским поверьям, даже русалки в Навский Великдень (четверг после Пасхи) катали по ржи яйца (Булгаковский: 179). Зачастую оно было сопряжено с надеждой на будущий урожай. В России, например, на Троицу или на Вознесение девушки выходили в поле или лес, устраивали там общее угощение (обычно яичницу), завивали венки на березе, водили хороводы, и если дело происходило вблизи забьенного поля, то катали по нему яйца или подбрасы-

³⁴ Койтус, совершаемый на земле, а также просто кувырkanie по ней в обнимку обычно трактуется как магическое совокупление с землей, как имитация ее оплодотворения (Е. Г. Кагаров, Н. И. Толстой) и рассматриваются в одном ряду с другими формами магического «оплодотворения» земли, такими как ритуальный сев и пахота, ритуальное обнажение и эсхрология и т. п. (Успенский: 70—71, там же см. литературу вопроса). Символическое совокупление с землей, видимо, широко практиковавшееся в эпоху славянского язычества, осуждалось в древнерусской книжности, ср.: «Аще ли... на земле лежа ниць, как на жене играл, 15 дни [епитимии] (Алмазов 3: 151, № 44).

вали их (см. хотя бы Зеленин ОРАГО 2: 980, Пензенская губ.). На Украине во время традиционных выходов в поле в Юрьев день хозяева катали по озими яйца, а затем зарывали их тут же в землю (Максимович ДМУС: 158). В Македонии в Юрьев день парни и девушки шли на поле с крестами, зажигали тут же пасхальные свечи и катали по земле «ристосово јајце» — первое окрашенное перед Пасхой — «за да би се тркалат свалгиниците жито», после чего закапывали их в землю (Бекарова: 238). У словаков и мораван по земле катали круглые хлебы — чаще всего это был *mrvaň* (Bednarík DKSL: 98), а также *žomla* (Валенцова ДР: 127) или *mazanec* (Pernica RMG: 53). В день св. Марка (25.04) или на Пасху после отправления молебна на поле, куда крестьяне отправляются вместе со священнослужителями, они *kotúl'ajú* эти хлеба по озими «для обильного произрастания пшеницы», чтобы колосья и снопы были тяжелыми. В Словакии по окончании масленицы ряженные валяли по навозу маску «тура» — что должно было благотворно повлиять на урожай зерновых (Horváthová FO: 30).

Впрочем, и сама земля воспринималась человеком как источник необходимой ему продуктивной энергии. Например, в юго-западной Болгарии молодые женщины, недавно вышедшие замуж, и прежде всего те, что остались бездетными в течение первого года супружества, должны были «кататься» по юрьевской росе, поскольку св. Георгий якобы «даде рожба на младата жена» (Колева ГЮС: 156). При этом они нередко обнажались — полностью или частично³⁵.

В магическом соприкосновении с землей, перекапывании по ней видели и возможность воздействовать на область брачно-эротических интересов человека и социума. В северо- и средне-западной Болгарии по полю в Юрьев день катались старые девы — в надежде выйти замуж в наступившем году (Колева ГЮС: 157; ср. аналогичный смысл, придаваемый раскачиванию на качелях). По материалам В. К. Соколовой, в Архангельской обл. перед Пасхой после уборки дома девушки устилали пол в сенях соломой и «катались» по ней вместе с парнями, причем девушки сами приглашали для этого парней: «Пойдем на соломку» (Соколова ВЛКО: 152). Иногда совместное «катание» по земле парня с девушкой воспринималось как прямая перспектива койтуса и брака, желанных и обязательных. Вот как об этом рассказывали в Полесье: «Качались на Юрья по жыты. Ранэнько, до сходу сонца. Як с хлѡпцѣм покачаѣса — шоб хлѡпцѣ любил да нѣ

³⁵ По-видимому, в данном случае имеет значение и то, что женщины «качаются» именно по росе, обладающей в Юрьев день продуцирующими и лечебными свойствами.

покинуў. Шоб любілыся да кохалыся. Шоб прикачавса до мэнэ, шоб взяв мэнэ» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

Весной по земле (а точнее сказать — по юрьевской росе) часто «катались» люди, страдающие ревматизмом и кожными заболеваниями³⁶, ср.: «На гэтого Юрия йшли качэлысь го́лым тѣлом по росі до сходу сѡнца. И прапала тая карѡста, тая драка» (ПА, Любязь Любешовского р-на Вольнской обл.), а также девушки — чтобы у них косы росли длиннее и гуще (Мишовић ЖОП: 161). На Мазовше в день св. Войцеха крестьяне *tarzaję się* по земле «для избавления от болей в спине при жнивах» (Dunowska: 241). «Катание» по росе имело также и профилактический характер: в восточных Родопах все жители выходили с утра в поле или на луг, раздевались донага и «катались» по росе, чтобы здоровье не покидало их в течение года (Николчовска ПИГО: 54).

* * *

Мы рассмотрели весенние магические акты, достаточно разнообразные и в чем-то несхожие между собой. Их отличает друг от друга то, например, насколько они специфичны именно для весеннего цикла календаря. Так, качели принадлежат почти исключительно к весенне-летним формам ритуализованного досуга, тогда как катание по земле встречается во многих областях славянской обрядности и магии. Различия захватывают также сферу семантики и функций: в то время как катание по земле характеризуется целым спектром значений (производящее, лечебное, профилактическое, вредоносное и др.), подбрасывание вверх и прыжки связываются по преимуществу с магией роста — вне зависимости от того, в каком контексте они появляются. Все эти магические акты могут быть дифференцированы по типу движения (упорядоченное и хаотичное), по наличию/отсутствию определенного направления этого движения, по тому, подразумевает ли оно контакт с землей или нет, а также по многим другим элементам, относящимся к

³⁶ Этот обычай известен всем славянским народам. В интерпретации Д. К. Зеленина, он представляет собой символический способ передачи земле болезней и слабости в обмен на здоровье и крепость. В этом смысле он сопоставим с другими весенними магическими актами, в частности с обычаем кувыряться по земле при первом громе, при виде первой возвращающейся весной перелетной птицы, прислоняться к дереву или другому твердому предмету, тереться об него спиной и пр. (все эти обычаи остались за пределами настоящего исследования).

темпоральным, локативным, объектным и прочим пластам тех ритуалов и праздников, в составе которых они встречаются.

Вместе с тем, разнообразие акционального кода этих обрядовых актов отнюдь не препятствует тому, что все они оказываются «привлечены» к решению идентичных ритуально-магических задач, связанных с продуцированием — как в аграрно-хозяйственной, так и в брачно-эротической сферах. По всей вероятности, это можно объяснить по крайней мере двумя взаимообусловленными обстоятельствами. Во-первых, фактором движения, связываемого в традиционной культуре с широким спектром положительных значений и отвечающего идеям развития и пробуждения как основным мифопоэтическим константам весеннего времени. А кроме того, функционально-семантическое единство ритуальных движений оказывается вполне естественным, если принять во внимание, что все они адресуются именно тем лицам и объектам, в активизации репродуктивных свойств которых прежде всего и заинтересован традиционный социум, т. е. молодежи и молодоженам (как группам «воспроизводящего» возраста), а также культурным растениям.

Литература

- Акты исторические — Акты исторические, собранные и издаваемые Археографической комиссией. СПб., 1842, т. 4.
- Алмазов — А. Алмазов. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Исследования преимущественно по рукописям. Одесса, 1894, т. 3.
- Арнаутов БНП — М. Арнаутов. Български народни празници. София, 1943.
- Архив РАМ — Фольклорный архив лаборатории народной музыки Российской академии музыки им. Гнесиных. Москва. Материалы 1980-х гг.
- Афанасьев ПВСП 2 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. 2.
- Балов ОП — А. Балов. Очерки Пошехонья // ЭО, 1901, № 4, с. 81—134.
- Беговић ЖСГ — Н. Беговић. Живот Срба граничара. Београд, 1986.
- Бекарова — О. Бекарова. Гурѓовденските обичаи во рекарските села (Леринско) // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год VI, број 12, с. 237—240.
- Бернштам МОЖ — Т. А. Бернштам. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Бернштам РКП — Т. А. Бернштам. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983.
- Берман — И. Берман. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе (Виленьской губ. Опшмянского у.) // ЗРГО по отд-нию этнографии. СПб., 1873, т. 5.

- Бубало — М. Бубало-Кордунаш. Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ, 1932, књ. 7, с. 82—89.
- Булатова — А. Г. Булатова. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX века. Л., 1988.
- Булгаковский — Д. Г. Булгаковский. Пинчуки: Этнографический очерк. СПб., 1890.
- Вакарелски БЕТБ — Х. Вакарелски. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит от Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 5.
- Валенцова ДР — М. М. Валенцова. Терминология словацкой календарной обрядности. Дипломная работа. МГУ, 1988. Рукопись.
- Ванюшечкин — В. Т. Ванюшечкин. Словарь русских народных говоров рязанской Мещеры. Воронеж, 1983.
- Гальковский I — Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916, т. 1.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду.
- Георгиева БНМ — И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1983.
- Георгиева ПЕНП — И. Георгиева. За произхода на един народен празник // Изследвания в чест на академик Михаил Арнаудов. София, 1970.
- Герберштейн — С. Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988.
- Гизель — И. Гизель. Синопис, или краткое описание от различных летописцев, о начале славянского народа. СПб., 1762.
- Голан — А. Голан. Миф и символ. М., 1993.
- Горбунов НВБ — Б. В. Горбунов. Народные виды спортивной борьбы как элемент традиционной культуры русских // СЭ, 1989, № 4, с. 90—101.
- Громыко — М. М. Громыко. Мир русской деревни. М., 1991.
- Дикарев НК — М. Дикарев. Народный календар Валуйского повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // МУРЕ, 1905, т. 6, с. 113—204.
- Добровольский СЭС 4 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4 // ЗРГО, 1903, т. 27.
- Ђорђевић ЛМ — Д. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Зеленин ВР — Д. К. Зеленин. К вопросу о русалках // Д. К. Зеленин. Избранные труды. М., 1994, с. 230—300.
- Зеленин ОПСД — Д. К. Зеленин. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Д. К. Зеленин. Избранные труды. М., 1993, с. 179—192.
- Зеленин ОРАГО 1, 2 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914—1915, вып. 1, 2.
- Зеленин ОРМ — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зеленин СХО — Д. К. Зеленин. Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі // Етнографічний вісник, Київ, 1927, кн. 5, с. 1—10.
- Зиновьев — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- ЗК — Земляробчы календар (Абрады і звычайі). Мінск, 1990.
- Иваницкий — Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 3. М., 1890.

- Иванов П. ЖПК — П. В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СХИФО. Харьков, 1907, кн. 17.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии. Украина. Киев.
- ИРЛИ — Рукописный архив Отдела фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения и балканистики АН РАН. Москва. Материалы 1980—1990-х гг.
- КГ — Круглый год: Русский земледельческий календарь. М., 1989.
- Кепов — И. Кепов. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево-Дупнишко // СбНУ, 1936, кн. 42, с. 1—288.
- Килимник УР 3 — С. Килимник. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Виннипег, 1962, т. 3.
- Киркор — А. Киркор. Етнографический взгляд на Виленскую губернию // ЭС, 1858, вып. 3, с. 115—276.
- Колева ГЮС — Т. Колева. Гергьовден у южните славяни. София, 1977.
- КОО-ЗП — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973.
- Костић ГОСП — П. Костић. Годишњи обичаји (Сјеничко — Пештерска — Висораван) // ГЕМБ, 1988/1989, књ. 52/53, с. 73—123.
- Костић ГОНК — П. Костић. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // ГЕМБ, 1968/1969, књ. 31/32, с. 363—396.
- Ливанова — Т. Ливанова. Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. М., 1938. Вып. 1.
- Логинов РЗ — К. К. Логинов. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
- Логинов СОРЗ — К. К. Логинов. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Максимович ДМУС — М. А. Максимович. Дни и месяцы украинского селянина // М. А. Максимович. Собр. соч. Киев, 1877, т. 2, с. 463—524.
- Малинка ЭМ — А. С. Малинка. Этнографические мелочи (Из местечка Веркиевки Неготинского у. Черниговской губ.) // ЭО, 1898, № 1, с. 159—162.
- Маринов ИП 2 — Д. Маринов. Избрани произведения в два тома. София, 1984, т. 2.
- Маринов НВ — Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Мартинев НМГ — А. Мартинов. Народописни материали от Граово // СбНУ, 1958, кн. 49.
- Милићевић — М. Милићевић. Живот Срба селѧка // СЕЗБ, 1894, књ. 1.
- Милорадович ЖБ — В. П. Милорадович. Житье-бытье дубенского крестьянина // Украинці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 170—341.
- Миодраговић — Ј. Миодраговић. Народна педагогија у Срба. Београд, 1914.
- Мићовић ЖОП — Љ. Мићовић. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ, 1952, књ. 65.
- Морачевич СК — И. Морачевич. Село Кобыльѧ (Волынской губ., Новоград-Волынской у.) // ЭС, 1853, вып. 1, с. 294—313.
- Морозов, Слепцова ПКВК — И. А. Морозов, И. С. Слепцова. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица. М., 1993.

- МУРЕ — Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів.
- Некрылова — А. Ф. *Некрылова*. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. Л., 1988.
- Никифоровский ППП — Н. Я. *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николчовская ПИГО — М. *Николчовска*. Принос към изучаване на общобългарската традиционна гергьовденска обредност // Българска етнография. 1989. кн. 2, с. 48—56.
- НПУ — Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета. 1976—1982 гг. Календарные обряды, ч. 1 / Сост. К. Е. Корепова. Горький, 1982.
- Олеарий — Адам *Олеарий*. Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986, с. 287—470.
- Онищук НК — А. *Онищук*. Народний календар: Звичаї і вірування в Зелениці Надвірнянського повіту // МУРЕ, 1912, т. 15, с. 1—61.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Москва. Материалы 1980-х гг.
- Павловић КЈ — Ј. *Павловић*. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗБ, 1921, књ. 22.
- Петров ЛЛ — П. *Петров*. Лечебните свойства на лиската в народните поверия // Известия на етнографски институт с музей. София, 1974, кн. 16, с. 375—457.
- Петровић СЦГ — А. *Петровић*. Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори // СЕЗБ, 1907, књ. 7, с. 333—528.
- Петровски ГПЛ — Б. *Петровски*. Гурговденските песни при лулање во македонското народно творештво // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год VI, број 12, с. 125—128.
- Познанский ВУС — Б. *Познанский*. Весна в украинском селе // Зоря. Львів, 1886, роч. 7, чис. 8, с. 122—128.
- Преображенский ПС — А. *Преображенский*. Приход Станиловский на Сити (Ярославской губ. Моложского у.) // ЭС, 1853, вып. 1, с. 125—173.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1993.
- Ріпецький — О. *Ріпецький*. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці на Полтавщині // МУРЕ, 1918, т. 18, с. 155—169.
- Романов БС 4, 8 — Е. Р. *Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. 4; Вильна, 1912, вып. 8.
- РЭМ — Российский этнографический музей. Архив, ф. 1, оп. 7. Этнографическое бюро В. Н. Тенишева.
- Салих — А. *Салих*. Прилог за проучувањето на обичаите околу Први март кај Турците во Охрид // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год VI, број 12, с. 229—232.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.
- Селиванов ГРЗ — В. В. *Селиванов*. Год русского земледельца // В. В. *Селиванов*. Соч. Владимир, 1902, т. 2.

- Смильанић — *Т. Смильанић*. Старе народне мијачке песме // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 1960/1961, књ. 9/10, с. 139—170.
- Смирнов ЭМ — *М. И. Смирнов*. Этнографические материалы по Переславль-Залесскому уезду Владимирской губернии. М., 1922.
- Соколова ВЛКО — *В. К. Соколова*. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979.
- Соловьев ЖДК — *К. А. Соловьев*. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.
- Спространов — *Е. Спространов*. Народен календар от Охрид // СБНУ, 1900, кн. 16—16, ч. 2, с. 24—40.
- Страхов ПБЛ — *А. Б. Страхов*. Полесское буськовы лапы, галёпа // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983, с. 205—211.
- Тановић СОЉК — *С. Тановић*. Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // СЕЗБ, 1927, књ. 40.
- Телбизовы БББ* — *К. Телбизов, М. Векова-Телбизова*. Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ, 1963, кн. 51.
- Терновская СЗ — *О. А. Терновская*. К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 112—122.
- Толстой ОДР — *Н. И. Толстой*. Откуда дьяволы разные? // *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. М., 1995, с. 245—250.
- ТООФ — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Трайкоски — *Н. Трайкоски*. Пролетните обичаи и песни кај Македонците и Власи во Струга // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год VI, број 12, с. 223—227.
- ТФВД — Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). М., 1972.
- Успенский — *Б. А. Успенский*. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Б. А. Успенский*. Избр. труды. М., 1994, т. II, с. 53—128.
- Филиповић БХ — *М. Филиповић*. Банатске Хере. Нови сад, 1958.
- Филиповић ВН — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ, 1949, књ. 61.
- Филиповић СК — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939, књ. 54, с. 277—566.
- Филиповић ЦГС — *М. Филиповић*. Различита етнолошка граѓа из Црне Горе и Сандака // СЕЗБ, 1967, књ. 80, с. 149—222.
- Харузин БП — *Н. Харузин*. Борба правительства с народными обычаями и суевериями // ЭО, 1897, № 1, с. 143—151.
- Целакоски — *Н. Целакоски*. Пролетни обичаи и песни во Охрид // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год VI, број 12, с. 213—218.
- Чернявская ХГ — *С. А. Чернявская*. Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии // СХИФО. Харьков, 1893, т. 5, вып. 1, с. 82—166.
- Шейн МИБЯ 3 — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1902, т. 3.

- Шереметева ЗВ — *М. Е. Шереметева*. Земледельческий обряд «закливание весны» в Калужском крае // Сб. Калужского музея. Калуга, 1930, вып. 1, с. 33—60.
- ЭС — Этнографический сборник. СПб.
- Ardalić GO — *V. Ardalić*. Godišni običaji // ZNŽO, 1915, knj. 20/1, s. 32—52.
- Bednarik DKSL — *R. Bednárík*. Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943, t. 2.
- Jindřich — *J. Jindřich*. Chodsko. Praha, 1956.
- ČL — Český lid. Praha.
- Dynowska — *M. Dynowska*. Polska w zwyczaju i obyczaju. Kraków, 1928.
- Horehronie — Horehronie: Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1974.
- Horváthová FO — *E. Horváthová*. Fašiangové obyčaje a ich spoločenská funkcia // Masopustní tradice. Brno, 1979, s. 24—36.
- Jovović — *M. Jovović*. Crnogorski prilozii iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji // ZNŽO, 1896, knj. 1, s. 88—106.
- Karczmarszewski OZDR — *A. Karczmarszewski*. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Kolberg 5 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1962, t. 5. Krakowskie.
- Kolberg 23 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964, t. 23. Kaliskie.
- Kolberg 28 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1964, t. 28. Mazowsze.
- Kuret I — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1967, d. 1.
- Lechowa ZD — *I. Lechowa*. Zwyczaje i wierzenia doroczne w Łowickiem // PMMAEŁ. Seria etnograficzna. № 11. Łódź, 1967, s. 13—51.
- Manga — *J. Manga*. Morena a jej maďarské obmeny // Slovenský národopis, 1956, r. 4, № 4—5, s. 421—457.
- Miličević SK — *J. Miličević*. Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // Narodna umjetnost, 1967/1968, knj. 5/6, s. 433—516.
- Pernica RMG — *B. Pernica*. Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Smolińska TZOŚ — *T. Smolińska*. Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie: Wypisy. Opole, 1994.
- Stelmachowska ROP — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Świętek — *J. Świętek*. Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Večerková — *E. Večerková*. Masopustní obyčaje v jihomoravském pohraničí // Masopustní tradice. Brno, 1979, s. 143—148.
- Zawistowicz OZ — *K. Zawistowicz*. Obrzędy zapustne // Wiedza i życie. 1933, r. 8, z. 2, s. 127—137.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

Типы движения в западнославянских «королевских» обрядах

Западнославянские «королевские» обряды весьма разнообразны и состоят из большого количества разнородных элементов. Во-первых, к ним относятся обряды пастухов и погонщиков коней, связанные с состязательным выбором «короля», обходом села и сбором продуктов. Они известны в Моравии, Южной и Западной Чехии и в Польше (Мазовия, Подлясье). Во-вторых, это обходы села парнями («с королем») или девушками («с королевой») с целью сбора продуктов; они довольно широко распространены на западнославянской территории, а также известны южным славянам. В-третьих, это молодежные обряды, связанные с ездой на конях, выбором «короля», «обсуждением» сельчан, так называемым *řikaním*, или *vyvoláváním*, когда *говорят (řiká se)* о каждом доме и хозяине, *вызывают (vyvolávají)* каждую «фамилию» села, обсуждая их человеческие качества; с обходами «королевской» процессией села, «купанием» и «казнью» «короля», «казнью лягушки», сбором продуктов и совместным угощением. Эти обряды характерны для Чехии и Моравии и совсем не известны полякам. Приведем одно из наиболее полных описаний подобного торжества из Западной Чехии. В р-не Пльзня парни «ходят с королем» по домам на праздник «маев» (*o majích*), т. е. на Троицу. По возвращении домой они одеваются в одежду из коры, украшают себя лентами и цветами, садятся на коней и едут в центр села, где стоит беседка из зелени, построенная около (а раньше — прямо в кроне) большого майского дерева, *táji*, а также к столбу, на котором висит живая лягушка (кое-где и несколько). Из беседки, которая, как подчеркивается во всех описаниях, не имела ни окон, ни дверей, происходило «вызывание» всех «фамилий» села. Во время такого «суда» один из участников обряда, «священник», призывал на помощь «вещую лягушку» (*věšticí žábu*), чтобы спорный вопрос был решен по справедливости. После этого все участники суда отправлялись верхом за село на ровное и простор-

ное место, где можно было устраивать скачки на конях. «Король» вставал на 5 шагов впереди, а «глашатай» приглашал всех участвовать в казни лягушки. «Палач» (*kat*) ударял мечом лягушку, висевшую на шесте, а «глашатай» комментировал: «Вот вам, людишки, кусок лягушки, а кто жадный, возьмите два». Затем начиналось преследование «короля». Парни должны были успеть сбить с него корону прежде, чем он доедет до определенного места. Если это им удавалось, «короля» заставляли слезть с коня, стегали ореховыми прутьями, били деревянными саблями, а «глашатай» опять кричал: «Идите, люди, с железными молотами посмотреть на диво. Что эта лягушка наделала, — нашему королю с головы шапку скинула». «Палач» спрашивал, казнить «короля» или помиловать. На требование «казнить» он подбрасывал вверх шапку «короля» (это означало, что голова отлетела), а «тело короля» относили в ближайший дом. Обряд заканчивался в трактире, где угощал «казненный» король (*Zibrť*, 333–334).

У словаков к XVIII в. «королевские» обряды исчезли совсем, хотя о «русальных королях» (*rusálných kráľoch*) упоминал в 1-й пол. XVIII в. Матей Бел. В его сочинении *Notitia Hungariae novae* (1742) говорится, что в Гонтянской жупе (южная область Средней Словакии) в первый день Троицы парни «избирали короля» (*volili kráľe*) и увенчивали его «короной» (венком). Потом молодежь танцевала и сопровождала его в обходе еела. На второй день состоялась забава в стоделе (на гумне), на которой присутствовал один из старших мужчин, который тоже следил за порядком, наказывая за любые непристойности, и носил *палицу* (особый жезл) «короля», когда тот шел танцевать. Время от времени он бросал ее кому-нибудь из парней, и если тот не смог ее поймать, сам «король» слегка ударял его этой *палицей*. Во время угощения «короля» обслуживали парни, специально для этого назначенные. О выборе «короля» в Братиславской столице М. Бел упоминал в 1736 г. Однако в 1-й пол. XIX в., как следует из монографии Л. Бартоломеидеса, посвященной Гемерской столице, обычай уже принадлежал к прошлому. Как пишет автор, обычай «ставить троичских королей» (*zvyk stavania tŕiäčnych kráľov*) состоял в том, что на Троицу один из местных парней избирался старостой всех жителей, власть которого была краткой, но выделялась королевским именем. К нему переходила вся судебная и высшая власть, от которой отстранялись все обычные местные власти. В результате строгих запретов и наказаний обряд троичских королей (*obřad kráľů svatodušních*), который был долго и широко распространен в Словакии, исчез (Horváthová, 215–216).

Общим для всех этих разнородных обрядов является название обряда и главных действующих лиц — лексемой *kráľ*, *kráľovna*: *jízda kráľů*, *honěni*

krála, slavnost králová, hra na krále a králku и др.; время исполнения обрядов — Троица и Духов день; совпадают также главные обрядовые блоки и действия: езда на конях; соревнование; «вызывание», т. е. называние по имени хозяина каждого дома или членов его семьи и обсуждение их качеств; обходы (объезды) села и сбор продуктов. При этом и происхождение, и смысл обрядовых действий, входящих в «королевские» торжества, различны: здесь присутствуют элементы вызывания дождя, инициационных обрядов, поминальных обрядов и культа предков, колядования.

Предметом нашей работы станет рассмотрение лишь некоторых элементов «королевских» обрядов, представляющих собой формы движения. Среди них — 1) состязание парней; 2) обходы (объезды на конях) села; 3) залезание на дерево и другие виды движения вверх; 4) катание на возке одного из участников обряда.

Большинство названий обряда содержит указание на конкретный характер действия, как, например, «ездить», «гнать, преследовать», «ходить», «водить», «искать», например: *jízda králů* (Моравия), *jezdít po králoch* (р-н Ходова, Западная Чехия), *jezdít na krála* (Моравское Словацко, Лугачевское Залесье), *honit krála* (Чехия и Моравия), *honěni krále* (р-н Ходова), *chodit s králem* (Чехия), *voditi krála* (Гана, Моравское Словацко), *hledat krála* (Моравское Словацко). Реже употребляются другие названия, в частности, с компонентом «хвост» в значении «последний» (оппозиция «первый/последний» — одна из наиболее значимых в обряде): *pikšvonc* («троицкий хвост» — р-н Ходова) и *pikytyrykytyšvonc* (звукоподражательное, с тем же компонентом *švonc* — ок. Домажлиц) — заимствованные из немецкого *Pfingstschwanz* «хвост коровы, выгнанной в Духов день на пастбище последней», *pohunská rada* («совет погонщиков» — ок. Крумлова и Домажлиц), *hra na královstvi (na krále)* («игра в короля» — Чехия), *hra na krále a králku* («игра в короля и королеву» — р-н Клатови), *hra na chudého krále* («игра в бедного короля»), *králová hra, slavnost králová* («королевское торжество» — р-н Пльзня), *letnička* (от *letnice* «Троица» — р-н Пльзня); а также польские названия: *król pasterzy* («король пастухов» — Куявия), *Rochwist* («шут» — Шленск), *końskie* или *wołowe wesele* («конская» или «волжья свадьба» — Подлясье).

1. Пожалуй, самым характерным для троичной игры в «короля» было состязание парней (чаще — конное) в быстроте и ловкости: в Моравии «королем» становился тот, кто с трех раз достанет венки, надетый на высокую жердь (*Zíbrt*, 352). На Гане и Гостинском Загорье парни на конях соревновались, доставая с шеста венки, в Силезии — платок (*Frolec*, 435). Хотя в Словакии «королевские» игры к XIX веку совсем исчезли, здесь сохрани-

лись элементы троицкого обряда, связанные с состязаниями парней: через неделю или две после того, как в селе установили майское дерево, парни устраивали обход села, танцы, пение, угощение и соревнование — залезали на самый высокий, общий «май», к верхушке которого была прикреплена бутылка водки или платок девушки (ELKS, 1, 326).

Чаще же соревнование приобретало вид конных скачек или бега наперегонки к назначенной цели. Так парни в троицкий понедельник «гнали короля» (*honiváli krále*) на Моравском Загорье. Утром они выводили коней на пастбище, сплетали из вербовых прутьев венок, вешали его на жердь в пятистах шагах от натянутых платков и бросались к нему наперегонки. Первый доскакавший до цели становился «королем», а последнего называли «лентяем» (*lenochem*) (Bartoš, 52; Vyhliđal, 55). В Северной Моравии в р-не Забржега рано утром пастухи выгоняли коров, а потом соревновались: кто первым добежит до жерди с венком. Победитель становился «глашатаем» (*vyvolávačem*), т. е. тем главным персонажем, который при обходе села с «королем» произносил стихи о хозяевах у каждого дома и просил продукты (Zibrt, 358). В Западной Чехии, в частности около Ходова и Домажлиц, «королем» становился тот парень, который утром первым выгнал скот на пастбище. Кто проспал и пригнал коров последним, назывался «лентяем» (Zibrt, 348; Frolec, 435).

Подобного рода обычаи у пастухов известны и в Польше. В селах ок. Вроцлава парни, пасущие лошадей, утром в первый день Троицы устраивали скачки к цели, установленной с незапамятных времен. Метой служил шест, поставленный у холма. Первый прискакавший становился «королем», последний — «рохвистом» (*rochwistem*) (Kolberg, 45, 25–26). В Куявии «королем» признавали пастуха, первым пригнавшего в село стадо, а «королевой» — пастушку (Kolberg, 3, 241–243). Есть упоминание о конных скачках на Троицу у лужичан, правда, без титула «король» (Календарные обычаи, 241). Похожие конные состязания, в которых участвовали только неженатые парни, устраивались у немцев. В Брауншвейге в Духов день при большом скоплении народа всадники на рядных лошадях должны были проскакать под специально построенными воротами и сбить хлыстом подвешенный на них венок. На следующий день победитель получал «знамя» (деревянный флюгер с маленькой лошадкой) и прибывал его на дверь своего дома (Календарные обычаи, 160). Вероятно, в связи с этим обычаем воскресенье перед Духовым днем у немцев называется *Löpersünndag* (Малка — Макленбург), т. е. мотивировано глаголом *laufen* (*löpen*) в значении 'состязаться в беге' (Кабакова, 77).

В этих обрядах маркировались члены оппозиции 'первый'—'последний': первый получал имя «король», последний — «лентий», «хвостик» и т. п.

Состязание — непереносимое условие выбора «короля», которым должен был стать самый лучший. В его функции входило регулирование в течение года норм жизни и поведения сельчан (ниже мы покажем его в роли «судьи»), а также защита села от всяческих несчастий (засухи, града и т. п.) во время обходов. Похоже, что «король» становился посредником между духами-покровителями и людьми. На его сакральный статус указывает, например, поведение этого персонажа. «Король» абсолютно пассивен: ему запрещалось говорить, смеяться, даже улыбаться; править конем (адьютанты вели лошадь под уздцы); защищаться при встрече с «королевской» процессией из чужого села (его защищала дружина). «Для короля» собирали продукты, от имени «короля» судили сельчан. Необычен был и внешний вид «короля»: он одет в женский костюм или наряд из коры, обвешен лентами так, что лица его не было видно, украшен зеленью и цветами, красными платками. В конце обряда «королю» «отрубали голову» (сбивали корону или венки) или бросали в воду, что сопоставимо с весенним (масленичным) «убиением» ряженых (Тура, Медведя, Козы и др.) ради обеспечения плодородия или с избавлением от нечистой силы¹. «Казнь короля» также происходила лишь после соревнования: если «короля» догонят, то «отрубят» ему голову, если нет — то оставляют «королем» еще на год. Правда, соревнование здесь совсем иного рода. Если в случаях выбора «короля» парни состязались на равных, каждый за себя, то в последнем случае «король» противопоставлен всем остальным участникам, а состязание приобретает вид преследования и испытания. В р-не Божкова после «обсуждения» всех «фамилий» в селе и «казни лягушки» парни разбежались и гнались за «королем». Если удавалось его поймать, то ему «отрубали голову», пеняли, что он «несправедливо судил и жабу казнили», а вечером «король» должен был угощать всех в трактире (Zibrt, 341—342). Так же преследовали «короля» в р-не Пльзня, и так же в случае, если парням не удавалось его догнать, он оставался «королем» еще на год.

Элемент соревнования мог вплестаться и в другие части обряда. Так, в Роушине ок. Крумлова (Южно-Чешская обл.) в троицкий понедельник пастухи выбирали «короля», надевали ему корону из сосновой коры и без шпаги и обуви вели к пруду, где кто-нибудь из парней подсакивал и сбрасывал корону в воду. «Король» должен был выловить ее и только с нею имел право выбежать за своей шпагой, причем взять ее он должен был раньше остальных. При этом ему мешали, бросали в него дерном, старались его схватить (Zibrt, 351—352). В некоторых местах Южной, Западной и Сред-

ней Чехии в «королевской» игре парни бросали в воду «короля», его корону или соломенное чучело и соревновались, кто быстрее его выловит (Frolec, 435). Такие действия напоминают инициационные испытания юношей.

2. Вторым обязательным элементом «королевских» обрядов был обход (или объезд на конях) села, который сопровождался выкрикиванием у каждого дома определенных стихов о его обитателях и сбором даров. В Моравии (Гана, Словацко) сначала парни просили у односельчан позволения «искать короля» (*krála hledat*), а потом шли по домам и «вызывали», например: «Pred týmto domem sa koníček pode mnú točí, že tá vaša céga má pěk-né černé oči. Hylom, hylom!» [Перед этим домом конь подо мной играет, потому что у вашей дочки красивые черные очи. Гилом! Гилом!]. Около следующего дома пели о «бедном короле», которого обокрали в горах, «украли у него триста коней из пустого хлева; украли у него триста волов с пустого двора. Хорошо еще, что там ничего не было, а то бы забрали еще больше», — и просили продукты (Bartoš, 49–51). В Загорье (Моравия) конная «королевская» процессия, украшенная лентами и цветами, останавливалась перед каждым домом, и «глашатай» произносил стихи, сначала серьезные, потом шуточные, и заставлял коня подпрыгивать: «Král Šolomón jede, / drahý koření veze, / má muchu v uchu / a švrčka v břuchu» [Король Соломон едет, дорогие приправы везет, у него муха в ухе, а сверчок в брюхе] (Bartoš, 52). После объезда своего села они направлялись в соседнее. Кроме того, в Моравии (Лугачевское Залесье) парни ездили «за королем» (*jezdili na krála*) в другие села, где старались украсть, похитить чужого «короля»². Их кони были украшены венками, они пели перед домами и получали деньги, сало, яйца и другие угощения (Václavík 1930, 397). В Западной Чехии (Ходско) «королевская» процессия, идя по селу, заходила в дома, и тот, кто собирал яйца (*vaječník*), начинал речь: «Pikity, pikity žvanc, honili jsme krále na vysoké skále, nemohli jsme ho chítiti, museli jsme si jiného zvoliti. Pane králi, jeli pravda?» [Пикиты, пикиты жванс, преследовали мы короля в высоких скалах, не могли его поймать, должны были другого выбирать. Пан король, это правда?] — и просил у хозяев деньги и яйца (Zíbrt, 349–350). В других местах Западной Чехии «король» с «королевой» шли с процессией по селу, выкидывая разные шутки, их одаривали (Frolec, 435). В р-не Домажлиц обход совершался дважды: сначала процессия с «королем» и музыкантами шла по домам, собирая продукты (яйца, деньги). Потом яйца продавали и снова шли по селу, уже «вызывать», т. е. хвалить за щедрость или осуждать скупость хозяев (Zíbrt, 348). В Южной Чехии (ок. Ческих Будеёвиц) наоборот, сначала «король» и его конная свита собирались на определенном месте, где «оговаривали» сель-

чан, а потом ехали по домам с деревянной тарелочкой, в которую было воткнуто украшенное зеленое деревце, и собирали зерно, яйца, пироги, деньги; все это пропивали в трактире (Zibrt, 330).

В некоторых местах, например в Заглиницах на Гане обычаем *honění krále* («преследование короля») состоял только из обхода домов и сбора продуктов. Подойдя к дверям, у которых стояли хозяева, один из парней произносил жалобный стих о «бедном короле», которого обокрали в горах (Vyhlídal, 52). Аналогичная игра в «бедного короля» (*hra na chudého krále*) представлена в Западно-Чешской области (в Кладрубах и ок. Либлина над Мжи), но в другое время. Здесь осенью, перед днем св. Вацлава собирались пастухи, погонщики коней, батраки, несколько девушек, избирали «бедного короля» и «бедную королеву» и шли по домам просить продукты. В каждом доме речитативом пели просьбу подать булочек и яиц: «Chudý král a králka prosí / o pár buchtíček nebo vajíček... / Naše králka bosá chodí / tluce nohy o kamení, / bílé nohy v rose brodí...» [Бедный король и королева просят пару булочек или яичек... / Наша королева босая ходит, обивает ноги о камни, белые ноги в росе мочит...] и т. п. Из собранных продуктов готовили совместное угощение. Раньше и здесь ездили на конях по окрестным селам. После этого собирались в центре села, где «король» вставал на стул и хвалил или корил сельчан, а за их грехи «казнили» живого петуха: отрубали ему деревянной саблей голову, пекли и раздавали каждому по кусочку (Zibrt, 343–346). Для «бедного короля» собирали продукты и в Восточной Чехии (ок. Градце Кралёве): в воскресенье перед днем Святого Духа обходили дома и собирали деньги на торжество, а после обеда процессия шла к «королю» и вела его «под небесами» (*pod nebesy*), т. е. под натянутой на четырех палках шелковой материей, к «королеве», потом все вместе шли за «принцем» и «принцессой». Перед трактиром «королю» «срубали голову» (сшибали с головы корону), после чего начиналась забава с танцами (Zibrt, 346).

Обходом села за продуктами кончались «королевские торжества» в р-не Крумлова, Домажлиц и в других местах Южной, Западной и Средней Чехии, а также в Польше. Так, в селах ок. Вроцлава (Мазовше) после скачек парни возвращались домой во главе с «королем», а того, кто оказался последним, «рохвиста», везли за собой на возке. Так они обходили дома и просили маленький подарок для вечернего угощения. На Куявах, избрав «короля» и «королеву», украшали рога коров зеленью, на собранные дары устраивали пир, во время которого «король» выбирал себе «маршала» (*marszałka*). Вечером на пастбище оставляли только одного быка, покрывали его попоной, украшали рога цветами и

шли в деревню очень торжественно: впереди «маршал», за ним 12 пастухов, затем первая песенница, 12 девушек с цветами, музыканты, «королева» с двумя подругами, «король» с двумя старшими пастухами и 12 пастушков, гнавших быка. Бежавший навстречу народ гадал, чей это бык, а его хозяин в качестве выкупа ставил пастухам в трактире выпивку и закуску (Kolberg, 3, 241–243). Сходный обычай зафиксирован в Подлясье (ок. Седлец): во второй день троицких праздников парни гнали в село вола, на котором было укреплено чучело, набитое соломой и одетое в кафтан, шапку и сапоги. Испуганный вол бежал через село, а жители кричали: «Roduś! Roduś!» (Kolberg, 26, 82). О. Кольберг пишет далее, что происхождение и значение этого слова и всего обычая неизвестны³. Несколько видоизмененный, этот обычай известен в р-не Тыкочина и Бельска (Мазурское Подлясье) под названием «воловь» или «конская свадьба» (*wołowe, lub końskie wesele*). Здесь на Троицу пастухи готовили из вербного лыка упряжь для вола или коня, а из широкой коры ольхи делали чучело (какого-то *bałwana*). Все это укреплялось на спине вола, который бегал по селу и скакал, пока не сбросит с себя это дивное убранство. Потом вола наряжали в венки и ходили с ним по домам, собирая яйца, пироги и другие продукты (Kolberg, 28, 88–89).

3. Важным и ритуально значимым компонентом «королевских» обрядов было движение в в е р х, когда один из его участников залезал на дерево, на крышу дома, на стул и т. п. С этого места «судили» (осуждали или хвалили) односельчан. Чаще всего персонажем, выполнявшим эту функцию, был «глашатай», реже – сам «король» (вообще «королю» запрещалось говорить). В Южной, Западной и Средней Чехии погонщики коней кричали с дерева, крыши или другого места над площадью, приглашая жителей участвовать в игре (Frolec, 435). В р-не Ходова в конце праздника, после того, как собрали продукты, провезли на телеге «лентяя» и «ободрали» жабу, один из участников игры залезал на дерево и «складывал имена» (*skládá jména*), т. е. давал имена-прозвища сельчанам, в зависимости от их скупости или щедрости и других качеств (Zíbrt, 349–350). В Кладрубах и в р-не Либлина после объезда на конях всех окрестных сел «король» залезал на стол и с него хвалил или корил сельчан (Zíbrt, 345–346). В р-не Пльзня «вызывали» по имени и обсуждали односельчан из шалаша, построенного под самой большой «маей», однако раньше шалаш строили в кроне большой раскидистой липы или мощного «мая» и оттуда «оговаривали» поведение односельчан. При этом начинали так: «Stupujú na majový strom, / budu mlúviti jako hrom...» [Поднимаюсь на майское дерево, буду говорить, как гром...] (Zíbrt, 333–334). В одном описании обряда середины XIX в. из

р-на Пльзнь, приведенном Ч. Зибртом, говорится, что перед шалашом ставили три «мая», очищенных от коры и украшенных цветами, лоскутками и платками, на среднем из которых, самом высоком, укрепляли в кроне трипичную куклу с трубкой во рту и мощной в руке (Zibrt, 303–304). Чучело на «мае» в троицкий период упоминается довольно часто. Возможно, кукла заменяла живого человека (примеры такой замены человека в различных обрядах не единичны; ср. также замену в 90-х гг. XIX в. «лентяя» — *Nyklala* — бревном в «королевском» обряде в р-не Ходова (Křemánek, 94). Подобным образом происходило «вызывание» и в Южной Чехии: в канун Троицы погонщики коней, все с рожками и звонками, залезали на дерево, стоящее в центре села. Вокруг дерева собирались обитатели деревни. «Палач» начинал говорить, осуждая или хваля каждый дом, причем ссылаясь на то, что он не выдумал это сам, а это решение всего совета погонщиков (*to není z mojé hlavy, to je z pohunků rady*) (ок. Ступне у Крумлова — Krása, 128–129). Говорение с в е р х у, с возвышения, играло определенную верификационную роль; такое суждение приравнивалось к божьему суду и сравнивалось с громом. Для доказательства истинности своих слов «глашатай» после каждой фразы обращался к «королю» («*Pane králi, je li pravda?*») или ссылаясь на общее решение.

То, что раньше «обсуждение» сельчан происходило, как правило, с дерева, и деревом этим была липа, косвенно доказывает выражение «очутиться на липах», употребленное автором описания обряда из Домажлиц (Западно-Чешская область). Когда «королевский» кортеж обходил дома и собирал продукты «для короля», хозяйка спешно собирала яйца, «чтобы не оказаться *na lípách*», потому что в конце праздника все село собиралось в центре, возле лип, и здесь происходило «вызывание», т. е. обсуждение сельчан (Čadek, 124–125).

4. В некоторых «королевских» обрядах известно также катание на возке или плужных колесах. Обычно возили «лентяя», персонажа, противоположного «королю», того парня, который последним выгнал скот на пастбище. Его называли также «хвостиком» (*ocásek, žvanc*), «лежебокой» (*peci-vál*) и другими насмешливыми именами (*klepec, nádvor*). В р-не Ходова и Домажлиц «лентяя» возили на телеге, украшенной зеленью, то по суку, то по воде, люди его дразнили, а он, закрытый ветками, вместо ответа должен был дудеть в дуду или звонить в колокольчик. За его провинность ему поручали «ободрать лягушку», и если ему это дело удавалось, он был прощен (Jindřich, 58, 60; Zibrt, 348). Так же поступали с парнем, который оказывался последним в конных скачках, в селах ок. Вроцлава в Польше. Его называли *rochwist* и везли на возке с двумя колесами, украшенном зеленью. В

то время, как процессия во главе с «королем» просила в домах продукты для вечернего угощения, «рохвист» выкидывал разные шутки, бегал по двору, переворачивал хозяйственные инструменты, окунался в лужу (если она была), чтобы рассмешить «короля», товарищей и хозяина дома (Kolberg, 45, 25–26) ⁴. В других местах на тележке возили «короля» — мальчика, специально для этого избранного. В Северной Моравии (р-н Забржега) в соревновании пастухов первый добежавший до жерди и схвативший венок становился «глашатаем», а «королем» выбирали мальчика, лет 4–5, которого красиво украшали, и, впрягшись в возок из хвои и двух плужных колес, возили по селу, останавливаясь около каждого дома, а «глашатай», встав на стул, просил продукты, говоря стихи о том, как гнали и не смогли поймать кролика [игра слов: *kraliček* — 'кролик' и уменьшительное от *král* 'король'], при этом три раза хлопал бичом (Zíbrt, 358). Хозяева выносили им угощение (Zíbrt, 358).

В сохранившейся до нач. XX в. троицкой детской игре мальчики связывали два плужных колеса, клали поперек них поленце, сажали на него «короля» — маленького мальчика в соломенной шапочке, «палача» с деревянной саблей, «кучера» и тащили эту повозку к пруду. Сначала пруд три раза обходили вокруг, а потом «палач» «отрубал» «королю» голову (сбрасывал в воду шапочку), и «король» должен был прыгать за нею в воду. После «купания короля» можно было начинать купаться всем остальным (Чейковице в Южной Моравии — Zíbrt, 352).

В рассмотренных «королевских» торжествах участвовали только парни. Девичьи «королевские» обряды существовали исключительно в виде обходов села с песнями и танцами и были распространены в Моравии, Словакии, Польше, и у южных славян. Трудно сказать, насколько они связаны с обрядами парней. Однако и терминология (*královničky*, *král* а *královna*), и время исполнения (Троица или праздник Святого Духа), и ритуальные символы (красные платки, зелень), и связь с вызыванием дождя дают основания причислять их к «королевским обрядам». Правда, вопрос об их генетическом родстве остается открытым и требует углубленного изучения с привлечением более широкого материала, в том числе и неславянского.

Нас же будет интересовать, в первую очередь, формальная сторона обряда, а именно — типы движения. Собственно говоря, движение здесь представлено лишь обходами и танцами, но направленность и функции их различны: в одном случае девушки обходят границы полей; во втором — обходят дома и собирают продукты; в третьем — обходят село и чистят колодцы.

1. Обходы «королевой» полей или границ села лучше представлены у поляков. В Подлясье «королевой» выбирали самую красивую девочку, на-

рядно одевали ее, 6–8 девочек постарше составляли ее свиту – «маршалков», и вся эта процессия шла по границам полей с пением: «Gdzie królowna chodzi, / Tam pszeniczka rodzi...» [Где королева ходит, там пшеничка родит] (Kolberg, 28, 87). В Мазовии над Наревой во второй день Троицы девушки, одетые в сермяги, шли в поля, разжигали там костер, плели венок и выбирали «королеву». Ее одевали в белое платье, венок вместо короны, накрывали белым полотном и трижды обводили вокруг костра. Затем «королева» в сопровождении 6–12 «маршалков» обходила границы полей с той же песней, что и в Подлясье. После этого девушки обходили некоторые дома в деревне, угощались, а в доме «королевы» получали от ее матери выкуп. На собранные деньги девушки вместе с парнями веселились в трактире (Календарные обряды, 217).

О. Кольберг описывает обряд в Злоторье (Тыкочинское воев.): на Троицу четыре девушки – «маршалки» – одевались в мужской наряд, одевали как можно красивее девочку лет 4–6, которую называли *królowna*, и обходили с нею границы села. Каждые несколько десятков шагов «маршалки» останавливались и низко кланялись «королеве». Обойдя все село, они возвращались в трактир, сажали «королеву» на подушку посередине стола, а ее мать приходила выкупать ее водкой, хлебом и сыром (Kolberg, 28, 87).

В Моравии в р-не Дачиц девушки из дома «королевы» шли в поля, а потом обходили село и собирали продукты (Pernica, 71). Шествие за село, без обхода полей, известно в моравской области Горняцко: впереди процессии «кравеничек» несли толстую липовую ветку, украшенную красными лентами. В с. Ветержов (ок. Жданиц) девушки шли за село, неся на носилках из срубленных березок, связанных красными платками, березку-«кравенку», одетую в костюм и накрытую платком. К ним присоединялись парни и музыканты. За селом березки складывали в пирамиду и танцевали вокруг них, причем девушки махали вербовыми ветками и пели (Václavík 1959, 142).

2. В других описаниях обычая из Моравии основным обрядовым действием был обход села и сбор продуктов. В моравской области Словацко одна из девушек, украшенная лентами, с корзиной для яиц шла под красным платком, привязанным на высокой жерди, которую несли ее четыре подружки. Это называлось *chodit po královničce*, т. е. ходить и собирать продукты для «королевы» (Zíbrt, 360). На Подлужи в воскресенье накануне дня Св. Духа четыре девушки несли балдахин, под которым шла «кравеничка» с распущенными волосами, и пели: «Královničko, královno, tvůj král t'a volá...» [Королева-кравличка, твой король тебя зовет] (Zíbrt, 361). Цель обхода – сбор продуктов – мотивировал и название главного персонажа, и

название всего обряда. Так, в с. Каменице в р-не Йиглавы девушки ходили с «бедной королевой» (*s chudou královnou*) и пели: «*Chudá královna, chudý král / nemáme volů ani krav. / Chce se nám královna vdáti. / Nemáme jí co dáti. / Rajmáto krásna, na žličku másla*» и т. д. [Бедная королева, бедный король, нет у нас ни волов, ни коров. Хочет наша королева выйти замуж. Нечего дать ей в приданое. Хозяюшка хорошая, дай ложечку масла... и т. п.] (Pernica, 69). Такой обход, а особенно содержание песни, напоминает обход села бедной невестой, часто сиротой, которая собирала продукты для свадьбы, лен, пряжу в приданое и т. п. В пользу мнения о переносе этого типа обходов из свадебной обрядности свидетельствует и существование обходов парней с «бедным королем», появившихся по аналогии. Причем в этом случае «королевский» обряд сводится лишь к обходу села и сбору продуктов.

Важным и, видимо, обязательным элементом девичьих «королевских» обходов были танцы. В Козарове ок. Тишнова (Южная Моравия) «кральки» (*grálky*) в день Св. Духа шли танцевать в тот дом, куда позовут. Причем «королем» также была девушка, одетая в белое, с широкой синей лентой через плечо (Pernica, 69–70). (Ср. в «королевских» обрядах парней женский наряд «короля» и его свиты, название «кравлева» для «адъютантов» из свиты). О танце «короля» с «королевой» упоминает Ч. Зибрт в троицком обряде «кральки / краленки / кравленички» в Моравии. Обоих представляли девушки, которые ходили по домам в сопровождении подруг, собиравших деньги, яйца и носивших с собой украшенный «май» (Zíbrt, 360). На Гане одна из девушек кружилась в хороводе, а остальные пели; так обходили дома и собирали продукты. Яйца потом жарили, а на деньги покупали выпивку (Vyhliďal, 57–58).

Обряд с небольшими вариациями распространен почти повсеместно в Моравии. В Коуржиме ок. Брна он исполнялся за 3 недели до Троицы. Село обходили 2 «кральки» в белом в сопровождении девушек с зелеными ветками (*májkami*) в руках. В р-не Стражнице «королевы» были в веночках, с ветками в руках; в Блатничке девушки несли над «королевой» липовые ветки (Zíbrt, 361–363).

3. Если вопрос о связи «королевских» обрядов у парней и девушек остается открытым, то связь девичьего обхода «кравленичек» с окказиональным обрядом вызывания дождя — «чисткой колодцев» — более очевидна. Скорее всего, обходы села были второй частью «чистки, или выливания колодцев» (*cidení alebo vylívání studánek*) — сбором даров, платы за выполненную работу. Обходы села происходили на следующий день, через неделю или через две недели и в др. сроки после чистки источников. В описани-

ях «хождения с королевой» обращает на себя внимание настойчиво повторяемое накрывание «кральки»: ее водили под легким натянутым на палках платком (в Моравском Словацке – под красным платком), под балдахинном, или держали над нею ветки, т. е. ее водили «под небесами» (*pod nebesy*), герм. под облаками, что должно было повлиять на выпадение дождя. В Моравском Горацке весной колодцы чистили непорочные девушки. Они клали на край колодца венки из брусники и барвинка, а после того, как закончат работу, в ближайшее воскресенье одевали одну из девушек – «кравлеву» – в белую одежду и, босую, в веночке и в лентах, водили по домам и собирали плату, причем пели песню о том, что «наша кравлева босая ходит» (Pernica, 68).

Мы рассмотрели конкретные «королевские» обряды, зафиксированные на западнославянской территории. Несмотря на различия в количестве компонентов, обрядовых действий, исполнителей, все же можно на их основе выделить некий инвариантный тип, на котором легче будет показать формы обрядового движения.

1. Начало обряда – выбор «короля» на основе состязания: парни соревнуются, кто первым выгонит скот на пастбище, кто первым доскачет на коне до определенной заранее меты, кто сумеет достать повешенный на высокую жердь венок, платок или флягу с вином. Ясно, что первый этап обряда происходил за селом, где было достаточно места для конных скачек.

2. После этого торжественно шли в центр села, к майскому дереву, высокому столбу или к костелу.

3. Отсюда начинался обход или объезд села на конях и сбор продуктов, часто соединявшийся с «даванием имен», «оговариванием» обитателей домов. Во главе такой процессии ехал «король», а последним на простом возке везли «лентяя», который смешил народ. Кorteж ехал к пруду, где бросали в воду «лентяя» или «короля», или хотя бы его шапочку.

4. Обойдя все село и получив продукты, опять собирались в центре села, где при большом скоплении народа один из участников залезал на дерево, крышу, высокие ворота или забирался в шалаш из зелени и «обсуждал» односельчан, в зависимости от их поведения, скупости, щедрости и других качеств. Здесь же происходила казнь лягушки или осуждение и казнь петуха.

5. Все время молчавший «король» оказывался виноватым в этой казни и других провинностях. За это решали казнить его самого. Устраивались скачки – преследование «короля» на ровном месте за селом. Если «королю» удавалось доскакать до меты первым, он оставался «королем» еще на год. В противном случае его «казнили», а на следующий год выбирали нового.

6. Оканчивался обряд непременно угощением из собранных продуктов и выпивкой в трактире. Третья и четвертая части обряда могли меняться местами. И тогда схема движения в обряде выглядела так: состязания за селом, процессия в село, «обсуждение» сельчан с дерева, обход села и сбор продуктов, преследование «короля» за селом, угощение в трактире.

Инвариант девичьих «королевских» обходов выглядел бы так: обход полей ради защиты и стимуляции урожая, чистка колодцев в селе для вызывания дождя, обход села с ритуальными танцами и сбор даров за выполненную работу.

Каждый новый этап обряда, несущий свой, особый смысл и функцию, реализуется с помощью разных типов движения: соревновательного (способ выбора), кругового (обход полей — заключение их в круг магической защиты), линейного (из села/в село — смена статуса персонажей), движения вверх (указание на иномирные свойства персонажа).

На примере «королевских» обрядов мы еще раз показали, что формы обрядового движения в каждом конкретном случае не произвольны, но связаны со смыслом и целью отдельных этапов обряда; они имеют свою семантику и выполняют роль акциональных символов.

Примечания

- ¹ Поведение и внешность «короля», а также некоторые особенности чешского и отчасти моравского обряда позволяют провести еще одну аналогию. В частности, с похоронным обрядом у древних пруссов («эстив»), подробно описанным в конце IX в. Вульфстаном (цитируем по: Топоров, 4): «Оказывается, что умерший лежит у них в своем доме несожженным месяц или два... „И все это время, пока тело находится в доме, они [родственники и друзья. — В. Т.] должны пить и участвовать в состязаниях, до того дня, когда его сожгут“. Когда покойного нужно нести на костер, делят его имущество, „на пять или шесть, а иногда и больше [частей]...“. Самая большая часть кладется за милю от города, затем другая, третья и т. д., пока в пределах этого расстояния не будет разложено все имущество: последняя часть лежит ближе всего к городу, где находится покойник. Затем на расстоянии пяти или шести миль от имущества собираются люди, которым принадлежат „быстрейшие кони“ в этой земле. В нужный момент все устремляются к имуществу — „тогда человеку, владеющему самым быстрым конем, достается самая первая и самая большая часть; и так одному за другим, пока не возьмут это все; и меньшую часть берет тот, кому достается имущество, [лежащее] ближе всего к городу“. После этого каждый возвращается теперь уже с его собственным имуществом домой; „и поэтому самые быстрые кони там невероятно дороги“». Возможно, элементы этой тризны около покойника были заимствованы в соседнюю славянскую культуру и вошли в традиционный троицкий поминальный комплекс обрядов. Надо отметить, что

- «королевские» обряды с подобными элементами распространены в Западной и Южной Чехии и кое-где в Моравии и, насколько нам известно, отсутствуют у других славян (если не считать родственными им болгарские и сербские обряды в Тодорову субботу, также связанные с конными состязаниями — *кушия*, или *домле*. — см. Маринов, 380). В терминологии обряда много заимствованных или калькированных из немецкого слов: название обряда *piškvoenc* (из нем. *Pfingstschwanz*), участников обряда — *žvanc*, *piškvoenc*, *nykl* (ср. нем. бавар. *Pfingstnykl*), *král* (ср. нем. *König*) (Кгамаříк, 94). Кроме того, в одном описании обряда из р-на Ходова прямо сказано, что при разделе собранных продуктов больше всех получает «король», а меньше всех — «лентяй» (Кгамаříк, 94). Если допустить, что коинные соревнования такого вида исконно были спортивными играми при покойнике, то в таком случае фигуру «короля» надо рассматривать как ритуального заместителя в игре самого умершего. Этим непротиворечиво объясняется молчание «короля», запрет улыбаться и т. п., а также его ритуальное убийство в конце игры; это не изгнание, а именно умерщвление: «отрубание головы», битье саблями, забрасывание дерном. После этого, в конце игры логически наступает момент совместного обильного угощения.
- ² Этот элемент обряда имеет некоторое соответствие с болгарским обрядом *русалици*, точнее с битвами русальских дружин из разных сел. Кстати, от болгарских «русалий» также требовались особые качества (живость, ловкость, искусность в игре, порядочность и др.); чтобы стать «русалиями», они также проходили определенные испытания. Подробнее об этом см., например, Маринов, 478, 479.
- ³ А. Брюкнер объясняет слово *rodus* со значением 'пасхальная сельская забава (соломенное чучело возят на воле)' влиянием средневековой господской забавы, которая проникла сюда вместе с рыцарями с о. Родос и являлась наследием битв родосских рыцарей (Brückner, 460). Такое объяснение, однако, не кажется убедительным.
- ⁴ Вероятно, слово *rochwist* в данном обряде означало 'дурачок, шут'. Вторая часть слова *chwist*, связанная с глаголом *chwistać* — то же, что *świst*, *świstać* 'свист, свистеть' — в XV и XVI веках, еще у М. Рея означала 'сумасшедший' (*blazen*), а также 'актер, комедиант, мим' (Brückner, 187). Это название соответствовало функциям персонажа в игре. Аналогичным образом вел себя и возимый на повозке «лентяй» в западночешском варианте игры из Ходова. В руках у него были палка с гвоздем, которой он колот тех, кто его дразнил, пищалка или колокольчик, которыми он свистел или звонил, когда люди обзывали его и дразнили (Jindřich, 60—61).

Литература

- Кабакова — Г. И. Кабакова. Терминология календарной обрядности (хронимы). (На материале немецких и скандинавских языков и диалектов). Дипломная работа. МГУ, 1982.
- Календарные обычаи... — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Маринов — Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, кн. 28).

- Топоров — *B. H. Топоров*. К установлению категории «спортивного» (древнебалканский локус «пред-спорта») // Балканские чтения—1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990, с. 3—16.
- Bartoš — *F. Bartoš*. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Bonuš — *F. Bonuš*. Mezi dvěma slunovráty. Gottwaldov, 1959.
- Brückner — *A. Brückner*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1993 [przedruk z pierwszego wydania: Kraków 1927].
- Čadek — *J. Čadek*. Zábava o svátcích svatodušních na Domažlicku / Český lid, II. Praha, 1893, s. 124—125.
- ELKS — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995, d. 1.
- Frolec — *V. Frolec*. Časové a sociálne významové proměny výročního obyčeje (na příklade jízdy králů) // Slovenský národopis. Bratislava, 1979, № 3, s. 419—445.
- Hanuš — *J. Hanuš*. Bájeslovní kalendář slovanský, čili pozůstatky pohansko-svátečních obřadů slovanských. V Praze, 1860.
- Horváthová — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
- Jindřich — *J. Jindřich*. Chodsko. Praha, 1956.
- Krása — *J. A. Krása*. Chození s králem v okolí Stupné u Krumlova // Český lid, II. Praha, 1903, 2, s. 128—129.
- Kramařík — *J. Kramařík*. Pikšvonc, letnicový zvyk na Chodsku // Český lid, XXXIV. Praha, 1947, 34, s. 94—95.
- Kolberg, 3 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 3. Kujawy. Cz. 1. 1962.
- Kolberg, 26 — *O. Kolberg*. T. 26. Mazowsze. Cz. 3. 1963.
- Kolberg, 28 — *O. Kolberg*. T. 28. Mazowsze. Cz. 5. 1964.
- Kolberg, 45 — *O. Kolberg*. T. 45. Góry i Podgórze. Cz. 2. 1968.
- Nahodil-Robek — *O. Nahodil, A. Robek*. České lidové pověry. Praha, 1959.
- Pernica — *B. Pernica*. Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Václavík 1930 — *A. Václavík*. Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Haní. Luhačovice, 1930.
- Václavík 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Vyhřídál — *J. Vyhřídál*. Rok na Hané. Praha, 1906.
- Zíbrt — *Č. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha-Vyšehrad, 1950.
- Žalud — *A. Žalud*. Česká vesnice. Život našich předků: poměry hospodářské a sociální, jejich slavnosti a obyčeje, byt. Umění lidové. Praha, 1919.

**Движение людей / движение предметов
в забайкальском святочном обряде
заваливания ворот**

В 1994 г. в ночь на Рождество с 6 на 7 января я оказался свидетелем и участником обряда заваливания ворот в селе Укыр Красночикойского района Читинской области. Село расположено на юго-западе области, в 20 км. от границы с Монголией, на левом берегу Мензы. Оно имеет всего лишь одну улицу, длиной около 5 км, расходящуюся на одном конце на переулки. Население Укыра относит себя к «семейским», потомкам старообрядцев, переселившихся в Забайкалье в XVIII веке из западнорусских земель. Здесь хорошо сохранилась песенная традиция, продолжают бытовать многие обряды и обычаи.

На Рождество я ехал, мечтая увидеть ряженье. Это была моя вторая поездка. Работая здесь летом 1993 г., я, естественно, спрашивал у жителей о святочных обрядах и записал рассказы о гаданиях, колядовании, ряженье, но никто не сообщил мне о заваливании или закладывании ворот (в Укыре слова «заваливать» и «закладывать» в названии обряда употребляются как синонимы). Зимой, приехав 5 января, я остановился в доме Ольги Арефьевой, студентки Читинского пединститута. Она и две ее сестры рассказали мне о шутках парней. Где-то с полуночи на Рождество начали ждать. Около часу ночи младшая сестра забежала в дом и сообщила, что идут. Взяв видеокамеру, я вышел на улицу со средней сестрой. Мы присели возле забора. Вдали слышался скрип шагов, и девушка меня предупредила, что если нас заметят, то мне лучше включить прожектор на камере, ослепить их, напугать. «Могут и побить», — добавила она к этому.

Как потом рассказывали парни, собрались они в клубе. Выйдя из него, они сначала двигались в сторону моста, который находится на краю села, выше по течению реки. По пути они завалили несколько ворот. В этот момент и произошла наша встреча.

Было темно, но ребята заметили, где мы стояли, и направились к нам. Я включил прожектор. Увидев видеокамеру, парни сначала броси-

лись бежать, но через 40–50 метров остановились. Мы догнали их. Они стояли молча. Первая моя мысль была – сейчас, точно, побьют. Тогда я им сказал: «Нас здесь нет. Вы делайте свое дело.» Парни развернулись и пошли дальше. С этого момента и началась съемка¹.

Группа шла по селу и закладывала ворота. В качестве подсобного материала использовалось то, что лежит возле дома: дрова из поленницы, доски, бревна, штакетник. Тихо переговариваясь, без лишнего шума, ребята подходили к воротам и быстро закладывали их. Поражала организованность действий. Там, где была поленница, они выстраивались в цепочку. За считанные минуты поленница «передвигалась» и уже стояла, к примеру, не возле забора, а закрывала собой вход во двор. Если же рядом с воротами лежали доски, ребята разбивались на пары, подносили доски к воротам и подпирали их. Дойдя почти до самого моста, группа повернула обратно, и парни, двигаясь уже вниз по течению Мензы, начали заваливать пропущенные ими ворота. Но перед этим они зашли на двор тракторного парка и выкатили оттуда прицеп. На мой вопрос – зачем, кто-то из ребят ответил: чтобы было смешно и чтобы на следующий день прицеп искали по всему Укыру. Прицеп подкатили к каким-то воротам, нагрузили его досками и заклинили колеса. Все это для того, по словам ребят, чтобы его было трудно оттащить утром.

Вообще необходимо отметить, что парни старались делать все очень тихо. Но возле одного из домов, когда группа начала заваливать досками ворота, его хозяева, видимо, услышали шум. Ругаясь, на улицу выскочил мужчина с лопатой в руках, вся группа моментально с криками, свистом, смехом и улюлюканием разбежалась.

В одном случае ворота не заложили, а сняли с петель и унесли на несколько десятков метров от дома. На вопрос – почему, участники объяснили, что днем девушка, которая здесь живет, потребовала от ребят, чтобы они не закладывали ей ворота, они пообещали и... украли их.

В ночь с 6 на 7 января по Укыру ездил легковая машина (приехали родственники одной умершей жительницы, готовились к поминкам). В один из моментов, когда «Москвич» проезжал мимо ребят, которые несли пролет забора, те неожиданно развернули его поперек дороги, кинули перед машиной, закричали и засвистели. Перегораживание улицы, видимо, еще одна из рождественских шалостей укырской молодежи. Но в контексте обряда заваливания ворот она оказалась случайной, так как была вызвана конкретной ситуацией – проезжала машина. Бросать забор перед ней парни изначально не хотели, они несли его к воротам. Когда машина, с трудом протаскивая перед собой несколько метров, переехала забор, они подняли

его и продолжили свой путь. На вопрос — зачем вы это сделали, участники ответили — чтоб не ездил.

Группа продвигалась дальше. В одном месте посередине улицы стоял прицеп. Из разговора между ребятами я понял, что его подготовили (подтащили заранее?) для дома, где жила Ольга Арефьева. В прицепе лежал пустой барабан из-под кабеля, на него поставили бочку и подкатили к воротам. Девушка была невестой Владимира Арефьева, самого старшего и авторитетного из участников обряда. Невестой Ольга считалась уже давно и замуж не выходила потому, что училась в институте (в настоящий момент они уже женаты).

Двигаясь далее по улице, группа вернулась к месту сбора, в клуб. Мы зашли в него. Ребята были сильно возбуждены, в клубе они топали ногами, кричали, громко разговаривали, смеялись и обсуждали свои действия, тем самым снимая психологическое напряжение. Здесь я дал возможность ребятам посмотреть отрывки записи через глазок видеокамеры, чем, несомненно, вызвал их расположение.

Затем обход села продолжился от клуба далее вниз по течению Мензы. Начиная примерно с места, где стоит клуб, главная улица Укыра раздваивается. И группа сначала двигалась по переулку, который расположен ближе к берегу реки. При заваливании ворот одного из домов его хозяева, видимо, также услышали шум: они зажгли свет на веранде, выглядывали из-за занавесок. Ребята отбежали от дома, но из него никто не вышел. Хозяева испугались?

Возле другого дома стоял трактор. Парни попытались подкатить его к воротам этого дома, но не смогли сдвинуть с места, а потому завалили ворота лежащими рядом досками.

Постепенно группа дошла до конца улицы, перешла в другой переулок и повернула обратно к центру. Здесь у меня полностью разрядился аккумулятор, и съемка была прекращена. Последние двое-трое ворот я заваливал вместе с ребятами. Запомнились охватившие меня ощущения радости, бесшабашности и единства со всей группой.

В рождественскую ночь 1994 г. парни не ограничились только заваливанием ворот девушкам Укыра, почти каждой из них они оставили послания. Вот тексты тех, которые удалось зафиксировать на видеопленку (орфография сохранена): 1. «Не люби мензенских. Не продавай своих. А то умрете» (Менза — село в 5 км, бывшая казачья станица. — *В. К.*). 2. «Будь верна тому кого любиш. С добрым утром. Б. Ельцин». 3. «Новая деревня (так называется одно из мест Укыра. — *В. К.*) ждет в соседи тебя. Люби трактариста, не прападеш. Б. Ельцин». 4. «От зятя. Он тащит службу.

Встречайте с самогонкой. Б. Ельцин». 5. «Нет черта в доме. Прими зятя: Серегу Борисына. С добрым утром. Б. Ельцин». 6. «Ой полным полна коробочка. Много девок. Зятя нет. Добро пожаловать зятям. Б. Ельцин» (для О. Арефьевой и ее двух младших сестер. — В. К.). 7. «Замужество, что жребий. Кто что выгащит. Б. Ельцин».

Эти послания имеют адресный характер. Они были подготовлены заранее — ребята их написали на листах ватмана размером примерно 50×30 см. Существовали ли подобные послания раньше и в каком виде — неизвестно.

Вернувшись обратно, мы зашли не в клуб, а в кочегарку, которая стоит в 20–30 метрах от клуба, почти напротив него на другой стороне улицы. Кочегарку открыл один из старших ребят, который в ней работал. Парни вновь обсуждали то, что они сделали, правда уже без того веселья, как до этого в клубе. Понемногу все начали расходиться.

Следует отметить, что все ребята были трезвыми, и в моем присутствии они не ели и не употребляли спиртных напитков, что вполне можно было ожидать, особенно во время остановки в клубе в середине обхода. Делали ли они это до его начала и/или после, когда я уже ушел, выяснить не удалось.

Утром 7 января я проснулся в девятом часу от шума работающего за окном трактора. Отец Ольги Арефьевой ругался — мол, пусть теперь придут эти «хахали» и освобождают ворота. Выскочив на улицу, я увидел Ольгу, которая просила проезжавшего мимо тракториста отогнать груженный бочкой и другим хламом прицеп, подпиравший ворота дома. С этого места было видно, как и другие девушки (одна из них с матерью или бабушкой) оттаскивают бревна и доски от своих ворот. За тем, как цепляли прицеп и тащили его от ворот, наблюдал не только я, но и соседи. Рядом со мной стоял дед и без комментариев смотрел за происходящим.

В период святок 1995 г., по свидетельству Ольги Арефьевой, в Укыре вновь закладывали ворота. В это время она, по моей просьбе, с целью уточнения некоторых моментов обряда и отношения к нему, провела среди молодежи Укыра небольшое анкетирование, данные которого учтены в настоящей статье².

Восточнославянские рождественские обряды и обычаи — ряженье, колядование, гадания, игры на посиделках и др. — привлекали внимание многих исследователей. Но среди работ, посвященных святкам, очень мало таких, которые подробно бы останавливались на шутках и озорстве молодежи. Из имеющихся этнографических описаний создается впечатление, что выходки молодых парней носили стихийный и случайный характер и

объектом шуток были те жители села или деревни, которые досадили чем-нибудь подрастающему поколению³. Принято также считать, что действия молодежи символизировали разгул нечисти в «страшные» вечера⁴. Не оспаривая, в принципе, этот тезис, необходимо сказать, что записанный мной обряд в Укрые высвечивает несколько иные смыслы и значения этой, одной из любимейших, по словам С. В. Максимова, «шалости деревенской молодежи» — заваливать ворота.

В этнографической литературе не существует не только подробных записей, но и свидетельств о существовании обряда заваливания ворот у семейских Забайкалья. Он почему-то не попал в поле зрения исследователей. Это тем более странно, если учесть, что в Укрые обряд продолжает активное бытование, сохраняя практически в неизменном виде свои архаичные черты. Впрочем, о том, что в обряде — архаика, а что — новообразование, какую он претерпел эволюцию, говорить пока невозможно, так как сравнивать практически не с чем.

По некоторым признакам обряд заваливания ворот в Укрые носит «тайный» характер, в отличие от более «явных» рождественских обычаев, правда, уже ушедших из активного бытования, — ряженья, колядования, гаданий. О последних мне подробно и с удовольствием рассказывали летом 1993 г., а о заваливании ворот умолчали. (Не то же ли происходило с прежними исследователями?). Видимо, пока еще жива традиция проведения обряда, пока он актуален, о нем неохотно рассказывают посторонним.

Укрыский обряд заваливания ворот (точнее было бы его называть заваливание/разваливание), скорее, относится не к святочным шалостям, а к числу святочных молодежных игр, с их исконной брачно-эротической тематикой. Локальная ли это особенность обряда, возникшая в период его бытования у семейских Забайкалья, или противопоставление юношей и девушек в нем было характерно и для более раннего периода, сказать трудно.

Анализ семантической структуры обряда целесообразно начать с посланий, которые парни оставляли на заваленных ими воротах (см. выше). Они показывают смысл и значение, которые в обряд вкладывают сами его участники. Послания имеют несколько тем: 1. Предупреждение о наказании девушки, которая любит «чужого» парня из соседнего села и хочет выйти за него замуж (см. 1); 2. Совет быть верной своему избраннику (см. 2); 3. Сватовство (см. 3–5); 4. Указание на то, что дочери в той или иной семье достигли брачного возраста (см. 6, 7). Таким образом, заваливание является своеобразным ухаживанием и способом ускорить вступление девушки в брак⁵. Все это особенно актуально для Укрыя, где невест не хватает,

так как по окончании школы многие из девушек уезжают учиться в Красный Чикой, Читу, Улан-Удэ, Иркутск, где выходят замуж и не возвращаются домой.

Интересно, что подпись «Б. Ельцин», которая стоит после большинства посланий, как бы санкционирует действия укрских ребят. Нельзя сказать, что это случайная шутка. Верховная власть по существу мифична в очень далеком от политических центров Укрые. Первый российский президент здесь продолжает известный ряд сакральных персонажей — «Бога» и «царя».

Но кроме указанных смыслов и значений существуют и иные, глубинные, выявить которые можно только через семантические оппозиции, лежащие в основе структуры укрского обряда.

Весь обряд построен на универсальной оппозиции, характерной для подобного рода игр и ритуалов, — противопоставление МУЖСКОГО/ЖЕНСКОГО. Это проявляется не только в разграничении участников обряда (юноши и девушки), но и на предметном уровне. Дрова, доски, бревна, которыми закладывают ворота, имеют явную фаллическую символику. Ворота — вход, символ женского начала. Характерно, что для заваливания ворот используются только предметы быта, т. е. культурные объекты (оппозиция ПРИРОДА/КУЛЬТУРА).

В обряде участвует не все мужское и женское население Укрыа, а только неженатая молодежь (оппозиция ХОЛОСТЫЕ/ЖЕНАТЫЕ). Партию мужчин представляет группа парней 13–25 лет, партию женщин — группа девушек 12–23 лет. Данные о возрасте, когда первый раз парень становится участником обряда, а девушке первый раз заваливают ворота, получены по анкетам. Они не согласуются с возрастом вступления в брак, но совпадают с началом полового созревания. Верхняя возрастная граница также выявлена по анкетам. Более старшие неженатые и незамужние (а такие в Укрые есть) не принимают участия в обряде.

По свидетельству участников заваливания 1994 г. и данным анкеты 1995 г., в обходе дворов «участвуют все парни, не участвуют только женатые» (МAB), «обычно участвуют все парни и подростки, причиной неучастия может быть только болезнь или служба в армии» (ABГ), и они закладывают ворота в сем девушкам Укрыа. Действительно ли абсолютно всем укрским невестам в возрасте 12–23 лет закладывают ворота, проверить было трудно. Но, видимо, подавляющему большинству. Возможно даже, что пропуск дома, где живет девушка, мог рассматриваться как невнимание к ней и был для нее оскорбителен. Случалось ли такое, выяснить не удалось, но интересно, что «ради смеха зава-

ливают ворота и пожилым женщинам, но обязательно незамужним» (АВГ). Оговорка «ради смеха» указывает на исключительность таких ситуаций. Здесь факт заваливания, скорее всего, был мезьей молодежи или наказанием за какие-то проступки и известное поведение.

Надо сказать, что девушки ждут, что им завалят ворота. По их словам, не было еще ни одного Рождества, чтобы этого не сделали кому-нибудь из них в Укыре. Их родители также относятся к обряду «нормально», воспринимают его как неизбежное и должное. И начинают возмущаться только тогда, когда ребята своими действиями сильно досаждают. К примеру, если «каждый день закладывают, начиная задолго до Рождества и кончая чуть ли не началом февраля» (АВН).

Участники обряда, таким образом, противопоставлены всем остальным жителям, что характерно для святок, периода собственно молодежных игр и развлечений (оппозиция САКРАЛЬНОЕ/БЫТОВОЕ ВРЕМЯ). Правда, в настоящий момент границы сакрального периода (собственно святок) размыты: ворота, видимо, могут закладывать в течение всего января, начиная с Нового Года. Но все же особенно отмеченным является Рождество: «Ночь в Рождество в деревне считается „страшной“ и пожилые люди в эту ночь по вечерам не ходят в гости» (АВГ).

Относительно времени совершения обряда: характерно и то, что заваливание ворот парнями совершается ночью, с полуночи до четырех часов, а разваливание ворот девушки делают утром (оппозиция НОЧЬ/УТРО).

Парни, участвующие в обряде, действуют коллективно, а девушки — индивидуально (оппозиция КОЛЛЕКТИВ/ИНДИВИД). Группа парней, объединенная полом, возрастом, семейным положением и местом жительства, имеет тайный, обособленный и закрытый характер. Всеми этими признаками она напоминает «мужские союзы»⁶. Это подтверждается и тем, что у группы бывает «командир». Анкеты 1995 г. показали, что он выбирается по возрасту и авторитету среди молодежи: «На каждое Рождество свой командир, способный повести за собой» (МВЛ), «Инициатива и руководство лежит на тех парнях, кто пользуется у других авторитетом» (АВТ), «[Руководит тот], кто постарше» (ЕСИ). По моим наблюдениям, в 1994 г. руководителем был Владимир Арефьев, самый старший из ребят.

Каких-либо специальных обычаев при включении юношей в группу во время первого участия в заваливании ворот («испытание», угощение старших спиртными напитками и др.) не выявлено. По поведению участников во время обряда было видно, что внутри группы нет строгого распределения ролей, но существует некоторая градация, обусловленная, в первую очередь, возрастными критериями (оппозиция СТАРШИЕ/МЛАДШИЕ).

Тайный характер и обособленность группы от всех других проявляется в одежде и поведении парней (оппозиция ТАЙНЫЙ/ЯВНЫЙ). Во время заваливания почти все ребята были одеты в темные шапки-ушанки, темные телогрейки и штаны, черные валенки. Через анкету я попытался выяснить, делалось это сознательно или нет. На вопрос относительно своей одежды участники ответили так: «[Одежду одеваем] потемнее» (МАВл). «Одежду надо одевать теплее и темнее, чтобы никто не узнал из посторонних» (ЕВИ). «Стараемся одеть темную одежду, чтобы быть незаметными» (МАВа). «Когда идешь заваливать ворота одежду надо одевать потеплее и темную, и если можно, то одинаковую, чтобы никто не узнал из посторонних» (ЕСИ). Т. е., участвуя в обряде, все парни хотели выглядеть одинаково, быть в своеобразной униформе. В качестве причины они выдвинули стремление быть незаметными, неузнанными. Они хотели остаться неизвестными и сохранить в тайне свое участие в обряде. Может быть, для того, чтобы избежать возможного наказания за свое хулиганство? Но участники известны всем жителям Укрыра – наказывать на следующий день можно любого неженатого парня села. Стремление к единой и незаметной одежде символизирует принадлежность к одной группе и ее тайный характер.

Отказ от спиртных напитков и еды во время заваливания ворот, возможно, является ритуальным запретом на их употребление. Хотя, скорее всего, до начала обряда и после его завершения старшие ребята выпивали. Запрет на еду и спиртные напитки во время обхода – это один из элементов ритуального поведения, которое обособляет группу парней, заваливающих ворота, от всех остальных жителей Укрыра.

Во время обхода села и закладывания ворот, видимо, существует также запрет на шум: парни старались вести себя тихо, переговаривались вполголоса, не шумели и не кричали (оппозиция ШУМ/ТИШИНА). Объясняют они это тем, что если будешь шуметь, то в доме услышат и все разложат, «тогда весь труд идет насмарку» (АВГ). На вопрос анкеты – когда можно шуметь и смеяться, некоторые ответили так: «[Во время всего обряда] разговаривать и смеяться можно, но не громко. Смеяться можно, когда отойдешь от места, если тот, кому завалили, не вышел» (ЕСИ). «Смеяться и разговаривать можно, но тихо, и вести себя нужно осторожно, чтобы никто не заметил. Смеялись мы тогда, когда те, кому заваливали ворота, пытались нас напугать» (ЕВИ). «Шуметь можно после того, когда все сделали» (МАВл). Все это приходилось наблюдать во время обряда.

Стремление к тишине во время обхода объясняется участниками страхом быть услышанными жителями села и, как и в случае с одеждой, боязнию быть узнанными. Но, на мой взгляд, стремление к тишине – это вари-

ант ритуального молчания, которое обособляет группу и придает всей ее деятельности тайный характер. Нарушение «ритуального молчания» происходит в эпизодах общения с «чужими» (см. выше – встречи с хозяином одного из домов, с проезжающей машиной). Здесь шум и свист – элементы святочного антиповедения, своеобразный оберег, способ напугать «других». Шум (смех, крики) был и во время остановки в клубе, и после завершения обхода в кочегарке, которые являются своим пространством, в отличие от «чужого» села (оппозиция СВОЯ/ЧУЖАЯ ТЕРРИТОРИЯ).

Необходимо отметить, что клуб и кочегарка географически расположены почти в центре Укыра (оппозиция ЦЕНТР/ПЕРИФЕРИЯ). Клуб еще и официальный, культурный центр для всех жителей села: в нем проводятся дискотеки, собрания, различные вечера, как молодежи, так и старшего поколения. Кочегарка – также центр, но с другим полюсом: «антикультурный», неофициальный, мужской, существующий только для избранных (старших ребят). В более ранний период бытования обряда центром, где начинался и заканчивался обход, могла быть часовня, которую сожгли в гражданскую войну проходившие через Укыр белые казаки, а заканчиваться он мог в бане или кузнице (оппозиция СВЯТОЕ/НЕЧИСТОЕ МЕСТО).

Девушки, в отличие от ребят, не организованы в какую-либо единую группу. По одной из анкет видно, что ночью, во время заваливания, они иногда пытаются помешать действиям парней: «подкарауливают, обливают водой, ругаются» (АВГ). На Рождество 1994 г. ничего подобного зафиксировать не удалось. Скорее всего, девушки делают это тогда, когда ворота заваливают им уже не первый раз в период одних святок.

Утром девушки по одной, не помогая друг другу, растаскивают предметы, которыми завалили их ворота. Если необходимо, в этом могут участвовать их родители или даже другие люди. На вопрос в анкете, кто освобождает ворота от досок, дров и проч. они ответили: «Девушка [растаскивает], родители нет» (ЕАД). «Доски, поленья и др., которые навалили нам на Рождество возле ворот, я растаскивала сама» (АТН). «Я растаскиваю сама. Иногда помогают другие» (МЗВ). «Иногда [растаскиваю] сама. Иногда помогают родители, если очень много» (КНВ). Т. е. «своими» для девушек, теми, кто может помогать им раскладывать ворота, являются родители, другие родственники и даже случайные люди (см. выше – тракторист). Помогал ли девушке ее жених или парень (который ночью с остальными закладывал ворота), не ясно. Возможно, реплика отца Ольги Арефьевой имплицитно выражает не разрешение, а запрет на такую помощь.

Естественно, что я с видеокамерой и оказавшаяся со мной сестра Ольги были чужими в группе парней (оппозиция СВОЙ/ЧУЖОЙ). Почему

же тогда мы были допущены не только присутствовать, но участвовать и даже записывать обряд на видеокамеру? Благосклонное отношение к себе я объясняю несколькими причинами: 1. Я не был для ребят конкурентом, не претендовал ни на одну из укырских невест. 2. Я был преподавателем Ольги Арефьевой и остановился в ее доме. А она (и это крайне важно!) была невестой Владимира Арефьева, руководителя группы парней. 3. В предыдущий приезд в Укыр со многими его жителями у меня сложились дружественные отношения.

Благодаря стечению этих обстоятельств, я был чужим для группы ребят, но в то же время «неприкасаемым», которому можно было довериться и разрешить наблюдать со стороны. Думаю, что к концу обхода я уже был почти «своим», и моя просьба принять участие в закладывании ворот была воспринята ими как естественная.

Включенность в обряд определила в какой-то степени мое отношение к действиям девушек Рождественским утром: у меня не было сочувствия к Ольге, не возникло мысли помогать ей освобождать ворота. Характерно, что когда этот эпизод по видео смотрели не жители Укыра, неоднократно раздавались реплики типа: «Бедная!», «Вы бы хоть помогли ей!»

Появление девушки (сестры Ольги) среди ребят выглядело еще более абсурдно, чем мое. Особенно если учесть то, что при ней заваливали ворота дома, где она жила! По одной из ее реплик при обсуждении обряда на следующий день выходило, что ее пустили потому, что был я. И действительно, она вписалась в группу в роли моего ассистента, помогая делать съемку. Вообще, необходимо отметить, отношение парней к видеокамере было каким-то отстраненным. Будто они и не понимали, что «снимается кино». Может быть, причина этого в том, что в своем быту они редко сталкивались с подобного рода техникой. Видеокамер и видеоманитофонов в Укыре, как мне известно, до того времени не было.

Укырский обряд заваливания/разваливания ворот, как видим, имеет сложную семантическую структуру. Но ее анализ будет неполным без учета в обряде движения во всех его формах: пространственной, временной, качественной.

Как частный случай движения рассмотрим мое перемещение с позиции «чужого» в группе парней на позицию «свой». Процесс этого зафиксирован в следующих эпизодах: 1. Парни убегают при встрече: я — «чужой»; 2. Они разрешают мне присутствовать и снимать обряд на видеокамеру: «чужой», но «неприкасаемый» на правах наблюдателя; 3. Парни общаются со мной во время обряда, между нами возникает доверие: «чужой-свой»;

4. Они разрешают мне заваливать ворота вместе с ними: я – «свой-чужой». Моё перемещение с одной позиции на другую, изменение статуса было обусловлено конкретной ситуацией. Это не характерно для обряда и, скорее всего, свидетельствует о его трансформации и разрушении.

Движение, по сути, – способ существования укырского святочного обряда. Достаточно указать, что заваливание ворот происходит как обход всего села⁷. Но в обряде совершают движение не только люди, но и предметы. Для наглядности представим их движение как совершающееся независимо друг от друга.

Движение людей. Ночью группа парней обходит все село⁸. Движение начинается от клуба. Место, где он расположен, находится почти в центре Укыра, разделяя его примерно на две равные части. Парни сначала идут по улице вверх по течению Мензы, доходят до конца, затем спускаются вниз до клуба, где отдыхают некоторое время. От клуба улица раздваивается. По одному из переулков парни двигаются до конца села, возвращаются обратно по другому переулку. Заканчивается обход в кочегарке. Движение парней начинается, таким образом, от центра к периферии, затем направляется снова к центру, от него опять к периферии, от нее вновь к центру, где и заканчивается. Во время этого обхода парни останавливаются возле намеченных ими ворот и заваливают их находящимися рядом дровами, досками, бревнами; отдельные ворота они снимают с петель и уносят их от дома. Парни также угоняют из тракторного парка автомобильные прицепы, используя их в заваливании ворот, перегораживают улицу, чтобы не могли ездить машины⁹.

Утром девушки села выходят из домов и, как правило, самостоятельно или, если требуется помощь, с родителями, другими родственниками и даже случайными людьми, растаскивают от своих ворот доски, дрова, бревна, отгоняют автомобильные прицепы, возвращают и ставят на место унесенные ворота.

Движение предметов. Ночью одни предметы быта – дрова, доски, прицепы, бревна, унесенные ворота – «передвигаются» и оказываются на чужих для себя местах. Другие «не могут» выполнять свои функции, т. е. их функции меняются: заваленные ворота «не открываются», машина, которой преградили дорогу, «не ездит» по Укыру.

Утром дрова, доски, прицепы, бревна, унесенные ворота вновь «передвигаются», «возвращаются» на свои места. К заваленным воротам и машине возвращаются «утраченные» ими функции.

Кратко структуру движения людей и предметов в обряде можно представить следующим образом: 1. Движение парней, хотя и с остановками,

имеет непрерывный, почти круговой характер (направлено по солнцу или против — неясно). Оно совершается в пространстве села. 2. Перемещение девушек линейно. 3. Перемещение предметов линейно. 4. Движение людей и предметов растянуто во времени: святки, ночь/день.

Конечно же, понятно, что предметы не могут двигаться сами по себе в пространстве без действий и передвижения участников обряда. Между движением людей и движением предметов существуют тесные внутренние связи. Думается, что в ритуале заваливания ворот «совершается» еще один вид движения, которое имеет не пространственный, не временной, а качественный характер. Это движение людей (парней и девушек) внешне выражено только движением предметов.

Для его понимания особенно важным является выяснение вектора, направление движения предметов и их символическое значение. Ночное движение дров (досок, бревен) к воротам, их соприкосновение и утреннее разъединение символизируют процесс движения друг к другу мужского и женского начал, который позднее, уже за пределом обряда закончится их полным слиянием, единством, браком¹⁰. Участники обряда — парни и девушки Укрыра — начав это движение при достижении определенного возраста и завершив его вступлением в брак, совершают переход из категории «холостых» в категорию «женатых». Обряд заваливания ворот — отражение процесса этого движения.

Святки — рубежная ситуация, ситуация смены «старого» года «новым», погружение космоса в хаос, воссоздание «начала, мифического Времени, когда мир еще не существовал»¹¹. М. Элиаде, рассматривая обряды и ритуалы «Нового Года», замечает, что они имеют ряд общих черт¹². В укырском обряде заваливания ворот можно отметить пять из шести указанных им признаков: 1. Процессия обходит семьи, посещение происходит в рамках церемонии тайного мужского союза. 2. Воссоздается хаос: движение предметов (их перемещение, смена функций) во время обхода указывает на разрушение космоса, организованного, «культурного» пространства. 3. Те парни, которые впервые участвуют в обряде, и те девушки, кому впервые заваливают ворота, посвящаются в молодежную группу Укрыра. 4. Заваливание/разваливание ворот — ритуальное сражение между двумя противопоставленными группами. 5. Наличие в обряде эротических элементов.

Таким образом, можно говорить и о том, что, как и во всех других рубежных обрядах и ритуалах, в укырском святочном обряде заваливания ворот отражается смена временных периодов, движение от хаоса к космосу.

Примечания

- ¹ К сожалению, по техническим причинам обряд невозможно было снимать в непрерывном режиме. Получившаяся запись длится около 25 минут, но в ней зафиксированы основные детали совершавшегося действия.
- ² Пользуясь случаем, выражаю Ольге Арефьевой, всем ее родным и друзьям свою благодарность за оказанную мне помощь.
- ³ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994, с. 255—256; И. А. Морозов., И. С. Слепцова. Праздничная культура Вологодского края. Ч. I. Святки и Масленица // Российский этнограф, 1993, № 8, с. 25—256; Л. Н. Виноградова. Зимняя календарная обрядовая поэзия западных и восточных славян. М., 1982, с. 217.
- ⁴ Т. Л. Бернштам. Молодежь в обрядовой жизни русской общины. XIX — начало XX в. М., 1988, с. 247.
- ⁵ Можно вспомнить древнерусские обычаи наказания тех, кто засиделся в девках.
- ⁶ Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986, с. 192—196. С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1990, с. 307—319.
- ⁷ Некоторые элементы обряда заваливания ворот (организация группы, особенности ее поведения, обход села и др.) напоминают святочные обходы домов колядовщиками. Возможно, что на ритуал заваливания ворот в Укыре оказал влияние обряд колядования.
- ⁸ Кроме «новой деревни» — состоящего из двух десятков домов района, который входит в состав Укыра, но расположен от основного поселения на расстоянии трех километров. Парни из «новой деревни» в обходе не участвуют. До 20-х годов «новая деревня» была едина с Укыром.
- ⁹ Кстати, на следующий день после записи обряда, я услышал рассказ водителя автобуса о том, что в ночь с 6 на 7 января в Мензе, селе, расположенном в 5 км от Укыра, невозможно было проехать, так как улицы были сплошь перегорожены бревнами и досками.
- ¹⁰ Может быть, поэтому при заваливании используются автомобильные прицепы (аналог телег?) — символ свадебного поезда.
- ¹¹ М. Элиаде. Священное и мирское. М., 1994, с. 53—56.
- ¹² М. Элиаде. Космос и история. М., 1987, с. 78—79.

Сокращения

АВГ	Арефьев Владимир Григорьевич, 1968 г. р.	ЕАД	Евсеева Анастасия Дмитриевна, 1921 г. р.
АТН	Арефьева Татьяна Николаевна, 1980 г. р.	КНВ	Колбина Наталья Васильевна, 1976 г. р.
АВН	Арефьева Валентина Николаевна, 1980 г. р.	МАВл	Маслов Анатолий Васильевич, 1980 г. р.
ЕСИ	Евсеева Сергей Иванович, 1978 г. р.	МАВл	Маслов Алексей Владимирович, 1969 г. р.
ЕВИ	Евсеева Виталий Иванович, 1980 г. р.	МЗВ	Маслова Зинаида Васильевна, 1975 г. р.

**Первые шаги ребенка:
магия и мифология ходьбы
(славяно-балканские параллели)**

Ходьба как манифестация человеческого, культурного в противовес демоническому, животному, природному занимает важное место в системе народного традиционного мировоззрения¹. Особенно много поверий, магических действий и фольклорных текстов связано со своевременным овладением навыками ходьбы и первыми шагами ребенка². Собранные воедино, эти сведения позволяют реконструировать единый «мифологический текст» ходьбы, фрагменты которого у славянских и балканских народов не всегда представлены равномерно и актуализируются в различной форме. И славянским, и балканским народам, однако, известна легенда, объясняющая более медленное, по сравнению с животными, развитие ребенка и неумение передвигаться самостоятельно сразу же после рождения (румыны – Гастер: 260; сербы – СЕЗб 29: 95–96; СЕЗб 14: 108, ГЕМБ 42: 343 и др.)³.

Способность/неспособность ребенка делать первые шаги в положенное время обозначается в славянских языках определенным лексическим рядом. Так, у южных славян существуют специальные термины со значением 'начать ходить': болг. *проходя*, серб. *проходати*, макед. *прооди*. Словообразования от этих глаголов (сербск. *проходница*, макед. *прооденце*, *проодено дете* и др.) служат названиями научившегося ходить ребенка, а также обрядовых комплексов и ритуальных хлебов, посвященных первым шагам.

У восточных славян терминологизуется как умение, так и неумение ходить. Положительное качество получает лишь единичные словесные выра-

Статья написана при финансовой поддержке Международного научного фонда «Культурная инициатива».

жения — *хожень*, *делать ходы* (Даль 4: 556), тогда как отрицательное (или отсутствие желаемого, аномалия) отличается регулярностью выражений: *дитя не сходится*; ребенок, не умеющий передвигаться самостоятельно, считается больным и именуется в русских диалектах *сидячка*, *сидяка*, *сидень*, *седень*, *сежень*, *седун* (Даль 5: 189). У заонежан детей, не научившихся до полутора лет ходить, называют *седьяками* (Логинов: 85). Эти же термины встречаются у украинцев и белорусов.

Болгарское соответствие восточнославянским терминам типа *сидяка* — *завързано дете* (или *вързано дете* — «завязанный ребенок») несет в себе целый комплекс архаических этнофизиологических и этномедицинских представлений, эксплицированных и в ритуальной практике, и в повседневном обращении с младенцем. Не останавливаясь на анализе семантики и магического использования узлов и завязывания в традиционной культуре славян (см., например, исследование «Узлы и нити в русской народной колдовской практике» — Елеонская: 171–178; ср. также болг. *завързан* об «испорченном» женихе, *завързана* о бездетной женщине и мн. др.), отметим лишь, цитируя А. К. Байбурина, что развитие ребенка — это постепенное «открытие»; задействование органов (в частности, языка, ума и т. д.), которые имеют решающее значение для ориентации человека во внешнем мире (Байбурин: 260), ср. болг. фразеологизмы *вързан в езика* («косноязычный»), *вързан в ръцете* («безрукий») (ФРБЕ).

Развязывание языка синонимично рассечению нитей, спугывающих, согласно народным представлениям, ноги младенца. Речь (также и умственные способности) и ходьба в традиционных воззрениях воспринимаются параллельно, как самые яркие признаки человеческого. Поэтому разнообразные былички о подменыше, зафиксированные у многих народов, в том числе славянских и балканских, интерпретируют неумение ребенка ходить и говорить как раз как признаки демонического (Сумцов: 176 и мн. др.).

Первые шаги ребенка в народных представлениях находятся в определенной связи с овладением речевыми навыками и с развитием ума — считается, что существует временная последовательность, одно следует за другим. Эта закономерность была замечена еще в древние времена (Бегеляйзен цитирует Плиния), некоторые остатки этих воззрений мы обнаруживаем в верованиях и приметах славян. Так, болгары полагают, что если ребенок раньше начнет ходить, чем говорить, то он «застывал си бил прикаската» [Затаптывает свою речь] (СБНУ 1900/16–17: 224). Сербы полагают, что не по возрасту смысленный или начавший рано говорить ребенок долго не будет ходить (Требешанин: 210).

Первые шаги ребенка представляют собой один из важнейших этапов его развития, начало самостоятельной жизни⁴. Ходьба, человеческий способ передвижения, особенно в своей начальной стадии, гармонично входят в метафорический ряд обозначения жизни как *пути, дороги*, по которой шагает человек. Возможно поэтому, южные славяне на празднике по случаю первых шагов ребенка гадают о его будущей профессии и связывают этот обряд со вступлением в брак, включая его в единый жизненный и семейный цикл.

В самом понятии *ходьба* вычленяется множество аспектов, как позитивных, желательных, так и негативных, нежелательных. Применительно к ребенку — это своевременное начало, далее следуют физические показатели передвижения — быстрота, легкость, выносливость, твердость шага, умение ходить не спотыкаясь и др. Кроме того, с ходьбой связываются и такие человеческие качества, как смелость, бесстрашие (вообще при ходьбе и в частности при переходе мостов и др.), бойкость, что отражается в многочисленных словесных формулах, сопровождающих магические действия.

Релевантными являются и эстетические параметры ходьбы — плавность походки, поступи. Интересный материал дает соответствующая лексика, устойчивые сравнения и фразеология — рус. поэт. *плывет лебедушкой*, болг. *тихо ходене, назъм стъпане* (Геров 5: 503), а также фольклорные тексты. В болгарских песнях, например, нередко упоминается походка девушки-красавицы, ср. болг. «Изгорях, дудум, за тебе, За твое кротко ходене» [Истрадался по тебе я, по твоей тихой походке] (Геров 5: 503), «Само се лудо помами по мойто лепо стъпане» [Он сам без ума влюбился в мою красивую поступь] (БНПП 5: 16). Ср. также изображение девичьей поступи в народных песнях через некоторые ключевые поэтические образы ходьбы («Како еребици ситно ми бързае», «Краката й туптяха като добра ергеля» — БНПП 5: 8—9). Важной особенностью текстов является то, что красота девушки описывается как нечто, соотносимое с ритуальной практикой и магическими действиями самого раннего детства. Таким образом, и походка (как и многое в человеке) может быть смоделирована при помощи акциональной и вербальной магии в период младенчества⁵.

Фольклорные произведения отражают еще один важный аспект ритуальной практики, а именно пристальное внимание к темпоральным параметрам. Так, в народной традиции событие, произошедшее в праздник, имеет особое значение, ср. болг. «Засборвала ми на ден Спасовден, Ми заходила на ден Петровден» [Говорить начала на Вознесение, ходить начала в Петров день] (Геров 2: 138).

* * *

Ходьба ребенка связана с двумя основными комплексами магических действий. Прежде всего, это празднование первых шагов, известное южным славянам (обряд *проходница*, *процъпалник*, *престапулка* и мн. др.) и другим балканским народам (в частности, грекам). Второй круг ритуалов и поверий соотносится с народной медициной («лечение сидяк») и реализуется в случае запоздалого развития ребенка. Кроме собственно праздничного и народно-медицинского комплексов, магические действия могут входить в состав обрядов, не связанных с ходьбой (крестины, отлучение от груди и др.). Общая картина ритуальной практики довольно-таки расплывчата, идентичные действия «разбросаны» по различным отрезкам жизненного пути ребенка, они могут контаминироваться и изменяться в своей функциональной направленности в зависимости от повода их совершения. Большинство магических актов и словесных формул имеет продуцирующий и превентивный характер, они устремлены в будущее и направлены на то, чтобы ребенок вовремя пошел и ходил ровно, не спотыкаясь, не падая и не пугаясь; чтобы у него достаточно окрепли ноги. Забота о правильном развитии ребенка (в данном случае его ног и умения ходить) начинается задолго до его появления на свет и проявляется в виде запретов и предписаний будущей матери. Южнославянская традиция, например, не рекомендует беременным есть ножки домашних животных, чтобы при ходьбе у ребенка не трещали суставы (СЕЗб 1952/68: 17; Родопи: 122); не разрешается также сидеть скрестив ноги, чтобы у ребенка не заплетались ноги (Моллов: 73). У болгар-переселенцев женщина должна обязательно сообщить о своей беременности, иначе ее ребенок не научится вовремя ходить и говорить (Кирсово).

В процессе родов и в родинной обрядности также уделяется внимание ногам ребенка и его будущей способности ходить. В Словении существует примета, что родившийся вперед ногами ребенок научится ходить до того, как ему исполнится год (Компендиум № 1599). В Болгарии повитуха, приняв ребенка, слегка шлепает его со словами: «Като вятъра да фърчиш и да не падаш» [Чтобы ты летал, как ветер, и не падал]. У банатских болгар сразу же по окончании родов ребенка кладут на подстилку и волокут по полу, «чтобы рано начал ходить» (РКС 158). В окрестностях Пирота для выпекания коровая по случаю рождения ребенка запрещается использовать кукурузную муку, чтобы впоследствии у него не болели при ходьбе пятки (Златкович: 325). Албанцы на третий день после рождения ребенка справляют *поганик*, на который собира-

ются без приглашения родственники и обращаются к младенцу с пожеланием: «Пусть у тебя будут крепкие ноги» (Гарнетт: 36). У сербов на праздновании *бабине* женщины бросают корзинки, в которых они принесли угощения роженице, к двери и славят: «Да Бог да протрчало, ко што се ова корпа котрља» [Дай Боже, чтобы ребенок побежал, как катится эта корзинка] (Расковник: 48).

В повседневную практику обращения с ребенком также включены элементы акциональной и словесной магии, регламентации, основанные на архаических мифологических представлениях. Известно западноболгарское поверье, согласно которому младенцу нельзя делать пеленки из отцовских штанов — он будет падать и спотыкаться (Маринов: 490; РКС 155, РКС 15). У македонцев в окрестностях Охрида не разрешается целовать ступни младенца — иначе, когда он вырастет, будет бояться переходить через мост, по бревнам (Китевски: 129). В Косериче мать учит ребенка первым словам *камен, јаје*, «чтобы ребенок, когда начнет ходить, не падал и чтобы кости на голове срослись» (ГЕМБ 1984/48: 231). Специальные стишки-заговоры произносят сербы, обучая научившегося стоять ребенка переставлять ноги: «...право иди, ...не ломи се, ...не крши се» [Иди прямо, не ломайся, не сгибайся] (СЕЗБ 2: 135). Используются также и рациональные приемы народной медицины: например, сербы и болгары в воду для купания кладут листья грецкого ореха, растирают ребенку ступни, хлещут ему ноги крапивой, чтобы он рано пошел (ЕБ: 84).

К крестинам приурочены некоторые магические действия, связанные с будущим ребенка вообще и с его умением ходить в частности. Так, приглашающий на крестины не должен спотыкаться (Родопи: 138), крестные родители, зайдя за младенцем в дом, не садятся, чтобы ребенок не вырос сиднем (Попов: 360). Пока совершается таинство, мать ходит по двору или возле церкви, не останавливаясь, чтобы ребенок хорошо ходил (ГЕМБ 1984/48: 231). Угощаясь на крестинах курицей (если ребенок девочка) или петухом (если мальчик), тот, кому попадет крылышко, произносит благопожелание: «Както е хвърчала тая ярка, така да хвърчи цял живот и таз мома» [Как порхала эта курочка, так пусть порхает всю жизнь эта девочка] (РКС 15). У русских во Владимирской губ. на крестинах крестная хватает плат, на который принимали ребенка из купели, и сколько есть сил бежит на речку стирать его, не надев теплой одежды: чем быстрее побежит, тем проворнее будет ребенок (Зеленин 1914: 154). На крестинах в Белоруссии, кума, возвращаясь из церкви, перед тем, как переступить через порог, поднимает с полу на ходу соломинку,

прутик, щепочку, перекусывает пополам и бросает обе половинки назад, в избу, чтобы дитя скорее начало ходить (Никифоровский: 129). Там же при входе с окрещенным ребенком в избу и родные, и гости встают, чтобы он не был сидуном (Там же: 145).

Еще один этап в развитии младенца — отнятие от груди — у русских сопровождается приговором: мать, давая ребенку хлеб с солью, говорит: «Дай тебе Бог час от груди отстать и к хлебушку пристать. Пошли тебе Бог семеро ног» (Чарушин: 589).

* * *

У балканских славян (болгар, македонцев, сербов, хорватов, словенцев) первым шагам посвящен четко оформленный и хорошо сохранившийся до наших дней⁶ обряд *проходница*, *процъпалник* (болг.), *поступаоница*, *поступача* (сербск.), *проодниче* (макед.) и мн. др. Идентичный обряд известен и грекам (Мамели: 255). Обязательность празднования этого момента в развитии ребенка отражается в целом круге представлений. Если не совершить этих ритуалов, ребенок не научится ходить или, даже если он пойдет, будет спотыкаться и падать. Болгары полагают, что и после смерти, на том свете человек, которому в свое время забыли устроить подобное празднество, будет ходить, спотыкаясь и падая, и искать свой хлеб *проходница* (РКС 210). Кроме того, несоблюдение обрядности может привести к безбрачию. Следующие народные мотивировки раскрывают важность и необходимость *проходницы* и добавляют некоторые существенные детали: чтобы хорошо ходил, быстро бегал, легко передвигался, не спотыкался и не падал, чтобы не ушибался при падении (РКС 45), чтобы вовремя вступил в брак (РКС 141 и мн. др.). Хлеб мажут медом, «чтобы ребенок ходил гладко, чтобы его все любили» (РКС 131). Через этот обряд интерпретируются и особенности ходьбы взрослого человека: если кто-либо падает (или спотыкается), говорят: «Наверное, мать забыла тебе *пощупульник* испечь» (РКС 45). Подобным образом у болгар и сербов объясняется поздний брак и безбрачие.

Многообразие терминологических обозначений хлеба, обряда и самого ребенка, начавшего ходить, сводится к одной семантической модели в ее многочисленных словообразовательных воплощениях (свыше 70 терминов), в которой доминируют мотивы ходьбы, шага, ступни, эксплицитированные также на реальном и акциональном уровнях обряда (подробнее об этом обряде и о символике хлеба в родинной обрядности у

болгар см. Седякова). Так, в Болгарии ритуальный хлеб украшают изображением детской ножки, в некоторых областях на свежеспеченном коровае через полотно отпечатывается ступня ребенка (СБНУ 48: 379), македонцы в Велесе при преломлении хлеба раздают куски хлеба *поступалька* величиною со ступню ребенка (СБНУ 10: 119).

Обряд состоит в выпекании специальных хлебов (булочек, пирогов), их преломлении и раздаче (матерью, самой резвой в селе женщиной или детьми) и всегда включает в себя движение (ходьбу, бег, вращение и т. д.). Обрядность Пиринского края имеет три основных типа ритуалов: 1. Мать выносит столик на улицу и там раздает куски хлеба, смазанные медом; 2. Мать сама обегает соседей и родственников, наделяя их хлебом и оповещая их таким образом; 3. В обряде участвуют только дети, вместе с младенцем они обегают три раза дом. Затем девочка и мальчик разламывают над головой хлеб и раздают всем по кусочку (Пир. кр.: 386–387). Кроме этого, в южнославянской традиции имеется множество вариантов праздника, хотя его ядро сохраняется. Различаются следующие моменты: повод (при первых шагах ребенка, когда он хорошо ходит, если развитие задерживается, для взрослых – если не может жениться или выйти замуж); исполнители действия с хлебом (мать, свекровь, крестная, дети, посторонняя женщина – в Асеновградско хлеб дают самой высокой, ловкой девушке); ритуальное поведение матери, крестной, родных, детей и действия с хлебом; место исполнения ритуала с хлебом (в доме, во дворе, на улице); темпоральные характеристики (обязательно при новолунии, в среду и др.); включение/невключение гаданий о профессии; наличие дополнительных магических действий (разрезание нити, хлестание кизиловым прутиком и т. д.); детали мотивировки (см. выше); приговоры и благопожелания.

Приведем несколько этнографических записей обрядов из различных южнославянских областей, чтобы продемонстрировать вариативность структуры *проходницы*.

Во Фракии обряд совершают в любом случае, независимо от того, начал ли ребенок ходить или нет. Если ребенок пошел, в ближайшую среду мать выпекает три хлеба, один – повитухе, другой – крестной матери и третий – для раздачи соседям. Принимая хлеб, произносят благопожелания, чтобы ребенок рос большим и здоровым (Вакарелски: 415). В некоторых селах Южной Фракии при первых попытках ходить выпекают один хлеб, который съедается дома. Здесь же существует второй цикл обрядов: когда ребенок станет совсем уверенно ходить, мать выпекает пять-шесть хлебов, разносит их. У сербов иногда *поступаоница* выпекается лишь в том слу-

чае, если ребенок не начинает ходить. В Болевацком округе ребенку дают в руку кизилковый прутик, и мать подзывает ребенка к специально испеченному короваю, приговаривая: «Бащи лескови, узми дренови» [Брось ореховые, возьми кизилковые] (СЕЗБ 14: 133). [Эта же формула известна в с. Макоцево в Болгарии: «Фъргай лесковите, зимай дреновите» (Стоянов: 153)]. В Родопах кусок хлеба дают собаке, чтобы ребенок был резвым (Родопи: 140). Там же мать катит хлеб вперед, чтобы и ребенок продвигался только вперед. Все, кто полѹчает хлеб, желают, чтобы у ребенка были «железные ноги». То же и в Средецко, где участники обряда приговаривают: «Да му са жилезни ножичките» (РКС 91). В Родопах запрещается возвращать хлеб домой, чтобы у ребенка не перешлетались ноги при ходьбе (Родопи: 140). Повсеместно распространено предписание не спотыкаться при беге, чтобы не спотыкался при ходьбе ребенок (Добруджа: 271, Ангелова и мн. др.).

В Гевгелии мать раздает хлеб на пороге дома со словами: «Йован начал ходить и угощает вас, приходите, посмотрите». Взявший хлеб отвечает: «Дай Бог ему здоровья и счастья, и чтобы вырос большой» (Джорджевич: 143). Католики в Боснии и Герцеговине тоже пекут хлеб — *поступаоница*. Через нее проводят ребенка, затем хлеб съедается в доме. В Пловдивском крае хлеб кладут в солому и сверху помещают дощечку, по которой, как по мосту, проводят ребенка (РКС 131). У болгар-переселенцев в Молдавии хлеб *прештапулник* мать бегом разносит по родственникам, которые тоже принимают бежать и славят: «Да боже, детету да й здраву, да пурасни, да гу ужени, да додим на сватба» [Дай Боже, чтобы ребенок был здоров, чтобы вырос, женился и мы бы пришли на свадьбу] (СбНУ 1914/29: 112). В Разложко ребенку надевают на голову веночек из цветов и накрывают его огромной корзиной, под которой он находится, пока не раздадут весь хлеб (СбНУ 48: 379).

В Болгарии выпекают лепешку (иногда варят и яйцо) и катят перед ребенком, чтобы он ее догнал. В Страндже при этом приговаривают: «Както се търкалят питката и яйцето, така да търчи и детето» [Как катятся лепешка и яйцо, так пусть бежит ребенок] (Буковинова: 253). Затем хлеб разламывают, раздают и разбегаются. Если никто не споткнется, ребенок будет резвым и ловким (РКС 183). В районе Белоградчика при этом загадывают: если ребенку быстро удастся подхватить хлеб, он легко научится ходить (РКС 122).

В Родопах при раздаче хлеба не разрешается пересекать улицу, чтобы девочка, когда вырастет, не вышла замуж в другое село, а мальчик — не взял невесту из дальних мест.

Наряду с этим запретом зафиксированы и противоположные по своему значению представления о том, что лучше раздавать хлеб даже в самых отдаленных частях села, чтобы ребенок впоследствии много путешествовал, торговал и учился (г. Панагюриште – РКС 87).

Семантика «первого» в этом обрядовом комплексе определяет многие магические действия, запреты и рекомендации преимущественно иницирующего характера (чтобы ребенок не спотыкался, чтобы ходил хорошо, быстро), а также гадания о будущем ребенка, которые распространены на значительной южнославянской территории. К гаданиям добавляются магические действия продуцирующего и апотропеического характера. В Пиринском кр. перед тем, как направить ребенка к хлебу с разложенными предметами, ему перевязывают ноги красной нитью (явные аллюзии с мотивом пут, сдерживающих ходьбу). Затем эту нитку ребенок носит на руке как оберег (Пир. кр.: 387). Ритуально отмечается уязвимость начинающего: от сглаза на западе Болгарии делающему первые шаги мальчику повязывают платок, а девочке надевают специальные украшения (РКС 227).

В некоторых южнославянских регионах *прощпалник*, *проходница* составляет обязательный компонент обрядов жизненного цикла человека и связывается со своевременной женитьбой (ср. семантику выражений наподобие «вступать в брак», «выходить замуж»). География таких представлений обширна, она охватывает большую часть территории Болгарии, Македонию и центральную часть Сербии. Известны случаи выпекания хлеба и исполнения всего обрядового комплекса для «засидевшихся» парней или девушек.

Обряд *прощпалник* или *проходница* можно реконструировать до его относительно полной картины, если максимально учесть записи из разных южнославянских зон. Развернутым вариантом обряда следует считать тот, в котором соблюдаются все условия, придающие действиям, предметам, обрядовым лицам статус сакрального. Так, хлеб должна выпекать девочка из «полной» семьи, а сам обряд приурочивают к полнолунию. Муку для хлеба берут из трех или девяти домов, тесто замешивается на «молчаной», «неначатой» воде и мн. др. Очевидна открытость текста, обрастание основного ядра деталями, коррелирующими с различными позитивными аспектами ходьбы и будущей судьбы ребенка.

Ритуальные действия *проходницы*, которыми отмечается новый этап в эволюции «человеческого» в ребенке, являются центральными в магии ходьбы у южных славян, однако они составляют лишь часть целостной архаической системы взглядов на передвижение «взрослым», «человеческим» способом.

В восточно- и западнославянской традиционной культуре нет специального праздничного комплекса, посвященного первым шагам ребенка; здесь совершаются лишь отдельные магические акты, связанные с этим событием. Нередко эти действия изоморфны приемам народного лечения «сидяк», но используются они тогда, когда ребенок начинает ходить своевременно, а не задерживается в своем развитии. В их основе лежат преимущественно представления о путах, связывающих ребенка, о необходимости прорубания пути и укрепления ног. Кроме того, ряд действий направлен на избавление от страха и приобретение некоторых качеств (бойкости, смелости, ловкости и др.).

Мотив пут и препон, которые сдерживают ребенка и не дают ему ходить, является самым релевантным и распространенным. У белорусов зафиксировано поверье о том, что еще в материнской утробе ножки ребенка перевязаны невидимыми путами, оттого он и не может ходить тотчас после рождения, подобно животным. У иных детей эти путы крепче — такие дети дольше не ходят, тогда нужно «разрезать путцы и ослобонить дитя». Это делается следующим образом: к головке младенца привязывается куделя, и мать прядет возможно более длинную и толстую нитку, делает из него «путь», которым обвязывает ножки и, поставив его на ноги, одним взмахом ножа перерезает «путь» промеж ног (Никифоровский: 30). Также и у русских северно-западного края, когда ребенок делает первые самостоятельные шаги, мать или кто-либо другой берет нож и проводит им между ножек ребенка, приговаривая: «Разорвитесь, путы!» (Шейн: 17). У русских в Зонежье при первом самостоятельном шаге мать или свекровь совершала магические действия, призванные помочь ему научиться ходить: ножницами «чикали» над полом между ног ребенка, как бы перерезая невидимые путы и называя при этом его по имени. Иногда с помощью ножа, щепки или просто указательным пальцем чертили три креста на полу перед ребенком, приговаривая: «Дай Бог тебе ноженьки», мотивируя эти действия следующим: «Чтобы у ребенка страха не было», «Чтобы ходил уверенно», «Чтобы ходил быстрее». Кроме мотива рассечения пут, исследователи отмечают здесь мотив прорубания магического пути-дороги (Логинов: 85). Подобно этому поляки, заметив первые шаги ребенка, чертят перед ним прямую линию, чтобы он всегда шел прямой дорогой и не сбивался с пути (Компендиум № 1602).

Если в витебской Белоруссии ребенок своевременно делал первые шаги, то первая заметившая это женщина должна была немедленно провести ножом между ножками ребенка три раза, чтобы окончательно разрешить его от длинных «пущив» (Никифоровский: 32). У русских крест-накрест пе-

рерубают топором или ножом пространство между ногами ребенка (Успенский: 182). Подобные действия известны и у болгар-переселенцев. Мать режет ножницами воздух со словами: «Аз ти режа твоите спонки» [Я разрезаю твои пути]. Уничтожение преграды сопровождается и другими магическими действиями: мать снизу от земли дует на птичье перышко и приговаривает: «Как тази перушина върви напред, тъй и ти да вървиш напред» [Как это перышко летит вперед, так и ты иди вперед] (Кирсово).

Развязывание, разрезание, рассечение пут (нитей) ножницами или топором, практикующееся у поляков, Бегеляйзен трактует как отгон злых сил (Бегеляйзен: 182). Разрезание пут известно туркам, гагаузам: одноименный обряд *кестек кесме* совершается, когда ребенок начинает ходить (Серебрякова: 140).

У южных славян ритуальный комплекс *проходница* дополняется также магическими действиями, призванными избавить ребенка от пут. В Македонии при первых шагах ребенка «рассекают след» металлическим предметом – монетой или ножом или мать режет воздух ножницами между ножками ребенка (ГЕМБ 21: 250; Требешанин: 210). В Гевгелии через некоторое время после ритуала *поступаоница* ребенку «сече му се сопка» («рассекают пути»). Для этого перевязывают ребенку ноги новой бечевкой, и когда, сделав первый шаг, он падает, его подхватывают и устремляются бежать. Домочадцы льют перед ними воду, приговаривая «Куту вода брз да буде» [Пусть будет быстрым, как вода] (СЕЗБ 1927/40: 121). Воду в этих же целях используют и греки, когда ребенок первый раз выходит из дома (Мамели: 255). В Софийском крае и на востоке Болгарии в Русе (РКС 296) также выливают перед детьми воду, чтобы им везло в жизни (СК: 203).

Реализация устойчивого сравнения в магических действиях (*върви като по вода*) – случай не единичный. Образные сравнения часто включаются в словесные формулы. Так, кроме указанных выше, в Пловдивском крае бабушка или повитуха слегка шлепает ребенка ниже спины и говорит: «Айде бабо, като вятъра да фърчиш, и да не падаш» [Давай, внучек, лети, как ветер, и не падай] (Пл. кр.: 217). В Петричко славят следующим образом: «Да тропти детето като кобила» (РКС 210). Известны случаи этимологической магии: болгары выпекают пирог *тутманик*, чтобы ребенок при ходьбе не был *тута*в, т. е. неуклюжий, неловкий (РКС 87). В Родопах мать ставит на стол просо, чтобы «просили» ее ребенка, то есть своевременно нашлись женихи или невесты (Родопи: 140).

С ходьбой ребенка связаны и некоторые другие моменты, например, у белорусов Витебской губ. зафиксирован ритуал испытания ребенка на

«прочность» шага. Когда начинающего «ходы» впервые выводят во двор, кто-либо из старших детей несет перед ним курицу и отпускает ее на землю вместе с ребенком. Если дитя погонится за курицей, желая поймать ее и не упадет сразу же — это явный знак, что оно прочно стало ходить (Никифоровский: 32).

Внимание уделяется и частым падениям ребенка. У заонежан существуют специальные приговоры для этих случаев: «Господи, благослови и спаси, чтобы ушиба не было» (Логинов: 85). Сербь в Бачке полагают, что если ребенок падает, когда ходит, нельзя пугаться, — он не уьется, «јер му св. Богородица подметне јастук да се не утрува» [так как св. Богородица ему подбросит подушку, чтобы он не ушибся] (ГЕМБ 1932/7: 84).

Если же, начав ходить, ребенок спотыкается, стремятся магическим образом избавиться от этого — берут пояс отца, ударяют по нему дважды топором на пороге дома и бросают его ребенку. Используют и портянки отца, которые кладут на покрытый полотном теплый свежеспеченный хлеб и затем перевязывают поясницу ребенка. Это повторяют до тех пор, пока он не перестанет падать (Родопи: 141). В Южной Фракии от спотыкания избавляются следующим образом: ребенку перевязывают ноги, кладут его на порог и резакон разрубают веревку, это действие считается очень эффективным (Вакарелски: 321).

Кроме того, ребенку дают нести дрова, разрубленные на пороге дома, чтобы у него был твердый шаг. Если же и это не помогает, из этих дров разводят три небольших костра — один в доме и два в соседних домах, ср. идентичные действия у сербов как один из методов лечения сидяк, огонь разжигают со словами: «Како ово бреме брзо горело, тако N брзо ходио» [Как быстро разгорелись эти дрова, так пусть быстро ходит ребенок] (СЕЗБ 20: 267). Интересная практика существует в родопских селах: маленькую вязанку дров стягивают кизилонм прутиком, который потом также кладется в костер. Ребенок встает на разделочную доску для хлеба, мать перерезает кизилонм прутик, и дрова рассыпаются. На этих дровах мать выпекает хлеб, который должен съесть только ребенок (Родопи: 140).

* * *

Народные методы лечения сидяк у всех славян во многом аналогичны уже упомянутым действиям, приуроченным к первым шагам ребенка, и в их основе лежит та же система мифологических представлений.

Разрушение преграды либо символическим рассечением, разрубанием воздуха перед ребенком, либо действительным разрезанием или развязыванием нитей, узлов является самым распространенным в народе способом вызова «ходов».

В Московской губ. верили, что ребенок долго не ходит из-за того, что у него ноги спутаны, а распутать их может только бабушка. Для этого она ставила ребенка против себя на пол и обыкновенным ножом чертила на полу крест. Затем она проводила ребенка по полу, продолжая «перерезывать ноги». Бабушку одаривали подарками со словами: «Дай Бог (Ивану) смелость и бойкость» (Степанов: 231). Ср. также болгарский способ «лечения» не умеющего ходить ребенка: старик, сидя на пороге, развязывает 14 узелков на поясе (Кирсово). Здесь интересна аналогия с погребальной обрядностью, во многом, как уже отмечалось исследователями, коррелирующей с родинами и последующими ритуальными действиями с ребенком (ср. развязывание узлов на одежде мертвеца, «чтобы он не спотыкался на том свете»).

Мотив освобождения от пут прослеживается в ритуальном использовании веника: в Брянской обл. ребенка ставили на веник, рассекали его и раскидывали прутья, чтобы ребенок пошел (Виноградова, Толстая: 17).

Преградой может служить и страх, который также уничтожают разрезанием, разрубанием и т. д. Действия сопровождаются ритуальными диалогами: «Что режешь?» — «Страх» (РКС 227) или приговорами, например, в западной Болгарии мать рассекает топором воздух перед ребенком со словами: «Ай да ми оди, я съсеко страѣт» [Давай, ходи, я посекала страх] (Трын, РКС 123, СК: 193). Множество интересных действий, связанных с ходьбой ребенка, приводится в книге С. Милева о традиционной культуре сел в окрестностях болгарского города Трын. Так, мать и отец вывели ребенка во двор и поворачивали его лицом к востоку. Мать держала ребенка, а отец три раза «рассекал» тень ребенка, приговаривая «Тебе (името) стра, мене — не» [Ты, имярек, боишься, а я нет]. Или отец три раза ударял топором землю перед ребенком и за ним, спрашивая: «Страо ли режем?» Мать отвечала: «Страо». Подобная практика с интересными деталями существовала в районе Перника — между ног ребенка клали длинную соломинку и по три раза спереди и сзади отрубали топором маленькие кусочки со словами: «Сечем ти стра, праим ти път да одиш» [Рассекаю тебе страх, прорубаю тебе путь, чтобы ты пошел] и «Мечка стра, детето не го е стра!» [У медведя есть страх, а у моего ребенка нет]. Мать вела ребенка навстречу солнцу левой рукой, а правой накрест ударяла по земле топором, повторяя три

раза: «Беж стра на базар — насеко ти» [Убегай, страх, на базар, я тебя разрубила] (Милев: 82).

«Разрубают» страх и у сербов: в пятницу в новолуние до восхода солнца ребенка выводят к дровам на двор, собирают веточки, связывают их и перебрасывают ему через плечо. Дома ветки кладут на порог, и мать помогает ребенку перерубить их топором таким образом, чтобы часть упала в дом, а часть на улицу. При каждом ударе топора посторонняя женщина спрашивает: «Шта та сечеш?» Мать отвечает трижды: «Сечем страх да М. ходи, да проходи, да се ослободи» [Разрубаю страх, чтобы М. ходил, чтобы он начал ходить, чтобы освободился] (Джорджевич: 144). У македонцев страх «перерубают» специально приглашенные для этого сестры, при этом одна рубит на пороге ветки, а другая говорит ей: «Страот на детето сечи, а не прочките» [Секи детский страх, а не ветки] (Цепенков: 279).

Уничтожение страха, его изгнание, отсылка (на базар, к медведю, другим животным) — частые приемы народной лечебной магии — сочетаются и с запугиванием ребенка. Так, у сербов мать и дядя ребенка подводят его к месту, где рубят и хранят дрова, и дядя, размахивая перед собой топором, спрашивает «Бе оди» [Будет ходить] (Требешанин: 210), ср. известное запугивание фруктовых деревьев подобным образом на Рождество или в другие календарные праздники.

У капанцев известна практика прорубания пути ребенку, который долго не начинает ходить: ножом или топором ударяют по земле перед ребенком, чтобы он пошел (Капанци: 308).

Кроме магического рассекания (пут, страха) и прорубания, прочтения пути в акциональный ряд лечения «сидяк» входят: обегание (бег), обнос (ношение), вождение, таскание, обсевание, хлестание и др. Нередко эти действия осуществляются не изолированно, а сочетаются друг с другом, дополняя мотив «разрубания» и используя ключевые для народной культуры реалии, символизирующие рост, развитие, крепость. Сопровождающие вербальные формулы обычно эксплицируют функциональную направленность ритуала. У сербов Косерича, чтобы ребенок начал ходить, на Рождество до восхода солнца мать или тетя ребенка водит его около очага или в саду вокруг молодого фруктового деревца и символически бьет прутиком, чтобы он испугался и пошел (ГЕМБ 1984/48: 231). В Новгородской губ. один человек ведет ребенка за ручки, а другой каждый пройденный шаг ребенка перерубает топором (Герасимов: 19). У белорусов Витебска «если дитя долго не ходит, мать приносит в подоле рубашки с гарнец гладышей из пересохшего ру-

чья и, разметав их по избе на пространстве трех шагов, водит дитя по ним, „покулишка яно ни змордуитца“» (Никифоровский: 29). Вождение распространено и у русских: по току на Пасху (Сумцов: 82) или в будни через поле с посыпанием каждого его шага конопляным семенем (Максимов: 306). Разновидностью вождения может быть сажание детей на ниве: у русских Новгородской губ. и у белорусов, если есть опасность, что ребенок останется сидуном, родители выносят его на только что вспаханное поле и, посадив его среди нивы, обсевают кругом коноплей (Герасимов: 19). Белорусы при этом гадают: если взойдет конопля, дитя в то же лето станет ходить, не взойдет — надолго останется «у сидунах» (Никифоровский: 29). Русские при первом севе сажают ребенка на вспаханное поле, обсевают кругом и говорят: «Ты, овес, расти, а ты, имя рек, ходи!».

У сербов Косова поля ребенка, не умеющего ходить, при новолунии до восхода солнца сажают на лопату и трижды обносят вокруг дома (СЕЗБ 7: 180). Русские, посадив ребенка в мешок, три раза оббегают с ним дом. Эти действия сопровождаются трижды произносимым ритуальным диалогом: «Что несешь?» — «Сидяку. Надо ему ходить» (Успенский: 180). Подобные приемы зафиксированы у болгар-переселенцев (Кирсово) и в западной Болгарии. Ребенка сажают в мешок, который взваливает себе на плечи посторонняя женщина и три раза обходит дом. За ней следует мать с топором в руках, повторяя угрозу: «Беж стра — сечем» [Убегай страх — я тебя посеку] (Милев: 82). Этот ритуал распространен и в Метохии: мать три раза обносит ребенка в мешке из грубой шерсти (Требешанин: 210).

В магии и мифологии ходьбы используются самые различные природные и культурные коды. Особое значение здесь приобретает хлеб и все, что связано с его выпеканием. Хлеб, символизирующий в традиционной культуре славян жизнь, в данном контексте соотносится с ростом ребенка. Явная параллель развития ребенка с выпеканием хлеба прослеживается во многих магических действиях. В Белоруссии, чтобы ребенок быстрее укреплялся и ходил, его рекомендуют чаще сажать на дежу или на стол, куда обычно ставят теплый хлеб (Романов: 304). Если дитя долго не говорит и не ходит, его сажают на дежу, когда из нее вынут тесто, и потом, вымывая над этой дежкой руки водой, которой смазывали испеченный хлеб, приговаривали: «Как мои хлебы кисли, так и ты, моя дитятка, кисни (полней), как мои хлебы всходили, так и ты ходи» (Успенский: 182). Известно также употребление предметов для выпечки хлебов в обрядовом комплексе *проходница*: в районе Казаньляка мать

легонько ударяет ребенка ниже пояса доской для разделывания теста (PKC 395), ср. также требование, чтобы ритуальный хлеб был хорошо пропечен («для укрепления спины» ребенка).

Синонимичным выпеканию является «варка» ребенка, которую имитируют в том случае, если ребенок не начинает вовремя ходить. В Македонии ребенка сажают в котел, который ставят на очаг. Мать обходит дом, затем заходит в него и спрашивает оставшуюся с ребенком женщину: «Какво вариш?» Та отвечает: «Варим суво да стане сирово» (Требешанин: 210).

Из реалий, символизирующих постоянное вращение и быстрое движение и поэтому использующихся в магии ходьбы, отметим веретено и серб. *коленик* (прутик или палочку, на который наматывается пряжа). Ребенка до восхода солнца сажают на коленик верхом и три раза обводят вокруг очага со словами: «Коленика врчи, наше дете трчи» [Пусть палочка вращается, пусть наш ребенок бежит] (Джорджевич). В Сербии девушка трижды обходит вокруг очага с веретеном в руке, повторяя: «Како ово вретено врче, тако мало М. трче» [Как это веретено крутится, так пусть маленький М. бегает] (Требешанин: 209) и мн. др.

Символика локусов также важна в магии ходьбы. Как видно из описанного материала, сакральным местом (и не только в магической практике, связанной с ходьбой) являются порог (дома, церкви), очаг, стол, дровяник и др. У поляков не умеющего ходить ребенка трижды переводят через порог (Бегеляйзен: 182), в России водят детей от стола к порогу и обратно. Прутик, положенный под порог церкви до начала службы (так что все через него переступают), при выходе поднимает тот, кто первым его заметит. Дома этим прутиком ударяют ребенка, приговаривая: «Устај лијени на гољени!» [Вставай, лентяй, на ноги!] (Требешанин: 210). Многие магические действия совершаются во дворе, возле дровяника, в поле, в церковном дворе.

Важны и темпоральные параметры ритуалов. Так, в Лесковце и Груже «лечение» приурочивают к праздникам *Врачеве* (29, 30 июня, 1 июля) или ко дню Св. Варфоломея (11 июня). У сербов Болевацкого округа приемы народной медицины соотносятся с ритуалами праздничного комплекса в честь святого — патрона семьи (ю.-сл. *слава, светец*). Как и при избрании покровителя, зажигают три свечи и каждую посвящают одному празднику — Пасхе, Юрьеву дню и Николину дню. Выбранная ребенком свеча и соответственно праздник становится славой (ЕБ: 147). Прибегая к помощи священника для исцеления ребенка, сербы также выбирают приход с помощью трех свечей, символизирующих три храма.

Ребенок дотрагивается до одной свечи, и его ведут в соответствующую церковь, чтобы ему там прочитали молитву (СЕЗб 14: 133).

Среди разнообразных методов лечения сидяк и продуцирования ходьбы отметим и некоторые локальные, не получившие широкого распространения магические приемы. У капанцев используется черепица, которую стирают в порошок и, насыпав его в полотно, обвязывают поясницу ребенка (Капанци: 308). В Софийском крае в пищу ребенку добавляют пепел от сожженных копыт домашнего скота (СК: 193). Сидяк моют отваром из соломы, набранной из трех чужих домов (Успенский: 180). У болгарских каракачан мать ребенка, который долго не начинает ходить, садится перед домом в воскресенье и прядет три белые нити. Нарушение воскресного запрета на работу вызывает у всех проходящих недоумение, и они должны трижды спросить ее, почему она прядет в воскресенье. Она трижды отвечает: «Чтобы ребенок начал быстрее ходить» (Каракачани: 57).

Крепость ног и спины, как уже отмечалось выше, в народных представлениях считается необходимым условием развития у детей навыков ходьбы. В с. Кирсово обвязывают ребенку поясницу шерстью, растирают спиртом со словами: «Бог на помощ, на добър час, Господ да ти отпусне жилите да проходиш» («С Божией помощью, в добрый час, пусть Господь отпустит тебе жилы, чтобы ты начал ходить»). Желанием разогреть ноги объясняется целый ряд действий, записанных этнографами: в русских деревнях богатые люди ставили ноги ребенка в водку, чтобы быстрее начал ходить (Зеленин 1991: 331). В Софийском крае растирали ноги детей свиным жиром или ракией с добавленным в него отваром из нароста на шиповнике (СК: 193)⁷. При первых шагах ребенка и при лечении «сидяк» произносятся словесные формулы, в которых упоминаются «железные», «золотые», «кизилловые» ноги (ребенка символически хлещут кизилловыми веточками или кладут их ему на плечи, разжигают из них костер) и др. Мотив крепких ног известен всем славянам и неславянскому населению Балкан, он эксплицируется в многочисленных благопожеланиях ребенку — на родинах, крестинах и в другие моменты.

В заключение упомянем об одном поверье, связанном с ходьбой ребенка и известном в виде приметы, рекомендации или запрета. Речь идет о «нарушении правильности» человеческой ходьбы: передвижение ребенка не вперед, а назад, спиной всегда маркировано отрицательно в народных представлениях. Так, у болгар примечают, если первые шаги ребенком сделаны не вперед, а назад, это очень плохое начало. Вера в то, что ходьба задом предвещает несчастья, широко распространена у

болгар, сербов, хорватов, словенцев (Орел: 275). В Польше, России, Южной Украине, Белоруссии, Чехии, Словакии запрещают ребенку ходить спиной, так как полагают, что за этим последует смерть матери или что мать будет мучиться в аду (Бегеляйзен: 183; Романов: 314, Компендиум № 5423). Параллель между движением назад и копанием могилы (себе или ближайшим родственникам) известна чехам (Компендиум № 26924, 27106). Подобное мистическое значение придают ходьбе неславянские народы — литовцы, латыши, немцы, исландцы и др. У евреев считается, сколько шагов сделал ребенок назад, столько лет мать будет в аду, а у немцев — на столько шагов он приблизился к собственной могиле (Бегеляйзен: 183; Компендиум № 26924).

Рассмотренный в данном сообщении небольшой фрагмент традиционной культуры балканских славян, соотносящийся с ходьбой и первыми шагами ребенка и отражающийся в языке и в фольклоре, в обрядах, в народной медицине, позволяет сделать выводы об универсальности некоторых представлений (например, о наличии пут, преграды и о необходимости прорубания ребенку пути; о мистическом значении ходьбы спиной, назад и пр.), известных и другим европейским народам. С другой стороны, каждая конкретная этнокультурная традиция обладает специфическими чертами (например, празднование «проходницы» и соотнесение этого обряда с последующим вступлением в брак распространено только у балканских славян). Различия и сходства обусловлены в значительной степени, как нам кажется, контактами с соседними народами (что особенно существенно для Балкан) и заимствованиями фрагментов обрядности. Кроме того, важную роль играет и язык со своим набором клишированных сравнений, со своим словарем — основой для этимологической магии, строящейся на полисемии слова или на звуковом сходстве лексем.

Примечания:

¹ Ходьба и ее конкретизация, модификации — обход села, полей, ритуальное вхождение в дом (*ползник*) и мн. др. является важной составляющей частью обрядности всех этнокультурных традиций. Ср. также демонологические представления, например, *ходить* о покойнике и превентивные меры в погребальной обрядности славянских и балканских народов.

С ритуальным использованием ходьбы соотносится и семантический процесс развития переносных значений у лексем со значением «ходить», включение подобных слов в состав фразеологизмов (например, сексуальные коннотации глаголов движения — Толстая: 72—73) и др.

- ² Показательно, что лексика и устойчивые словосочетания, описывающие развитие ребенка, фразеологизируются и могут применяться в описании деятельности взрослого человека. К подобным фразеологизмам и устойчивым словосочетаниям с использованием «младенческого кода» безусловно относятся и выражения *крепко встать на ноги, делать первые шаги в какой-либо области*, болг. *стъпвам здраво на краката* (БРФР: 288) и т. д.
- ³ Приведем текст легенды «Почему дети не могут ходить тотчас после рождения», записанной в Черниговской губ.: Бог в образе старичка явился к Еве, когда у нее родился сын, и приказал ей перекинуть дитя через ворота, но матери стало жалко своего дитяти, и она ослушалась повеления Божиего. «Ну, так носись же с ним», — сказал ей тогда старичок. И вот с тех пор дети до году не ходят (Гринченко: 83). В наши задачи не входит анализ различных версий этой легенды, отметим только незначительную вариативность в рамках одного сюжета (в некоторых вариантах нет отсылки к ветхозаветным временам; Бог сам перебрасывает всех детей через церковь, ограду и т. д.; мать, пожалев сына, подстилает ему фартук, солому; кроме того, указывается иной срок физической зависимости ребенка от матери — три года и др.).
- ⁴ В Болгарии начало самостоятельного передвижения ребенка — это определенный временной рубеж для него: он носит обереги, пока не научится ходить (РКС 102), и для связанных с ним людей (девушка, крестившая незаконнорожденного, выйдет замуж к тому моменту, как он пойдет, Никифоровский: 114). На лексическом уровне это выражается в том, что не умеющего ходить ребенка сербы Фрушкой горы называют *на-коньче* (СЕЗБ 24/1939: 103).
- ⁵ Ср., например, болгарскую хороводную песню «От що е хубава момата», в которой девушка Янка отвечает на вопрос своего возлюбленного Марина, отчего она такая белолица и румяная, следующим образом:

Марине, люби Марине,
Правичку ща ти прикажа...
Я съм, Марине, хубава
Куга съм била мънинка,
Мени ми мама къпала
С прасно ма мляку къпала,
С ройну ма вину пуила...
Юд млякуту съм беличка,
ют винуту съм червенка.

Марин, любимый Марин мой,
Правду тебе скажу я...
Оттого я, Марин, красива:
Когда была я малюткой,
Мама меня купала,
В парном молоке купала,
Красным вином поила...
От молока я белолица,
А от вина румяна.

(СБНУ 1956/47: 165)

Купание в молоке для придания коже белизны и магическое использование красного вина для румянца известно в родильной обрядности не только болгар, но и других народов, в частности, русских (Попов: 358).

- ⁶ Данный обряд хорошо сохранился в некоторых областях Болгарии до наших дней. Ср., например, описание *престапулки* у якорудчан: «Мать ребенка раздает хлеб всем прохожим, не говоря ни слова, ничего им не объясняя. Все знают, что делать. Берут ломоть хлеба, откусывают от него и бегут» (Масларова: 137). Таким образом, обряд составляет «общее знание» (причем не пассивное, а активное) этого фрагмента народной культуры. Ср. также общеболгарский фразеологизм, также основанный на

- знании традиционной обрядности: *Ще ми месят прощъпалник* [Мне будут печь прощъпалник (Славейков)] — о человеке, перенесшем тяжелую болезнь, который делает первые шаги и заново учится ходить.
- 7 Растирание ног, особенно ступней, коленей младенцев до года известно многим народам — ирландцам, немцам и др. (Компендиум № 1598, 1602—1607). Англичане считали, что ребенок, родившийся вперед ногами, может впоследствии стать хромым. Чтобы избежать этого, младенцу, лишь только он появлялся на свет, натирали ступни и голени лавровыми листьями (Рэдфорд: 157).

Литература

- Ангелова — *Р. Ангелова*. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, т. 8—9.
- Бегеляйзен — *Н. Biegeleisen*. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu Polskiego. Lwów, 1927.
- Байбурин — *А. К. Байбурин*. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- БНПП — Българска народна поезия и проза. София, 1982, т. 5.
- БРФР — Болгарско-русский фразеологический словарь. Москва, 1974.
- Буковинова — *В. Буковинова*. Стародавно Граматиково. Географски, исторически и етнографски проучвания. София, 1995.
- Вакарелски — *Хр. Вакарелски*. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 5.
- Виноградова, Толстая — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
- Гарнетт — *L. M. J. Garnett*. Balkan Home-life. London. 1917.
- Гастер — *Т. Н. Gaster*. Folk-lore. London. 1939.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926—, кн. 1—.
- Геров — *Н. Геров*. Речник на българския език. София, 1975—1978, т. 1—6.
- Герасимов — *М. К. Герасимов*. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губ. // Живая старина, 1898, вып. 2.
- Гринченко — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897, т. 1.
- Даль — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978—1980, т. 1—4.
- Джорджевич — *Т. Ђорђевић*. Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1990.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- ЕБ — Етнография на България. София, 1985, т. 3. Духовна култура.
- Елеонская — *Е. Н. Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.

- Зеленин 1914 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
- Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Златкович — Д. Златковић. Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.
- Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България: Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Каракачани — Ж. Пимпирева. Каракачаните в България. От номадство към уседналост. София, 1995.
- Кирсово — Полевые записи, сделанные автором статьи в с. Кирсово Комратского района Молдавии в 1983 г.
- Китевски — М. Китевски. Обичаи и верувања од Дебарца (Охридско), поврзани со раѓањето на децата // Македонски фолклор. Скопје. 1982, бр. 29—30.
- Компендиум — Popular Beliefs and Superstitions. A Compendium of American Folklore. From the Ohio Collection of Newbell Niles Puckett. Ed. by W. D. Hand, A. Casetta, S. V. Thederman. Boston, 1981. V. 1—3.
- Логинов — К. К. Логинов. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Максимов — С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мамели — Г. Мамέλι. Το λαϊκό στη Θρακική λαογραφία // Πράξιμα του βορειοελλαδικού χώρου. Θεσσαλονίκη, 1976.
- Маринов — Д. Маринов. Избрани произведения. София, 1984, т. 2.
- Масларова — П. Масларова. Старите якорудчани. Битописание. София, 1980.
- Милев — С. Милев. Изворна Вода. София, 1991.
- Моллов — Ст. Моллов. Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- Никифоровский — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Орел — В. Oreš. Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev, d. 1. Ljubljana, 1944.
- Пир. кр. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пл. кр. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Попов — Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Расковник — Неки обичаји барањских срба. Зап. М. Дворић // Расковник. Пролет — лето. Београд, 1995.
- РКС — Архив Ст. Романского (хранится в библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, Болгария).
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна култура и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Романов — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912.
- Рэдфорд — Е. & М. А. Radford. Encyclopaedia of Superstitions. London, 1961.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1889—.
- Седакова — И. А. Седакова. Хлеб в традиционной культуре болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд, 1884—.

- Серебрякова — *М. Н. Серебрякова*. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (новейшее время). М., 1979.
- СК — Софийский край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Славейков — *П. Р. Славейков*. Български притчи или пословици и характерни думи. София, 1972.
- Соболев — *А. Соболев*. (свящ.) Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии // Труды Владимирского общества любителей естествознания. Владимир, 1912. Приложение к т. 3, вып. 2.
- Степанов — *В. Степанов*. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском у. Московской губернии // Этнографическое обозрение, 1906, № 3—4.
- Стоянов — *Ст. Стоянов*. Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.
- Сумцов — *Н. Ф. Сумцов*. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения, 1880, т. 212, № 11—12.
- Толстая — *С. М. Толстая*. Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // Балканские чтения—3. Лингвоэтнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994.
- Требешанин — *Ж. Требешанин*. Представи о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Успенский — *Д. И. Успенский*. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах, Тульской губ.) // Российский этнограф, 6. М., 1993.
- ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974, т. 1—2.
- Цепенков — *М. Цепенков*. Македонски народни умотворби. Скопје, 1972, т. 9.
- Чарушин — *А. А. Чарушин*. Уход и воспитание детей у народа. Первое детство // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1914, № 18, с. 589—600.
- Шейн — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1887, т. 1, ч. 1.

Путешествие Одиссея — движение по лабиринту

Исследование мифологии лабиринта, концепта лабиринта (в прямом и переносном смысле) стало едва ли не самостоятельной научной дисциплиной. Точкой отсчета, дающей возможность двигаться и «вперед», и «назад», и «вширь», и «вглубь» во времени и пространстве, остается произведение Дедала. Тем самым как бы признается особая роль лабиринта в балканской традиции, что и подтверждается неоспоримыми свидетельствами, от древности до наших дней.

В подробной и богато документированной «Книге лабиринтов» П. Сантарканджели [Сантарканджели 1984] содержится почти исчерпывающая классификация различных типов и видов лабиринтов, как реальных, так и метафорических¹. Свою классификацию автор резюмирует следующим образом [157]: «...в протоклассических представлениях лабиринт понимался главным образом как план некоего строения, позднее стало превалировать его изображение в виде пещеры, при том что его маршрут мог и „протанцовываться“, тем более что Дедал считался изобретателем танца и построил на Крите круглую площадку, предназначенную для ритуальных танцев <...> Ко всему этому очень быстро присоединилось понятие лабиринта, призванное обозначать какое-либо усложнение интеллектуального плана; как мы видели, это началось с Платона и так навсегда и осталось². В „лабиринтной сфере“ сохранились следующие четыре взаимосвязанных элемента: а) здание, из которого нельзя выйти без поводыря; б) пещера с непересекающимися меандрами; в) замысловатый маршрут, путь, изобилующий ловушками

Статья основана на работах автора: *Il viaggio come labirinto // Pothos, Il viaggio, la nostalgia / Labirinti*, v. 13, Trento, 1995; «Сложный путь домой» (в печати).

или, по меньшей мере, чрезвычайно усложненный; d) переносное значение». Из этого следует, что под лабиринтом, в прямом ли или в метафорическом смысле, понимается не только нечто статическое, выстроенное (критский лабиринт, соединяющий признаки и строения, и пещеры), но и динамическое, то, что можно назвать *лабиринтным движением*. Последнее может иметь два значения. Первое — движение по лабиринту. Если продолжить критский пример, это путь Тезея к Минотавру и обратно. Второе — «лабиринтообразное движение»³, самым наглядным примером которого является танец (древние «хороводы», не только сохранившиеся, но приобретшие чрезвычайно разнообразные и усложненные формы в балканских традициях).

И в том, и в другом случае речь идет, так сказать, о прокладке в ании пути. Перенесенное на графический уровень движение становится созданием чертежа, или рисунка лабиринта на плоскости. В конце концов, орнаментальные символы лабиринта, от спирали до меандра и т. п., изображения, проходящие через всю историю культуры, от наскальных рисунков до произведений современного искусства, представляют собой застывшее движение, графическую версию ритуального танца, в свою очередь понимаемого как воплощение некоего сакрального движения⁴, или пути. Архетипические корни этого представления известны⁵, и здесь мы ограничимся обращением к той же книге [Сантарканджели 1984, 87]: «Является ли лабиринтный рисунок плодом архетипического, и поэтому в каком-то смысле обязательного, представления о длинном путешествии, о пути душ умерших, или он возник из греко-римского пласта, где и зародилась „психагогическая“ его функция, трудно, и, может быть, и невозможно установить, но все говорит об устойчивости этого образа»⁶. В дальнейшем архетипический образ лабиринта получает расширительное употребление, распространяясь и на другие путешествия, когда достижению цели мешают препятствия, которые в буквальном и метафорическом смысле искривляют путь, усложняют и удлинняют его и при этом не приближают, а отдаляют от цели⁷. Постоянство мотива «намеренно-случайного» усложнения пути заставляет предполагать, что эта схема изначально заложена в ментальную структуру человека и получает там богатое метафорическое воплощение. Что, в сущности, представляет собой *bricolage* Леви-Стросса, как не уход от прямого пути в сторону окольного, т. е., в конце концов, лабиринтного?

Архетипический слой «лабиринтной идеи» является одной из составляющих и игры: имеется в виду и игра как необходимая сторона жизни человека (ср. *homo ludens* Хейзинги), и специально игра в лабиринт.

Зулусский вариант такой игры приведен в книге Сантарканджели [81]: «Зулусы очень любят чертить пальцем на земле лабиринты <...>. Человек, нарисовавший лабиринт, обычно предлагает своему партнеру найти путь, ведущий к „царской хижине“; путь прочерчивается острием специальной палочки». Этот вариант игры более или менее точно воспроизводит каноническую модель, представляя ее в динамике, *in motu*: создается лабиринт (партия Дедала), и предлагается добраться до его центра (партия Тезея). Прочерченный путь является аналогом нити Ариадны.

Есть и другой вариант игры, известный в русской «интеллигентской» традиции: «Извозчик и седок». На лист бумаги наносятся в хаотическом порядке точки и нумеруются в хаотическом же порядке, обычно так, чтобы первый и последний номер были на максимальном расстоянии друг от друга. *Седок* нанимает *извозчика* в начальном пункте с тем, что тот должен довезти его до последнего пункта, с заездом в каждый из промежуточных. Порядок заезда определяется *седоком*, который усложняет путь, внося дополнительную хаотичность (из 1 в 18, отсюда в 5, 10, 2 и т. п.). *Извозчик* чертит путь, т. е. соединяет указанные пункты. Сложность его задачи состоит в том, что линии не должны пересекаться. Таким образом, заведомо нельзя выбрать прямой и кратчайший путь. Если *извозчику* удастся справиться с задачей, возникает рисунок сложного лабиринта, от классического отличающийся тем, что он может быть ориентирован не на центр, а на периферию и предполагает поступательное, однонаправленное движение, а не вход, достижение цели и выход.

Подчеркнем, что в данном случае лабиринт создается в момент движения и самим движением как таковым, ср. выше о воплощении этого *work in progress* в лабиринтообразном танце. Аналогия с танцем может идти и по эстетической линии: стремясь усложнить конструкцию лабиринта, его создатель, будь то архитектор или участник игры, вольно или невольно включает в решение задачи и чисто художественные критерии; не случайно изображение лабиринта является и самостоятельным орнаментальным элементом.

Здесь пойдет речь о лабиринте, который имеет вход и выход на противоположных концах, а не о лабиринте, рассчитанном на достижение центра и возвращение к месту начала пути (критский вариант), т. е. о лабиринте без возвращающей на круги своя нити Ариадны. Наш лабиринт возникает как трансформация прямой линии, преобразование кратчайшего пути между двумя точками, трактуемыми как *начало* и *конец*. Это лабиринт, который создается — спонтанно или намеренно — в процессе движения, прокладывается, как фарватер или лыжня.

Такого рода лабиринт просматривается в путешествии Одиссея, в пути/способе, которым он добирался от Трои до Итаки. Конечно, Одиссей возвращается в исходную точку, однако оба его пути (к Трое от Итаки и от Трои к Итаке) настолько различны и в буквальном, и в переносном смысле, что здесь сочтено возможным рассматривать путешествие Одиссея в «Одиссее» как самостоятельное, отдельное и однонаправленное. «Лабиринтообразность» маршрута Одиссея отмечалась, но вне балканского контекста⁸. Между тем безоговорочно признается первостепенная важность идеи лабиринта для формирования балканской духовной культуры, того, что в современной терминологии называется балканской моделью мира⁹. Опираясь на последние работы, в частности, на идеи В. Н. Топорова [Топоров 1989], можно добавить, что эта «направленность на лабиринт» была стимулирована самой структурой балканского (и шире — средиземноморского) пространства. В другом месте¹⁰ была приведена распространенная на Балканах легенда богомильского происхождения о том, как на изначально плоской и совершенно ровной земле появились горы и долины, моря и реки: Бог-творец сжал землю, чтобы привести ее в соответствие с размерами созданного ранее и закрывающего ее как крыша-крышка неба. Тем самым была остроумно решена и проблема пространства: оставшись равным самому себе, оно приобрело более сложную структуру, а прямые прежде пути, встречая препятствия в виде гор, впадин, вод и т. д., поневоле стали лабиринтообразными¹¹.

Что же касается средиземноморского, в данном случае морского, пространства, то здесь каботажное плавание от острова к острову создавало даже не образ лабиринта, а лабиринт в буквальном смысле слова¹². И, естественно, тем самым расстояние растягивалось, траектория пути усложнялась, и море увеличивалось до размеров мирового океана. Из этого можно сделать вывод, что «путь обратно», т. е. путешествие Одиссея (как и остальных греков) из Трои на родину, по сути дела, не очень далекое даже для кораблей того времени, было запрограммировано как лабиринт.

И здесь возникают вопросы. Первый, о «пути туда», из Греции в Трою: был ли он таким же длинным и сложным? — Явно нет, он был короче и проще. Тогда второй вопрос: чем вызвана столь значительная ретардация на пути обратно? Казалось бы, с одинаковым основанием надо спешить и в Трою, и на родину (*И в желанную отчизну / К берегам Эллады плыть*). Более того, если стремление воевать не столь бесспорно, то стремление вернуться домой, — после долгой и изнурительной войны должно быть особенно настоятельно. Можно возразить, что на этом и построен сюжет «Одиссеи»: Одиссей страстно хочет вернуться домой, на родную Итаку (ради нее

он жертвует бессмертием, Итака с того времени и до сих пор становится символом ностальгии, т. е. «тоски по возвращению» и т. п.), но предопределение судьбы, гнев богов, проступки спутников этому препятствуют.

При этом забывают о других греках¹³, в том числе и о тех, кто благополучно вернулся домой: благополучно, но при этом, как ни странно, не спеша. Одиссей добирался от Трои до Итаки в течении десяти лет. Царь Менелай затратил на путь от Трои до Лакедемона восемь лет, и свое путешествие он описывает так:

...претерпевши немало, немало скитавшись, добра я
 Много привез в кораблях, возвратясь на осьмой год в отчизну.
 Видел я Кипр, посетил финикиян, достигнув Египта,
 К черным проник эфиопам, гостил у сидонян, эрембов;
 В Ливии был, наконец...

(IV, 81–85)

Странствия свои Менелай объясняет исключительно экономическими причинами: он собирал богатства. Является ли это объяснение сильным на фоне страстного желания вернуться на родину, основной идеи, главного двигателя сюжета в «Одиссее»? И богатств ли ждали те, кто оставался дома без главы семьи? Создается впечатление, что Менелай ищет основание и оправдание своему желанию путешествовать и тем самым оттянуть возвращение домой. Во всяком случае ему явно было любопытно побывать в таких экзотических местах. Не менее очевидно и то, что маршрут Менелая лабиринтообразен: по сути дела, это та же модель, по которой движется Одиссей, только сжатая до размеров формулы. Словом, желательность, если не обязательность, возвращения домой с богатством — вспомним дары феаков Одиссею и его объяснение Пенелопе о задержке из-за богатств, без которых он не мог вернуться домой, — все-таки (может быть, конечно, в современном восприятии)¹⁴ не ощущается достаточным основанием для путешествия, принесшего столько интересных «туристических» впечатлений. Даже в этом коротком фрагменте и трудности, и богатства явно находятся на заднем плане, уступая место подробному описанию маршрута, причем маршрута, организованного по модели лабиринта, что делает его особенно увлекательным. Подробности путешествия Менелая мы уже узнали от Нестора (III, 277 сл.):

Мы же, покинувши землю троянскую, поплыли вместе,
 Я и Атрид Менелай <...>
 Были уж мы пред священным Сунионом, мысом Аттийским...,

когда возникла неожиданная задержка: стрела Аполлона умертвила Менелаева кормщика, и

Путь свой замедлил, хотя и спешил Менелай, чтоб на бреге
Честь погребения другу воздать <...>

Но когда на своих кораблях крутобоких опять он
В темное море пошел и высокого мыса Малей
Быстро достиг...

произошла следующая ретардация: на Менелая ополчился Зевс, поднял бурю и,

Вдруг корабли разлучив, половину их бросил он к Криту <...>
Пять остальных кораблей темноносых, похищенных бурей,
Ветер могучий и волны ко брегу Египта примчали.

Там-то Менелай и знакомится с разными достопримечательностями, после чего решает отправиться домой через остров Фарос, находящийся в дне пуги от побережья Египта. Однако, по велению богов, он должен вернуться в Египет, на Нил, и совершить там гекатомбу:

«Иначе боги увидеть отчизну тебе не дозволят» <...>

Было мне страшно, предавшись тревогам туманного моря,
Вновь продолжительно-трудным путем возвращаться в Египет.

(IV, 480, 482, 483)

Так говорит Менелай, но тем не менее исполняет назначенное и после этого благополучно возвращается в Лакедемон. Путь Менелая, как мы видим, имеет много общего с игрой «Извозчик и седок», причем в определенном смысле Менелай является и субъектом, и объектом своего собственного маршрута: с одной стороны, он выполняет волю богов или терпит исходящие от них наказания, с другой, явно учитывает собственные развлекательные планы.

В «Одиссее», таким образом, оказывается запряганным по крайней мере еще одно лабиринтное путешествие, дублирующее, а на уровне текста и предвосхищающее путешествие Одиссея, которое подробно излагается, и то *post factum*, только в IX–XII песнях. Мало того, на сюжет накладывается еще одно путешествие, совершающееся, строго говоря, только ради путешествия как такового (или ради того, чтобы узнать о путешествии Менелая): это визит Телемаха к Менелаю. Афина под видом Ментеса является Телемаху и побуждает его отправиться в Пирос и Лакедемон с единственной целью:

...отправься

Сам за своим отдаленным отцом, чтоб проведать, какая
В людях молва про него, иль услышать о нем прорицанье...

(I, 276–278)

Иными словами, Афина посылает его за получением информации, которую она могла бы сообщить ему сама, прямо и непосредственно, если бы не предпочла «лабиринтный» способ бриколажа. Телемах благополучно добирается морем до Пилоса (*Судно всю ночь и все утро спокойно свой путь совершало* II, 434)¹⁵ и столь же благополучно на колеснице до Лакедемона. Тем самым как бы предвосхищается возникшая гораздо позже традиция «образовательных» путешествий для юношества.

Здесь нет возможности излагать сколько-нибудь подробно «маршрутную партитуру» «Одиссеи» во всей ее многослойности. Естественно, такое нагнетение путешествий, построенных по одной модели (модели лабиринта), не может быть случайным. Давно было замечено, что текст о лабиринте строится по принципу лабиринта и, следовательно, изображает сам себя как лабиринт. Это в полной мере относится и к «Одиссее».

Излишне повторять известное о композиции поэмы, когда сначала читатель узнает как бы о срединной, «омфалической» точке путешествия Одиссея: тот находится на острове нимфы Калипсо, который является пупом земли; иными словами, речь идет и о пространственной середине (I, V). Далее следует предзаключительная стадия путешествия Одиссея: он оказывается у феаков (VI). О начальной стадии, содержащей основной сгусток приключений, мы узнаем в «пересказывательном наклоне»: в роли *singer of tale* выступает сам Одиссей, подробно о них повествующий (IX–XII). Наконец, происходят заключительные приключения, прибытие на Итаку (XIII–XIV) и – очередная ретардация. Одиссей скрывает своё появление: таким образом он одновременно как бы и вернулся, и не вернулся на нее. Здесь можно видеть повторение того сюжетного хода, когда Одиссей уже подходит к Итаке, видит ее берег, но из-за самовольства его спутников, развязавших мешок с ветрами, опять оказывается ввергнутым в бурю, отбрасывающую его от Итаки (X). – Ср. интерпретацию маршрута Одиссея как центробежного движения с бесконечными удалениями от дома [Пуччи 1987, 14].

Повороты сюжета задают повороты маршрута; точнее, они настолько взаимосвязаны, что вряд ли имеет смысл говорить о том, что чем обусловлено: пространство текста и пространство, описанное в тексте, структури-

рованы одинаковым образом. Войдя в текст и следуя за его поворотами, нельзя не обратить внимание на то, что эта структура задана в начале, в первой строке эпитетом Одиссея $\lambda\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\omicron\lambda\omicron\varsigma$, восходящим к $\tau\rho\omicron\lambda\eta$ 'поворот'. Шантрен предлагает значение «aux milles tours plutôt qu'aux pombreux voyages» [Шантрен 1983, s. v.]. По сути дела, *многоповоротный* в данном контексте не противоречит значению *много путешествовавший*: и то, и другое объединяется значением *путешествовавший по извилистому пути*, т. е. *по лабиринту*. Это подтверждается и следующим далее $\lambda\lambda\acute{\alpha}\chi\theta\eta$ «errer, être égaré, écarté de son chemin, trompé» [Шантрен 1983, s. v.].

Подробному разбору «Одиссеи» и Одиссея sub specie «политропии-многоповоротности» (*Odysseus polutropos*) посвящена книга [Пуччи 1987] ¹⁶: *return/turn (away from home)* [17], т. е. 'возвращение/вращение' («от-вращение» от дома) — таков ключ к пространственной интерпретации «Одиссеи» в буквальном и метафорическом (поиски себя, стремление к самоидентификации [127–128]) смысле ¹⁷.

Попытки установить маршрут Одиссея или реальное географическое пространство «Одиссеи» начались с античности. Подытоживая соответствующие изыскания, можно сказать, что упоминаемые в ней пункты распадаются на три группы: 1) отождествляемые безусловно — достаточно назвать Трою и Итаку; 2) отождествляемые предположительно, с большей или меньшей достоверностью — Эолия/Стромболи, Сицилла и Харибда — в Мессинском проливе, остров Кирки — у Кампанского берега Италии и т. п.; 3) относимые к чистой мифологии — остров нимфы Калипсо Огигия. «Как известно, в глазах древних Гомер был отцом географии <...> пути Одиссея мыслились географически точными. Однако, <...> такое убеждение основывалось не столько на тексте поэмы, сколько на позднейшей его рационалистической интерпретации <...> споры велись еще в I веке н. э., о них пишет Сенека: „Будешь ли ты доискиваться, где блуждал Улисс?.. Носило ли его между Италией и Сицилией или за пределами известного нам мира? Не мог он на таком малом пространстве скитаться так долго!“ (Epist. XXXVIII, 7) <...> Действительно, в «Одиссее» никаких точных географических координат нет. <...> Это обычная для мифологического восприятия вселенной „запредельная область“, смежная с загробным царством...» [Ошеров 1980, 367–368] ¹⁸.

Однако, если определить реальный маршрут Одиссея невозможно, то принцип организации этого маршрута устанавливается вполне достоверно и с достаточной определенностью и постоянством: это с б и в а н и е с п у т и, нередко уже на подходе к цели (тогда это отбрасывание на-

зад — или в сторону). Сбивание всегда неожиданное, при том, что неожиданность всегда обязательна. Конечно, это мотивируется волей богов, нарушением их предписаний и под., и, таким образом, каждая девиация является наказанием, или «спрямлением судьбы»¹⁹. Тем не менее, ясно ощущается, что структура текста организована по принципу лабиринта, и уже на этот концепт нанизываются сюжетные повороты, т. е. приключения как таковые (см. выше). Иными словами, маршрут, само путешествие не является техническим средством для того, чтобы создать стройную композицию из мозаики не связанных друг с другом фрагментов: напротив, эти фрагменты накладываются на жесткий каркас, и они могут варьироваться, в то время как рисунок пути остается неизменным. Как бы ни трактовать план содержания в «Одиссее», сводить ли его к фольклорным источникам, к мифологии или реконструировать реалии, в основе остается лабиринт — и в буквальном значении слова, и лабиринт как концепт, наиболее адекватно описывающий балканскую модель мира с ее амбивалентностью, уходом от бинаризма, стремлением к многовариантности. Форма как бы доминирует над содержанием, но это *forma formans*, которая структурирует содержание и им же структурируется.

Вот небольшая подборка «девиаций», выстраивающих лабиринт пути и лабиринт сюжета:

Дней совершалось семнадцать с тех пор, как пустился он в море;
 Вдруг на осьмнадцатый видимы стали вдали над водами
 Горы тенистой земли феакиян, уже недалекой <...>
 В это мгновение большая волна поднялась и расшиблась
 Вся над его головою; стремительно плот закружился;
 Схваченный, с палубы в море упал он...

(V, 278–281, 31–315)

Мы невредимо бы в милую землю отцов возвратились,
 Если б волнение моря и сила Борея не сбили
 Нас, обходящих Малею, с пути, отдалив от Киферы...

(IX, 79–81)

Все мы ахейцы: плывем от далекия Трои; сюда же
 Бурею нас принесло по волнам беспредельного моря.
 В милую землю отцов возвращаясь, с прямого пути мы
 Сбились...

(IX, 259–263)

Мех был развязан, и шумно исторглись ветры на волю;
 Бурю воздвигнув, они с кораблями их, громко рыдавших,
 Снова от берега отчизны умчали в открытое море <...>

К Эолийскому острову снова

Бурею наши суда принесло...

(X, 47–49, 54–55)

Все мы взошли на корабль и пустились в открытое море.
 Но, когда в отдалении остров пропал и исчезла
 Всюду земля и лишь небо, с водами слиянное, зрелось,
 Бог громовержец Кронион тяжелую темную тучу
 Прямо над нашим спустил кораблем, и под ним потемнело
 Море. И краток был путь для него...

(XII, 402–407)

Маршрут построен таким образом, чтобы, так сказать, «набирать расстояние», удлинять и тем самым разнообразить путешествие. Абсолютность идеи путешествия, пути, sc. концепта лабиринта подтверждается пророчеством-наказом Тиресия, который предписывает Одиссею после возвращения на Итаку и *праведной мести* женихам снова отправиться в странствие!

...покинув

Царский свой дом и весло корабельное взявши, отправься
 Странствовать снова и странствуй, куда людей не увидишь,
 Моря не знающих, пищи своей никогда не солящих,
 Также не зревших еще ни в волнах кораблей быстроходных,
 Пурпурногрудых, ни весел, носящих, как мощные крылья,
 Их по морям, — от меня же узнай несомнительный признак:
 Если дорогой ты путника встретишь и путник тот спросит:
 «Что за лопату несешь на блестящем плече, иноземец?» —
 В землю весло водрузи — ты окончил свое роковое,
 Долгое странствие...

(XI, 120–130)

Новое путешествие и новое возвращение домой — почему? Тиресий не объясняет, говорит лишь, что это является условием для спокойной и счастливой старости. Перед нами еще одно утверждение путешествия как образа жизни и условия существования, причем *conditio sine qua non*²⁰. И вновь просматривается лабиринтообразный маршрут: Одиссей должен странствовать до тех пор, пока не найдет людей, не знающих моря и прини-

мающих весло за лопату. Тем самым, кроме морского (с острова), предполагается еще и сухопутное путешествие, поскольку очевидно, что таких людей можно найти только в глубине материка. Морской лабиринт дополняется, таким образом, сухопутным и приобретает концептуальную законченность. Можно предположить, что предопределение (если не долг) Одиссея — путешествие как таковое, но при этом путешествие особого рода. Это не «шествие по пути», предполагающее точно проложенный и наиболее рациональный («прямой») путь к намеченной цели, а странствие, построенное по другим законам — законам извилистого пути.

Выше говорилось о том, что под лабиринтом понимается не только статическое — конструкция (строение или трасса), но и динамическое — движение по этой конструкции. Идя дальше, можно говорить и о персонификации лабиринта, и в этом смысле *λοῦτρολος* 'многоповоротный' *хитроумный Одиссей* является своего рода *человеком-лабиринтом*. Его призвание, или даже жизненное назначение — идти по извилистому пути, и буквальному, и метафорическому. Напомним, что говорит ему Афина уже на Итаке, после того, как он скрыл от нее правду *хитроумною речью*²¹:

Ты, кознодей²², на коварные выдумки дерзкий, не можешь,
Даже и в землю свою возвратясь, оторваться от темной
Лжи и от слов двоясмысленных, смолоду к ним приучившись²³.

(XIII 293–295)

Хочется обратить особое внимание на это *даже и в землю свою возвратясь* (*οὐδ' ἐν σῆ λεῖρ ἔω γαίῃ*), которое может служить косвенным указанием и на то, чем для Одиссея является Итака, к которой он так стремится, и на то, почему при этом он так долго до нее добирался, и даже, может быть, на то, почему, по предсказанию Тиресия, ему предстоит отправиться в новое путешествие.

Фольклорно-мифологическая основа возвращения Одиссея из Трои на Итаку исследовалась многократно: мотивы «встречи со смертью», или нисхождения в иной мир, инициационный характер приключений/испытаний и т. п., — все это стало едва ли не общим местом. Мы останавливаемся здесь только на одном аспекте: почему путешествие Одиссея было столь долгим и путь от Трои до Итаки растянулся на 10 лет? Только ли по воле богов и, соответственно, по воле автора, «раскручивающего» сложный и занимательный сюжет?

Если читать «Одиссею» под несколько иным углом зрения, достаточно легко заметить, насколько желанны и необходимы Одиссею эти его при-

ключения-дигрессии, по определению связанные с уклонением от прямого пути и в конце концов создающие рисунок лабиринта. — Не так в [Скарпи 1992, 195]: «Весь его маршрут определен манией возвращения»; в качестве примера приводится эпизод с лотофагами: Одиссей силой заставляет своих спутников сесть на корабль, *чтоб из них никто-рый, / Лотосом сладким прельстясь, от возврата домой не отрекся* (IX 102–103). — Но, с другой стороны, много случаев, когда он идет на явный и неоправданный риск. Стоило ли, например, экспериментировать с сиренами, когда это грозило ему и гибелью, и расставанием с Итакой, к которой он так стремился? Надо ли было дразнить Полифема и открывать ему свое подлинное имя тем более обидным способом, что простодушный циклоп поверил, что врага его зовут «Никто»? Ведь именно раскрытием своего инкогнито Одиссей навлек на себя гнев Посейдона и тем самым обрек себя и своих сотоварищей на столь долгое и опасное путешествие. Почему произошло несчастье на Тринакрии, где спутники Одиссея, нарушив запрет, зарезали быков Гелиоса? Потому что Одиссей в неподходящий момент отправился побродить по острову (*Тою дорогой идя, от товарищей я удалился...* XII 335). В тот момент, когда кораблям *явился берег отчизны* (X), Одиссей засыпает, а его спутники развязывают мешок с ветрами. Время ли было погружаться в глубокий сон, даже после столь долгой вахты у кормила! Капитан, заснувший на мостике, — таким предстает этот многомудрый и многоопытный муж, обладающий даром «просчитывать варианты» и тем не менее потерявший и все свои корабли, и всех своих спутников.

Свою версию образа Одиссея-Улисса предлагает Данте:

*né dolcezza di figlio, né la pieta
del vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelope far lieta,
vincer poter dentro da me l'ardore
ch'ebbi a divenir del mondo esperto,
e delli vizi umani e del valore;
ma misi me per l'alto mare aperto
sol con in legno e con quella compagna
picciola dalla quai non fui deserto.*

(Inf. XXVI, 94–103)

Ни нежность к сыну, ни перед отцом
Священный страх, ни долг любви спокойный
Близ Пенелопы с радостным челом

Не возмoгли смирить мой голод знойный
 Изведать мира дальний кругозор
 И все, чем дурны люди и достойны.
 И я в морской отважился простор
 На малом судне выйдя одиноко
 С моей дружиной, верной с давних пор.

(Пер. М. Лозинского)

Исследователи противопоставляют дантовского Улисса и гомеровского Одиссея в контексте разного отношения к путешествиям в античности и в средневековье, когда конкретная цель заменяется любознательным желанием увидеть мир (ср., однако, выше о путешествии Телемаха и о возвращении на родину Менелая). И все же, как представляется, внимательное чтение гомеровской поэмы сближает «нового» Улисса с «ветхим» Одиссеем. Более того, можно предположить, что новый взгляд на цели и функции путешествия был заложен в «Одиссее», этом признанном архетипе путешествия.

Может быть, более сильным доказательством обоснованности такой трактовки послужит знаменитое стихотворение Кавафиса «Итака» [Ильинская 1984, гл. 2]. Нередко склонны понимать смысл этого стихотворения в чисто символическом плане [Рикс 1989, 86–87], не связывая с «первоисточником», т. е. с «Одиссеей», — что представляется не вполне верным. В такой трактовке содержится недооценка укорененности Кавафиса в греческой и, шире, балкано-средиземноморской традиции. Кавафис — не только «александриец, пишущий об Александрии, он еще и homo balcanicus (или, более точно, homo mediterraneus)²⁴, и потому его проникновению в проблему Итаки, символа далекой родины или символа ностальгии, следует доверять. В этом смысле стихотворение Кавафиса — не гномическое упражнение, а пронизательное прочтение «Одиссеи» (ср. выше — и ранее — Данте).

Кавафис пишет свое стихотворение как бы от имени Одиссея²⁵ или вооруженный опытом Одиссея, этого «политропного» человека-лабиринта. Возвратясь к идее лабиринта, напомним, что в нем должна быть отмеченная точка, служащая ориентиром: вход и выход и/или центр. Чем в таком случае является Итака? Обратимся к тексту Кавафиса:

Когда задумаешь отправиться к Итаке,
 молись, чтоб долгим оказался путь,
 путь приключений, путь чудес и знаний <...>
 Молись, чтоб долгим оказался путь.

Пусть много-много раз тебе случится
с восторгом нетерпенья летним утром
в неведомые гавани входить <...>

Пусть в помыслах твоих Итака будет
конечной целью длинного пути.
И не старайся сократить его, напротив,
на много лет дорогу растяни,
чтоб к острову причалить старцем —
обогащенный тем, что приобрел в пути,
богатств не ожидая от Итаки.

Какое плаванье она тебе дала!
Не будь Итаки, ты не двинулся бы в путь.
Других даров она уже не даст.

И если ты найдешь ее убогой,
обманутым себя не почитай.
Теперь ты мудр, ты много повидал
и верно понял, что Итаки означают.

(Пер. С. Ильинской)

И, действительно, что означает Итака? Множественное число, *Итаки*, как будто, свидетельствует в пользу обобщенности этого образа. Но вместе с тем Итака сохраняет и свое реальное, конкретное значение островка в Ионическом море, «имеющего 23 км в длину, около 6 км в ширину <...> скалистого и малопродуктивного» [Паули 1979, s. v.]. «Осязаемость» Итаки свидетельствуется, в частности, ее *бедностью*, столь настойчиво подчеркиваемой Кавафисом: прямая цитата из «Одиссеи», где признак бедности/ суровости является сигнатурой Итаки; такой описывает ее Афина Одиссею, и он, *радуясь*, узнает в этом описании *отцовскую землю*:

[Этот край, т. е. Итака] ... не бесславен
Между краями земными <...>

Правда, горист и суров он, коням не приволен, но вовсе ж
Он и не дик, не бесплоден, хотя не широк и полями
Беден...²⁶

(XIII, 239–244)

Или еще:

Некогда в путь вы пустились, расставшись с отчизною милой,
С вашей суровой Итакой...

(X, 462–463)

Скудость и даже суровость, как нередко происходит, оказываются источником особенно сильной эмоциональной привязанности, ностальгии (*Но и такой, моя Россия, / Ты всех краев дорожке мне*). В бедности заключена главная ценность Итаки, ценность, которая содержит богатства иного рода, чем материальное имущество. Итака в определенном смысле может рассматриваться как воплощение идеи пути/ лабиринта. Она совмещает в себе вход и выход, т. е. начало (посылает в путь) и конец (к ней возвращаются) и одновременно центр — она является стимулом к путешествию. В иерархии этих признаков — *быть началом, быть концом, быть центром* — наиболее существенным представляется последнее. При этом нельзя забывать, что центр провоцирует движение в двух противоположных направлениях: центростремительном и центробежном (см. выше).

Именно это свойство центра в наибольшей степени дематериализует Итаку, делая ее парадоксальным символом ностальгии. Парадоксальным потому, что Итака как бы отталкивает от себя, заставляя искать смысл жизни в расставании с ней. Есть еще одна важная функция Итаки — служить ориентиром. Дело в том, что путешествие, в которое она посылает своих детей, — странствие с непредсказуемым, лабиринтным маршрутом. Чтобы этот маршрут не завел в никуда, надо иметь ориентир не только географический, но и символический. Этот пучок значений может быть приписан Итаке и Гомера, и Кавафиса²⁷ и выводит на поверхность многое, что мы перестали замечать. Более того, это заставляет по-иному взглянуть на уже известное и привычно-тривиальное. Что, например, означает *pothos* в применении к нашему сюжету: стремление к Итаке или стремление от Итаки? Кавафис (возможно, по глубоком и глубинном прочтении Гомера, но, конечно, и в контексте *нового* отношения к идее путешествия) видел главный смысл родины-Итаки в том, что она отсылает от себя ради возвращения к себе же, но возвращения в новой ипостаси, с «богатствами», приобретенными в путешествии и благодаря путешествию²⁸. Только почувствовав эту парадоксальную связь между уходом и возвращением, эту направленную в противоположные стороны ностальгию, можно усвоить урок Одиссея-Кавафиса²⁹ и понять, что означают *Итаки*, неповторимые и единственные для каждого и умноженные, потому что нас — много.

Примечания

- ¹ См. еще энциклопедию лабиринтов: [Керн 1981].
- ² Ср. хотя бы характерное, почти клишированное название книги «В лабиринте знания», разбирающей роман Музиля «Человек без свойств» [Фёлсе 1990]; книге предпослан примечательный эпиграф, расширяющий идею лабиринта: «...obgleich öffentlich alles schon unerzähllich geworden ist und nicht einem „Faden“ mehr folgt, sondern sich in einer unendlich verwobenen Fläche ausbreitet» (Robert Musil).
- ³ См. в связи с этим о меандре: «Меандр <...> являет собой более „психологический“ тип орнамента. Он не просто заполняет отведенное для него место, а сам „идет“...» [Акимова 1988, 64].
- ⁴ См. о «журавлином танце», имитирующем движение по критскому лабиринту, в: [Детьен 1990, 11].
- ⁵ Об их интерпретации в связи с именами Юига и Кереньи см.: [Паули 1979, s.v. *Labyrinthos*, 3].
- ⁶ Детьену принадлежит интересное наблюдение об античных изображениях лабиринта: «Круглый, многоугольный или квадратный лабиринт, нарисованный и представленный на вазах, табличках и монетах, следует своими изгибами идеальному маршруту: к центру ведет один единственный путь. <...> Получается, что фигуративная модель противопоставлена соответствующей ментальной. Что это, автономия иконографии?» [Детьен 1990, 190, сн. 21].
- ⁷ В определенном смысле путь сказочного героя в предложенной Проппом схеме, путь со всеми его испытаниями-задержками, манифестирует идею лабиринта.
- ⁸ О лабиринте как основе маршрута Одиссея см.: [Скарпи 1992, 205—206].
- ⁹ См. прежде всего основополагающие работы Кереньи. Здесь использован итальянский перевод — сборник его статей по указанной теме: [Кереньи 1983].
- ¹⁰ См. статью автора «Интерьер космоса в интерьере дома» (в печ.).
- ¹¹ При анализе *петербургского текста* как текста города было подмечено, что в «прямом», плоском, «геометрическом» Петербурге маршруты транспорта прокладываются лабиринтообразно, в то время как в «кривой» хаотичной Москве они тяготеют к спрямлению.
- ¹² И когда корабль движется в извилистом коридоре между скал-островов, невольно в голову приходит воспоминание о Симплегадах.
- ¹³ Краткую сводку других возвращений *nostoi* греков из Трои (по разным античным источникам) см. в: [Скарпи 1992, 196—197].
- ¹⁴ С другой стороны, термин *трофей* продолжает оставаться более чем актуальным.
- ¹⁵ Отчасти это и дублирование благополучного пути Нестора от Трои к Пилосу:

...Прямо тем временем в Пилос я плыл и ни разу
Ветер попутный, вначале нам посланный Дием, не стихнул...

(III, 182—183)

- ¹⁶ Политропию автор понимает как синоним *mētis* 'хитрость, проницательность', отсылая к известной книге [Детьен, Вернан 1974].

- ¹⁷ Название соответствующего раздела книги Пуччи — *Return to the same: drifting away*;

- оно связывается с понятием стремления/пути к родной земле, прежде всего духовно-го, что и определено эпиграфами из Гейдеггера и Плотина.
- 18 «...ряд описаний местности носит характер ориентирования в пространстве. Это необходимо как самому герою, так и читателю, чтобы не потерять нить рассказа» — в этом пассаже статьи, посвященной гомеровскому ландшафту, предстает как бы теневой портрет лабиринта [Шичалина 1984, 31].
- 19 Тему коррекции судьбой жизненного пути человека, т. е. предопределенности («от судьбы не уйдешь») см. в разных статьях сборника [Понятие судьбы 1994].
- 20 Ср.: «...новое путешествие кажется необходимым следствием политропии Одиссея» [Пуччи 1987, 149].
- 21 «Проясняющий» перевод Жуковского; в подлиннике — οὐδ' ὅ γ' ἀλεθῆα εἶπε, λάλιν δ' ὅ γε λάζετο μῦθον (XIII 254) «и не сказал правду и взял слова назад», т. е. уклонился от ответа, изменил направление разговора, вновь выбрал непрямой путь, с ретардацией.
- 22 Курсив в цитатах везде наш. — Т. Ц.
- 23 Κερδαλέος, ἐλίκλολος, δόλος, κλόπιος — примечательное нагнетение лексем со значением «хитрости», «обмана».
- 24 См.: [Топоров 1994].
- 25 Ср. отождествление Улисса Данте с самим Данте [Боитани 1992, 44 et passim].
- 26 Τρηχεῖα, (οὐδὲ λίην) λυλρή у Гомера, λτωχική у Кавафиса. — Нагнетение отрицаний (особенно в переводе, но и в подлиннике) создает на уровне языкового восприятия дополнительно впечатление «лишенности», хотя не бесславлен, не дик, не бесплоден и под., по сути, призваны это опровергать.
- 27 У Данте Улисс погибает из-за своего неумемного стремления к путешествию:

О братья <...>

Тот малый срок, пока еще не спят

Земные чувства, их остаток скудный

Отдайте постиженью новизны,

Чтоб солнцу вслед увидеть мир безлюдный!

(Ад XXVI, 112—117)

- 28 Не стоит ли в таком случае «метафоризировать» обязательность возвращения домой с «материальным» богатством (случай Менелая, см. выше) и видеть в этом не (только) возвращение «не с пустыми руками», но и возвращение «не с пустой головой»?
- 29 Как и урок Улисса Данте.

Литература

- Акимова 1988 — Л. И. Акимова. К проблеме «геометрического» мифа: шахматный орнамент // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения—1985». Ч. 1. Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. М., 1988.
- Боитани 1992 — P. Boitani. L'ombra di Ulisse. Bologna, 1992.

- Детьен 1990 — *M. Detienne*. L'écriture d'Orphée. Paris: Ed. Gallimard, 1989. — Здесь цит. итальянский перевод: *M. Detienne*. La scrittura di Orfeo. Bari: Ed. Laterza, 1990.
- Детьен, Вернан 1974 — *M. Detienne, J.-P. Vernant*. Les ruses de l'intelligence: La *Méïis* des grecs. Paris, 1974.
- Ильинская 1984 — *С. Б. Ильинская*. Константинос Кавафис. М., 1984.
- Кереньи 1983 — *K. Kerényi*. Nel labirinto. Torino, 1983.
- Керн 1981 — *H. Kern*. Labirinti. Milano, 1981.
- Ошеров 1980 — *С. А. Ошеров*. Географическое пространство в римской эпопее // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции 1979. Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. М., 1980.
- Паули 1979 — *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike in fünf Bänden. München 1979.
- Понятие судьбы 1994 — Понятие судьбы в контексте разных культур. Сост. Т. Б. Князевская. М., 1994.
- Пуччи — *P. Pucci*. *Odysseus Polutropos*. Intertextual Readings in the "Odyssey" and the "Iliad". Cornell University Press, 1987
- Рикс 1989 — *D. Ricks*. The Shade of Homer. A study of Modern Greek Poetry. Cambridge Univ. Press, 1989.
- Сантарканджели 1984 — *P. Santarçangeli*. Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo. Ed. Frassinelli, s. I., 1984.
- Скарпи — *P. Scarpi*. La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio. Venezia, 1992.
- Топоров 1989 — *В. Н. Топоров*. Балканский макроконтест и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Лингвистика. М., 1989.
- Топоров 1994 — *В. Н. Топоров*. Две заметки о поэзии Кавафиса. 1. Кавафис и средиземноморский культурно-исторический круг. 2. О некоторых особенностях «поэтического пространства» Кавафиса // Знаки Балкан. Т. 2. М., 1994.
- Фёлсе 1990 — *H.-J. Völse*. Im Labyrinth des Wissens. Wiesbaden, 1990.
- Шантрэн 1983 — *P. Chantraine*. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris 1983.
- Шичалина 1984 — *Е. Ф. Шичалина*. Поэтико-мифическое пространство и гомеровский ландшафт (на материале «Одиссеи») // Разыскания (Dzetemata). М.: Изд. МГУ, 1984.

**«Движение во времени»
в художественной прозе М. Элиаде**

В настоящих заметках будет рассмотрена проблема движения во времени в художественной прозе М. Элиаде на материале его известной повести «У цыганок»¹.

Для тех, кто знаком, прежде всего, с научными трудами М. Элиаде, напомним, что он был одновременно и ученым, и писателем, талантливым и очень известным в 30-е годы в Румынии. Он не переставал заниматься собственно писательским трудом и в эмиграции, причем писал исключительно по-румынски. Тем, кто стремился увидеть в его художественном творчестве отражение его научных занятий, он пояснял, что то и другое существует параллельно и является следствием его душевного склада, способности ощущения одновременно для него существующих миров — реального и фантастического; это ощущение у М. Элиаде очень органично, что, видимо, и обуславливает яркость его фантастического видения мира.

Многие фольклорные произведения (сказки, заговоры, плачи) построены, как известно, на движении, перемещении в пространстве главного действующего лица, и встречи с другими персонажами, злокозненными существами происходят в процессе этого движения. Интересно и другое: движение в пространстве приводит героя в иное время. На этом и основаны многие фантастические новеллы М. Элиаде.

Содержание повести «У цыганок», принадлежащей к области так называемого «фантастического реализма», коротко сводится к следующему: учитель музыки в бухарестскую жару возвращается после урока дбмой на трамвае по привычной дороге; вспомнив, что забыл портфель у своей ученицы, выходит на ближайшей остановке, пересекает трамвайные пути и принимается ждать трамвай, чтобы ехать обратно. Внимание его привлекает роскошный тенистый сад, он подходит к нему, заглядывает внутрь и

продолжает свой путь вдоль трамвайной линии, пока не оказывается перед следующим садом, из ворот которого навстречу ему выходит смуглая девушка и приглашает «к цыганкам». После разного рода событий он возвращается на трамвайную остановку, попадает сначала в дом своей ученицы, потом в свой собственный дом и узнает, что прошло двенадцать лет с тех пор, как он ушел оттуда, и что все изменилось с тех пор. Он возвращается назад «к цыганкам», где встречает свою все еще юную невесту, которой изменил тридцать лет тому назад, оба выходят на улицу, где их ждет извозчик, и уезжают в сторону виднеющегося вдали леса.

Интересно проследить движение героя после того, как он первый раз подходит к саду (но не входит внутрь), предпочитая разглядывать его снаружи (образ этого сада заслуживает внимания: тенистый оазис, густые ветви липовых деревьев, которые свешиваются наружу; заглянув внутрь, герой видит гравий, недавно политый водой, круглые цветочные клумбы, бассейн в глубине сада). Другой сад из ореховых деревьев, расположенный дальше по обратному движению трамвая, становится для героя тем фантастическим миром, в который он сначала на время, а потом и навсегда переходит; граница этого мира обозначена переходом из жары, пекла, слепящего света в прохладу и тень от высоких густых деревьев; граница обозначена и нематериально — состоянием героя, который испытывает внезапное чувство грусти, тоски. Ср. описание этого эпизода у М. Элиаде: «Прохлада под сенью старых орехов была так неожиданна, так диковинна, что Гаврилеску на миг смешался. Будто вдруг неведомая сила перенесла его в горный лес. Ошеломленный... озирает он высокие деревья, каменную ограду, увитую плющом, и бесконечная печаль овладела им. Столько лет проезжать на трамвае мимо этого сада и ни разу не остановиться, не увидеть его вблизи! Закинув голову, он глядел на вершины деревьев и медленно шел вперед. И вдруг оказался у ворот, и ему навстречу — будто она караулила его, вышла красивая, очень смуглая девушка в ожерелье с золотыми серьгами. Она схватила его за руку и зашептала: — «Желаете к цыганкам?»². Смуглая девушка вводит его внутрь, во двор, — так совершается переход в «иной» мир. Дальнейшее движение происходит уже в рамках этого мира. Первый шаг — от ворот к ветхому домику, скрытому в кустах сирени и бузины. Герой входит внутрь домика через открытую девушкой дверь и попадает в странную сине-зеленую полутьму; возле него возникает старуха, сидящая за низким столиком перед чашкой кофе. Старуха распоряжается отвести героя в избушку (землянку, хижину); девушка ведет его через сад, мимо высокого дома с красной черепичной крышей, останавливает-

ся перед деревянным забором и открывает калитку в запущенный сад, в глубине которого — полуразвалившаяся избушка; девушка отворяет дверь и вталкивает его внутрь; здесь заканчивается отчетливое членение пространства и начинается неясное, нечеткое: внутреннее пространство домика с размытыми границами, теснота и полутьма с еле видимыми ширмами, которые разгораживают помещение, с толстыми и мягкими коврами на полу; внутреннее самочувствие героя — это состояние полного смятения, волнения, которое усиливается с каждым шагом, страха, — он достигает такой степени, что герой вынужден остановиться. И в этот момент у него возникает внезапное ощущение счастья, возвращения назад во времени к молодости и влюбленности; в его памяти вдруг вспыхивает имя его невесты. «Хильдегард», восклицает он, обращаясь к своей смуглой спутнице, и обнаруживает, что ее нет рядом с ним. Следующее перемещение сложно и неясно, — как во сне: все события, главное из которых — встреча героя с тремя девушками и несколько раз повторяющийся вопрос-загадка («Угадай, кто из нас цыганка, кто — гречанка, кто — еврейка»), — довольно долго протекают в помещении с ширмами; затем одна из девушек быстро проводит его среди нагромождения мебели, сундуков, больших и маленьких, необычных по форме зеркал, возникающих внезапно на их пути. Пройдя коридор, образованный двумя рядами ширм, они попадают в просторное и залитое светом помещение, где их ждут две другие девушки. Дальнейшие шаги, — наружу, на улицу, мимо старухи, через двор — к трамвайной остановке.

Вернувшись обратно в реальный мир, герой обнаруживает, что отсутствовал двенадцать лет. Если в «мире ином» все события протекали вне времени и во все более слабо очерченном пространстве, то в мире реальном все регламентировано во времени, а отсутствие четкого представления о временных границах вызывает недоумение и даже недоверие. У самого же героя представление о времени, прошедшем с того момента, как он перешел границу «ино́го мира», ограничивается рамками одного дня, где утром он давал уроки музыки, в середине дня ехал на трамвае, а к вечеру вышел из сада «цыганок». Убедившись в своей ненужности, герой возвращается «к цыганкам»; переход в «мир иной» происходит так же, как и в первый раз, но никто не ждет его у ворот, — они распахиваются сами после того, как он нажимает на кнопку звонка. В домике он находит спящую старуху, которая, получив положенную мзду, направляет его в высокий дом с черепичной крышей, мимо которого он до сих пор только проходил, и где он, как уже говорилось, встречает свою бывшую невесту, обретая утраченное время в ином пространстве³.

Обращаясь вновь к проблеме времени в повести, постараемся проследить, как конкретно оно обозначается автором.

В начале повести разговор пассажиров трамвая содержит несколько указаний на время, которые совсем не обязательны и даже порой излишни. Но, как известно, наша речь этим отличается. Ср. замечания следующего типа: «такой жары не было с 1905 года»; «это старые ореховые деревья..., я слышал, что орех начинает давать тень только через тридцать-сорок лет», «это старые ореховые деревья, им, по крайней мере, пятьдесят лет»; «они (цыганки) здесь вот уже двадцать один год»; ср. также косвенные указания на время: «когда я впервые приехал в Бухарест, эти цыганки уже были здесь».

Переход героя в «мир иной» погружает его в атмосферу существования вне времени. Указание на время встречается только раз — в разговоре героя со старухой на границе двух миров. Старуха сообщает: «Нет еще и трех», на что привыкший к точности герой (учитель музыки!) возражает: «Сейчас должно быть почти четыре. В три я кончил урок». — «Значит, снова встали часы», бормочет старуха.

Выйдя от «цыганок» и усевшись в трамвай, герой прежде всего спрашивает у кондуктора, который час, и узнает, что пять минут девятого. Дело происходит вечером и, как уже говорилось, для героя все события укладываются в один день, хотя, на самом деле, они растянулись на целых двенадцать лет, о чем герой постепенно узнает из разных источников. Так, в доме, где днем он давал урок, ему сообщают, что его ученица вышла замуж восемь лет тому назад, а ее мать тогда же переехала в другое место. В трамвае он узнает, что старые деньги год назад вышли из употребления, а плата за проезд увеличилась вдвое три-четыре года назад («Пять лет», — уточняет кондуктор).

Придя домой, не найдя жены и не сумев войти в дом, герой решает обратиться к соседке, но узнает, что она уже давно умерла, что повергает его в полное недоумение, потому что он разговаривал с ней сегодня утром.

Наконец, попав в корчму и выяснив, что уже два часа ночи, он встречается знакомого трактирщика, который сообщает ему, что после того как он пропал, жена ждала его несколько месяцев, а потом уехала в Германию к родным — 12 лет тому назад. Герой с ужасом слушает трактирщика и говорит, что утром беседовал с женой, а днем обедал вместе с ней. Трактирщик, который живет во времени, на 12 лет отстоящем от времени существования героя, с недоумением замечает: «Так, может быть, она вернулась». — «Нет, она не вернулась. Она никуда и не уезжала. Здесь какая-то путаница», — возражает герой.

Так переплетены в повести как бы две оси времени. К какой из них принадлежит сам автор повествования? Видимо, он существует во времени главного героя и вместе с ним совершает переход из одного мира в другой, возвращение назад и окончательное возвращение в мир иной. При внимательном чтении повести создается впечатление, что двенадцать лет, которые прошли с момента исчезновения героя за воротами сада «цыганок», для автора — такая же неожиданность, как и для героя повести, а возвращение к «цыганкам» происходит вечером, вернее, ночью того дня, в который происходит, по мнению героя, все события. Вот почему описание ночи воспринимается как естественное продолжение того безумно жаркого дня, о котором идет речь в начале повествования: ср.: «Он шел медленно, держа в одной руке шляпу, в другой — носовой платок, подолгу задерживаясь на каждой скамейке, чтобы отдохнуть. Была светлая, безлунная ночь, и на улицу изливалась прохлада садов».

То, что представлено в этих заметках, пока еще не что иное как «беглые зарисовки», впечатления от *увиденного* в этой необычной повести, — анализируемый материал нуждается в дальнейшем пристальном и детальном изучении и осмыслении, прежде всего — в плане специально-го рассмотрения мифологического аспекта повести⁴.

Примечания

- ¹ См. *M. Eliade. La țigănci și alte povestiri*. [Buc.], 1969; *În curte la Dionis* [Buc.], 1981; ср. также: *M. Eliade. У цыганок // Иностранная литература*, 1989. № 8 / Пер. Т. Ивановой с послесловием Вяч. Вс. Иванова.
- ² *M. Eliade. У цыганок...*, с. 120—121.
- ³ Ср.: *Вяч. Вс. Иванов. Время и возвращение // Иностранная литература*, 1989, № 8, с. 140: «Но Элиаде не только помещает своего героя на время вне жизни. Он заставляет его остро пережить на своем собственном примере проблему тех возможностей, которые в жизни могут не сбыться. Элиаде эта проблема возможных миров... чрезвычайно волновала. Герой выпадает не только из времени, но и из своей осуществившейся было жизни с тем, чтобы начать реализацию как будто раньше им упущенных возможностей»; проблема времени, переплетенная с идеей циклического вечного возвращения рассматривается в книге: *M. Eliade. Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, 1949; русский перевод этой работы опубликован в кн. *M. Eliade. Космос и история. Избранные работы*. М., 1987, с. 27—144.
- ⁴ Одна из попыток такого подхода содержится в предисловии к первому румынскому изданию повестей М. Элиаде: *S. Alexandrescu. Dialectica fantastului // M. Eliade. La țigănci și alte povestiri* [Buc.], 1969.

**Движение времени и функция памяти
в «Дневнике невидимого апреля»
Одиссеаса Элитиса¹**

Роль времени и памяти в творческом замысле поэта заявлена в первом же слове названия. Формально «Дневник» покрывает очень краткий промежуток — один месяц и семь дней, но составляется он с ощущением последнего усилия, когда лошади, *впряженные в старую дорожную коляску*, куда бросился лирический герой, *триумфально вступают в зону Опасности*. На страницах «Дневника» (состоящего из пятидесяти

¹ *Одиссеас Элитис* (литературный псевдоним Одиссеаса Алепуделиса, 1911—1996 гг.) — второй, после Георгоса Сефериса, греческий поэт, удостоенный Нобелевской премии (1979). Его поэтический дебют состоялся в 1935 году, и вышедший в конце 1984 года, пятьдесят лет спустя, «Дневник невидимого апреля» был воспринят как знаменательная, юбилейная веха его пути. Жанр этого произведения не получил четкого определения. Сам автор отзывается о нем как о книге стихотворений, образующих «единое целое»: «Пользуясь языком кинематографа, можно сказать, что это „сериял“ души, где каждый эпизод, сколь бы коротким он ни был, обладает автономностью». Ключ к именно такому, кинематографическому прочтению авторского замысла Элитиса дает нам и в самом поэтическом тексте, сразу же упоминая о картинах, которые могут «выцвести», о «потертой ленте», которая может «порваться». Подспудная идея сквозного единства бесспорно одерживает верх над фрагментарностью «кадров», что дает достаточно оснований отнести «Дневник» к жанру поэмы.

Поток итоговых раздумий лирического героя о жизни и творчестве разбит на короткие главы дневниковых записей апреля и начала мая: есть дни, вызывающие две или даже три записи, есть дни, не отмеченные совсем. Версеты, то пространные, то краткие (порой приближающиеся к структуре верлибра) гибко запечатлевают пульсацию мысли и эмоций, достоверно соответствуя стилиевой модели дневника. При этом, несмотря на явственную склонность автора к подведению итогов и модель дневника, автобиографические черты и исторические приметы сведены до минимума и предстают как парадигматические очаги, отсылающие к сверхличному и сверхисторическому.

записей, поэтических миниатюр, ни разу не превышающих размер страницы) как бы «проигрывается» его жизнь – и модель жизни. Чтобы запечатлелись, прежде чем выцветут под натиском белого забвения, картины, хранимые памятью, прежде чем внезапно наступит роковая развязка и «потертая лента порвется».

Так, в первой записи (среда, 1 апреля) обозначаются цели, структура и предельное эмоциональное напряжение поэмы, острая восприимчивость чувств, лаконичная, афористическая их фиксация. Две вводные картины передают нам изначально заданный ритм неотвратимого, почти сакрального движения к финалу (обратим внимание на повторяющееся «всё»):

Лошади всё жуют белые простыни и всё глубже вступают триумфально в зону Опасности...

и осязаемость бегущего времени: *Дуб, осины, орешник слышу как трутся о крышу старой коляски.* Время составит основной строительный материал поэмы, память выполнит роль ее формообразующего начала.

С избранного угла зрения, на границе жизни и смерти, когда приближающийся конец осознан и принят, оставшееся время наделяется предельной насыщенностью: воспоминания обрывисты, внезапны, подобны вспышке откровения, способного достичь незримых высот и глубин, скрытых сущностей и закономерностей, которые провиденциально простираются и в будущее. Таким образом ни линейного воспроизведения пройденного пути, ни хронологической фиксации пути оставшегося в «Дневнике» нет. Вторая запись, с той же датой, что и первая, вводная, и потому разделяющая ее особую семантическую весомость, освещает экуменическое и метафизическое измерение поэтического видения, синтез современного, реального, и вневременного, мифологического. Ощущение бесконечности, выносимое из «небесного» опыта первого запечатленного в «Дневнике» дня, тотчас открывает бескрайние, космические горизонты, а также подступы к более глубокому прощупыванию за поверхность явлений.

Личная боль, заявленная в эпиграфе как побудитель и объект поэтического усилия:

*Давай же, правая моя рука,
то, что боль тебе причиняет, демонически изобрази...*

сопряжена с душевным соучастием в боли Вселенной; лирический герой принимает на себя боль всех эпох, всех явлений:

В кочане ночи билась в судорогах луна.

«Демоническое» живописное воссоздание библейской или атомной катастрофы осуществляется в эллиптической повествовательной технике как мираж, излучающий иносказательное, экзистенциальное внушение. Последующие уточняющие эту панораму картины функционируют как парадигматические очаги, укорененные в разных эпохах, объединенные однако непосредственным поэтическим переживанием, которое открывает в них общие непреложные черты – постоянную угрозу смерти, пустоты, забвения и столь же постоянное сопротивление сил жизни и духа. Третья запись (четверг, 2 апреля) предоставляет нам такой пример: зрелище *погребаемой страны* побуждает лирического героя снять духовное облачение, вновь надеть золотые свои доспехи и выйти с мечом в руке.

Позиция лирического героя – *с мечом в руке* – подтверждается в двух других дневниковых записях этого же дня, хотя и в иной форме, не обнажающей связующего звена. И все же оно явственно ощутимо в общем для всего триптиха духе непокорности и героического стоицизма. Главный фактор сопротивления – память, не приемлющая облегчающих изъятий и упорно хранящая

*какие-то события, страшные, которые у меня все отнимает
Господь,
а разум мой снова все прибавляет их,*

а также первоначальные и все еще живые ценности.

Актом сопротивления памяти предстает поведение лирического героя в третьей записи: начиная с исходной позиции –

Книги свои я поставил на полку и в узлу печальную Анжелики...

и кончая афористической формулой его стоического упорства:

*...перелистывать неписанные листы, словно
дирижировать оглушительным оркестром неизъяснимого Рая.*

Хотя ничто, казалось бы, не внушает надежды (лирический герой признается, что израсходовал всю отпущенную ему красоту, и то, что ему осталось, подрывается либо отрицанием: *неписанные листы, неизъяснимый Рай*, либо совмещением несовместимого: *оглушительный оркестр неизъяснимого Рая*), он непоколебим в решимости продолжить свой труд – *грядущей зимой, без огня*.

Обрывая линейное следование от одной дневниковой записи к другой и удерживая наблюдения, вынесенные из чтения первых глав, попытаемся выявить некоторые стержневые черты, пронизывающие поэму, заложен-

ные в фундамент авторского замысла. Пограничная точка обзора, обнаруженная в первой записи, подтверждается искусно и упорно, обновляя ощущение заявленной готовности к худшему. Пограничное состояние изображается зыбким, с неопределенными контурами: где-то, что-то, кажется, *то ли рассвет, то ли сумерки*. На пограничность ситуации указывает и постоянный эмблематичный образ окна – символ доступа в иной мир и в иные эпохи, в иные таинственные измерения, открывающиеся внезапно, в ракурсе *просвещенного откровения*, как это происходит в воскресной записи от 5 апреля, когда распахнутые разошедшиеся ставни открывают видение предков, *сердитых и измученных*.

Цель беглых эмоциональных ассоциаций затрагивает периоды национальных испытаний и взлетов (с привлечением семейной хроники). Проникнутые взволнованным личным чувством, они подспудно внушают идею исторической преемственности и продолжения, преодолевающего пустоты, однако вместе с тем фиксируют не события, а пульсацию ностальгии. Видение, мираж исчезнет, и двор вернется к своему подлинному измерению. Так и продвигается поэма, на гребне воображаемого и действительного, однако действительное проявляется не только в современных реалиях (полицимейстер, топограф), но и в душевном складе лирического героя, подтверждая подлинность и жизненную силу личной и сверхличной истории, корней родного края, о котором герой говорит со сдержанной, почти потаенной нежностью, в скупых росчерках тщательно отобранных деталей.

В той же технике схвачено мимолетное видение, внушающее идею духовной преемственности – *из рук могучего друга Доменикоса Теотокопулоса (Эль Греко)*, который продолжает парить на *двух гигантских крылах* в небе своей родины, наводя мосты творческого общения, упраздняя расстояния веков и границы смерти. Другой парадигматический очаг, отсылающий к корифейному, мифическим измерениям прототипу, раскрывается в соседней записи «Конец Александра», где непосредственно обозревается пограничный момент расставания с земным бытием. Держа при себе оставшиеся ему *считанные дни*, опыт последнего перехода переживает и лирический герой; его суждения порой исходят как бы уже с другого берега – неземного времени.

Мама, где ты, взгляни, каким родился, таким и ушел.

В сгущающейся атмосфере таинства (нагнетаемой повторяющимся «всё»): *Ветер все свистел, и сумерки все сгущались, и в ушах все звучало: Целая жизнь, целая жизнь..., перед лицом надвигающейся смерти лю-*

бые метафизические сдвиги воспринимаются как естественные. Так например, *всплывает былой пейзаж предков или, ошибившись веком, посреди двора,* где развели огонь (словно для жертвы), на мгновение, совершенно неожиданно появляется и тотчас тает в воздухе бычья голова, увенчанная цветами.* Рядом с этими картинами, оживляющими связи дня нынешнего с прошлым (как недавним, так и мифологически отдаленным) присутствуют и подавляют своим численным превосходством картины с пессимистической символикой – тонушего, гибнущего мира. Стоит отметить, что сцены потопа освещаются с двух измерений времени – как нечто свершающееся еще при жизни лирического героя и как события, развертывающиеся уже после его ухода. Однако даже и там, в сфере небгния, он продолжает писать, *будто на самом деле.*

Это еще одно указание на его стоическое упорство – несмотря на то, что он *так мал и так много ползущих чудовищ,* несмотря на то, что одиночество вечно, *все то же во всех мирах,* и *отвратительные события* воспроизводятся вновь и вновь. Вслед за констатацией, что *каждое имя недолго мерцает во мраке, а потом гаснет и исчезает* (так и не встретившись никогда со своей мечтой), вслед за редкой для Элитиса прямой исторической ссылкой на эпоху, *насыщенную революциями, бунтами, кровью,* как апокалиптическое видение возникает образ женщины – и *хотя это была просто женщина, с ароматом сада, кажется, что она и только она издали охраняет длительность вещей.*

В священном долге – *охранять длительность вещей,* обеспечивать продолжение жизни видит, судя по всему, предназначение искусства лирический герой поэмы. Поэтому он неизменно готов *принимать поверх старых новые раны* и под вечным дождем вечно выходит с зонтиком *в поисках розового городка с красивыми кондитерскими под открытым небом.* Подвергая сомнению линейное движение истории как историю истории смерти, он благоговейно взывает к парадигматическому ряду явлений, подлежащих охране. Каталог, который формируется в процессе назывательного священнодействия (четверг, 16 апреля) включает хронотопы и имена, представляющие все фазы греческой истории и культуры, составляющие фундамент современного эллинизма, слагаемые душевного мира художника. Попыткой подвести итог настойчивым раздумьям воспринимаются пять записей (субботы, 18 апреля, и воскресенья, 19 апреля), предваряющих Страстную неделю. В последней из них объяснение с неким неизвестным Гавриилом начинается с признания:

– *Согласен, все мы умрем, но зачем?*

а заканчивается (перед лицом считанных уже дней) следующей показательной дифференциацией:

— Согласен, все так, но нет конца этой жизни.

С этим выводом мы вступаем в Страстную неделю, главный парадигматический очаг поэмы, ядро творческого замысла. Извечное мифологическое представление о возрождающей функции весны в вечном круговороте, жизни подкрепляется здесь ссылкой на великую парадигму Жертвы и Воскресения, гармонично связуя дохристианскую и христианскую традиции. Невидимый, но непреложный апрель по сути дела символизирует наивысшую силу Творения, но высвечивается сдержанно, в параметрах человеческого. Великая парадигма предстает приложимой к эфемерному человеку (*Истинный Бог. Но и он выпил свой яд, глоток за глотком, как было ему предназначено*), тем более к творцу, который стремится оставить некий след в жизни других.

Тяга человеческой природы к мечте, закономерная, как и жизненные ритмы природы² (*Кактусы всё растут, и всё мечтается людям как будто пред вечностью*), разумеется, сталкивается с той черной массой, которая шевелится:

*Несколько дней назад один только вздох
А сейчас уже черная вечность*

однако, проходя через катарсис Страстной недели, достигает Пасхального Воскресения и воплощается в наивысшем желании:

*Тебе хочется взлететь высоко и оттуда раздать в дар свою душу.
Потом спуститься и бесстрашно занять свое место в могиле, которая тебе предназначена.*

Идея преемственности, продолжения воплощается теперь и в поэтическом облике Кальвосо — как раньше Доменикоса Теотокопулоса и всех тех, кто назван в каталоге от 16 апреля. Она просвечивает и в записях следующей недели, уже за пределами апреля, в поиске по ту сторону земного времени, при неуспешном еще интересе к земному миру. Апокалиптическое открытие внеземных горизонтов видения делает доступным глубинное осознание целей жизни и творчества художника: много лет он состоял рабочим,

² Стоит обратить внимание на третий случай употребления здесь усилительного ритмического «всё».

землекопом, который долбил *Неизвестное*, массив негашеной извести, потому что хотел заглянуть немного подальше.

Синдром текучего, меняющегося, упраздняющего границы, постоянный на протяжении всей поэмы, достигает апогея, обретает диапазон тысячелетий, однако становится заметным и неизбежный элемент отстраненности, отчуждения *от эмоций*. Переход к вечности, где утрачиваются понятия места и времени, неминуемо сопряжен с постепенной утратой земного притяжения и общения. Так мы подходим к последней странице книги — с двумя лишь строками — строфами:

Все пропадает. Для каждого пробивает свой час.

Все остается. Я уйду. Посмотрим, как вы теперь.

с афористической насыщенностью резюмирующими уже осознанный итог. Переживание вечного священнодействия жизни и человеческой судьбы предопределяет параллелизм первых и вторых фраз в двух строфах. Видимое противоречие в первой паре (*Все пропадает — Все остается*) снимается очевидной идеей вечного возвращения по сменяющим друг друга жизненным циклам и уже обретенным убеждением в непреходящем характере вечного смысла жизни и ее ценностей вне смертных пределов личности. Сознание этого распространяется и на вторую вертикаль (*Для каждого пробивает свой час — Я уйду*), подрывая ее логическую последовательность и глобальное принятие необратимого. Внезапная, как все резюмирующие финалы поэмы, фраза: *Посмотрим, как вы теперь* — звучит как вызов, как зов к продолжению, как надежда на преемственность и намерение осуществлять контроль. *Все остается*, береженное неусыпным хранителем времени — памятью, которая придает смысл и нравственное содержание человеческой жизни и нарушает ее границы.

В разреженном пространстве жизни, возвышаясь над логикой причинно-следственных связей, время Элитиса движется по онтологической орбите бесконечности, в ритме извечного священнодействия. Тем большую, чрезвычайную, этическую весомость приобретает неусыпный страж времени — память, хранитель *длительности вещей*, стоическая опора для движущей силы жизни — творчества.

Текст. Как путь и как многомерное пространство

В рамках круга работ Московской семиотической школы идея текста как пространства, в особенности после специально этому посвященной статьи В. Н. Топорова (Топоров 1983), уже разрабатывается довольно подробно. Вообще текст как путь — явно или неявно — рассматривался во всех работах по поэтике, вплоть до самых наивных. Однако движение концептуального смысла в тексте мыслилось как однонаправленное — с презумпцией «жизненности» этого движения, его гомеоморфности к реальности: ведь «в жизни» мы не можем одновременно двигаться и вперед, и назад, лететь по воздуху и ползти по земле. Это — при определенной эмпатии по отношению к идущему. Но если подняться над этим идущим, например, стать на точку зрения Судьбы, и если этот путь закончен, можно разглядеть уже несколько, не всегда параллельных, линий в рамках пространства одной жизни. И, наконец, если подняться еще выше, можно обнаружить, что эта разность движений оборачивается общим предначертанием. Метафизичность предлагаемого подхода оказывается привычным комплексом идей для лингвиста, занимающегося явлениями суперсегментными — интонацией. Интонация вопроса, например, не имеет иного пространства, кроме времени, и в пределах этого заданного времени длительность будет иметь свою модель, различая длительности ударных и неударных как самостоятельно изменяющиеся во времени структуры, интенсивность будет иметь свою линию движения, мелодика — свою; при этом интенсивность может, например, понижаться к концу, а мелодика резко повышаться, но слушающий просто услышит во всем этом вопрос как единое функциональное целое.

«Суперсегментные» явления и пути в больших текстах исследовали мало, ограничиваясь одной какой-либо линией, относящейся либо к форме, либо к содержанию, причем на самом простом денотативном уровне.

Разумеется, больше, чем гладиаторской отчаянностью, является наше обращение к «Евгению Онегину» как к многомерному пространству дви-

жущихся текстовых линий. Однако именно поистине бездонная глубина этого текста делает эту попытку скромной, поскольку она и не претендует на смысловую исчерпанность текста.

Задача работы — вычленив несколько движущихся в разном направлении линий, показать, как они, сплетаясь и расходясь, способствуют единой теме романа.

1. Линия первая. Странная эволюция протагониста. Путь Онегина в романе предстает чем-то вроде дуги — от страсти к бесстрастию и снова к мучениям чувства. Первый этап страстей Онегина — за кадром: *Нет, рано чувства в нем остыли... В любви считаясь инвалидом...* И так, это — денди, одна из обязанностей которого — «не удивляться ничему».

Но денди должен удивлять, не удивляясь. Онегин умел и это — особенно в сфере того, что касалось любовной игры:

*Но в чем он истинный был гений,
Что знал он тверже всех наук,
Что было для него измлада
И труд, и мука, и отрада,
Что занимало целый день
Его тоскующую лень, —
Была наука страсти нежной,
Которую воспел Назон.* (V, 12)¹

Далее подробно описывается, как и что он умел. Особенно существенно для следующей линии

*— Подслушать сердца первый звук,
Преследовать любовь, и вдруг
Добиться тайного свиданья...
И после ей наедине
Давать уроки в тишине!*

Позднейший психоаналитик задумался бы над тем, ПОЧЕМУ эти упреждения были для Онегина так важны, ПОЧЕМУ это было

— И труд, и мука, и отрада.

Таким образом, Онегин предстает перед читателем как человек, который:

¹ Пушкинский текст приводится по изд.: А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в 10-ти томах. М.: АН СССР, 1950, т. 55.

В красавиц он уж не влюблялся,
 А волочился как-нибудь <...>
 Как женщин, он оставил книги <...>
 Друзья и дружба надоели <...>
 Словом —
 Ничто не трогало его,
 Не замечал он ничего.

Итак, Онегин из игрового мира светской жизни попадает по воле автора в мир подлинный; он связан с Природой:

Цветы, любовь, деревня, праздность,
 Поля! я предан вам душой.
 Всегда я рад заметить разность
 Между Онегиным и мной. (V, 33)

Попав, подобно сказочному герою, на лоно Природы, Онегин оказывается на распутье и должен пройти инициацию-испытание. Он встречает девушку, мгновенно в него влюбившуюся и сказавшую об этом просто и ясно. Однако — и это существенно — Татьяна не говорит ЕМУ, что она

Была бы верная супруга
 И добродетельная мать. (V, 70)

Уже с самого начала ясно, что эти ее свойства — для ДРУГОГО. Татьяна обращается к иным сферам, и речь ее не кажется «умильным вздором»:

То в вышнем суждено совете...
 То воля неба; я твоя;
 Вся жизнь моя была залогом
 Свиданья первого с тобой;
 Я знаю, ты мне послан Богом,
 До гроба ты хранитель мой...
 Ты в свиденьях мне являлся,
 Незримый, ты мне был уж мил,
 Твой чудный взгляд меня томил,
 В душе твой голос раздавался
 Давно... нет, это был не сон! (V, 71)

Для провинциальной девушки этот текст странный и необычен; для почти-визионерки, с чисто внешней оболочкой социальности («Вообрази: я здесь одна, / Никто меня не понимает») это вполне правильное сообщение об УЗНАВАНИИ.

Французские структуралисты полемизировали с В. Я. Проппом, говоря о том, что герой в сказке может поступить и иначе, чем это бывает обычно: падчерица оказаться милой, герой — пройти мимо лягушки (Царевны) и т. д. Но Пропп, конечно, был прав, имея дело с текстами архаической и традиционной культуры. Онегин, попадая из мира игрового и антропоцентрического в мир архаических реалий, оказывается антигероем: он проходит мимо своей Души, кем по сути и является Татьяна².

В этом случае, согласно законам древнего и естественного мира, герой должен быть наказан: совершением преступления, изгнанием, потерей души и близкими к смерти страданиями или даже самой смертью. Все это с Онегиным, как известно, происходит. Он убивает близкого друга, приближаясь к Каину (если именно так трактовать не вполне ясное словосочетание — *убийцу брата своего*). Он покидает свое имение и начинает скитаться, не получая от этого удовлетворения. Наконец, он возвращается на родину. Онегин вспоминает свою жизнь:

*А перед ним воображенье
Свой пестрый мечет фараон.* (V, 184)

Как пишет Ю. М. Лотман: «Идея повторного переживания жизни воплощается в этой строфе в образе фараона — азартной карточной игры. Воображение выступает как банкотет, который мечет перед Онегиным-понгером вместо карт сцены из прожитой жизни. В черновой рукописи банкотетом оказывается Рок» (Лотман 1983, 366). Итак, Онегин теряет все человеческое:

*И путешествия ему,
Как все на свете, надоели...* (V, 171)

Именно в эту минуту он вновь встречает Татьяну.

История русской классической литературы (начиная со «Слова о полку Игореве»; см. подробнее: Николаева 1995а) как будто бы учит тому, что спасение заплутавшего в жизни героя приходит от женщины и через женщину. «У Пушкина женщина всегда права», — замечает А. Ахматова (Ах-

² Интересно, что Пушкин обдумывал и иной вариант развития событий: в черновой рукописи 3-й главы после строфы V следовали стихи:

*Проснулся он денницы ране
И мысль была все о Татьяне.
«Вот новое, ... подумал он, ...
Неужто я в нее влюблен?»* (V, 522).

матова 1977, 190). Однако Татьяна спасает героя несколько своеобразно — например, она могла бы (см. об этом далее) разгадать свой сон и предотвратить дуэль любыми светскими способами. Но ее миссия — другая: она проводит Онегина через нечто, подобное смерти, дабы он страданиями вернул себе душу. Уже получив приглашение от мужа Татьяны, он — «в каком-то странном сне». Во время визита он

*<...> Угрюмый,
Неловкий, он едва-едва
Ей отвечает.* (V, 175)

Далее он пытается найти привычные светские средства обольщения:

*<...> накинёт
Боа пушистый на плечо,
Или коснется горячо
Ее руки, или раздвинет
Пред нею пестрый полк ливрей,
Или платок подымет ей.* (V, 179)

Все средства оказываются безрезультатными, и вот с Онегиным происходит странное преобразование: он начинает бледнеть, «сохнет», вызывая подозрения в чахотке, и так тянутся долгие месяцы. Он пишет письма: первое, второе, третье — «его не видят, с ним ни слова». Онегин начинает читать без разбора (как будто бы повторяя свою молодость). И здесь нечто из другого мира проступает в его душе:

*Он меж печатными строками
Читал духовными глазами
Другие строки. В них-то он
Был совершенно углублен.
То были тайные преданья,
Сердечной, темной старины,
Ни с чем не связанные сны,
Угрозы, толки, предсказанья,
Иль длинной сказки вздор живой,
Иль письма деви молодой.* (V, 184)

Иначе говоря, он входит в мир Татьяны —

*Татьяна верила преданьям
Простонародной старины,*

*И снам, и карточным гаданьям,
И предсказаниям луны...* и т. д. (V, 101)

Судя по тексту романа, сообщить об этом Онегину она не успела, и он сам обретает род особого ясновиденья, близости к чужой душе через состояние, напоминающее анабиоз. В течение нескольких месяцев он не выходит из запертого дома — то есть это подлинный обряд инициации («*впервые/ Свои покои запертые <...> он оставляет*») — и едет сюда к Татьяне весной, «*на мертвеца похожий*». Только тогда, когда она видит

*Его больной, угасший взор,
Молящий вид, немой укор,
Ей внятно все.* (V, 186)

Итак, Онегин обретает душу через подлинные страдания, Природа и/или Жизнь побеждает артефакты игрового существования. Но и в каком-то смысле «эта» жизнь кончена, недаром Пушкин колебался, что делать с Онегиным далее — отправить на Кавказ или сделать декабристом.

В течение многих лет Пушкин обращался к образу Клеопатры, именно она должна была быть противопоставлена Татьяне — «*с блестящей Ниной Воронскою, / Сей Клеопатрою Невы*» (по поводу «Клеопатры» в пушкинистике существует слишком большая литература, поэтому на ней мы останавливаться не будем). Как кажется, инвариант «Клеопатры» сложен — он амбивалентен; Татьяна — Душа героя, она возвращает ее Онегину через соприкосновение со своей, ранее им не узнанной, в общем, прервав его жизнь (или ее закончив).

Итак, первый путь этого текста — движение протагониста и его эволюция.

2. Эпистолярная симметрия, или можно ли покорить женщину словами? О симметрических построениях Пушкина писали очень много (см. из последних работ: Эткинд 1988); в романе «Евгений Онегин» есть и особое пространство, определяемое бинарной связкой текстов — письменного и устного. Проще говоря, симметрично повторяются в пространстве текста: письмо + устная беседа (разговор) после письма. В первом случае пишет Татьяна, во втором — Онегин; в обоих случаях имеет место монолог-отказ (в первом случае — Онегина, во втором — Татьяны).

Однако эти бинарные связки не равным образом воспринимаются по искренности чувства и по простоте употребляемых слов.

В письме Татьяны много от тех романов, которыми она увлекалась, но, как верно пишет Ю. М. Лотман, «Обилие литературных общих мест в

письме Татьяны не бросает течи на ее искренность <...> Для романтического сознания реальностью становились лишь те чувства, которые можно было сопоставить с литературными образцами» (Лотман 1983, 229). Абсолютно искренней явилась, по мнению Ю. М. Лотмана, и «ответь» Онегина, с той только особенностью, что он повел себя не как «спаситель», не как «соблазнитель», а как человек определенного круга – порядочный и джентльмен. Безусловно, Онегин был искренним – говоря то, что, как ему казалось, он и думает.

Совершенно иное, и даже странное, впечатление производит вторая связка текстов: письмо Онегина и монолог Татьяны. Проницательная Ахматова (о работах которой и будет идти речь далее) обратила внимание на несколько фальшивое в письме Онегина:

*Какому злобному веселью,
Быть может, повод подаю?* (V, 180; Ахматова 1936)

Но и далее. Объясняясь в любви, Онегин приводит довольно оскорбительную мотивацию:

*Мне дорог день, мне дорог час:
А я в напрасной скуке трачу
Судьбой отсчитанные дни. <...>
Но чтоб продлилась жизнь моя,
Я утром должен быть уверен,
Что с Вами днем увижусь я <...>* (V, 181)

– это можно, скорее, назвать требованиями, довольно жесткими.

Далее идет презумпция ее возможного восприятия:

*Боюсь: в мольбе моей смиренной
Увидит Ваш суровый взор
Затеи хитрости презренной.* (V, 181)

На это можно заметить, что такой женщине или при таком родстве душ лучше вообще не писать.

*Когда б Вы знали, как ужасно
Томиться жаждою любви*

– замечает далее Онегин, по-видимому, полностью забывший не только о ее письме, но и о предыдущих строках своего.

Не менее странными кажутся и ответные слова Татьяны.

«Тогда — не правда ли? — в пустыне,
 Вдали от суетной молвы,
 Я Вам не нравилась... Что ж ныне
 Меня преследуете Вы?
 Зачем у Вас я на примете?
 Не потому ль, что в высшем свете
 Теперь являться я должна? (V, 188)

Неужели она так действительно думает! — воскликнет современный читатель. А текст ведет его к еще более странному концу:

А нынче! — что к моим ногам
 Вас привело? какая малость!
 Как с Вашим сердцем и умом
 Быть чувства мелкого рабом? (V, 188)

И когда в конце Татьяна говорит:

Я Вас люблю (к чему лукавить),

читателю делается жаль этих запутавшихся в словах влюбленных, автоматически — как в самых модернистских пьесах XX века — выбрасывающих в трагический диалог какие-то фальшивые и легко объясняющиеся механизмом психологической защиты «чужие» трафареты. А то, что чувства не изменились, являет симметрия авторского решения. См. в письме Татьяны — *В Вашей воле, презренье*, просьба-мольба о возможной регулярности встреч («хоть в неделю раз»), отдача своей судьбы в «его» руки. Повторяется все — вплоть до рифмующихся БЛАЖЕНСТВО/СОВЕРШЕНСТВО в давнем монологе Онегина и в его письме. Он мечтал о «вольности и покое» — Татьяна «сидит спокойна и вольна» (наблюдение Ю. М. Лотмана о том, что Онегин как бы отдает Татьяне свои покой и волю).

Откуда, Зачем и Как появляются в завершающем диалоге эти чужие и бьющие мимо цели трафареты? Ответ на это, как кажется, находим в работах о Пушкине А. А. Ахматовой. «Петербургский» эпизод «Евгения Онегина» был детально ею проанализирован в связи с вопросом о влиянии на Пушкина романа Бенжамена Констан «Адольф», вышедшего в 1815 г. и сразу же ставшего книгой этой эпохи (Ахматова 1936). Ахматова демонстрирует и количество упоминаний «Адольфа» у Пушкина, отзывы его современников о главном герое, характеристику его в самом романе. Замечательна и ремарка Пушкина (по-русски): «Вранье» на полях романа по поводу фразы Адольфа о том, что, притворяясь, мы начинаем испытывать чувства, изначально только внешне декларируемые. По верному наблюде-

нию Ахматовой, «сходство Онегина с Адольфом возрастает к концу пушкинского романа, и в особенности явственно в VIII главе» (Ахматова 1936, 107). Здесь и 26 лет, и томительное и пустое бездействие, и сходства внешнего сюжета: родственник героя, граф П., в любовницу которого — Эленору — влюблен Адольф, приглашает его на вечер; точно так же приглашает Онегина муж Татьяны. Ахматова приводит поразительное сходство речей и поведения Адольфа и Онегина (петербургский эпизод):

Слова нейдут из уст Онегина — Tous mes discours expiraient sur mes lèvres.

Не решаясь объяснить, Адольф посылает Эленоре письмо, из которого, как показывает Ахматова, Пушкин почерпнул очень много почти буквально совпадающих оборотов — необходимость ее видеть, необходимость быть в этом уверенным (*mais je dois vous voir s'il faut que je vive*), боязнь презрения, рефлексивный вопрос — *Чего хочу? — Qu'est-ce que j'exige?*, выражение: *милая привычка — cette douce habitude*. «И, наконец, письмо Адольфа к Эленоре (гл. 3), вторая половина которого в пушкинском экземпляре «Адольфа» перечеркнута карандашной линией (от слов *Tout près de vous* и до конца), содержит одно место, очень близкое к «письму Онегина», написанному 3 октября 1831 г.» (Ахматова 1936, 109). Далее Ахматова приводит отрывок из письма Онегина от: *Желать обнять у Вас колени до: А между тем притворным хладом вооружать и речь, и взор.*

Строго говоря, Ахматова не декларирует сюжетно-смыслового сходства «Онегина» и «Адольфа», но это явно ею подразумевается, судя по тому месту, которое она уделяет влиянию «Адольфа» на Пушкина.

Увидеть не только принципиальное, но и функциональное отличие «адольфовских» мест помогает представление текста как пространства, в пределах которого движутся — и располагаются на определенных точках общей схемы — минитексты, в данном случае «адольфовские» трафареты.

Ситуации любви в этих двух романах и эволюции протагонистов во времени зеркально противоположны. Линия Адольфа довольно банальна: сначала он влюбляется, затем обольщает, затем, когда охваченная пылкой страстью Эленора все бросает и хочет жить лишь им, она надеется герою. Но совсем бросить ее ему жаль, и он остается с ней, вопреки мольбам отца и гибнущей карьере; она утасует у него на руках. В конце XX века трудно понять, почему Адольф считался уж «таким» безнравственным и бессердечным — скорее, самой Эленоре нехватило ни достоинства, ни самоотверженности.

Важно другое: все совпадающие с «Онегиным» тексты «Адольфа» написаны В НАЧАЛЕ увлечения героя, к этому же времени относятся и

переданные сложные чувства. Линия Эленоры довольно однообразна и универсально предсказуема — линия «надоевшей любовницы».

В «Онегине» все перевернуто: первой объясняется в любви Татьяна. В петербургском же эпизоде Пушкин последовательно показывает, как тактика à la Adolphe не имеет никакого успеха, проваливается полностью! Как мы старались показать выше, Татьяна просто игнорирует эти фатовские приемы во всем их возможном разнообразии. Только Онегин сломленный, как бы прошедший инициацию, «на мертвеца похожий», становится ей близким и допущен к общению.

В любом случае, «Онегин» — это перевернутый «Адольф», крах тактики Адольфа перед Женщиной-Судьбой.

Таким образом, наверное, можно, благодаря находке Ахматовой, ответить на вопрос: Откуда? Теория текста как пространства и движения в нем минитекстов позволяет ответить на вопрос: Зачем?, увидеть функциональную нагрузку «адольфовских» мест.

Можно по этому поводу заметить, что Пушкин в конце романа — вольно или невольно — сталкивает три культуры со своими стереотипами поведения. Первая — это образ английского dandy, каким является Онегин в начале. Вторая воплощена во французской культуре. Это не только «Адольф», но и многое другое. Это культура продуманного обольщения, в основном, через словесные приемы — культура, в которой жизнь неотделима от словесной игры (особое место занимает культура немецко-романтическая, то есть Ленского, но о нем сейчас не говорим). Этим двум-в-одном образом Онегина противостоит новый тип, почувствованный Пушкиным и предугаданный — как и многое в будущей русской классике. Это тип Русской женщины литературы XIX века. Определить этот литературный тип можно словами: Она выбирает, но не — Ее выбирают.

3. Как и почему Пушкин вводит в текст последних глав «Онегина» именно «адольфовские» тексты? Действительно, ведь трафареты обольстителя Пушкин, так много читавший, мог почерпнуть и из любого другого романа того же направления? Ответом на это, как представляется, могут служить более поздние работы той же Ахматовой. Они связаны еще с одним типом концептуального движения, отраженным в тексте, — с биографией самого Пушкина.

Как считает Ахматова, глубинная эмоциональная жизнь Пушкина во многом связана с не истребляемым годами чувством к женщине обольстительной и отвратительной по существу, но, вероятно, подлинно неотразимой и очень жестокой — Каролиной Собаньской, урожденной Ржевусской,

ПОЛЬКОЙ. Последнее обстоятельство в данном случае очень важно. (Реальная жизнь этой обворожительной осведомительницы русской тайной полиции, очаровавшей Пушкина, Мицкевича и Сент-Бева, в последний раз вышедшей замуж в 56 лет за французского писателя Лакруа, свояченицы Бальзака, дожившей до 1885 г. и любившей слушать «Евгения Онегина», описана Р. О. Якобсоном в специальной статье: Якобсон 1987.)

Стало известно, что ей посвящено «Что в имени тебе моем?», но существуют гипотезы и о том, что к ней взывал Пушкин и в «Я Вас любил», и «На холмах Грузии», и во многих других самых знаменитых стихотворениях. В связи с Собаньской в творчестве Пушкина возникает некий обобщенный и в то же время конкретно привязанный образ — ПОЛЬКА, «прекрасная полячка».

Имя Собаньской возникает в нескольких работах Ахматовой, посвященных Пушкину («Болдинская осень», «Две новые повести Пушкина», «Пушкин в 1928 г.» — см. Ахматова 1977 а, б, в). 2 февраля 1830 года ей адресовано «единственное дошедшее до нас любовное письмо» Пушкина. Существенно то, что обращается к ней он: *Chère Ellenore*, то есть называет ее именем героини Констана, поскольку они вместе читали «Адольфа» в далекий одесский период, когда Пушкин имел несчастье ее встретить. То есть — Собаньская ничуть не похожа на увядающую и влюбленную Элленору, но они читали о ней ВМЕСТЕ и Элленора Констана была ПОЛЬКА. Дрейф пушкинской жизни приводит его в конце 20-х годов снова к ногам Собаньской — уже в Петербурге. Как будто бы счастливым женихом, в Болдине он кончает 8-ю главу «Онегина». Как пишет Ахматова, письмо Онегина очень схоже по выражениям с письмом самого Пушкина Собаньской. Оно похоже и на первые признания Адольфа, который в свою очередь связывает его с Собаньской — воспоминаниями. Ахматова пишет и о неслучайном текстуальном и смысловом сходстве «Онегина» и «Каменного гостя», писавшихся почти одновременно осенью 1830 г. Оба они повествуют о трагедии по-настоящему влюбившегося Дон-Жуана. «Поэтому Гуан похож на Онегина — вернее, оба они похожи на Адольфа, то есть на Пушкина» (Ахматова 1977а, 182).

Итак, в 8-й главе сходятся три линии: 1) сложная линия сложно эволюционирующей в тексте жизни протагониста — Онегина; 2) функционально нагруженное движение некоторых литературных масок-трафаретов с их литературными клише — dandy, Адольф; однако их «неправильное» и тем самым фрустрационное расположение на текстовом пространстве обеспечивает дополнительное и более глубокое прочтение романа; 3) линия жизни самого Пушкина, еще раз — теоретически случайно — встретив-

шего женщину — *femme fatale*, перед которой он оказался беспомощным и которой потаенно посвятил последнюю главу «Онегина».

Но Ахматова идет еще далее. Многое от «демона» — Собаньской — она усматривает в Татьяне петербургского периода, как будто бы идеальной. «В сей величавой, в сей небрежной», пишет Пушкин о Татьяне. Вяземский к жене от 5 апреля 1830 г.: «Собаньска умна, но слишком величава». Пушкин был у Собаньской 5 января, канун Крещенья —

*У! Как теперь окружена
Крещенским холодом она!*

Уехал он 4 марта 1830 г. по старому стилю —

*В воздухе нагретом
Уж разрешалась зима.*

Как тонко замечает Ахматова: «Так бывает...» (Ахматова 1977а, 185).

4. Существует еще одна линия движения в ЭТОМ романе, которую можно назвать движением-РАСКРЫТИЕМ. Это: двойное движение — образа в романе и раскрывающегося или формирующегося подсознания, которое можно назвать «авторским», если бы оно не было в такой степени связано с самым глубинным и архаическим Коллективным Бессознательным. Воплощается оно в образе Татьяны. Татьяну принято всегда хвалить, и в первом ее воплощении, и во втором. И, действительно, это тонкая, глубокая и благородная девушка из провинции и очень нравственная и достойная жена, а также безупречная светская дама столицы, *comme il faut*; и ничего от *vulgar*. И в то же время в ее облике проскальзывает что-то очень древнее и потому страшное. Например, как-то никто не обратил внимания на то, что сон Татьяны — это ЕЕ сон и тем самым ЕЕ внутренний мир. Интересно, что, проснувшись, она ищет в Словаре Мартына Задеки много слов, в том числе и слово ВЕДЬМА, каковой во сне нет (V, 110). Есть там и ЕЖ, появляющийся только в черновиках, но «ведьмы» нет. По существу, в этом многократно анализировавшемся сне Татьяна видит свою жизнь как бы в обратном порядке (мысль, принадлежащая Филиппу Сергеевичу Крылову). Ее встречает медведь, на руку которого она опирается. Медведь в русском фольклоре — это главный, генерал. Это генерал — ее будущий муж. (А может быть — и генерал Ланской, поскольку Пушкина мучила мысль о посмертной ревности к вдове.)

Пожалуй, из всех пушкинистов только М. О. Гершензон обратил внимание на некоторые непривычные для русского менталитета глубинные

особенности пушкинского сознания. Речь идет об образе «Тени» в творчестве Пушкина (Гершензон 1926). Станным образом эти тени, покидающие гробницы и блуждающие около, почти материальны и очень человечны. Они и описываются почти единообразно. Так же единообразно можно описать 11 снов пушкинских героев (см.: Николаева 1995). Это как бы один сон, где есть потеря пути, часто с падением в бездну, снег-тьма-метель, наполняющееся мертвецами помещение, убийство холодным оружием, страшное хохочущее застолье, гости-нехристи (и/или мертвецы) и др. Однако, как отмечалось в этой нашей статье, в снах Пушкина нет ИНОГО мира, вестей и вестников ОТТУДА, как это есть у Тургенева и других. И в стихах его не слышно странных звуков с небес, о которых писали Лермонтов, Тютчев, Блок и многие иные (об этих звуках см.: Николаева 1981). Итак, душа Пушкина жила на этой земле, но как и когда? Сосуществование живых и мертвых на этой земле, на планете Земля, без отсылки к далеким небесным мирам — это мышление древнейшее (см. о древних кельтах: Михайлова 1994).

Итак, в облике Татьяны есть нечто противоречивое. Так, она видит страшный пророческий сон. Насколько можно понять, она видит его за несколько дней до дуэли. Она думает о нем —

*Но сон злоеций ей сулит
Печальных много приключений.
Дней несколько она потом
Все беспокоилась о том.* (V, 110)

Она как будто —

Верила преданьям престонародной старины/ И ШАМ... Но ничего не сделала, чтобы предотвратить уже увиденную смерть хотя бы простыми светскими уловками. Ее функция — иная.

В. Марковичу принадлежит интересное наблюдение о том, что с Татьяной всегда связан контекст зимы, тьмы, холода, луны, сумерек — недаром тьма в хижине во сне воцаряется именно с приходом Татьяны (Маркович 1980). Его наблюдения легко можно продолжить.

*Она любила на балконе
Предупреждать зари восход <...>* (V, 48)

*Зимой, когда ночная тень
Полмиром доле обладает <...>
В привычный час пробуждена
Вставала при свечах она.* (V, 49)

*<...> страшные рассказы
Зимо в темноте ночей <...>* (V, 48)

*Какой у дочки тайный том
Дремал до утра под подушкой.* (V, 49)

Создается впечатление, что у Татьяны были две ночных жизни – народная и дворянки-читательницы, – и что она как бы вообще не спала, поскольку и вставала на заре.

См. далее –

*Настанет ночь; луна обходит
Дозором дальный свод небес,
И соловей во мгле древес
Напевы звучные заводит.
Татьяна в темноте не спит
И тихо с няней говорит.* (V, 62)

*И между тем луна сияла...
И все дремало в тишине
При вдохновительной луне
И сердцем далеко носилась
Татьяна, смотря на луну...* (V, 65)

*Татьяна (русская душою,
Сама не зная, почему)
С ее холодною красою любила русскую зиму.* (V, 100)

И мглу крещенских вечеров. (V, 101)

*Морозна ночь, все небо ясно;
Светил небесных дивный хор
Течет так тихо, так согласно...
Татьяна на широкий двор
В открытом платьице выходит,
На месяц зеркало наводит;
Но в темном зеркале одна
Дрожит печальная луна.* (V, 103)

В этом гаданье все странно и все значимо. 1). Татьяне, видимо, не холодно при морозе, и она знает это, выходя «в открытом платьице». 2). Никто не отражается в ее зеркале, только луна – Диана. Так, может быть, она видит – Себя? 3). Кто этот странный прохожий, идущий около барского дома, не крепостной, не знакомый, идущий пешком и носящий значимое

имя — Агафон? Не вестник ли это какой-то силы, даже — Добра? И во сне она видит деревья в снегу, «луч светил ночных», потерянную дорогу, метель, она падает в снег, но медведь ее выхватывает (сон ее как будто бы психоаналитически прозрачен). Она входит в хижину, ветер загашает светильник, за столом — чудовища, а ведь это — ЕЕ сон. И они сами кричат — *Мое! Мое!* Это — какая-то охота за ней или плод ЕЕ воображенья?

Опять возникает образ Дианы:

*И, утренней зари бледней
И трепетней гонимой лани <...>* (V, 112)

Далее Диана проступает отчетливей:

*Одна, печальна под окном,
Озарена лучом Дианы,
Татьяна бедная не спит
И в поле темное гляди* (V, 120 — это после именин. — Т. Н.)

Далее идет несколько противоречивое замечание Пушкина:

*Когда бы ведала Татьяна,
Когда бы знать она могла,
Что завтра Ленский и Евгений
Заспорят о могильной сени.* (V, 126)

Но ведь она — знала! Визит ее к дому Онегина по сути удивителен. Татьяна, девушка из барской семьи, 17-ти лет (вычисление Ю. М. Лотмана), пускается в путь достаточно далекий — см.: *Они дорогой самой краткой / Доймой летят во весь опор <...>* (V, 56).

*В поле чистом,
Луны при свете серебристом
В свои мечты погружена,
Татьяна дождю шла одна.* (V, 146)

А возвращается она —

*Темно в долине. Роща спит
Над отуманенной рекою;
Луна сокрылась за горою.*

Реплика — *Пора, давно пора домой* — не уводит читателя: Татьяна слита ночной порой и вне людской опасливости.

Выше говорилось о «крещенском холоде» петербургского эпизода.

Итак, Татьяна — это мороз, зимняя ночь, луна, холод.

Но в то же время именно Татьяна — это жар и огонь!

*Свой тайный жар, свои мечты,
 Плоды сердечной полноты* (V, 59; см. у Пушкина о себе –
 * *Плоды сердечной пустоты);*

И сердцем пламенным и нежным; (V, 65)

Она дрожит и жаром пьшет...

И не проходит жар ланит,

Но ярче, ярче лишь горит...

И, как огнем обожжена,

Остановилась она. (V, 75, 76, 77)

Нет, пуще страсти безотрадной

Татьяна бедная горит. (V, 85)

<...> *какая рана*

Моей Татьяны сердце жгла! (V, 126)

Итак, Татьяна – мороз и огонь, холод и жар. Что же это такое?

Ответ, как кажется, находим в теории архетипов К. Г. Юнга. Это – душа, Анима. «По Гераклиту, на высших уровнях душа огненна и суха, так что ψυχή близкородственно «холодному сухому дыханию», – ψύξειν значит «дышать», ψυχρός – это холод, а ψῦχος – сухость» (Юнг 1991, 116). А дальше можно узнать многое от Анимы Юнга в Татьяне и тем самым понять ее, ее функцию в романе и многое в душе самого Пушкина: «она живет из самой себя и делает нас живущими. Это жизнь под сознанием, которое не способно ее интегрировать <...> Образ Анимы, как правило проецируется на женщин <...> Все относящееся к Аниме нуминозно, то есть безусловно значимо, опасно, табуировано, магично <...> Желая жизни, Анима желает и добра, и зла <...> Анима верит в καλός κάγατός, а это первобытное состояние, возникающее задолго до всех противопоставлений эстетики и морали <...> Анима консервативна, она в целостности сохраняет в себе древнее человечество» (Юнг 1991, 116–117). Ответ на многие терзания героя и поэта можно найти опять в лингвистике – сфере грамматической категории обладания (посессивности), особенно в русской системе ее выражения. Суть парадокса в том, что самое важное для нас, то, что мы ИМЕЕМ, – родители, глаза, сердце, душа и под. – нам не ПРИНАДЛЕЖИТ, то есть мы не можем это ни приобрести, ни отказаться от этого. (В лингвистике это называется «неотчуждаемой принадлежностью», и такие объекты часто вообще не оформляются через посессив.)

Это значит, что Женщину-Судьбу нельзя ни обольстить, ни купить, ни ввести в круг своей принадлежности – именно потому, что это Твоя судьба, Твоя Душа, Анима.

Все это и сказано самим Пушкиным в начале четвертой главы, писавшей уже в Михайловском, после Одессы —

*Чем меньше женщину мы любим,
Тем легче нравимся мы ей.*

Современная теория пресуппозиции подсказывает: *Меньше* ведет нас в горизонте ожидания к *Больше*, но неожиданное *Легче* опрокидывает назад, к *Трудно* или *Тяжело*, и все вместе прочитывается как — Как же тяжело и мучительно понравиться той, кого любишь по-настоящему!

Все виды движения в «Онегине» говорят о «близком» счастье, которое, по мере пути к нему, оказывается линией горизонта.

Литература

- Ахматова 1936 — А. А. Ахматова. «Адольф» Бенжамена Констан в творчестве Пушкина // Пушкин. Временник пушкинской комиссии. 1. М.; Л., 1936.
- Ахматова 1977а — А. А. Ахматова. Болдинская осень (8-я глава «Онегина») // Анна Ахматова. О Пушкине. М., 1977.
- Ахматова 1977б — А. А. Ахматова. Две новые повести Пушкина // Там же.
- Ахматова 1977в — А. А. Ахматова. Пушкин в 1928 // Там же.
- Гершензон 1926 — М. О. Гершензон. Тень Пушкина // М. О. Гершензон. Статьи о Пушкине. М., 1926.
- Лотман 1983 — Ю. М. Лотман. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1983.
- Маркович 1980 — В. М. Маркович. Сон Татьяны в поэтической структуре «Евгения Онегина» // Болдинские чтения—5. Горький, 1980.
- Михайлова 1994 — Т. А. Михайлова. Жизненное пространство и пространство смерти в системе ирландского национального менталитета // Миф и культура. Тезисы конференции. М., 1994.
- Николаева 1981 — Т. М. Николаева. «Из пламя и света рожденное слово» // Труды по знаковым системам, 14, 1981.
- Николаева 1995 — Т. М. Николаева. «Сон» Святослава Всеволодовича и сны пушкинских героев // Лотманский сборник. 1. М., 1995.
- Николаева 1995а — Т. М. Николаева. Ярославна — три Марии — Татьяна // «Русский лингвист» (в печати).
- Топоров 1983 — В. Н. Топоров. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Эткинд 1988 — Е. Эткинд. Симметрические композиции у Пушкина. Париж, 1988.
- Юнг 1991 — К. Г. Юнг. Об архетипах коллективного бессознательного // К. Г. Юнг. Архетип и символ. М., 1991.
- Якобсон 1987 — Р. Якобсон. Тайная осведомительница, воспетая Пушкиным и Мицкевичем // Р. Якобсон. Работы по поэтике. М., 1987.

О некоторых смысловых составляющих мотива полета в художественном мире Мандельштама

Мотив полета занимает заметное место в художественном мире Мандельштама, поскольку оказывается напрямую связан с целым рядом ключевых для его поэтики семантических конструкций. На уровне более абстрактном особая роль этого мотива может предопределяться его прямой связью с идеей активной, динамической нестабильности, характеризующей мандельштамовский мир в целом и проявляющейся в самых разнообразных смысловых сферах. В кругу идеологически значимых моделей мотив полета начинает играть заметную роль в акмеистический период творчества Мандельштама и имеет отчетливые метатекстуальные коннотации, как, например, в «программном» стихотворении 1912 года «Я ненавижу свет...»: *Будет и мой черед — Чую размах крыла* (I, 71)¹, — или в «автопортрете» 1914 года: *Так вот кому летать и петь и слова пламенная ковкость* (I, 99). Включаящий в свое семантическое пространство самые разнообразные смысловые конструкции, мотив полета в первую очередь коррелирует с орнитоморфной символикой, исключительно важной в контексте всего мандельштамовского мира и, в частности, явно соотносящейся с темой художественного творчества. Кажется вполне вероятным, что одной из внешних причин актуализации в мотиве полета метатекстуального аспекта могли послужить некоторые смысловые модели, обнаруживающиеся в поэзии

Настоящая работа представляет собой часть более обширного исследования, рассматривающего наиболее общие закономерности семантических отношений, формирующихся между различными элементами художественного мира Мандельштама вокруг мотива полета. Специфика мандельштамовской поэтики не позволяет ограничиться только явными смысловыми проводниками этого мотива и обуславливает обращение к самым далеким, на первый взгляд, содержательным конструкциям. Ряд положений настоящей статьи был высказан автором ранее на конференции «Натура и культура» (Москва, ноябрь 1993 года) и «Третьих Мандельштамовских чтениях» (Воронеж, июнь 1994 года).

Гумилева и прежде всего — принципиальное для его мировоззрения стихотворение 1909 года «Орел», где образ вечно летящей птицы соотносился с темой бессмертия поэта (известно, что по проекту неосуществленного сборника Гумилева это стихотворение должно было войти в цикл „Как летают поэты“)»²; см.: *Он умер, да! Но он не мог упасть. Войдя в круги планетного движения. <...> Не зная тленья, он летел вперед, Смотрел на звезды мертвыми очами*³. Вероятно, не следует исключать возможность того, что этот текст мог в какой-то мере стать импульсом для мандельштамовского «самоотжествления» с орлом в стихотворении 1910 года «В самом себе, как змей, таясь...»: *Себя хочу, к себе лечу, Крылами темными плещу, <...> И, как испуганный орел, Вернувшись, больше не нашел Гнезда, сорвавшегося в бездну, — Омоюсь молнии огнем* (I, 58); ср. в «над алтарем дымящихся зыбей...» того же года комбинацию образа орла с астральной символикой: *Над морем солнце, как орел, дрожит <...>; И в небесах торжествен и тяжел, Как из металла вылитый орел* (I, 52). Представляется характерным соположение имени Гумилева и образа орла в статье «О природе слова» (написанной в 1920–22 годах и с новой точки зрения рассматривающей место и роль акмеизма в истории русской литературы и шкалу акмеистических ценностей), где Мандельштам так говорит о творчестве Анненского: *Оригинальнейшей хваткой он когтил чужое и еще в воздухе, на большой высоте, надменно выпускал из когтей добычу <...>. И орел его поэзии, когтивший Еврипида, Малларме, Леконта де Лиля, ничего не приносил нам в своих лапах, кроме горстки сухих трав <...>. Гумилев назвал Анненского великим европейским поэтом* (I, 225–226)⁴. Пограничный для Мандельштама статус фигуры Анненского, чье наследие, с одной стороны, «открывает» для акмеистов двадцатый век, вобрав в себя все лучшие достижения века предшествующего, см.: *Все спали, когда Анненский бодрствовал. Храпели бытовики. Не было еще Весов* (I, 226) и, с другой стороны, оказывается своеобразным «медиатором» между русской и всей мировой традициями (см.: *Как удивительна судьба Анненского! Прикасясь к мировым богатствам, он сохранил для себя только жалкую горсточку, вернее, поднял горсточку праха и бросил ее обратно в пылающую сокровищницу Запада* (I, 226)), делает допустимым включение в данный контекст начальных строк статьи 1922 года «Девятнадцатый век»: *К девятнадцатому веку применимы слова Бодлера об альбатросе: «Шатром гигантских крыл он пригвожден к земле» <...>, конец столетия покоился уже неподвижно — прикрытый огромной палаткой непомерных крыл. Покой отчаянья. Крылья дают, противоречат своему естественному назначению* (II, 265)⁵.

Мотив полета возникает и в обращенном к Ахматовой стихотворении 1917 года «Кассандре» (ср., кстати, открывающее ахматовские «Четки» «Смятение» 1913 года: *И я не могу взлететь. А с детства была крылатой*⁶), в ранней редакции содержащем образ богини Ники, сопоставимый с Петербургом: *Лети, безрукая победа, Гиперборейская чума!* (I, 132). Данный фрагмент представляется возможным сравнить с первым из стихотворений «Александрийских песен» Кузмина, где присутствует уподобление имени города античной богине: *Как <...> шум крыльев летящей Ники, звучит мне имя твое трижды великое: Александрия*⁷; в свою очередь, эти строки перекликаются с определенным сближением Петербурга и Александрии в мандельштамовском «триптихе» 1916 года «Петрополь»: *свечи Александрийских стройных тополей* (I, 254), — при том, что этот же цикл имеет отчетливые античные коннотации: *Богиня моря, грозная Афина, <...> Здесь царствуешь не ты, а Прозерпина* (I, 122)⁸. Одновременно с этим, в стихотворении 1918 года «На страшной высоте блуждающий огонь...», написанном «в продолжение» «Петрополя», возникает образ, опосредованно возвращающий к фигуре Ники: *Чудовищный корабль на страшной высоте Несется, крылья расправляет* (I, 135), — ср. в написанной тремя месяцами раньше «Кассандре» строку, предшествующую появлению образа Ники: *И корабельный лес — высокие дома* (I, 132). По косвенно зафиксированному мемуарному свидетельству Н. Я. Мандельштам, опубликованное 6 марта 1918 года «На страшной высоте блуждающий огонь...» навеяно полетами немецких аэропланов над Петербургом⁹. С известной долей осторожности кажется возможным предположить, что данное событие могло актуализировать в сознании Мандельштама статью Волошина «Цепелины над Парижем», напечатанную в 1916 году, и одноименное стихотворение апреля 1915 года¹⁰. Именно присутствие в текстах Волошина уподобления немецких цепелинов дорической колонне могло мотивировать появление сходного образа в мандельштамовском стихотворении мая того же 1918 года «Когда в теплой ночи замирает...»: *И как новый встает Геркуланум Спящий город в сиянии луны, и Убогого рынка лачуги, И могучий дорический ствол!* (I, 136): см. фрагмент статьи Волошина, где, кроме того, фигурирует образ корабля: «я <...> увидел прямо над собой <...> летучий корабль, похожий своими каннелюрами <и> сужением диаметра на короткий ствол дорической колонны»¹¹; ср. в стихотворении: *Как ствол дорической колонны, Висел в созвездии Тельца Корабль*¹². В качестве косвенного подтверждения сказанному можно привести мандельштамовское уподобление части Феодосии Геркулануму в главе «Старуха птица» «Феодосии»: *Карантинная слободка <...>. Жалкий гли-*

няный Геркуланум, только что вырытый из земли (II, 396–397), – где появляется и образ чумы, возвращающий к «Кассандре»¹³: *Если выйти на двор в одну из тех ледяных крымских ночей и прислушаться к звуку шагов на бесснежной глинистой земле, <...> если хлебнуть этого варева притушенной жизни, замешанной на густом собачьем лае и посоленной звездами, – физически ясным становилось ощущение спустившейся на мир чумы – тридцатилетней войны, с моровой язвой, притушенными огнями, собачьим лаем и страшной тишиной в домах маленьких людей* (II, 397–398); кроме того, в предыдущей главе «Начальник порта» Мандельштам в «античном» контексте упоминает Волошина: *когда Волошин появился на щербатых феодосийских мостовых <...>, – город охватывало как бы античное умиление* (II, 395). Актуализирующий мотив погибающего города образ Геркуланума одновременно оказывается релевантен и для Петербурга в «На страшной высоте блуждающий огонь...», и для Москвы в «Когда в теплой ночи замирает...»; в то же время, мотив гибели города, олицетворяющего собой ценности прежней эпохи, достаточно ясно звучит и в «Кассандре»¹⁴.

В этой связи примечателен тот факт, что и Мандельштам, и Волошин откликнулись на разрушение Реймского собора – первый стихотворением сентября 1914 года «Реймс и Кельн», а второй – «Реймской Богоматерью» февраля 1915, как и «Цеппелины над Парижем», входившей в сборник 1916 года «Anno tundi ardentis 1915»: для обоих авторов это событие явилось символом гибели прежней европейской культуры. Другая симптоматичная параллель – использование близкой образности в волошинском стихотворении 1917 года «Петроград 1917» и мандельштамовской «Кассандре»: петроградские события осени-зимы этого года в первом тексте уподоблены бесовскому хороводу, а во втором – скифскому празднику и омерзительному балу. Здесь же можно предположить еще один случай цитации – ср.: *Высокий дом построил плотник дюжий* (I, 139), – в «крымском» стихотворении Мандельштама 1919 года «черепаха» и волошинское: *Плотник-Царь построил дом широко – Окнами на пять земных морей*¹⁵, – в стихотворении ноября 1917 года «Святая Русь»; здесь же ср. стихотворение 1933–1935 годов «Ариост» с явными пушкинскими реминисценциями: *О, если б распахнуть, да как нельзя скорее, На Адриатику широкое окно* (III, 71), – при том, что там же присутствует и энтомологическая образность, встраивающаяся в разнообразно проводимую в тексте метафорику полета: *жужжание пчелы, В степи полуденной – кузнечик мускулистый. Крылатой лошади подковы тяжелы. Часы песочные желты и золотисты* (III, 72)¹⁶. Наконец, как интересное совпадение, возвращаю-

щее к образу Ники, ср. стихотворение Волошина июня 1918 года «Карадаг» (I), встраивающееся в рассматриваемую перспективу: *Так в буре складок, в твисте крыл, В водоворотах снов и бреда, Прорвавшись сквозь упор веков, Клубится мрамор всех ветров — Самофракийская Победа*¹⁷. Культурная основа мотива полета, являющегося «дифференциальным» признаком Ники, эксплицирована Мандельштамом в позднем варианте статьи «Заметки о поэзии» 1928 года (объединившем заметки «Vulgata» и «Борис Пастернак» 1922–23 годов), где богиня победы оказывается синонимична поэтическому искусству: *Герцен и Огарев, когда стояли на Воробьевых горах, испытывали священный восторг пространства и птичьего полета. Поэзия Пастернака рассказала нам об этих минутах: это — блестящая Н и к е, перемещенная с Акрополя на Воробьевы горы* (II, 556)¹⁸. Через образ Акрополя данный фрагмент напрямую связан со статьей «О природе слова», где Мандельштам пишет: *Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией* (I, 225), — что возвращает к образу Петрополя и расширяет «военную» перспективу, в которую встраивается и фигура Ники. Образ *А к р о п о л я*, сопологаемый с образами стен и крепости, может быть сопоставлен со стихотворением 1920 года «За то, что я руки твои не сумел удержать...»: *Я должен рассвета в дремучем акрополе ждать. Как я ненавижу пахучие древние срубы! <...> Прозрачной слезой на стенах проступила смола, И чувствует город свои деревянные ребра* (I, 150): одновременно с этим, в данный смысловой комплекс встраивается и фигура Анненского — см. фрагмент статьи «О природе слова» (предшествующий появлению сравнения Анненского с орлом): *Стихи и трагедии Анненского можно сравнить с деревянными укреплениями, городищами, которые выносились далеко в степь удельными князьями для защиты от печенегов, навстречу хазарской ночи* (I, 225)¹⁹. Особенно важно в данном случае то обстоятельство, что военная символика выступает в художественном мире Мандельштама как одна из регулярных форм метафорического выражения поэтического искусства²⁰; в частности, соответствующая образность открывает заметку «Vulgata»: *поэтические батареи разговаривают друг с другом перекидным огнем <...>. В поэзии всегда война. <...> Корневоды, как полководцы, ополчаются друг на друга* (II, 298)²¹.

Непосредственно через образ античной богини победы осуществляется связь мотива полета с категорией *п р о с т р а н с т в а*, одной из важней-

ших в мандельштамовском мире. Так, в «Разговоре о Данте» при комментировании семнадцатой песни «Ада» Мандельштам пишет: *Жажда полета томилась и изнуряла людей Дантовой эры не меньше, чем алхимия. То был голод по рассеченному пространству. Ориентация потеряна. Ничего не видно. Впереди только татарская спина – страшный халат Герионовой кожи. О скорости и направлении можно судить только по хлещущему в лицо воздуху. Еще не изобретена летательная машина, еще не было Леонардовых чертежей, но уже разрешена проблема планирующего спуска* (III, 232). В данном фрагменте Мандельштам имеет в виду следующее описание дракона Гериона в «Божественной Комедии»: *И образ омерзительный обмана, Подплыв, но хвост к себе не подобрав, Припал на берег всей громадой стана. Он ясен был лицом и величав Спокойством черт приветливых и чистых. Но остальной змеиный был состав. Две лапы волосатых и когтистых: Спина его, и брюхо, и бока – В узоре пятен и узлов цветистых* (Ад. XVII, 7–15. Пер. М. Лозинского)²². Не являющийся актуальным для мандельштамовской поэтики, образ дракона оказывается важен для художественного сознания Гумилева, где он наполняется отчетливым метатекстуальным значением – см., например, вошедшее в «Фарфоровый павильон» стихотворение «Поэт»: *Во взоры поэтов, забывших про женщин, Отрадно смотреться луне, Как в полные блеска чешуи драконов, Священных поэтов морей; ср. «Я и Вы»: Я читаю стихи драконам, Водопадам и облакам*²³. Образ дракона становится центральным смысловым элементом первой книги гумилевской «Поэмы начала» «Дракон» (давшей, кстати, название и «постакмеистическому» альманаху 1921 года, где она была напечатана вместе с произведениями Мандельштама²⁴). Этот же образ возвращает и к волошинской заметке «Щепелины над Парижем», где автор описывает свой сон, предвосхищающий появление немецких дирижаблей: «опасность, от которой все бежали из города, – Дракон, который временами кружит над ним в сумерках. И тут я увидел его прямо над собою <...>. Он пролетал так медленно, точно полз по небу, и так низко, что <...> различил отчетливо серо-желтую чешую на его брюхе, и все щитки ее двигались, точно дышали»²⁵. Присутствующий в заметке образ чешуи выступает в качестве «характерологического» признака дракона и гумилевской поэзии – к приведенной цитате из стихотворения «Поэт» см. в «Драконе»: *Переливы чешуй далеке Озарили уступы круч, Точно голос нечеловечий; ср. там же: Капли крови из свежей раны <...> На мерцании драгоценной Золотеющей чешуи*²⁶. В то же время, образ чешуи оказывается значим для художественного мира Мандельштама, где он отчетливо связывается, во-первых, с

темой творчества (см. в стихотворении «Я по лестнице приставной...»: *Не своей чешуей шуришим, Против шерсти мира поем. Лиру строим, словно спешим Обрасти косматым руном* (II, 40)), во-вторых, с образом неба (см. обращение к нему в стихотворении «А небо будущим беременно...»: *А ты, глубокое и сытое, Забременевшее лазурью, Как чешуя многоочитое* (II, 49)) и, в-третьих, менее явно – с фигурой Гумилева²⁷.

Одновременно с этим, образ чешуи в финале первой книги гумилевской «Поэмы начала» соединяется с образом *луча*, выступающим метафорой голоса, речи (см.: *Переливы чешуй далече Озарили уступы круч. Точно голос нечеловечий, Превращенный из звука в луч*²⁸), что может быть прямо сопоставлено с некоторыми смысловыми моделями, обнаруживающимися в творчестве Мандельштама, где образ луча относится к числу характерных «мифологем» автора²⁹. Так, в статье «О природе слова» Мандельштам использует этот образ в качестве метафоры «мирового поэтического текста»³⁰ и, что особенно важно, в прямой связи с фигурой Анненского: *Всю мировую поэзию Анненский воспринимал как сноп лучей, брошенный Элладой* (I, 226). Этот же образ в несколько ином оформлении присутствует в аналогичном контексте в заметке 1914 года «О собеседнике», где Мандельштам так определяет поэтическое произведение: *Этим строкам, чтобы дойти по адресу, требуется астрономическое время, как планете, пересылающей свой свет на другую* (I, 188), – при этом что там же говорится: *Не об акустике следует заботиться: она придет сама. Скорее о расстоянии. Скучно перешептываться с соседом* (I, 187), – что возвращает к фигуре Анненского, о котором говорится: *Он знал расстояние, чувствовал его пафос и холод* (I, 226). Расстояние, то есть пространство, в таком его понимании, становится не только метафорой, но и прямым заместителем времени, необходимого культурной традиции для освоения творческого наследия художника. Возникающие в этой связи ассоциации с пушкинским «Памятником» (не как конкретным текстом, а как наиболее ярким примером воплощения в русской традиции универсальной идеи художественного бессмертия поэта, подкрепляются заметкой «Выпад», где Мандельштам пишет о русской поэзии: *Она еще не дошла до своих читателей и, может быть, дойдет только тогда, когда погаснут поэтические светила, пославшие свои лучи к этой отдаленной и пока недостижимой цели* (II, 412)³¹; ср. как своеобразную «импликацию» образа поэтических лучей, «перекодированного» в термины современности, вывод «Выпада»: *легче провести в России электрофикацию, чем научить всех грамотных читателей читать Пушкина так, как он написан* (II, 412). Это же положение, вероятно, становится осно-

вой иронической «посылки» стихотворения «День стоял о пяти головах...»: *Чтобы Пушкина чудный товар не пошел по рукам дармоедов. Грамотеет в шинелях с наганами племя пушкинovedов* (III, 93)³²; там же появляется образ увеличивающегося пространства: *Я, сжимаясь, гордился пространством за то, что росло на дрожжах* (III, 92), — что может, в частности, интерпретироваться и как метафорическая форма выражения той хронологической дистанции, что отделяет автора от потенциального читателя-современника³³. В целом же способность пространства выступать в качестве одной из форм времени (или наоборот, способность последнего полностью в нем ассимилироваться) и, следовательно, в роли своеобразного медиатора между изолированными фрагментами культурной традиции, синхронизирует временную перспективу, что связывается с художественным творчеством, в этом смысле тождественным пространству³⁴.

Образ луча с его отчетливой соотнесенностью с мотивом полета возникает в воронежских стихах, где его метатекстуальная природа вступает во взаимодействие с общим суггестивным фоном текстов этого периода, — в первую очередь, это относится к стихотворениям марта–мая 1937 года «О, как же я хочу...» (*О, как же я хочу, Не чуемый никем, Лететь вослед лучу, Где нет меня совсем* (III, 134)³⁵) и «Может быть, это точка безумия...» (*Так соборы кристаллов прижизненных Добросовестный свет-пучок Распускает на ребра, их сызнова Собирает в единый пучок* (III, 130)). Актуализация образа света, в целом ряде случаев явно соотносимого с образом луча (как в «Может быть, это точка безумия...»), происходит именно в метаописательном контексте, характеризующем смысловой строй стихов этого периода — см., например, стихотворение начала января того же года: *Я нынче в паутине световой — <...> Народу нужен стих таинственно-родной* (III, 115), — где также отчетлива метафорическая эквивалентность образов паутины и лучей³⁶. В этот же ряд включается и образ пучка — к приведенному примеру из «Может быть, это точка безумия...» см. также: *Чистых линий пучки благодарные, Направляемы тихим лучом, Соберутся, сойдутся когда-нибудь* (III, 130), — что не может не ассоциироваться с содержащимся в «Разговоре о Данте» хорошо известным определением слова: *Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны* (III, 226). С этим образом, в свою очередь, соплагается образ клубка, соединяемый в «Чтоб, приятель и ветра и капель...» марта 1937 года с образом паука: *Размотавший на два завещанья Слабовольных имуществ клубок* (III, 132), — что эксплицирует своеобразную «ткаческую» линию, присутствующую на протяжении всего мандельштамовского творчества и наполняемую отчетливым метатекстуаль-

ным значением³⁷. Здесь же следует отметить включающийся в «ткацкую» перспективу образ челнока — см., например: *На перламутровый челнок Натягивая шелка нити* (I, 69), — в связи с чем возможно привести «Что поют часы-кузнечик...», где образ шелка (*Это красный шелк горит* (I, 134)) соположен с образом челнока (*Это ласточка и дочка Отвязали мой челнок* (I, 134)), выступающим своеобразной формой ладьи мертвых; ср. уподобление поэтического текста этому универсальному культурному символу в финале статьи «О природе слова», «проакмеистический» пафос которой дает основания говорить о том, что именно «акмеистическое» стихотворение эквивалентно ладье мертвых³⁸). Обыгрывание двух значений челнока (см., кстати, соотношенность метафорических форм морского и ткацкого начал и их комбинацию с мотивом возвращения в «Золотистого меда струя...»: *И, покинув корабль, натрудивший в морях полотно, Одиссей возвратился* (I, 128)³⁹), возможно, присутствует в актуализации в нем признака возвращаемости, повторяющегося движения, — как в стихотворении «Ласточка» (уже названием отсылающем к образности «Что поют часы-кузнечик...»): *В сухой реке пустой челнок плывет* (I, 146), — если признак пустоты понимать как неявное указание на возвращение «ладьи мертвых». Одновременно с этим, наделение ласточки качеством слепоты (*Я слово позабыл, что я хотел сказать. Слепая ласточка в чертогах теней вернется* (I, 146)) отсылает к характернейшей мандельштамовской модели слепого неба⁴⁰, — при том, что комбинацию мотивов слепоты и полета содержит другое «ахматовское» стихотворение — «Твое чудесное произношенья...»: *Пусть говорят: любовь крылата, — Смерть окрыленное стократ. <...> И как слепые ночью долгой Мы смесь бессолнечную пьем* (I, 133–134)⁴¹. Здесь же можно привести примеры авторского самоощущения, проецирующие качество слепоты в личностную сферу: *Сам себе немил, неведом — И слепой и поводирь* (III, 109); *Погляди, как я крепну и слепну* (III, 136) и др. Особенно примечательно то обстоятельство, что последний случай вводит образ крепости, появившийся до того при характеристике Ахматовой в заметке «О современной поэзии»: *Голос отречения крепнет все боле и более в стихах Ахматовой* (I, 208), — что сопоставимо, учитывая «ахматовский» ореол образа Федры, со стихотворением «Я не увижу знаменитой „Федры“»: *Спадают с плеч классические шали Расплавленный страданьем крепнет голос* (I, 117), — где соответствующие ассоциации подкрепляются образом классической шали из восьмистишия «Ахматова»: *окаменела Ложноклассическая шаль* (I, 98)⁴². Наконец, мотив крепости отсылает и к образу укрепления, которому уподоблены произведения Анненского, что дает основания иначе взглянуть на

мандельштамовское стихотворение февраля 1937 года: *Я в львиный ров и в крепость погружен* (III, 122), — где образ крепости кажется возможным интерпретировать как метафору художественного творчества, с чем вполне согласуется общая тональность текста⁴³. К данному контексту, очевидно, должно быть отнесено и стихотворение «За то, что я руки твои не сумел удержать...»: *Я должен рассвета в дремучем акрополе ждать. Как я ненавижу пахучие древние срубы!* (I, 150), — а образ срубов в соположении с фигурой героя ведет к «ахматовскому» «Сохрани мою речь навсегда...»: *Обещаю построить <...> дремучие срубы* (III, 51)⁴⁴. Таким образом, в личную сферу оказываются транспонированы все наиболее значимые в контексте мотива полета составляющие — античная, архитектурная, «морская» и «небесная», — при том, что все они окружены отчетливым акмеистическим фоном, накладывающимся на общую метатекстуальную основу мотива, вследствие чего смысловое пространство, в котором он функционирует, предельно «уплотняется» и достигает особенно высокой степени семантической динамичности.

Примечания

- ¹ Все цитаты из произведений Мандельштама даны в тексте с указанием тома и страницы по изданию: *О. Мандельштам. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1: Стихи и проза 1906—1921. М., 1993; т. 2: Стихи и проза 1921—1929. М., 1993; т. 3: Стихи и проза 1930—1937. М., 1994.
- ² *Р. Д. Тименчик. Автометаописание у Ахматовой // Russian Literature, 1975, № 10/11, с. 220.*
- ³ *Н. Гумилев. Сочинения в трех томах*. Т. 1: Стихотворения. Поэмы. М., 1991, с. 95. Симптоматично, что это же стихотворение Гумилева дважды использует в качестве подтекста Ахматова, — во-первых, в своем хорошо известном уподоблении поэзии «великолепной цитате» (см.: *Ю. И. Левин, Д. М. Сегал, Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Русская семантическая поэтика как потенциальная культурная парадигма // Russian Literature, 1974, № 7/8, с. 74*) и, во-вторых, в «Поэме без героя» (см.: *Р. Д. Тименчик. Блок и его современники в «Поэме без героя». Заметки к теме // Блоковский сборник—IX. Биография и творчество в русской культуре начала XX века. Тарту, 1989, с. 119*).
- ⁴ Здесь же следует учитывать и предпосланный этой статье при первой публикации отдельной брошюрой в Харькове эпиграф из гумилевского «Слова».
- ⁵ Ср. об образе крыльев у Мандельштама: *S. Broyde. Osip Mandelstam and His Age: A Commentary on the Themes of War and Revolution in the Poetry 1913—1923*. Cambridge, Mass.; London, 1975, p. 141—147. Не случайно, вероятно, в этой же статье встречается образ занозы (*Литургия была занозой в теле восемнадцатого века* (II, 267)). Повторяющийся в стихотворении следующего 1923 года «Как тельце маленькое крылышком...», где образ становится метафорой самолета: *Как комариная безделица В зени-*

те ныла и звенела И под сурдинку пеньем жуужелц В лазури мучилась заноза (II, 50). — Кроме этого, пример развернутого употребления орнитоморфной образности содержит стихотворение Анненского «Notturmo» 1890 года, опубликованное впервые в 1925 году: Ты не один... Точно крылья Птицы, намокишие тяжело, плывут средь тумана. Слушай... это летит хищная, властная птица, В р е м я ту птицу зовут, и на крыльях у ней твоя сила (И. Анненский. Стихотворения и трагедии. Л., 1990, с. 163). Интересной представляется возможность сопоставления начала этого текста (Темную выбери ночь и в поле, безлюдном и голом, В сумрак седой окулись) с пятым стихотворением мандельштамовского цикла «Армения» 1930 года: Руку платком обмотай и в венценосный шиповник, В самую гущу его целлулоидных терний Смело, до хруста, ее погрузи (III, 37), — при явной близости ритмико-синтаксического рисунка обоих текстов. К теме поэтических взаимоотношений Мандельштама и Анненского см.: Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии...» Мандельштам: Материалы к анализу // Russian Literature, 1977, vol. V, № 2, с. 141—150, 163—170; Г. А. Левинтон, Р. Д. Тименчик. Книга К. Ф. Тарановского о поэзии О. Э. Мандельштама // Russian Literature, 1978, vol. VI, № 2, с. 200—201, 206—208.

⁶ А. Ахматова. Десятые годы. М., 1989, с. 93. — Ср. сопоставление этого текста с мандельштамовским «Автопортретом» в: В. Хазан. О Мандельштаме и А. Ахматовой: Наброски к диалогу. Грозный, 1992, с. 114—115. Иной, брюсовский подтекст предложен для «Автопортрета» в: Е. А. Тоддес. Статья «Пшеница человеческая» в творчестве Мандельштама 20-х годов // Тыняновский сборник: Третьи Тыняновские чтения. Рига, 1988, с. 208.

⁷ М. Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990, с. 62. — Помимо этого нельзя исключить возможность присутствия в «Кассандре» цитаты из романа Кузмина «Плавающие-путешествующие»; см.: Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Ахматова и Кузмин // Russian Literature, 1978, vol. VI, № 3, с. 281; продолжение возникающего в этой связи смыслового ряда см. в: В. Хазан. О Мандельштаме и А. Ахматовой: Наброски к диалогу..., с. 241.

⁸ В связи с «александрийской» образностью необходимо упомянуть предисловие Кузмина к ахматовскому «Вечеру», вводящее тему Александрии: «В Александрии существовало общество, члены которого для более острого и интенсивного наслаждения жизнью считали себя обреченными на смерть. Каждый день их, каждый час был предсмертным» (Цит. по: А. Ахматова. Десятые годы. М., 1989, с. 50), притом что мотив остроты ведет к специфическому «энтомологическому» ореолу личности Ахматовой и акмеизма в целом (см.: Р. Тименчик. Заметки об акмеизме // Russian Literature, 1974, № 7/8, с. 42—46). Помимо этого, кузминские строки прямо возвращают к центральной смысловой точке «Петрополя»: Мы в каждом вздохе смертный воздух пьем, И каждый час нам смертная година (I, 122), — что, в свою очередь, ведет к варианту стихотворения того же 1916 года «Соломинка» (Что знает женщина одна о смертном часе?) (I, 256)) и соотносится с ахматовским «Все мы бражники здесь, блудницы...»: О, как сердце мое тоскует! Не смертного ль часа жду? (А. Ахматова. Десятые годы..., с. 95); см.: Ю. И. Левин, Д. М. Сегал, Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Русская семантическая поэтика..., с. 71—72; ср. «Листки из дневника»: А. Ахматова. Requiem. М., 1989, с. 127. — Как дополнительное подтверждение особого места приведенного фрагмента кузминского предисловия в акмеистической системе ценностей ср.

- возвращение к нему в связи с ахматовской поэтикой в рецензии «позднего акмеиста» Адамовича на поэму «У самого моря» 1915 года (Голос жизни, 1915, № 19); «М. Кузмин сравнил ее с александрийскими эстетами, которые представляли себе каждый день и каждый час предсмертным» (Цит. по: А. Ахматова. Десятилетия..., с. 189).
- ⁹ См.: Д. Сегал. «Сумерки свободы»: о некоторых темах русской ежедневной печати 1917—1918 гг. // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 3. Paris, 1987, с. 197. Здесь же следует учитывать и собственно античные мотивировки комбинации образов моря, корабля, Афины и Ники: во-первых, последняя была обязательным атрибутом Афины как богини войны, и, во-вторых, уже в античное время сложилась традиция помещения изображения летящей Ники на носу корабля.
- ¹⁰ При этом следует иметь в виду то обстоятельство, что большую часть июня и июля 1916 года Мандельштам провел в Коктебеле у Волошина; см., например: А. Г. Мец. Избранные даты жизни О. Э. Мандельштама // О. Мандельштам. Камень. Л., 1990, с. 368.
- ¹¹ М. Волошин. Путник по вселенным. М., 1990, с. 139—140. — Характерно использование в данном фрагменте образности из сферы античной архитектуры, так как именно архитектурные параллели были наиболее употребительны в связи с теоретическими построениями акмеизма. В то же время, уподобление Москвы Форуму (*Лихорадочный Форум Москвы* (1, 136)) вводит и римскую архитектурную составляющую — см. регулярное употребление в «римских» стихах 1914 года образа колонн: *Природа ... тот же Рим и отразилась в нем. <...> На форуме полей и в колоннаде рощи* (1, 102); *На площадь выбежав, свободен стал коллонады полукруг <...>. А зодчий был не итальянец, Но русский в Риме* (1, 101); ср. более раннее «Айя-София»: *похитить для чужих богов Позволила эфесская Диана Сто семь зеленых мраморных столбов* (1, 79). — Нельзя исключить и тот факт, что многоступенчатое соединение образов Ники, Петербурга и колонны могло иметь у Мандельштама и чисто «топографическое» обоснование — ср. скульптурные изображения античной богини победы, помещенные на колоннах в начале Конногвардейского проспекта.
- ¹² М. Волошин. Стихотворения и поэмы. СПб., 1995, с. 206.
- ¹³ Здесь же необходимо учитывать, что образ чумы и в ряде других случаев прямо или опосредованно включается у Мандельштама в «ахматовскую» и акмеистическую перспективы, сохраняя при этом свои «пушкинские» коннотации; см. работу автора «Стихотворение „Сегодня ночью, не солгу...“: опыт „культурологической“ интерпретации» (в печати). — Ряд интересных акмеистических «подтекстов» выявляет в «Кассандре» В. Хазан (О. Мандельштам и А. Ахматова: Наброски к диалогу..., с. 133), в частности, предполагающий в тексте скрытую «неидентификацию» автора с Аполлоном.
- ¹⁴ Ср.: Д. Сегал. «Сумерки свободы»..., с. 152 сл.; восприятию Мандельштамом конкретных примет революционных событий посвящен ряд исследований Н. А. Нильссона; см.: Mandel'stam and the Revolution // Art. Society, Revolution: Russia 1917—1921. Stockholm, 1979; «To Cassandra». A Poem by Osip Mandel'stam from December 1917 // Poetica Slavica. Studies in Honour of Zbigniew Folejewski. Ottawa, 1981; Mandel'stam's «Sumerki» Poems // Russian Literature, 1991, vol. XXX, № 4; ср. также: Е. Тоддес. Поэтическая идеология // Литературное обозрение, 1991, № 3. — В эту же культурно-эсхатологическую перспективу встраивается и образ Александрии: интересным представляется и тот факт, что свою рецензию на «Александрийские песни» М. Волошин строит на полной «идентификации» Кузмина с александрийским периодом истории; ср. финальные стро-

- ки: «он возник теперь, здесь, между нами в трагической России, с лучом эллинской радости в своих звонких песнях» (*М. Волошин*. Лики творчества. Л., 1988, с. 477).
- 15 *М. Волошин*. Стихотворения и поэмы..., с. 218. — Ввиду упоминания в рассматриваемом контексте имени Анненского ср. предположение Г. А. Левинтона («На каменных отрогах Пиэрии...» Мандельштама..., с. 145) о возможных откликах в приведенном фрагменте «Черепяхи» трагедии Анненского «Лаодамия».
- 16 Не останавливаясь на этом подробно, необходимо отметить тот факт, что приведенные строки набором своих смысловых элементов — пчела, кузнечик, часы — и пушкинской «основой» не могут не ассоциироваться с тем художественным оформлением, которое получает в мандельштамовском мире «ахматовская» линия; ср., например, работу автора: Ахмэистический фрагмент художественного мира Мандельштама // *Russian Literature* (в печати). Помимо этого, важный для мандельштамовского мира образ кузнечика, связываемый с метатекстуальной проблематикой и, в частности, с фигурой Анненского (см., например: *K. Taranovsky. Essays on Mandel'stam*. Cambridge, Mass. — London, 1976, p. 68—82; Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии...» Мандельштама..., с. 126—127, 142—145, 153, 166—167) опосредованно соотносится с личностью Кузмина; см.: *J. A. Barnstead. Mandel'stam and Kuzmin* // *Wiener Slawistischer Almanach*. Bd. 18, 1986, p. 76—77. Там же (p. 60) приводится и другой случай неявной корреляции образов Ахматовой и Кузмина у Мандельштама — ср. в статье «Буря и натиск»: *Поэзия Кузмина ... преждевременная старческая улыбка русской лирики* (II, 293), — и в обращенном к Ахматовой стихотворении 1913 года: *Черты лица искажены Какой-то старческой улыбкой* (1, 97); при этом в статье абзац о Кузмине и Ходасевиче следует за абзацем об Ахматовой и Анненском, где, в частности, упоминается «Стальная цикада» последнего и «Стальной соловей» Асеева (ср.: Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии...» Мандельштама..., с. 142—143), что, в свою очередь, возвращает к «энтологической» символике «Петрополя»: *Летят стрекозы и жуки стальные* (1, 122).
- 17 *М. Волошин*. Стихотворения и поэмы..., с. 165.
- 18 Вряд ли случайно то обстоятельство, что имя античной богини выделено Мандельштамом и в варианте статьи для сборника «О поэзии» (разрядкой), и в первоначальной редакции (кавычками), что, вероятно, может свидетельствовать о его предельно переосмысленном, метафорическом характере. Комментарий к этому фрагменту см. в: *O. Ropen. An Approach to Mandel'stam*. Jerusalem 1983, p. 171; там же содержится и его сопоставление с «Кассандрой». — К расширению сферы семантического функционирования образа Ники см. его употребление в качестве проводника в мир античности в стихотворении «Покуда там готовятся для нас...» 1926 года Лифшица (и в середине двадцатых годов культивировавшего некоторые актуальные смысловые модели культуры «серебряного века»): *Бежим, мой друг, бежим сейчас, сейчас, Вслед обезглавленной Победы! <...> Бежим, бежим! Уже не в первый раз Безглавая уводит нас победа, Назад, в самофракийский хризоплаз Развоплотившегося бреда* (*В. Лифшиц*. Полотороглазый стрелец: Стихотворения, переводы, воспоминания. Л., 1989, с. 97); ср. его же стихотворение 1913 года «Победа», смысл которого может пониматься как описание победы над богиней Никой. Здесь же ср. вошедшее в сборник «Костер» стихотворение Гумилева «Самофракийская победа», где образ античной богини не связывается напрямую с темой войны. Наконец, этот же образ в откровенно пародийном ореоле употреб-

лен «седьмым акмеистом» Ивановым в «Третьем Риме» в эпизоде чтения поэтессой Рыбачкой стихов о «Самофракийской победе» (см.: Г. Иванов. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2: Проза. М., 1994, с. 64). — В связи с процитированным стихотворением Лифшица возникает возможность еще для одного, вероятно, косвенного соположения творчества Мандельштама и Волошина. Употребление образа обезглавленной богини включается в более широкую перспективу мотива декапитации, присутствующего в поэзии начала века; одной из составляющих этого мотива является волошинское стихотворение 1906 года «Голова madame de Lamballe», возможно, определившее отмечавшуюся ранее (см.: Р. Д. Тименчик. Текст в тексте у акмеистов // Труды по знаковым системам. Вып. XIV. Тарту, 1981, с. 70) соотношенность «парикмахерской» образности и мотива казни у Мандельштама (ср.: С. Г. Шиндин. Об одном мотиве в русской поэзии начала XX века // Литературный процесс и развитие мировой культуры: Материалы и тезисы конференции. Таллинн. 1994, с. 90), — причем именно к периоду написания Волошиным этого стихотворения относится факт его знакомства с Мандельштамом, состоявшегося в интервале с октября 1906 по март 1907 у Венгеровых: см. В. Купченко. Осип Мандельштам в Киммерии (Материалы к творческой биографии) // Вопросы литературы, 1987, № 7, с. 187. Одновременно с этим, нельзя исключить то обстоятельство, что актуализация мотива отсеченной головы, объективно совершающаяся в окружающем образ Ники Самофракийской семантическом ореоле, на русской почве (о некоторых его аспектах, в том числе и у Мандельштама, см.: В. Хазан. О Мандельштаме и А. Ахматовой: Наброски к диалогу..., с. 159—160) могло происходить под прямым воздействием творчества Одилона Редона (несколько подробнее об этом см. в работе автора «Акмеистический фрагмент художественного мира Мандельштама» (в печати)), живопись которого высоко ценил Волошин — см. «Письмо» и посвященное художнику «Я шел сквозь ночь. И бледной смерти пламя...» (оба — 1904 год). Кроме того, имя Редона неоднократно упоминалось в прозе Волошина, и, что особенно важно, им была написана статья «Одилон Редон» для вышедшего в 1904 году специального номера «Весов», целиком посвященного художнику, в которой, в частности, используется образ черного солнца: «Только одно солнце иногда восходит в этом мире — это черное солнце отчаянья» (М. Волошин. Лики творчества, с. 237). Вполне вероятно, что этот образ, исключительно важный для Мандельштама (см., например: К. Taranovsky. Essays on Mandel'stam..., p. 48—68, 150—152) и встречающийся в редоновском творчестве, восходит к «El Desdichado» Жерара де Нерваля, оказавшего заметное влияние на поэтику Ахматовой и Мандельштама; см.: В. Н. Топоров. Еще раз об акмеистической цитате // Miscellanea Slavica. Amsterdam, 1983, с. 480—482, 485—486; В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. О нервалианском подтексте в русском акмеизме (Ахматова и Мандельштам) // Russian Literature, 1984, vol. XV, № 1, с. 32 сл.; ср.: К. Taranovsky. Essays on Mandel'stam..., p. 150. Этот же образ повторяется и в «Письме»: «И солнце, черное, как ночь, Вбирая свет, уходит прочь (М. Волошин. Стихотворения и поэмы..., с. 97).

¹⁹ Здесь же следует учитывать, что «За то, что я руки твои не сумел удержать...» может быть интертекстуально связано с творчеством Анненского: с мандельштамовским «высокий Приамов скворешник» ср. «чертог высокий Приама» из трагедии Анненского «Царь Иксион» (см.: Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии...» Мандельштама..., с. 167), что возвращает к образу высокого дома из стихотворения «Черепаша». — Любопытно отметить неожиданную мифологическую параллель сближению акрополя и

богини победы, — по свидетельству Павсания, в V в. до н.э. храм Бескрылой Ники был построен на месте акрополя, с которого бросился в море Эгей, заметив черный парус Тесея, что, в свою очередь, опосредованно возвращает к «волошинской» перспективе — см. крымское стихотворение 1917 года «Меганом»: *Туда душа моя стремится, За мыс туманный Меганом. И черный парус возвратится Оттуда после похорон!* (I, 129), — при том, что упоминаемый Мандельштамом мыс расположен между Коктебелем и Судаком. В этом же тексте фигурирует образ птицы, выступающий метафорой паруса: *И, птица смерти и рыдания, Влачится траурной каймой Огромный флаг воспоминанья* (I, 129), — а мотив воспоминанья ведет, в частности, к «Кассандре»: *Воспоминанье мучит нас!* (I, 132), — и ко всему комплексу его семантических составляющих в поэтике Мандельштама и Ахматовой: см.: Ю. И. Левин, Д. М. Сегал, Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Русская семантическая поэтика..., с. 50 сл. В то же время, образ птицы смерти отсылает и к обращенному к Ахматовой «Твое чудесное произношеньё...»; о связи образа птицы и темы смерти в поэтическом диалоге Мандельштама и Ахматовой см.: В. Хазан. О Мандельштаме и А. Ахматовой: Наброски к диалогу..., с. 179—180; ср. также о некоторых аспектах мандельштамовских образных коннотаций мотива полета с темой смерти вообще в: А. А. Hansen-Löve. Mandel'shtam's Thanatopoetics // Readings in Russian Modernism: To Honor Vladimir Fedorovich Markov. M., 1993. p. 128—130. — Ввиду упоминания имени Тесея следует учитывать, что он был мужем Феды и отцом Ипполита, образы которых занимали исключительное место как в структуре акменстического мировоззрения, так и в творчестве Мандельштама. Не менее любопытной представляется другая историческая «параллель» сближению акрополя и Ники — храм Афины Ники, располагавшийся на афинском акрополе.

²⁰ Отчасти соединяясь при этом с фигурой Гумилева — см.: С. Г. Шиндин. Мандельштам и Гумилев: о некоторых аспектах темы // Н. Гумилев и русский Парнас: Материалы научной конференции. СПб., 1992.

²¹ Там же содержится хорошо известный «выпад» в адрес Ахматовой и Кузмина — см.: аккеты <...> стояли на колодах. Ахматова же стоит на паркете... это уже паркетное столпничество. Кузмин поспяет паркет травкой (II, 300); интертекстуальным комментарием к этим строкам выступает ахматовское: *Как будто под ногами плот, а не квадратики паркета* (см.: Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Ахматова и Кузмин..., с. 275), — и кузминское: *И с мостика вся долина — Королевски-сельский паркет* (см.: J. A. Barnstead. Mandel'shtam and Kuzmin..., p. 61). В то же время, мотив столпничества и соотносящийся с ним образ столпа и в ряде других случаев оказываются связаны с личностью Ахматовой; см. работу автора «Стихотворение Мандельштама „Сегодня ночью, не солгу...“: опыт „культурологической“ интерпретации» (в печати). — К расширению смысловой сферы образа столпничества см. стихотворение Вагинова «Поэзия есть дар в темнице ночи струнной...» 1924 года: *И я, из башни свесившись в пустыню, Припоминаю лестницу в цвету, По ней взбирался я со скрипкой многотрудной, Чтоб волнами и миром управлять* (К. Вагинов. Собрание стихотворений. München, 1982, с. 142).

²² Продолжение этого фрагмента (*Пестрей основы и пестрей утка Ни турок, ни татарин не слетает*) как раз и определяет употребление эпитета «татарская» по отношению к спине Гериона; интересным представляется тот факт, что и в более

широкой перспективе мандельштамовского мира «татарская» символика оказывается соотнесена с метатекстуальным планом и фигурами Анненского, Гумилева и Ахматовой; подробнее об этом см. в работе автора «К интерпретации стихотворения Мандельштама „Сохрани мою речь навсегда...“» (в печати).

- 23 *Н. Гумилев*. Сочинения в трех томах. Т. I: Стихотворения. Поэмы. М., 1991, с. 231, 212. — Единственный, кажется, случай использования соответствующей метафоры у Мандельштама представлен в «Египетской марке» в глубоко переосмысленном виде: *коньки, привинченные к бесформенным детским ботинкам, <...> срачиваются с ними ... ланцеты молодости и свежести, ... и оснащенная обувь <...> превращается в великолепные драконы ошметки, которым нет названия и цены* (II, 487). — Здесь же нужно заметить, что ситуация отсутствия названия переключается, помимо прочего, и с важным в данном контексте стихотворением «За то, что я руки твои не сумел удержать...» — см.: *И нет для тебя ни названия, ни звука, ни слепка* (I, 150).
- 24 О возможной аллюзии на выход альманаха «Дракон» — и, вероятно, в связи с фигурой Гумилева — в стихотворении Мандельштама «К немецкой речи» см.: *С. Г. Шиндин*. Мандельштам и Гумилев: о некоторых аспектах темы..., с. 82.
- 25 *М. Волошин*. Путник по вселенным..., с. 139.
- 26 *Н. Гумилев*. Сочинения в трех томах. Т. I: Стихотворения. Поэмы..., с. 434. — С известной долей осторожности ср. мемуарное свидетельство Одоевцевой, относящееся к 1919 году: «Не нравились мне и стихи, сочиненные под руководством Гумилева на практических занятиях, вроде обращения дочери к отцу-дракону <...>. Гумилев сам предложил строчку — „Двенадцатизвездной твоей чешуи“» (*И. Одоевцева*. На берегах Невы. 1989, с. 33).
- 27 Несколько подробнее об этом см.: *С. Г. Шиндин*. К интерпретации «Стихов о неизвестном солдате» Мандельштама // Осип Мандельштам: Поэтика и текстология: Материалы научной конференции. М., 1991; о корреляции образов неба и чешуи теперь ср.: *Е. А. Тоддес*. Из заметок о Мандельштаме. I // *De Visu*, 1993, № 11, с. 47—48, 52—53. Вероятно, что образ чешуи из глаз находится в некоторой зависимости и от творчества Полонского — ср. заметку автора «Слово и книга как формы воплощения текста и культуры в художественном мире Мандельштама» (в печати).
- 28 *Н. Гумилев*. Сочинения в трех томах. Т. I: Стихотворения. Поэмы..., с. 434.
- 29 О некоторых аспектах образа луча в мандельштамовской поэтике см.: *О. Ромен*. К сюжету «Стихов о неизвестном солдате» // *Slavica Hierosolymitana*, 1979, vol. IV, p. 218—220. — Здесь же необходимо отметить, что образ луча употреблен и в волошинской рецензии на «Александрийские песни».
- 30 О «мировом поэтическом тексте» см.: *Т. В. Цивьян*. Античные героини — зеркала Ахматовой // *Russian Literature*, 1974, № 7/8, с. 103 сл.
- 31 О некоторых смысловых компонентах идеи культурного бессмертия у Мандельштама, в том числе и в связи с «Памятником», см.: *С. Г. Шиндин*. О метатекстуальном аспекте «Стихов о неизвестном солдате» Мандельштама // *Русский авангард в кругу европейской культуры: Тезисы и материалы*. М., 1993; ср.: *В. Хазан*. О Мандельштаме и А. Ахматовой: наброски к диалогу..., с. 206—207.
- 32 В связи с присутствием в рамках рассматриваемой темы переключек с творчеством Гумилева, следует отметить возможность выявления в мандельштамовском тексте цитаты из стихотворения «Тоска по морю» с гумилевским: *Я томлюсь, мне многого не надо*,

Только ... моря с четырех сторон (Н. Гумилев. Сочинения в трех томах. Т. 1: Стихотворения. Поэмы..., с. 359), — ср. в «День стоял о пяти головах...»: *На вершок бы мне снего моря, на игольное только ушко* (III, 93). Помимо того, что мандельштамовскую строку можно рассматривать как своеобразную «минимализацию» экзистенциального минимума Гумилева, она ассоциируется и с евангельскими словами об игольном ушке и царствии небесном; ср. в главе «Аштарак» «Путешествия в Армению»: *Вода звенела и раздувалась на всех этажах и этажерках Аштарака ... и пропускала верблюда в игольное ушко* (III, 206); при этом включение в данный контекст образа моря опосредованно ведет и к «ахматовской» перспективе мандельштамовского мира (подробнее об этом см. в работе «Ахматистический фрагмент художественного мира Мандельштама»).

33 Несколько подробнее о мандельштамовской идее пульсации, нестабильности универсума и человека см.: С. Г. Шиндин. Город в художественном мире Мандельштама: пространственный аспект // *Russian Literature*, 1991, vol. XXX, № 4, p. 486—489. — Вряд ли случайно то обстоятельство, что один из наиболее ярких примеров компрессии пространства содержится в упоминавшейся главе «Аштарак» в описании Аштаракской церкви: *Там четыре хлебопека: север, запад, юг, восток ... <...> не находят себе места. ... Кому пришла идея заключить пространство в этот жалкий погребец, в эту нищую темницу* (III, 207).

34 Об идее синхронизации художественного текста у Мандельштама см., например: Ю. Левин. Заметки к «Разговору о Данте» // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 1972, vol. XV, с. 192—194; Ю. И. Левин, Д. М. Сегал, Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Русская семантическая поэтика..., с. 50—51 сл.

35 Вполне вероятным подтекстом к этому стихотворению (кстати, схожему с цитируемым «В самом себе, как змей, таясь...») представляется лермонтовская «Звезда» 1830 года: *Светись, светись, далекая звезда, <...> Твой слабый луч, сражаясь с темнотою, Несет мечты душе моей больной <...>... Я видел взгляд, исполненный огня (Уж он давно закрылся для меня), Но, как к тебе, к нему еще лечу, И хоть нельзя, ... смотреть его хочу.*

36 О некоторых смысловых составляющих образа света в диалоге Ахматовой и Мандельштама см.: В. Хазан. О Мандельштаме и А. Ахматова: Наброски к диалогу, с. 221—222. — При этом образ паутины возвращает к архитектурной составляющей мандельштамовского мира — ср. «На площадь выбежав, свободен...», «Я ненавижу свет...», «Чтоб, приятель и ветра и капель...» и др.

37 О некоторых аспектах «полотно-ткаческой» метафоричности у Мандельштама см., например: Е. Кантор. В толпокрылатом воздухе картин. Искусство и архитектура в творчестве О. Э. Мандельштама // *Литературное обозрение*, 1991, № 1, с. 63—68. Собственно говоря, ткаческая образность объективно предвосхищена образом паука — ср. широко распространенные мифологические параллели, связывающие эти смысловые элементы между собой и ткачество — с происхождением речи и поэтического искусства.

38 Учитывая время написания статьи — 1920—1922 годы — допустимым представляется предположение о том, что появление образа ладьи мертвых в той или иной степени было мотивировано фактом трагической гибели Гумилева, — тем более имея в виду откровенное гражданское звучание текста. Кроме того, кажется вполне вероятным, что определяемая Мандельштамом главная задача новой поэзии (в контексте статьи сино-

- нимичной акмеизму): *новая русская поэзия должна воспитывать не только граждан<ина>, но и мужа*. <...> *Все стало тяжелее и громаднее, потому и человек должен быть тверже всего на земле и относиться к ней, как алмаз к стеклу. Гиратический, то есть священный, характер поэзии обусловлен убежденностью, что человек тверже всего остального в мире* (1, 230), — находится в зависимости от гумилевского определения адамизма, содержащегося в манифесте «Наследие символизма и акмеизма»: «мужественно твердый и ясный взгляд на жизнь» (*Н. Гумилев. Сочинения в трех томах. Т. 3: Письма о русской поэзии. М., 1991, с. 16*). Несколько подробнее о месте этой статьи в акмеистической перспективе мандельштамовского мира см. в работе автора: *О некоторых аспектах метатекстуальной образности в творчестве Мандельштама двадцатых годов // Материалы Третьих Международных Мандельштамовских чтений. Воронеж (в печати).*
- ³⁹ Заслуживающим внимания кажется тот факт, что начальные строки цитируемого текста содержат в себе цитату из гумилевской рецензии на «*Журанты любви*» Кузмина; см.: *С. Г. Шиндин. Мандельштам и Гумилев: о некоторых аспектах темы...*, с. 82; ср.: *Г. А. Левинтон. Мандельштам и Гумилев. Предварительные заметки // Столетие Мандельштама: Материалы симпозиума. Тенфлай, 1994, с. 42.*
- ⁴⁰ О ней см., например: *S. Broyde. Osip Mandelstam and His Age: A Commentary...*, p. 148; *Ю. Левин. Заметки о поэзии О. Мандельштама тридцатых годов. I // Slavica Hierosolymitana, 1978, vol. III, с. 149.*
- ⁴¹ О некоторых аспектах мотива слепоты в творчестве Мандельштама и Ахматовой, в том числе и в метаописательном плане, см.: *В. Хазан. О. Мандельштам и А. Ахматова: Наброски к диалогу...*, с. 186—189.
- ⁴² Вполне вероятно, что признак «крепости» по отношению к ахматовской поэзии в десятые годы входил в число общепризнанных — см. рецензию Вас. В. Гиппиуса на «*Вечер*» (*Новая жизнь. 1912, № 3*): «В нарядных и иронических рассказах, тонко стилизованных и чуть жеманных стихах голос А. Ахматовой крепнет» (Цит. по: *А. Ахматова. Десятые годы...*, с. 80), и уже упоминавшуюся рецензию Адамовича на поэму «*У самого моря*»: «Самый стих Ахматовой, ранее страдавший несколько обманчивой певучестью, окреп и приобрел гибкую силу» (Цит. по: *А. Ахматова. Десятые годы...*, с. 191).
- ⁴³ К образу льва см. шуточный «Сонет»: *Мне вспомнился старинный апокриф ... Марию Лев преследовал в пустыне* (III, 152), — где подо Львом подразумевается Лев Гумилев, — а также шутовское цеховое прозвище Ахматовой — «Гумильвица».
- ⁴⁴ Ср. работу автора «*Стихотворения Мандельштама „Сегодня ночью, не солгу...“: опыт „культурологической“ интерпретации*»; к содержащемуся там сопоставлению с ахматовским стихотворением 1916 года «*Приду туда, и отлетит томление...*» (*Ведь капля новгородской крови Во мне ... как льдинка в пенистом вине* (*А. Ахматова. Десятые годы...*, с. 167) см.: *O. Ronen. A Beam Upon the Axe: Some Antecedents of Osip Mandelstam's «Umyvalsja noc'ju na dvore...» // Slavica Hierosolymitana, 1977, vol. I, p. 176.*

«Дунайская прародина» и расселение славян

Основы славянской и русской историографии, как историографии всемирной, были заложены Нестором в Начальной русской летописи – Повести временных лет (ПВЛ), составленной в начале XII в. Перед русским летописцем стояла задача «повышенной сложности», ибо в его источниках – византийских хрониках Иоанна Малалы и, прежде всего, Георгия Амартола – славяне и Русь не считались принадлежащими всемирной истории. Конечно, они упоминались в хронике того же Амартола и Продолжателя Феофана как угрожающие Византии варвары, но не были включены в круг цивилизованных народов, признаваемых библейской традицией (в ее антично-византийской редакции), были, скорее, «возмутителями» всемирно-исторического процесса, чем его участниками.

У Нестора, как и у другого автора – родоначальника славянской раннесредневековой истории – Козьмы Пращского, были элементарные возможности для конструирования начала этой истории: традиционные «книжные» построения, объявляющие народ или страну (город) в автохтонистском (мифологическом) духе происходящими от предка-эпонима – чехи и Чехия произошли от первопредка по имени Чех, Киев и поляне от Кия и т. п. Но примитивный автохтонистский миф не давал исторической перспективы (и ретроспективы), и в ПВЛ этот миф, использованный (или даже сконструированный) Нестором (как и в «Чешской хронике» у Козьмы: 1.2), подчинен идее всемирно-исторического движения: Кий приходит на Днепр с Дуная, куда сами славяне пришли «по мнозех временех» в процессе расселения народов мира, после вавилонского столпотворения; изгнанный тамошними жителями с Дуная, Кий и основывает Киев.

Дунай в ПВЛ – это тот рубеж, пространственный и исторический, с которого начались история и расселение славян. Используя дошедшую до него

кирилло-мефодиевскую традицию («Сказание о преложении книг на словенский язык» и, вероятно, еврейский хронограф X в. «Иосиппон», следовавший той же традиции: см. Петрухин 1994), Нестор в космографическом введении помещает славян и русь среди народов — потомков Иафета (чего не было в его византийских источниках¹), повествует о расселении потомков Сима, Хама и Иафета после вавилонского столпотворения. «По многих же временах сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска» (ПВЛ, ч. 1, с. 11). После этого следует описание того, как расселяются славяне: сначала упоминаются славяне, заселившие собственно дунайский бассейн, — моравы, чехи, хорваты белые, сербы, хорутане — словенцы Карантании.

Затем описывается первое историческое событие в славянской истории: нашествие волхов на «словен дунайских». Из-за чинимых волхами насилий славяне стали расселяться к северу и северо-востоку — севшие на Висле прозвались ляхами, «и от тех ляхов прозвашася поляне, ляхове друзии лутичи, ини мазовшане, ини поморяне». Так же, пишет Нестор, появились славяне и на Днепре — поляне и древляне, между Припятью и Двиной — дреговичи, на Двине — полочане; славяне же, которые сели у Ильменя, прозвались своим именем — словене, севшие на Десне — север(яне).

В космографической части летописи нет погодных дат, поэтому интерпретация начального события славянской истории зависит от того, кого следует понимать под волхами-волохами. В самом широком смысле в славянской традиции — это романоязычные народы; традиционно этот этникон возводится к кельтскому этнониму *вольки*, *Volcae* (Иванов, Топоров 1979; ср. сходное германское обозначение романизированных кельтов — **Walhoz*, восходящее к тому же этнониму: Rübekel 1992. S. 62). Исследователи, прямо соотносившие летописное повествование с древнейшими известиями о натиске славян на Византию в VI в., считали, что под волохами следует понимать романоязычное население Византии или греков-ромеев в целом (ср. Корольюк, 1985, с. 161–162). Однако греков-ромеев невозможно представить в качестве «находников» или «насильников» над славянами: все было как раз наоборот, и попытку империи перейти в контрнаступление против славян и аваров в конце VI в. едва ли можно считать успешной и приведшей к отступлению славян из дунайского бассейна (ср. Мачинский, Тиханова, 1986, с. 82).

Из контекста самой летописи очевидно другое — под волохами в космографическом введении понимались римляне, немцы и другие народы, входившие во времена составления летописи в состав Римской Германской империи. В контексте же летописной истории славян на Дунае волохов сменя-

ют утры-венгры. Таким образом, речь в летописи идет о волхах-франках, уничтоживших в конце VIII в. Аварский каганат и создавших при Карле Великом империю — предшественницу Римской Германской империи (Петрухин 1995, с. 21–23; ср. Свердлов 1993). Этот период действительно оказался существенной вехой в истории славян — недаром к имени Карла восходит в праславянском языке высший титул, наименование главы государства — «король» (ЭССЯ, вып. 11, с. 82–89). Существенность «франкского влияния» на развитие славянских земель все в большей мере подтверждается данными археологии: распространением франкских дружинных погребений с мечами и шпорами (т. н. Reihengräber: Parczewski 1993. S. 133; ср. о сходных находках в Югославии — Vinski 1983) не только каролингского, но и меровингского времени. Нашествие волхов на славян можно относить, таким образом, к VIII в.

Но тогда выясняется, что из последовательного летописного повествования о расселении славян выпадает начальный — аварский — период. С конца VI в. авары вместе со славянами атакуют Византию и создают каганат в Подунавье, в Паннонии: собственно авары и были главными врагами франков-волхов. Это парадоксальное игнорирование аваров находит, однако, объяснение в летописном контексте. После описания расселения славян в Восточной Европе и упоминания других «языков» «иже дань дают Руси», Нестор возвращается к дунайской истории, а именно к болгарам и уграм, которые унаследовали славянскую землю. Известия о болгарях и уграх основаны на данных хроники Амартола (см. ПВЛ, ч. 2, с. 223–224). К этим данным примыкает и известие об аварях-обрах, но это известие сводится к эпическому сюжету. Обры воевали со славянами и примучали дулебов, запрягали в свои телеги дулебских жен; из концовки повествования, где говорится о том, что обры были велики телом и умом горды, и «Бог потреби и», ясно, что для летописца авары — уже эпическое племя великанов, практически не имеющее отношения к тем историческим реалиям, которые сохраняются в Подунавье, — к Болгарской и Угорской землям.

Здесь можно отметить, что и обры-авары, и Дунай вошли в славянскую эпическую традицию как племя великанов и легендарная река, относящиеся к предыстории, эпохе перехода от мифоэпического периода к историческому.

Существеннейшей константой общеславянской культуры было представление о Дунае как границе *par excellence* не только между «Славией» и Византией, но и между своим и чужим миром (Нидерле 1956, с. 46 и сл.; Мачинский, 1981). Эта граница была зафиксирована первыми известиями о славянах: «гунны, склавины и анты, которые обретаются за рекой Ис-

тром, недалеко от тамошнего берега», — писал Прокопий Кесарийский (История, V, 27, 2). Прокопию вторит автор стихотворной «Франкской космографии» VII в.: «Данубий... дает пастбища славянам, протекает среди гуннов и объединяет винидов» (Свод II, с. 399). Здесь также употребляются архаичные этниконы: гунны в это время сошли с исторической сцены, но их именем еще долго называли европейские авторы прочих кочевников, появлявшихся на Дунае, в том числе и аваров. *Виниды* франкского автора — явная трансформация древнего этникона *венеты*; интересно, что у Прокопия упомянуты не венеты, а *анты* — название, относимое к юго-восточной группировке славян, но имеющее неславянское (иранское?) происхождение, как и этникон *венеты*. Вероятно, в *винидах* и *антах* франкского и византийского источников можно видеть обозначение каких-то маргинальных, пограничных групп славян: немцы называли вендами лужицких сербов и балтийских славян в Средние века (ср. точку зрения Й. Херрманна о том, что степняки называли соседящих с ними славян антами, германцы — вендами, а византийцы использовали самоназвание — *склавины*: Негтманн, 1968, с. 57).

Существенно, что и с точки зрения греков, и с точки зрения франков, собственно славяне — *склавины*, *склавы* — обретаются на Дунае. Этому внешнему взгляду соответствовал и взгляд «изнутри», из исторической и географической «глубины» славянского мира. Фраза летописца, построившего концепцию единства «славянского языка» (этнолингвистической общности), — «по мнозех же временех сели суть словени по Дунаевии» — воспринимается иногда как свидетельство о «дунайской прародине» (ср. Трубачев, 1993; Авенариус, 1993): в действительности Дунай остается для Начальной летописи границей, пределом, к которому стремятся русские князья (начиная с легендарного Кия). Сами славяне (праславяне) «сели» на этой границе «накануне» своей истории и, прорвав ее, «ворвались на страницы источников» (Иванов, 1991, с. 8).

Начавшаяся еще в 1960-е гг. дискуссия о том, что послужило «первотолчком» для формирования общеславянского этнического сознания — «римско-византийская историография», описывающая славян как этническую целостность (наиболее последовательно эта концепция изложена Л. Е. Гавликом — ср. Гавлик 1969; Navlik 1983), или собственное межплеменное самосознание, возникшее в период интенсивных миграций^и, стало быть, межплеменных контактов (Корольюк, 1968; ср. Трубачев, 1991, с. 85), напоминает, пожалуй, о проблеме «курицы и яйца». Византийская историография воспроизвела самоназвание славян *словене* в этниконе *склавины/склавлены*, но нельзя сбрасывать со счетов и формирующую са-

мосознание роль «вопрошающей» византийской стороны, которая вынуждена была заинтересоваться именем и обычаями угрожающих ей «варваров». Тем более, что эта сторона была действительно инокультурной, не «своей», империей, имеющей «незыблемые» границы — Дунай.

Дунай был для славянства (и Руси) не только границей, но и центром, местом начала и завершения самых существенных событий. Сравните, для примера, два текста, относящихся к разным жанрам и разным периодам русской истории. Князь Святослав, согласно ПВЛ, говорил: «не любо ми есть в Киеве быти, хочу жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середя земли моея, яко ту вся благая сходятся: от грек злато, поволоки, вина и оwoщеve разноличныя, из Чех же, из Угор сребро и комони, из Руси же скоро и воск, мед и челядь» (ПВЛ, ч. 1, с. 48). Другой герой русской истории, Стенька Разин, согласно русским историческим песням, завершает свой путь «добра молодца» на Дунае: он просит перевезти его через Дунай и похоронить у «белого камешка» между трех дорог — первой Питерской, другой — Владимирской, третьей — Киевской (Исторические песни, т. II, № 311). Дунай оказывается не только рубежом, отделяющим тот свет от этого (переправа через реку равнозначна в фольклоре переправе на тот свет), но и центром мира: белый камень исторической песни — это «бел горяч камень» русского фольклора, Алатырь, пуп земли. Подобные представления о Дунае свойственны исторической традиции (см., в частности, о польской историографической традиции — Popovska-Taborska, 1991, с. 7 и сл.) и фольклору славян в целом и могут быть отнесены к константам славянского самосознания (тому, что сейчас принято называть термином «ментальность»).

Здесь вновь не обойтись без вопроса о том, где славяне «были раньше» и откуда они пришли на Дунай. Две основных современных концепции этнолингвистической доистории славянства решают эти вопросы по-разному. Согласно одной концепции праславянская общность зародилась прямо на Дунае, в эпицентре формирования индоевропейских языков в бронзовом веке (если не ранее); в процессе миграций носителей индоевропейских языков праславяне переселились к северу от Дуная, а в эпоху Великого переселения народов возвратились на «дунайскую прародину», о которой славяне сохраняли память на протяжении всей своей истории (Трубачев 1988; 1991). Согласно другой концепции праславянский язык (и праславяне) выделились из балто-славянского континуума относительно поздно, в железном веке, и заключительным этапом разделения балтов и праславян был «выход» последних на Дунай (В. В. Иванов, В. Н. Топоров и др.: см. нарастающую по интенсивности дискуссию об отношениях балтийского и сла-

вянских языков – БСИ. 1980, с. 3–15; Топоров 1988; Трубачев 1988; обзор – Бирнбаум 1987).

Сторонники той и другой концепций стремятся, при отсутствии собственно исторических данных о славянах до VI в. н. э., опереться на данные археологии. Поскольку археологи также стремятся интерпретировать свои находки при помощи данных языкознания, то возникает поле продуктивного и, вместе с тем, рискованного взаимодействия разных дисциплин. Риск заключается по преимуществу в том, что лингвисты и археологи ищут «совпадений», ареальных или «генетических», которые, при желании нетрудно отыскать. Дело в том, что для центрально- и (отчасти) восточноевропейских археологических памятников позднего бронзового и раннего железного века характерна определенная общность культурных черт – недаром эти памятники объединяются общим названием «культуры полей погребений» (или «культуры полей погребальных урн» – ср. из последних работ: Седов 1994; Славяне и их соседи, 1993; Щукин 1994). При том, что с начала н. э. на традицию этих культур нивелирующее воздействие оказывала и римская цивилизация, построение этногенетической цепочки, ведущей праславян в эпоху бронзы не составляет особого труда.

Трудности начинаются, когда создаются взаимоисключающие гипотезы, имеющие, по всей видимости, равное право на существование, например, две «автохтонистские» гипотезы, одна из которых помещает праславян на Вислу, другая – на Днепр. Конечно, можно объявить, к примеру, приднепровскую зарубинецкую культуру не славянской, а балтской, но почему – определенно объяснить нельзя.

Наличие кельтских и других средневропейских элементов в инвентаре зарубинецкой культуры вообще позволяет «выводить» ее за пределы балто-славянской общности и приписывать конгломерату племен, обитавших «между кельтами и германцами» – бастарнам (Щукин 1994, с. 104–119). В. В. Седов (1994, с. 219) предложил в последнее время компромиссную атрибуцию зарубинецкой культуры: ее «население в языковом отношении составляло отдельную диалектную группу, занимавшую промежуточное положение между праславянским языком и крайними западнобалтскими говорами». Настолько же затруднительна и конкретная этническая атрибуция других культур раннего железного века лесной зоны, относящихся к восточнобалтскому и (шире) балто-славянскому ареалу – милоградской, юхновской, штрихованной керамики, киевской и т. д., развивавшихся под воздействием зарубинецкой культуры, носители которой мигрировали к северу от Среднего Поднепровья, отступая под натиском сарматов (ср. из последних работ: Славяне, 1989; Славяне и их соседи, 1993;

Щукин 1994, с. 280 и сл.). Так или иначе, в конгломерате культур, предшествующих появлению славян на Дунае, не удастся определенно выявить ни «праславянской», ни «балтской» культурной общности.

Исследователи славянских древностей все чаще обращаются к гипотезе балто-славянской общности для объяснения этнокультурной ситуации в лесостепной и лесной полосе Восточной Европы во второй половине I тыс. до н. э. — первой половине I тыс. н. э. (ср. Седов 1994, с. 144–145; Щукин 1994, с. 280 и сл.). М. Б. Щукин полагает, что процесс «брожения», в результате которого славяне выделились из балто-славянской общности, начался благодаря этнокультурным «толчкам» — сарматскому на юге и германскому (вельбаркскому) на северо-западе балто-славянского мира. Образовался «венетский котел» (Щукин 1994, с. 286) — к венетам Тацита и других античных авторов, как известно, возводил славян Иордан, а за ним и большинство современных исследователей.

Напомним, что традиционный античный этникон «венеты (венеды)» не относился к племенным самоназваниям ни славян, ни балтов (ср. Rübekel 1992, S. 50ff; Свод, с. 18 и сл.). Может быть, это наименование было дано античными авторами, начиная с Тацита, тому конгломерату «северных варваров», которые отличались по культуре от хорошо известных римлянам сарматов и германцев (ср. Гиндин 1994). Под своим именем славяне стали известны греческим авторам в VI в. на Дунае, и исследователям невозможно не учитывать этот факт.

В междисциплинарном сборнике исследований по этногенезу славян (Славяне, 1989) археологи (М. Б. Щукин, Г. С. Лебедев, Д. А. Мачинский, Ю. М. Лесман) придают особое значение противостоянию славян и Византии на Дунае для формирования культуры Прага — Корчак в пограничье балто-славянского мира: славяне выделились из балто-славянской общности, столкнувшись с Византией, выйдя «из лесов и болот» на «исторические рубежи». Культура Прага — Корчак считается самой ранней достоверно славянской не только потому, что ее дата — VI–VII вв. — «совпадает» с первыми письменными известиями о славянах, а потому, что археологически прослеживается ее связь с последующими достоверно славянскими «историческими» культурами Средней и Восточной Европы, чего нельзя сказать о предшествующих ей культурах (черняховской и др. — см. Русанова, 1976). Распространение этой культуры на широких пространствах Центральной и Восточной Европы, от Эльбы и Дуная до Среднего Поднепровья, соответствует данным письменных источников о расселении славян, которое действительно можно назвать демографическим взрывом (Топоров 1988, с. 276–278).

Когда археологические исследования действительно демонстрируют культурно-историческую общность группы памятников, связанных не только общими «хозяйственными» признаками (жилище, утварь и т. п.), но и собственно «культурными» — прежде всего, погребальным обрядом, то связи этих памятников, особенно в догосударственную эпоху, можно признать этническими. Это относится, в частности, к культуре пражского типа, демонстрирующей такие связи, которые, очевидно, отражают и представления об общности носителей культуры — то есть самосознание, каковому справедливо приписывается конституирующее значение в сложении этноса.

Очевидные внутренние (этнические) связи пражской культуры не отрицают естественного внешнего — позднеримского и византийского — влияния. Так, использование римских мер жидких и сыпучих тел сохранялось при производстве керамики пражского типа (Трубачев 1991, с. 79); такое влияние прослеживается повсюду, где были контакты с Римской империей, включая и Восточную Европу (Кропоткин 1967), но то обстоятельство, что это общеевропейское влияние «вылилось» в специфическую форму — форму характерных горшков пражского типа, свойственных для вполне определенного ареала, — указывает на самостоятельность внутренних связей пражской культуры. Это еще раз заставляет задуматься о внешнем конституирующем влиянии позднеримского — византийского мира на формирование славянской общности: восприятие в праславянский период не только римских мер веса, различных реалий материальной культуры, но и наименований календарных циклов (таково происхождение слов «коляда», «Русалии») и других форм культуры духовной (ср. Толстой 1995, с. 17) обнаруживает воздействие этого мира на самые существенные стороны славянской народной жизни.

Конечно, «континуитет» славянской и античной традиций был отнюдь не полным, особенно в области социального и экономического уклада. Византийский лимес, дунайские города были разрушены во время аваро-славянских нашествий на рубеже VI и VII вв. (Горюнов, Казанский 1983). По заключению Исидора Севильского «славяне захватили у ромеев Грецию» (Свод II, с. 355; могильник пражской культуры обнаружен, в частности, у Олимпии — ср. Кланица, Тржештик 1991, с. 12).

Существенно, однако, что славяне — носители пражской культуры — не только прорвались на Балканы через Дунай, но одновременно и стали расселяться на север, в том числе на Вислу (Parczewski 1991, p. 679); на Средний Дунай, в Чехию и далее на Эльбу славяне также продвигались, судя по последним данным, не из Польши, а с юго-востока, из Моравии и юго-за-

падной Словении (там же. Р. 681–682; Негтманн 1987). Дунай действительно оказывается центром расселения славян и к югу, и к северу уже с VI в. Не менее показательны категории находок «дунайского» происхождения, охватывающих весь балто-славянский ареал (Кланица, Тржештик 1991, с. 16) и, шире, Восточную Европу. Характерная деталь женского славянского костюма VI–VII вв. — пальчатые фибулы — была, видимо, заимствована у готов, обитавших в провинциях Византии на Дунае² и в Крыму (ср. Горюнов, Казанский 1983, с. 197; Вернер 1972, с. 104 и сл.): но их находки известны не только в Подунавье, в ареале пражской культуры, но и на далекой периферии балто-славянского мира — в Южной Прибалтике и на Оке (Седов 1994 а, с. 72 и сл.).

В. Н. Топоров отмечает исключительную проницаемость всего пространства между Дунаем и Балтикой, о чем свидетельствует, в частности, проникновение дунайской гидронимии в Литву (Топоров 1988, с. 297).

Значение культуры Прага — Корчак как первой достоверно славянской — праславянской — культуры заключается еще и в том, что эта культура объединяет те регионы славянского мира, которые с распадом праславянской общности стали ареалами самостоятельных славянских этнолингвистических групп — южных славян, западных славян и славян восточных. Памятники пражской культуры достигают Балкан и Среднего Поднепровья — будущей Русской земли.

Вместе с тем, предполагаемый механизм дифференциации балто-славянского континуума — отделение пражской культуры и формирование общеславянского самосознания в столкновении с Византией на Дунайской границе — может прояснить и ситуацию в Восточной Европе. Речь идет не столько о маргинальной и одновременной пражской культуре пеньковской культуре, приписываемой обычно антам (см. Седов, 1982, с. 19–28; Седов 1987 и др.) и прекращающей свое существование с появлением хазар (к VIII в.), сколько о более устойчивых культурных общностях на Севере, характеризующихся древностями длинных курганов и новгородских сопок. По самым смелым датировкам эти памятники появляются на севере лесной зоны Восточной Европы в VI в. (Седов, 1982, с. 52, 64 — основная масса сопок датируется VIII–IX вв.), одновременно с распространением памятников пражской культуры на юге, и доживают до X в., времени сложения Древнерусского государства. В соответствии с ареалами длинные курганы традиционно приписываются смоленским, полоцким и псковским кривичам, сопки — словенам новгородским. Неясно, насколько кривичи и словене участвовали в первоначальном расселении и дунайских походах славян: этникон *кривичи* известен на Балканах (ср. Трубачев, 1974, с. 62–66);

словене — «свое имя», которым прозвались славянские племена в крайних пределах славянского мира, что характерно для этнонимии пограничных зон — ср. словенцев и словаков на Дунае. Очевидно лишь, что в культурном (археологическом) отношении ни длинные курганы, ни сопки не связаны с пражской культурой. Напротив, для длинных курганов, особенно в Верхнем Поднепровье, характерны связи с местными балтскими традициями (комплекс женских украшений), что может свидетельствовать об отделении кривичей от балто-славянского континуума под влиянием собственно славянской колонизации (ср. Шукин 1989): ср. одну из этимологий этнонима кривичи — б.-сл. **kreiuo-*, от **kreio* 'отделяю, отрезаю' (Топоров, 1988, с. 290. Прим. 14). Вместе с тем с ареалом длинных курганов связаны и находки т. н. В-рифленных пряжек VI–VII вв., имеющих средневропейское происхождение. В. В. Седов (1994а) обнаружил дунайские прототипы лунничных височных колец из смоленско-полоцких длинных курганов. С расселением славян через территорию балтов (балто-славян?) увязывается и сложение культуры сопок (Седов, 1982, с. 65). Так или иначе, наиболее активными оказываются маргинальные зоны балто-славянского континуума, где выделяются «диалектные» археологические культуры.

Лингвистические исследования также обнаруживают трансконтинентальные связи славянских диалектов, в том числе кривичских и западнославянских (С. Л. Николаев), ильменско-словенского и «дунайско»-словенского (А. А. Зализняк). Данные этнической ономастики свидетельствуют об участии восточно- и западнославянских племенных образований в передвижениях славян: ср. *другувиты*, *кривичеины* византийских источников на Балканах и *дреговичи*, *кривичи* в Восточной Европе, ободри-ты на Дунае и в Полабье и т. д. (Трубачев 1974; Негтманн 1986, S. 340).

Высокая степень проницаемости балто-славянского ареала для «дунайских импортов» отражает относительное единство связей у выделяющихся на окраинах этого ареала славянских группировок (ср. Лесман 1989). Эти связи способствовали распространению и сохранению общеславянского самосознания, воплощенного, в частности, в предании о «дунайской прародине».

Примечания

¹ Очевидно, для византийских авторов, носителей «имперского сознания», расселение «цивилизированных» народов, упомянутых в библейской «Таблице народов», завершилось в древности: современные им миграции, кочевой быт и «подвижность» вообще были в их глазах характерной чертой варваров (ср. Каждан 1994, с. 115).

- ² У готов было заимствовано и само название реки Дунай (ЭССЯ, вып. 5, с. 156—157). Вероятно, к низовьям Дуная может быть приурочена и легендарная «земля обетованная» готской традиции — Ойум Иордана; возможно, под готским влиянием сформировалось и славянское представление о мифической стране вечного тепла, вырсе — рае (Топоров 1984, с. 130—133).

Литература

- Авенариус 1993 — А. *Авенариус*. Ранние славяне в Среднем Подунавье: автохтонная теория в свете современных исследований // Славяноведение, 1993, № 2, с. 27—42.
- Бирнбаум 1987 — Х. *Бирнбаум*. Праславянский язык: Достижения и проблемы его реконструкции. М., 1987.
- БСИ, 1980 — Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.
- Вернер 1972 — И. *Вернер*. К происхождению и распространению антов и склавен // Советская археология, 1972, № 4, с. 102—115.
- Гавлик 1969 — Л. Е. *Гавлик*. Представления о родственности славянских народов в древней Моравии и Чехии // Советское славяноведение, 1969, № 3, с. 27—40.
- Гиндин 1994 — Л. А. *Гиндин*. К вопросу о венедах в «Своде древнейших письменных известий о славянах» // Славяне и их соседи. Тезисы XIII конференции. М., 1994, с. 4—8.
- Горюнов, Казанский 1983 — Е. А. *Горюнов*, М. М. *Казанский*. К изучению раннесредневековых древностей Нижнего Подунавья (6—7 вв) // Славяне на Днестре и Дунае. Киев, 1983, с. 191—205.
- Иванов 1991 — С. А. *Иванов*. Откуда начинать этническую историю славян? // Советское славяноведение, 1991, № 5, с. 3—13.
- Иванов, Топоров 1979 — В. В. *Иванов*, В. Н. *Топоров*. К вопросу о происхождении этнонима «валахи» // Этническая история восточных романцев. М., 1979, с. 61—85.
- Исторические песни — Исторические песни. Т. 2. М.—Л., 1966.
- Каждан 1994 — А. П. *Каждан*. Идея движения в словаре византийского историка Никиты Хониата // Одиссей. М., 1994, с. 95—116.
- Кланица, Тржештик 1991 — Э. *Кланица*, Д. *Тржештик*. Первые славяне в Среднем Подунавье и в Полабье // Раннефеодальные государства и народности. М., 1991, с. 7—26.
- Королук 1968 — В. Д. *Королук*. К вопросу о славянском самосознании в Киевской Руси и у западных славян в X—XII вв. // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. М., 1968, с. 98—113.
- Королук 1985 — В. Д. *Королук*. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. М., 1985.
- Кропоткин 1967 — В. В. *Кропоткин*. Экономические связи Восточной Европы в I тыс. н. э. М., 1967.

- Лесман 1989 — Ю. М. Лесман. К постановке методических вопросов реконструкции этногенетических процессов // Славяне, 1989, с. 12—18.
- Мачинский 1981 — Д. А. Мачинский. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской мифологии и истории // Русский север. Л., 1981.
- Мачинский, Тиханова 1986 — Д. А. Мачинский, М. А. Тиханова. О местах обитания и направлениях движения славян I—VII вв. н. э. // Acta archaeologica Carpathica—16, 1986, с. 59—94.
- Нидерле 1956 — Л. Нидерле. Славянские древности. М., 1956.
- ПВЛ — Повесть временных лет. Ч. 1—2. М.; Л., 1950.
- Петрухин 1994 — В. Я. Петрухин. Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет». К вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. Вып. 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — Новое время. М., 1994, с. 44—56.
- Петрухин 1995 — В. Я. Петрухин. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI вв. Смоленск; М., 1995.
- Подосинов 1993 — А. В. Подосинов. «Франкская космография» (фрагмент о славянах) // Восточная Европа в древности и Средневековье. Тезисы и материалы. 1993. М., 1993, с. 122—125.
- Русанова 1976 — И. П. Русанова. Славянские древности VI—VII вв. М., 1976.
- Свердлов 1993 — М. Б. Свердлов. К изучению моравских исторических произведений в составе «Повести временных лет» // Феодальная Россия. Новые исследования. СПб., 1993, с. 17—25.
- Свод — Свод древнейших письменных известий о славянах. Вып. I. М., 1991.
- Свод II — Свод древнейших письменных известий о славянах. Вып. II. М., 1995.
- Седов 1982 — В. В. Седов. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982.
- Седов 1987 — В. В. Седов. Анты // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных государств и народностей. М., 1987, с. 16—21.
- Седов 1994 — В. В. Седов. Славяне в древности. М., 1994.
- Седов 1994а — В. В. Седов. Очерки по археологии славян. М., 1994.
- Славяне 1989 — Славяне. Этногенез и этническая история (Междисциплинарный сборник). Л., 1989.
- Славяне и их соседи 1993 — Славяне и их соседи. М., 1993.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Славянские верования // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 15—26.
- Топоров 1984 — В. Н. Топоров. Oium Иордана (Getica, 27—28) и готско-славянские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М., 1984, с. 128—241.
- Топоров 1988 — В. Н. Топоров. К реконструкции древнейшего состояния праславянского // X Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1988, с. 264—292.
- Трубачев 1974 — О. Н. Трубачев. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания, 1974, № 6, с. 48—67.
- Трубачев 1988 — О. Н. Трубачев. Славянская этимология и праславянская культура // X Международный съезд славистов. М., 1988, с. 292—347.

- Трубачев 1991 — О. Н. Трубачев. Этногенез и культура древних славян. М., 1991.
- Трубачев 1993 — О. Н. Трубачев. Древние славяне на Дунае (южный фланг). Лингвистические наблюдения // XI Международный съезд славистов. М., 1993.
- Чешская хроника — Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.
- Щукин 1994 — М. Б. Щукин. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994.
- ЭСЯ — Этимологический словарь славянских языков. М., 1974—, вып. 1—.
- Havlik 1983 — L. E. Havlik. Přeměna společenských formací a etnogeneze Slovanů // Československá slavistica. Pr., 1983, s. 157—186.
- Herrmann 1968 — J. Herrmann. Siedlung, Wirtschaft und gesellschaftliche Verhältnisse der Slawischen Stamme zwischen Oder/Neisse und Elbe. Berlin, 1968.
- Herrmann 1987 — J. Herrmann. Die verterritorialisierung — ein methodisches und historisches Problem slawischer Wanderung, Landnahme und Ethnogenese // Studia nad etnogenesą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej. 1—2, Wrocław, 1987.
- Parczewski 1991 — M. Parczewski. Origin of early Slav culture in Poland // Antiquity, 1991, V. 65, № 248, p. 676—683.
- Parczewski 1993 — M. Parczewski. Die Anfänge der frühslawischen Kultur in Polen. Wien, 1993.
- Popowska-Taborska 1991 — H. Popowska-Taborska. Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka. Wrocław; Warszawa, 1991.
- Rübekeil 1992 — L. Rübekeil. Suebica. Völkernamen und Ethnos. Innsbruck, 1992.
- Vinski 1983 — Z. Vinski. Zu karolingischen Schwertfunden aus Jugoslawien // Frühmittelalterliche Studien, 1983, Bd. 30, S. 465ff.

Научное издание

КОНЦЕПТ ДВИЖЕНИЯ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

Утверждено к печати
Институтом славяноведения и балканистики РАН

Наборщики

Н. Клешина, Е. Штофф

Корректор

Р. Агеева

Младший редактор

О. Горбунова

Редактор

Н. Волочаева

Оформление оригинал-макета
Н. Волочаевой, С. Григоренко

Издательство «Индрик»

Директор — *С. Григоренко*

Главный редактор — *Н. Волочаева*

Выпускающий редактор — *О. Климанов*

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.

Формат 60×80 1/16. Гарнитура «Бодони».

Печать офсетная. 24,0 п. л.

Тираж 1 000 экз. Заказ № 951

Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

