

Российская академия наук  
Институт славяноведения



Памяти  
Никиты Ильича  
Толстого

Российская академия наук  
Институт славяноведения

**СЛОВО**  
**И** **ТОМ II**  
**культура**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 1998

*Издание осуществлено при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(Проект 98-04-16112)*

Редакционная коллегия  
*Т. А. Агапкина, А. Ф. Журавлев, С. М. Толстая*

Редактор  
*Т. А. Агапкина*

# Содержание

## I. Этнолингвистика. Фольклор. Этнография

<i>Т. А. Агапкина</i> «Пришел Вербич — козуха позычь...» .....	11
<i>Н. П. Антропов</i> Белорусские этнолингвистические этюды: 1. <i>колода/колодка</i> .....	21
<i>J. Bartmiński</i> Pocałunek ziemi. Szkic etnolingwistyczny.....	34
<i>О. В. Белова</i> Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных.....	44
<i>М. Беновска-Събкова</i> Зооморфни образи на светостта в българския фолклор I. <i>Елени светци</i> .....	51
<i>Н. И. Бондарь</i> Магия начала (Некоторые аспекты традиционных верований славянского населения Кубани).....	64
<i>М. М. Валенцова</i> Семантика начала и конца в календарной обрядности чехов и словаков .....	73
<i>Л. Н. Виноградова</i> «Той, шчо лозами трясе»: полесские поверья о черте.....	82
<i>А. В. Гура</i> Звуки и голоса животных в традиционных народных представлениях .....	95
<i>Г. И. Кабакова</i> На пороге жизни: новорожденный и его «двойники» .....	103
<i>А. Б. Мороз</i> Божница и окно: семиотические параллели.....	114

<i>С. Ю. Неклюдов</i>	
Зоодемонизм.....	126
<i>С. Е. Никитина</i>	
Отец в своем доме (На материале текстов духовных стихов).....	138
<i>О. А. Пашина</i>	
Ареальное членение Смоленщины с точки зрения жатвенной обрядности .....	148
<i>А. А. Плотникова</i>	
Фрагмент балканославянской народной демонологии: Борьба воздушных демонов.....	158
<i>Р. Попов</i>	
Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар.....	170
<b>Б. Н. Путилов</b>	
Архаические мотивы в карпатском песенном разбойничьем фольклоре.....	178
<i>Ль. Раденковић</i>	
Дѣна — стари словенски назив једне болести .....	190
<i>Т. Н. Свешикова</i>	
Оборотничество у румын: <i>bosorcoi</i> .....	198
<i>И. А. Седакова</i>	
Заметки по этнографии речи (На материале славянских родин).....	205
<i>С. М. Толстая</i>	
Культурная семантика слав. * <i>kriv</i> .....	215
<i>А. Л. Топорков</i>	
Грамота № 521: заговор или любовная записка?.....	230
<i>В. Н. Топоров</i>	
Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки .....	242
<i>В. В. Усачева</i>	
Движение как компонент славянского народного врачевания .....	273
<i>А. Т. Хроленко</i>	
Словарь языка фольклора как база этнолингвистических исследований .....	284
<i>К. В. Чистов</i>	
Фрайбургская коллекция восточнославянских «круговых писем» .....	292
<i>А. В. Юдин</i>	
Антропонимические заместительные номинации в восточнославянских загадках: подвижные предметы быта.....	298



## II. История. Культура. Литература

<i>В. П. Гребенюк</i> «Самодержец» и «господин» великий московский князь Василий Дмитриевич.....	311
<i>В. М. Живов</i> Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца....	321
<i>Е. Е. Левкиевская</i> Проблема «чужой речи» и способы цитирования в кинематографе Андрея Тарковского.....	338
<i>А. Наумов</i> О Службы светом кнезу Лазару.....	349
<i>В. Я. Петрухин</i> К ранней истории русского летописания: о предисловии к Начальному своду.....	354
<i>Л. А. Софронова</i> Черти в украинской школьной драме «Слово о збуреню пекла».....	364
<i>А. В. Тарасьев</i> Символика перекрестка в романе «Доктор Живаго» Б. Л. Пастернака.....	375
<i>Б. Н. Флоря</i> Кирилло-мефодиевские традиции и униатская иерархия первой половины XVII века.....	387
<i>Т. В. Цивьян</i> Николай Угодник — странник на русской земле (Несколько примеров из русской литературы XX века).....	394



# I

# Этнолингвистика Фольклор Этнография



## «Пришел Вербич — кожуха позычь...»

**В**ещи как часть ритуального пространства характеризуются, среди прочего, и тем, что они способны «объективировать, представлять в осязаемой, видимой форме... идеи, которые не имеют физической субстанции» (Байбурин 1993, 133). Ниже мы позволим себе развить этот тезис и уточнить, какие именно идеи воплощает мир вещей (речь пойдет об одежде) в календарных обрядах славян. Функционирование одежды и отдельных ее элементов в традиционной культуре, в том числе — в весенней обрядности, не раз становилось предметом специальных исследований (см.: Богатырев 1971; Маслова 1984, 113–121 и др.), тем не менее попытки взглянуть на эту проблему на общеславянском материале как будто бы неизвестны.

Очевидно, что в разных областях обрядности одежда функционирует по преимуществу в соответствии со своей общекультурной символикой. Одежда мыслится как двойник человека (ср. полесский обычай в Чистый четверг сплавлять по воде одежду больного в надежде избавить человека от болезни), а ее отсутствие (нагота) в метафорическом смысле ассоциируется, как правило, с провоцированием производительной энергии, ср. обыкновение сеять огородные культуры или собирать росу в Юрьев день нагишом, обходить поля босиком и т. д. Так же и отдельные предметы одежды, к примеру, штаны, фартук, пояс и специально опоясывание (в силу причастности к сфере материально-телесного низа) воплощают — каждый по-своему — идеи умножения, воспроизводства, сексуально-брачной «динамики», столь популярные в аграрном календаре. Среди них, например, обычаи заполнять зерном мужские штаны и сеять из них, кормить кур из фартука, опоясываться вербой в Вербное воскресенье или в день Сорока мучеников ради здоровья и красоты, «опоясывать» в Страстной четверг дежу, чтобы в ней лучше удавался хлеб,

или обвязывать в Юрьев день зелеными ветками ведро, в которое первый раз доят овец, чтобы у них было больше молока.

Вместе с тем, в структуре весенней обрядности вещи и сопряженные с ними действия реализуют ключевую для календаря идею движения времени. В календарных ритуалах и текстах одна из основных утилитарных функций одежды (защита от холода и под.) «семиотизируется», трансформируясь в функцию ее календарной принадлежности. В итоге зимняя одежда символизирует уходящий сезон (и, возможно, год), а снятие предметов зимней одежды становится метафорой смены сезонов.

В славянских календарных паремиях встречается целый пласт текстов, разыгрывающих мотив «снятия (сбрасывания, продажи) козуха (шубы)». Наиболее выразительные параллели этот мотив находит в легенде о мартовской старухе, известной народам Средиземноморья, при том, что отдельные мотивы легенды встречаются у поляков, закарпатских украинцев и в других местах (см.: Кабакова 1994; Вълчинова 1994, 63).

Согласно логике этих паремий, весна предстает неустойчивой и капризной, с постоянным чередованием оттепелей и заморозков, а само время — пребывающим в вечном изменении и движении. «Снятие козуха» и его временное «возвращение» начинается ранней весной и продолжается вплоть до разгара лета. Оно случается на Сретение: рус. «Тепло льды пятнает, старик шубу сымает» (КГ, 101); в день Николая Студеного (4.02): рус. «Студеный день — шубу снова надень» (КГ, 103); в день св. Григория (13.03): словен. «Sv. Gregor je materi kožuh kupil» (Kuret 1965, 108); св. Якоба (19.03): пол. «Na św. Jakuba niepotrzebna szuba» (Ракитянская 1989, 91); на Благовещение: рус. «Цыган шубу продает» (КГ, 143); в день св. Марка (25.04): словен. «Se vsi kožuhi požgo» (Kuret 1965, 291); в Вербное воскресенье: укр. «Прийшов вербич, два козуха тербич» (Чернявская 1893, 93), бел. «Вэрбыч — козуха позыч, а великодный и соби холодный» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.); в Юрьев день: рус. «Загорит весна, так и зябкий мужик шубу с плеч долой» (КГ, 168); в день Ивана Долгого (19.05): рус. «После Ивана не надо жупана» (КГ, 212); в Духов день: бел. «Да сьвятога Духа не скидай кажуха» (ПА, Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.), пол. «Do świętego Ducha nie rzucaj kożucha» (Lud 1906, t. 13/2, 154); поводом к этому может стать прилет первых птиц: бел. «Як вяляциць синица, то нэ трэба рукавицы» (ПА, Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.).

Иной раз в календарных текстах мелькает и мотив смены зимней одежды на летнюю. Его можно встретить в звукоподра-

жательных формулах, передающих голоса птиц; говорили, например, что тетерев якобы кричит по весне: «Скину тулуп, надену балахон» (Неверович 1859, 138), «Продам шубу, куплю балахон» (КГ, 124). Болгары верили, что 18.01 св. Атанас (Афанасий) «сваля зимния си кожух, облича бяла копринена риза...» (Попов 1991, 58). Смена сезонной одежды порой оказывается значимым элементом ритуальной практики. Так, жители черногорского Приморья в Юрьев день завтракали на улице и без верхней одежды в знак того, что настает лето (Јовићевић 1922, 153). С этим сопоставим немецкий обычай идти в пасхальное утро в церковь в зимней одежде, а после обеда — уже в летней.

Вместе с тем, календарные даты на переломе весны и лета (Троица и Иванов день) становятся тем рубежом, с которого, как считается, теплое время начинает идти на убыль, и потому зимняя одежда вновь обретает актуальность, ср.: словац. «Do Ducha neopuščaj sa kožucha, a po Duchu pripas' si ho ku bruchu (že zase je zima)» (Валенцова 1988, 261); пол. «Do świętego Ducha nie wdziewaj kożucha, a po świętym Duchu chodź dalej w kożuchu» (Роśpiech 1987, 235); рус. «Второй Спас (Преображение, 6.08) всему час — шубу припас» (КГ, 310), «Прошел Спас — бери рукавички в запас» (ВС, 68). Болгары считали, что в Иванов день «светецът нарамва кожуха си и тръгва за сняг» [святой вскидывает на плечо кожух и отправляется за снегом] (Гребенарова 1989, 13), а на Воздвижение пора было приниматься за починку кожухов (Ангелова 1948, 222).

Подобно другим «вещным» элементам обряда (пище, утвари, сельскохозяйственному инвентарю и др.) одежда становится материальным воплощением идей и значений, приписываемых как сезону в целом, так и отдельным праздничным датам и ритуалам. Например, тема прощания с уходящим годом явственно выражена в обычаях изгнания и уничтожения старых вещей, практикуемых в рамках «проводов Масленицы» или западнопоlessкого обряда «проводов, или изгнания зимы». В масленичном костре сжигали старые вещи, чучело Масленицы обряжали в старую и рваную одежду (подробнее об этом см.: Маслоva 1984, 113–114); а «изгоняя зиму» на Фоминой неделе, сжигали старые лапти, забрасывали их в воду, выкидывали из дома и т. д. (ПА). В сопровождавших обряд приговорах также звучали мотивы избавления от ставшей ненужной одежды: «А ну, зима, до Крывицы, каб нэ трэба рукавицы; а ну, зима, до Кулян, кад нэ трэба андарак [теплая юбка]» (ПА, Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.).

У болгар в день св. Евдокии (Бабы Марты), день официального и мифологического начала весны, женщины выносили новые рубаху, передник и кожух (часто красного цвета) и вешали их на крышу или на шест перед домом, «приветствуя» таким образом Бабу Марту в надежде на ее благоприятствование урожаю и т. п. (СБНУ 1900, кн. 16–17/2, 21).

Мифопоэтический статус Благовещения как дня, отделяющего зимний сезон от весеннего, период зимнего сна земли — до момента ее пробуждения, дня, когда на поверхности появляются насекомые и гады, когда можно обрабатывать землю и т. п., отражается в характерном запрете сушить во дворе одежду и ходить босиком до Благовещения — главным образом во избежание нарушений природного баланса, в частности, заморозков или засухи (ПА, бел., укр.). Восприятие же Благовещения как праздника «опасного» и неблагоприятного для каких-либо занятий объясняет запрет надевать в этот день новую одежду из боязни порвать или испортить ее (КГ, 144, рус.).

Великий пост со свойственной ему системой ограничений и запретов отмечен прежде всего изменением цветовой палитры одежды: отказом от пестрых платков, временным выходом из употребления одежды красного цвета. Поэтому, например, у украинцев о девушке, надевшей в праздник что-нибудь голубое или зеленое (а не красное), говорили: «Яка *писна* дивка вийшла гулять» (Милорадович 1991, 216). Завершение же Великого поста ознаменовалось снятием черной одежды, популярной в великопостном костюме женщин, особенно в католических традициях.

Наступавшая Пасха, впрочем, вносила не только цветное разнообразие в традиционную одежду. Во многих традициях в этот праздник, согласующийся с идеями обновления и возрождения всех сторон биологической и социальной жизни, каждый человек должен был надеть новую одежду, как говорили сербы, *неки нов наљетак* (Филиповић, Томић 1955, 98, Горња Пчиња). У болгар на Пасху «бедно и богато, малко и голямо трябва да има нова премяна, шапка, обувки, чорапи. За децата особено няма по-голямо нещастие от това, на Великден да отидат сред село без нови дрехи...». И более того, девушки в течение трех праздничных дней должны были появляться в новой «перемене» каждый день или даже дважды на дню (при отсутствии новой одежды в необходимом количестве они обменивались вещами между собой) (Миков 1990, 97). В случае смерти парня или девушки их часто даже хоронили в пасхальной одежде (Филиповић 1939, 455, Скопская Котлина). У русских Владимирской губ. детей до семи лет, по



свидетельству корреспондента Тенишевского бюро, одевают «в рваную и грязную одежду, старое платье. Новая одежда нашивается к Пасхе» (БВКЗ, 266). Обратной стороной этого правила был запрет носить на Пасху старые вещи, перешивать себе что-нибудь из старого или просто прикасаться к нему: «На Светлой неделе не шьють стараго, што на себе надеваў» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Чудеса и прорывы неведомого в обыденную жизнь, т. е. то, чем известен практически во всех славянских традициях день Ивана Купалы (ср. предания о цветущем папоротнике, муравьином масле, открывающихся кладах и разговорах домашних животных), не обошли стороной и одежду. Согласно украинским поверьям, в эту ночь, преодолев страхи, не меньшие, нежели при отыскании цветка папоротника, можно добыть шапку-невидимку: «на Ивана Купайла в дванацать часоў ночи, если залести на хату, там стоить гроб с мертвым человеком. У його на голове шапка-невидимка. Тебе буде все лякать, а если украдеш шапку да ўтечэш, то ужэ зпанимеш ўсе [начнешь все понимать]» (ПА, Житомирская обл.).

Одежда не только аккумулировала мифологию праздников. В известном смысле и сама «жизнь» одежды вписывалась в календарный круг и соотносилась с символикой тех или иных почитаемых дней. Так, например, *Чистый понедельник* и *Чистый четверг* во многих славянских традициях были днями, когда перестирывалась практически вся будничная одежда, белье и постель (скопившиеся за время мясоеда и поста), а *Сухой день* (в Полесье обычно четверг после Троицы) — временем, когда принято было пересушивать зимнюю одежду перед тем, как убрать ее (Агапкина 1995, 89).

Помимо календарной немалая роль в весенних обрядах отводилась социо возрастной функции одежды. Это особенно заметно в праздниках, которые включали в свой состав — на правах «цитаты» — обряды, посвященные семейной тематике. И хотя подобные «семейные вставки» можно наблюдать и за пределами весеннего цикла, тем не менее бóльшая их часть приходится на этот период (у русских — на масленицу и Петровские праздники, у южных славян — на Юрьев день; у болгар и словаков — на Лазарскую субботу и Вербное воскресенье и др.).

Одежда имела большое значение при выборе брачного партнера, поэтому в календарных праздниках предусматривались общественные смотрины: девушки и парни демонстрировали перед односельчанами и родителями потенциальных женихов и невест

свою одежду, давая возможность оценить их умения и благосостояние семьи. В Вятском крае во время масленичного катания в санях «девки и парни одевали лучшие свои наряды — самый лучший кожух и самую лучшую шаль» (ВФ, 118; ср.: Маслова 1984, 113, 117). В Вологодской губ. в день Аграфены Купальницы все девушки, собравшись вместе, обходили дома в лучших своих нарядах и при этом просили: «Умойте!», в ответ на что домашние должны были подарить им что-нибудь из девичьих украшений: ленту, бусы, сережки (КГ, 245).

В специальных работах 1970-х гг. болгарские этнографы не раз обращали внимание на то, что в одежде девушек, участвующих в молодежных весенних обрядах (таких, как болгарские «лазарки» и «буенец», сербские «лазарки» и «кральце», хорватские «ладарице»), а также, заметим, и в одежде кукол, изготовляемых для подобных обрядов (ср. болг. бургас. «Мару-лишанку»), в обязательном порядке присутствовали элементы венчального костюма (часто одолженные по случаю у молодых замужних женщин и возвращаемые по окончании обряда). Это могли быть платье, венок, кольцо, обувь, украшения и мн. др. Высказано мнение о первичности брачной функции обрядового костюма во время весенних девичьих обычаев, а также о несомненной связи этих весенних обычаев с циклом посвященных ритуалов (см. подробнее: Михайлова 1973; Колева 1973). Обратим внимание на то, что подобная практика известна и в других славянских традициях: у русских одежда девушек во время петровских игрищ представляла собой наряд невесты (Бернштам 1984, 167); у словаков в Вербное воскресенье девушки, одетые как невесты, разносили по домам прутья вербы и при этом исполняли песни, содержащие мотивы пожелания брака: «Na vašem stole červená ruža, vašej paničke pekneho muža...» (SSN, 188–189).

Одежда, таким образом, была основным компонентом, с помощью которого в весенних обрядах, предусматривающих участие молодежи, «моделировался» искомый, будущий статус девушки — статус невесты, а надевание, примеривание венчальной одежды на то короткое время, пока длился ритуал, расценивалось как способ провоцирования социовозрастной динамики.

Добавим, что подобные ритуалы адресовались не только девушкам, достигшим брачного возраста. В рамках весенних обрядов и праздников надевание одежды, принадлежащей следующей (более «высокой») социовозрастной группе, практиковалось также в отношении детей, подростков, а также молодых женщин, недавно вступивших в брак.

Социальная адаптация детей выражается в том, что в один из весенних праздников на них первый раз надевают одежду и украшения, определяющие их половую принадлежность. У сербов, в частности, это происходит обычно в Юрьев день, считающийся основным весенним праздником. В Груже (Шумадия) мальчикам впервые надевают штаны и перевязывают их поясом (Петровић 1948, 244), а в р-не Отока (Славония) на мальчиков надевают штаны, а на девочек — бусы (Lovretić 1897, 399).

Достижение совершеннолетия отмечается тем, что «парня и девушку начинают одевать почище, к тому же они сами стыдятся в грязной одежде показаться на люди» (БВКЗ, 267). Однако их одежда не просто становится новой, более нарядной и дорогой; в ней появляются предметы, которые полагалось носить только взрослым девушкам и парням (для последних, например, ими чаще всего были сапоги). Социализация девушек выражалась в том, что в один из весенних праздников им разрешалось наконец выйти на улицу в одежде взрослых девушек. В Рязанской губ. в первую Пасху (после появления у девушки регул) совершался ритуал надевания на нее поневы (юбки). Первую поневу для девушки шила старшая сестра, надевали поневу в доме перед заутреней, после чего девушку возили по селу, предлагая ее в шутливой форме встречным в качестве невесты (Лебедева 1929, 13). У словаков в день Вознесения (называемого *Nanebovstúpenie*) девочки-подростки впервые в жизни появлялись перед односельчанами в одежде взрослых девушек. Их праздничный наряд, также получивший название *nanebovstúpenie*, выделялся искусно вытканым платком, подаренным крестной матерью. После этого дня девочка могла по праву сидеть в костеле среди девушек, гулять с парнями и участвовать во всех молодежных праздниках и посиделках (Olejník 1978, 120).

У южных славян широкое распространение получило своего рода календарное оформление брака, т. е. обряды, прерывающие переходное состояние, в котором находилась молодая женщина после свадьбы, и вводящие женщину в круг жизни, но уже в новом для нее статусе. У болгар каждая вышедшая замуж женщина вынуждена была до первого Юрьева дня носить одежду невесты, ее обувь, ходить в верхней одежде (в общественных местах) и даже слегка прикрывать лицо платком. В Юрьев день происходило окончательное утверждение ее в статусе замужней женщины. Этот ритуал назывался *събуването и събличането на булката* «разувание и раздевание невесты»: крестная мать, посаженный отец или старший сват торжественно снимали с нее всю одежду, обувь и украшения невесты и повязывали ей голову платком так, как это делали

замужние женщины; после чего она, как считалось, *стала жена* (Маринов 1984, 482; Добруджа, 287 и др.). Женщина тем самым как бы покидала хронотоп семейного обряда (с его условным временем) и включалась в реальное время, в жизнь, текущую в рамках календарного года.

В отличие от обрядов, использующих предметы венчального костюма, в подобных случаях одежда не провоцировала переход в следующую возрастную группу, а маркировала новый статус того или иного лица. Надевая на человека новую одежду, его «образ» задним числом приводили в соответствие с изменившимся социальным положением. Если вспомнить тезис П. Г. Богатырева об одежде как «паспорте» человека, то описанные выше обряды можно сопоставить с вручением этого «паспорта». Интерполяция же подобного нормативного «переодевания» (смены облика) в календарный цикл придавала событию общезначимый характер и фактически была способом ритуальной легитимизации нового статуса.

Есть, наконец, еще один аспект использования одежды в календарных обрядах, который хотелось бы затронуть. Одежда играет заметную роль в создании ритуальных символов и персонажей. Именно благодаря одежде, а также тому, что может ее замещать, осуществляется преобразование природных объектов в культурные символы, и, отчасти, наоборот. Одежда, одевание становится метафорой появляющегося весной растительного покрова (ср. «Дуб одевается, скотина наедается», «Овес в кафтане, а на грече и рубахи нет» — КГ, 205, 229), а подражание этому (ряжение «в растительность») — способом объективации «сезонного духа» (ср. «Зеленого Юрия», «Куста», «Тополы», иногда «Русалки», «Весны»). С помощью одежды природные реалии (такие, как солома, срубленное деревце или корень цветка) обретали черты антропоморфного существа, вслед за чем следовало наречение их именем («Кума», «Купала», «Кострома», «Гостейка», «Иван»). Наконец, и ритуально-мифологические роли, которые приходилось исполнять человеку, также создавались за счет одежды, обуви, маски и реже — макияжа (травестиизм, пугание «русалкой», кукеры, святочная «коза» и пр.). Ритуал, в том числе календарный, немислим без перевоплощения, а условность его «мира» — предельно конкретна.

Таким образом, сферами референции одежды в цикле весенних календарных обрядов оказывается и мифопоэтическая картина мира (представления о смене времен года, «сезонные духи» и др.), и социальная структура общества. Символический аспект функционирования одежды в календарных обрядах и текстах связан по преимуществу с идеей движения времени в пределах годового цикла;

вместе с тем, значительный корпус ситуаций, имеющих отношение к одежде, основан на одной из ключевых (в утилитарном смысле) функций одежды, а именно: на возможности моделирования образа (своего рода «имиджмейкерстве»), что оказывается первичным и наиболее значимым и для социализирующих обрядов календарного цикла, и для его ритуально-игрового пласта.

## Литература

- Агапкина 1995 — *Т. А. Агапкина*. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., 1995, с. 21–101.
- Ангелова 1948 — *Р. Ангелова*. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948, т. 8–9.
- Байбурин 1993 — *А. К. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Бернштам 1984 — *Т. А. Бернштам*. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография. М., 1984, с. 162–171.
- Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев*. Функции национального костюма в Моравской Словакии // *П. Г. Богатырев*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 297–366.
- Валенцова 1988 — *М. М. Валенцова*. Терминология словацкой календарной обрядности. Дипл. раб. МГУ, 1988.
- ВС — Ветлужская сторона / Общая ред. А. В. Кулагиной. Кострома, 1996, вып. 2.
- ВФ — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Вълчинова 1994 — *Г. Вълчинова*. Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, т. 2, с. 33–77.
- Гребенарова 1989 — *С. Гребенарова*. Празници за предпазване от огън у българите // Българска етнография, 1989, № 3/4, с. 3–15.
- Добруджа — Добруджа. София, 1974.
- Јовићевић 1922 — *А. Јовићевић*. Црногорско Приморје и Крајина // Српски етнографски зборник. Београд, 1922, књ. 23.
- Кабакова 1994 — *Г. И. Кабакова*. Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994, с. 209–221.
- КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991.
- Колева 1973 — *Т. Колева*. Происхождение весенних девичьих обычаев у некоторых южнославянских народов // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год. 12, с. 63–66.

- Лебедева 1929 — *Н. И. Лебедева*. Материалы по народному костюму Рязанской губернии // Труды общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929, вып. 18.
- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения в два тома. София, 1984, т. 2.
- Маслова 1984 — *Г. С. Маслова*. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Миков 1990 — *Л. Миков*. Български великденски обреден фолклор. София, 1990.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Жит'є-быт'є лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 170–341.
- Михайлова 1973 — *Г. Михайлова*. Функция обрядовой одежды в весенних обычаях у южных славян // Македонски фолклор. Скопје, 1973, год. 12, с. 67–72.
- Неверович 1859 — *В. Э. Неверович*. О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии 1859 г. Смоленск, 1859.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
- Петровић 1948 — *А. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948, књ. 58.
- Ракитянская 1989 — *А. Н. Ракитянская*. Польский народный календарь в этнолингвистическом освещении. МГУ, 1989. Дипломная работа. Рукопись.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939, књ. 54, с. 277–566.
- Филиповић, Томић 1955 — *М. Филиповић, П. Томић*. Горња Пчиња // Српски етнографски зборник. Београд, 1955, књ. 68.
- Чернявская 1893 — *С. А. Чернявская*. Обряды и песни села Белозерка Херсонской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1893, т. 5, вып. 1, с. 82–166.
- Kuret 1965 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965, d. 1.
- Lovretić 1897 — *J. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1897, knj. 2, s. 91–459.
- Olejník 1978 — *J. Olejník*. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Pospiech 1987 — *J. Pospiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- SSN — Sborník slovenských národných piesni, pověsti, přísloví, porekadjel, hádok, hier, obyčajov a povier. Vo Viedni, 1870.

# Белорусские этнолингвистические этюды: 1. колода/колодка

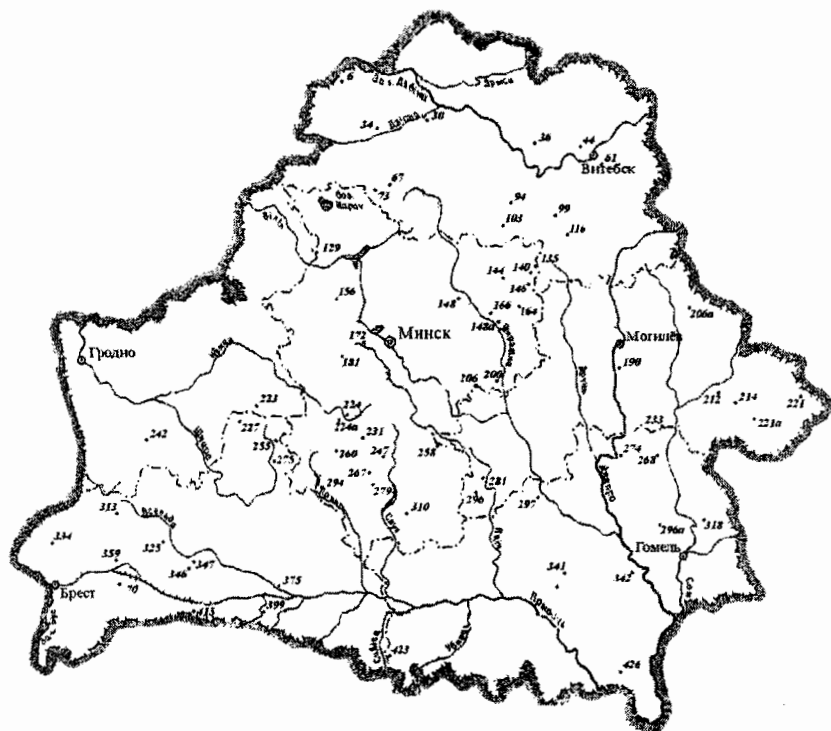
**Н**овые материалы по традиционной духовной культуре славян, постоянно — и особенно в последние два десятилетия — вводимые в научный оборот, позволяют во многом по-новому оценить, казалось бы, хорошо известные и неоднократно интерпретированные ее проявления<sup>1</sup>. Несомненный интерес в этом смысле представляют, на наш взгляд, материалы для «Белорусского этнолингвистического атласа» [БЭЛА]<sup>2</sup>, собранные в 1984–1992 гг. в более чем 430 населенных пунктах большинства районов всех областей Белоруссии по анкете-вопроснику для Этнолингвистического атласа «Народная культура Полесья»<sup>3</sup> [АВ НКП], состоящей из 65 вопросов<sup>4</sup>.

Предметом настоящей статьи являются анализ и картографирование ответов Архива БЭЛА на 15-й вопрос АВ НКП: «Известны ли обычаи *водить колодку, тягать колодку*? Совершались ли какие-либо обрядовые действия с колодой дерева, бревном, поленом? Когда?». В архивных материалах на этот вопрос зафиксировано более 80 ответов из 70 населенных пунктов 49 районов всех областей Белоруссии (см. ниже Карту-бланковку<sup>5</sup> и Список обследованных пунктов). Таким образом, хотя по отношению ко всему архивному массиву доля ответов на вопрос о *колоде/колодке* ничтожна, что указывает прежде всего на стертость анализируемого фрагмента белорусской традиционной духовной культуры, речь все-таки и в данном случае идет о массовом, репрезентативном материале.

Безусловное подтверждение получает наконец высказанное еще Д. К. Зелениным в «Russische (Ostslavische) Volkskunde» в 1927 г. мысль о «широком» распространении у белорусов (и у украинцев) обычая *колодки* (здесь — масленичной)<sup>6</sup>. Любопытно, что это утверждение Д. К. Зеленина несло в себе скорее отпечаток научной интуиции, так как этнографические и словарные источники конца XIX — начала XX вв. свидетельствовали как раз об исчезающем и поэтому весьма фрагментарном характере белорусской

масленичной *колодки*. Опубликованные упоминания о ней находим лишь у И. И. Носовича<sup>7</sup>, А. Е. Богдановича<sup>8</sup>, М. Н. Косич<sup>9</sup> и в некоторых других немногочисленных источниках<sup>10</sup>. Позднее *колодка* в интересующем нас значении отмечена в словарях Н. И. Касперовича<sup>11</sup> и П. А. Расторгуева<sup>12</sup>.

#### Карта-бланковка



Атомарность документированных свидетельств<sup>13</sup> позволила В. К. Соколовой сделать совершенно противоположное Д. К. Зеленину заключение о том, что «сколько-нибудь широкого распространения у белорусов *колодка* (масленичная. — Н.А.) не получила, она и появилась в отдельных местах, видимо, как шутка под польским или украинским влиянием»<sup>14</sup>.

К разным аспектам обрядовых действий и ритуалов с *колодой/колодкой* неоднократно обращался Н. И. Толстой, подчеркивая при этом их общеславянский характер и широкие общеевропейские параллели<sup>15</sup>.

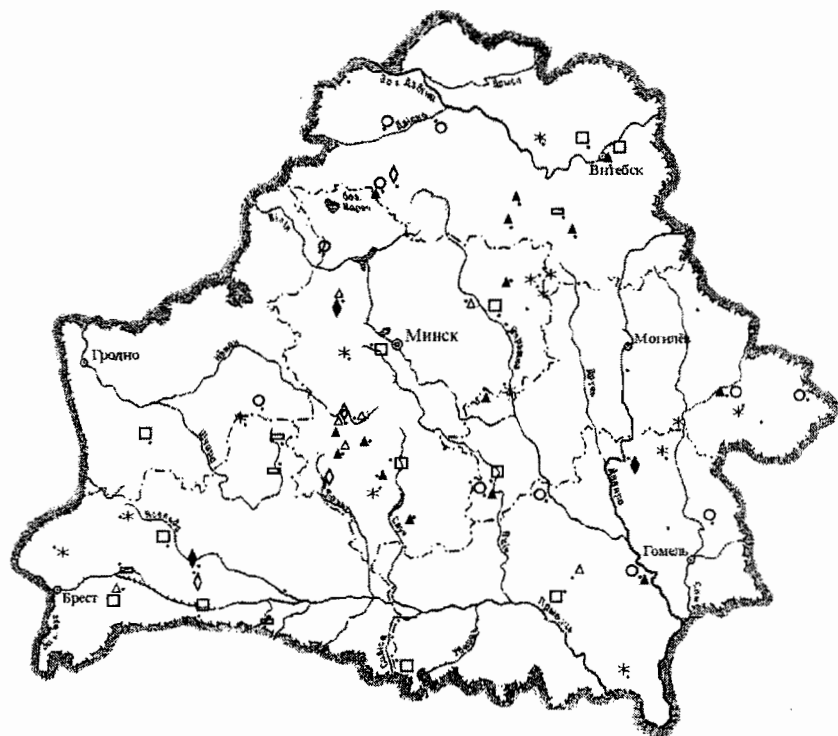


Анализ материалов Архива БЭЛА по вопросу № 15 АВ НКП позволил систематизировать их по пяти позициям: 1. Мотивация; 2. Приуроченность; 3. Действие (*водить, тягать...*); 4. Реалия; 5. Субъекты и объекты ритуальных действий.

Рассмотрим их подробнее.

## 1. Мотивация

Карта 1



○ Наказание за безбрачие

△ Ритуальные бесчинства

▲ Получение угощения

□ Гадание

◇ Матримониальная магия

◆ Антиматримониальная магия

▭ «Вызывание плодородия»

\* Отсутствие мотивации

Выявляются четыре основных мотива ритуальных действий с *колодой/колодкой*: ритуальное наказание за безбрачие, ритуальные бесчинства, гадания о замужестве и, судя по всему, наиболее архаичный — «вызывание плодородия», по удачному определению Н. И. Толстого<sup>16</sup>.

Трансформацией первых двух является мотив получения угощения, который мог присутствовать в каждом из них в качестве вторичного.

К гаданиям о замужестве примыкают магические действия, направленные на достижение матримониальных целей, и действия прямо противоположные. В матримониально-магических действиях выделяется интересный мотив профилактического не-действия: «на *колы́дку* дивка нехай нэ садитыся, бо замуж нэ пуйдэ» (Бездеж. Дрг. Б.). Антиматримониальную магию хорошо иллюстрирует запись из Хожово Млд. М.: «на багатую куццю бяруць *калодку* і завыньваюць дзверы, дзе живе дзяўчына, каб яна ў гэтым годзе не выйшла замуж».

«Вызывание плодородия» связано прежде всего со способствованием рождению детей (Юшковичи Брн. Б., Засимы Кбр. Б.), приплоду телят (Королевичи Снн. В.), урожаю огурцов (Стайки Мгл. Мг., Турки Лхв. Б.) и льна<sup>17</sup> (Жолкино Пнс. Б.).

В ответах из 14 населенных пунктов мотив не указан.

## 2. Приуроченность

### А. Календарная

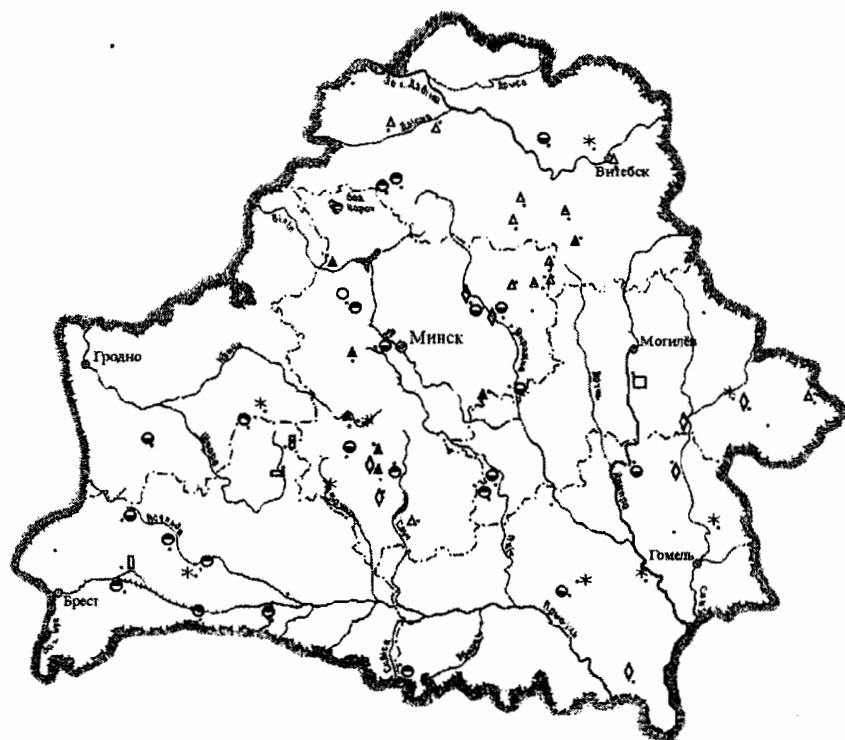
Наиболее частотна приуроченность действий с *колодой/колодкой* к трем значимым периодам: от Рождества до Крещения, к масленице и Купале.

В первом особо выделяются святки и Щедрый вечер, спорадически фиксируемые на всей территории, однако тяготеющие к западу.

Приуроченность к масленице и специально к Власию — четвергу на масляной неделе и двум следующим за масляной неделей дням («Папельцу») отмечается преимущественно в населенных пунктах центра и северо-запада Белоруссии. Четко очерчивается ареал между Минском и Витебском, на который обратил внимание еще А. Е. Богданович.

Выделяется весьма любопытный ареал на юг от Минска между средним течением Случи и верховьями Немана и Лани, где действия с *колодой/колодкой* приурочиваются ко всем трем основным периодам.

Карта 2



○ Рождество

● Святки

● Щедрый вечер

△ Масленица

△ «Улассе»  
(четверг масляной недели)▲ «Папелец» (понедельник—вторник  
первой недели Великого поста)

□ Евдокия (1/14 марта)

◇ Купальская ночь

▬ При посадке огурцов

▭ В ночь перед свадьбой

▮ Перед венчанием

\* Наличие ритуальных действий без указания на приуроченность

### Б. Некалендарная

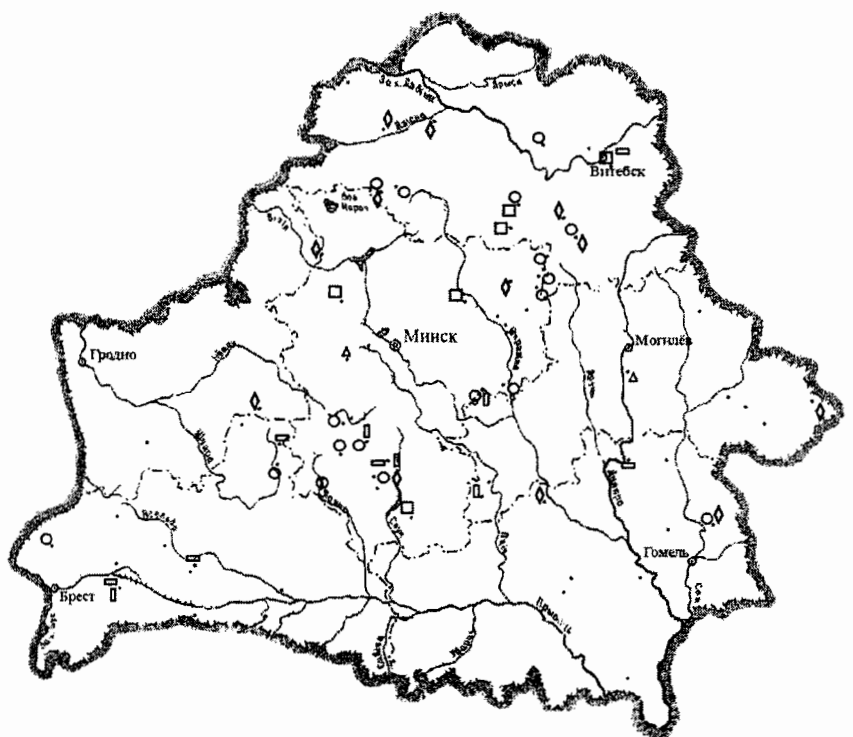
Отмечены лишь три примечательных ответа: при посадке огурцов, «каб яны радзілі добра» (Турки Лхв. Б.); в ночь перед свадьбой невесте клали под подушку полено (Засимы Кбр. Б.);

перед отъездом на венчание в церковь молодым вбрасывали в воз било цепа (Юшковичи Брн. Б.). Обращает на себя внимание близость первого и третьего пунктов.

В 10 деревнях отмечены ритуальные действия с колодой/колодкой без указания на приуроченность.

### 3. Действия

Карта 3



○ Тягать

◇ Привязывать, цеплять, вешать

△ Водить

▬ Бросать, вбрасывать

□ Подкатывать, прикатывать

▭ Ставить

Наиболее часто в ответах встречаются акциональные глаголы групп [тягать] и [привязывать], [цеплять], [вешать]. Ср. с последним глаголом: в Белевичях Глб. В. из дерева вырезали

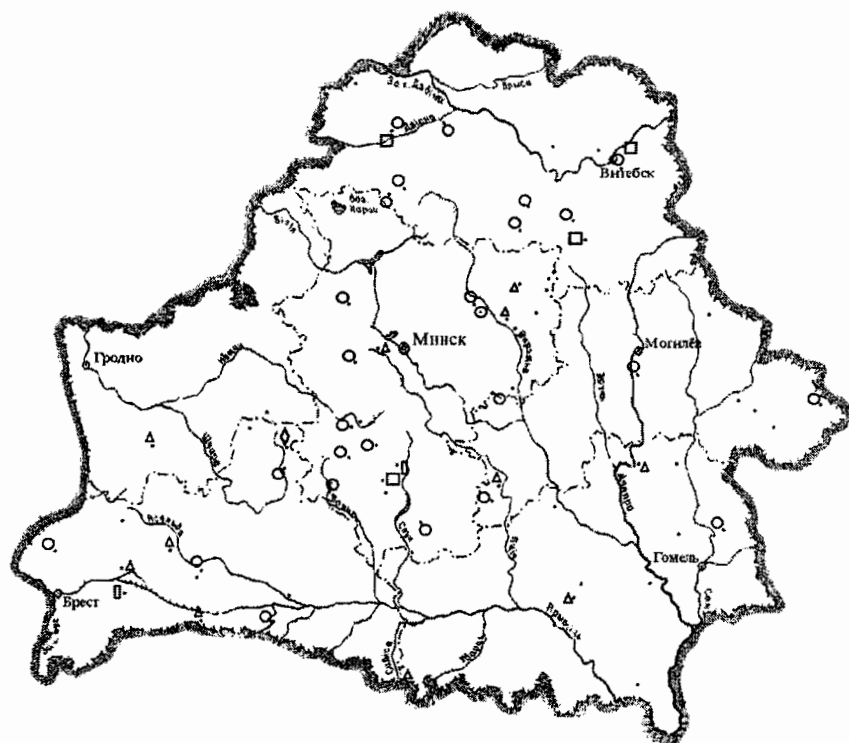
колодку в форме сыра, *вешали* на шею девушке; она ходила с ней, пока не принесет (своему) парню сыр.

Только в двух случаях зафиксированы ответы с глаголом *вадзіць* (Скирмонтово Дзр. М. и Стайки Мгл. М.). По нашему мнению, это явно отграничивает белорусскую *колоду/колодку* от соседней украинской.

Обращает на себя внимание достаточно большое количество ответов с глаголами [*подкатывать, прикатывать*] (6), [*бросать, брасывать*] (6) и [*ставить*] (5).

#### 4. Реалия

Карта 4



○ Колода, колодка

⊙ Бревно

△ Полено

□ Палка, шест

◇ Било (цепа)

▮ Рубель

Естественно, наиболее часто в ответах информантов присутствуют *колода*, *колодка* 'обрубок бревна', один раз зафиксировано *бревно* (Ляховка Брс. М.). Часто в качестве обрядовой реалии отмечено и *полено*, особенно популярное в девичьих гаданиях.

В ответах из четырех деревень упоминаются *палка* или *шест*, возможно, с глубоинной семантикой фаллического символа, ср., во всяком случае, противопоставление *палка* — *калодка* из Мяклого Втб. В.: «На Масляную перад Запустамі хлопцы якую-небудзь *палачку* чапляюць дзяўчыне, калі яна не вышла замуж. Гэта быў пазор. А калі сваталі яе, а яна не вышла, чаплялі *калодку*».

Наконец, единичны ответы с упоминанием *била* цепа (см. выше) и *рубеля* 'жерди для увязки снопов или сена, соломы', последнего только в девичьих гаданиях, ср., например: «ставілі *рубель*, куды ўпадзе, туды дзеўка і замуж пайдзе» (Шишчицы Слц. М.). И в данном случае, на наш взгляд, весьма вероятно фаллическая символика этих предметов.

## 5. Субъекты и объекты ритуальных действий

Карта 5



## Субъекты

- Девушки, женщины
- △ Парни

## Объекты

- Девушки, женщины
- ▲ Парни
- Новобрачные

Имеющийся в нашем распоряжении материал не позволяет, к сожалению, с достаточной определенностью судить об отношении субъект-объект в ритуальных действиях с *колодой/колодкой*. Как правило, объектами их были холостые парни и девушки, не вышедшие замуж. Вероятно, часто эти группы взаимозаменяемы в качестве как объектов, так и субъектов.

Субъектами, иницирующими действия с *колодой/колодкой*, часто выступают замужние женщины. Отметим, что в обеих группах почти не упоминаются женатые мужчины.

Наконец, совершенно обособленным выглядит упоминание новобрачных в качестве объектов (Юшковичи Брн. Б.).

Анализ представленного материала позволяет, прежде всего, сделать вывод о том, что ритуальные действия с *колодой/колодкой* являются исконными для белорусской традиционной духовной культуры<sup>18</sup>. Поэтому не случайны и упоминания «калоды» в белорусских масленичных песнях с брачными мотивами типа: «Цераз пень, цераз пень, цераз *калоду* // Скакалі хлопчыкі з маста на воду. // — Бадай вы, хлопчыкі, патапіліся, // Чаму вы ўвосень не жаніліся! // — Бадай вы, дзевачкі, вялікі раслі, // Як мы вас сваталі, вы за нас ня йшлі!» (курсив наш. — Н. А.)<sup>19</sup>.

<sup>1</sup> Подтверждением этому являются почти 250 статей на буквы А–Г 1 тома Этнолингвистического словаря «Славянские древности» (М., 1995) под редакцией Н. И. Толстого.

<sup>2</sup> О принципах организации работы по собиранию материалов и составлению БЭЛА см.: *Мікола Антропаў*. Праблемы беларускай этналінгвістыкі // *Беларусіка-Albaruthenica*. Мінск, 1993, с. 153–156.

<sup>3</sup> Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983, с. 47–49.

<sup>4</sup> В Архиве БЭЛА хранится около 50 тысяч ответов на вопросы АВ НКП. Материалы архива систематизированы студентами семинара «Актуальные проблемы восточнославянской и белорусской этнолингвистики» Филологического факультета Белорусского университета (Минск),

- которым до 1993 г. руководил автор. Первичные результаты были обобщены в дипломной работе участниц спецсеминара Т. Р. Федукевич и И. Г. Шешко «Белорусский этнолингвистический атлас: Материалы, пробные карты». Минск, 1992, 273 с., 8 карт.
- 5 Компьютерные варианты карт подготовлены студентами механико-математического факультета Белорусского университета С. Л. Княжище и Е. Н. Антроповой на основе сканированной бланковки «Лексічнага атласа беларускай мовы» с границами областей и основными реками (названия на белорусском языке). В связи с экспериментальным характером этих вариантов на Карте-бланковке представлены под своими номерами только те населенные пункты, в которых зафиксированы ответы о колоде/колодке.
  - 6 Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991, с. 407.
  - 7 И. И. Носович. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870, с. 242: «Колодка... 2) Привеска, в шутку привешиваемая на Масляной неделе холостому человеку, не женившемуся в Мясоде. Колодку повесили, откупщиця треба. Это обыкновение сохранилось и поныне у простолюдинов».
  - 8 А. Е. Богданович. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895, с. 99: «В смежных уездах разных губерний [Минской и Витебской. — Н. А.] — в Борисовском, Сенновском и Лепельском... в понедельник и во вторник первой недели Великого поста женщины „цепляют колодки“ холостякам, требуя от них угощения за то, что те не женились. Колодку надо прицепить незаметно, и если это выполнено, то угощение, состоящее из выпивки и закуски, должно быть непременно поставлено. Цепляют колодки и женатым, но это считается отступлением от обычая».
  - 9 М. Н. Косич. Литвины-белорусы Черниговской губ., их быт и песни // Живая старина, 1901, вып. 1–4, с. 225: «На Масленицу подвыпившие бабы ходят привязывать колодки тем, кто не успел в этот мясоед замуж или жениться. Виновный должен откупиться или горелкой, или деньгами».
  - 10 В. К. Соколова цитирует след.: Архив РГО, XX, 8, л. 170 (А. Н. Шимановский из Минской губ.); Виленский вестник, 1890, № 47; см.: В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 57; ср. также: Смоленский вестник, 1888, № 29, с. 2 (из Краснинского у.); Виленский вестник, 1895, № 64, с. 67 (П. П. Демидович из с. Никольск Минского у. Минской губ. — совр. Николаевщина Стл. М.).
  - 11 М. I. Каспяровіч. Віцебскі краёвы слоўнік. Віцебск, 1927: «Калодка... 3) женская пирушка, устраиваемая на масленицу в складчину; при сборе последней таскается „калодка“ — обрубок, которым впоследствии заваливается дверь отказавшей. Скора будзем калодку цягаць (Новае Сяло, Бешанковіцкі р-н)».
  - 12 П. А. Расторгуев. Словарь народных говоров Западной Брянщины. Минск, 1973, с. 129: «Калодка (помимо значения, общего с лит.) украшенная цветной материей небольшая щепка или лучина, с которой во время масленицы ходили по хатам и домам (в городах) и привя-



звали ее молодым парням и незамужним девушкам, требуя от них выкупа („отвязать колодку“) деньгами или водкой. В конце же XIX и в самом начале XX вв. колодку привязывали независимо от того, были ли в семье неженатые парни и незамужние девушки или нет — ее привязывали даже детям и требовали выкупа. В городах этот обычай был крайне непопулярен и в начале XX в. стал исчезать».

- 13 Симптоматично, что проведенная нами сплошная проверка практически всех белорусских лексикографических источников послевоенного времени показала почти полное отсутствие в них лексемы *колодка* в этнокультурном значении. Более того, термин отсутствует даже в специализированном издании — энциклопедическом словаре «Этнаграфія Беларусі» (Мінск, 1989). По нашему мнению, связано это прежде всего с отсутствием вопросов по традиционной духовной культуре в инструкциях по собиранию материалов для региональных словарей. Как только такие вопросы появились (см.: Інструкцыя па збіранню матэрыялаў для складання лексічнага атласа беларускай мовы. Мінск, 1971), появился и соответствующий, причем, показательно, массовый материал. Иллюстрацией этому может служить аналогичное обрядовой *колодке* практическое отсутствие в белорусских лексикографических источниках нового времени этнокультурного термина *барада* (отмечен только в двух крупнейших словарях, см.: Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979, т. 1, с. 167; Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982, т. 1, с. 73) и карта «Барада (абрад у час жніва)» в: Лексічны атлас беларускай мовы. Том 3. Чалавек. Мінск, 1996, карта № 270, с. 97–98, где картографирован материал из более чем 120 населенных пунктов.
- 14 В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды..., с. 57; см. также: V. K. Sokolovová. Obecně slovanskě a regionální zvláštnosti masopustních obradů východoslovanských narodů // Masopustní tradice. Brno, 1979, s. 83–86.
- 15 См.: Н. И. Толстой. Три обряда: литовск. *kaladė*, украинск. *колодий*, сербск. *бадняк* // Балто-славянские языковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. II Балто-слав. конф. М., 1983, с. 46–48 (то же в: Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 145–148); Н. И. Толстой. Рудименты форм древней духовной культуры в Полесье и их общеславянское значение // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения: Тез. докл. и сообщ. III респ. конф. Гомель, 1985, ч. 2, с. 145–149; Н. И. Толстой. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992, с. 140 (совместно с С. М. Толстой; то же в: Н. И. Толстой. Язык и народная культура..., с. 232); Он же. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 159–160; Н. И. Толстой. Некоторые формы обрядового хождения // Балканские чтения–3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы: Тез. и м-лы симпозиума. М., 1994, с. 75; Н. И. Толстой. Бадняк; Волочить // Славянские древности. Этнолингвистический словарь..., с. 131, 427.
- 16 Н. И. Толстой. Некоторые формы обрядового хождения..., с. 75.

- 17 На связь *колодки* с мотивом магического воздействия на плодородие через гипотетическую куклу, которую впоследствии заменила деревянная колодка, обратила внимание Г. А. Носова (см.: Г. А. Носова. Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX — начала XX в.) // Советская этнография, 1969, № 5, с. 53), с чем решительно не согласилась В. К. Соколова, считавшая, что «служить орудием наказания... было исконным назначением колодки» (В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды..., с. 58).
- 18 В перечень гипотез, связанных с «планом реалий», «Этымалагічны слоўнік беларускай мовы» (Мінск, 1988, т. 4, с. 190; автор статьи «Калодка. 5» — В. Д. Лобко) включает и следующую: «не выключана, што была невыпадковая кансервацыя — захаванню абраду спрыяла суседняя балтыйская традыцыя».
- 19 Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мінск, 1995, с. 23 (зап. в д. Струголапы Мядельска-го р-на Минской обл.).

#### Список обследованных пунктов

6 — Урбаны Брс. В.	227 — Почапovo Брн. Б.
30 — Маняково Мрс. В.	231 — Песочное Кпл. М.
34 — Сосновцы Шрк. В.	233 — Тереховка Слв. Мг.
36 — Захарово Шмл. В.	242 — Подболотье Злв. Гр.
44 — Савченки Втб. В.	247 — Шишчицы Слц. М.
61 — Мяклово Втб. В.	255 — Юшковичи Брн. Б.
67 — Константиново Глб. В.	258 — Зеленая Дуброва Стр. М.
73 — Белевичи Глб. В.	260 — Потейки Кпл. М.
94 — Коптевичи Чшн. В.	267 — Шуляки Слц. М.
99 — Королевичи Снн. В.	268 — Сырск Крм. Г.
103 — Иконка Чшн. В.	274 — Гадиловичи Ргч. Г.
116 — Немойта Снн. В.	275 — Турки Лхв. Б.
129 — Ижа Влс. М.	279 — Селище Слц. М.
135 — Косеничи Крп. М.	281 — Борисовщина Глс. Мг.
140 — Клубыничи Крп. М.	294 — Заостровечье Клц. М.
144 — Круглица Крп. М.	296 — Мыслотино Глс. Мг.
146 — Бобр Крп. М.	296а — Октябрь Б.-К. Г.
148 — Ляховка Брс. М.	297 — Даниловка Свт. Г.
148а — Заберье Брс. М.	310 — Фольварок Лбн. М.
156 — Хожово Млд. М.	313 — Мокрое Прж. Б.
164 — Заболотье Крп. М.	318 — Беседа Втк. Г.
166 — Лавница Брс. М.	325 — Угляны Брз. Б.
172 — Раков Влж. М.	334 — Николаево Кмн. Б.
181 — Скирмонтово Дэр. М.	341 — Липово Клн. Г.
190 — Стайки Мгл. Мг.	342 — Жмуровка Рчц. Г.
200 — Бычин Брз. М.	346 — Бедеж Дрг. Б.
206 — Пальчик Чрв. Мн.	347 — Гнилец Дрг. Б.
206а — Темный Лес Грц. Мг.	359 — Засимы Кбр. Б.
212 — Боровая Чрк. Мг.	364 — Тарканы Клн. Г.
214 — Малиновка Чрк. Мг.	370 — Хидры Кбр. Б.
221 — Еловец Хтм. Мг.	375 — Почепово Пнс. Б.
221а — Костюковичи Мг.	399 — Жолкино Пнс. Б.
223 — Воронча Крл. Гр.	415 — Одрижин Ивн. Б.
224 — Ерши Узд. М.	423 — Тонеж Ллч. Г.
224а — Николаевщина Стл. М.	426 — Нудичи Брг. Г.

## Сокращения названий областей и районов

**Б. — Брестская обл.**

Брн. — Барановичский  
 Брз. — Березовский  
 Дрг. — Дрогичинский  
 Ивн. — Ивановский  
 Кмн. — Каменецкий  
 Кбр. — Кобринский  
 Лхв. — Ляховичский  
 Пнс. — Пинский  
 Прж. — Пружанский

**В. — Витебская обл.**

Брс. — Браславский  
 Втб. — Витебский  
 Глб. — Глубокский  
 Мрс. — Миорский  
 Снн. — Сенненский  
 Чшн. — Чашникский  
 Шрк. — Шарковщинский  
 Шмл. — Шумилинский

**Г. — Гомельская обл.**

Брг. — Брагинский  
 Б.-К. — Буда-Кошелевский  
 Втк. — Ветковский  
 Клн. — Калининский  
 Ллч. — Лельчицкий  
 Ргч. — Рогачевский  
 Рчд. — Речицкий  
 Свт. — Светлогорский

**Гр. — Гродненская обл.**

Злв. — Зельвенский  
 Крл. — Кореличский

**М. — Минская обл.**

Брз. — Березинский  
 Брс. — Борисовский  
 Влс. — Вилейский  
 Влж. — Воложинский  
 Дэр. — Дзержинский  
 Клц. — Клецкий  
 Кпл. — Копыльский  
 Крп. — Крупский  
 Лбн. — Любанский  
 Млд. — Молодечненский  
 Слц. — Слуцкий  
 Стр. — Стародорожский  
 Стл. — Столбцовский  
 Узд. — Узденский  
 Чрв. — Червенский

**Мг. — Могилевская обл.**

Глс. — Глуский  
 Грц. — Горецкий  
 Мгл. — Могилевский  
 Слв. — Славгородский  
 Хтм. — Хотимский  
 Чрк. — Чериковский

## Pocałunek ziemi. Szkic etnolingwistyczny

1. Horst Bienek, Niemiec urodzony na Śląsku, a żyjący od wojny w Republice Federalnej, który po kilkudziesięciu latach odwiedził rodzinne strony, Gliwice, swoje wrażenia z pierwszego etapu tej niezwykłej dla siebie podróży opatrzył taką refleksją:

«Eigentlich möchte ich, wie der Papst, mich hinknien und die Erde küssen, schlesische Erde. Er tut es ja nicht, weil er ein Papst ist, sondern weil er ein Pole ist. Diese Verehrung der Erde, wie wir sie aus dem Osten, aus Russland kennen, ist bis nach Schlesien gedrungen. Ich spüre sie auch in mir. Ein Westler kann das nicht verstehen.» [«Właściwie chciałbym, jak papież, uklęknąć i ucałować ziemię, śląską ziemię. On to robi nie dlatego, że jest papieżem, lecz dlatego, że jest Polakiem. Ten kult ziemi, który znamy ze Wschodu, z Rosji, dotarł aż do Śląska. Czuję go też w sobie. Człowiek Zachodu nie potrafi tego zrozumieć»]<sup>1</sup>.

Ta piękna i z wielu względów interesująca wypowiedź nasuwa parę pytań. W jakim stopniu kult ziemi, którego wyrazem miałby być znany i powtarzany papieski gest, i którego refleksy odnajduje w sobie śląski pisarz, jest fenomenem polskim? Czy rzeczywiście «dotarł» on tu ze Wschodu, gdzie jest tak dobrze udokumentowany np. w kulturze rosyjskiej<sup>2</sup>, czy może jest elementem lokalnej tradycji, reliktem przeszłości? I pytanie najważniejsze: Jakie właściwie jest rzeczywiste znaczenie gestu całowania ziemi?

Spróbujmy podjąć niektóre z tych problemów przywołując zgodnie z metodologią etnolingwistyki — odpowiednie dane z dziedziny językowej i «przyjęzykowej», dotyczące wierzeń i zachowań. Sformułowaniem tematu i jego ujęciem nawiązuję do inspirującego szkicu Nikity Iljicza Tołstoja «Pokajanije zemle»<sup>3</sup>.

2. Gest całowania ziemi jest w Polsce dobrze znany, jednak znany przede wszystkim z kultury ludowej. Np. w «Bajarzu polskim»

Glińskiego czytamy o bohaterze, że opuszczając rodzinny dom, żegnając groby rodziców, «wyplakawszy się do woli, trzykroć ziemię ucałował, i dalej w świat powędrował»<sup>4</sup>. Wedle mazowieckiej legendy publikowanej przez O. Kolberga, pewien żołnierz nad jeziorem Duś przy trzech krzyżach odzyskał wzrok; wtedy «padł na kolana przed krzyżami i oddawszy im cześć, całował ziemię świętą i ze łzami radości dziękował Bogu i Matce Jego Najświętszej»<sup>5</sup>. Z relacji potocznej z Podhala wiemy, że przed wyjściem na hale baca szedł modlić się na pole, gdzie «krzizem lug na ziem i ziem całował, i modlił się, coby mu na polanie zawdy owce mleko mioły i coby ziem dowala siumną trowe»<sup>6</sup>. Etnograf relacjonuje, że w Wielki Piątek «przed klasztorem kalwaryjskim,... krzyżem leżą pokutnicy, a za każdym „Ojcze nasz“ usta grzesznika dotykają świętej ziemi»<sup>7</sup>. Informatorka ze wsi Matiaszówka woj. Biała Podlaska znany jej zwyczaj całowania ziemi uzasadnia tym, że «ona jest w całym świecie najbógatsza. Bez niej człowiek by nie żył. Ona daje pokarm każdemu człowiekowi»<sup>8</sup>.

Wedle tych świadectw, a można by je mnożyć, całuje ziemię w geście pokory i wdzięczności człowiek, który żegna rodzinne strony, który doznał uzdrowienia, pokutnicy wyznający swoje grzechy, gospodarz zabiegający o powodzenie w pracy. Gest każdorazowo następuje w ważnym momencie życiowym. We wszystkich podanych przykładach ziemia występuje jako coś, a raczej — ktoś najbliższy, z kim człowiek jest silnie związany uczuciowo, kogo darzy szacunkiem i wdzięcznością, w czyją moc wierzy. Ziemia sama jest nazywana «świętą ziemią» ale jest też zwykle łączona z (traktowanym jako ważniejsze) sacrum chrześcijańskim, a stosunek do niej łączy cechy stosunku do matki i do istoty najwyższej, do Boga. Kontakt z ziemią daje człowiekowi poczucie szczęścia. Ten zmitologizowany obraz relacji człowiek — ziemia zaświadcza w swoim wierszu «książę poetów chłopskich», Jan Pocek: «Przy szlaku polnej drogi... / ucałowałem twe stopy / ziemio, ziemio szeroka / pocałunkiem najśłodszym / ze łzami szczęścia w oczach»<sup>9</sup>.

3. Obraz ziemi w polskiej kulturze ludowej zachowuje więc rysy bardzo archaiczne. Na podstawie danych językowych i kulturowych obraz ten możemy w wielkim skrócie zrekonstruować następująco<sup>10</sup>.

Ziemia żyje i daje życie, jest ziemią-matką, matką wszystkiego, co żyje; odnawia się corocznie, oddycha, mówi, śpi, jęczy, uśmiecha się; rodzi zioła, rodzi ludzi, żywi człowieka; człowiek jest synem ziemi; po śmierci ziemia przyjmuje go na powrót do swego matczynego łona.

Ziemia jest święta. Wierzy się, że ma w sobie niezwykłą moc, moc odradzania życia i przywracania zdrowia; zakopanie w ziemi odnawia człowieka i zwierzę, umożliwia przemianę w inną istotę, daje siłę.

Jest wrażliwa moralnie i gwarantuje ład moralny w świecie ludzkim. Ludowej tradycji znane są przysięgi na ziemię, np. góralskie: «ślubuję na tej ziemicy, ze bez spółników, co wej tu do niej zložono, nie rusem — pod obrazom ziemicki matki nosej»<sup>11</sup>, a także złorzeczenia i zaklęcia typu «Bodaj cię święta ziemia nie przyjęła», «Żebyś się w ziemię zapadł» itp. Ziemia obraża się na przekleństwa, wedle pieśni religijnej cieszy się z narodzin Jezusa i współczuje mu w momencie jego śmierci.

Ziemia wymierza sprawiedliwość: utula sprawiedliwego, ale nie przyjmuje do swego łona grzesznika, pochłania («strąca» ze swojej powierzchni do podziemia) tych, co czynią źle, nie są godni tego, by ich «święta ziemia nosiła». Motyw zapadnięcia się pod ziemię klasztoru, kościoła, wsi, miasta, zamku, dworu, młyna jest częsty w legendach polskich.

Będąc obiektem szacunku jest objęta szeregiem zakazów: nie należy jej bić, spluwać na nią, poszturchiwać kijem, przeklinać itp.

Ziemia zapewnia poczucie ciągłości, trwanie tradycji. Emigranci opuszczający ojczyznę zabierali z sobą garstkę ojczystej ziemi udając się na obczyznę; poeta Aleksander Kraushar (ur. 1843) utrwalił to w swoim wierszu poświęconym doli emigranta: On rzucił ojców zagrody, / By w świat wyruszyć nieznany / I między obce narody / Ponieść niewoli kajdany; / Rzucił tłum bratniej drużyny / I czary łąki kwiecistej. / Wziął tylko klejnot jedyny: / Garść czarnej ziemi ojczystej («Garść ziemi») <sup>12</sup>.

4. Taki obraz ziemi, ziemi-matki i zarazem świętej ziemi, znalazł przedłużenie w wierszach poetów chłopskich. Częste są w nich apostrofy do ziemi przybierające kształt formuł religijnych: «Bądź pochwalona, ma ziemio szara»<sup>13</sup>; «Ziemio, bogosławię cię!»<sup>14</sup>; «O, grudko mojej ziemi, / o, relikwio święta!» Paulina Hołyszowa<sup>15</sup> itp., przy czym zwraca uwagę obecność szeregu formuł zaczerpniętych z modlitw i pieśni maryjnych:

«Ziemio, próchnicy pełna, ciepła jak ręce matek» — Stanisław Buczyński; poeta naśladuje tu inicjalną formułę «Pozdrowienia Anielskiego»: «Zdrowaś Mario, łaskiś pełna»<sup>16</sup>;

«Bądź pochwalona — bądź pochwalona, / ziemio dziewico w welonie gwiazd złotych» — Jan Pocek<sup>17</sup>;

«Na dróg rozstaju, gdzie Chrystus kona, / niebo przygarnia ziemię w ramiona / i dary składa Chleborodzicy / ogromnym wieńcem z ziół i pszenicy» — Władysław Sitkowski<sup>18</sup>.

Autorzy tego rodzaju tekstów stawiają znak równości między ziemią i Matką Boską. Ogniwem łączącym ziemię i Maryję (Bogarodzicę) jest macierzyńskość: koncepcja ziemi-matki i najwyższa

waloryzacja ziemi osiągająca poziom sakralności zlewają się tu w jedną całość w obrazie Matki Boskiej.

Jeśli spojrzeć na geograficzny zasięg kultu ziemi w polskiej kulturze ludowej to uderza, że większość podanych poświadczeń pochodzi z Polski południowej i wschodniej (nota bene: stron rodzinnych Karola Wojtyły). Ten bogaty ludowy obraz ziemi na poziomie polszczyzny ogólnonarodowej, elitarnej i oficjalnej, jest poświadczony znacznie skromniej. Przyjrzyjmy się od tej strony polszczyźnie standardowej, biorąc pod uwagę sferę utartej łączliwości słowa *ziemia* i tworzone od niej derywaty.

5. Ogólnopolska potoczna frazeologia (skądinąd nieobca też gwarom ludowym) w przeważającej części traktuje ziemię w sposób bardzo konkretny, praktyczny i rzeczowy. Ziemia — w szerokim sensie słowa — to przede wszystkim miejsce podporządkowane i «przyrodzone» człowiekowi, to środowisko par excellence ludzkie, ludzki świat, poza którym człowiek przestaje być sobą<sup>19</sup>. *Pobyć na ziemi, raj na ziemi, piekło na ziemi* — to odpowiednio 'życie ludzkie', 'życie szczęśliwe', 'życie w udręczeniu'. Ludzi nazywa się — nieco podniosłe — *synami ziemi* (choć zwykle *syn ziemi* to chłop, rolnik), podniosłe też — *ziemianami* (choc zwykle *ziemianin* to właściciel ziemski). Wyrażenie *po ziemsku* znaczy 'po ludzku', *ziemski* — 'związany z życiem człowieka, doczesny'. Mówi się o ziemi jako twardej podstawie, gruncie pod nogami. Pozytywną konotacją mają zwroty *trzymać się ziemi* 'trzymać się rzeczywistości', *chodzić / stąpać po ziemi* 'być trzeźwym realistą', negatywną — *oderwać się od ziemi, uciekać od ziemi, bujać w obłokach*. Jeśli ziemia komuś *usuwa się spod nóg*, ktoś *traci ziemię pod nogami*, komuś *ziemia się pali pod nogami*, znaczy to, że ktoś 'traci równowagę i oparcie życiowe'.

Równocześnie ziemia jest — we frazeologizmach — traktowana jako położona nisko, na poziomie niejako «zerowym»: *zrównać coś z ziemią* znaczy 'zniszczyć do końca, ostatecznie', *przygnieść do ziemi, powalić na ziemię* to tyle co 'zwyciężyć kogoś', *przypaść, przywrzeć do ziemi* 'zrezygnować z oporu, poddać się ze strachu przed kimś'. Ziemia jest tu traktowana w relacji do położenia ciała człowieka, antropocentrycznie, i podlega wartościowaniu w kategoriach wysoko = głowa = lepiej, nisko = nogi = gorzej. We frazeologizmach opisujących zachowania i stany emocjonalne człowieka z ruchem ku ziemi związane są stany negatywne, z ruchem ku górze — pozytywne, np. *spuścić oczy ku ziemi / na ziemię* znaczy 'zawstydzić się, okazać zawstydzenie'; *spuścić głowę ku ziemi* — 'być, czuć się upokorzonym', *chylić się ku ziemi* — 'starzeć się, mieć się ku upadkowi'. Jeśli mówi się o czymś, że *wala się po ziemi*, ma się na myśli, że coś znalazło się w pogardzie.

Przymiotnik *przyziemny* znaczący dosłownie 'znajdujący się przy ziemi' znaczy też 'bez połotu, szary, prozaiczny', inny derywowany od *ziemi* przymiotnik, *poziomy*, znaczy m. in. tyle co 'przeciętny, pospolity'. Oba zawierają ewaluację ujemną. Dla utrwalenia tego ujemnego znaczenia ziemi tylko w niewielkim stopniu istotne jest to, że jest ona stawiana tu w opozycji do wysoce pozytywnie wartościowanego wysokiego nieba.

6. W ogólnopolskiej frazeologii potocznej odnajdujemy jednak także drugą, znacznie skromniejszą warstwę, która opisuje ziemię w inny, bliższy ludowemu widzeniu sposób. W tradycyjnych klątwach *bodaj go/cię święta ziemia nie nosiła*, w utartych, silnie zleksykalizowanych wyrażeniach oceniających: *niewart, że go święta ziemia nosi* — o człowieku złym, niegodziwym; mamy też zestawienie *święta ziemia* rodem z głębokiej przeszłości — traktowane jako emfaticzne. Wyrażenie *święta ziemia* jest już na tyle zleksykalizowane, że możliwe stało się jego użycie np. w zestawieniach deprecjonujących, takich jak *czarny / brudny jak święta ziemia*. Podobnie idiomatyczne, zleksykalizowane w standardowej polszczyźnie są zwroty: *rozstąpi się ziemia*, używany w przypadku zagubienia czegoś bez śladu (zwrotu tego nie kojarzy się już z mitycznym rozstępowaniem się ziemi pod złoczyńcą) i *spać na gołej ziemi* (przymiotnik *goły* implikuje żywotność, ale to już nie jest przez mówiących po polsku aktualizowane). Podane frazeologizmy, izolowane semantycznie w standardowej polszczyźnie, stanowią ślad starej tradycji, tak dobrze jeszcze zachowanej w polskiej kulturze ludowej.

We frazeologii ogólnopolskiej silnie akcentowana jest opozycja *na ziemi* : *w ziemi* : *pod ziemią*, powiązana z opozycją *żywi* : *zmarli* oraz opozycją *dobrzy* : *źli*. Ziemia jest miejscem żywych (i dobrych), podczas gdy w głębi ziemi i pod ziemią jest miejsce dla zmarłych (i złych). W ziemi znajdują miejsce zmarli normalną, ludzką śmiercią. Zmarły *idzie do ziemi / w ziemię; w ziemi śpi / ma nocleg / żyje / próchnieje / gnije; ziemia go zabiera / kryje / otula / przytula*. Natomiast pod ziemię trafiają źli, którzy często *zapadają się pod ziemię, w ziemię. Podziemie*, kojarzone z piekłem, ma konotację negatywną. *Pragnąć / mieć ochotę zapaść się pod ziemię (ze wstydu)* znaczy tyle co 'odczuwać głęboki wstyd z jakiegoś powodu'.

7. Między tradycją ludową a ogólnopolską frazeologią potoczną łącznikiem są teksty literackie, zwłaszcza poetyckie. Elementy polskiej i słowiańskiej tradycji ludowej znajdują w nich swoje swoiste przedłużenie, choć równocześnie ulegają przetworzeniu i nabierają dodatkowych sensów w nowym kontekście ogólnonarodowym. Dwa przykłady.



W poemacie «Pan Balcer w Brazylii», poświęconym nabrzmiałemu z końcem XIX wieku problemowi chłopskiej emigracji, Maria Konopnicka wprowadza (opisany przez N. I. Tołstoja na materiale rosyjskim) archaiczny motyw «покаяния земле». Spowiada się ziemi bohater utworu, pochodzący z Podlasia unita, który czuje się zmuszony opuścić kraj na skutek prześladowań religijnych i narodowych. Ma jednak poczucie zdrady w stosunku do ziemi, jako miejsca swojej rolniczej pracy:

Ziemi polska, spowiadam się tobie!  
wiosko moja! O szmacie ty ziemi  
ojczystej, który tam płaczesz w żałobie  
Nie zaoranych pól... chaty pustemi...  
Ugorem życia i czarnym odłogiem...  
Tobie spowiadam się jakby przed Bogiem<sup>20</sup>.

Główna wina, do której poczuwa się zdycydowany wyemigrować z kraju podlaski chłop, ma jednak jeszcze inne, specyficzne piętno. Adresatem jego wyznań pokutniczych jest bowiem nie ziemia mitologiczna, pojmowana jako kosmiczny macierzyński żywioł i podstawa ludzkiego świata, właściwie nawet nie ziemia jako grunt wymagający i czekający uprawy, lecz ziemia polska, ojczysta, a więc — narodowa, ziemia uświęcona cierpieniem narodu. Cierpienie tej ziemi (a pod tym słowem rozumie się tu równocześnie zamieszkujących je ludzi) jest porównane do cierpienia Chrystusa:

A jam cię, ziemi rodzona, odbieżał...  
Nie miłowałem, jakom miał miłować,  
Alem cię sprzedał, jak Judasz, za myto...  
Nie bojowałem, jakom miał bojować  
Za ciebie, coś jest na krzyżu przebitą...  
Nie zachowałem, co miałem zachować...  
<...>  
Zdradziłem!... Moja wina!... Moja wina!...<sup>21</sup>

Tradycyjny motyw autorka poematu przetwarza w duchu aktualnych problemów narodowych, daje mu nową interpretację — nie mitologiczną, lecz historyczną, związaną z wydarzeniami polskiego życia narodowego końca XIX wieku.

Przykład drugi z polemicznego wiersza Leopolda Staffa «Miałeś ty, ludu»:

Miałeś ty, ludu polski, zawsze opiekunów,  
Co, ganiąc cię, że w izbie mieszkasz wraz z chudobą,  
Dbali, abyś nie porósł w brud i mech kołtunów.  
I nawet wyręczali cię w rządzeniu sobą.  
<...>

O, ludu polski! Zbawi cię największa święta!  
 Podniesie cię z padole tuwej głębokiej troski  
 Ziemia twoja, brązowa i mieczem pocięta,  
 jak oblicze Najświętszej Panny Częstochowskiej<sup>22</sup>.

Porównanie ziemi — chłopskiej ziemi — do Matki Boskiej Częstochowskiej kryje w sobie jak się zdaje ten sam ukryty łańcuch skojarzeń, który owocuje w wierszach chłopskich maryjnymi apostrofami do ziemi. Wyekspozowanym elementem łączącym ziemię i Maryję jest tu cierpienie: chłopska ziemia jest «mieczem pocięta», jak twarz Matki Boskiej na częstochowskim wizerunku, ukrytym wspólnym elementem znaczeniowym jest macierzyńskość. Ziemię i ludzi łączy się w jedną całość. Przy całym podobieństwie do cytowanego fragmentu «Pana Balcera», gdzie czytaliśmy o ziemi przybitej jak Chrystus do krzyża, u Staffa cierpienie ziemi rozumiane jest jednak inaczej niż u Konopnickiej, w kategoriach krzywdy społecznej, a nie narodowej, więc krzywdy doznawanej od swoich, a nie obcych.

Oba przytoczone poetyckie przykłady bazują na koncepcji sakralności czy sakralizacji — ziemi — poprzez pracę i cierpienie, przez co łączą się z szeroko rozumianą tradycją ludową, oba też kojarzą z obrazem ziemi jako materialnego miejsca wspólnotę ludzi żyjących na tym miejscu. Uwydatniony zostaje bardziej historyczny (narodowy, społeczny), niż mitologiczny aspekt ziemi. Bardziej chodzi tu o ziemię Polaków (Konopnicka), czy chłopów (Staff), niż ludzi.

8. Wróćmy do sensu papieskiego gestu całowania ziemi, powtarzanego na początku licznych papieskich podróży do różnych krajów. Nie ulega wątpliwości, że sam gest ma jeśli nie źródło, to w każdym razie oparcie w tradycji polskiej, przede wszystkim w tradycji ludowej, tak żywej w rodzinnych stronach papieża. Zarazem jest to ta sama stara tradycja słowiańska, znana zarówno w Polsce, jak na całej Słowiańszczyźnie, wschodniej i południowej<sup>23</sup>, a sięgająca jeszcze głębiej w czasy matriarchatu, w dużym stopniu więc ogólnokulturowa<sup>24</sup>.

Dalej jednak stoimy przed pytaniem, co on właściwie znaczy dzisiaj? Pocałunek ziemi, jak każdy znak gestyczny («akcyjny», powiedziałby N. I. Tołstoj) — jest znakiem wieloznacznym. Horst Bienek mówił o «kulcie ziemi». Wydaje się, że ta wykładnia jednak nie jest pełna, choć niewątpliwie akcentując intencję gestu dotyka jego semantycznego jądra. Pocałunek to znak miłości, pochylenie się do ziemi to znak pokory, ale jaką symboliczną wartość ma w tym sama ziemia?

W jakimś stopniu komentarzem mogą być słowa samego papieża. Np. w czasie spotkania z rolnikami w Krośnie w czerwcu 1997 roku Jan Paweł II mówił:

«Pochylam się ze czcią nad tą bieszczadzką ziemią, która doznała w historii wielu cierpień wśród wojen i konfliktów, a dzisiaj doświadczana jest trudnościami — szczególnie brakiem pracy. Pragnę oddać hołd miłości rolnika do ziemi, bo ta miłość zawsze stanowiła mocny filar, na którym opierała się narodowa tożsamość. W chwilach wielkich zagrożeń, w momentach najbardziej dramatycznych w dziejach narodu ta miłość i przywiązanie do ziemi okazywały się niezmiernie ważne w zmaganiu o przetrwanie. Dzisiaj, w czasach wielkich przemian, nie wolno o tym zapominać. Oddaję hołd spracowanym rękom polskiego rolnika. Tym rękami, które z trudnej, ciężkiej ziemi wydobywały chleb dla kraju, a w chwilach zagrożenia były gotowe tej ziemi strzec i bronić»<sup>25</sup>.

Mamy tu połączone w charakterystyce ziemi elementy społeczne, narodowe i regionalne. Przywołana została tradycja ludowa — miłość rolnika do ziemi, tradycja narodowa, tradycja lokalna — bieszczadzka. Chodzi wyraźnie o rozumienie ziemi jako ludzkiego środowiska, jako lokalnej lub narodowej ojczyzny ludzi, którzy zamieszkują dany region, kraj, państwo — i ostatecznie o mieszkańców tej ziemi. Ten gest symboliczny ma więc przede wszystkim znaczenie społeczne.

Społeczna interpretacja gestu całowania ziemi pozostaje w głębokim semiotycznym pokrewieństwie ze światem symboliki słowiańskiej, która bynajmniej nie zastygła na etapie archaicznego kultu ziemi-matki. Słownik «Mitologia słowiańska» (1995) rekonstruuje wielowarstwowe sensory przydawane ziemi w tradycji słowiańskiej, ustala kilka wspierających się wzajemnie wykładni: obok ziemi jako naturalnego żywiołu darzonego szacunkiem i matki wszystkiego, co żyje, przypisuje się ziemi także sensory społeczne, związane z własną rodziną i ze stronami rodzinnymi, ze wspólnotą lokalną, także z ojczyzną narodową i wreszcie własnym państwem<sup>26</sup>.

O ile przytoczone dotąd dane potwierdzają bliski związek gestu całowania ziemi z tradycją polską, przede wszystkim ludową, ale w dużym stopniu też narodową (literacką), jak również z tradycją słowiańską, znaną zwłaszcza z kultury rosyjskiej, o tyle fakt wielokrotnego powtarzania tego gestu w czasie podróży do różnych krajów, na różnych kontynentach, w kontekście wypowiedzi, kierowanych do różnych grup narodowych, nadaje gestowi sens nowy. Jest on odbierany jako znak szacunku dla ziemi — ojczyzny wszystkich ludzi, stanowiący potwierdzenie ich prawa do lokalnej, narodowej, społecznej tożsamości, a równocześnie będący wyrazem uznania wartości ziemi jako części Dzieła Stworzenia i naturalnego środowiska człowieka. W tym sensie bardziej prawdziwe wydaje się stwierdzenie, że Jan Paweł II całuje ziemię nie dlatego, że jest Polakiem, ale dlatego, że jest papieżem<sup>27</sup>.

- 1 *Horst Bienek*. Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem. Reise in die Kindheit. Wiedersehen mit Schlesien. Gliwice, 1993, s. 11, 191.
- 2 Por. hasło «земля» (autorstwa A. L. Toporkowa) w słowniku: Славянская мифология / Ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. М., 1995, с. 192–195.
- 3 *Н. И. Толстой*. Покаяние земле. Этнолингвистическая заметка // Русская речь, 1988, № 5.
- 4 *A. Gliński*. Bajarz polski. Wilno, 1853, t. 3, s. 114.
- 5 *Oskar Kolberg*. Dzieła wszystkie, t. 28, Mazowsze Stare. Mazury, Podlasie, s. 336.
- 6 *Barbara Bazińska*. Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr i Podhala / Red. W. Antoniewicz. Wrocław, 1967, t. 7, s. 168.
- 7 Wisła, 1901, s. 787; podobne informacje podają: *K. Moszyński*, Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1934, cz. 2, z. 1, s. 516; *W. Gaj-Piotrowski*. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa. Wrocław, 1967, s. 95.
- 8 *Grażyna Czapla*. Obraz kosmosu w tekstach folklorystycznych wsi Matiaszówka (maszynopis pracy magisterskiej). Lublin, 1987, s. 69.
- 9 *Jan Poce*k. Poezje / Wybór, wstęp i opracowanie A. Aleksandrowicz. Lublin, 1980, s. 483.
- 10 Korzystam z danych zebranych do wydawanego w Lublinie «Słownika stereotypów i symboli ludowych». Hasło *ziemia* (w druku) przygotowali Jerzy Bartmiński i Donat Niewiadomski. Tamże pełna dokumentacja źródłowa.
- 11 *B. Bazińska*. Wierzenia i praktyki..., s. 79.
- 12 Cyt. wg P. Hertza i W. Kopalińskiego Księgi cytatów z polskiej literatury pięknej od XIV do XX wieku. Warszawa, 1975.
- 13 *J. Poce*k. Poezje..., s. 80.
- 14 *J. Poce*k. Poezje..., s. 83.
- 15 Za: *Stanisław Weremczuk* (red.). Ojczyzna. Antologia współczesnej poezji ludowej. Lublin, 1987, s. 11; bogatą dokumentację podaje *Małgorzata Szymona*. Obraz ziemi w pisanej poezji chłopskiej (praca dyplomowa pod kier. S. Niebrzegowskiej). Lublin, 1997.
- 16 Za: *S. Weremczuk*. Ojczyzna..., s. 231.
- 17 *J. Poce*k. Poezje..., s. 80.
- 18 Za: *Jan Adamowski* (red.). Złote ziarna. Antologia współczesnej poezji ludowej ziemi zamojskiej. Lublin, 1985, s. 238.
- 19 Korzystam tu z danych zawartych w «Słowniku frazeologicznym języka polskiego» S. Skorupki, wyd. 7. Warszawa, 1994.
- 20 *M. Konopnicka*. Pan Balcer w Brazylii, ks. VIII, w. 187–192; cyt. za Księgą cytatów z literatury polskiej.
- 21 Tamże, ks. VIII, w. 200–208.
- 22 Podaję wg Księgi cytatów z literatury polskiej, s. 500.

- 23 Por. *Swietłana M. Tołstaja*. Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej // Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich. Praca zbiorowa pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993, s. 17–22.
- 24 *Dorothea Forstner*. Świat symboliki chrześcijańskiej (tłum. z niem.). Warszawa, 1990, s. 79–80; *Mircea Eliade*. Traktat o historii religii (tłum. z franc.). Łódź, 1993, s. 235–8.
- 25 Homilia Jana Pawła II z okazji kanonizacji bł. Jana z Dukli w Krośnie // Tygodnik Powszechny, czerwiec 1997, nr. 25, z. 22.
- 26 Славянская мифология..., с. 192–193. Wszystkie te znaczenia ziemi podlegają religijnej waloryzacji i uświęceniu poprzez związanie z wyobrażeniem i kultem Bogurodzicy, co autor artykułu (Toporkow) łączy głównie z prawosławiem, ale co nie jest obce — jak widzieliśmy — także polskiej, katolickiej religijności ludowej.
- 27 Podaną interpretację papieskiego gestu potwierdziły sprawozdania z wizyty Jana Pawła II na Kubie. Kiedy na lotnisku w Hawanie, 21.I 1998 roku, papież pocałował podaną mu na tacy ziemię kubańską, komentator TV Polonia powiedział: «Ten gest jest wyrazem szacunku dla ludzi żyjących na tej ziemi, bez względu na rasę i wyznanie».

*Е. Бартминьский*

### Целование земли. Этнолингвистическая заметка

Известный жест папы Иоанна Павла II, опускающегося на колени и целующего землю, обнаруживает связь с архаической народной традицией почитания земли как матери всего живущего, как величайшей духовной ценности. Этот культ отражен в старинном польском обычае целования земли (в знак прощания с родиной, покаяния, благодарности, молитвенного прошения и т. п.), в верованиях, уподобляющих землю Богородице, в польской фразеологии и поэтических текстах.

## Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных

**В** книжных сказаниях о животных цвет — одна из немногих описательных характеристик персонажа. В памятниках символично-толковательного направления, довольно широко бытовавших в средневековой славянской книжности («Физиолог», «Слово о рассечении человеческого естества», «слова» о зверях и птицах в словарях-азбуковниках и др.), животное обычно просто называется, далее следует рассказ о его свойствах и символическое толкование этих свойств применительно к религиозным догматам или нравственной стороне человеческой жизни.

Хроматические характеристики в подобных текстах имеют мало общего с цветом реальных животных, что подтверждается не только описаниями, но и изображениями зверей и птиц в лицевых рукописях. В западноевропейских бестиариях встречаются голубые антилопы, волки и бобры, красные и розовые львы, красно-голубая гиена. Даже хорошо знакомые человеку животные окрашены условно: красный баран, розовые щенки, зеленый еж (СВБ, 44). Подобная условность, но в более сдержанной цветовой гамме (обладают темно-серый, грязно-зеленый, красный, охристый цвета), присутствует и в древнерусских рукописях.

В символично-толковательных текстах о животных выделяется группа семантически значимых и символически нагруженных цветообозначений, своеобразные цветовые клише, которые являются важным звеном в символической цепи и служат дополнительным средством для раскрытия символического образа.

**Белый.** Этот цвет — знак святости и чистоты — усиливает звучание символического уподобления чудесной птицы харадра Христу. Принесенный к ложу больного харадр забирает болезнь, если у человека есть шанс на выздоровление, взлетает в вышину и развеивает хворь по воздуху. Так и Христос, обратившись к языческим

народам, искупил на кресте все их грехи: «Пришедь же к намъ, къ языкомъ. и вземъ наша недуги и болѣзни възнесеса на древо крстное» (Физ. КБ, л. 378). «Физиолог» подчеркивает в описании внешности птицы единственную деталь — цвет ее перьев: «Есть птица нарицаемая харадръ <...> вса бѣла есть не имѹци на согѣ пестроты»; в толковании же говорится: «Довро есть приложити и птицю тоу на лице сїса нашего. весь бо есть бѣлъ гсѣ нашъ. не имын в себѣ никакая же скверны» (Карнеев 1890, 179). Здесь *белый* в значении 'непорочный, безгрешный' (ср.: СлРЯ XI–XVII, 1, 138) углубляет значение символа «харадр — Христос» и пересиливает возможную отрицательную символику, основанную на нечистоте этой птицы (Второзаконие, 14:18): «Но речеши ми, яко харадръ нечистъ есть по Закону, и како прикладаеши к лицу Спасову. То и зми нечистъ, и како послушествуеть Иванъ, глаголя, тако възнесе Монсин змию в пүстыни, тако подобаеть възнестися Сыну чловецьскомуу». Сүгубъ бо сүть здания, хвалимая и хүлимая» (Физ. КБ; Ванеева 1996, 13–14). Отметим, что в славянском тексте «Физиолога» *белый* противопоставлен *пестрому* («не имѹци на согѣ пестроты»). В греческом тексте соответствующий фрагмент читается: «...эта птица целиком белая, не имеющая никакой черноты» (Ванеева 1996, 126), и таким образом становится очевидным, что славянские книжники предпочли при переводе передать лексему *черный* греческого оригинала славянским цветообозначением *пестрый*. О неслучайности соответствия слов *черный* и *пестрый* в славянских текстах будет сказано ниже (см. **Пестрый**).

**Красный (чермный).** Цвет, символически обозначающий божественный свет, передающий идею крови и страстей Христовых (Голейзовский 1983, 199), — служит раскрытию символа в сказании «Физиолога» о голубе. Русские списки alexandрийской редакции «Физиолога» (XV–XVII вв.) и сербский список XV в. уподобляют *красного* голубя (*чермнозрачивый, чермнозрачный, чрмни*), которому подчиняются все остальные, Христу, а явление красного голубя в птичьей стае означает пришествие Спасителя, искупившего своей кровью грехи человечества (Карнеев 1890, 345; Александров 1893, 4, 95–96). Для дальнейшего развития символа в толковании приводится несколько примеров из Св. Писания, подчеркивающих значимость красного цвета (в т. ч. в приложении к Христу). Это история о том, как блудница Раав спасла израильтян, посланных тайно в Иерихон Иисусом Навином (червленая веревка, привязанная к окну ее дома, должна была быть знаком для лазутчиков), и как в результате этого была спасена при падении Иерихона сама Раав и ее домашние (Иисус Навин, 2:1–21 и 6:17–23): «Раавъ

баудница вѣровавши знаменію чръвеномоу. и бѣсена бысть ток дѣша и всь дѣшь кк» (Александров 1893, 4, 96). Это реминисценция из апокрифического «Первоевангелия Иакова» — рассказ о том, что Мария была выбрана прясть нити для храмовой завесы, «прясти злато нескверно, и вусь, и сурика, и акинта, и кокин, истовую порфиру» (Порфирьев 1890, 141): «И маріа приемши чръвкницоу и истинную порфиру» (Александров 1893, 4, 96). Это евангельское свидетельство о том, что перед распятием Христос был облечен в багряное одеяние — червленую хламиду (Иоанн, 19:2): «Въ ѿваннѣ писасе. тако порфирую одѣасе» (Александров, 1893, 4, 96). Русские списки добавляют еще один пример — фрагмент из «Песни песней» (4:3): «И в пѣснехъ тако и спарътиоунѣ [варианты: спартиунѣ, стартиунѣ; от гр. *σπαρτίον*] чръвлены оустнѣ ти» («губы твои, как багряная вервь») (Физ. КБ, л. 397 об.). В русском списке «Физиолога» византийской редакции (XV в.) красная голубка (*чермная голубица*), подающая пищу остальным, прообразует Иоанна Крестителя, удостоверившего ветхозаветные пророчества о Христе (Физ. Ц, ПЛДР, 3, 480, 482). Итак, белый и красный цвета, являясь символическими знаками сакральных понятий, выступают в «Физиологе» в синонимическом контексте.

Золотой цвет (фон) в христианской живописной традиции соотносился с запредельным, неземным миром (Муратова 1984, 37–38; Микушевич 1984, 232). Золото — постоянная метафора для девства и нетления, метафора, передающая идею страдальческого очищения и испытания (Аверинцев 1973, 50–51). Об этом же говорит эпитет *золотой* в тексте «Физиолога». В главе о водном коне (византийская редакция) читаем: «На странѣ же крайнѣй земли стонѣтъ рыба злата и не приходит от мѣста своего» (Физ. Ц, ПЛДР, 3, 482). Этой *золотой рыбе* поклоняются все остальные, во главе с воеводой — водным конем: «Облизеть ю и того паки облизают вси мѹжи рыби. И отходят на своа мѣста мѹжи прежде, а жены послѣди. И помѣтают сѣмя мѹжи, а жены идѹчи послѣди, верѹтъ и бѹдѹтъ чреваты» (ПЛДР, 3, 482). Эпитет *золотой* не только выделяет рыбу среди всех других (ср. *златой, златый* 'самый лучший, яркий, важный, ценный'; СлРЯ XI–XVII, 6, 10), но и указывает на скрытый смысл образа, соотносимого с идеей божественности. Золотая рыба символизирует христианскую веру (сербские и болгарские списки XVI–XVII вв.) или приобщение к Святому Духу (русский список XV в.): «Златаа рыба сказається вход правокѣрню. Ходят бо прежде пророци и облизаются святаго дѹха. Лижуще бо человекѹци от ѹченна пророчества, последѹюще берѹтъ дѹховную благодать» (ПЛДР, 3, 482).



В главе об орле говорится, что орел, возвращая себе молодость, «күплеться во златѣ езерѣ» (Физ. Ц, ПЛДР, 3, 376), «въ златѣмъ езерѣ» (Физ. Мз., л. 112). Этот мотив повторяется и в других списках «Физиолога», но нигде больше источник не называется золотым. Интересную параллель к названию озера предлагают южнославянские списки «Физиолога» — *породно блато, въ породимѣ блатѣ, оу породимѣ блатѣ*, а также русский список XVII в. — в поруде блате. Название источника явно соотносится с ц.-слав. поро́да 'рай', а само *блато*, судя по тексту, находится далеко на востоке. Итак, *злату езеру* (Физ. Ц, Физ. Мз.) соответствует в других списках «райское озеро». Символическое значение, наполняющее понятие *золотой*, соотносится, таким образом, с символическим рядом сказания об орле (крещение, обновление и воскресение души).

**Пестрый.** Данное цветообозначение в славянских книжных сказаниях о животных амбивалентно. Пестрота может характеризовать как «положительных», так и «отрицательных» зооморфных персонажей. Смысл определения «пестрый» может иметь полярные значения даже в приложении к одному и тому же животному.

Отрицательная символика пестроты в славянских текстах проявляется в сказании о белом харадре, где, как уже говорилось, пестрота выступает как синоним черноты, скверны. Указанием на дьявольскую сущность служит признак *пестрый* в сказаниях об аспиде, дятле, рыси. Ср. представление о пестроте как о зле в византийской традиции («неприятель — пестрый хамелеон», «некто пестр в оправданиях»; Каждан 1973, 132).

Азбуковники и рукописные сборники рассказывают об аспиде — мифической крылатой змее, что она «нос имеет птичей, и два хобота, а в коей земли вселится, ту землю пусту учинит. Живет в горах каменных, не любит же трубнога гласа» (Писк. 198, л. 2). Аспиду уподобляются иудеи, не принявшие божественного слова и погубившие сами себя своим неверием (аспид лишает себя жизни своим собственным ядом, чтобы не слышать музыки и заклинаний, с помощью которых его пытаются поймать). В лицевом сборнике первой четверти XVII в. (БАН, 24.5.32, л. 66 об.) есть изображение *аспиды*: это существо со змеевидным телом (выделен раздвоенный хвост), с птичьей головой, уши у него, как у совы или у кошки, загнутый клюв, крылья и когтистые лапы. Тело аспиды покрыто зелено-красными пестринами. Указание на пестроту аспиды (аспиды) можно найти и в текстах. Так, в «Книге естествословной» (по списку XVIII в.) аспид описывается как «некое животное крылатое едино от родовъ змиевъ превеликихъ пресмыкающихся по земли <...> тело же его й хобот <...> собственной

некоей преиспещренной дивной и накрашѣйшей ѣ весма твердеишею <...> чешуею покровенно» (РНБ, Q.V.3, л. 64).

Пестрый дятел в «Физиологе» является символическим обозначением дьявола, овладевающего человеческими душами: «Дятель пестра птица ес живет же в горах и ходит на кедры и клюет носом своим. да гдѣ налезѣтъ макко древо тоу творит гнездо свое. Тако и дьяволь боретьс(я) со члѣкы. да в нем же налезет слабость и небреженіе молитвы. внидет вонь и вогнездитьс(я)» (Физ. Ц; Карнеев 1890, IX).

«Слово о рассечении человеческого естества» (XVII в.) представляет рысь как символическое обозначение еретиков и «злых учителей»: «Рысь убо есть пестра и своею пестротою прообразует пестротное житие и учение. Сицевый нравъ земных чловѣкъ приличенъ есть еретикомъ и злымъ учителемъ» (Дурново 1902, 66). В «Физиологе», напротив, в приложении к символике *панфира* (пантеры, барса) пестрота играет положительную роль, передает идею многообразной мудрости и доброты. Цитаты из Св. Писания подчеркивают значение 'прекрасный, разноцветный, украшенный', заложенное в определении *пестрый*: «Физиологъ рече ѡ панфирѣ тако сию вещь имать. всего животна любезнѣи есть. врагъ же есть змиеви. пестръ же есть тако и риза ѡсиѡви и красенъ. молчаливъ и кротокъ зѣло» (Физ. Л; Карнеев 1890, 264). В данном фрагменте окраска *панфира* сравнивается с разноцветными одеждами Иосифа, любимого сына Израиля (Быт. 37:3). В символическом же толковании к рассказу о пантере говорится: «...всепрѣкрасенъ и пестръ есть хс. ты бо кс двство и въздыжаніе. вѣра. доврѣдѣтель. съединеніе. дълготръпѣніе. и въ псалмѣ речено бысть. прѣдста црѣца ѡдесноюю тебе. въ ризахъ позлащеннахъ. одѣаннаа и прѣоукрашена» (Физ. А; Александров 1893, 3, 61). В данном случае *пестрый* соотносится с понятием не только многоцветия (ср. выражения *пестрая риза* 'о патриархе', *пестрые власти* 'об архиереях' — СлРЯ XI—XVII, 15, 25; ср. гр. ποικίλου), но и разнообразия, богатства содержания.

И. И. Срезневский в «Материалах для словаря древнерусского языка» выделяет четыре значения для др.-рус. пѣстрый = пестрый: 1. пятнистый, пестрый; 2. разноцветный, цветной; 3. разнообразный; 4. хитрый, лукавый (2, ст. 1777–1778). Приведенные примеры из «зоологических» текстов показывают устойчивую сочетаемость друг с другом значений 1–4 (символика аспида, дятла, рыси) и 2–3 (символика пантеры). Отметим также, что перспективным представляется сравнение семантики хроматической характеристики *пестрый* в книжных текстах и в народной культуре,

где *пестрый* демонстрирует устойчивую связь с понятием потустороннего, хтонического, демонического (Невская 1993). Можно предположить, что при сопоставлении книжной и славянской народной символики мифологически наполненного цветообозначения «пестрый», а также таких цветов, как белый, красный, черный (основная цветовая триада), могут быть выявлены интересные сохождения, а разница будет определяться тем, что, по словам Н. И. Толстого, «один и тот же предмет (понятие, действие) может иметь в разных, нередко сосуществующих традициях разную символическую семантику» (Толстой 1995, 242).

Сказания о животных, представленные в памятниках славянской средневековой книжности, показывают, что отличительной чертой более ранних текстов является лаконичная цветовая палитра. «Разноцветье» и цвета, выходящие за рамки основной триады и приближающиеся к естественным хроматическим характеристикам природных объектов, — это признак текстов, в которых толковательный аспект вытесняется описательным, а символика уступает место занимательности.

## Литература

- Аверинцев 1973 — С. С. Аверинцев. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура*. Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, с. 43–52.
- Александров 1893 — А. Александров. Физиолог // *Ученые записки Казанского университета*. Казань, 1893, кн. 3, с. 39–74; кн. 4, с. 81–112 (с публикацией сербского списка «Физиолога» XV в. — Физ. А).
- Ванеева 1996 — Физиолог / Изд. подгот. Е. И. Ванеева. СПб., 1996 (с публикацией списков XV–XVI вв.).
- Голейзовский 1983 — Н. К. Голейзовский. Семантика новгородского тератологического орнамента // *Древний Новгород. История. Искусство. Археология. Новые исследования*. М., 1983, с. 197–247.
- Дурново 1902 — Н. Н. Дурново. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // *Древности. Труды Славянской комиссии Московского Императорского Археологического общества*. М., 1902, т. 3, с. 45–113.
- Каждан 1973 — А. П. Каждан. Цвет в художественной системе Никиты Хониата // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура*. Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, с. 132–135.
- Карнеев 1890 — А. Д. Карнеев. Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». СПб., 1890 (с публикацией списков XV–XVII вв. — Физ. Л, Физ. Ц).

- Микушевич 1984 — *В. Микушевич*. Карнавал бытия // Средневековый Бестиарий. М., 1984, с. 231–238.
- Муратова 1984 — *К. Муратова*. Средневековый бестиарий // Средневековый Бестиарий. М., 1984, с. 5–52.
- Невская 1993 — *Л. Г. Невская*. Пестрое в системе фольклорных атрибутов // *Л. Г. Невская*. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993, с. 161–184.
- ПлДР, 3 — Памятники литературы Древней Руси / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1981, кн. 3, с. 474–485 (с публикацией списка «Физиолога» XV в. — Физ. Ц).
- Порфирьев 1890 — *И. Я. Порфирьев*. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- СВБ — Средневековый Бестиарий. М., 1984.
- СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–, т. 1–.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Сеть (мрежа). Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам // *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 234–242.

### Рукописные источники

- БАН, 24.5.32 — Сборник лицевой Основного собрания, 24.5.32, первой четверти XVII в. Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург.
- Писк. 198 — Азбуковник собрания Д. В. Пискарева, № 198, XVII в. Российская государственная библиотека, Москва.
- РНБ, Q.V.3 — «Книга естествословная» Основного собрания рукописной книги, Q.V.3, XVIII в. Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.
- Физ. КБ — Сборник лицевой Кирилло-Белозерского собрания, № 68/1145, середина XV в. (в составе — «Физиолог»). Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.
- Физ. Мз. — Сборник собрания Ф. Ф. Мазурина, № 1700, второй половины XIV в. (в составе — «Физиолог»). Российский государственный архив древних актов, Москва.

# Зооморфни образи на светостта в българския фолклор

## І. Елени светци

**В** българския фолклор са съхранени старинни представи — израз и на религиозен синкретизъм — за възможността персонажи от християнския пантеон (светци, ангели) да приемат зооморфен облик. Главно в коледните песни се срещаме с образите на елени светци или гълъби (лебеди) светци (ангели), в други текстове, макар и по-малобройни, се откриват и образите на светици змии или змейове ангели. Поради ограничения обем на настоящата работа тук ще бъдат обект на внимание предимно елените светци.

Образът на чудесния елен има общославянско разпространение<sup>1</sup>, познат е и сред съседните неславянски народи<sup>2</sup>. Вниманието на изследователите е привлечено от мотива «лов на елен», разпространен в славянските и в румънските коледни песни. Наложило се е виждането 1) за слънчевата и 2) за любовно-брачната му символика в коледните песни на източните и западните славяни<sup>3</sup>.

Наред с общата за славянските коледни песни представа за чудесния елен — «тур олень», «чудное зверють сиве оленють», «сур елен» и пр. — със златни рога или със слънце, месец и звезди на гърдите — в различните национални традиции се наблюдават и специфични черти в оформлението на мотива. За западно- и източнославянските версии например са характерни мотиви като преминаване през вода («переправа через воду») или помощ при женитбата («пособничество в женитьбе») <sup>4</sup>. Българските коледни песни за «лов на елен» са посветени на момък за женене (като правило) или на ловец. Тяхната специфика се определя от присъствието на два типични за тях епизода:

а) за словесен двубой между елена и юнака (Рабро юнак, Дан войвода, лудо-младо и пр.) — еленът убеждава момъка да се откаже от гонитбата, защото е роден от «кошута първеския», юнакът от своя страна има кон задоен от «кобила първеския»:

<...> Сури елен отговара:  
 — Тизе мене не мош фана,  
 я сам пасал по планина  
 ситна трева детелина;  
 пил сам вода на езере,  
 на езере неначето  
 и сам цицал пръвно млеко  
 от кошута пръвескинка.

Проговори лудо младо:  
 — Моя коня, добра коня,  
 зобил сам го три години,  
 три години суо грозге,  
 поил сам го руйно вино  
 и йе цицал от кобилки,  
 от кобилки девет майки,  
 та йе цицал пръвно млеко <...>

(Сборник за народни умотворения, 1891,  
 5, с. 8, № 10; Софийско)

б) за залавянето на елена с помощта на моми и невести, които правят със сватбените си дарове заслон («вита стръга»):

<...> Сабрали са малки моми,  
 побили са кобилчици,  
 преплели са дребни дари,  
 направили вита стръга.  
 Накарало сур елена,  
 сур елена йоловило <...>

(Д. Маринов. Жива старина. Русе, 1891,  
 кн. 1, с. 91; с. Алтимир, Врачанско)

При все че не всички варианти съдържат и двата епизода, последните са емблематични за разглежданите коледни песни.

Отбелязаната в западно- и източнославянските коледни песни за «лов на елен» брачна символика присъства и в българските текстове, макар и представена с други образни средства. В публикуваните тридесет и осем варианта на разглеждания мотив се открояват три подтипа. В първия от тях се съдържат споменатите епизоди, подчинени на величалния принцип (възхвала на юнака и неговата сила чрез картината на ловното състезание)<sup>5</sup>. Във втория от тях присъства и брачната проблематика, която като че ли се наслаждава допълнително чрез добавянето на още един епизод, известен и от белоруските, полски и моравски коледни песни<sup>6</sup>:

«дележ на плячката» («дележ добычи») — юнакът поделя заловения елен между помогналите му моми и невести; за една не достигнал дял — неин дял е самият момък<sup>7</sup>. Два от вариантите (публикуваните от Д. Маринов в «Жива старина»), отнесени към този тип, напомнят източнославянския мотив за ползата от златните рога на елена<sup>8</sup>:

<...> Разсърди се малко момче,  
заврътел си с кован кривак,  
удари си сур елена  
между двата златни рогии.  
Паднали ми златни рогии,  
юзело ги малко момче,  
йотишло си при златаре,  
направило двой-трой,  
двой-трой вити гривни,  
мален пръстен за пръстите <...>

(Д. Маринов. Жива старина..., с. 88;  
с. Враняк, Белослатинско)

Те обаче се отличават от всички останали (както български, така и в сравнителен план) с получения чрез контаминация финален мотив «Змия в пазвата», подчинен на темата «либето най-вярно» («предпочтение милого/милрой») и също отвеждащ към брачен финал.

### 1. «Лов на елен с разпятие върху рогата»

Особено място заема третият подтип, който може да се обозначи като «Лов на елен с разпятие върху рогата»<sup>9</sup>. За този подтип (представен от единствения публикуван дотогава текст) се споменава за първи път в труда на А. Потенбя «Объяснения малорусских и сродных народных песен». Ученият не отделя този мотив от групата на коледните песни (славянски, румънски, латишки) за лов на елен (тур), а коментарът се свежда до допускането, че разпятието върху рогата на елена е «наносно явление» — заемка от немската легенда за Хуберт<sup>10</sup>.

Разглежданият подтип е представен в българския фолклор в две разновидности: а) лов на елен с разпятие между рогата и б) лов на елени светци (вж. бел. 9). Той се отличава от останалите два подтипа на разглеждания мотив главно по своя финал, чрез който се разкрива божествената природа на елена (елените). Единственият текст, където се появява образа на елена «кръстоносец» (споменат у Потенбя), е характерен и с епично въведение — разгърнато отри-

цателно сравнение (като правило нерядко срещано в българските коледни песни):

Че що ми се татък чуе, коледо ле,  
зади тая равна гора?  
Дали ми са баш врачане,  
баш врачане с руйно вино;  
или ми са изворчане,  
изворчани с лити яби,  
или ми са тетевенци,  
тетевенци сас железю,  
или ми са етрополци,  
етрополци мутафчие,  
мутафчие сас чувале?  
Нито ми са баш врачане,  
баш врачане с руйно вино,  
нито ми са изворчане,  
изворчане с лити аби,  
нито ми са тетевенци,  
ни па ми са етрополци.  
На ми си е сам си Рабро  
зади тая равна гора,  
сам си Рабро с добра коня,  
та си гони сури елен.  
Обърна се сури елен,  
та па Рабру проговори:  
— Леле варай, Рабро юнак!  
Тизе мене не мош стигна —  
я сам бозал от майчица,  
от майчица първескина!  
Провикна се Рабар юнак:  
— Леле варай, сури елен!  
И язе сам от майчица,  
от майчица първескина,  
и мой коньо е млеко бозал  
от майчица първескина!  
Провикна се сури елен:  
— Я върни се, Рабро юнак,  
я върни се, не гони ме;  
мен ме пази сам си Господъ,  
на глава ми распетие!  
Ка го виде Рабар юнак,  
ка го виде, повърна се.

(Периодическо списание, 1885, четвърто  
течение, кн. 13, с. 144, № 2; Етрополско)



Н. Ф. Сумцов (вж. бел. 1) допуска възможността източнославянският «тур-олень» «да е влязъл в малоруската поезия под влияние на непонятния български песенен сур елен»<sup>11</sup>. Сумцов прави обширен исторически преглед за мястото и значението на «символичния елен» в античната и в християнската словесност и изкуство<sup>12</sup>. В неговата интерпретация обаче се открива и известна непоследователност. Убедително е твърдението му че «символичният елен е възникнал от религиозно-митическите представи за елена на древните класически народи и е получил блестящо развитие в изкуството и словесността на християнските народи»<sup>13</sup>. По отношение на пътя на формирането на този образ обаче позицията му е колеблива. От една страна той счита, че при проникването на «символичния елен» в старинната руска литература и в украинските колядки «църковно историческото съдържание е много по-значително, отколкото е прието да се мисли, така че много мотиви [...] имат най-близък източник не в религиозно-митическите представи на далечната древност, а в религиозните повествователни и апокрифни сказания на християнската епоха»<sup>14</sup>. По-нататък обаче Сумцов достига до извода, че без съмнение «символичният елен е възникнал и се е развил на класическа почва. Таинственият образ на елена е намерил голямо разпространение в Гърция [...], от тук вече, т. е. от Гърция, е преминал в славянските страни по пътя на литературното и устното предаване». В духа на миграционните идеи ученият изказва предположението, че проникването на «символичния елен» в славянския фолклор е станало чрез посредничеството на гръцките народни песни за Дигенис Акрит, възприети първоначално в България, по-късно в Румъния, Сърбия и Южна Русия<sup>15</sup>. Сумцов има предвид два старинни песенни текста, поместени във фолклорния сборник на Пасов, където Дигенис среща «символичния елен». В едната от тях Дигенис известява пред своята дружина, че е обречен на смърт, тъй като е убил елен с кръст между рогата, с месец върху задните крака и с образа на Божията майка върху гърдите:

«Τρίτη γεννήθ' ὁ Διγενῆς καὶ τρίτη θὰ πεθάνη.  
 Πιάνει, καλεῖ τοὺς φίλους του κ' ἔλους τοὺς ἀντρειωμένους.  
 Νᾶρθ' ὁ Μηνᾶς καὶ ὁ Μαυραϊλῆς, νᾶρθη κ' ὁ γιός τοῦ Δράκου,  
 Νᾶρθη κ' ὁ Τρεμαντάχειλος, ποῦ τρέμ' ἡ γῆ κ' ὁ κόσμος.  
 Ἐπῆθαν καὶ τὸν ἡῦρανε στὸν κάμπο ξαπλωμένο.  
 «Ποῦσουν ἐσὺ μπρὲ Δηγενη καὶ θέλεις νὰ πεθάνεις;»  
 «Φάτε καὶ πιέτε, φίλοι μοῖ κ' ἐγὼ σᾶς ἀφηγιῶμαι.  
 Στῆς Ἀλαμάνας τὸ βουνό, στῆς Ἀραπιᾶς τὸν κάμπο,  
 Ἐκεῖ ποῦ πέντε δὲν πέρνουν καὶ δεῦκα δὲν διαβαίνουν,  
 Περνᾶν πενήντα κ' ἕκατὸ καὶ ναν κ' ἄρματαμένοι.

Κ' ἐγὼ μαῦρος ἀπέρασα πεζός κ' ἄρματωμένος.  
 Τριακόσι ἀρκούδια σκότωσα κ' ἐξήντα δύο λιοντάρια.  
 Ἐπέτυχα κ' ἐβάρεσα τὸ στοιχειμένο λάφι,  
 Ποῦχε σταυρὸ στὰ κέρατα κ' ἀστέρι στὸ κεφάλι,  
 Κι' ἀνάμεσα στὰ δίπλατα εἶχε τὴν Παναγία.  
 Αὐτὸ τὸ κρίμα μ' ἔσωσε καὶ θέλω νὰ πεθάνω.»

(A. Passow. *Popularia Carmina Graeciae Recentioris*. Lipsiae, 1860, p. 393, N DXVI)

Основателно изследователите търсят връзка между този текст и епизод от житието на св. Евстатий Плакида<sup>17</sup>, «стратилат при Трояне царе»: веднъж по време на лов пълководецът настигнал голям и красив елен, над рогата на който се появил изпускащ силно сияние кръст, а между рогата — образа на Христа. Воинът чува следните думи: «О Плакидо, что мя гонещи? Се тебе ради пришел есмь на животнем сем явитися тебе. Азъ есмь Иисус Христос... Си слыша стратилат, пристрашен бе, спаде с коня»<sup>18</sup>. Каква е връзката обаче между житието, от една страна, и песента за Дигенис и българската коледна песен, от друга? По-правдоподобно е да се допусне, че българската и гръцката песен са изпитали влиянието на житийния текст, без обаче да има доказателство, че епосът за Дигенис е повлиял за възникването на българския фолклорен образ на свещения елен. В полза на допускането, че става въпрос за книжно християнско влияние, а не за пряка приемственост с известните от класическата античност митологични идеи, говори популярността на житието на св. Евстатий Плакида в средновековната славянска литература. Така авторът (вероятно св. Климент Охридски) на пространното житие на св. Константин-Кирил Философ (IX в.) се позовава на цитирания епизод с Христа в образа на елен: «Според обичая децата на богатите да играят на лов един ден [Константин. — М. Б.] излезе на полето с тях, като взе своя сокол. Щом го пусна, по Божи промисъл излезе вятър, грабна го и го отнесе. Поради това детето изпадна в униние и печал, та два дни не яде. Поради човеколюбието си милостивият Бог, като не му позволяваше да привикне на земни наслади, навреме го улови: както в старо време при лов улови Плакида с елен, така и него — със сокол»<sup>19</sup>. Наличието на този пасаж в житието на св. Кирил свидетелствува, от една страна, за популярността на Евстатий Плакида през IX в. Житието на раннохристиянския мъченик Плакида (предполагаема смърт около 118 г. сл. Хр.) «е било известно още на Йоан Дамаскин в VIII в. То е много рано преведено на славянски език»<sup>20</sup> и «фигурира в най-старите месецослови от VII–VIII в.»<sup>21</sup>. От друга

страна наличието на непряк цитат от него в толкова популярна, многократно преприсвана творба като пространното житие на св. Кирил допринася още повече за значимото присъствие на образа на свещения елен в духовния живот на славянското Средновековие. Свидетелство за това е наличието на разглеждания мотив и в българския книжовен паметник, известен като Тиквешки ръкопис<sup>22</sup>. В този ред на мисли може да се спомене и за присъствието на елена кръстоносец в българското християнско изкуство. Така еленът кръстоносец е поставен в центъра на икона на художника Захарий Цанюв от 1854 г. (крипта на храм-паметника «Александър Невски», София) — от двете му страни са разположени изобразените като конници светци: св. Тодор и св. Георги (отляво), св. Илия и св. Димитър (отдясно). Тези факти са още един аргумент в подкрепа на предположението за книжовния произход на засвидетелствания в българската коледна песен образ на свещения елен с разпятие между рогата.

## 2. «Лов на елени светци»

От друга страна не бива да се забравя, че в останалите четири варианта на разглеждания песенен подтип става въпрос не за елен кръстоносец, а за двама братя близнаци, тръгнали да ловят «дребна лова» (по поръка на цар Костадин) и намерили вместо това «два елена златом роги», които на финала разкриват, че са «два святца»:

— Ой ва вази, дор два брата,  
дор два брата, два близнака,  
ни трушете бърза коня,  
ни късайте лъком корди —  
ние ни сме два еленя,  
два еленя златом роги,  
най сме ние дор два святца,  
дор два святца, ирхангелца,  
та сме дошли по тъз земя,  
да видиме тачите ли,  
тачите ли младим Бога, (2)  
младим Бога, Божа майка!  
Тебе пеем, Бога славим,  
от Бога ти много здраве!

(СИБ 2, с. 125, № 227; с. Кралево, Търговицко)

Днес трудно може да се установи каква е връзката между песента за елена кръстоносец и песните за елените светци. Послед-

ните очевидно съдържат и податки за връзка с близначната митология<sup>23</sup> (два елена светци, гонени от братя близнаци), т. е. по-ясни следи от предхристиянски вярвания. От друга страна на финала на песните е актуализирано вярването, че около Коледа на земята гостуват небесни персонажи (светци, ангели и др.)<sup>24</sup>, което очевидно трябва да се отнесе към кръга на народно-християнските идеи.

С други думи, тези варианти на мотива за «Лов на елени светци» по-скоро свидетелстват за представата, че светците или други християнски персонажи (ангели, архангели) могат да приемат зоморфен облик. Разглежданите песни корелират: 1) с известни мотиви от румънските колинди за лов на елен, който се оказва преобразеният Йоан Кръстител (Ion Botezătorul) 2) с българските, украински и румънски коледни песни за светци (ангели) във вид на гълъби (птици)<sup>25</sup>. Така още Веселовски (вж. бел. 2) обръща внимание на румънска колинда със следното съдържание: ловците на Крачун застигат «тригодишен елен със сива козина, със златни рога и сребърни копита», който ги предупреждава да не стрелят, защото той е всъщност Йоан Кръстител, превърнат поради майчина клетва в елен:

Cerbutu stretinoru,  
și l'a păru cam surișoru,  
susu la córne sicuitu,  
la copiță arginitu.

Мотивът за «Лов на елен» е добре представен — както като разнообразие на мотиви и типове, така и като количество записани текстове — в румънските колинди. Голямата част от тях са доминирани от ловната тема (и се изпълняват в чест на ловеца), като някои от тях са принципно сходни с българските (според мотивния указател на М. Братулеску, «Лов на елен» — тип 58, «Еленът се спасява с бягство» — тип 58-а). В други темата за лова е детайлизирана (типове 60, 62, 63, 65, 65-а), в трети съдържат общоразпространени сред славянските народи мотиви (тип «Люлка между рогата на уловения елен» — тип 59). Цитираната по-горе песен се отнася към тип 68-с «Животното (елен, птица, три птици), което се готви да застреля ловеца, разкрива, че е св. Йоан (три празника). В някои случаи метаморфозата е резултат от майчина (бащина) клетва»<sup>26</sup>. Мотивът «Превърнат в елен (кошута) поради майчина клетва» фигурира самостоятелно в българските баладни песни<sup>27</sup>; от своя страна мотивите: а) за свръхестествено същество (фея), преобразено в елен и б) за метаморфози чрез клетва — имат международно разпространение<sup>28</sup>.

Очевидно еленът е образ, приел широк набор от позитивни символически стойности в мито-религиозните традиции (от древността насам) на различни народи от огромния евразийски ареал<sup>29</sup>. Удивителна устойчивост притежават представите за соларната и/или въздушната природа на елена (второто обуславя и способността да бъде и един от символите на душата)<sup>30</sup>. Неговата недосегаемост по отношение на всекидневния живот на хората и животът му във високите недостъпни планини предопределя и принадлежността му към първия член на опозицията високо / ниско (ограниченият обем на работата не позволява да се коментира тук въпроса за непоследователността по отношение на забраните да се убива елен) в българския, гръцкия, румънския фолклор. Всичко казано прави разбираема сакралната характеристика, която той придобива в редица култури, а оттам и възможността да изрази идеята за сакралното чрез появата на християнски персонажи в облика на елен. Под действието на редица културно-исторически фактори (напр. териториален континуитет по отношение на античното наследство или забавяне в историческото развитие поради дълговековното османско владичество и др.), тези древни представи в симбиоза с християнски мотиви, идеи и образи са се съхранили в известни фолклорни текстове.

По различни причини способността да изразят идеята за душата, а оттам — и идеята за божественото — са намерили образите на птицата (най-често гълъб, рядко — лебеди) или на змията (змея). Някои примери от българския фолклор илюстрират представата за светостта в образа на змия (змей). Така в българския юнашки епос се среща мотив за св. Неделя в облика на змея, която преследва Крали Марко заради греха му — отишъл на лов в неделя<sup>31</sup>. Пак като в контекста на наказанието за работа в празничен ден трябва да се разбира и меморат, в който св. Петка се появява в облика на змия пред жена, нарушила забраната за женска работа в петък<sup>32</sup>. Възможността идеята за светостта да получи толкова необичайна форма може да се обясни главно във връзка с два от символическите признаци, отличителни за змията: а) тя е един от универсално разпространените образи на душата — от тук и възможността в този зооморфен образ да се въплъти представата за свръхестественото и сакралното; б) змията светица трябва да се разглежда в контекста на баладите за наказани чрез ухапване от змия заради работа в празник. От змията като проводник на божественото възмездие (прототипът откриваме може би в епизода с Лаокоон в Омировата «Илиада») до отъждествяването змия = святост има само една мисловна операция.

Способността на зооморфните образи и символи да обективират идеята за душата е добре изяснена в литературата; известно е също така свързаното с юдео-християнската традиция представяне на Бога и божественото във вид на гълъб. Следователно тук трябва да търсим първоизточника на светците гълъби (птици) в коледните песни на българи, украинци, румънци (вж. бел. 25). Нещо повече — в психоаналитичната литература се подчертава, че «птицата е един от най-подходящите символи на трансцендентното»<sup>33</sup>. Признава се огромната роля на животинския символизъм, проникнал (не просто като реликт от езичеството) и в християнството<sup>34</sup>. Като цяло зооморфните образи се оказват способни да предадат идеята за трансцендентното, като своеобразно хтонично послание от «древната майка земя» към полето на съзнанието<sup>35</sup>. Така зооморфните образи на светостта са и израз на един по-органичен светоглед и свидетелство за цялостност на вътрешния свят на колективния фолклорен творец.

<sup>1</sup> Н. Ф. Сумцов. Олень в произведениях народной словесности и искусства // Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания. Киев, 1890, № 1, с. 4.

<sup>2</sup> А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // А. А. Потебня. Слово и миф. М., 1989, с. 406–409; А. А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедривки. Варшава, 1887, с. 326–335; А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1883. VI. Духовные сюжеты в литературе и в народной поэзии румын, с. 64–65. По-общо за образа на елена в българския фолклор вж.: Й. Мороз. Еленът в българския фолклор и ярвания // Български фолклор, 1981, № 3, с. 37–49.

<sup>3</sup> Вж. бел. 1, 2. Вж. също: Л. Н. Виноградова. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982, с. 70–72. По-общо за брачните мотиви в украинската и в румънската коледна песен вж.: Й. Ребошанка. Народження символу. Бухарест, 1975.

<sup>4</sup> Л. Н. Виноградова. Зимняя календарная поэзия..., с. 70–71.

<sup>5</sup> Ат. Илиев. Сборник от български народни умотворения, обичаи и др., събирани от разни български покрайнини (по-натам: Илиев). София, 1889, № 26, гр. Стара Загора; Периодическо списание на българското книжовно дружество (по-натам: ПСП), г. I, 1870, кн. 2, с. 106–107, Котленско; Общ труд, г. III, 1889, № 120, с. 54; Сборник за народни умотворения (по натам: СБНУ), 1898, кн. 15, с. 3, с. Трънково, Старозагорско; СБНУ, 1890, кн. 4, с. 13, № 24, с. Голямо Альчкьой, Добричко; СБНУ, 1891, кн. 5, с. 16, № 4, гр. Котел; СБНУ, 1895, кн. 12, с. 4, гр. Сунгурларе, Карнобатско (недовършена); Д. и К. Миладинови. Български народни песни. Загреб, 1861 (по-натам: Ми-

- ладинови), № 83, гр. Панагюрище; СБНУ, 1937, кн. 43, № 295, Софийско; Народни песни от Североизточна България. Т. 1. София, 1962 (по-натат: СИБ 1), с. 95, № 161, с. Нисово, Русенско; СИБ 1, с. 95, № 162, с. Пиргово, Русенско; СИБ 1, с. 96, № 163, с. Мечка, Русенско; Народни песни от Североизточна България. Т. 2. София, 1973 (по-натат: СИБ 2), с. 107, № 195, с. Волов, Шуменско; СИБ 2, с. 107, № 196, с. Черни връх, Шуменско; СИБ 2, № 197, № 198; Българска народна поезия и проза. Т. 2. София, 1982. Обредни песни. Съст. Т. Ив. Живков, Р. Иванова, с. 72, с. Радовец, Ямболско; *Н. Кауфман*. Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР (по-натат: Кауфман). Т. 1. София, 1982, с. 540, № 846, с. Виноградовка, Одеска обл.; Кауфман, с. 553, № 868, с. Нова Траяна, Одеска обл.; Кауфман, с. 553, № 869, с. Зеленовка, Запорожка обл.; Кауфман, с. 554, № 870, с. Виноградовка, Одеска обл.; *А. Калоянов*. Добър юнак с добра коня. Варна, 1986 (по-натат: Калоянов), № 7, с. Аспарухово, Варненско; Калоянов, № 8, с. Аспарухово, Варненско.
- 6 *Л. Н. Виноградова*. Зимняя календарная поэзия..., с. 72.
- 7 СБНУ, 1889, кн. 1, с. 6, № 14, Горна баня (днес кв. на София); СБНУ, 1890, кн. 3, с. 11, № 12, Връбница (днес кв. на София); СБНУ, 1891, кн. 5, с. 8, № 10, с. Казичане, Софийско; СБНУ, 1891, кн. 5, с. 13, № 6, с. Войняговци, Софийско; СБНУ, 1896, кн. 13, с. 6, гр. Русе; *Л. Каравелов*. Болгарские народные песни / Изд. П. Лавров. М., 1905 (по-натат: Каравелов, БНП), с. 120, Копривница; *Д. Маринов*. Жива старина. Кн. 1. Руссе (по-натат: Маринов), 1891, с. 88, с. Враняк, Белолатинско; Маринов, с. 90, с. Алтимир, Врачанско.
- 8 *А. А. Потебня*. Объяснения..., с. 329.
- 9 Познат в следните варианти — елени-светци: Илиев, с. 77, № 54, с. Чешнегирово, Пловдивско; Илиев, с. 170, № 120, с. Куру-чешме (днес Горски извор), Хасковско; СБНУ, 1889, кн. 1, с. 13, Хаджиеллес (днес Първомай), Хасковско; СИБ 2, с. 125, № 227, с. Кралево, Търговищко; елен с разпятие на главата: ПСп, Четвърто течение, кн. 13, 1885, с. 144, № 2, Етropolско.
- Мотивен указател на публикуваните до 1925 г. български коледни песни с мотив «лов на елен» вж.: Известия на Семинара по славянска филология. София, 1925, кн. 5, № 33, 60.
- 10 *А. А. Потебня*. Объяснения..., с. 335.
- 11 *Н. Ф. Сумцов*. Олень в произведениях народной словесности..., с. 4.
- 12 Продължение на анализа на Сумцов се открива у: *Д. Матов*. Рецензия за: *Д. Маринов*. Жива старина. Кн. 1. Руссе, 1891 // ПСп, 1893, кн. 41–42, с. 987–988.
- 13 *Н. Ф. Сумцов*. Олень в произведениях народной словесности..., с. 5.
- 14 Пак там.
- 15 Пак там, с. 9.
- 16 Руски превод и коментар на тази песен вж. у: *Г. Дестунис*. Разыскания о греческих богатых былинах // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, СПб., 1883, т. 34, № 1, с. 30. За коментар вж. също: *Т. В. Попова*. Византийский народный и книжный эпос // Византийская литература. М., 1974, с. 100.

- 17 *И. Жданов*. К литературной истории русской былевой поэзии. СПб., 1880, с. 80; *Н. Ф. Сумцов*. Олень в произведениях народной словесности..., с. 11.
- 18 Великия Четьи-минеи митрополита Макария, издаваемые Археографическою комиссиею. Сентябрь и 1–28 октября. I. М., 1868, с. 1284, 1287.
- 19 Старобългарски страници. Антология / Под ред. на П. Диневков. София, 1968, с. 188.
- 20 Полный месяцеслов Востока. Восточная агиология архимандрита Сергия. Т. 2. М., 1876, с. 299.
- 21 Полный месяцеслов... Т. 1. М., 1874, с. 16–17.
- 22 Вж.: *Н. А. Начов*. Тиквешки ръкопис // СБНУ, 1892, кн. 8, с. 389–418; СБНУ, 1893, кн. 9, с. 85–160; СБНУ, 1894, кн. 10, с. 69–195.
- 23 За близначната митология в контекста на българския народен календар вж.: *Р. Попов*. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991; *Пл. Бочков*. Близнаците в българския фолклор // Български фолклор, 1982, № 2, с. 50–61.
- 24 Душите на умрелите деца стават Божии ангели, които се появяват на земята около Коледа във вид на гълъби: Архив на Етнографския институт с музей (по-натат: АЕИМ), № 82, с. 5, с. Дюлгери, Бургаско, зап. В. Диновска.
- 25 Украинските варианти се съдържат в: *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872, т. 3. щедровка № 29, колядка № 144. За румънските вж.: *М. Bratulescu*. Colinda Românească. București, 1981, тип 68-с. Българските варианти са построени, както и песните за елените светци, върху отрицателното сравнение: «Ние не сме два галаба, / туку сме си два ангела» — СБНУ, 1936, кн. 42, с. Бобошево, Дупнишко; вж. също АЕИМ, № 82, с. 5, с. Дюлгери, Бургаско; СБНУ, 1891, кн. 5, с. 4, № 1, Софийско; СБНУ, 1890, кн. 3, с. 22, № 2, с. Чупетлово, Самоковско; СБНУ, 1937, кн. 43, № 290, Софийско; Миладинови, № 379; Каравелов, ВНИ, с. 203 и др.
- 26 Вж.: *М. Bratulescu*. Colinda Românească..., р. 213 и сл., типове 58–68-с.
- 27 Вж. *Л. Парпулова, Ст. Стойкова, Л. Богданова, Св. Петкова*. Бележки и варианти към текстовете в сборника. Митически песни и балади // Български народни балади. София, 1993, с. 497–498. (СБНУ, кн. 60, ч. 1) (коментар върху песен № 251 в сборника «Син елен»).
- 28 *S. Thompson*. Motif-index of Folk Literature [6 vol]. Copenhagen, 1958, F-234.1.4, D 525.
- 29 За приемствеността на славянските представи за елена като сакрално животно с аналогичните антични вярвания вж.: *И. И. Толстой*. Статъи о фольклоре. М.; Л., 1966, с. 19–23. На връзката между славянските и немските вярвания обръща внимание *А. А. Потебня*. О мифическом значении..., с. 407–408, а Г. Шаповалова разширява паралелите и с вярванията на неруските народи в Северна Русия (*Г. Г. Шаповалова*. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973, с. 209–223).



- 30 Вж. напр.: *В. Клиnger*. Животное в античном и современном суевии. Киев, 1911, с. 100–120; *A. De Gubernatis*. Zoological Mythology. The Legends of Animals. London, 1872, v. 2, p. 83; вж. също и *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1983, с. 40–45.
- 31 СБНУ, 1918, кн. 32, с. 533–534, № 28, с. Косово, Кюстендилско.
- 32 *Р. Попов*. Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994, с. 94, бел. 79.
- 33 *J. L. Henderson*. Ancient Myths and the Modern Man // *C. G. Jung*. Man and Its Symbols. Garden City, New York, 1972, p. 151.
- 34 *A. Jaffé*. Symbolism in the Visual Arts // *C. G. Jung*. Man and Its Symbols..., p. 238.
- 35 *J. L. Henderson*. Ancient Myths..., p. 154.

# Магия начала

## (Некоторые аспекты традиционных верований славянского населения Кубани)

**В** традиционной культуре любого этноса и в повседневной деятельности любого человека понятия *начала* и *конца* занимают ключевое место. Представления и ритуалы, связанные с *началом*, имели широкое распространение и соотносились с различными ситуациями в жизни природы, общества, индивида. «Где не было начала, не будет и конца», «доброе начало — половина дела», — говорят в народе <sup>1</sup>.

В среде славянского населения Кубани наиболее полно интересующий нас феномен представлен зимней святочной обрядностью, знаменующей *конец* старого и *начало* нового календарного года и сотворение в целом благополучного годового цикла <sup>2</sup>. Все основные ритуалы зимних святок направлены именно на это, но особое значение придавали *первому дню* Нового года, его *началу*. В этот день необходимо было встать рано, *до восхода солнца*, приготовить еду и управиться по хозяйству — тогда весь год будешь все успевать делать <sup>3</sup>. *Первым* в дом должен был войти чужой (извне) мужчина. Как правило, это были «посевальщики». *Первого* из них усаживали на порог и заставляли «квохтать», «кудахтать» и «мэкать», то есть подражать домашней птице и животным — «чтобы квочки садились» <sup>4</sup>. На Голодную кутью этот ритуал могли совершать и домашние.

*Первым* выйти из дома в новом году также должен был мужчина: ему следовало сразу же вернуться и принести в дом ведро воды — чтобы не было убытка <sup>5</sup>.

Магия начала нередко проявляется не только в разрешительной («это можно»), но и в запретительной форме. Например, 14 января нельзя лузгать семечки, «иначе куры все с грядки выгребут» <sup>6</sup>.

*Конец* старого и *начало* нового года, по Крещение включительно, рассматривалось как подходящее время для определения

своей судьбы на ближайшее будущее. *Первый* чихнувший во время рождественской трапезы считался счастливым, и ему должно было везти в наступающем году<sup>7</sup>. В полночь на *Новый год* выходили во двор или смотрели через окно на улицу. Тот, кому «суждено», должен был увидеть огонек на том месте, где зарыт клад<sup>8</sup>. С этим же периодом связано множество гаданий об урожае, жизни-смерти и, особенно, замужестве<sup>9</sup>.

В целом же в гаданиях очень важным является *первое, начальное*: кто *первым* с завязанными глазами подберет пряжку от ремня; сон на *новом* месте, *первый* встречный и его имя, *первые* слова, подслушанные под окном, и т. п.

В календарно-временном пространстве выделялись и другие, внутренние, более частные рубежи-начала и соответствующие им магические действия. Так, Прощеный день завершал масленицу и *открывал* совершенно новый по требованиям и укладу отрезок времени — Великий пост. Помимо пищевых запретов (на «скоромную» еду), не дозволялось любое веселье. Можно было исполнять или только постовые песни, или псалмы. А *начинался* этот период с ритуала «прощения», избавления от старых грехов. Первая участница (как правило, начинали младшие) говорила: «Прости меня, имя рек (кума, сваха), Христа ради». Ей отвечали: «Бог прощает, и я прощаю». «И в другой... и третий раз». При этом кланялись друг другу и целовались. Затем прощения просила старшая<sup>10</sup>.

На Пасху *разговлялись* освященной едой. В некоторых станицах *первыми* разговлялись старшие в доме (дедушка, хозяин)<sup>11</sup>, в других — девушки, «чтобы котились ярки»<sup>12</sup>. С этой же целью («чтобы ягнятки, телочки были») *начинали* разговление яйцом<sup>13</sup>. Девушки *рано утром* умывались водой, в которую было опущено красное яичко, чтобы быть красивыми и здоровыми.

Скорлупки от *первого* пасхального яичка хранили до весны, а во время посадки бахчи смешивали с семенами арбузов и при посадке приговаривали: «А вы, чорты, ны гуляйтэ, / А кавуны надувайтэ»<sup>14</sup>.

«Троёцкая зелень» использовалась для лечения детей и животных. Например, если корова часто «перегуливала» (то есть не покрывалась), то замечали, какую ветку на Троицу срубали *первой*. После того, как эта ветка три дня простоит в святом углу, ею стегали корову<sup>15</sup>.

Наибольшей целебной силой, по народным представлениям, обладали травы, сорванные *рано утром* на «Сэмэна Золота» (Симона Зилота) и Ивана Купалу. *Первую росу*, собранную на Георгия (23 апреля по ст. ст.) одни выбрасывали с подворья, «чтобы никакая

нечисть во двор не попадала», а другие использовали эту росу для лечения глаз<sup>16</sup>.

Некоторые рубежи-начала неоднократно повторяются затем в течение года. Это не только определенные дни, но и лунные фазы и, в первую очередь, *новолуние*. С «молодиком» связано немало магических действий, примет:

— если *первый раз* «молодика» увидишь с правой стороны, то весь месяц будет удача, если с левой — плохо;

— *начинать* что-либо (в том числе посадку, за исключением картошки) лучше на *новолуние*, но не в первый день, а через три-четыре дня «после нарощения», когда «маладик абмоецца»<sup>17</sup>;

— *увидев* месяц, надо остановиться и загадать: «Что мне у этом году будет? Буду жить? Приедет кто-нибудь?» «Если где абзавецца, значить, сполница»<sup>18</sup>;

— на *новолуние* лечили некоторые болезни, в частности, «испуг». Когда появлялся месяц, ребенка укладывали на землю, руки разводили в стороны. У окончания ног, рук, головы втыкали палочки от освященной на Вербное воскресенье вербы. Ребенок перерастает эти параметры, и «страх останыцца в зымли». При лечении «сухот» трижды читали специальные «молитвы» при *нарощении* луны, трижды в *средней фазе* и трижды *на ущербе*; увидев *первый раз* «молодика», надо было трижды прочитать «Отче наш» и трижды сплюнуть — чтобы зубы не болели;

— увидев *первый раз* «молодика», надо было остановиться, взяться правой рукой за волосы и трижды произнести: «Молодык як бык, а я як корова. Дай мини счастья и здоровья» (судя по всему, это женский текст)<sup>19</sup>.

Некоторые проявления начальной магии не имеют жесткой связи с календарем, но, безусловно, относятся к этой системе. Речь идет о погодно-климатических изменениях, прилете птиц и пробуждении некоторых животных.

*Первый снег*: примечали, в какой день недели он выпал, и в этот день весной сажали картофель<sup>20</sup>, в некоторых станицах — «гарбузы». «Голой рукой» первый снег брать нельзя, его зачерпывали чем-нибудь, а воду с этого снега хранили до весны, и в ней перед посадкой замачивали семена арбузов<sup>21</sup>.

*Первый град* собирали и лечили им (промывали) глаза.

*Первый гром*: если загремит на «голое дерево» (то есть без листьев) — к голоду, на зеленое — к урожаю; в какую сторону загремит, в той будет хороший урожай; услышишь первый гром — «перехряться, чтоб не убил и чтоб спина не болела, до святого вугла спиной прислонись, чтоб не болела», «...и в степи перехрестись и

поклонись у землю»<sup>22</sup>; «если в степу, то угинаишься, каждой хватает землю, через плечо кидает — чтоб не болела спина... По земле катались»<sup>23</sup>; «к стенке, к дереву или чему-нибудь твердому надо прислониться спиной, или падали спиной на землю». Поступали и так: становились друг к другу спиной и перекатывали друг друга через спину<sup>24</sup>.

К числу начальных моментов, как отмечалось выше, относится и прилет птиц, пробуждение животных после зимней спячки.

*Первую увиденную в году змею*, по одним представлениям, надо было обязательно убить — тогда удача во всем будет и «все грехи скинешь»<sup>25</sup>, по другим — убивать нельзя, иначе во всем убыток будет<sup>26</sup>. Если в году *первой* увидишь кем-то убитую змею — будет убыток.

Когда начинало цвести жито («як жито красуиця»), *первый* цвет надо было сорвать, крест-накрест потереть на ладони и съесть (от изжоги)<sup>27</sup>.

В целом все основные виды хозяйственной деятельности также обусловлены календарно-сезонными изменениями в природе.

*Первый* весенний выезд в поле для вспашки земли и сева в некоторых станицах начинался с коллективного моления в доме или на поле. После *первого круга* на восходе солнца садились завтракать. Сеять обязательно должен был мужчина.

После сева внимание сосредоточивалось на посадке огородных культур, причем «на голивку (т. е. без защиты. — Н. Б.) ничего нельзя было делать». Поэтому вначале на углах грядки втыкали нож, топор, замок<sup>28</sup>.

Особых мер предосторожности требовала посадка лука. В качестве защитного средства при его посадке используют нож, который втыкают в землю у *начала* грядки, иногда сопровождая это действие следующей формулой: «Благослови, Господи! Кто знает — пусть глаза повылазят»<sup>29</sup>. Или *вначале* на земле чертили ножом крест, втыкали нож и говорили: «Зароди, Бог! И Богу, и людям, и нам». А в адрес «глазливых»: «Это тебе в горло ножик»<sup>30</sup>.

Есть и иная формула. При посадке *первого* «зубка цыбули» произносили: «Лытыть лыска, сракой блыска. / Ныхай блыска, а цыбуля росте, як мыска»<sup>31</sup>.

Картофель сажали не только в тот день недели, когда выпадал *первый снег*, но и на *последней половине луны*. При этом *первые* три ямки в полночь должен посадить мужчина или хотя бы мальчик. Иначе «як дым в гору идэ, так и картошка в бадылку пидэ»<sup>32</sup>.

При посадке капусты надо *вначале* перекреститься и, посадив рассаду в *первую* ямку, накрыть ее перевернутым ведром, чтобы

принялось и «ничего не поело»<sup>33</sup>. Или же, выкопав *первую ямку*, женщина брала рассаду и садилась на эту ямку со словами: «Росты, капуста, як у бабы гузно»<sup>34</sup>.

Мак следовало посеять *до начала* кваканья лягушек, иначе он не взойдет.

При посадке огурцов ямки под семена надо было приготовить *с вечера*, а посадку начинать *рано утром*, когда коровы еще лежат в базах. При посадке приговаривали: «Вяжиться, огиркы. Шоб було огиркив, як у чырыди коров». Чтобы уродилось много огурцов, надо было сорвать *первые* и разбросать их впереди «чырыды» (стада)<sup>35</sup>.

Часть хозяйственной деятельности, в отличие от поля («степи»), связана с усадьбой и домом, то есть с наиболее освоенными, окультуренными или же осваиваемыми локусами. Одним из наиболее важных событий для семьи и шире — общины являлось строительство *нового* (своего) дома. Строительству жилища обычно предшествовал выбор хорошего, благоприятного места<sup>36</sup>, однако на Кубани в связи со спецификой заселения и планировки это практиковалось редко. Дом мог строиться без фундамента и на фундаменте. В фундамент бросали шерсть, перья домашней птицы — чтобы все в хозяйстве водилось<sup>37</sup>. При любом варианте строительство *начинали* со святого угла, и этот угол все время должен быть выше остальных. В святой угол замуровывали или небольшой деревянный крестик, или деньги, шерсть и т. п.<sup>38</sup> Накладку «горница/потолка» *начинала* хозяйка. «Ну, хазяйка, залижай, шо ты там будыш ворожить». *Первый* ком глины она клала в святом углу и там же замуровывала деньги, шерсть и т. п.<sup>39</sup>

«Входыны», т. е. новоселье *начинали* с того, что в новом доме *накануне* вешали икону, а на ночь оставляли кошку и петуха<sup>40</sup>. Входили в дом *утром* или, в крайнем случае, в первой половине дня. В прошлом дом обязательно освящали. *Первым* входил хозяин, а за ним хозяйка. С собой обязательно брали хлеб. В некоторых станицах в дом вносили стол, на котором стояли хлеб, соль, мыло, мед, чтобы жилось в достатке, сладко, без ссор («мыло»). В обязательном порядке в новый дом приглашали «хозяина/домового»: «Домовой, домовой, пойдем со мной»<sup>41</sup>. Или: «Хазяин мой, пайдем со мной, я дарогой, а ты стараной»<sup>42</sup>.

Жизненно важным моментом являлось обзаведение хозяйством, разведение домашней живности. К числу таких начал относилась покупка коровы. Наиболее ответственным моментом является ввод коровы в свой двор. В некоторых станицах хозяин в этой ситуации входил во двор, пятясь спиной. В всротах или калитке постилали

или мужской пояс, или фартук: «Шоб дыржалась цёго двора, як фартух рыба»<sup>43</sup>. Или стелили на границе (в воротах) шубу мехом наружу, здесь же давали корове кусочек хлеба с солью. В этих же целях могли использовать сложенную косу, заслонку от печи. Через эти предметы и переводили корову, а с заслонки надо было ее покормить — чтобы дом знала<sup>44</sup>. Кусок косы, подкову могли закапывать в сарае.

Чтобы корова не бродила, а приходила домой, при посадке хлеба в печь замечали, какую «хлибыну» (булку) сажают *первой*. Ее же *первой* и вынимали из печи. Отрезали от нее «окраиць» и клали на окно, а затем или съедали сами, или отдавали корове<sup>45</sup>. О приплоде никто из соседей не должен был знать, и в *первый день* после отела ничего со двора не давали (иначе корова не будет давать молоко). Это же правило могло соблюдаться и в связи с другой живностью, когда она начинала плодиться<sup>46</sup>.

Что касается других животных и птиц, то здесь специальных действий и запретов сохранилось мало. При покупке поросенка (а это делалось *до обеда*) его надо было первый раз покормить с печной заслонки, чтобы был такой же толстый<sup>47</sup>. Когда квочки садятся на яйца, нельзя стучать поблизости. Когда *начинают* котиться овцы, нельзя шить — иначе ягнята родятся с зашитым задним проходом<sup>48</sup>.

Когда сажают хлеб в печь, лопату переворачивают лопастью вверх и ставят на место у печи. При этом причмокивают: «Ц-ц-ц» и приговаривают: «Росты, хлиб, выше лису, крашэ городу»<sup>49</sup>.

В случае крупной утраты, например, скота, обращались к ворожкам, чтобы узнать, где находится потерявшийся скот или кто его украл. Или же надо было взять (купить) *новое* зеркало, которым никто не пользовался, и не глядя в него, в 12 часов ночи залезть на крышу и поставить зеркало на печную трубу. Через появившееся изображение узнавали, где находится пропажа. В других станицах *рано утром* растапливали печь и «кричали в трубу»: «Дым у гору, а (кличка животного) до дому». Этот ритуал мог совершаться и в связи с пропажей людей.

Жизнь человека связана и с другими событиями, которые могут создать опасность благополучию. В отличие от календарных и хозяйственных циклов, они не запрограммированы и носят окказиональный характер. К числу таких явлений относятся болезни, пропажа или уход человека из своей семьи.

В этой части традиционной культуры представления о *начальном, первом* и в пространственном, и во временном аспектах являются одними из ключевых. Важными средствами считались *непо-*

чатая, неиспитая вода, временные и пространственные границы — *порог, ворота, начало суток, дня, года, новолуние* и т. п. «Молитвы» бабки-шептухи, за редким исключением, передаются младшим. В противном случае они утрачивают способность лечить, и тогда приходится «молитвы отчитывать назад». Для этого садятся друг к другу спиной, и получившая «возвращает», то есть читает текст молитвы той бабке, от которой она его узнала<sup>51</sup>. Более того, в ряде случаев специально подчеркивается, что эти знания должны передаваться *первым родившимся в семье* — «от первых помогает»<sup>52</sup>.

*Начальное, первое* в той или иной форме проявляется при лечении большинства болезней:

— «заид» (раздражение в уголках губ): встать *рано утром*, «ни до кого не разговаривать», подойти к окну и натереть больное место «росой» с окна;

— бородавок: замечают, какую «хлибыну» сажают в печь *первой*, ее же *первой* и вытаскивают, затем отщипывают столько щепоток, сколько бородавок. Каждую щепотку накладывают на бородавку и растирают. Затем весь этот мякиш скатывают в один шарик и относят в глухой угол ворот или калитки — птички склюют, и все пропадет<sup>53</sup>;

— «ячменя» (простудное заболевание глаз): найти *первое* встретившееся на дороге зерно ячменя. Его бросают в печь, и «ячмень» пальпируют, читая при этом заговор;

— «мертвая кость» (нарост на руке, который якобы появляется у тех, кто перешел дорогу покойнику): давить это место рукой покойника; найти *первую* попавшуюся на дороге косточку, подавить ею больное место и точно так же положить ее обратно. Одна из респондентов делала это «*двенадцать зорь*», а другая три раза<sup>54</sup>;

— «вогник/огнык» — сыпь вокруг губ; обычно эту детскую болезнь объясняют тем, что ребенок плевал в огонь. Среди многих способов лечения есть и такой: наговаривают воду, *ночью* выходят на улицу и смотрят за реку. На *первый* увиденный за рекой огонь, глядя через свою воду (которую держат в банке) читают специальный заговор, возвращая «огню огнык»<sup>55</sup>;

— избавление от горя: *на рассвете* нужно выйти к реке, у воды простелить платок и, став на колени, трижды сказать: «Море, море, возьми мое горе», а платок бросить в реку<sup>56</sup>.

Таким образом, даже эти далеко не полные данные позволяют говорить об универсальности представлений о начале/началах как о наиболее ответственных периодах, определяющих конечный результат или влияющих на весь ход дальнейших событий.



В целом в традиционной культуре под *началом* понимается не просто рубеж, граница, отделяющая один отрезок времени от другого, а в большей степени идея творения, созидания, восходящая к идее первотворения. Начало — это нечто сотворенное, находящееся в «свернутом» состоянии. Последующее его развертывание — это и есть те события, которые происходят в жизни природы, общества, человека. Эта идея отражена в таких емких выражениях, как «от судьбы никуда не уйдешь», «что Богом намечено, то сполнится»<sup>57</sup>.

- 
- <sup>1</sup> В. И. Даль. Пословицы русского народа. М., 1957, с. 495.
  - <sup>2</sup> Н. И. Толстой. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984, с. 7–12, 15–21.
  - 3, 5, 6, 8, 14, 15, 16, 19, 21, 24, 25, 28, 31, 32, 34, 35, 37, 45, 49, 50, 51, 53 Полевые материалы 1975–1978 гг. Станицы: Васюринская, Старолеушковская, Староножестеблиевская. Информаторы: У. Я. Бардик, А. А. Бондарь, Е. Г. Губа, М. А. Губа, М. А. Костюк, Е. С. Падей. Полевые материалы хранятся в архиве отдела фольклора и этнографии Центра народной культуры Кубани (г. Краснодар).
  - 4, 10, 11, 13, 17, 18, 22, 26, 29, 30, 33, 39, 44, 46, 47 Полевые материалы фольклорно-этнографической экспедиции (далее ФЭЭ) 1996 г. Станица Ново-рождественская, хутор Ильич (Отраденского района). Информаторы: К. Г. Доронина, Н. П. Лаптева, Г. Г. Лаптев, П. С. Манькова, П. С. Меркулова, Н. Я. Папанова, М. К. Подгорная, К. А. Ушакова; аудиокассеты (далее АК): 971, 973, 1126, 1128; видеокассета (далее ВК): 96–1–2.
  - 7, 20, 23, 27, 38, 40, 42, 52, 54 Полевые материалы ФЭЭ 1996 г. Станица Терновская. Информаторы: М. Н. Бабичева, А. П. Веретенникова, А. Н. Крышкина, А. А. Чуркина, М. Е. Шанина, И. И. Юрьев. АК: 1008, 1009, 1012, 1013; ВК: 96–1–2.
  - <sup>9</sup> Н. И. Бондарь. Тематика и мировоззренческая основа традиционных гаданий кубанских казаков // Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа. Краснодар, 1988, с. 152–171.
  - 12, 48 Полевые материалы 1975–1978 гг. Станица Тбилисская. Информаторы Н. М. Землянухина, А. А. Орехова, А. Ф. Сологуб.
  - <sup>36</sup> А. К. Байбурин. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 25–35.
  - 41, 43 Полевые материалы ФЭЭ 1996 г. Станица Удобная. Информаторы В. М. Кирильчук, В. М. Кислицина. АК: 1112.
  - <sup>55</sup> Полевые материалы ФЭЭ 1993 г. Адыгея, Майкопский район, станица Севастопольская. Информатор М. Т. Жукова. АК: 487.

- 56 Полевые материалы ФЭЭ 1995 г. Станица Гривенская. Информатор Д. И. Каврюк. АК: 679.
- 57 Сравнивая опубликованные материалы Полесской экспедиции (Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983; работы Н. И. и С. М. Толстых, Л. Н. Виноградовой, А. В. Гурь, Т. А. Агапкиной и др. в серии «Славянский и балканский фольклор») с кубанскими, мы обратили внимание на множество общих черт. Причем если на уровне достаточно сложных текстов (праздников, обрядов) заметна значительная вариативность или даже различия, то на уровне «идей и символов» однородность резко повышается. Как правило, это наиболее древние элементы славянской культуры. Отчасти это объясняется и тем, что, разделяя взгляды Н. И. Толстого в изучении традиционной культуры славян, с целью получения сопоставимого материала мы использовали инструментарий (анкеты, вопросы) Полесской экспедиции.

## Семантика *начала* и *конца* в календарной обрядности чехов и словаков

**В** отличие от «того» мира — божественного ли, характеризуемого как бесконечный и вездесущий, или демонического, к которому применимо определение «хаотический, бесцельный», этот, земной, мир структурирован в пространстве и во времени. Временная организация человеческого мира выражена в наличии счета времени и в особом акцентировании начала и конца периодов, дней, действий. Человеческое время линейно, циклично и, вместе с тем, дискретно. Календарю как одному из способов организации времени присущи те же свойства.

На примере чешской и словацкой календарной обрядности рассмотрим один тип структурирования времени: выделение праздничных периодов — основных календарных циклов (святок, Масленицы, Великого поста и др.). Начало и конец этих периодов маркируется специальными ритуалами, например, ритуалами встреч и проводов; обрядовыми действиями, символизирующими окончание каких-либо разрешенных или предписываемых норм поведения, характерных для этого времени; предметными символами, появление или исчезновение которых служило определенными временными рамками; запретами на определенные виды работ. Семантика *начала* и *конца* отражена также в языке на семантическом, лексическом и морфологическом уровнях.

Наиболее выразительными являются специальные обряды встречи и проводов («похорон») праздников. При этом праздники персонафицируются в образах христианских святых или мужских или женских мифологических персонажей, манифестируются своими материальными символами: ряжеными, чучелами, куклами, кушаньями, музыкальными инструментами. Такого типа обряды широко распространены у всех славян.

Рождественский сочельник, с одной стороны, и крещенский сочельник, с другой, являются началом и концом святочного периода. Наступление и окончание праздника часто описывается в календарных паремиях как «приезд» или «отъезд» праздника или святого, которому этот день посвящен, например, полес. *Коляда приеде, От так коляда на белых конях одъезджаець* (Толстая 1986, 181). Чешские поговорки относятся к дням св. Мартина (11.XI) и св. Варвары (4.XII): *Svatý Martin přijíždí na bílém koni* (св. Мартин приезжает на белом коне) — так говорят потому, что в это время обычно выпадает снег; *Barbora přijela na brúně* (св. Барбара приехала на «бруне», то есть на гнедом коне) — потому что до и после этого праздника ходили ряженые «кобылой» — «бруной» (Zíbrt 1950, 431, 100). Поляки говорили, что св. Мартин приехал на белом коне, если к этому времени выпал снег, и на вороном, то есть черном, коне, если снега еще не было (Gloger 1900, 373). В Полесье есть и другие термины, обозначающие конец праздника: *Провод-коляда* 'день 8 января, считающийся окончанием Коляд' (Ручаевка, Гомельская обл.) (Толстая 1986, 182), *сборный день* — 7 января по ст. ст., когда, как считали, все праздники (*святки*) собираются на совет и после обсуждения действий людей, как они праздновали, отлетают от земли (Никифоровский 1897, 237). Ср. словац. *prievodné dni* 'период от сочельника до Крещения, святки' (Чьерны Балог над Гроном, ср.-словац.) (Václavík, 1959, 167).

Встреча Нового года и проводы Старого года (по всей вероятности, позднего происхождения) выражается, в основном, на акциональном уровне. Сохранилась полусхематичная запись XIX в. из русинского села Свидник в Восточной Словакии: «Хозяин, который любит выпить, идет в трактир Старый год выгнать, а Новый встретить. Старый год прогоняют ромом, а Новый встречают коньяком. Потом хозяин шел домой и палкой выгонял из дома всю семью, потому что и дома хотел Старый год выгнать» (Krepec 1935, 217).

Аналогичная терминология и фразеология отнесена у восточных славян к масленице. Первый день масленичной недели называется у русских *встречи*, второй — *заигрыши*, а седьмой, последний — *проводы*. В чешской и словацкой обрядности начало масленицы особо не отмечается, возможно, потому, что масленицей (*masopustem, fašiangami*) называется весь мясоед — от Крещения до Великого поста, равно как и сама Масляная неделя перед Великим постом. Специфические названия имеют только последние три дня (реже — последняя неделя или последний день) масленицы, т. е. ее окончание. Эти термины образованы от корней (или с исполь-

зованием лексем) с семантикой 'последний', 'конец', 'оставшийся', например: слц. *ostatky, ostatog*, чеш., морав. *(v)ostatky*, морав. *ostatní Masopust*, *(z)(v)ostatné dni*, словац. *ostatné fašiangy*, чеш. *ostatková středa*, морав. *konec masopustu*, чеш., морав. *končiny*, словац. *posledný fašiang*. Те же термины использовались для номинации последних дней перед адвентом (рождественским постом): в Моравской Валахии их называли *ostatky* (в то время, как масленичные «остатки» здесь назывались *končiny*), в Моравской Силезии четверг перед адвентом называли *zápustný štvrtek*, так же, как и масленичный четверг (Húsek 1932, 268), а в северо-восточной Словакии, на Спише, последнее воскресенье перед адвентом называли *ostatňo ňedžeľa*. На последней неделе перед адвентом устраивалась в Словакии и последняя, «андреевская забава» (в день св. Андрея, 30.XI) или «катаринская забава» в день св. Катерины (25.XI); в Чехии последние развлечения с музыкой и танцами — *cecilky* — приходились на день св. Цецилии (22.XI).

Последние дни масленицы выделяло также особое ритуализированное поведение, обилие коллективных обрядов и обрядовых действий. Дни эти отличались разгульным весельем, обжорством, забавами до полуночи, «бесчинствами». Такое поведение вообще присуще окончанию праздников. А собственно прощание с масленицей происходило в последний день, вторник (у католиков), или даже в первый день следующего, великопостного, периода — в Пепельную среду, называемую у словаков, с одной стороны, *prvopôstna streda* («первопостная среда»), с другой — *ostatková streda* (среда на масленичных «остатках»), т. к. она нередко становилась последним днем масленицы. Такое «пограничное» положение Пепельной среды обусловило и ее особую семантику: она считалась днем опасным, «ведьминым» (*stridží deň*), «безобразным» (*Škaredá streda*), «кривым» (*Krivá streda*).

В конце масленицы «убивали» и «хоронили Масленицу», «хоронили» ряженого «Масопуста», «Бахуса», «медведя», «жида», или «хоронили контрабас». Все эти обряды представлены в виде пародии на похороны.

Ритуалы, в которых выступает ряженный, отмечены в южной Чехии (по мнению некоторых исследователей, одной из наиболее архаических зон страны) и в Западночешской области. В южной Чехии в р-не Табора в последний день масленицы вечером люди выходили из трактира с ряженым *Bachusem*, обкрученным гороховой соломой. Его везли на санях или в телеге под музыку и крики за село, где с ним прощались, плача и голоса. Ряженные изображали священника, могильщика и др. участников похорон.

«Бахуса» сбрасывали в канаву и произносили над ним прощальную речь (Zíbrt 1950, 144–145). В южночешском г. Собенов разыгрывали «убивание масленицы» (*střílel se masopust*). Ряженого вели на место казни, стреляли в него, он убежал, его ловили и приводили обратно. Только с третьего раза его, наконец, убивали, клали на навозные носилки и несли в трактир под «похоронную» песню, в которой были слова: «Как меня на кладбище понесете, у первого трактира остановите...» (Vančík 1969, 22). В западной Чехии (Домажлицко) «похороны масленицы» разыгрывали в Пепельную среду: одетые в траур участники несли на носилках обернутого в солому парня и сбрасывали его в вырытую яму. Парень выпрыгивал из ямы, а солому закапывали. Говорили, что так прощаются с масленицей (Zíbrt 1950, 147).

Аналогичным образом «хоронили масленицу» в западночешской области Ходско. Но здесь масленицу изображало чучело, одетое в мужской наряд — *masopustník*. Его носили на носилках по селу, а потом бросали в реку или в водосточную канаву среди села. Ряженные участники обряда веселили присутствующих (ČL 1895, N 4, 298). В других местах Чехии соломенное чучело зарывали в снег.

По свидетельству чешского этнографа А. Вацлавика, в некоторых областях Моравии (Рожновско, Подлужи) также раньше «хоронили» живого мужчину, которого клали на носилки и накрывали белым покрывалом. Позже в Моравии распространился обряд «похороны контрабаса» — *Barboru*, или *basu pochovávali*. При смене объекта действия обстоятельства обряда не изменились: музыкальный инструмент также оборачивали гороховой соломой, накрывали покрывалом; так же рядились, разыгрывали комические похороны с веселым смехом вместо оплакивания, выносили «покойную» на двор, после чего отдавали хозяину, который все это время был по ней в трауре. Затем в трактире выпивали «за помин ее души» (Горацко) (Pernica 1951, 40, 43). Преимущественно контрабас выступает в обряде прощания с масленицей в Средней Словакии: в р-не Топольчан «басу» еще кропили пивом — так прощались с весельем до Пасхи.

Обряд *zakopávat basu* («закапывать [т. е. хоронить. — М. В.] контрабас»), ассоциировавшийся с окончанием веселья и мясоеда, со временем перестал связываться исключительно с масленицей. По аналогии с ним обычай прощаться с весельем и музыкой в четверг перед адвентом, когда девушки угощали парней калачами и танцевали, также называли «хоронить контрабас», хотя самого обряда, естественно, не исполняли (Moravia) (Húsek 1932, 268).

Кроме того, в конце масленицы совершались действия, маркирующие окончание периода свадеб: девушкам, которые не вышли замуж, привязывали «колодку» (ср.-словац., морав.); если на «остатки» не было сыграно ни одной свадьбы, в Лугачевском Залесье (Моравия) ряженные «трубочисты» ходили «осматривать» или «прочистить трубы» (*prezerat čelesna, vymetať komíny*), получая за это продукты (Václavík 1930, 87) и др.

В Моравии, «прогоняли поминальные праздники» (*zaháněli hody*), щелкая пастушьими кнутами и выгоняя из села музыкантов. С идеей проводов связана следующая за Пасхой неделя: в Словакии пасхальный молебен за умерших назывался *provod*, воскресенье после Пасхи — *provodní nedel'a, provodi, Provod* (Václavík 1959, 163).

Семантика начала и конца просматривается также в ритуалах, объединяющих изгнание и обновление, и характерных для зимнего и весеннего (на Пасху) новогодий. Но если выше рассматривались временные рамки одного праздника или цикла, то далее речь пойдет об оформлении пограничья: окончании одного периода и начале следующего. Чтобы изгнать старый год, нитранские девушки (зап.-словац.) в день св. Сильвестра (31.XII) бросали парням в двери домов горшки, наполненные яблоками и орехами; чтобы выгнать зиму, оканчивающую старый год, в начале весны выносили за село и уничтожали чучело (*Morena, Smrt* и др). Рассказывают, что в один год, когда в селе не исполнили обряда «выноса Марены», лето никак не могло прийти, затягивались холода. Тогда старейшины села постановили сделать и вынести чучело среди лета. После этого стало тепло, и наступило настоящее лето.

Второй характерный компонент обрядового начала и окончания праздника — выпивка за него. В Моравии на Гане в первый день Великого поста ходили в костел, а мужчины потом заглядывали в трактир выпить, т. е. «сполоснуть Пепельную среду» (*spláchnout ropolec*). В Восточной Словакии (около Бардеева) в среду «полоскали рот», говоря «*vuplakujem si ústa, lebo bude už pôst*» (Krpec 1935, 223, 225). Ср. полесские названия *Полоскозуб, Пополокыны* — ‘первый понедельник Великого поста’ (Брестская обл. Дрогичинск. р-н, с. Симоновичи, Пинский р-н, с. Ласицк) (Толстая 1986, 225, 227). В Моравии также мужчины *zapíjeli masopust* — выпивали за окончание масленицы в трактире (Pernica 1951, 43).

Обрядовая выпивка маркировала не только конец, но и начало нового этапа. Таков обряд *zapíjení májí* в районе западночешского города Клатови. После того, как в субботу перед Троицей поставят обрядовые деревья «май», трое парней в черном, неся маленькое

деревце, *táječku*, и два бочонка с пивом и вином, шли к большой «мае», поливали ее пивом и вином и пили сами. Так «выпивали» за все поставленные деревья, после чего веселились в трактире (Zíbrt 1950, 296–297). В других местах Среднечешской области срубали и ставили ночью, тайком, «май», и тут же в трактире их *zapili* (выпили за них). В Восточной Словакии около Левочи поливали пивом «маечку» — деревце, «посаженное» на крышу дома той девушки, которая дала больше всех денег за «май» (Horváthová 1986, 210). Поливание «мая» пивом или вином, по-видимому, имеет смысл угощения дерева и соотносимо с поливанием вином и посыпанием зерном южнославянского рождественского полена *бадняк*. В таком случае данный тип обряда может рассматриваться как встреча праздника и принятие всех ритуальных моментов, с ним связанных.

Дерево или небольшое деревце часто бывает символом праздника, особенно весеннего и летнего. Праздники эти — 1 мая и Троица — так и назывались: *Máje*. Обрядовые действия с деревом использовались для указания временных границ праздника: в первый день его устанавливали (вбивали срубленное дерево в землю), а в последний — «срубали», т. е. сваливали. В Чехии и Моравии такие деревца — *táje* — ставили перед 1 мая (реже в первое воскресенье мая, перед Вознесением, в субботу перед Троицей). Срубали его в последнее воскресенье мая или в троичский понедельник, с музыкой и весельем, а жители спешили к нему за веточками, которые, как верили, приносили счастье (Горацко) (Pernica 1951, 65–66), отламывали веточки и танцевали с ними, держа над головой (Мыява); верхушку его несли в трактир и подвешивали к потолку. В Моравии верхушку дерева отрубал саблей ряженный «палач» (Бродско). В Валахии поставленную перед 1 мая пихту или сосенку «срубали» (*stínali*) четыре ряженных «дровосека», причем пользовались они деревянными топорами и пилами (Zíbrt 1950, 313). Примечательно, что глагол *stínati* в чешском и словацком языках имеет два значения: 1) 'рубить (деревья)' и 2) 'отрубить голову, обезглавливать'. Обращает на себя внимание обязательность срубания «мая». В случае, если «май» ставили только в святодушный понедельник, то его сваливали на следующий же день, перед тем, как разойтись, после танцев вокруг него до утра и возжигания костра; верили, что если не свалить «май», то град побьет поля (Bartoš 1892, 54).

Дерево, которое ставили в начале осеннего храмового праздника *hody*, стояло до начала зимы — до дня св. Мартина (11.XI) или до адвента, когда его также, с обрядами, убирали, что служило знаком окончания праздничного периода.



На начало праздника обычно указывают запреты на некоторые виды работ, особенно на прядение и тканье. Прекращение прядения на рождественские праздники происходило в Чехии и Моравии торжественно, с совместными посиделками и угощением, танцами и играми. Название этой последней вечерки, на которой чаще уже не работали — *rozhonky, rozchodnice* (сев.-морав.). К этому времени работа должна быть доделана. Если же останется недопряденная кудель и ее в последний день года найдет «Перехта», ходившая по домам в виде ряженой, то, говорили, она испортит работу. Для мифологических персонажей такого рода (будь то восточнославянские «Пятница», «Среда», «Неделька», или западнославянские «Перехта», «Люция», «ведьма») вообще характерно, что они, найдя оставленную на праздники или на ночь недоделанную работу, хоть и работают вместо хозяев, пугая их стуком, но не заканчивают ее, а пачкают, путают нитки, портят работу.

Так же (только без танцев) происходило празднование *rozchodníka* перед Пасхой, когда прекращали прядение на все лето до начала ноября. В обл. Ходско (западная Чехия) *rozpřástky, rozpřístky, spoušť adlá, spouštědla* отмечали в четвертое воскресенье Великого поста. Девушки готовили угощение и выпивку, веселились, играли и пели с парнями. После этого уже не пряли, а прядильный инструмент убирали на чердак. В Силезии *k(r)uželové vesele*, или *snošky*, приходились на конец масленицы.

Как и в случае с праздниками, работы (действия) могли изображаться в виде куклы или чучела. В Моравии в день окончания супрядок делали куклу «пряху» — *přadlenku*, или *kyselku*; в одну руку ей давали мотовило, в другую — веретено с пряжей, прялку с куделью, привязывали ее к дереву ниткой, смотанной со шпульки, и пели. Обряд, вероятно, представляет собой один из способов «изгнания» реалий, действий, праздников — «отсылание» их на дерево.

В контексте начала и конца календарных периодов широко используется определение *nový* для номинации различных реалей и субстанций. Чехи верили, что в конце Великого поста, в Страстной четверг вода в источниках превращается в вино, а когда опять становится водой, называется «новой» и имеет особую целебную силу. Из костра, разжигаемого в Страстную субботу, местами называемого «новым огнем», люди брали угли для «обновления» огня в печи. Повсеместно в Чехии, Моравии и Словакии в пятое или шестое воскресенье Поста носили зеленое деревце, называемые *nové leto (nové líto)*, которое символизировало приход нового года, нового лета.

Особый тип ритуалов «начала» — «заигрывание» праздника. Начало осеннего храмового праздника у мораван отмечает веселье с музыкой, иногда за четыре недели до самого праздника, что называется «заигрывать праздники» — *zahrávají se hody* (ср. рус. *заигрыши* 'начало масленицы'). Обрядовое стегание на Пасху начиналось уже с 12 часов ночи перед пасхальным понедельником (морав. *zaralovačka* «распаление» или *průčesek* «приучение»). Для терминов характерен суффикс *za-* со значением 'начало действия' (ср. также рус. *заговены* 'начало поста'). Поляки начинали пасхальное обливание тем, что вечером предыдущего дня объявляли с крыши трактира поименно, кого из девушек они будут утром обливать, обсуждая при этом внешний вид девиц и их моральные качества (Kolberg 1962, 215).

Мы рассмотрели фрагмент обрядности, где представлены дни календаря и ритуалы с семантикой *начала* и *конца*. Фрагмент этот входит в более обширную обрядовую систему, также буквально пронизанную означенными семантическими категориями на разных уровнях: начало и конец года, сезонов (особенно начало весны и лета), праздничных периодов, дней (кануны праздников), ритуалов, отдельных обрядовых и необрядовых действий. Вне рамок календарной обрядности также найдем эту универсальную категорию: в семейной обрядности — начало и конец человеческой жизни (на обрядовом уровне — родины и похороны), начало и конец возрастных этапов в жизни человека (пострижины, элементы инициации, свадьба и др.). В обрядах трудового цикла — начало пахоты, сева, выгона скота; конец жатвы. Интересно отражение этой категории в сказочных сюжетах, где конец жизни сопоставляется с окончанием некой выполняемой работы. Например, в приводимой А. Н. Афанасьевым малорусской сказке встреченный главным героем волк сказал, что будет жить, пока дуб хвостом не перепилит, панночки — пока все иголки из сундука не переломают. После этого их жизнь будет окончена (Афанасьев 1994, 271–272).

Очевидна важность этой категории, закрепленной в обрядах. Иначе не были бы до сих пор живы в Полесье запреты петь календарные песни в неурочное время (например, колядки — летом). Нарушение человеком временных границ, определенных в обрядах и запретах, влечет за собой нарушение заведенного мирового порядка, поворот или задержку времени, соприкосновение с хаосом, с «тем» миром, которое, в случае его несанкционированности приносит несчастья, болезни и смерть.

## Литература

- Афанасьев 1994 — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 3.
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Толстая 1986 — *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К-П / Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 178-242.
- Bartoš 1892 — *F. Bartoš*. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- ČL — Český lid. Praha, 1891-.
- Gloger, 1900 — *Z. Gloger*. Rok polski w życiu, tradycji i pieśni. Warszawa, 1900.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch nášho ľudu. (Bratislava), 1986.
- Húsek 1932 — *J. Húsek*. Hranice mezi zemí moravskoslezskou a Slovenskem / Studie etnografická. Praha, 1932.
- Kolberg 1962 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962, t. 3.
- Krpelec 1935 — *B. Krpelec*. Bardejov a jeho okolie dávno a dnes. Bardejov, 1935.
- Pernica 1951 — *B. Pernica*. Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Václavík, 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Vančík 1969 — *F. Vančík*. Kalendářní obyčeje z Jihočeského Soběnova (Terenní výskum z let 1962-1963). Praha, 1969.
- Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.

## «Той, шчо лозами трясе»: полесские поверья о черте

«Число локальных (диалектных) разновидностей Черта, надо полагать, довольно значительно, хотя эти разновидности плохо выявлены, а во многих случаях к тому же они являются результатом скрещивания старых народных представлений с новыми книжными образами».

(Толстой 1995, 261)

Судя по наблюдениям исследователей народной демонологии<sup>1</sup>, главным отличием образа *Черта* от других мифологических персонажей (далее — МП) является относительно слабая спецификация закрепленных за ним признаков, т. е. границы определенного персонажного типа оказываются размытыми за счет мотивов, характеризующих разные категории демонических образов. Во всех славянских демонологических системах *Черт* выступает в качестве обобщенной родовой фигуры нечистой силы и легко смешивается то с *водяным*, то с *лешим* (а также с *банником*, «*ходячим*» *покойником*, *духом-обогатителем*, с *демонами-охранителями местности* и т. п.). С другой стороны, особенность этого персонажа определяется кругом мотивов, связанных с легендами христианского культа. Соотношение этих двух комплексов и составляет основное ядро народных представлений о *Черте*.

Книжно-христианское начало отражается прежде всего в мотивах происхождения чертей и соперничества с Богом, восходящих к апокрифическим преданиям. Анализируя образ *Черта* в русской фольклорной прозе, Э. В. Померанцева отметила, что все основные сюжеты о падших ангелах и изгнании с небес соперника верховного божества едины в своей основе — это легенды, христианские мифы о первотворении мира; в них образ *Черта* никак не связан с повседневным бытом человека и поверьями о вмешательстве в него вездесущих чертей (Померанцева 1975, 125). Что же касается представлений о внешнем виде *Черта*, то в народной традиции они отражают не только признаки иконописной образности, но и архаические черты. На это обратил внимание Н. И. Толстой. В статье «Каков облик дьявольский?» он перечисляет такие древнейшие (общеславянские) приметы внешности *Черта*, как зооморфные черты (скотьи копыта или птичьи лапы);

вид антропоморфного существа, у которого нет спины (т. е. сзади обнажены внутренности), или с вытянутой вверх конусообразной головой; ипостась вихря, ветра, летящей огненной метлы и т. п. (Толстой 1995, 261–264).

Главные же трудности связаны с попыткой выявить тот идентифицирующий минимум наиболее устойчивых функций (стереотипов поведения персонажа, вредоносных действий, занятий и привычек), который является типичным именно для *Черта*. Здесь исследователю приходится иметь дело с большим типологическим разнообразием образов: получается, что *Черт* — это и изгнанный из рая богопротивник; и владыка подземного мира, ада; и вседуший коварный бес-искуситель; и вселяющийся в человека бестелесный дух; и некое множество мелких духов, способных проникать в сосуды с едой и питьем и вызывать болезни у людей; и оборотень, преследующий человека в виде животного; и «дух на услуженьи», выполняющий работу для человека и т. п. Согласно русским верованиям Заонежья, вне круга местных демонологических представлений *Черт* известен из особого рода фольклорных сказаний и существует как бы изолированно, а в повседневной жизни, как уверяют крестьяне, они сталкиваются с одноименным персонажем совсем другого типа (Власова 1995, 342).

Чтобы попытаться выявить состав архаических черт анализируемого МП, необходимо, как справедливо указывал Н. И. Толстой, предварительно изучить диалектные разновидности поверий о *Черте* в разных этнокультурных зонах славянского мира. Такие наблюдения на полесском материале были сделаны им по вопросу о признаках внешнего вида *Черта* (Толстой 1995, 261–267). Продолжая исследования этого типа, мы постараемся проследить в настоящей работе особенности народных полесских поверий о *Черте* как персонаже, совмещающем в себе почти весь набор функций местной демонологической системы<sup>2</sup>. Материальную базу статьи составляют данные из Полесского архива, хранящегося в Институте славяноведения РАН. Примеры документируются названиями сел. В квадратных скобках содержатся авторские пояснения, сокращенное изложение рассказа или комментарии собирателя.

\* \* \*

Понятию 'черт' в Полесье соответствуют такие наиболее распространенные названия, как *чорт*, *нячысьцик*, *нэчысты дух*, *не свой дух*, *злый*, *лихий*, *нэдобрый*, *поганный*, *лукавый*, *сатана*, *он*;

либо менее типичные — *дядько (гидько), невидимец, неприятель, ненашие люди, вихорник, спарник, чорный, вумный, лякайло, паскудное, мамуня, капелюшник, леш, домовык, «тэй, шо лóзамы трысэ»* и др.

Как и во многих других традициях, в Полесье слово *черт* может обозначать и более или менее определенный, конкретный мужской демонический персонаж, и в то же время иметь отношение к любому узкоспециализированному персонажу нечистой силы (в том числе — к женским МП). Ср., например, следующие типичные свидетельства: «Чорт — то́е самое, шчо русалка, ведьма» (Гортоль); «Лешак — тот самый чорт» (Ветлы); «Лесовик — то ето одно́, анціхристы, чэрты...» (Замошье); «Домовик — цэ у нас так понимають, шчо то... ну, чорт — то, кажуть, домовик» (Онисковичи).

В свое время польский этнограф К. Мошиньский, работавший в Полесье, отметил поразивший его факт: слабую разработанность персонажной системы полесской демонологии в целом и гипертрофированную роль образа *Черта*, которому приписывался практически весь основной круг мотивов, связанных с нечистой силой (Moszyński 1967, 702). Действительно, привычные для восточнославянской народной демонологии образы так называемых «природных» (а также локальных и сезонных) духов часто фигурируют в поверьях Полесья в качестве чертей — болотных, лозовых, речных, лесных, полевых, вихровых, полуденных и т. п. На вопрос анкеты, какие нечистые духи обитают в лесу, в воде, в поле, работавшие в экспедиции получали такие типичные ответы: «Нэчыстая сила ў лесе — чэрты» (Муховец); «Ў лисе, ў води, ў лози — чорт» (Ласицк); «Ничыста сила шчэ ў болоти живэ, то гэта чорт» (Кривляны).

Таким образом, по полесским верованиям, вездесущие черты населяют все природное пространство вокруг человека (прежде всего, водоемы и лес), обитают в растениях (лоза, верба, ольха, орех), пребывают в вихре и сами являются его причиной.

Связь с водными источниками. *Черт* не только любит селиться в водоемах, но и обнаруживает другие признаки, типичные для водяного МП: он заманивает в воду, топит людей, переворачивает лодку, устраивает водовороты, сидит на утопленнике на дне реки, пугает рыбаков, исчезает в реке и т. п. Этот комплекс поверий подробно проанализирован в статье Е. Е. Левкиевской и В. В. Усачевой «Полесский водяной» (Левкиевская, Усачева 1995, 153–158).

Связь с растениями. Привычным местом обитания чертей считают в Полесье прибрежную и болотистую растительность:

«Ў той лозе, шо на болоте, черты ведуцца» (Дяковичи); «На сухих лозах черти водятся, чорт у лозе сидить. Чорт — чоловік негодяшчы́й» (Оброво); «Чорт в лозыне сидить. Пока вербу́ не святят, чорт живе на дереве» (Заболотье). Эвфемистической заменой имени *Черт* на Житомирщине выступает выражение «Тот, шо лóзами трясé», «Тэй, шо кубло его ў лозе» (Рясное).

Одним из наиболее типичных можно считать мотив суеверных полесских рассказов, в котором *Черт* изображается сидящим на дереве (причем он принимает вид человека в шляпе, — что служит в Полесье типовым опознавательным знаком *Черта*): «Дядько ў шляпе сидел на берозе, а потом полетел поверх леса» (Вышевичи); «Пошла брать бруснику. На лещине сидит человек ў капелюше. А потом як засвистал, буран ухватиў да пашол лес ломить. То чорт, не свой дух» (Дяковичи); «[Заблудился человек в лесу] Чуе — гукáють его по лису. Бачыт — сидит на дэрэви, постолá плете, ў капелюшыку» (Лисятичи); «...Сидел челаовек на берозе, чорный. Как я близко падхажу, а ён — шарах у воду! И зделался бараном, и захахатаў!» (Радутино).

Единичные данные свидетельствуют о какой-то неясной связи *Черта* с озимыми злаками: считалось, например, что он появляется в полдень в жите, вызывает ветер в поле, волнует рожь. Особенно интересно редкое сообщение, записанное на Воляни (Любешовский р-н), о том, что черти не могут появляться среди яровых всходов, а только там, где посеяна озимая рожь: «Чорт нэ пійдэ у яры́ну [злаки, посеянные весной], ни ў грэчку, ни ў овэс, — во шчо весной сіецца, вин нэ пійдэ. Ў жыто пійдэ, — жыто сіецца за зиму» (Ветлы). Из комплекса поверий о *русалке*, *полуднице*, *житной бабе* известна постоянная локализация подобных МП в житном поле (особенно во время цветения злаков). Вода и растения, кроме того, выступают в роли традиционных мест пребывания *Черта* при его сезонных переходах в течение календарного года. Так, по сообщению Е. Р. Романова, черт сидит в воде до Крещенья, а после освящения воды он «лезя на лозы»; остается в лозе до Масленицы, а затем переходит на вербу; после освящения вербы переходит в Вербное Воскресенье на явор, а на Пасху Бог гонит *Черта* с явора на жито; на жите *Черт* сидит до Юрьева дня, а после освящения злаковых всходов переходит на травы и цветы, где остается до Маковея; когда же освятят букеты цветов, он переходит на яблоню и сидит там до Спаса, а уже со Спаса (после освящения яблок) злой дух снова идет в воду и остается там до Крещенья (Романов 1891, 6).

Черт как вихрь — один из наиболее детально разработанных и популярных в Полесье мотивов. Представления о том, что

самая типичная ипостась *Черта* — ветер или вихрь, или что вихрь — это результат его деятельности, — широко известны на всей территории Полесья. О *Черте* говорят, что он *витром нападаеть, идет вихрем, скидаецца вихрем, крутит ветром* и т. п. Соответственно о вихре говорят: «Это чорт крутыть», «Чорт верёвку вье», «Вихорь — это чорт», «Усё равно, што вихор, што лихый — то-то одна!», «Ветер крутыть, кажуть, чорт летить», «Вот, кажуть, вихор прэцца, — ужэ злые жэняцца, веселье еде», «Вихор — то чортово веселье» и т. п.

Множество полесских быличек основано на сюжете о вредности вихря, после встречи с которым человек якобы заболевает, лишается разума, беременная женщина, попавшая в вихрь, производит на свет чертенка.

Покойник в роли Черта. Сближение этих двух персонажей — характерная особенность полесской демонологии. Часто в быличках и поверьях они никак не различаются. Ср. следующие свидетельства: «Котора умрэ людына, переходит ў нечыстую <...> Мэртва людына — то сатана» (Берестье). Чаще же чертями называли только «заложных» покойников (прежде всего — самоубийц и умерших колдунов), которые — как считалось — не могли перейти на «тот» свет и вынуждены были скитаться в земном пространстве. Например, о висельнике рассказывали: «Ця душа, котору нэ прыймаюць [на «том» свете], вона уже погана. То вун [висельник] пэрэроблян чортом» (Рясное); «Як чоловик колыся повисицца, — на могицах нэ хоронили, а де-небудзь на крыжовой дорози ховаюць ёго. И вот музыкант иде [мимо места погребения] на другу деревню, — вот, очэпиўся баран. Очэпиўся и не могу одогнать. А шчо ж то? Чорт!» (Кривляны).

В других случаях идентичность этих МП отрицается, но связь между ними осмысливается как результат вселения бестелесного злого духа в тело умершего человека: «Як вун [умерший человек] прогрэаёный, то ў его тило вбыраецца злыи дух. От, як то кажуть, умэр да ходить. Вун якыйсь проступнык буў, то вун умэр, душа его пошла, а вун [черт] — нэ пры дўху! [принятая в селе формула-оберег] — вбэрэцца ў его тулуб, ў его корм, — и ходить!» (Озерск); «Чэрти душу [умирающего] выхватяць да туды влезуць да ходяць, шкуру носяць...» (Барбаров); «Знахароў таскае [черт]. Влезе ў серэдину и тулуб носить. У шкуру влезе и ходить. Ето ужэ нечыстыи человек» (Замошье); «Як утóпицца, завесицца [кто-нибудь], то это не чалавек ходить, а чорт ходить в нём» (там же).

Большая группа быличек посвящена теме тоскующей вдовы, к которой стал ходить по ночам умерший муж: «Мертвы чоловик



ходиў к жонке. Она вельмо плакала по ём. Она дотуль плакала, покуль он стал ходить к ёй. Хиба ж ето он приходил? Нечиста сила скидалася, чорт!» (Замошье); «[Умерший муж приходил навещать свою жену]. Ходыў, мучыў яе, лягаў з нёю спать. [Она посыпала пол песком, чтобы увидеть следы приходящего]. И от, — то булы ноги пэўнячыы, пэтухóвыы, вроди — пэтух, вроди — нечыста сила то ходыла! То не муж, а чорт...» (Нобель).

Связь между покойниками и *Чертом* обнаруживается и в форме персонажной замены того и другого в сходных контекстах. Например, выражение *Черт иде вихрем* соседствует в Полесье с объяснением: «То ж, кажуть, дети нехри́шччаныы вихро́м тым идуть» (Копачи); фразеология, описывающая вихрь как «свадьбу черта» наряду с популярными формулами: *нячысты жэ́нщица, дурныя жэ́нщица, чортово весилле полэтило* и т. п. иногда может включать и однотипные варианты с упоминанием умерших: *мэ́ртвух веселье, мэ́ртвыы жэ́нщица* (Стодоличи). В польских селах Брестской обл. о ветре или вихре говорили: «О, *dusze leca!*» (Лопатин).

Сближение образов мертвеца и Черта заметно в мотивах тех быличек, где Черт является человеку в виде его умершего родственника; или он преследует, пугает прохожих вблизи кладбища; или черт в виде вихря летит в сторону кладбища и там исчезает и т. п. Кроме того, то один, то другой из этих персонажей оказывается действующим лицом в идентичных фольклорных мотивах. Например, в виде огненного змея (духа-любownika) летает к одинокой женщине то черт, то покойный муж. Популярный сюжет о том, что по ночам *Черт* (как и *домовик*) загоняет скотину до пены, изредка относится к умершему родственнику. Ср.: «[Один человек видел, как ночью во двор к соседу пришла с кладбища его умершая жена, выпустила кобылу из стойла и начала ее гонять по двору] От, кажэ, заспиваў пивень — и ўсё! Кобу́лу гони́ла по двору — и ўсё, каже, де и делося — нима ничо́го. [Утром он спрашивает у соседа] „Твоя кобула суха́?“ А он каже: „Мокра, мокра, як з воды вытягнёна“. А он каже: «Да ето ж твая жонка [умершая] прихóдила да ее гони́ла» (Тонеж).

Черт и домовик. Термин *домовик* известен в Полесье применительно к разным МП — как опекающим хозяйство (антропоморфный дух, уж, ласка), так и приходящим извне вредоносным персонажам (Черт, умерший колдун, душа умершего родственника и т. п.). Подробно эта ситуация рассмотрена в специальной статье «Региональные особенности полесских поверий о домовом» (Виноградова 1995, 142–152). Здесь мы затронем лишь вопрос о персонаже, который осмысливается как злой дух или вредоносный

«ходячий» покойник, именуемый в Полесье то как *черт*, то как *домовик*. В западных и некоторых центральных районах записаны свидетельства о том, что эти два персонажа понимаются как полностью идентичные: «Домовик — то черт, як чоловік, в чорной одежэ, чорном кузыкэ, пуговицы блыскучыє ў него» (Ветлы); «Домовик — то шчытаецца черт. Абы влизе до кого, хто Богу не молица, то туда йде. А похрэстять [дом], то вин утекае. Домовик — это злыи дух, это — говорать — черт...» (Ласицк); «Домовык — нечысты, то черт. На чырдачки живе» (Одрижин); «[На вопрос собирателя «Может ли домовик защитить человека от черта?» был получен характерный ответ] «Дак ета ж дамавой ци лукавыи — адно!» (Жаховичи). Подобное восприятие объясняет такие нетрадиционные характеристики *домовика*, как ипостась вихря, обитание в лесу, воде, лозе, облик франта и т. п. Ср. следующие данные: «Дамавик — это нячысыцк, черт ў красных сапожках, ў капелюшы ходит, ў лазе живе. Это тот самый вихор, што крутит» (Комаровичи); «Есь хатние домовики, и полевиє, и луговиє» (Копачи).

Сходство *Черта* и *Домовика* проявляется также в том, что и тот, и другой часто осмысливается в Полесье как «ходячий» покойник. Многочисленные данные показывают, что термином *домовик* в этом регионе называют духа умершего родственника (или умершего колдуна): «Вот умре хто з сямьи, — и здаецца, шчо ў хате ходит домовик. Свечоной водой хату кропят, маком обсыпают. Домовики ў старинное врэмья ходили з того свету, пужали» (Голубица); «Домовик пугает, ходит по крыше <...> Это ходит мертвец, як умрэ» (Ковнятин); «Домовой бывае, ежели привидение... Умер у сестры муж, я пошла к ней [ночевать], — то мне душыло» (Доброводье). Много свидетельств (особенно в поверьях Брестской обл.) о том, что *домовиками* становились самоубийцы или умершие «знающие» люди, либо о том, что домовики заводились в домах тех людей, «кто черту продался».

Не удивительно, что типичными функциями такого *домовика* назывались вредоносные действия, совпадающие с признаками поведения *Черта*: говорили, что домовик пугает по ночам, преследует женщин любовными домогательствами, выживает людей из дома, вызывает ссоры, толкает к самоубийству, гоняет скот до пены, плетет гриву коням, стремится проникнуть в сосуды с непокрытой на ночь водой и т. п.

Черт в роли лешего. В полесской демонологии особого лесного МП практически нет. Хотя изредка фиксируются термины *лесовік*, *лесовой*, *лешак*, *лясун*, но чаще всего они относятся к

персонажу, приравненному к *Черту* (обитающему в лесу): «В лесу — лесовый, корчовый, — то чорт <...> Деревья повырывает с корнями, трактором не вырвешь, а он вырывает!» (Ветлы); «Начыстая сила ў лёсе — то чэрты» (Муховец); «В лесу сатана водить, злый дух, невидимая сила» (Засимы). Вместе с тем, в быличках встречаются многие мотивы, традиционно относящиеся у восточных славян к образу *лешего*, а в Полесье закрепленные за Чертом или за образами индивидуализированной безымянной нечистой силы. Очень популярны, например, мотивы: «лесной черт водит», «заводит на бездорожье», «пугает», «внезапно появляется и исчезает», «хохочет», «наказывает человека за неправильное поведение в лесу», «откликается эхом» и др. С опасениями встретиться с *Чертом* связаны многие запреты на пребывание в лесу во внеурочное время или на некоторые опасные действия (свистеть, кричать, петь, смеяться, отзываться на зов, ночевать на месте, принадлежащем черту). Так, запрет откликаться на чей-то зов в лесу мотивировался тем, что «это нечистый дух ходить и вызывать» (Верх. Теребежов); рассказ о том, как женщина, певшая в лесу песни, заметила, что кто-то шел за ней огромного роста весь в черном («одежа как на леснике или военном»), — комментировался информантом следующим образом: «Сама виновата. Песнями прикликала дьявола!» (Ветлы).

Черт в роли других МП. Судя по некоторым специфическим функциям, на *Черта* переносятся признаки колдуна, полудника, полевика, банника, духа-обогатителя, летающего змея, персонажа, похищающего или подменяющего новорожденных, духов болезней и других персонажей. Например, в западном Полесье опасность полдня объясняли тем, что в это время появляются (ходят, гуляют) черти: «Поўдзень опасны. Не давали купацца дзецям <...> Кóлись ў поўдзень не жали, не пололи, бо як будешь полоць ў поўдзень, — нехорошы сон можэ прысницца. Ў поўдзень бес гуляе» (Хоромск); «Пивдэнный чорт прыстане до чоловека — дорогу не найдеш... Вин так водит» (Ветлы); [На кладбище бабу с ребенком преследовал в полдень *полуденный бес*, принявший вид умершего деда] (Олтуш). Часто *Черту* приписываются свойства духа-обогатителя, которого хозяева содержат в доме, кормят соответствующей пищей, соблюдая договор с духом, за что тот приносит в дом золото, деньги, зерно, обеспечивает достаток. Подобно баннику, *Черт* сдирает кожу с моющихся (не по правилам) людей или обжигает кипятком (данные из Брянской обл.). Как духи болезней или мифическая Смерть, Черт просит перенести его через воду или подвезти в повозке до села (Вышевичи).

Специфические признаки Черта как самостоятельного персонажа. Наряду с функциями, свойственными для нечистой силы в целом (или для отдельных узкоспециализированных МП), полесского Черта характеризует набор собственных относительно устойчивых признаков. Один из них — вселение в тело человека (живого или умершего). Это действие может восприниматься как злонамеренное, причиняющее вред человеку, или же как потребность бестелесного злого духа обрести защитную телесную оболочку (например, в ситуации, когда он прячется от преследований грома). Мотивы о людях, проглотивших с едой или питьем незримого беса и ставших бесноватыми, или об изгнании из пострадавших злого духа имеют широкую сферу бытования как в фольклорной, так и в книжной традиции. Одним из наиболее популярных в Полесье является сюжет о том, как сын изгоняет Черта из тела умершего отца-колдуна, вылив на усопшего горячую воду.

Второй такой мотив, имеющий отношение чаще всего именно к Черту, связан с архаическими мифологическими представлениями о громае, преследующем злого духа смертоносными ударами, от которых тот старается скрыться. Ср.: «У нас гром попал в церковь — Чорта забиў Бог» (Радчицк); «Як витер, — нечыста сила буде гнатыся, свыстать. А гром бье — и он [черт] удирае ў хату» (Ласицк); «Он под человека працецца [во время грозы]. Бог чоловика убивае, ён говори: Я чловеку усе грехи прощу, а тебе ўсе одно убью!» (Замошье); «Его [черта] гром только бье. Михаилъ заведѹе цыми градами и тучами, — злого палить» (Червона Волока).

Популярны в Полесье и былички о том, что Черт подталкивает к самоубийству: «Як кажуть, что людына тóпицца, то чорт у воду сажает» (Ветлы); «Утопленники, они же не сами тóпяцца, — их гукáет... Из воды нечистый дух гукáет» (Хоробичи); «Вун заведѹ на петлю, ў воду» (Берестье); «Нэдóбрый поможет, як хто захоче повíсицца» (Олтуш).

Только о Черте рассказывают, что он якобы совершает сезонные переходы из воды на вербу, затем — в злаки, плоды, а осенью — опять в воду: «Бывае празник Крышчѣнне, тады чорт у вадí сидит, — то воду свяцяць. [Затем] Вербница, — то свяцяць вёрбу, гэта чорта з вярб́ы зганяюць. На Яна зелье свяцяць, — гэта значыць чорта з зелья сагналі» (Кривляны).

Чаще всего именно с этим персонажем соотносятся рассказы о том, как Черта распознают среди пришедших на гулянку парней по копытам или хвосту; как черти приглашают музыканта на свою свадьбу, где невестой оказывается только что умершая в селе девушка; о том, как человек вступает в контакт с Чертом с целью

своего обогащения; как можно поранить *Черта*, если бросить в вихрь нож — и ряд других мотивов.

\* \* \*

Тот факт, что образ *Черта* как бы притягивает к себе и концентрирует большинство признаков, характерных для нечистой силы в целом, обычно трактуется в специальной литературе как свидетельство поздних процессов распада некогда стройной архаической системы персонажей языческой демонологии; включения в нее нового образа христианских верований и его адаптации в условиях двоеверия; смещения старых и новых религиозных напластований. При всей кажущейся очевидности такого пути развития, который трудно отрицать, необходимо обратить внимание на следующие обстоятельства.

Степень значительной индивидуализации конкретных МП и подробно разработанная персонажная система характерна прежде всего для традиционной культуры тех регионов, которые испытали активное воздействие новых явлений (христианской религии, городской жизни, книжной традиции), в то время как наиболее архаические замкнутые зоны (Полесье, Карпаты, Русский Север) отличаются тем, что в народной демонологии границы персонажных типов оказываются менее определенными, более подвижными, специализация МП слабо разработанной, а нечистая сила предстает как некое множество безымянных духов со сходными общими признаками и функциями.

Показательно, например, что один и тот же набор, казалось бы, неспецифических для *Черта* характеристик (как бы воспринятых им от других духов — водяного, лешего, банника, «ходячего» покойника и т. п.) в том же виде повторяется в самых разных демонологических системах (как у славян, так и у балтов или у финнов). Специальная работа Н. А. Велюса, посвященная анализу литовского черта (*вяльняса*) позволяет установить значительное число сходений в составе мотивов, характеризующих литовского и полесского персонажей. Это — ярко выраженная связь с водой, с душами людей, умерших «не своей» смертью, с ветром и вихрем, с растениями, а из перечня стереотипов поведения — вселение в тело человека, роль духа-любownika, стремление заполучить душу человека (в обмен на его прижизненное обогащение), подтолкнуть к самоубийству, завести путника на бездорожье, укрыться от преследований грома и молнии (Велюс 1988). Аналогичные мотивы, связанные

с образом *Черта*, находим и в «Указателе типов и мотивов финских мифологических рассказов» (Симонсури 1991, 110–125).

Особенно близки к полесским демонологические поверья, записанные на Русском Севере, где точно так же размыты границы между отдельными типами МП, а вся нечистая сила осмысливается как множество однотипных по своим характеристикам духов, объединенных общим названием *черти*, *бесы* (или местными терминами — *шишкí*, *анчутики*, *ичетики*, *кузутики*, *хохлики*, *кулеши* и т. п.). Ср., например, свидетельства, записанные на Вологодщине: «Многие не знают различия между лешими и чертями вообще. Поверья о духах — черте, лешем, водяном — неразрывно связаны между собою; отличить их по внешнему виду, характеру, поступкам невозможно, понятие о них среди крестьян неясное, неопределенное» (Власова 1995, 340); или аналогичные данные из Новгородской обл.: «И леший такой же черт. Они везде, их много видов. Они и с хвостиком, и с крылышком, и без спины — в любом обличьи выйдут» (Черепанова 1996, 68); «Везде *хозяева* есть: и в гумнах, и в ригах. Эти все черти да шишки, говорят, а больше кто...» (там же, 69).

Как и в Полесье, на Русском Севере *Черт* отождествляется чаще всего с водяным, так как типичным местом его (черта) пребывания считается водная среда (там же, 70–71); часто выступает в роли банника (там же, 68, 70, 71); черти во множестве появляются среди людей по большим праздникам (на святки, Пасху, в Иванов или Петров день), когда они выходят на землю из воды (Власова 1995, 346). Из наиболее популярных функций севернорусского *Черта* фиксировались следующие: он похищает детей, проклятых своими родителями; вселяется в человека, вызывая тем самым болезненные состояния; прячется в человека во время грозы; проникает в тело умершего колдуна, который начинает «ходить нечистым духом»; носится в вихре; подталкивает к самоубийству и завладевает душами самоубийц; любит появляться в облике умерших или долго отсутствующих людей; выступает в роли любовника, замечая в поверьях образы летающего змея и покойника; проникает в непокрытые сосуды с водой; справляет свои свадьбы; любит музыку и танцы; выполняет тяжелую работу для людей, «продавшихся» ему и ряд др. (там же, 348–357).

За этим набором характеристик, устойчиво повторяющихся в разных местных традициях, просматриваются черты архаического образа (с которым, по-видимому, и столкнулось христианство) — вредоносного духа, происхождение которого связано с категорией умерших «не своей» смертью. По мнению лингвистов, названия

леший, водяной, домовый могли появиться в русском языке в сравнительно позднее время как конкретизация более раннего и обобщенного слова *бес* (ср. *бес-хорожитель, бес во дворе, водяная сила*) (Черепанова 1983, 81). Таким образом, недостаточная степень индивидуализации образов нечистой силы, смешение их в обобщенном образе *Черта (беса)*, как нам кажется, отражает одну из ранних стадий формирования народных демонологических представлений, связанных с категорией «нечистых» покойников. Во всяком случае, трудно не согласиться с мнением специалистов о том, что самыми древними и стабильными в славянской мифологии являются верования об «оживших» мертвецах (упырях) (Власова 1995, 13).

---

<sup>1</sup> С.А.Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов. М.; Л., 1957, с. 101; Э.В.Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 148; Н.И.Толстой. Заметки по славянской демонологии: Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 261; О.А.Черепанова. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996, с. 68–76, 158–164; М.Власова. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995, с. 340–342; К. Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2. Kultura duchowa, s. 702; L. Petka. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987, s. 185.

<sup>2</sup> Полесские сведения, касающиеся поверий о внешнем виде Черта, были опубликованы в статье: Л.Н.Виноградова. Облик Черта по данным полесских поверий // Живая старина. М., 1997, № 2, с. 60–61.

## Литература

- Велюс 1988 — Н.А.Велюс. Хтонический мир литовской мифологии: Анализ фольклорного *вяльняса*. Автореф. докт. дисс. Тбилиси, 1988.
- Виноградова 1995 — Л.Н.Виноградова. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 142–152.
- Власова 1995 — М.Власова. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Левкиевская, Усачева 1995 — Е.Е.Левкиевская, В.В.Усачева. Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 153–172.

- Померанцева 1975 — Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Романов 1891 — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. 4.
- Симонсуури 1991 — Л. Симонсуури. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Толстой 1995 — Н. И. Толстой. Каков облик дьявольский? // Н. И. Толстой. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Черепанова 1983 — О. А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — О. А. Черепанова. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Moszyński 1967 — К. Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967, t. 2. Kultura duchowa.

### Список населенных пунктов

#### Брестская обл.

Верхний Теребежов Столинского р-на  
 Гортоль Ивацевичского р-на  
 Заболотье Брестского р-на  
 Засимы Кобринского р-на  
 Ковнятин Пинского р-на  
 Кривляны Жабинковского р-на  
 Ласицк Пинского р-на  
 Лисятичи Пинского р-на  
 Лопатин Пинского р-на  
 Муховец Брестского р-на  
 Оброво Ивацевичского р-на  
 Одржин Ивановского р-на  
 Олтуш Малоритского р-на  
 Онисковичи Кобринского р-на  
 Радчицк Столинского р-на  
 Хоромск Столинского р-на

#### Брянская обл.

Доброводье Севского р-на  
 Радутино Трубчевского р-на

#### Вольнская обл.

Ветлы Любешовского р-на

#### Гомельская обл.

Барбаров Мозырского р-на  
 Голубица Петриковского р-на  
 Дяковичи Житковичского р-на  
 Жаховичи Мозырского р-на  
 Замошье Лельчицкого р-на  
 Стодоличи Лельчицкого р-на  
 Тонез Лельчицкого р-на

#### Житомирская обл.

Вышевичи Радомышльского р-на  
 Рясное Емилчицкого р-на  
 Червона Волока Лугинского р-на

#### Клевская обл.

Копачи Чернобыльского р-на

#### Ровенская обл.

Берестье Дубровицкого р-на  
 Нобель Заречненского р-на  
 Озерск Дубровицкого р-на

#### Черниговская обл.

Хоробичи Городнянского р-на



## Звуки и голоса животных в традиционных народных представлениях

**А**кустическая характеристика — один из важных компонентов общей картины животного мира, существующей в традиционном народном восприятии, но разные группы и виды животных наделяются такой характеристикой неодинаково. В целом животные как персонажи наделяются в народных представлениях определенными звуковыми признаками в соответствии с восприятием человеком реальных животных, окружающих его в природе. Однако такое восприятие преломляется сквозь призму мифологического сознания: классификация животного мира по тем или иным, в том числе и акустическим, признакам подчинена внутренней логике мифологического сознания, которая подчас существенно отличается от логики бытового сознания современного человека, а та, в свою очередь, тоже не вполне совпадает с логикой научной, на основе которой строится строгая зоологическая классификация видов животных.

Многообразие шумов и звуков, производимых животными, и особенно их голосов, находит отражение в многообразии языковых терминов, передающих характер звучания, большинство из которых носит звукоподражательный характер. Например, кони *ржут* и производят *топот*, мышь *шуршит*, змея *шипит*, лягушка *квакает*, пчелы *жужжат*, кузнечик и сорока *стрекочут*, куры *квохчут* или *кудахчут*, кукушка *кукует*, соловей *щелкает*, ворона *каркает*, филин *ухает*, коза *блеет*, кошка *мяукает* и т. д.

Акустические проявления животных часто служат характеристикой психических свойств, которыми народное восприятие наделяет тех или иных животных. Голоса одних животных получают положительную интерпретацию, а голоса других — отрицательную. Например, щебет ласточки воспринимается как проявление веселья или беззаботности, крик филина расценивается как злобный, враждебный, пугающий, блеяние барана как проявление его тупости.

Горихвостку считают хвастливой, так как крик ее передают словами: «Я в Питере была, я в Питере была... Питер видела, Питер видела!» (Смоленская губ., Добровольский 1894, 87, СРНГ, т. 7, 37). Чибис беспокоен и любопытен, так как окликает всякого, кто проходит мимо его гнезда: «Чьи вы? Чьи вы?» (Добровольский 1894, 84).

Крики животных осмысляются в народной традиции как проносимые ими тексты. Так, клекот аиста или пение жаворонка высоко в небе воспринимаются в ряде случаев как молитва, разнообразные по характеру звучания крики сойки — как речь на каких-то незнакомых языках. Подобные представления находят отражение в поверьях и фольклорных текстах. Например, в Болгарии верят, что сойка владеет семьюдесятью семью языками (Кюстендильский край, Захариев 1918, 63). Щебет ласточки описывается в загадках как иноязычная речь, немецкая, татарская, турецкая, латинская («Шитовило битовило по-немецки говорило», «по-татарски лепетало», «по-турецки заводило» и т. п.). Чаще всего крики птиц получают смысловую интерпретацию в особого рода звукоподражательных фольклорных текстах, вербально имитирующих птичьего голоса. Голоса птиц воспринимаются как различные возгласы и целые тексты, часто адресованные человеку: оклики, вопросы, просьбы, требования, угрозы, проклятия, обвинения, насмешки, издевки, предостережения и прочие сообщения. Так, горлица грозит: «В кутуз-ку!» (Яковенко 1984). Чибис бранится: «Вшивик, вшивик» (Добровольский 1894, 84). Жаворонок, взмывая ввысь, посягает на самого Бога: «Палячу на нёбу, на нёбу, схвачу Бога за борыду» (там же, 83). Синица дает руководящие указания: «Мужик, носи сено, да не труси» (Ермолов 1905, 294). Грач кричит: «Сей пшаницу скарэй, сей пшаницу, будам падбираць, будам падбираць!» (Гомельская обл., Добрушский р-н, Дубровка, ПА, зап. автора). Ворона дразнит, обвиняя в краже: «Украў, украў!» (Гомельская обл., Ветковский р-н, Присно, ПА). Или жалуется, сидя на мерзлом навозе: «Калач, калач! Не укалупишь!» (Ермолов 1905, 295).

Крики птиц воспринимаются и как сигналы к началу различных действий, часто к началу тех или иных полевых работ. Так, первый крик удода весной означает, что пора сеять бобы, с пением прилетевшего жаворонка начинают пахоту, крик перепелки возвещает начало жатвы. Часто звуки, издаваемые животными, служат предвестьями различных событий: крик сороки — к вестям, крик удода — к дождю, шорох мыши под кроватью — к смерти. Голоса животных используются в гаданиях. Например, по лаю собаки девушки гадают, откуда им ждать жениха. По кукованию кукушки определяют, сколько лет еще суждено прожить. По голосу медведя,

как считают, можно выяснить «моральный облик» девушки. Если заставить девицу посмотреть в глаза медведю, то он определит, распутная она или нет: проворчит, если она не девственница (польское Поморье, Seweryn, 44). В ряде случаев звуки и голоса животных наделяются и магической силой. По русскому поверью, кузнечик, стрекочущий по углам дома, выживает оттуда его обитателей (Чулков 1786, 227). Сойка своим криком выкликает, выманивает душу из тяжело больного человека (Зап. Украина, Fischer 1921, 33). Кулик, бродя по берегам рек, скликает утопленников (Малопольша, р-н Тарнобжега, Wierzchowski 1890, 202).

Некоторым животным приписывается способность воспроизводить чужие звуки, чаще всего имитировать голоса других животных. Так, сойка может подражать голосу овцы, ягненка, козленка (Кюстендильский край, Захариев 1918, 63). У белорусов известна примета, что если пугач (филин) *квічыць* (визжит) возле хлева, как поросенок, то свинья опоросится (Гродненская губ., Fedegowski 1897, 183). По хорватским поверьям, существует некая большая змея, которая кукарекает, как петух (о. Црес, Ђорђевић 1958, 179). С происхождением голоса козодоя связана особая легенда, записанная К. Мошиньским в восточном Полесье: в давние времена козодой свистел, но такой голос его не устраивал, и он попросил Бога изменить его; Бог пообещал, что отныне голос его будет похож на первый же услышанный им вечером звук; козодой услышал, как мочится баба, и с тех пор его голос напоминает звуки брызг (р-н Хойников, Moszyński 1928, 165).

Голоса животных метафорически соотносятся с различными человеческими звуками: пением, смехом, хохотом, плачем, свистом, визгом, сдавленным хрипом, ворчанием, говорением и т. п. *Поют* многие птицы, называемые певчими, — многие, но далеко не все. *Смех* совы пророчит рождение ребенка (Вост. Пруссия, Fischer 1921, 26). Филин *хохочет* — не к добру (Даль, т. 3, 535). Осенью, после созревания ячменя, кукушка не кукует, а лишь *смеется* (украинцы Галиции, Бобреецкий пов., Девятники, Gustawicz 1881, 144). К поре сенокоса кукушка *хрипнет* (Ярославская губ., Рыбинский у., Еремейцевская вол., Костоловский, 183). Если филин *кугичэ* (плачет, как маленький ребенок) у хаты, значит, там есть беременная женщина (Гродненская губ., Fedegowski 1897, 183). Как плач передан голос кулика в загадке о нем: «В болоте *плачет*, а из болота *нейдет*» (Садовников 1901, 166). Если волк *свистит* под окнами, приложив палец к губам, то это признак того, что это волк-оборотень (*wjelkoraz*) (Нижняя Лужица, Sieber 1925, 74).

Насколько важную роль акустическая характеристика играет в мифологической символике животного, можно показать на примере змеи. Наряду с шипением народные представления приписывают змее способность издавать такие звуки, как *пение* и *свист*. Так, боснийцы в окрестностях Баня-Луки и в других местах Боснии и Герцеговины верят, что белая домовая змея ночью, когда в доме все спят, выходит из своего обиталища и поет (Zečević 1970, 145, Ђорђевић 1958, 123, 124). У хорватов острова Црес способностью красиво петь на разные голоса обладает главная из змей — большая змея с красным гребнем на голове (Ђорђевић 1958, 179). Поверье о целой туче свистящих змей, преследующих человека, известно у поляков Подгалья (Pauli 1899, 127). Свистом созывает змей и змеиный король (Краковское воев., Олькушский пов., р-н Славкова, Ciszewski 1887, 47). В поверьях украинцев Закарпатья свист «гадючьего царя» расходится эхом далеко по всей округе и наводит ужас на все окружающее (Потушняк 1941). В Полесье свищет в поле *царь-вуж* с золотыми рогами (Гомельская обл., Хойникский р-н, Дубровица, ПЭС, 137). В северной Хорватии — чудовищная змея («змеиный пастух») *modros* (Ђорђевић 1958, 105). В хорватском Приморье способность свистеть так, что человек глохнет, приписывают огромной змее, увенчанной алмазом, которая охраняет виноградник (р-н Бакара, Нигс 1896, 20). По болгарским поверьям, свистом отпугивает град уж, охраняющий поле (р-ны Пирдопа и Михайловграда, Беновска-Събкова 1992, 44). Мотив свистящего ужа («смок свири») присутствует в болгарских и македонских фольклорных текстах (Геров, т. 5, 135; Стойкова 1970, 398). Эта линия представлений ведет далее к мифическому змею (Успенский 1982, 140) и антропоморфным мифологическим персонажам — былинному Соловью-разбойнику, Змею Тугарину и нечистой силе, особенно лешему (там же, 140, Померанцева 1975, 35), которые также наделены этим характерным акустическим признаком — способностью свистеть. Свистом можно и приманить змей. По поверью черногорского племени кучи и поляков Галиции и Хелмского воев., некоторые люди, чаще всего колдуны, могут созывать змей свистом (Ђорђевић 1958, 163; Малопольша, Борова, Świątek 1905, 377, Хелмское воев., р-н Воли Угрусской, Седлице, Archiwum ИНКМ, nr 1796, 18). Ср. в связи с этим распространенное представление об опасности навлечь на себя свистом нечистую силу. Кроме того, в поверьях о поющих, свистящих и откликающихся на свист змеях проявляется связь змеи с музыкой, имеющая различные мифологические коннотации. Восприимчивость змей к звукам пастушьей свирели отмечают, например, болгары Новоа-

горского района (Беновска-Събкова 1992, 32). Отсюда, по-видимому, и изображения змей, встречающиеся на длинных болгарских пастушьих свирелях (Беновска-Събкова 1992, 31).

Некоторые животные не производят никаких звуков, сколько-нибудь заметных для человеческого уха, например жуки, мотыльки, блохи, тараканы, крот, рак, ящерица, улитка, паук и др. Но, пожалуй, лишь у одной группы животных — у рыб — отсутствие звуковой характеристики приобретает особую маркированность, так как получает языковое выражение и находит отражение в народных представлениях. Значимое отсутствие голоса у рыб воспринимается как немота (ср. рус. выражение *нем как рыба*). Представление о немоте рыб определяет некоторые запреты, бытующие в народной традиции. Так, детям, пока они не научатся говорить, не дают есть ни рыбы, ни ухи, иначе они долго будут немые, как рыба, не научатся говорить (Витебская губ., Никифоровский 1897, 30, Минская губ., Сержпутьоўски 1930, 158; Македония, Прилеп, Цепенков 1894, 79; Лужица, Veckenstedt 1880, 447). В Сербии по тем же причинам запрещено есть рыбу и беременным женщинам (Милићевић 1894, 191).

По-видимому, это свойство рыбы как ее мифологический признак играет определенную роль и в представлениях о рыбах как душах: беззвучность, немота — признак, соотнесенный с миром мертвых, сближающий рыбу и душу человека, отошедшего в мир иной, или ребенка, еще не появившегося на этот свет. Этим объясняется символическая амбивалентность рыбы, которая является одновременно и символом смерти, и символом рождения. С представлением о душах неродившихся детей в облике рыб связано, например, толкование сна о рыбе: женщине такой сон сулит обычно беременность и роды. Например: «Як жэнчына поймае рибу — заберемене: як судак, окунь — [родится] хлопец, як шчука — девочка» (Киевская обл., Чернобыльский р-н, Копачи, ПА, зап. О. Б. Шаталовой). Аналогичное представление отражено также в сказке о том, как бездетная царица, съев рыбку, рождает ребенка (см. например: Сумцов 1894, 124, Афанасьев 1868, 155–156, 157). Сходные мотивы присутствуют и в славянском песенном фольклоре. Лужичане объясняют появление детей на свет тем, что «водяная мать» вылавливает из глубокого омута их души в виде рыб (Бург, Schulenburg 1882, 108). Связь рыб с душами умерших, находящимися на том свете, отражена в белорусской загадке о рыбе: «На тым свете живый, а на гетым мяртвый» (Могилевская губ., Романов 1886, 327). Русины-украинцы Буковины представляют царство мертвых как страну блаженных «рахманов» — наполовину людей, а наполовину рыб.

Ср. рус. дон. *рахманки* 'внутренности рыбы' (СРДГ, т. 3, 89). Иногда предвестьем смерти является и сон о рыбе, например: увидеть рыбу, плещущуюся в мутной воде, к смерти (Ровенская обл., Дубровицкий р-н, Сварицевичи, ПА, зап. И. А. Мямикеевой). Не случайно и в обрядовой традиции рыба используется в качестве поминального блюда (например: Киевская губ., Зеленин 1915, 615).

В меньшей степени, чем у рыб, значимость отсутствия звуковой характеристики отмечена у рака. В фольклоре и народных поверьях она отражения не находит, но проявляется в языке, а именно, в выражении *когда рак (на горе) свистнет* как фигуре невозможного.

Звуковая характеристика, таким образом, оказывается немаловажным элементом в раскрытии мифологической символики животного персонажа. Существенную роль в ней может играть не только характер звучания, получающий ту или иную интерпретацию («свист» змеи, «плач» филина), но и отсутствие всяких звуковых проявлений, которое тоже может наполняться значимым содержанием («немота» рыб).

## Литература

- Афанасьев 1868 — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1868, т. 2. Репринт: М., 1994.
- Беновска-Събкова 1992 — М. Беновска-Събкова. Змеят в български фолклор. София, 1992.
- Геров — Н. Геров. Речник на българския език, ч. 1–5; ч. 6: Допълнение / Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев. Пловдив, 1908. Фототипно издание: София, 1975–1978.
- Даль — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882, т. 1–4. Фотомеханическое воспроизведение: М., 1978–1980.
- Добровольский 1894 — В. Н. Добровольский. Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // ЭО, 1894, № 3, с. 81–86.
- Ђорђевић 1958 — Т. Р. Ђорђевић. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958, књ. 2 (СЕЗБ, 1958, књ. 72).
- Ермолов 1905 — А. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905, т. 3: Животный мир в воззрениях народа.
- Захариев 1918 — Й. Захариев. Кюстендилско Крайще. София, 1918 (СБНУ, кн. 32).
- Зеленин 1915 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915, вып. 2.

- Костоловский — *И. В. Костоловский*. [Этнографические материалы, собранные в Еремейцевской (позже — Николокормской) вол. Рыбинского у. Ярославской губ.] // Архив Института этнографии РАН (Москва), ф. ОЛЕАЭ, ед. хр. 80, № 353, 354 и др.
- Милићевић 1894 — *М. Б. Милићевић*. Живот Срба селѧка // СЕЗб, 1894, кн. 1. [То же:] Београд, 1984 (Библиотека «Баштина», [кн.] 10).
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- ПА — Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потушняк 1941 — *Ф. М. Потушняк*. [Работы о змее, зверях и птицах в народных представлениях украинцев Закарпатья.] // Литературна недѧля Подкарпатского общества наук (Ужгород), 1941, р. 1.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983.
- Романов 1886 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Киев, 1886, вып. 2: Песни, пословицы, загадки.
- Садовников 1901 — Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. СПб., 1901.
- Сержпутоўскі 1930 — *А. Сержпутоўскі*. Прымхі і забабоны беларусаў-паляцкуоў. Менск, 1930 (Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах, кн. 7).
- СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов, 1975–1976, т. 1–3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–, вып. 1–.
- Стойкова 1970 — *С. Стойкова*. Български народни гатанки. Изд. 2. София, 1970.
- Сумцов 1894 — *Н. Ф. Сумцов*. Малорусские сказки по сборникам Кольберга и Мошинской (Материалы для библиографии сказок) // ЭО, 1894, № 3, с. 97–135.
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Цепенков 1894 — *М. Цепенков*. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Прилеп // СбНУ. София, 1894, кн. 11, с. 73–84.
- Чулков 1786 — [*М. Д. Чулков*.] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. Сочиненная М. Ч. М., 1786.
- Яковенко 1984 — *А. Яковенко*. Чистуха // Советская Россия (Москва), 3.06.1984, № 129 (8480).

- Archiwum IHKM, nr 1796 — Archiwum materiałów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN, nr 1796 (woj. Hełmskie, gm. Wola Uhruska, w. Siedliszcze, wrzesień 1976).
- Ciszewski 1887 — *S. Ciszewski*. Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // ZWAK. Kraków, 1887, t. 11, s. 1–129.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891. Kraków, 1897, t. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.
- Fischer 1921 — *A. Fischer*. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Gustawicz 1881 — *B. Gustawicz*. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // ZWAK, 1881, t. 5, s. 102–186; 1882, t. 6, s. 210–317.
- Hirc 1896 — *D. Hirc*. Što priča naš narod o nekim životinjama // ZNŽO. Zagreb, 1896, sv. 1, s. 1–26.
- Moszyński 1928 — *K. Moszyński*. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz powiatu rzezyckiego. Warszawa, 1928.
- Pauli 1899 — *Ż. Pauli*. Przyczynki do etnografii Tatrzańskich górali // Lud. Lwów, 1899, t. 5, z. 2, s. 120–131.
- Schulenburg 1882 — *W. von Schulenburg*. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.
- Seweryn — *T. Seweryn*. Niedźwiedź w zoologii ludowej, wierzeniach i kulcie // Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, nr inw. I/2268 (sygnatura miejsca II/1943).
- Sieber 1925 — *F. Sieber*. Wendische Sagen. Jena, 1925.
- Świątek 1905 — *J. Świątek*. Liczby Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i w zwyczajach ludowych // Lud. Kraków, 1905, t. 11, z. 4, s. 371–388.
- Veckenstedt 1880 — *E. Veckenstedt*. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.
- Wierzchowski 1890 — *Z. Wierzchowski*. Materiały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi // ZWAK. Kraków, 1890, t. 14, s. 145–211.
- Zečević 1970 — *S. Zečević*. Poreklo naših verovanja o kućnoj zmiji // Народ-но стваралаштво. Београд, 1970, год. 9, бр. 35/36, с. 141–150.



## На пороге жизни: новорожденный и его «двойники»

Пристальное внимание к ритуалам, приуроченным к началу жизненного цикла, позволило более ясно представить себе роль таких существенных этапов социализации, как крещение и крестины, обряды, сопровождающие первые шаги ребенка, первые слова, отлучение от груди и т. п. Нам бы хотелось обратиться к самым первым жестам, встречающим появлению нового человека на земле. Материалы Полесского архива позволяют проанализировать те значения, которые приписывались, так сказать, родовым «отходам»: пуповине, плаценте, «сорочке».

Судя по полесской терминологии, описывающей повитуху, главной ее функцией считалось перерезание и завязывание пуповины: *баба та, шо пупа взязала*<sup>1</sup>, *бабка шо ходит по пупах*<sup>2</sup>, *пуповезна*<sup>3</sup>, *пупна баба*<sup>4</sup>, *пупкова, пупова, пупная баба*<sup>5</sup>, *пупыха, пупорезна баба*<sup>6</sup>, *баба-пупорэзница*<sup>7</sup>, *пупорэзка*<sup>8</sup>. Эти термины характерны как для Среднего Поднепровья (*пупорізна, пупорізниця, різна*), так и для многих русских говоров — *пупорезка, пупорезница, пуповодница*<sup>9</sup>. Иногда этому жесту приписывалось столь большое значение, что он препоручался не той «бабке», что принимала роды, а другой женщине, часто состоящей в родственных отношениях с роженицей. Функция эта имела символическое значение, и «пупорезка» могла лишь формально присутствовать при завязывании пупа. Разница между двумя бабками заключалась в том, что первая «бабиць, а та помоч дае»<sup>10</sup>. Ту, «что пуп адресае»<sup>11</sup>, ходят приглашать, как кумов, с хлебом, затем она становится распорядительницей на крестинах, и ей достаются весь почет и уважение наравне с крестными родителями.

Тема нити, мотив завязывания и развязывания пронизывают всю родинную обрядность. Если во время родов все усилия акушерки направлены на раскрытие, развязывание чрева, то теперь

она завязывает, закрывает и тело роженицы, и тело новорожденного. Процедура завязывания пуповины, одновременно завершающая отделение ребенка от матери и начинающая «работу» над телцем младенца, становится благоприятным моментом для надеждения его важнейшими умениями и качествами, для предупреждения возможных несчастий, среди которых одним из главных считалось бесплодие. Дабы избежать его, повитухе следовало правильно выбрать «перевязочный материал»: в Полесье она чаще всего использует льняное или конопляное волокно, порой освященное на Сретение, или суровую нить, чтобы защитить от уроков. Волокно непременно должно происходить из женской особи: эти *матки* или *матерки* обеспечат нормальное продолжение рода, тогда как *поскiнь* или *посконь*, конопля без семян, оставит ребенка навеки бесплодным. Мальчику пупок завязывают на расстоянии двух пальцев, девочке — трех, поскольку ей предстоит рожать и живот у нее будет расти.

Отрезают пуповину на расстоянии 7–8 см ножом, бывает, что для этой цели нож специально освящается на Пасху<sup>12</sup>. В момент отрезания пуповины родители или повитуха прикладывают к новорожденному орудия и инструменты труда, которые символически должны приобщить его к будущим профессиям. Мальчику режут пуповину на обухе, хомуте, топоре, пиле или ноже. Подчас предпочтение отдается тому предмету, который может повисить социальное положение наследника, и тогда появляются книга и карандаш. Ранний контакт с ними должен помочь мальчику стать образованным человеком, а значит и подняться в общественной иерархии. (Вера в силу печатного слова проявляется порой и в анекдотической форме; так, в одном гомельском селе женщина объясняла русское, взрывное произношение своего родственника тем обстоятельством, что бабка-повитуха случайно отрезала ему пуп на учебнике русской литературы<sup>13</sup>.)

«Женские» предметы-символы указывают по большей части на ткацкое ремесло и рукоделие. Разумеется, в каждой отдельной местности не используется весь набор возможных орудий, а в каждой семье отдается предпочтение какому-нибудь одному (соответственно пара — для детей разного пола). Выстроив «женские» предметы в хронологическом порядке, мы реконструируем практически весь ткацкий процесс, запечатленный на разных его стадиях, и шире — обработку тканей и изготовление одежды. Так, пуповину девочки клали на гребень, веретено, челнок, иголку, рубель, которым стирали белье, но среди подложенных предметов были также и корка хлеба, серп, зеркала и иконка. Иногда пуп резали на

куске полотна, который бабка затем забирала с собой, это называлось «даро́гу стлала́ рибѣнку ў путь»<sup>14</sup>. Смысл контакта с перечисленными предметами очевиден для всех участников, но повитуха может и вслух высказать соответствующее пожелание: «шоб уже ты мички микало хорошо»<sup>15</sup> или «зав'язую тобі щастя і здоров'є, і вік довгий, і розум добрий»<sup>16</sup>. Эффективность такого контакта подчеркивается в комплиментах, адресованных работающему человеку: «Їй пуповіну адрывзвали до сэрпа, бо дббрэ ўжэ жнэ»<sup>17</sup>. Эти предметы, конкретизирующие образ жизни будущих мужчины и женщины, упоминаются еще до того, как ребенок появится на свет, в молитвах, читаемых при родах: «Шла Ёва цэраз мбрэ, золотыми ключа́ми отмука́ла, две дўшэчки на ётой свет ўзволя́ла. Кали дэвачка, дак чэшы́ся, грэбы́ся, на ётый свет яві́ся. А кали ма́льчик — сечы́ся, рубай́ся, на ётый свет аўля́йся»<sup>18</sup>.

Определенность в выборе мужских и женских предметов, а также мужской и женской одежды для пеленания побуждает нас усомниться в тезисе о «бесполости» детства<sup>19</sup>. Отрезанную пуповину закапывают вместе с плацентой, а отпавший пупок мать или бабка засушивает и кладет в колыбель<sup>20</sup>, но чаще всего хранит в укромном месте до поры до времени. Одной из мотивировок служит цельность тела ребенка: если пуповину не спрятать, у ребенка развяжется пупок<sup>21</sup>. Когда ребенку исполнится семь лет или еще раньше, он должен будет развязать эту запутанную «родовую нить»<sup>22</sup>, продемонстрировав и ловкость рук, и сообразительность. Если он справится с этой задачей, тогда «развяжутся» его ум, память и счастье, старательно «завязанные» повитухой. Пуповина послужит ему своего рода амулетом в ответственных ситуациях: когда придет время идти в школу, он сможет «задачи дбрэ развязывать»<sup>23</sup>, он возьмет ее, когда начнет косить и жать, ткать, и даже много позднее, когда вырастет взрослым и должен будет отправиться в армию или в суд.

Мотивы завязывания и развязывания имеют кроме того очевидные эротические и матримониальные коннотации, пожалуй, более отчетливые в случае, когда речь идет о девочке, поскольку ее вступление в брак вызывает у семьи больше волнений, чем будущее мальчика. Именно поэтому при обращении с пуповиной девочки встречается пожелание, чтобы хлопцы «ввязались»<sup>24</sup>. Для того, чтобы девочке наверняка обеспечить успех у противоположного пола, ее пуповину бросают там, где собирается народ: у магазина<sup>25</sup>, на месте танцев<sup>26</sup>, или ею кидают в парней<sup>27</sup> (ср. также обычай носить плаценту, которая в определенном смысле изоморфна

пуповине, к церкви<sup>28</sup>). Пуповина редко используется в магических целях другими лицами. Единственный известный нам пример — использование для лечения от запоя пуповины, размоченной в воде<sup>29</sup>.

Наконец наступает последний акт родов: выход плаценты. В Полесье она называется *местом* или *детским местом*, *последом*, *постелью* (по некоторым свидетельствам, это более старый термин, вытесняемый *местом*) или *детской постелью* (тоже, возможно, под влиянием литературного *детское место*), в единичных случаях *колыбель*<sup>30</sup>, на нее переносятся названия матки (*матка*)<sup>31</sup> или плевры (*капшук*)<sup>32</sup>. Последу приписываются многие целебные и магические свойства: послед, который на протяжении девяти месяцев служил ребенку постелью, кладут под голову ребенку в первые три дня<sup>33</sup>, размочив кусочек последа и дав его выпить спутнику жизни, можно вернуть ушедшую любовь. Так, о супругах, живущих душа в душа, шутят: «А, чыстылом понаповало»<sup>34</sup>. Послед может снять изжогу. Кроме того, протерев плацентой лицо новорожденного, можно вывести родовые пятна, откуда и название этого органа — *чистило*.

В традиционных представлениях плацента прежде всего двойник, двойник матери и ребенка. По количеству узелков на ней можно предсказать число последующих беременностей. Посредством последа мать в некотором роде может контролировать деторождение. Закопав его под порогом, она легко будет переносить беременности<sup>35</sup>. Но этому месту захоронения, а также «перевернутому» положению плаценты приписывается и иной смысл: женщина надеется тем самым положить конец родам<sup>36</sup>; перебросив ее через три порога, она рассчитывает сделать их более редкими или перестать рожать детей одного и того же пола. Напротив, изредка плацента и пуповина не предавались земле, а бросались в воду, «штоб дети як из воды шли, штоб добре були»<sup>37</sup>, «щоб была сильнейша, як вода»<sup>38</sup>.

Но, пожалуй, центральным моментом в магических действиях с плацентой становится обряд захоронения, имеющий непосредственное влияние на самочувствие и — шире — на судьбу матери и особенно ребенка. Если послед будет чисто обмыт, то и ребенок будет чистым<sup>39</sup>. Дальнейшая подготовка к захоронению также напоминает похоронный ритуал. Плаценту заворачивают в чистую тряпочку, укладывают в старый лапоть, берестяную коробочку, черепок или шапку (последний предмет выбирается для того, чтобы следующим родился мальчик). В импровизированный гроб кладут деньги (как настоящему покойнику), хлеб и соль, зерна,

чтобы ребенок ни в чем не нуждался, кусок глины, отколотый от печи, рыбу, чтобы ребенок был проворным<sup>40</sup>, иголку или нитку, если новорожденный — девочка, гвоздь — если мальчик. Подчас «похороны» сопровождаются чтением молитвы на коленях<sup>41</sup>.

Закопать плаценту посреди двора, на проходе, где ее могут вырыть собаки, означает, что женщина «свою тела не понимает»: в сущности она бросает на съедение часть себя и своего ребенка<sup>42</sup>, так как ребенок, чей послед съест собака, не выживет<sup>43</sup>. Плаценту вместе с пуповиной изредка хоронят в огороде, сарае, хлеву, но чаще в доме. Закопав послед прямо рядом с кроватью, «на боль свою она як бы наступае, быстро проходить ета болезнь. Значить, под мост закапае, штоп долго не болела ёна»<sup>44</sup>. Но во многих случаях выбор места учитывает больше интересы ребенка и поэтому непосредственно зависит от пола младенца.

Девочке предстоит выйти замуж, а значит покинуть дом, поэтому ее плаценту помещают под порогом и даже вне дома, например, в саду (чтобы была красивая, как вишня)<sup>45</sup>. Напротив, мальчику суждено стать хозяином, остаться дома, поэтому его «послед-двойник» закапывают там, где локализуется символический центр дома — под столом, в покути, под печью. Или же послед мальчика закапывается под лавкой, а девочек у печи, чтобы дочь выросла в хорошую хозяйку. Противопоставление мужское/женское может реализоваться не только по горизонтали, но и по вертикали. Так, пуповины прячут в отверстиях, сделанных в стене для закрепления кросен. Пуповину девочки прячут в нижнюю дыру, мальчика — в верхнюю: девочке надо будет хорошо ткать, а мальчику лазить на деревья, если он станет бортником<sup>46</sup>.

Закопанные под домом послед и пуповина должны привязать наследника, — и шире всех детей — к отчему дому: «*колыбиль, місце за́копывали ў кутку́, в сваём до́ме, каб діты былі на месце*»<sup>47</sup>. Этой цели во многом служит «этимологическая» магия: послед с пуповиной зарывали со словами: «Иде мой пупок, там и мой домок»<sup>48</sup>. Эта же связь микро- и макрокосмоса продолжает осознаваться и во внеобрядовой, повседневной ситуации. Во многих местах Полесья привязанность к дому имеет ту же «физиологическую» мотивировку: «дзе твоя пуповина закопана, туды тебя и цяне»<sup>49</sup>, но также и «патаму тянець да дому, што miesto закопану»<sup>50</sup>. Внутренняя логика этого притяжения понятна: место человека там, где осталось его место, «родовая нить» привязывает человека навек к тому месту, где он появился на свет. Многозначность термина «место» становится также поводом для игры слов: когда ребенка — или взрослого — хотят поставить на место,

ему напоминают, что его «место в хате под лавою» или «под припечком»<sup>51</sup>.

Если дом защищает ребенка, как защищала его в утробе матери его «постель», то и он способен защитить дом. Закопанные под печью плева с последом принесут ему удачу, помешают поселиться в доме злу<sup>52</sup>, предупредят пожар<sup>53</sup>. Именно поэтому мать может последовательно закапывать «двойников» своих детей под четырьмя углами дома<sup>54</sup>. И наоборот, место захоронения может быть выбрано одно для всех — тогда дети будут жить дружно и держаться вместе<sup>55</sup>. Собственно с той же целью мать хранит первую рубашку своего первенца и надевает ее на всех последующих детей<sup>56</sup>.

Завязывание и отрезание пуповины, захоронение детского места ритуально оформляет отделение ребенка от матери, а купание и пеленание в некотором смысле завершают «расподобление нечеловеческого и человеческого»<sup>57</sup>, приобщение нового члена сообщества к сфере культуры. И все же противопоставление нагой/одетый не всегда тождественно оппозиции природный/культурный. Изредка ребенок появляется на свет в «сорочке», то есть с остатками амниона (амниотической оболочке) на тельце, или обмотанный пуповиной. В Полесье мы находим ряд названий оболочек, известных и по другим традициям и так или иначе варьирующих тему одежды, головного убора, других видов текстиля: *рубашка, сорочка, (детский) чепец, шапка*<sup>58</sup>, *ачипок*<sup>59</sup>, *капишон*<sup>60</sup>, *винок*<sup>61</sup>, *ситец*<sup>62</sup>; подчеркивается, что этот предмет не только покрывает, но и «содержит в себе» младенца: *мешок, сумка*<sup>63</sup>, *папона, капшук*<sup>64</sup>, *капштук*<sup>65</sup>, *камшук* (букв. 'кисет')<sup>66</sup>, *каштур*<sup>67</sup>, *плева*<sup>68</sup>, единично встречаются также: *требушок*<sup>69</sup>, *слюда*<sup>70</sup>, *мада*<sup>71</sup>, *дзетник*<sup>72</sup>, *пухерь*<sup>73</sup>, *роденник*<sup>74</sup>, *воденек*<sup>75</sup>, *водяник*<sup>76</sup>, *водянка*<sup>77</sup>. Иногда уточняется, что выбор термина зависит от размера и местоположения оболочке: покрывает ли она все тело или только головку ребенка, например *сорочка* и *плева*<sup>78</sup>, *сорочка* и *шапочка*<sup>79</sup>. Поскольку в нормальной ситуации оболочка должна выходить вместе с плацентой, на нее могут переноситься названия последа: *матэрна постеля*<sup>80</sup>, а на послед — оболочке (см. выше).

Как и в большинстве славянских и других европейских традиций, ребенок, родившийся в сорочке, считается счастливецом<sup>81</sup>. Правда, само понятие счастья может трактоваться по-разному. «*Я роділас'а ў чіпчыке. Кáжут, що щаслівый. Велыкой біды не бáчила, гóлоду не бáчила, на дворі не жыла, здорóва, мóжэ, и щіст'је*»<sup>82</sup>. Счастье может толковаться и иначе: как богатство, успех в торговле и прочих занятиях, изредка как ум или красота. Подобную трактовку получает в отдельных случаях и пуповина,

трижды обмотанная вокруг ребенка, тоже в некотором роде «одежда»: про мальчика говорят, что он станет солдатом, а девочка «багáтая бúde, як у рубáсце»<sup>83</sup>. Удача должна сопровождать ребенка повсюду: в сборе яиц диких птиц, на охоте или на рыбалке, все «ему в руку идет»<sup>84</sup>. Такому ребенку доверяют начинать сев, нести освящать в церковь венки или кресты, сплетенные из последних колосьев, «требушить» хозяина за бороду<sup>85</sup>, обходить село в случае опасности, дом, охваченный пламенем<sup>86</sup>. Последняя функция связана, как нам думается, с тем, что такой ребенок появляется на свет вместе с околоплодными водами, откуда и названия оболочки *водянка*, *водяник*. Но часто комментарии релятивизируют тему везения: этим детям просто повезло, что они остались живы, а не задохнулись.

В Полесье известны два основных способа обращения с «рубашкой». Ей оказывают те же почести, что и плаценте и пуповине: завернув в кусок белой материи, как в саван, в бересту или кору, чтобы затем похоронить где-нибудь в доме — под печью или у дверей — или под деревом в саду. Про нее, как и про другие «отходы» родов, говорят, что она домой тянет<sup>87</sup>.

Но гораздо чаще ее, высушенную, сохраняют как амулет. Сначала, пока ребенок не подрастет, ею пользуются родители — не только мать, которая в некотором смысле ее «породила», но и отец<sup>88</sup>, и она должна приносить им счастье во всех хозяйственных делах. С «чепцом» выходят засеивать лен<sup>89</sup>. Предродовое платье ребенка, как считают, послужит ему действенной защитой, когда он покинет отчий кров. Взяв его с собой в дальнейшее путешествие, в суд или на войну, владелец его возвратится домой целым и невредимым. Выходя замуж, девушка привязывает свою «сорочку» себе к поясу<sup>90</sup>. «Сорочку» кладут и в гроб, чтобы она сопровождала своего обладателя и в последнем пути<sup>91</sup>.

При родах «сорочку» пытается украсть повитуха, рассчитывая затем использовать ее в любовной магии<sup>92</sup>, но мать старается не допустить этого, она имеет на нее свои виды: после рождения последнего ребенка она сварит ее и даст съесть от нее понемногу всем детям, чтобы они любили друг друга<sup>93</sup>. «Сорочке» приписываются и целебные свойства, поэтому ее кладут в воду, купая младенца в первый раз, в расчете, что это обеспечит ему здоровье. Ею (как и последом) протирают тело новорожденного, надеясь стереть все пигментные пятна. Прежде чем закопать «рубашку», мать иногда мажет ее красным (т. е. кровью): девочка будет наверняка красивой<sup>94</sup>.

Лишь отдельные свидетельства диссонируют с общей положительной оценкой «сорочки», приписывая ее обладателю «дурной»

глаз. О нем говорят: «як на пэрэхід, то урачлівэ, бо у машку родылось, надобрэ»<sup>95</sup>. Утверждают даже, что подобный счастливчик настолько опасен, что может, сглазив, мгновенно лишить человека жизни<sup>96</sup>. В более широком контексте славянских традиций подобная отрицательная оценка встречается довольно часто: так, на Балканах и в Польше родившихся в «сорочке» считают колдунами или вампирами.

В чем же причина подобной подозрительности? От рождения «одетые» дети, как и прочие младенцы, появляющиеся на свет с особыми знаками — пухом, покрывающим все тело, длинными волосами или зубами, вызывают не столько любопытство, сколько беспокойство. Эти необычные дети вызывают страх как существа, «одевшиеся»<sup>97</sup>, т. е. оформившиеся до времени. «Платье», полученное от рождения, столь же нежелательно, как и нагота умершего до крещения ребенка: природа не должна присваивать себе те функции, которые берет на себя цивилизация. Особые знаки, даже если они приносят счастье их носителю, оказываются подозрительными в глазах общества: ребенок в «сорочке» обласкан природой, точно так же, как избалован семьей «повторенный», то есть отнятый от груди ребенок, которого мать вновь начинает кормить.

В магических действиях с плацентой и оболочкой актуализируется их двузначность: после родов они становятся метафорами, двойниками как ребенка, так и матери. Техника «обработки» новорожденного, практиковавшаяся в Полесье, содержит многие элементы символической «социализации» ребенка: через контакт с «культурными» предметами, посредством обращения с физиологически «двойниками» младенца как с членом социума (имитация похоронного обряда). Захоронение их (наряду с некрещеными детьми в Левобережье<sup>98</sup>) в доме, которое в Полесье явно предпочитается другим способам их удаления, закрепляет интеграцию ребенка в культурном пространстве-теле дома. Но оно же служит и защите, укреплению дома как живого организма, черпающего силу, vitalность из плоти и крови своих чад и домочадцев.

---

<sup>1</sup> Чудель Сарнен. Ровен.; Ласицк, Ковнятин, Парохонск Пинск. Брест.; Мокраны Малорит. Брест.; Бездеж Дрогичин. Брест.; Мухавец Брест. Брест. ПА.

<sup>2</sup> Красностав Владимир-Волын. Волын. ПА.

<sup>3</sup> Онисковичи Кобрин. Брест. ПА.

<sup>4</sup> Ковчин Куликов. Чернигов.; Кишин Олев. Житомир.; Лисятичи Пинск. Брест. ПА.



- 5 Бельск Кобрин. Брест.; Ополь Иванов. Брест.; Спорово Березов. Брест.; Жабчицы Пинск. Брест. ПА.
- 6 Копачи Чернобыл. Киев.; Вышевичи Радомышл. Житомир.; Хоромск, Верхний Теребежов Столин. Брест. ПА; М. Малешава, Лутки Пинск. Брест.: Тураўскі слоўнік, Мінск, 1982, т. 1, с. 31.
- 7 Погост Пинск. Брест. Там же.
- 8 Туховичи Ляхович. Брест. ПА.
- 9 Т.А. Листова. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (2-я пол. XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989, с. 142; Н.К. Гаврилюк. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981, с. 67.
- 10 Оздамичи Столин. Брест. ПА.
- 11 Новокузнецкая Лоев. Гомел., Онисковичи Кобрин. Брест., Ровбицк Пружан. Брест. ПА.
- 12 Грабово Любомл. Волын. ПА.
- 13 Ручаевка Лоев. Гомел. ПА.
- 14 Великая Весь Репкин. Чернигов. ПА.
- 15 Старые Яриловичи Репкин. Чернигов. ПА.
- 16 В. Кравченко. Звичаї в селі Забрідді <...> Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920, с. 86.
- 17 Бездеж Дрогичин. Брест. ПА.
- 18 Золотуха Калининвич. Гомел. см.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983, с. 61.
- 19 Из последних публикаций, где проводится эта мысль, упомянем статью: А.К. Байбурын. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991, с. 257–265.
- 20 Ласицк Пинск. Брест. ПА.
- 21 Сюлки Каменец. Брест. ПА.
- 22 Костюковичи Мозыр. Гомел. ПА.
- 23 Боровое Рокитнов. Ровен. ПА.
- 24 Дружиловичи Брест. Брест.; Лисятичи Пинск. Брест. ПА.
- 25 Онисковичи Кобрин. Брест. ПА.
- 26 Оброво Ивацевич. Брест. ПА.
- 27 Спорово Березов. Брест. ПА.
- 28 Засимы Кобрин. Брест. ПА.
- 29 Дягова Менск. Чернигов. ПА.
- 30 Ополь Иванов. Брест. ПА.
- 31 Выступовичи Овруч. Житомир. ПА.
- 32 Дягова Менск. Чернигов., Старые Боровичи Щорс. Чернигов. ПА.
- 33 Любязь Любешов. Волын. ПА.
- 34 Рясно Емильчин. Житомир. ПА.
- 35 Дружиловичи Иванов. Брест. ПА.

- 36 Zbiór wiadomości do antropologii krajowej (ZWAK). Kraków, 1887, t. 11, s. 133.
- 37 Замошье Лельчиц. Гомел. ПА.
- 38 Курчица Новоград-Волын. Волын. ПА.
- 39 Бездеж Дрогичин. Брест. ПА.
- 40 Дяковичи Житкович. Гомел. ПА.
- 41 Золотуха Калинкович. Гомел. ПА.
- 42 Онисковичи Кобрин. Брест. ПА.
- 43 Олтуш Малорит. Брест. ПА.
- 44 Малые Автюки Калинкович. Гомел. ПА.
- 45 Лисятичи Пинск. Брест. ПА.
- 46 Стодоличы Лельчиц. Гомел. ПА.
- 47 Ополь Иванов. Брест. ПА.
- 48 Присно Ветков. Гомел. ПА.
- 49 Хоромск Столин. Брест. ПА.
- 50 Великое Поле Петриков. Гомел. ПА.
- 51 Журба, Выступовичи Овруч. Житомир. ПА.
- 52 Топорище Владимир-Волын. Волын. ПА.
- 53 Берестье Дубровиц. Ровен. ПА.
- 54 Вышевичи Радомышл. Житомир. ПА.
- 55 Тонеж Лельчиц. Гомел. ПА.
- 56 Зосимы Кобрин. Брест. ПА.; *Хр. Ящуржинский*. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина, 1893, т. 42, № 7, с. 80–81.
- 57 *А. К. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993, с. 42.
- 58 Старые Яриловичи Репкин. Чернигов., Семцы Почеп. Брянск., Доброводье Севск. Брянск., Радутино Трубчевск. Брянск. ПА.
- 59 Дягова Менск. Чернигов. ПА.
- 60 Красностав Владимир-Волын. Волын. ПА.
- 61 Забужье Любомл. Волын. ПА.
- 62 Плехов Чернигов. Чернигов. ПА.
- 63 Кочищи Ельск. Гомел. ПА.
- 64 Центральное и восточное Полесье. ПА.
- 65 Кочищи Ельск. Гомел.; Стодоличы Лельчиц. Гомел. ПА.
- 66 Вышевичи Радомышл. Житомир. ПА.
- 67 Забужье Любомл. Волын. ПА.
- 68 Забужье Любомл. Волын., Мощенка Городнян. Чернигов., *плеўка*, Ковчин. Куликов. Чернигов., *плёвка* Костюковичи Мозыр. Гомел., *пливка* Курчица Новоград-Волын. Житомир., *плевочка* Возничи Овруч. Житомир. ПА.
- 69 Берестье Дубровиц. Ровен. ПА.
- 70 Бабичи Речиц. Гомел. ПА.
- 71 Грабово Любомл. Волын. ПА.
- 72 Симоничи Лельчиц. Гомел. ПА.

- 73 Червона Волока Лугин. Житомир. ПА.
- 74 Горголь Ивацевич. Брест. ПА.
- 75 Ветлы Любешов. Волын. ПА.
- 76 Выступовичи Овруч. Житомир. ПА.
- 77 Забужье Любомл. Волын. ПА.
- 78 Ковнятин Пинск. Брест. ПА.
- 79 Вольная Слобода Глухов. Сум. ПА.
- 80 Нобель Заречнян. Ровен. ПА.
- 81 В своей монографии, посвященной «отмеченным» младенцам, Н. Бельмон дает подробный обзор европейских верований и терминов, относящихся к «сорочке»: *N. Belmont. Les signes de la naissance: étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. Paris; Plon, 1971.*
- 82 Мухавец Брест. Брест. ПА.
- 83 Присно Ветков. Гомел. ПА.
- 84 Нобель Заречнян. Ровен. ПА.
- 85 Радчицк Столин. Брест. ПА.
- 86 Нобель Заречнян. Ровен. ПА.
- 87 Ручаевка Лоев. Гомел. ПА.
- 88 *K. Moszyński. Polesie Wschodnie. Warszawa, 1929, s. 167.*
- 89 Чудель Сарнен. Ровен. ПА.
- 90 Присно Ветков. Гомел. ПА.
- 91 Ласицк Пинск. Брест. ПА.
- 92 Мухавец Брест. Брест. ПА.
- 93 Любязь Любешов. Волын. ПА.
- 94 Челющевичи Петриков. Гомел. ПА.
- 95 Дружиловичи Иванов. Брест. ПА.
- 96 Нобель Заречнян. Ровен. ПА.
- 97 Кстати, идея «одетости» возникает и в других метафорах, относящихся к «скороспелым» детям: об очень крупном младенце говорят, что он «родился в постолах». Любязь Любешов. Волын. ПА.
- 98 *Г. И. Кабакова. Дети, умершие до крещения // Проблемы сучасної ареалогії. Київ, 1994, с. 312–317.*

## Божница и окно: семиотические параллели

**В** круг многочисленных научных интересов Н. И. Толстого входила и семиотика предметов в народной культуре, связь их с мифологией и обрядностью. Этому посвящены такие работы, как «Глаза и зрение у покойников», «Антропоморфные надгробия»<sup>1</sup> и др.

В настоящей статье предлагаются некоторые наблюдения над семантикой киота в традиционной русской культуре в сопоставлении с семантикой окна. К сожалению, наш материал носит локальный характер и ограничивается в основном Архангельской и Ярославской областями, однако и он позволяет судить о наличии целого ряда параллелей, как семиотических, так и функциональных между окном и киотом (божницей). Киоты в *большом углу* домов распространены в центральных, северных и восточных регионах России; для Украины, Белоруссии, юга и запада России они нетипичны — их заменяет полочка в углу или просто висящие на стене образа. Однако независимо от оформления место, где находятся иконы, носит название *божница*.

Принципиальных различий в почитании и ритуальном использовании между разного рода божницами нет, но в случае с киотом бросается в глаза его чисто внешнее сходство с окном: четырехугольный проем с рамой, особым образом декорированной. Декор божницы часто похож на декор окна. Мы можем выделить четыре устойчивых типа оформления божниц. Два из них, так сказать, канонические, то есть встречаются как в избах, так и в церквях, причем имеют, очевидно, церковное происхождение (изготовлены по типу увиденных в храме, куплены или даже принесены из закрытых и разрушенных церквей); два других типа специфически домашние, встречаются только в избах и изготовлены местными мастерами или самими хозяевами.

Первый тип киота представляет собой пятиугольную глубокую раму, в которой сверху, над иконой, имеется треугольной формы площадка с изображением слетающей вниз птицы, голубя, символизирующего Святого Духа. Такие киоты, как правило, церковного происхождения, однако они послужили образцом и для сельских мастеров, которые использовали эту композицию в своих изделиях. Такие «домашние» божницы имеют пропиленное или накладное изображение голубя, расположенного вниз головой в верхней части рамы, над иконой (см. фото 1).

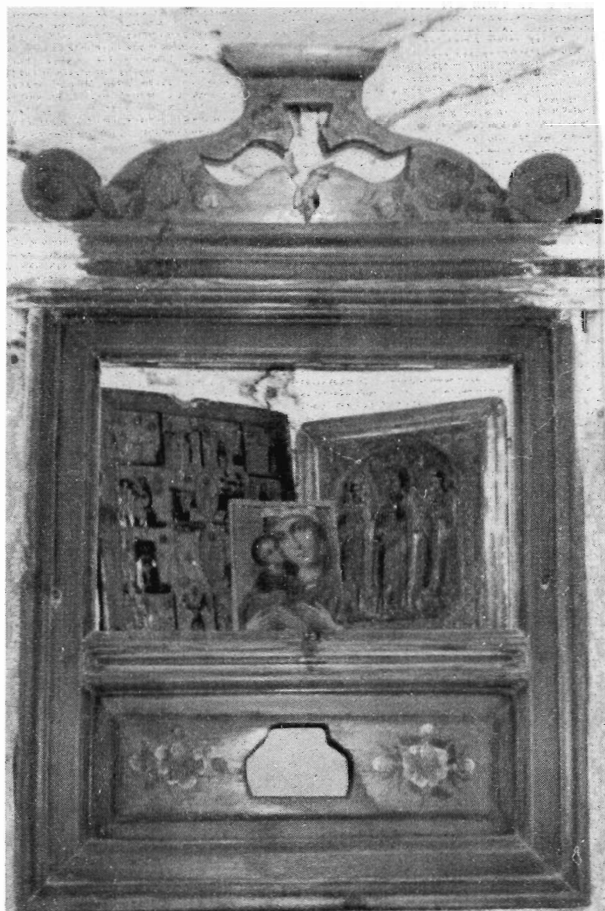


Фото 1. Киот

С. Лекшмозеро, Каргопольский р-н Архангельской обл.  
Фото В. Вайнштейн

Второй тип — это пяти- или четырехугольная рама с крестом в верхней части, над иконой; по бокам иногда помещаются колонки. Такого рода божницы в домах тоже изготовлены по образцу увиденных в церкви, хотя могут быть дополнительно декорированы сообразно со вкусами заказчика и местной традицией.

Третий тип — «неканонический» — встречается только в домах и представляет собой пятиугольную раму с треугольным фронтоном и часто с колонками по бокам. На фронтоне помещается



Фото 2. **Кнот**

С. Хотеново (д. Село), Каргопольский р-н Архангельской обл.  
Фото А. Б. Мороза

изображение солнца: круг или обращенный книзу плоской стороной полукруг с резной гофрированной поверхностью и иногда круглой, слегка выпуклой сердцевинкой. «Ребра», идущие от центра полукруга к его краям, напоминают лучи (см. фото 2).

Наконец, четвертый тип божниц, также «неканонический», выглядит так: рама в форме правильного квадрата или прямоугольника с внешней стороны, имеет прямые или фигурные края, обращенные внутрь, к иконе (см. фото 3).

Часто в нижней части киота делают небольшие ящички, закрывающиеся дверцами.



**Фото 3. Киот**

С. Нокола (д. Белая), Каргопольский р-н Архангельской обл.  
Фото А. Трофимова.

Сходным же образом декорируются и наличники окон, имеются параллели для всех четырех типов. Наличники также могут быть четырех- или пятиугольными — с треугольным фронтоном сверху. На фронтоне иногда помещается изображение птицы с распростертыми крыльями, но головой вверх, а не вниз, как на киоте. В разных регионах от Полесья до севернорусских областей мы встречали наличники, украшающие как обычные, так и чердачные окна и имеющие крест в верхней части, непосредственно над окном (см. фото 4). Иногда по обеим сторонам окна помещаются колонки.

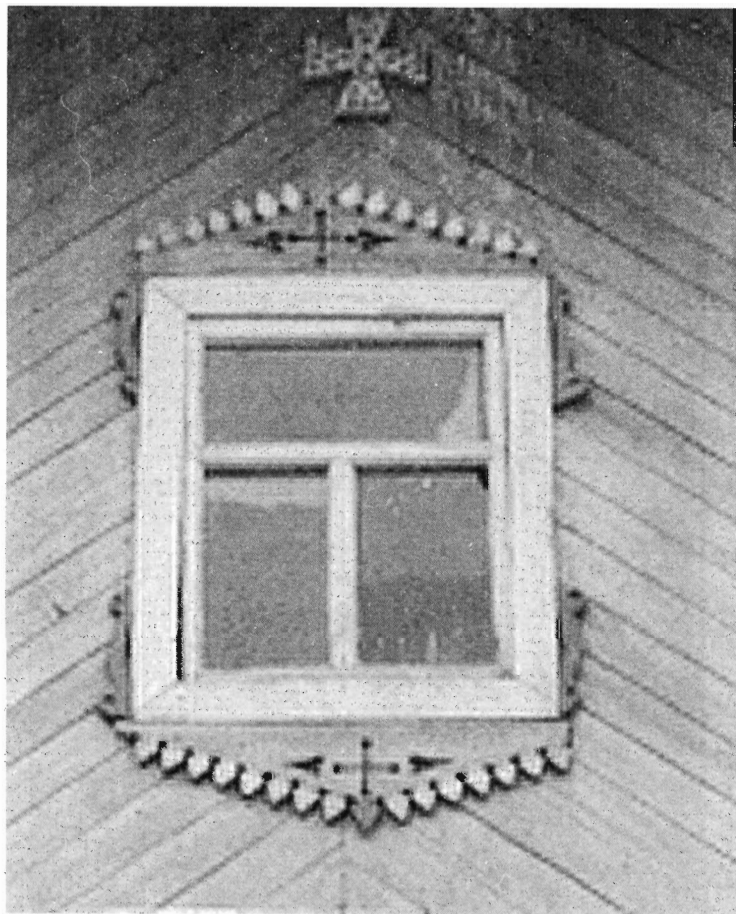


Фото 4. Чердачное окно

Д. Медведево, Каргопольский р-н Архангельской обл.  
Фото А. Б. Мороза



Третий из перечисленных типов божниц почти точно повторяет декор окна: практически повсеместно распространены наличники с солярным знаком в верхней части (см. фото 5). По обеим сторонам окна также могут быть расположены полуколонны. Божницы четвертого типа не имеют столь четкого соответствия, но в известной степени они напоминают наличники, имеющие фигурные края, правда обращенные не внутрь, а всвие, при том, что внутренняя сторона представляет собой прямоугольник.



Фото 5. Наличник окна

С. Нокола, Каргопольский р-н Архангельской обл.

Фото А. Б. Мороза

Однако параллели между божницей и окном не ограничиваются только внешним сходством. Сходство или даже изофункциональность просматривается и в ритуальном использовании той и другого, в верованиях, с ними связанных. Большой угол почитается в доме как святое место, и к иконе или за нее (в или за киот) в самых разнообразных случаях кладутся те или иные предметы. Под иконы ставится последний сноп; собственно на

божницу, к образам помещается первый колос (то есть небольшой букетик из колосьев, сжатых первыми в начале уборки урожая)<sup>2</sup>, *спорина* — двойной колос, найденный при жатве, березовые и вербные ветки, принесенные соответственно на Троицу и в Вербное воскресенье. В южных областях России, в Белоруссии, на Украине существует традиция вешать на иконы полотенца.

Разнообразные ритуальные предметы хранятся на божнице в ожидании использования: так, на севере России выпекаемые в Великий четверг хлебцы (*мякушки*, *коровашки*, *четверёжки* и т. п.), предназначенные для первого выгона скота на пастбище, до выгона держат сверху на божнице. Там же, за киотом, стоят ветки вербы или ивы, принесенные из церкви в Вербное воскресенье: когда скот гонят на *поскотину*, этими ветками хлещут животных и несут их к месту сбора, после чего уже на обратном пути бросают в воду, чтобы коровы хорошо доились (см. фото 3). У коми было принято для усиления магической силы соли класть ее в Чистый четверг на божницу и держать там год<sup>3</sup>. Троицкие ветки держат за иконой в течение всего года — считается, что они защищают дом от грозы. Туда же ставят в обрядовых целях и другие растения: в Каргополье, например, у иконы держат траву *Боговы слезы* (кукушкины слезки, *brisa media*), по которой гадают о том, насколько счастливым будет год (опадут «слезы» или нет)<sup>4</sup>.

Божница служит местом своего рода жертвоприношения: в одной из экспедиций в Каргопольский р-н Архангельской обл. мы заметили стоящую на божнице небольшую глиняную мисочку. На вопрос о ее предназначении хозяйка ответила, что это она *Боженьку кормит*<sup>5</sup>. В с. Никола Каргопольского р-на нам довелось увидеть пасхальные яйца, подвешенные к божнице снизу или лежащие под образом<sup>6</sup> (см. фото 6).

Иконам доверяют наиболее ценные предметы: за ними держат обычно списки молитв и заговоров, пока в тех не возникает нужды. Севернорусские пастухи, пасущие скот *с отпуском*<sup>7</sup>, часто прячут текст отпуска за икону, причем никому постороннему не разрешается его трогать. Почти там же, в специально устраиваемых в нижней части киота ящичках, держат и различные предметы, не имеющие ритуального применения, например, приспособления для вязания рыболовных сетей и проч.

Такое использование божницы и разнообразие хранимых на, за или в ней предметов объясняется по-разному: иконы сами могут быть объектом, на который направлено ритуальное действие, как в случае с *кормлением Боженьки*, затыканием березовых веток, принесением в большой угол последнего снопа и т. д. Икона здесь

выступает как получатель этих приношений и/или проводник, посредством которого они попадают к Богу. Божница сама может быть источником некоей магической силы, которая переходит с нее на те предметы, которые на ней хранятся (соль, ритуальный хлеб, верба и проч.). Кроме того, это самое сокровенное место, где жизненно важные вещи могут быть в полной сохранности, потому что их охраняет божественная сила.

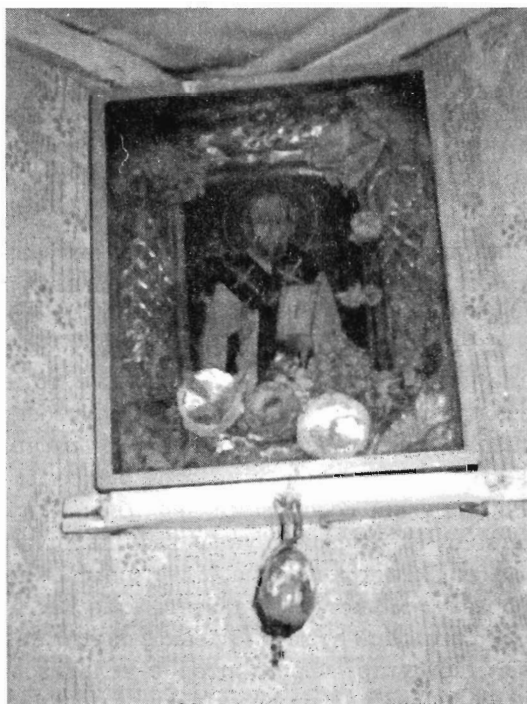


Фото 6. Киот с подвешенным к нему пасхальным яйцом

С. Нокола, Каргопольский р-н Архангельской обл.

Фото А. Б. Мороза

Нечто подобное мы можем наблюдать и с окном: как и за божницу, ветки и травы, принесенные в определенные дни, чаще всего на Троицу, из леса, затыкаются за окно, как снаружи, так и изнутри. На окно тоже вывешивается полотенце: в случае, когда в доме покойник, или в сам момент смерти. Этот обычай в разных вариантах распространен достаточно широко (полотенце также может вешаться и на могильный крест, чтобы душа покойного утром, умывшись, могла вытереться: такое объяснение неоднократно

встречалось нам в экспедициях по Русскому Северу). Окно служит местом ритуального кормления потусторонних сил, а именно — умерших предков. Во время поминок, в особенности до сорока дней после смерти кого-либо из домочадцев, у белорусов существовала традиция ставить на окно блины и кутью<sup>8</sup>. Считалось, что душа покойного, которая в это время все еще находится на земле, приходит навещать своих родственников. Через окно происходит общение человека с потусторонним миром, с предками, с Богом. «Пицца, подаваемая в окно, всегда обладает сакральным значением»<sup>9</sup>. Поэтому «в окно подать — Богу подать», «Бог дает, так и в окошко подает»<sup>10</sup>. При кончине человека на окно ставят воду, чтобы душа омылась<sup>11</sup>. Часто в деревнях можно увидеть заткнутые за окно мелкие предметы — они или выполняют роль оберегов, или просто хранятся таким образом.

Из изложенного материала можно заключить об общности представлений, лежащих в основе перечисленных ритуальных и неритуальных действий. Киот, а где его нет — особым образом оформленный красный угол выступает в роли некоего священного места в доме, места, где находится икона, или Бог (иконы в русской народной традиции повсеместно называются *богами*, то есть, в известном смысле, отождествляются с Богом). На такое восприятие киота и *красного (большого)* угла наводит само слово *божница*, его внутренняя форма. Буквальное значение этой лексемы может быть истолковано по аналогии со словами *чернильница*, *конфетница*, *папиросница* и т. п., где суффикс указывает на функцию соответствующего предмета как хранилища,местилища чего-либо. *Божница*, таким образом, может быть понята как место пребывания *богов* (икон) или Бога. При этом киот выступает и как своего рода проход, окно в иной мир, через которое человек может с ним общаться. Как, выглядывая из дома на улицу, человек смотрит сквозь оконный проем, так, молясь, он должен смотреть сквозь раму. Само по себе это действие (смотрение сквозь какое-либо отверстие), а также прохождение, передавание, пропускание, продевание, доение, проливание и т. д. и т. п. сквозь или через самые разные замкнутые отверстия чрезвычайно широко используются в народной магии. При лечении разнообразных болезней больному рекомендуют пролезть в расщепленный или раздвоенный ствол дерева, скот прогоняли через земляные ворота во время мора, для лечения *продоя* у коровы, когда та доится с кровью, ее доят сквозь обручальное кольцо или щепку с выпавшим сучком; цыплят, чтобы их не трогали кошки, хозяйка, выпуская первый раз во двор, засовывала себе за пазуху и вынимала из-под подола или

пропускала между ног: У южных славян в любовной магии распространено смотрение через обручальное кольцо или круглый хлеб с отверстием в середине на того, кого нужно приворожить. Среди разнообразных отверстий, используемых в гаданиях, встречается и окно: в России широко распространено святочное гадание, при котором нужно слушать или смотреть в чужие окна, повитуха, заглянув в дом через окно, может увидеть судьбу новорожденного<sup>12</sup>, птица, летучая мышь, прилетевшая на окно, влетевшая или постукавшая в него, воспринимается как вестник (как правило, сулящий смерть<sup>13</sup>), мотылек, влетевший в окно, считается душой кого-нибудь из умерших родственников.

Можно продолжать примеры, но уже и из перечисленных видно, что отверстия в самых разных предметах в архаическом сознании выступают как открытый ход в иной мир, через общение с которым может быть получено исцеление, известие — любой искомый результат. По замечанию Л. Раденковича, пролезание сквозь отверстие с замкнутыми краями представляет собой символическое отправление на тот свет, чтобы вернуться оттуда как бы заново рожденным, освобожденным от болезни. При смотреии сквозь отверстие человек пребывает за границами своего пространства и представляется уже находящимся в хтоническом мире. Тот же, на кого смотрят, тем самым подводится к «воротам» того света<sup>14</sup>. С божницей или окном (в некоторых случаях) мы имеем обратную ситуацию: человек заглядывает в иной мир из своего.

Семантика заглядывания, смотрения сквозь какие-либо отверстия мотивирована не только самим действием, но и предметами, через которые смотрят. И для окна, и для киота такое восприятие абсолютно понятно: дом физически делит пространство на две части — внутреннюю, освоенную, обжитую человеком, и внешнюю, полную разных неожиданностей. Через окно может быть увидено все, что происходит с другой стороны. Идея смотрения актуализируется и самим названием его, происходящим от существительного *око*. Но такая в буквальном смысле прозрачная граница слишком легко проницаема, поэтому от несанкционированных контактов с внешним миром жителей защищают кресты, самыми разными способами изображаемые на окнах: в Белоруссии и на Украине, а также в некоторых регионах России в Чистый четверг копят принесенными из церкви свечами на верхней части косяка крест<sup>15</sup>, вырезанные из дерева кресты помещают на наличники с внешней стороны дома, в севернорусских областях в ночь на Крещение, когда *Святки поезжают*, закрепляют окна и двери, рисуя перед ними в воздухе крест ножом или ухватом; ложась спать,

каждый вечер жители севера России осеняют крестным знаменем окна и двери.

Божница в силу своего предназначения не может не восприниматься таким же образом, как окно в иной мир: через нее человек общается с Богом и *богами* (иконами). В традиционной культуре она выступает как окно в сакральное пространство. Такая функция границы, точнее ворот в ней, наделяет соответствующие предметы особым статусом — они сами постепенно сакрализуются, перестают выполнять пассивную роль «проводника» и начинают «претендовать» на роль источника некоей высшей силы, способной помочь или навредить человеку. В связи с божницей такой сдвиг мог произойти только в наше время, когда оказалась возможной ранее немыслимая ситуация: божница без Бога, то есть без иконы. То, что ранее казалось неотделимым одно от другого, стало существовать само по себе. В экспедициях нам не раз приходилось наблюдать киот, висящий на своем месте в красном углу, но без иконы. Примечательно в этих случаях, что хотя, по-видимому, перед такими божницами не молятся, но они продолжают выполнять свою ритуальную роль: их не снимают, относятся к ним с благоговением, на них по-прежнему хранят хлеб, испеченный к первому выгону скота, к ним приносят березовые и вербные ветки, в них прячут тетрадки с переписанными заговорами и т. д. Божница сама по себе, пустой киот перенимает у иконы практически все ее функции и становится сакральным предметом (см. фото 3).

Это же подтверждает и общее наименование для Бога, иконы и киота — диминутив *боженька*. Правда, вероятно, этот термин имеет двоякое происхождение: от *Бог* в первых двух значениях и от *боженка, божница* в третьем, но само по себе такое совпадение весьма симптоматично.

---

<sup>1</sup> Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

<sup>2</sup> Собирали... Как только первый колос сорвут, ...чтобы этот колосок до будущего года был, надо, чтобы на каждом колоске по девять зерен [9 колосьев по 9 зерен в каждом сплетали в пучок и ставили на божницу]. Значит, хранишь, как сохранишь, так на будущий год ещё лучше урожай будет. Записано в с. Лекшмозеро Каргопольского р-на Архангельской обл. летом 1997 г. от З. А. Шелдыбаевой, 1931 г. р. (Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ).

<sup>3</sup> А. С. Сидоров. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997, с. 207.

- <sup>4</sup> См. подробнее: *А. Б. Мороз*. Боговы слезы и кукушкины слезки // *Живая старина*, 1997, № 1.
- <sup>5</sup> Зафиксировано в с. Тихманьга летом 1994 г. у М. И. Кузнецовой (Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ).
- <sup>6</sup> Зафиксировано в январе 1997 г. (Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ).
- <sup>7</sup> *Отпуском* в Архангельской обл. называют обряд, совершаемый пастухом в день первого выгона скота. Поскольку скот пасется в лесу, необходимо оградить его от опасности потеряться или быть задраным хищниками. С этой целью пастух обращается к Богу или заключает договор с лешим (различаются *божественные* и *лесные* отпуска), по которому за животными следит божественная или нечистая сила, обязанности же самого пастуха сводятся к тому, чтобы собрать и выгнать скот в лес, а затем вечером опять собрать стадо и привести в деревню. Однако на протяжении всего периода пастыбы пастух обязан соблюдать ряд запретов, подчас весьма строгих, в случае же нарушения может погибнуть скот или даже он сам. *Отпуском* также называется заговор, который произносится во время обхода пастухом стада в день первого выгона.
- <sup>8</sup> *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография, М., 1991, с. 345.
- <sup>9</sup> *А. К. Байбурин*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 143.
- <sup>10</sup> *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 2, с. 663.
- <sup>11</sup> *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. М., 1984, т. 2, с. 344.
- <sup>12</sup> Это поверие зафиксировано в Полесье и в Тверской обл.: *О. В. Белова, П. Е. Гриценко*. Духовное наследие Чернобыльского Полесья // *Живая старина*, 1996, № 4, с. 29; *В. Баранова, Е. Данькова, К. Маслинский*. Народные рассказы о Боге в Тверской области // Там же, с. 51.
- <sup>13</sup> *В. И. Даль*. Пословицы русского народа..., с. 342; *А. И. Иванов*. Верования крестьян Орловской губернии // *Этнографическое обозрение*, 1900, вып. 4, с. 117.
- <sup>14</sup> *Љ. Раденковић*. Хлеб у народној магији балканских Словена // *Расковник*. Београд, 1996, № 85/86, с. 78.
- <sup>15</sup> См., например.: *Н. В. Сумцов*. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 101.

## Зоодемонизм

Задавая вопрос «Каков облик дьявольский?», Н. И. Толстой в качестве одного из главных признаков персонажей славянской демонологии называет зооморфность: коровьи ноги, хвост, звериные лапы у водяного, змеевидность и петушина голова у дворового, рога и козлиные ноги у лешего, хвост, рога, козлиные борода, когти и копыта у черта (Толстой 1995, 252, 255, 257, 258, 261). Подобные признаки могут быть и неотчуждаемыми приметам демона, и рудиментами звериного состояния оборотня (Виноградова 1995а, 17), причем способностями к самым разнообразным превращениям (в лошадь, волка, собаку, кошку, сову, сороку, петуха, рыбу, змею, жабу, лягушку, ежа и т. д.) обладают не только оборотни как таковые, но и практически все персонажи низшей мифологии — черти, лешие, домовые, вследствие этого часто показывающиеся в неотчетливом, как бы мерцающем облике; иногда, впрочем, они имеют и излюбленные личины. Например, для черта характерен облик коня, козла, барана, овцы, свиньи, зайца и др. (Виноградова 1995, 280) или — в специфической ситуации бегства от грозы — котенка, черного ягненка и пр. (Померанцева 1975, 137). Водяной появляется в облике теленка, водоплавающей птицы, рыбы и некоторых других животных, домовый — в облике мохнатого зверька, ужа, ласки, кота, петуха и пр. (Виноградова 1995, 279–280; Криничная 1992, 18–19).

Добавлю, что облик огромного волосатого существа со звериными лапами, похожего на славянского водяного, имел хозяин вод узбекских, казахских и туркменских поверий (Снесарев 1969, 327). Достаточно универсальны и представления о небольших животных как ипостасях домашних духов. Таковы, например, опасные для детей домашние духи-людоеды *ада* и *анахай* у бурят — первый, издающий мяукающие звуки, способен превращаться в кошек и



крыс, второй может принимать вид собаки (Потанин 1883, 129; Хангалов 1958, 333; Лёринц 1975, 119). В облике кошек, собак и крупных хищников часто появляется зловредный дух *алмасты* у народов Средней Азии (Антонова 1990, 246). Вообще в развитых религиозно-мифологических традициях существует тенденция на нижних ступенях иерархии, в качестве природных духов, оборотней и других персонажей, актуальных для повседневной жизни человека, разместить животных (Петрухин 1986, 16).

Что касается отдельных териоморфных примет демона как его постоянных опознавательных характеристик, то они обнаруживаются прежде всего, так сказать, «на оконечностях» его фигуры, а также у «отверстий» головы: глаза, уши, ноздри, рот, зубы. Любопытная параллель: в протобуддийской традиции, описывающей «великого человека», зооморфные черты также обнаруживаются у рта, зубов, языка, челюстей, ног, покрытых завитками волос, и ступней, явно напоминающих копыта — совершенно круглых и с абсолютно ровной подошвой (Кравцова 1996, 117–118).

В целом фигура демона скорее антропоморфна, но как бы окаймлена частями звериного тела, которые при пребывании среди людей в определенных случаях нечистому духу приходится маскировать. Находясь в человеческом обществе, черт русских поверий и быличек с трудом скрывает рога, хвост и копыта — именно по ним можно узнать, а, следовательно, нейтрализовать его или спастись от его козней (Померанцева 1975, 131, 137; Черепанова 1996, № 260); таковы же хвост, рожки, птичьи ноги, крылышки под мышками у ведьмы (Виноградова 1995а, 21). *Муу шу-буун* (букв. «дурная птица»), лесной дух-людоед у бурят, в облике красивой женщины заманивающий одиноких охотников в пещеру, прикрывает руками (или рукавом) свой хищный клюв; в рукаве прячет безобразную звериную пасть и людоед-*ада* (Хангалов 1958, 333; Манжигеев 1978, 58–59).

Здесь можно усмотреть своего рода неизбывность демонической сущности, словно «проступающей по краям» человеческой личины в виде териоморфных признаков. По особым «звериным» приметам («волчьи волосы», «волчья шерсть», шерсть, растущая под языком, волчьи зубы, хвост) удастся узнать человека-оборотня. След звериной природы (клок шерсти около сердца, руки в форме лап, хвост) сохраняет иногда (при нарушении условий обратного превращения) и оборотень, вернувшийся в человеческое тело (Власова 1995, 106; Гура, Левкиевская 1995, 418).

Создается впечатление, что демонизм зооантропоморфного существа не только заключен в его миксантропичности как таковой,

но что и само по себе «звериное начало» прямо связано с «демоническим». Соответственно, перемещение в демоническое пространство может сопровождаться появлением у персонажа признаков существа, относящегося к природному, прежде всего — к животному миру.

Постепенно дичает и уподобляется лесному зверю похищенный лесом ребенок: он утрачивает способность понимать человеческую речь, перестает носить одежду, обрастает мхом и корой (Криничная 1993, 37). Согласно болгарской апокрифической рукописи XVI в., проклятый Богом Каин уподобляется зверю, становясь уродливым и сгорбленным (Бадаланова 1997, 44). В русском духовном стихе о Егории Храбром вражеский царь принуждает сестер героя отречься от веры христианской, перейти в «латынскую-басурманскую» и молиться идолам. «Окаянного духу нахватавшись», они пасут стадо волков или змей; они сами «сидят по звериному и шипят по змеиному». Тела их становятся как еловая кора, волосы — как ковыль или камыш. Победив врага, герой очищает их в Иордань-реке (Солощенко, Прокошин 1991, 50, 57–58, 60; Селиванов 1991, 115; Бессонов 1861, 396). Следовательно, «демонизация» человека (чем несомненно оказывается его переход в «латынскую-басурманскую» веру) прямо проявляется как «озверение» и одичание.

Этот процесс, по всей видимости, достаточно универсален и описывается в самых разных фольклорно-мифологических традициях. Например, одного из персонажей восточномонгольского эпического «Сказания о кальпе» — Алтан Галав Санда-л-хана, похищенного ведьмой Галвин Сээрий, находят около ее пещеры обросшего шерстью, голого и вынужденного питаться человечиною. Его очищают от скверны и освобождают от звериной шерсти с помощью чудесной огненной плети, одевают и возвращают домой (Дулам, Вацек 1983, 60, 118). По устной болгарской легенде, Адам и Дева Мария (sic!) живут в раю, покрытые, как козы, шерстью, которая сходит с них после съедения запретного плода (Бадаланова 1997, 43). При внешней противоположности этого примера всем приведенным выше в нем просматривается та же самая семантическая структура: рай — область потустороннего мира; теряя шерсть, первоначально становятся настоящими людьми.

Обратим внимание, что особое значение в этих случаях имеют мотивы, связанные с наличием или отсутствием одежды («звериная нагота» персонажа, шерсть или кора на теле (что указывает на отношение дополнительности кодов зооморфного и вегетативного)), мотивы «кулинарно-гастрономические» (человеческая/нечеловече-

ская еда (неприготовленная, звериная, сакрально и культурно табуированная, в пределе — людоедская)), а также мотивы владения/невладения человеческой речью.

В русской легенде татарин, полонивший православных девиц и обращающий пленниц в свою «веру поганую», заставляет их есть нечистое лошадиное мясо (Афанасьев 1990, 70). Человек, похищенный лешим, не может вернуться в людской мир, если он попробовал пищу лесного духа (Криничная 1993, 40). «Невольный оборотень», превращенный колдуном в волка, избегает звериной еды — сырого мяса, а вернувшись в человеческий облик, оказываются голым, не сразу обретающим дар речи, иногда — обросшим шерстью. Для снятия заклятия на него надевают рубашку, накидывают кафтан, кормят человеческой пищей, иногда — специально «благословенной едой», прячут веником в жаркой бане (Власова 1995, 104, 106; Гура, Левкиевская 1995, 418), причем функция «жара» и «веника», избавляющих оборотня от рудиментарной шерсти, в данном случае аналогична функции «огненной плети» монгольского «Сказания о кальпе». Отказ в течении тридцати дней есть козлятину и говорить, подражание голосам животных, а также говорение «на иностранных языках» фигурируют в числе прочего как признаки «истинно бесноватого» в трактате ксендза Б. Хмелевского. Вообще пристрастие к заумной, рифмованной, необычной речи характерно для сверхъестественных существ. Следует добавить, что особый волосяной покров, как и необычная одежда, наряду с явно зооморфными признаками, относятся к числу тех внешних примет пришельцев из потустороннего мира, которые наиболее часто фиксируются наблюдателями (Виноградова 1995а, 22–24).

Возможно, к этому имеет отношение и неразговорчивость (так сказать, «угасание» речи) как один из признаков человека-оборотня в лиминальном состоянии. В скандинавских сагах люди, склонные к оборотничеству, назывались «спящими по вечерам»: «вечером они впадали в бессознательное состояние и лежали неподвижно <...> окружающие же толковали это так, будто из спящего вышла душа и бегаёт в волчьем облике» (Ярхо 1931, 260). Один из исландских родоначальников по имени Ульв (Волк) «каждый раз, когда вечерело, начинал избегать людей, так что лишь немногим удавалось завести с ним беседу. К вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень» (Стеблин-Каменский 1956, 63–64). Славянского оборотня также иногда можно узнать по аналогичным приметам (молчаливость, угрюмость, нелюдимость) (Виноградова 1995а, 20–24).

Наряду с «демонизацией» человека в повествовательном фольклоре встречается, хотя и гораздо реже, параллельная, но противоположная «по вектору» тема «очеловечивания» демона. В якутском героическом эпосе (олонхо) «Мас Батыйа» герой-иноплеменник характеризуется как «якута пици не евший, одежды не одевший»; он считается получеловеком, полудемоном (*абааны*), а «настоящим человеком» становится лишь после того, как начинает есть молочную пищу, овладевает якутским языком и якутскими обычаями (Емельянов 1990, 105–112; 1991, 32). Отчасти сходен с ним и «сожравший собственную мать» Суунаг Цаган-батор, один из демонических персонажей уже упоминавшегося «Сказания о кальпе». Это «второй богатырь» владыки эпических демонов (мангасов), простодушный великан, которого герой хитростью укрощает и приводит домой, обретя в его лице могучего помощника, постепенно преодолевающего людоедские привычки и таким образом «очеловечиваемого» (Дулам, Вацек 1983, 42–43, 47–48, 103–104, 108).

Однако в целом для монгольских традиций, менее архаических, чем якутские, подобные случаи не характерны. Персонафицированное внечеловеческое зло имеет здесь отчетливые мифологические и этические границы, его природа, как и природа человека, не подлежит изменению. Скорее всего, мотив «очеловечивания демона» в «Сказании о кальпе» прямо связан с буддийскими влияниями (хотя, конечно, не исключено, что при этом актуализуются и более архаические темы, наподобие тех, которые разрабатываются в якутском олонхо).

Имеются в виду представления об укрощении и обращении в буддизм свирепых духов шаманского пантеона, становящихся охранителями «желтой религии». Так, согласно монгольской легенде, неоднократно воспроизводимой в исторической литературе, грозный тибетский бог Бэгдза, чтобы помешать обращению монголов в истинную веру, пытается остановить следующего в Монголию Далай-ламу. Он является к нему во главе демонов, принявших облик разных животных, но в конце концов сам берет на себя обязанности защитника религии и начинает выполнять повеления Святейшего по подавлению и приведению к покорности «богов, духов и демонов монгольских земель, имеющих верблюжьи, конские, бычьи, бараньи, змеиные, ястребиные и волчьи головы» (Цендина, 59, 123). Обратим внимание, что и в данном случае «демоническое» выступает как «зооморфное».

Наконец, как мы помним, в «конфессиональный регистр» может переводиться рассматриваемая тема в русских духовных стихах и

легендах — «демонизация» оказывается следствием вынужденного отречения от православной веры.

Повторю еще раз: одной из основных форм «демонизации» является уподобление зверю, а «очеловечивание» происходит как «преодоление териоморфности», причем, помимо внешних признаков животного, важнейшую роль в противопоставлении человеческого нечеловеческому играет человеческая еда (ее употребление/неупотребление), человеческая одежда (ее наличие/отсутствие), человеческая речь (владение/невладение ею).

Вернемся к тем формам оборотничества, когда оно полностью определяет чудесную природу персонажа.

Балансируя на рубеже человеческого и нечеловеческого, в данном случае — звериного, относясь одновременно к обоим мирам (Власова 1995, 262, 265), персонаж такого рода может иметь различное происхождение и, соответственно, различную «исходную форму» своего существования.

Согласно представлениям, отчетливее всего выразившимся в китайских традициях, оборотнями, могущими принимать человеческий облик, становятся звери, птицы, даже предметы, просуществовавшие на земле больше положенного срока.

Это прожившие сотни лет животные (лисицы, волки, шакалы), причем некоторые (тигры, олени, зайцы) меняют свой цвет на белый (затем иногда, по прошествии еще более длительного периода, — на черный), и птицы, по некоторым поверьям, способные обрести лишь человеческое лицо. Это и очень старые вещи, надолго забытые или, напротив, слишком много бывшие в употреблении, вследствие чего в них переходит часть человеческой души, а при достижении своего рода «энергетического наполнения» возникает человекоподобный фантом с наклонностями вампира, высасывающего кровь или жизненную силу из своей жертвы. Показательно, что само понятие «цзин», соответствующее русскому «оборотень», значит, помимо всего прочего, «внутренняя энергия или субстанция, заключенная в каждом живом существе» (Рифтин 1972, 12; 1977, 21–22; 1988, 618–619); концептуальная основа представлений об опасности, исходящей от создания, «зажившегося на свете», «заедающего чужой век» и даже способного сделаться вампиром, обсуждается О. А. Седаковой (1990, 55–56).

По бурятским поверьям, *анахаем* становится слишком долго живущая крыса, причем кроме того с нее сходит шерсть (Потанин 1883, 129). Вероятно, исходно зооморфен и *ада* — если его убить, он обнаруживается в виде маленького зверька, вроде хорька, но без шкуры (Хангалов 1958, 333–334). Несомненно соотносимые

между собой мотивы «отсутствия шерсти» и «отсутствия шкуры» (как и «смены естественного цвета») в свою очередь, возможно, как-то связаны с разобранными выше мотивами «звериной наготы» и «шерсти на теле» как признаками персонажа, попавшего в демоническое пространство.

Впрочем, в отличие от китайцев, у монголов и других центральноазиатских народов гораздо в большей степени представлен иной тип оборотня — исходно антропоморфного существа, как правило, имеющего «человеческое прошлое» (например, *муу шибуун* или прочие демоны с зооморфными чертами, в которых превращаются духи определенных категорий людей, чья смерть случилась «не по правилам»).

Именно этот тип практически безраздельно господствует в европейских традициях. Оборотнями становятся духи мертвых ведьм и колдунов, а также души нечистых покойников, самоубийц, некрещеных младенцев — они обычно оказываются еще и упырями (Новичкова 1995, 114–115). С вампирической природой оборотня связан тематический комплекс «волк-жених (муж)», в том числе и в соответствующих повествовательно-фольклорных сюжетах (Гура, Левкиевская 1995, 418); возможно, за этим стоят некогда существовавшие представления о ритуальном превращении жениха в волка (Власова 1995, 105); кстати, оборотничество у славян специфически переплетено со свадебной тематикой, а сексуальные посягательства потустороннего существа вообще неотделимы от вампирических и людоедских (Неклюдов 1996, 4–7).

Обратим внимание, что сочетание этих определяющих свойств демона («вампиризм» и «оборотничество») у китайцев и славян одинаково, хотя сама направленность трансфигураций у зверя, обретающего человеческий облик, и у человека, надевающего звериную личину, оказывается противоположной. Различна и семантическая мотивация целей вампира: необходимость поддерживать свое существование за счет чужой крови (жизненной энергии) как «недожившим» свой век, так и «пережившим» его, ср.: (Седакова 1990, 55–56).

Впрочем, способность к оборотничеству можно приобрести и оставаясь живым, путем освоения ряда магических процедур, причем демонтаж колдовского снаряда (как и незнание соответствующих формул) не позволяет оборотню вернуться в свой исходный облик. В подобном случае он может «застрять» в пограничном состоянии, например, в облике обросшего шерстью мужчины с волчьей головой или полуженщины-полусвиньи (Власова 1995, 104–105; Гура, Левкиевская 1995, 418–419; Виноградова 1995, 280–281).

Но и приняв звериный, обычно — волчий облик (а основной формой оборотничества у германских, славянских, балтийских и некоторых других европейских народов является именно превращение в волка), оборотень сохраняет людские чувства, мысли, память, душу: отражается в воде в виде человека, отбрасывает человеческую тень (как известно, тень и отражение — это ипостаси души), а также приметы человеческого естества: задние ноги коленями вперед, человечьи зубы, человеческую плоть, даже четки, кольца, остатки истлевшей одежды под шкурой (Новичкова 1995, 116, 447; Власова 1995, 104–106; Гура, Левкиевская 1995, 418); вспомним о роли одежды и шкуры в мотивах «демонизации» и «очеловечивания».

В древнескандинавской традиции «оборотничество понималось именно как материальное платье, которое можно надеть и скинуть и даже одолжить другому» (Ярхо 1931, 259); ср. поверье славян-кашубов, согласно которому волк имеет девять шкур и может снимать их, а надевший такую шкуру сам превращается в волка (Гура, Левкиевская 1995, 418–419). Подобный эпизод есть в «Саге о Волсунгах»: Сигмунд со своим сыном Синфьотли находят в лесном доме заколдованных спящих людей, над которыми висели волчьи шкуры — «в каждый десятый день выходили они из шкур». Надев эти шкуры, Сигмунд с сыном уже «вылезть не могли, и осталась при них волчья природа, и заговорили по-волчьи». В этом облике ходят они по лесу и загрызают людей (Ярхо 1931, 114–116). Данный эпизод в свою очередь сопоставим с ритуалом переодевания в волчьи шкуры, который до недавнего времени сохранялся у многих народов Европы (Иванов 1987, 242).

Причины отождествления человека с животным (за чем стоят и описанные выше трансфигурации) обычно видятся в первобытном невыделении человека из природы (Хайтун 1958, 145–146; Соколова 1972, 31–33); в наиболее глубокой архаике эта граница, отгораживающая людей от природного мира, по всей видимости либо неотчетлива, либо пролегает не там, где мы склонны ее видеть, либо просто отсутствует. Тем же объясняется и специфическая «двуприродность» центральных персонажей архаического мифа, выступающих то в человеческой, то в звериной (реже — растительной или какой-либо иной) ипостаси (Леви-Брюль 1937, 328–358).

Конечно, следует отделять миксантропических первопредков и культурных героев от персонажей актуальной демонологии (в том числе и архаической): духов-хозяев, имеющих исходно непостоянный облик, но в людском мире обычно появляющихся в человеческом виде; духов умерших, принимающих зооморфный облик

в период перехода между мирами и при появлении в человеческом мире; наконец, колдунов-оборотней — «человеческих» агентов в мире природы. В соответствии с концепцией Леви-Строса, здесь можно усмотреть два взаимосвязанных, но противоположно направленных процесса — антропоморфизации природы и физиоморфизации человека (Петрухин 1986, 9–13).

Кроме того, териоморфные приметы демона, часто указывающие не только на его звериную природу, но и на его людоедский характер, могут проявляться в виде признаков животных либо вполне безобидных, либо даже домашних. (Вспоминается анекдот о Линнее, которого решили напугать студенты, и один из них, вырядившись звероподобным чудищем, преградил ученому путь с криком: «Я тебя съем!», на что естествоиспытатель хладнокровно ответил: «У тебя рога и копыта; следовательно, ты — не плотоядное».)

Хотя в некоторых традициях от хищности или травоядности животного зависит сложность или простота связанных с ним ритуалов (для одомашненных ритуальная насыщенность определяется критерием их «нужности» для человека), среди сибирских тотемов (онгонов), рассмотренных Д. К. Зелениным, встречаются и грозные хищники (тигр, медведь), и домашние животные (бык, конь, собака), и безобидные дикие (заяц, лебедь); оппозиция «прирученность/неприрученность» здесь не работает (Жеребина 1996, 94).

Итак, демонично звериное вообще, а не только связанное с опасными (хищными) животными. Можно говорить о своего рода «зоофобии», наподобие той, о которой упоминает Фрейд (1990, 56–57; 1991, 317–321), впрочем, истолковывающий ее в обычном для себя смысле: «страх по существу относился к отцу, если исследуемые дети были мальчиками, и только перенесся на животное», обязательно на крупное, а, скажем, не на мышшь, крысу, птицу, жука или бабочку. Эта интерпретация уязвима хотя бы потому, что явление «зоофобии» не только встречается у детей обоего пола, но и распространяется на животных опасных и безопасных, мелких и крупных, включая даже насекомых.

Показательно, что подобная «зоофобия» возникает у детей не сразу, а по достижении определенного возраста, когда совершается переход от гармонических отношений с животным миром к страху перед ним. Самим ребенком она объясняется весьма различно, что скорее всего свидетельствует о вторичности таких объяснений. Вероятно, в данном случае (как и в других ему подобных) можно обратиться к параллелизму процессов филогенеза и онтогенеза, предположив, что есть момент, когда «невыделение из природы» сменяется противопоставленностью ей, а фигура животного —



именно в силу его «партнерской» близости к человеку и морфологического сходства с ним — способна породить жуткий демонический образ «чужого в своем»: природного, звериного, проступающего из-под человеческой личины в виде хвостов и копыт (которые, быть может, тем страшнее, чем привычнее в повседневной жизни), покидающего ее в облике мелкой или крупной твари (обычно также хорошо знакомой), либо, наконец, овладевающего этой личиной, чтобы вторгнуться в ней в столь уязвимый человеческой мир.

## Литература

- Антонова 1990 — *Е. В. Антонова*. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
- Афанасьев 1990 — Народные русские легенды А. Н. Афанасьева / Предисл., составл. и коммент. В. С. Кузнецовой. Новосибирск, 1990.
- Бадаланова 1997 — *Ф. Бадаланова*. Каин окаянный. Болгарские фольклорные и литературные версии одного библейского сюжета // *Живая старина*, 1997, № 2.
- Бессонов 1861 — *П. А. Бессонов*. Калеки переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1861, вып. 1.
- Виноградова 1995 — *Л. Н. Виноградова*. Обратничество // *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. М., 1995.
- Виноградова 1995а — *Л. Н. Виноградова*. Человек/не человек в народных представлениях // *Человек в контексте культуры. Славянский мир* / Отв. ред. И. И. Свирида. М., 1995.
- Власова 1995 — *М. Власова*. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Гура, Левкиевская 1995 — *А. В. Гура, Е. Е. Левкиевская*. Волколак // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1: А–Г.
- Дулам, Вацек 1983 — *S. Dulam, J. Vacek*. A Mongolian Mythological Text. Praha, 1983 (*Studia orientalia pragensia*, XII).
- Емельянов 1990 — *Н. В. Емельянов*. Сюжеты якутских олонхо о родоначальниках племени. М., 1990.
- Емельянов 1991 — *Н. В. Емельянов*. Сюжеты олонхо и этапы развития якутского эпоса. Дисс. в форме научн. доклада ... на соиск. уч. ст. доктора филол. наук. М., 1991.
- Жеребина 1996 — *Т. В. Жеребина*. Животные и растения в мифоритуальных системах народов Сибири // *Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции*; октябрь, 1996. СПб., 1996.
- Иванов 1987 — *Вяч. Вс. Иванов*. Волк // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. М., 1987, т. 1.

- Кравцова 1996 — *М. Е. Кравцова*. Культ «царя-зверя» в протобуддийской традиции (к проблеме архаико-мифологических истоков буддийской концепции имперской власти) // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции; октябрь, 1996. СПб., 1996.
- Криничная 1992 — *Н. А. Криничная*. Дом: его облик и душа (к вопросу о тождестве символов в мифологической прозе и народном изобразительном искусстве). Петрозаводск, 1992.
- Криничная 1993 — *Н. А. Криничная*. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса). Петрозаводск, 1993.
- Леви-Брюль 1937 — *Л. Леви-Брюль*. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Лёринц 1975 — *L. Lőrincz*. Die mongolische Mythologie // Acta Orient. Hung. Т. XXVII. Fasc. 1 [1973].
- Манжигеев 1978 — *И. В. Манжигеев*. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- Неклюдов 1996 — *С. Ю. Неклюдов*. Ночной гость // Живая старина, 1996, № 1.
- Новичкова 1995 — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. [СПб.], 1995.
- Петрухин 1986 — *В. Я. Петрухин*. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии / Отв. ред. Н. Л. Жуковская. М., 1986.
- Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потанин 1883 — *Г. Н. Потанин*. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883, вып. IV. Материалы этнографические.
- Рифтин 1972 — *Б. Л. Рифтин*. Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки / Пер. с кит. Б. Л. Рифтина. М., 1972.
- Рифтин 1977 — *Б. Л. Рифтин*. Художественный мир дунганской сказки // Дунганские народные сказки и предания. М., 1977.
- Рифтин 1988 — *Б. Л. Рифтин*. Цзин // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988, т. 2.
- Седакова 1990 — *О. А. Седакова*. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская. М., 1990.
- Селиванов 1991 — Стихи духовные / Составл., вступит. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- Снесарев 1969 — *Г. П. Снесарев*. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Соколова 1972 — *З. П. Соколова*. Культ животных в религиях. М., 1972.

- Солощенко, Прокошин 1991 — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков / Составл., вступит. статья, примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. М., 1991.
- Стеблин-Каменский 1956 — Исландские саги / Редакция, вступит. ст., прим. М. И. Стеблин-Каменского. М., 1956.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Фрейд 1990 — *З. Фрейд*. Анализ фобии пятилетнего мальчика // *З. Фрейд*. Психология бессознательного. М., 1990.
- Фрейд 1991 — *З. Фрейд*. Тотем и табу // *З. Фрейд*. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991.
- Хайтун 1958 — *Д. Е. Хайтун*. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.
- Хангалов 1958 — *М. Н. Хангалов*. Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // *М. Н. Хангалов*. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958, т. 1.
- Цендина — История Эрдэни-дзу / Введение, перевод и комментарий А. Д. Цендиной. М. (в печати).
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996.
- Ярхо 1931 — Сага о Волсунгах / Перевод, предисловие и примеч. Б. И. Ярхо. М.; Л., 1931.

## Отец в своем доме (На материале текстов духовных стихов)

*Отче, отче, Иакове!  
Пролей слезы ко Господу  
О сыне твоём Иосифе.*

«Стих об Иосифе Прекрасном»

**М**не не посчастливилось слышать, как Никита Ильич Толстой поет духовные стихи, но я знаю, что он их любил и ценил. Зато, как и многим другим, мне посчастливилось видеть и вкушать плотные и сочные плоды того громадного лексикографического древа славянской народной культуры (Славянские древности 1995), семя которого было брошено в плодородную почву сектора его рукой и которое росло стараниями этого творческого дома-сектора под неусыпной отеческой опекой Никиты Ильича. Вот почему, слова *отец* и *дом* в духовных стихах стали предметом рассмотрения в этой небольшой статье.

Духовные стихи отделяет от остальных жанров традиционного фольклора прежде всего их ценностная — христианская — ориентация, которая определяет совокупность основных противопоставлений в этих текстах и семантическую нагруженность наиболее значимых концептов.

Как известно, главное противопоставление в традиционном фольклоре — это противопоставление своего и чужого миров. Так, в свадебном фольклоре, например, это домá невесты и жениха, и столкновение происходит между двумя мирами одного уровня — горизонтального. Они противоположны, но схожи, ведь даже мир мертвых — вариант чужого мира — устроен сходным образом с миром живых.

В духовных стихах противопоставлены мир грешный и мир праведный, и эти миры не горизонтальны, а расположены по вертикали, ибо праведный мир на небе. Столкновение между этими двумя мирами происходит везде: во вселенной, где борются Правда с Кривдой; в социуме, где сталкиваются злая корысть и несправедное богатство с покровительствуемой Богом нищетой; в человеческой душе, в ее помыслах и желаниях, где идет борьба добра со злом, проецируемая вовне, на человеческие поступки.

Почти все в этом грешном мире, как говорят духовные стихи, *тленно и маловременно*, жизнь земная есть только приготовление к жизни вечной, Дом земной противопоставлен дому небесному, земной отец — отцу небесному, и эти противопоставления определяют семантику и прагматику соответствующих слов в духовных стихах. Для сравнения я буду обращаться к словам с тем же значением в текстах другого фольклорного жанра — жанра свадебных причитаний.

Начнем со слова *дам*. Как и в литературном языке, слово это в обоих жанрах имеет два основных значения: дом как строение, предназначенное для жилья, и дом как семья и связанные с ней люди, в этом доме проживающие (Даль 1978), (Ожегов 1984). *Дам* в первом значении иногда понимается шире — как все постройки и огороженное пространство, находящееся вблизи собственно дома — жилого строения. Все эти значения диффузны. Например, в позднем стихе об Алексее-божьем человеке герой повествует о встрече с отцом:

Разрешил мне жить в конюшне,  
В *дом* войти мне не велел.  
С тех пор стал я жить в конюшне  
Во родительском *дому*,

где первое употребление слова *дам* («в дом войти мне не велел») относится к первому значению без расширения (конюшня противопоставлена дому как разные строения), в последней фразе «с тех пор стал я жить в конюшне, во родительском доме» *дам* понимается шире, чем только жилое помещение, и конюшня в него входит.

Если в первом значении *дам* в свадебных причитаниях имеет синонимом слово *терем*, то *дам* духовного стиха, особенно старого эпического, часто называется *палатами*, которые могут обозначать и целый дом, и часть дома:

Пошел убогий к богатому в *дом*,  
К богатому в *дом* и в *полаты* его.

или

Пошел Алексей со Божией церкви  
В свои белокаменны *полаты*.

Если *дам* свадебных причитаний может быть только батюшков или чуж-чуженина, то *дам* стихов может иметь самых разных владельцев и быть очень разного ранга: *царский*, *княжеский*, *деревенский*, *Лотов* и т. п.:

Из пустыни старец в *царский дом* приходит  
 И пошли они, вздыхая,  
 В *деревенский домик* свой.  
 Все большие и меньшие  
 Окружили *Лотов дом*.

Для светских жанров традиционного фольклора характерна детальная вещность тех элементов мира, которые семиотически нагружены. В свадебных причитаниях дом невесты и все, что в нем и вокруг него совершается, является основной темой. Фольклорный дом выписан тщательно: это *высок терем, жилы крыты хоромины* со своими частями: *светлыми светлицами, столовыми горницами, колодными окошками и дубовыми дверями*, у которых, в свою очередь, есть *веревя, скобы, косяки, пороги, запоры* и пр. — ведь двери, окна, ворота — это границы между своим и чужим мирами, и дом как строение, и дом как семья должен охраняться от проникновения в него чуж-чужанина с дальней стороны (Байбурин 1983).

Дом духовного стиха иной. Его надо охранять не от чужих, а от греха. Он должен быть открытым чужим людям, в первую очередь странникам. Странноприимство — это та добродетель, которая ведет к спасению. Одно из обвинений богатому Лазарю:

Про имене Христова ты не подавал,  
 Нищих-убогих ты в *дом* не принимал,  
 Вдов-сирот, братаец, ты не призирал,  
 Ночным ночлегом ты не укрывал...

Князь же Ефимиан

...сделал в *доме* великую радость:  
 Он много народу поить-кормить,  
 Много нищих серебром обделять.

В текстах духовных стихов обычно нет подробного описания частей и деталей дома. Границы дома — двери и окна — в духовных стихах лишены чувственной конкретности, они, как правило, не имеют эпитетов:

В *двери* кузницы Мария  
 Постучалась вечерком.  
 Отворил кузнец ей *двери*.

Двери есть у ада и рая. В старообрядческих стихах слово *двери* под влиянием христианских текстов метафоризируется и фразеологизируется:

Увидите в храмах мерзость запустенья,  
То знайте, что *суд при дверях*.  
Иссякнет благодати струя,  
И *дверь спасенья* затворится,  
Проснись, проснись, душа моя.

И окна, столь многочисленные в текстах причитаний (окно — одно из самых частотных слов), в духовных стихах важны своим символическим высшим смыслом, не даром их обычно три: великомученица Варвара прорубает третье окно в бане, куда заточил ее нехристь-отец, и тем самым познает Троицу.

Если высокому и богатому терему невесты в свадебных причитаниях противопоставлена безверхая убогая избушечка жениха, в которой *долотом двери продолблены, решетом свету nanoшено*, и это противопоставление «хорошего-плохого», то домам грешного мира духовного стиха — каменным палатам и дворцам также противостоит внешне нечто убогое — *келья* в темных лесах в пустыне или под крылечком пышных хором:

Он и говорит, Алексей, божий человек:  
— Поставь ты *келью* позади каменных палат  
Ни для меня, для своо сына.

Герой другого духовного стиха просит Бога:

Ох ты гой еси, батюшка Христос, Царь Небесный,  
Ты поставь-ка мне в пустыне *келью*,  
Где бы люди не ходили,  
Где бы птицы не летали.

Однако оценка «хорошо/плохо» в рассматриваемой оппозиции полностью инвертируется. В *келью* жены милосердой приносят младенца Христа, чтобы спасти его от преследователей. *Келья* — жилище одинокого отшельника, как и ее локус — пустыня, — находится на земле лишь физически, но принадлежит горнему миру.

В фольклорном мире очень ценна семья, и крепость семьи/рода является одним из гарантов миропорядка (Невская 1993). В этом смысле свадебный фольклор, предписывающий и детально описывающий «правильный», нормальный уход невесты из своего дома в другую семью, очень показателен.

В духовных стихах любовь к дому не может быть главным стержнем жизни. Вещный мир не имеет ценности, и в стихах не уделяется большого внимания ни описанию дома, ни описанию семьи. И сами дома-семьи не столь прочны. Уходит из дома в

пустыню царевич Иоасаф в поисках истинной веры, уходит из дома Алексей-божий человек, оставляя молодую жену и родителей, различие в вере отделяет Галактиона от его родителей — *злых еллинов*.

Дом земной служит телу, поэтому он часто ассоциируется с богатством:

То не вспомнил богатый ни жены, ни детей  
 Ни жены, ни детей, *ни дому свою,*  
*Ни дому свою, ни богатства.*

Тело после смерти идет в другой дом — гроб:

Гробы вы гробы, превечные наши *домы*.

Есть еще Божий дом — это храм или рай:

И хочуть твой град весь повызорить,  
 И всех людей твоих повыгубить,  
 И *Божии* *домы* на дым пустить.

Царство всех святых есть *дом*,  
 Грешников не будет в нем.

Пресветлый ты Эдем,  
 Прекрасный ты *Божий* *доме*,  
 Красота твоя вся пресветла,  
 Чистота твоя пречиста.

В поздних духовных стихах появляются новые метафоры, например, дом — сердце: в дом Закхея должен прийти Христос:

Гость священный, гость небесный,  
 Ты так светел, так лучист,  
 Но *сердечный* *дом* мой тесный  
 И не прибран, и не чист.

Противопоставление дома земного и дома небесного определяет не только весьма небольшую ценность земного дома, но и расставляет особые акценты в семантическом портрете концепта отца в текстах духовных стихов.

Слово *отец* имеет несколько значений: *отец*<sub>1</sub> — 'родитель физический, мужчина по отношению к своим детям', *отец*<sub>2</sub> — 'Бог', *отец*<sub>3</sub> — 'лицо духовной иерархии'. Кроме того, в некоторых вариантах стиха о Голубиной книге при перечислении иерархически самых главных элементов мира каждый из них называется



отцом или матерью всех остальных однородных с ним элементов (*отец*<sub>4</sub>). Во всех значениях *отец* — это глава.

В первых трех значениях *отец* — источник жизни, в первом случае — физической, во втором — духовной и физической (в конечном счете), в третьем, являясь посредником между людьми и Богом, он питает человеческий дух, поддерживая и развивая жизнь духовную. *Отец* в первых трех значениях — лицо воспитывающее и поучающее, он учитель и, стоя выше на иерархической лестнице, требует почитания. Можно, по-видимому, говорить о концепте отцовства, весьма существенном для мира духовного стиха и связанном со словом *отец* во всех его значениях.

С другой стороны, каждое из значений слова *отец* имеет свои синонимы и свое тезаурусное описание. В этом случае понятие концепта приложимо уже не к слову, но к каждому значению этого слова, представленному соответствующим синонимическим рядом.

*Отец* — понятие сугубо релятивное, поэтому один и тот же персонаж, например, князь Ефимьян, в качестве князя обладает одним набором характеристик, а в качестве отца, или батюшки, — другим, чего нет в свадебных причитаниях, где батюшка — единственное наименование соответствующего персонажа.

Итак, начнем с отца земного. В первом своем значении слово *отец* имеет основным синонимом слово *батюшка*<sub>1</sub>, которое встречается в шесть раз реже, чем слово *отец*<sub>1</sub>, и только в общерусских старых стихах. В старообрядческих стихах слово *батюшка*<sub>1</sub> практически не употребляется (данные компьютерного массива духовных стихов на 100 000 словоупотреблений).

Если в свадебных причитаниях образ отца дан сквозь призму дочернего восприятия, а две пары — «отец-дочь» и «мать-дочь» являются главными персонажами свадебного сюжета, то в духовных стихах отец/батюшка предстает как объект эпического повествования, а противопоставлен он чаще всего сыну, и только в двух распространенных сюжетах — дочери («Егорий Храбрый и змей», «Стих о святой Варваре»).

Смысловые образы слов *батюшка*<sub>1</sub> и *отец*<sub>1</sub> различаются по прагматической составляющей: в описании слова *батюшка* присутствует признак 'интимно-ласковое почтительное отношение', в слове *отец* — 'зависимость от почитаемого лица'.

Многие предикаты, характеризующие эти слова-концепты, одинаковы для обоих слов: отец и батюшка *благословляют, наставляют, приказывают* (например, Алексея *приневолил* батюшка жениться), батюшку и отца *почитают, поминают, кланяются*, за батюшку, за матушку *проливают кровь*. Те же, которые *бранят*

отца с матерью, — тем грешникам *покаянья нет*, они совершают смертный грех. Ослушание карается:

Яз как принялся за питие за пьяное,  
*Ослушался яз отца* своего и матери:  
 Благословенье мне от них миновалось...

Однако если в свадебных причитаниях батюшкина воля непрекаема, то в духовных стихах отец-батюшка не является всемогущим распорядителем судьбы своих детей, особенно когда требования отца-не христианина идут вразрез с христианскими убеждениями детей. Христианин Галактион — послушный сын, *святой воли родителя не преслушался*, обручился с Епистимией, но говорит родителю *гласом кротким*:

Господин ты мой великий, родный батюшка,  
 Во всем я тебе, господину, послушный сын,  
 Что ты хочешь мне, своему сыну, *приказывай*,  
 И ни в чем я твоей отчей воле *не противлюся*.  
 Лишь единого от меня, родный батюшка, не спрашивай...  
 Не могу ж я ей (Епистемии) творити обычного целования,  
 Христианин бо аз есмь, она же еллинка поганая.

Противится воле отца и святая Варвара, принявшая смерть за свои христианские убеждения. Даже Елисафия, покорно идущая на съедение змею по приказу отца-язычника, возвращается с укрощенным змеем и заставляет своих родителей принять христианство.

В большинстве стихов отец и дети (преимущественно сын) разлучаются — по злой воле врагов (Агрик и сын), злой воле сыновей (Иаков и Иосиф), по собственной и оттого дурной воле сына (Блудный сын, молодец в Повести о горе-злочастии) и, наконец, по Божией воле (Алексей-божий человек, Иоасаф-царевич), но затем встречаются опять (хоть и не во всех сюжетах). В этих разлуках и встречах отец не волен, но он их эмоционально переживает, а потому и со словом *батюшка*, и со словом *отец* в качестве субъектов связаны глаголы, называющие ритуальные действия встречи и расставания, выражения радости и горя (при встрече: батюшка родимый *взрадовался*, *берет сына за белые руки*, *целует* во уста сахарны, проводит в белокаменны полаты), а потому главным сопровождающим эти действия и состояния атрибутом являются слезы: так, видя разодранную ризу Иосифа Прекрасного,

Старейший отец Яков  
 В руки он ризу принимает,  
 Крепко к сердцу ризу прижимает,  
 Горючие *слезы* проливает.

Заметим, что со словом *отец* больше, чем со словом *батюшка*, связывается сфера этического воспитания. Так, учение — всегда *отцово*:

Ино зло племя человеческое  
В начале пошло непокорливо,  
К *отцову* учению зазорчиво,  
К своей матушке непокорливо.

Различны эпитеты к этим двум словам. Батюшка — *родной*, *родимый*, например,

Яво батюшка *родной* взрадовался,  
Принимал яво за белые руки.  
Отвечает батюшке сын Василий:  
Ох ты батюшка мой *родимый*,  
Не стень моя тебе показывает.

Отец характеризуется объективными признаками *старейший*, *милосердый*:

*Старейший* отец Яков,  
Возмолился он Господу со слезами.  
И рече юнейший сын отцу:  
Отче, даждь ми часть от богатства,  
Послушал *отец милосердый*,  
Разделил имение равно,

а чаще всего не имеет никаких эпитетов.

Различия в стереотипах двух рассматриваемых слов становятся особенно очевидными в других значениях этих слов.

*Батюшка* 2 — 'компонент почтительно-ласковой номинации иерархически высокого лица (включая Бога) при обращении к нему': *батюшка Никола Чудотворец*, *батюшка царь Константин Саулович*, *батюшка Исус Христос*:

Ох ты гой еси, батюшка Христос, царь небесный,  
Ты поставь меня во пустыню.

*Отец* 2, только в ед. ч. — 'отец небесный, Бог, создатель мира, первое лицо Троицы'. Отец как первое лицо Троицы в старых общерусских стихах почти не появляется и практически не действует, его функции исполняет Христос, царь небесный. Отец упоминается в формуле *Отец, Сын, Святой Дух*, встречающейся в нескольких стихах, и в молитве Кирика в Стихе о Кирике и Улите:

Господи Отец, Сын, Святой Дух,  
Услыши молитву святого младенца.

Однако в старообрядческих стихах *отец*<sub>2</sub> появляется часто и имеет эпитеты и синонимы-эпитеты: *небесный, всевышний, премудрый, прещедрый, беспорочный, бог любви, начало света, покровитель, Господь, Творец*:

Ум мой просвети тобою, ты, *премудрый* мой отец,  
Зри невинности сердец,  
*Покровитель* наш отец.  
Широкий открылся к смерти путь тотчас,  
*Небесный отец* наш сокрылся от нас.

*Отец*<sub>3</sub> — духовный отец, исповедник, лицо высокого уровня духовной иерархии:

Не пора ли тебе, человече, покаяться,  
Призвати *отца духовного*  
И вся свои злая дела исповедати?  
Посылали его (воеводу. — С. Н.) на службу,  
И за синие за моря,  
Ко *преподобным отцам*  
Ко Изосиме, Савватию,  
Ко монастырю тому святому.

*Отец*<sub>3</sub> в старообрядческих стихах обычно проживает в пустыне, в келье. Все светлые силы отцов *восхваляют* и *величают*:

Ангели отцам помогают,  
Апостолы отцев убаживают,  
Пророци отцев *прославляют*,  
Мученици отцев *величают*,  
И все святые отцев *восхваляют*.

Наконец, *отец*<sub>4</sub> — 'почтительная номинация главных элементов мира'. Используется для этой цели наряду со словом *мать*. Выбор зависит только от грамматического рода существительного, которое они характеризуют или о котором спрашивается. Для характеристики существительного женского рода употребляется слово *мать*, для существительных среднего и мужского рода — *отец*:

Кой город — всем городам *отец*,  
Коя церковь — всем церквам *мать*,  
Кое море — всем морям *отец*,  
Коя река — всем рекам *мать*,  
Кой зверь — всем зверям *отец*,  
Коя гора — всем горам *мати*,  
Коя птица — всем птицам *мать*,  
Кое древо — всем древам *отец*,  
Коя трава — всем травам *мать*?

Таким образом, во всех значениях слов *отец* и *батюшка* присутствуют признаки 'быть главным' и 'почитание со стороны говорящего' как естественное следствие пребывания отца/батюшки на более высокой иерархической ступени.

В отличие от свадебных причитаний, где дочь идет по пути-дорожке из одного дома, от батюшки родного в другой дом, к батюшке чужому (свекру), и оба дома на земле, дети в духовных стихах совершают свой духовный путь от дома земного к дому небесному, от отца-родителя ко Всевышнему Отцу.

## Литература

- Байбурин 1983 — А. К. Байбурин. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Даль 1978 — В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978, т. 1.
- Ожегов 1984 — С. И. Ожегов. Словарь русского языка. М., 1984.
- Невская 1993 — Л. Г. Невская. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
- Славянские древности 1995 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под редакцией Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1. А-Г.

## Тексты-источники

- П. Бессонов. Калеки переходные. СПб., 1861–1863, вып. 1–6.
- В. Варенцов. Сборник духовных стихов. М., 1860.
- Е. Лядский. Стихи духовные. СПб., 1913.
- Экспедиционный архив автора.

## Ареальное членение Смоленщины с точки зрения жатвенной обрядности

**В** течение 10 лет (с 1987 по 1997 гг.) Лабораторией народной музыки Российской академии музыки проводилось фронтальное обследование Смоленской области. Сбор материала осуществлялся по специально разработанным для музыковедов программам, что позволило достаточно полно зафиксировать как песенный репертуар, так и этнографические сведения. Систематизация полученного материала дала возможность сделать некоторые ареалогические выводы, хотя они и носят предварительный характер.

Данная статья посвящена территориальному членению Смоленщины с точки зрения жатвенной обрядности. Смоленские земли предстают как некая переходная зона, поскольку и в календарных, и в семейных ритуалах здесь выделяются элементы, имеющие разную территориальную и этническую ориентацию. Проекция на карту систематизированного материала по жатве высветила три этнографические зоны — северную, юго-западную и восточную, — каждая из которых имеет свои особенности.

В жатвенной обрядности Смоленщины наиболее развит комплекс действий, связанных с окончанием уборки урожая. При чем обрядами может оформляться завершение и озимой (рожь), и яровой (овес, ячмень) жатв, а также уборка других культурных растений, например, льна. Именно дожиночный ритуал дает более или менее ясное членение области на три зоны, которые различаются по форме дожинального обрядового предмета и специфике ритуальных действий, в то время как зажинки, несмотря на некоторые местные детали, обнаруживают сходство на всей обследованной территории.

В северной части региона в качестве дожинального предмета выступает последний сноп, с которым связан единый для всей зоны акциональный ряд. Вместе с тем, анализ дожинального обрядового

комплекса выявляет некоторые особенности, позволяющие разделить северную этнографическую зону на два субареала.

В северо-западном субареале, охватывающем Велижский и прилегающие к нему территории Смоленского и Демидовского районов, дожинки справляли преимущественно после уборки яровых культур (овса). Для этой подзоны характерна специфическая обрядовая терминология: только здесь обычай работы помочью на дожинках называли *бородой*, а главный ритуальный предмет (последний сноп), которому придавали антропоморфный вид, — *спорыньей*. Сам по себе ритуал многосоставен и включает: а) оставление на поле несжатых колосьев (которые также называли *бородой*), куда помещалась ритуальная еда; б) срезание этих колосьев незамужней девушкой с последующим гаданием на них; в) ритуальную трапезу на поле; г) связывание из сжатых колосьев последнего снопа, который обязательно должен быть *большим, толстым*, и придание ему антропоморфного облика; д) транспортировка снопа с поля в дом и помещение его в святой угол (кут); е) празднество в доме с непременно угощением жней. Особо стоит отметить существовавший в некоторых деревнях обычай матерно браниться (иногда в форме песен) во время гулянья, имевший, по всей видимости, магическое значение; ж) наконец, все перечисленные действия сопровождалось пением специальных дожиночных песен.

Ср.: «Толокú называют: „Собирайтесь на бороду!“ — звали. Дак хозяйка до этого жала, может, день, может, два поле своё. А тогда говорить: „Надо собирать людей, тяжело одному много жать“. Так собяруть женщин штук десять, вот тогда ставять яишницу, сделанную принясуть, вот так во кинуть кругом... Нямножко выжнуть тут, а так кругом оставють овса как вяночек. Туда-сюда яишницу ставють. Тогда это обжинають и поють: „Ты, Прячистая мать, ходи бороду 'бжинать...“ Это когда она обжинаеть, пясти лóжить и лóжить. Девка незамужняя обжинаеть и ложить. Тогда эти пясти собирають. Если парно выходить — замуж выйдеть нынче, а непарно — значить, ня выйдеть замуж. Яишницу кладуть посередины, а это овёс вокруг стоить. Тогда она жнеть: пясточку отрежетъ — ложить, яще — ложить, и вокруг так. Вокруг сковорóды этой. Сковороду большую сделаютъ и поставють у круг этого овса. Вокруг венки кинуть овса, овса необжината... А жнеть обязательно девушка, старухи уже ня лезуть туда. Это овёс, это — последний хлеб. А жито — ничего не справляли, ни бороды, ничаго. А напоследку как жнуть, как идуть домой закончивши, тогда уже толстый сноп сделаютъ, платок повяжутъ, передник подпояшуть и нясутъ, на плече поставивши. И спориня завётца. Идуть бабы

гурьбой, так штук десять. Несеть одна наперёд этот сноп — с передником бабу эту — несеть наперёд. А тут идут и поют песни бабы, бабы песни играют. Это борода называется. Принесли в хату, тоже поставили на кут, постояла несколько. Там и выкинули. И пошли, стол справляют, там выпивают, ну... и поют: „Мы жали-радели, горелки хотели“. А тогда говорить, я так ня буду говорить нецензурно, матом говорят: „До краю дожали, нам ни того не дали“, — по-прямому. Нецензурно. Бабы это выпимши. Поют тогда нецензурные песни всякие. Только обжинки песни пели, что до краю дожали, да нам ничего не дали» (Городище Велижского р-на).

Несмотря на то, что в этой подзоне обжинки чаще всего были связаны с яровыми злаками, в ряде деревень они реализовались в виде противопоставления озимого (ржи) и ярового (овса) хлеба соответственно как женского и мужского начал, что находило своё отражение и в ритуальных предметах. В соответствии с антропоморфным видом сноп нередко получает и «имя». Ср.: «Ну, а кончают жать, дак у нас если жито кончают жать — обжинки справляют. Ну, особенно у нас хорошо справляли, как овёс добирают. Овся́ ётыга. А жито, когда жнуть жито, бярут одёжу: саян, рубашку, платок, усё, — там из жита делают Солоху. Всё с жита — руки, ноги, оденуть и эту Солоху нясуть прямо в контору и садют у кут. А председатель колхоза оплачивает ету Солоху. У нас очень Солоху справляли. А потом, когда уже всё убирается с поля, последний — овёс. Потом нясуть Овся́. Такого как Солоху сделать с овса. Штаны наденуть, рубашку наденуть, шапку. И яго уже посодют на председателево место. Сидит этот Овсей, а потом выносят яго, снимают эту рубашку, овёс этот связывают... И Солоху так: разбирали» (Марышки Смоленского р-на). Или: «Мужшину и женшину. Так мужшины надевают шапку на сноп мужскую, ну, а тут у другом снопе обвязывают платок женский, ну, ставят это уже, как дожали, значит, та будет борода тада, да. Тада вместо поставят их, а тут делают бороду, во. Это значит дожинки, это значит обжинки» (Погорелье Велижского р-на).

В восточной части северной зоны, куда относятся Духовщинский, Ярцевский, Демидовский, Кардымовский, Дорогобужский районы и северо-восток Смоленского, а также Бельский, Нелидовский, Жарковский и Западнодвинский районы Тверской области, дожинальный обряд имеет много общих черт с только что описанным. Главное отличие состоит в том, что снопу не придается антропоморфный вид (возможно, поэтому он не имеет специального названия). Кроме того, слово *борода* здесь также обозначает



дожинальный обряд в целом и используется в значении 'последний несжатый клоч жита'. В этих местах дожинки тоже справляют чаще на овсе, но в некоторых деревнях предпочтение отдается житу (ржи). Ср.: «Вот дожинаем рожь, всё уже кончаем, а тады поёшь песни, как жнили единолишно, так каждый сваю бороду брал. Сваю ниўку кончает паследнюю, ну там женщины две — и начинаем песни петь: „Видит наше око, что край недалёко“. Кидають ржи клочок и заставляють девушку обжинать эту бараду. Женщины поють песню, а она жнеть: раз резнёть и положить, раз резнёть и кладёт, пока этот кусочек обожнет она кругом. А потом начинает она складать: если пара — значить, замуж выйдет девушка, а если одна лишняя — значить, ня выйдет. А тада прибирають сноп цвятами с бумаги, садятся в поле кругом. Нясуть домой с песнями. Идём по дярвене к бригадиру, к председателю. С барады сноп... А када за сноп дають водку, закуску — гуляем. Барада — это когда кончають жать рожь. Рожь заканчиваем жать, значить эта барада. У нас на ржи только бывало такое дело» (Нижние Луги Демидовского р-на).

В этой зоне чрезвычайно распространены гадания во время дожинок, которые касались преимущественно незамужних девушек и беременных женщин. Гадали не только по количеству пясток срезанного хлеба, но и на снопе, связанном из последних сжатых колосьев. Ср.: «На етот сноп потом садились загадывать бяременные женщины. Каго она родит? Хто подползёт: жук подползёт — мальчик, мурашка — девочка. И дьяствительно сбывалось!» (Мякуры Демидовского р-на). Или: «С овса, да. Что кончили, то и делают. Значит, как пожнём, так сейчас садимся на сноп девки... Тогда под снопом глядим: ти палзеть что? Как козявка — так замуж зайдешь... Ну ишшо в девках были. Ну вот. Грить: „Э-э-эй, пайдешь, пайдешь замуж!“ — и смеюца бабы ли нас. Ну тада выпиваем, выпиваем, ага. Ну, тада оттуда с песнями» (Новосёлки Нелидовского р-на).

Территория распространения дожинального обряда с последним снопом в качестве ритуального предмета совпадает с ареалом одной из версий так называемого «поозерского» типа жатвенных песен, которые здесь называют *обжїночными*, *обжїнскими*, *обжїнками*, *вóсенскими*, *борóдными*. В основе текстов песен лежит стих 6+6 с формой поэтической строфы часто aab или abb, реже — abc. Иногда начальная слоговая группа редуцируется до четырех слогов. Мелострофа складывается на основе комбинаторики терцово-квартовых мелодических ячеек, завершающихся либо второй, либо первой ступенями лада. Мелодическая композиция напевов может иметь вид 2-1-1 или 1-1-2.

Отметим особенности этнографии исполнения дожиночных песен в этой зоне. На севере Смоленщины не принято было петь во время работы на поле. Ср.: «— А когда жнут, то поют песни? — Ну-у-у! Када ж ты будешь петь? Такая жарынь — будешь петь песню! Тижало петь сагнумши ж! Жали тада — йисть некада было...» (Никулино Руднянского р-на). В период жатвы песни звучали почти исключительно по дороге домой после трудового дня. Ср.: «Вясёло было раньше, Господи! То там кричать, то там з работы идуть. То жнём, идём: „Глядите ж, будете идить оттель, тогда й крикните нам!“ Оттуда с поля идём — песни!... А Боже мой, усё трящит!» (Зайцево Ярцевского р-на). Но основное предназначение *обжинских* песен — музыкальное оформление дожинального обряда. В некоторых местах их звучание служило знаком окончания жатвы. Ср.: «Обжинков до боле. ...Уже дожнутца, тады играють. ...Это уже как дожинають. Горелку просят у хозяина. Тоже голос (напев. — О. П.) один. Это уже восень — песни играютьца» (Шумилово Велижского р-на). Отметим основные ритуальные ситуации на дожинках, в которых обрядовое пение громким, напряженным тембром играло важную роль. Так, *обжинские* песни игрались жницами, когда одна из них обжинала последние оставленные на поле колосья. Песни звучали и во время ритуальной трапезы на ниве. Обязательным было и исполнение песен по дороге домой с последним снопом. Наконец, празднество в доме хозяина поля также сопровождалось песнями.

В заключение обратим внимание на то, что на Смоленщине календарные обрядовые песни, в том числе и жатвенные, строго закреплены за соответствующим сезоном и в другое время не поются. Ср.: «Есть песни вóсенные. Только осенью. — А в другое время они могли петься? — Не, это уже не подходит. Это уже песню заиграй, дак обсмеяли чисто. Это песня — время. ...Такая песня — какое время подходит!» (Будницы Велижского р-на).

В юго-западной зоне Смоленщины (Хиславичский, Монастырщинский, Ершичский, Краснинский, Шумячский, Починковский, а также юг Руднянского и Глинкинского районов и юго-запад Рославльского района) главным «действующим лицом» дожинального ритуала, который справлялся в основном на ржи — озимом хлебе, служил венок, сплетенный из последних колосьев. Специально оставленное для этой цели несжатое жито здесь также называется *бородой*. Меняется и акциональное наполнение самого ритуала, несмотря на то, что некоторые детали похожи на описанные выше. В целом ритуал включает в себя следующие позиции: а) оставление на поле несжатых колосьев — *бороды*; б) прополка *бороды*;

в) оставление под *бородой* ритуальной еды для некоего мифического персонажа (полевого хозяина, Ильи, Бога); г) срезание *бороды* и сплетение из колосьев дожинального венка; д) катание по *бороде* с приговором в магических, чаще всего продуцирующих или профилактических целях; е) перенос венка с поля в дом и помещение его в особое место; ж) празднество в доме хозяина нивы. Ср.: «Кинуть ржи... ну кусочек. А тады на этой бороде выжинають и вьють вянок. И етый вянок нясуть у хату, хозяину на голову. Ну, на вянок короче жнуть: половина так вот, половина отрежуть. Ну, вянок из ржи из етой спелой совьють, понысуть хозяину на голову, и он горелку на стол ставить, и нас честить, и нам хлеба режеть... — А что он с этим венком делает? — Господи, повесить где-нибудь в угле у него» (Свекрушино Монастырщинского р-на). Или: «Оставляють десять колосов, заворачивають, связывають куксочку такую. Пополю яе, говорю: „Чисто полóто, иди на болото, ниўка, ниўка, отдай мою силку!“ Кладу хлеба кусочек, сама ложусь, по земле катаюсь и говорю три раза: „Ниўка, ниўка, отдай мою силку!“ Вот и всё. „Вот табе бородку!“ — Кому? — Иллюшке! С поля всё когда пожнешь, а последний уже овёс жнешь, и тогда серп обматываешь и нясешь домой серп и всё. — А бороду из овса не делали? — Не. Вот жито — то делали бороду, а овёс — обматывали серп. Дожинають жито и сделают пучок колосков, пополють яго, чистенько штоб попóлоно было, кладуть краюшок хлеба, сольки покладуть, в тряпочку умотають, покладуть. И тады качаемся по той бороде, штоб спины не болели. Жнём: штоб руки, спины не болели» (Студенец Шумяцкого р-на). Или: «Оставляем немного ржи несрезанной. Пополем её чистенько-чистенько, выпальваем. Потом завязываем как борода. Козлиная. Как козлиная борода, да. И ложим туда хлеба с солькою. Посередине этого кустика, этой бороды. Ну, а венк нясём домой к своему отцу или матери. Потом его оббиваем, ляжит этот венк до Спаса. Потом этой венк сымаем, оббиваем яго, и на Спаса нясём яблоки и это жито посвящать, а потом сеем. А эту бороду делали полевому хозяину, который ходил по полю и высматривал, рожь штоб росла хорошая, зёрна были полные, штоб град не пабиў. А мы ету бороду оставляли всегда. По бороде качались и приговаривали: „Ниўка, ниўка, отдай силку, как я жала, а ты лежала!“ Так делали три раза» (Надейковичи Шумяцкого р-на).

Так как дожинки в юго-западной зоне также носили общест-венный характер и дожинали всегда толокой по очереди у каждого хозяина, то дожинальный венк служил выражением отношения жней к хозяину нивы. Ср.: «Если хороший хозяин, тады вянок с

пшаницы, а плохой — тады с костеря. Раньше родил такей костерь в жите, вот яму за ето колючий» (Петрополье Хиславичского р-на).

В юго-западной зоне известно несколько типов жатвенных песен. Некоторые из них имеют узколокальный характер. Остановимся только на тех напевах, которые имеют более или менее значительную территорию распространения.

Один из них, опирающийся на стих 6+6 (поэтическая строфа ab), по своему характеру и строению близок песням хороводно-плясового плана, что в какой-то степени определяется особенностями его функционирования: он исполняется исключительно во время дожиального празднества. При квинтовом амбитусе в напевах этого типа ясно ощущается ангемитонная основа, наиболее четко проступающая в кадансах. Этот тип жатвенных напевов характерен для восточных районов Могилёвщины, а на Смоленщине известен в пограничных с ними районах (Монастырщинском, Хиславичском, Шумячском). Как правило, он исполняется по дороге к дому, когда свитый из колосьев венки несут хозяину, но также во время гулянья в его доме.

Другой тип жатвенных песен бытует в Руднянском, Монастырщинском и Починковском районах. Напев, координирующийся со стихом 4+4+5, складывается из двух музыкальных периодов, сходных по ритмической организации, но различающихся по мелодике. Для напевов этого типа характерно секундовое переинтонирование конечных опорных тонов музыкально-ритмических периодов, первый из которых завершается второй, а другой — первой ступенями лада при общем квинтовом амбитусе напева.

Жатвенные песни этого рода обычно пелись на поле в течение всего периода озимой жатвы. Нередко они звучали во время отдыха. Ср.: «На поле садисся. На снопы садимся, и садимся и поём. Это у нас такий отдых» (Комоны Монастырщинского р-на). Пели их и в дождь, сидя под обабком. Именно поэтому в распеваемых на данный напев поэтических текстах часты мотивы призывания дождя, который даст жнеям возможность отдохнуть. Ср.: «Бывало, мы жнём. Дождь пойдёт, мы сделаем обабок, под обабок — и поём песни. Сбираемся, рядом же полосы, в колхозе уже, колхоз был» (Жораблёво Шумячского р-на). Исполнители отмечают, что петь песни начинали лишь к вечеру, в конце рабочего дня. Ср.: «Вот как я пью, вот такая и песня жнивная. Это таки на поле, во на поле пьём, вечером. Вечером, бывало, дамой идём ужо, а тады уже снопы носим. Тьмнееть, тьмнееть, а мы пьём. И, кажется, б яще жал бы, жал вечарком бы. Отойдеть же жито. А днём же сухое оно дуже — солнце светить, а оно колкое, больное...» (Раевка Монастырщинского р-на).

Как и на севере Смоленщины, здесь не принято было петь «под руку». В основном песни звучали по дороге с поля в деревню. Ср.: «Идём вечером — и танцы, и песни, и что хочешь... Серп на плече и коса в руках (смеётся). Когда з работы идёшь. Жнёшь — когда ты будешь (песни петь. — О. П.)? Ну, жавши только если там примерно дождь пошел — жать ня будешь, так под бабку собираютца тогда, под снопы...» (Раевка Монастырщинского р-на).

Если в северной зоне противопоставление озимой и яровой жатв проявлялось на уровне ритуальных предметов (ср.: Солоха и Овсей), то здесь оно реализуется в музыкальной сфере. Если жатва озимого хлеба (ржи) оформляется собственно жатвенными песнями, которые называют *жнiвными*, *жнiвбiвыми*, *жнiвскими*, *юльскими*, то уборка яровых культур озвучивается свадебными напевами, получающими вторичную календарную приуроченность. Последние именуются *яровыми* или *вiсенными*. Ср.: «Жнивовые — это в жниво, когда начинаешь жать жито, так и начинаешь жнивовые песни петь. И жнивовые песни поють — это рожь жнуть — адны песни. Яровое начинаешь жать — другие песни пяють. А яровое — я вот спела — это когда овсы жнуть, гряхиху косють, ячмень жнуть — это яровое. Яровая — это уже восенная песня. Да, яровое ж в осень убирають» (Доброселье Монастырщинского р-на). Или: «После Казанской жали жито. Когда жнёшь — пели юльские песни. Были восенные песни, як лён беруть» (Новомихайловка Монастырщинского р-на).

Третья зона, где окончание уборки хлебов связано с ритуалом выгона мух, охватывает восточные районы области — Глинкинский, Рославльский, Дорогобужский, Сафоновский, Ельнинский. Хотя некоторые действия в дожинальном обряде этой зоны сходны с описанными выше (например, обычай оставлять *бороду* в виде несжатых колосьев или обычай кататься по стерне с приговором), она всё же выделяется в особый, ориентированный на восток ареал. Специфические детали в жатвенной обрядности (наряду со многими другими в календарном цикле) свидетельствуют о тяготении данного региона к верхнеокской и шире — поволжской — традиции.

Здесь также в некоторых деревнях оставляли в конце жатвы *бороду*, которую затем срезали. Но чаще всего знаком окончания жатвы служил последний сноп, особым образом поставленный на обабок. Ср.: «Последний сноп... он должен быть не в пару! Например вот: всё вот пары, пары, пары. А этот — беспарный! Должен этот сноп. Ставять бабку! Понимаешь, бабку такую? А его навёрх становять. Вот так вот раскрючают яго — кверху этим самым... ну, корнём, не корнём, а отрезанным! А это и есть — это последний

сноп. Должен стоять на всём по-о-оле! Один он на бабке наверх! Ну вот снопы, ставишь их так кругом, кругом, называетца — бабка! Бабки. Ну не назовёшь же ты яго стогом! Вот так — раз — его сноп, потом — раз — и его сноп, потом ящо — через, да — чатыре! Потом обставляешь, штоб до десяти. Шесть снопов обставляешь кругом. Это называетца бабка. И вот штоб делай обязательно востренько вот так. А тогда етот вот сноп последний, яго разбрасывешь и становишь кверху корными, а вниз житом. Это уже знают, что у тебя последний сноп и ты уже дожала» (Белый Холм Глинкинского р-на). Или: «А последний (сноп. — О. П.) у бабки становили. И наверх у так во поставють. О бабка — десять снапов, яго во так растопырють и поставють. Рассказывали, были рассказы такии, тоже ж гомонили, у каго память была. Ну, снапок ставють, так ищо приговаривали, штоб рожь родилася!» (Андросово Сафоновского р-на).

Но главной особенностью дожинок в восточной зоне является ритуал изгнания мух из избы. Как правило, мух выгоняли либо последними сжатыми колосьями ржи или овса, либо березовым венником, который хранился со времени троицко-купальских праздников. Ср.: «— А последним снопом мух не выгоняли из избы? — Это бывает. Даже из хлева надо! Угу. — А березовым венником можно? — И етым тоже, токо который торчить у тебя вот, вот тот, что остался, когда тóркали на Духа! Он должен сохраниться. Да-да-да, что в избе. А потом выбрасываешь» (Белый Холм Глинкинского р-на). Или: «Ну, выгоняли и мух. Это всё делалося. Вот возьмешь там... ти 'вса клочок, ета... былинок, и венником выгоняли» (Старое Сырокоренье Рославльского р-на). Или: «Раньше бороду оставляли. Потом её срежут и всё. — А мух не выгоняли? — С хаты? А это как отожнёшь! Как отожнёся — тада обязательно, венником березовым. Готовим на Иван Купал веники. И вот етым венником, тада ходим жа паритца, и етым венником и мух выгоняем» (Крапивна Рославльского р-на).

Нередко ритуал выгона мух, который совершался хозяйкой дома, сопровождался приговорами — специальными словесными формулами. Ср.: «Идите, бродяги, с избы в поле! Конечно: с поля хлеб — из дома мух надо выгонять!» (Леоново Сафоновского р-на). Или: «И мух выгоняли: „Рожь с поля — муха в поле!“ Рожь пожали — мухи в поле! Шшо другая и запоеть бывало. — А чем выгоняли? — Да хто чем! И венником, и рожью, ветку какую схватаешь да и выгоняешь, ветку зелёную или что» (Андросово Сафоновского р-на). Или: «Да так приговариваем, приговариваем: „Бабы в хату, а муха с хаты!“ Вот так говорили» (Фенино Ельнинского р-на).

В отличие от других выделенных нами этнографических зон Смоленщины здесь собственно обрядовые жатвенные песни не известны. Во время уборки хлебов звучат, как правило, приуроченные лирические песни, которые исполняются по дороге с поля и при любых обстоятельствах в период жнива. Что касается дожинального обряда, то упоминаний о том, что он сопровождался пением, не зафиксировано, как и свидетельств об общественном праздновании дожинок.

Итак, на основе полевых материалов, полученных в ходе фронтального обследования Смоленской области, на её территории выделяются три этнографические зоны.

Северная зона по особенностям дожинального обряда, народной терминологии, а также известному здесь типу жатвенных песен тяготеет к белорусской поозерской традиции, восточной окраиной которой и является.

Юго-западная зона Смоленщины и с этнографической, и с музыкальной точек зрения ориентирована на восточнобелорусскую (гомельско-могилёвскую) традицию.

Наконец, восточная зона в дожинальной обрядности обнаруживает много общих черт с верхнеокской (калужско-тульской) традицией. Для неё характерно отсутствие специальных жатвенных песен, что вообще свойственно русским, у которых этот чисто белорусский календарный жанр встречается лишь в пограничных с Белоруссией районах.

## Фрагмент балканославянской народной демонологии: Борьба воздушных демонов

Сюжет о борьбе защитника земельных угодий с демоном непогоды, нападающим на село и отбирающим, уничтожающим урожай с полей, характерен для народных мифологических представлений на значительной части балканославянского ареала. Зона распространения подобных поверий имеет достаточно четкие контуры в южнославянском культурно-языковом пространстве, охватывает она и другие (инославянские) балканские территории: этот сюжет известен албанцам и грекам. На балканославянской территории поверья о борьбе недремлющего покровителя села с воздушным демоном (или демонами) распространены в Болгарии, Македонии, восточной и западной Сербии, Черногории, восточной Герцеговине, некоторых областях Приморья. Их наличие в южнославянских традициях может рассматриваться как один из характерных типологических признаков балканской культурно-языковой общности, а территориальное распространение — как одна из возможных изодокс, показывающих ее условные границы.

Битва между стерегущим село мифическим персонажем и нападающим противником — центральный сюжет многочисленных поверий, связанных с бурей, громом, грозowymi и градоносными тучами. Сама трактовка непогоды как внешнего проявления и результата борьбы демонов известна в различных славянских зонах: подобные природные феномены толкуются как драка демонов, называемых *kombali* [словен. (Pajek 1884, 71)], «планетников» [словац. (Olejník 1963, 263)], ведьм, чертей и др. Многочисленны также южнославянские и карпато-славянские поверья о демонах-предводителях градоносных облаков. Но в обозначенных балканославянских регионах этот характерный сюжет борьбы воздушных демонов связан преимущественно с функцией защиты «добрым» демоном охраняемых им владений.



Рассматриваемые балканославянские региональные поверья и соответствующая культурная терминология отражают разные типы народных демонологических представлений. На западе ареала (восточная Герцеговина, Черногория, западная Сербия) эти сюжеты в основном связаны с мифологическими персонажами — покровителями села и угодий, называемыми *здухачи*, *здуве*, *стухе* (*стуге*), *вједогоње*, *вјетровњаџи* и т. п., — людьми-демонами, душа которых, покидая тело во время сна, отправляется на борьбу с воздушными врагами сельских полей и угодий. На востоке балканославянского ареала известны: в.-серб. *змај*, *змајевит човек*, *змејави човек*, *аловит човек*, макед. *змеј*, *змех*, болг. *змей*, *змай* — люди, якобы родившиеся от добрых мифических змеев и наделенные сверхъестественными свойствами бороться с летающими вредоносными змееподобными демонами, или персонажи иного происхождения, но с теми же характеристиками защитников сельских угодий. В восточносербских, болгарских и македонских регионах функции защитника нередко приписываются самому «змею», стерегущему село и принадлежащие ему земли, см. карту<sup>1</sup>.

Не совпадают и основные признаки мифических персонажей-защитников сельских угодий у балканских славян в западных и восточных регионах. Заметно различаются поверья и былички о происхождении необычайной силы этих демонов (или людей-демонов), об их поведении во время непогоды. Вот типичный рассказ о западносербском персонаже, называемом *вјетровњаџак* или *здухач*: это обычный человек, живущий в селе и занимающийся хозяйством, как и его соседи. Но когда такой человек чувствует приближение непогоды, то он скрывается в укромное место и засыпает. Во время сна душа выходит из его тела и борется с «предводителями» непогоды. Прогнав их, *здухач* просыпается, уставший и обесиленный от борьбы (Зечевић 1984, 344–345). Мотив расставания души с телом и ее битвы с демонами непогоды характерен для областей восточной Герцеговины, Черногории, западной, отчасти центральной, и юго-восточной Сербии, Македонии; отмечен он и в отдельных областях на западе Болгарии. Но уже в центральной Сербии этот сюжет встречается не столь последовательно: часто упоминание о метаморфозе души человека-демона в рассказе отсутствует. Так, по описанию из Грузии, человек может быть *змајевит*: начинается гроза, он исчезает в мгновение ока, улетая в темные грозовые тучи, где ведет борьбу с «алами» — змееподобными демонами непогоды. *Змајевити* люди отличаются от остальных некоторыми особенностями: они ловки, проворны, вспыльчивы, нерассудительны и очень сильны (Петровић 1948, 342).

В северной и восточной Сербии, болгарских и отчасти македонских регионах мифологический персонаж, называемый *змај*, *змеј*, *змех* и т. п., обладает иными по сравнению с западнобалканославянским «здухачем» признаками: по верованиям из Джердапа (восточная Сербия), *змај* — добрый демон, защищающий свою территорию от непогоды и приносящий необходимый для полей дождь. Он происходит от рыбы (карпа) или ужа, если эти существа живут слишком долго. Тогда карп в облике змея «вылетает» из Дуная и поселяется близ источника воды в пещере или дупле. Его представляют в виде раскаленного летящего тела, рассыпающего вокруг себя искры, *змај* считается очень похотливым: он посещает красивых женщин, а в любовной страсти может забыть о своей роли «подавателя дождя». Тогда наступает засуха, и селяне прибегают к ритуальному изгнанию змея из села. Предполагаемые потомки змея и простой женщины — люди уважаемые в своей среде, они умны и сильны, обладают, по мнению окружающих, исключительной силой препятствовать непогоде (Зечевић 1993, 259). В разных вариантах подобные поверья встречаются в северной и западной Болгарии, Македонии. Так, в македонских областях распространены поверья о похищении змеем девушек, что не считалось для них зазорным, поскольку предполагаемая связь со змеем приносила здоровое и сильное потомство. Но в любовных утехх змей, по мнению селян, забывал о своих обязанностях давать людям дождь и защищать село от града (Вражиновски 1995, 37–40). В Пиринском крае верят, что в каждом селе обитает *змеј* (*змех*), который охраняет сельские угодья от града и от змеев из других сел. Он имеет облик большой змеи, но одновременно похож и на человека с крыльями, похищающего в тумане девушек, которые ему нравятся (ПК, 473). Многочисленны и болгарские поверья о рождении от змея необыкновенных детей, называемых *деца-змејчета*, *змеовити деца* (ЕБ, 53; Беновска-Събкова 1995, 127). В селах северо-западной Болгарии, как и на востоке Сербии, распространен ритуал изгнания из села змея во время непрекращающейся засухи (Маринов 1984, 166).

На юго-востоке Сербии, во многих македонских и некоторых западноболгарских областях «змеем» приписываются черты, характерные для персонажей типа *здухач*: так, в районе Лесковца существуют верования о человеке-змее (*змај-човек*), который при приближении грозы оставляет все свои дела и вступает в борьбу с «алой». В это время он лежит, как мертвый, а его душа устремляется в облака на битву с чудовищем. Бой может длиться день и даже больше, но человек остается лежать бездыханным, пока не прогонит

всех противников. Окружающим предписывается размахивать над ним каким-либо острым предметом, чтобы к беспомощному телу не подобралась «ала» и не навредила ему (Зечевић 1981, 150). По македонским верованиям, змей-покровитель защищает сельские угодья от других демонических существ, прежде всего, от «ламии». Когда «ламия» с градоносными тучами приближается к селу, «змей» ложится спать, а его душа покидает тело и борется с врагом. Считается, что в это время «змея» (в облике человека или змеи) нельзя будить, иначе душа не сможет найти тело, и он умрет (Вражиновски 1995, 37). В Скопской Котлине *змей* — мужчина, душа которого во время сна выходит из тела, чтобы лететь в облака и бороться с драконом, «пожирающим» урожай на полях. Тело же остается лежать бездыханным, его нельзя трогать, иначе душа такого человека не сможет вернуться обратно (Филиповић 1939, 522). Характерными для этих областей можно считать былички о возвращении души в тело в виде змеи, ящерицы (человек *змај* во время непогоды ложится спать, другой стережет его, воткнув над ним его оружие — косу, а свою отложив в сторону; когда гроза затихает, сидящий замечает подползающую под человека ящерицу и отрубает ей кончик хвоста; проснувшийся *змај* сообщает, что тот отрубил ему мизинец на руке) (Ђорђевић Д. 1958, 564).

В черногорских, сербских и македонских регионах с сюжетами о «здухаче», змее (или его чаде), защищающем село от града, связаны различные поверья об их рождении «в рубашечке». Чудесная *кошуљица* защищает этих необыкновенных людей от ударов их противников во время битвы, поэтому родители новорожденного постоянно носят ее с собой (Зечевић 1984, 345), хранят от чужих глаз, пока ребенок не вырастет, а затем передают «здухачу» (Дучић 1931, 278). В некоторых македонских селах считалось, что после рождения ребенка «с крылышками» (т. е. «змея») девять женщин в течение одной ночи должны были сшить ему рубашечку, чтобы утром надеть на ребенка с целью прикрыть «крылышки». О рождении необыкновенного младенца не следовало сообщать в течение первых сорока дней; существовал и запрет показывать его в это время чужим людям (Вражиновски 1995, 38).

В роли персонажей, которых можно рассматривать как «защитников земельных угодий типа *здухач*», нередко выступают животные: петух, индюк, гусь (Ђорђевић 1958, 99–100); конь, бык, баран, которые во сне храпят, режут, блеют (Дучић 1931, 277); собака, овца и другие животные, которые при приближении непогоды ведут себя беспокойно (Филиповић 1967, 271; Чајкановић 1994, 264). Дух этих животных также покидает тело во время сна, отправляясь в

облака сражаться с демонами непогоды. В Лесковацкой Мораве наиболее сильными считаются *змајеви* в облике петуха, индюка или гуся, поскольку имеют свои крылья, а с выросшими под ними «маленькими», «змеиными» крылышками становятся еще сильнее (Ђорђевић 1958, 100). С другой стороны, в регионах, где для мифологического защитника полей не характерен мотив расставания души с телом, способность борьбы с градоносными тучами часто приписывается змееподобным пресмыкающимся, преимущественно ужу. По всей восточной Сербии (Хомолье, Болевац, Алексинац, Ниш, Пирот) распространены поверья об уже, живущем в винограднике и оберегающем его от града. Такого ужа («смука») нельзя убивать; его следует подкармливать молоком, поскольку он борется против «алы», «аждаи» и других предводителей градоносных туч (Ђорђевић 1958, 100–101). По македонским поверьям с противниками в облаках может вступить в борьбу дух, оставивший на время тело змеи (Вражиновски 1995, 37).

Этимологически *здухач* (*здувач*, *здуве*, *стухаћ*, *стухе*, *стухе*) связано с греч. *στοιχεῖο* — защитник места, демон стихии (не исключается и посредство алб. *stih* — демоны бури, непогоды, ср. [Чажкановић 1994, 265; СМР, 141]), но можно предполагать и контаминацию со славянским обозначением действия ветра, *духа*, от о.-слав. \**duti*. В черногорских диалектах известно: *здуја*, *здује* «воздушный водоворот», «сильный ветер, буря с молниями», «метель, вихрь», а также «сверхъестественная, магическая сила»; *здувмит* «обладающий сверхъестественной, магической силой»; *здујаћ*, *здујач* «человек, имеющий, как полагают, сверхъестественную, магическую силу», «ясновидец» и «сильный, беспокойный, агрессивный вол» (УР, 269), ср. черногорские поверья о демонических животных, защищающих село от непогоды (аналогично в словаре Караджича: черногор. *здујаћ*, *здуја* «ясновидящий человек», «взбесившийся вол» [Караџић 1852/1, 302]).

К числу противников доброго покровителя сельских угодий в восточной части балканославянского ареала причисляются различные змееподобные персонажи. У македонцев это *ламја* (*ламња*, *луња*), реже *аждаја*, — предводительница бури и градоносных туч, уничтожающих посевы и урожай, огромная змея с тремя, семью и более головами, нередко появляющаяся в виде темного облака (Вражиновски 1995, 48–49, Филиповић 1939, 521–523). По представлениям из восточносербских областей, в роли противника змея наиболее часто выступает *ала* (*хала*) — ненасытное змееподобное чудовище, демон ветра и бури. Нередко встречаются поверья о том, как ала превращается в орла и летит перед градоносной тучей.

У сербов южнокосовских сел отмечено поверье о воздушной битве змея с крылатым змееподобным существом *кулшедра* (Vukanović 1986, 446), ср. распространенные албанские народные представления о борьбе необыкновенного младенца-дракона со змееподобным персонажем *kulshedra*. Аналогичные мифические противники покровителя села известны болгарам: хали (олицетворение бури, вихря, града), *лами*, «плохие» («чужие») змеи.

В западных балканославянских областях противниками «здухачей», защищающих свои угодья, считаются «чужие» «здухачи». Так, в Черногории считается, что воюют «заморские» (с противоположного берега Адриатического моря) и «свои» «здухачи» (Ровинский 1901, 529), в селах черногорского племени кучи полагают, что борьбу ведут между собой *здухачи* с обеих сторон горного хребта *Ком*: «закомские» *здухачи* бьются против «горных», черногорских и албанских «здухачей» (Дучић 1931, 278). В восточной Герцеговине рассказывают о битвах герцеговинских и черногорских, «северных» и «южных» «здухачей» (Филиповић 1967, 271), в Боснии — боснийских и герцеговинских (Филиповић 1949, 213). Во время их битвы слышится сильный свист ветра (*стухе звижђе*), ломаются деревья, а самые сильные столкновения сторон проявляются в резких порывах ветра и разрушающих все вокруг вихрях. Оружием «здухачей» служат кизилловые прутья, веточки, соломинки, щепки, сосновые шишки, копны сена, обгоревшие с обеих сторон лучины и поленья, вырванные с корнем деревья, метлы с гумна, домашняя утварь. В некоторых селах полагают, что каждый воин носит с собой специальную посуду, чтобы наполнить ее зерном, которое он забирает с чужих полей. Считается, что победившая сторона отнимает у побежденных противников урожай. Такое противопоставление защитников и противников в лице одних и тех же персонажей объясняет восприятие их не только как добрых героев сверхъестественной силы, но и как отрицательных мифических персонажей, ср. описание демона *стухаћ* в словаре Вука Караджича: «В Герцеговине рассказывают, что *стухаћи* (как „вилы“ и дьяволы) обитают в высоких горах и на отвесных скалах. Они привязывают к ногам клубки из человеческих жил, чтобы их ноги не скользили по скалам и камням. Если такая петля из жил рвется, то *стухаћ* хватает человека и вырывает ему из ног жилы, чтобы сделать новую» (Карадић 1852/2, 982). На амбивалентный характер представлений о «стухах» и «здухачах» указывают и данные из черногорских областей (см., например, Ровинский 1901, 518; Вујчић 1995, 47). В ряде регионов известны и поверья о сообщничестве, связи «своего» защитника с «чужими» демонами непогоды.

Договорившись с ними, *вјетровњак* или *здухач* наводит град и бурю на поля соседей, с которыми находится в плохих отношениях (Зечевић 1984, 345).

Существуют также некоторые балканославянские поверья, где традиционным защитникам земельных угодий приписывается функция нападения на поля в роли предводителя градоносного облака или «защитники» сельских угодий выступают под именами своих «противников». В селах около Болевца полагают, что град приносят «змеи в облике орлов», в Малешеве — крылатый змей (Ђорђевић 1958, 89). Эти восточносербские и восточномакедонские поверья в целом не противоречат бытующим здесь и в соседних болгарских регионах верованиям о борьбе «добрых» и «злых» («своих» и «чужих») змеев. Встречаются также и данные о том, что характеристики змея-защитника могут приписываться традиционно отрицательному персонажу *ала*. В окрестностях Крушевца люди верили, что их виноградники стережет *ала* и, когда приближается градоносная туча, *ала*, превратившись в птицу или цыпленка, бросается в небо и прогоняет ее. Если «ала» в борьбе за свои угодья с чужой «алой» погибает, то виноградник хозяина пропадает. Поэтому на празднике «Слава» и в канун Рождества при высказывании друг другу благопожеланий хозяева говорили: «Сачувај Боже нашег чувара алу» (Сохрани, Боже, нашего защитника «алу») (Зечевић 1981, 152–153). Аналогичные поверья об «але», которая защищает земельные владения своего села от нападения другой «алы», несущей тучу с градом, известны в южном Банате (БХ, 281). В области Ниша отмечено поверье о том, что *аловито крилато дете* помогает ужу в борьбе против «алы», чтобы на поля не выпал град (Ђорђевић 1958, 101). Этот последний случай можно считать отражением характерного балканославянского мифологического сюжета о способностях рожденных от демона и человека людей бороться со своим «родителем», например, с «алой». По некоторым сербским поверьям, традиционный герой — *змајевит човек* — вместе с орлом, ведущим облака, воюет против змея или «алы» (Ђорђевић 1958, 89), хотя в других местах Сербии именно орел олицетворяет наносящий вред сильный ветер и бурю; по болгарским поверьям, орел — также предводитель ветра и градоносных туч (БМ, 245).

Как отмечает В. Чайканович, в регионах, где распространены поверья о «здухачах», хорошо известен и мифический персонаж *змај* (Чайкановић 1994, 271). Некоторые поверья о змеях и их потомстве отчасти соответствуют тем, что распространены в восточной части балканославянского ареала. Например, в селе Боишта

около г. Невесинье (восточная Герцеговина) родившееся «в рубашечке» чадо называют *змајовито* и считают, что в будущем ребенок станет героем (Филиповић 1967, 273). У православных в Височкой нахии *змај* — это герой, летающий в облаках и рассыпающий искры (Филиповић 1949, 213). *Змај* почитается черногорцами как «нечто святое» (Дучић 1931, 277). Вместе с тем, характеристики персонажа *змај* в этих областях не связаны с идеей защиты сельских угодий от демонов непогоды.

Обращаясь к предлагаемой карте названий мифологического защитника земельных угодий, вступающего в борьбу с демонами непогоды, и соответствующих этнокультурных контекстов (сюжет о расставании души с телом, змееподобный облик самого защитника и его противника), отметим некоторые важные, на наш взгляд, результаты картографирования.

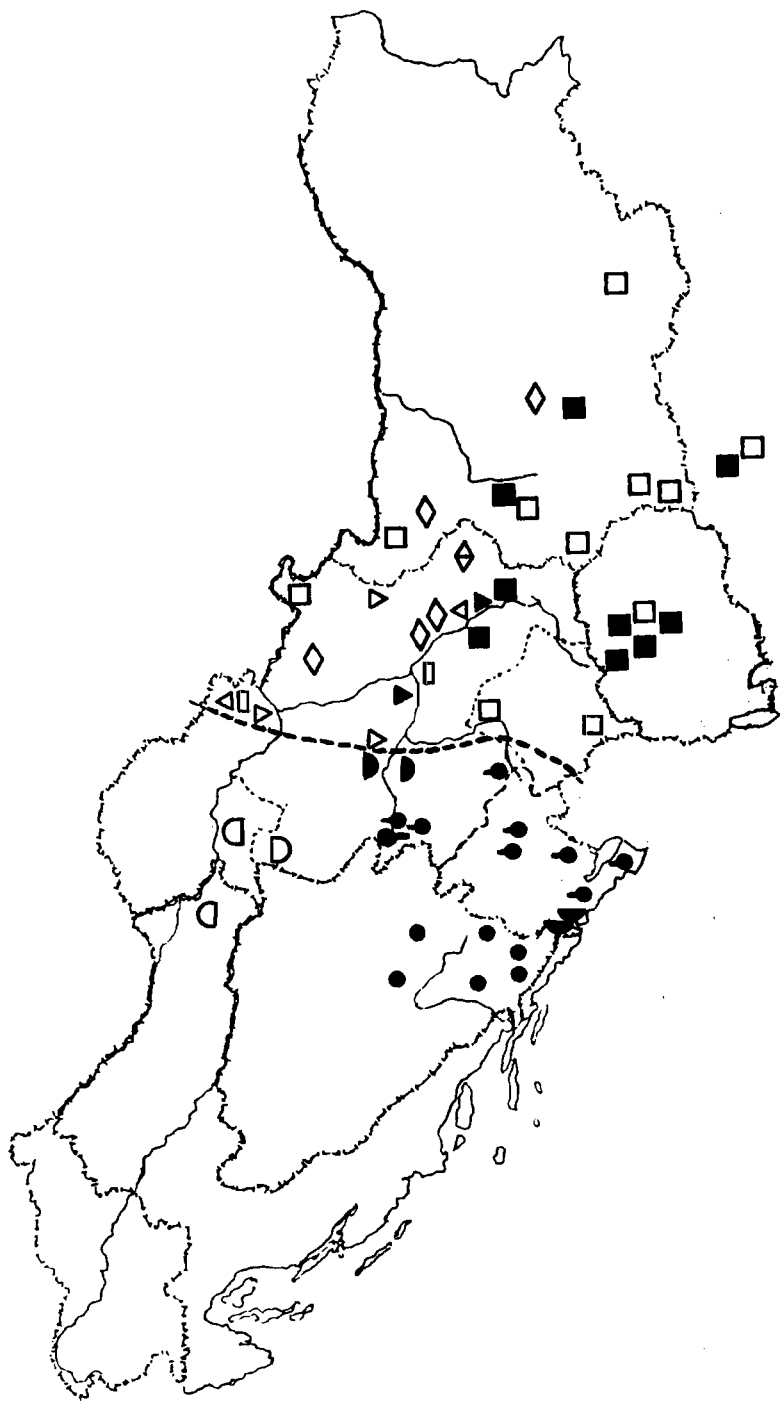
1. Змееподобный облик участников воздушной битвы характерен для традиционного балканославянского ареала — восточной части южнославянских территорий. По этому признаку к балканославянскому ареалу относятся не только восточносербские, но и центральносербские регионы (см. карту)<sup>2</sup>.

2. Картографическое представление сюжета о расставании души с телом во время боя с воздушным противником (противниками) отражает противопоставление ряда архаических южных регионов северным и северо-восточным.

3. Поверья о большом числе дерущихся в воздухе противников связаны в основном с персонажами типа *здухач* и тяготеют к западу ареала. Отметим также, что поверья о схватке большого числа змееподобных воздушных демонов как причине непогоды прослеживаются в северо-восточных областях Сербии; известны они и румынам. Амбивалентность образов типа *здухач*, распространенных на западе, соответствует ослабленному выражению в этих регионах характерной для восточнобалканской части ареала идеи демона-хозяина, демона-покровителя и защитника какого-либо места или земельного надела.

---

<sup>1</sup> Источники, по которым составлена карта, включены в Литературу. Картографируются сведения, наиболее четко отражающие все компоненты исследуемой проблематики («Мифический защитник земельных угодий, вступающий в борьбу с демонами непогоды»), поэтому, например, по данным, касающимся территории Болгарии, карта отражает следующие контексты: «змея охраняет сельские угодья от града и природных бедствий или от других змеев (Западная Болгария, Хасковско,





Мифический защитник земельных угодий,  
вступающий в борьбу  
с демонами непогоды

● Закрашенные значки — во время битвы душа защитника оставляет тело

○ Светлые значки — отсутствие сюжета о душе защитника

● *стуха* и под.

● *здувач* и под.

☾ *вједогоња (једогоња)*

● *вјетровњак*

☾ *виловит човек*

■/□ *змај* и под.

▼/▽ *змајевит човек* и под.

△ *(х)аловит човек* и под.

□ *(х)ала*

◐ *облачар*

◑ *градобранитељ*

◊ *смок, смук*

◊ *гуж*

Предполагаемая граница распространения поверий  
о змееподобном облике участников воздушной битвы —  
«погодных» демонов

Серско)» (ЕБ, 53); «змеј стережет поля от уничтожающей урожай „халы“ (Кюстендилско)» (ЕБ, 53); «во время бури и града дух его (змея) отделяется от тела и летит сражаться с градоносными облаками», что на территории Болгарии отмечено в Софийском, Пазарджикском, Демирхисарском округах (Беновска-Събкова 1995, 126); «смок» отпугивает град свистом (Пирдоп, Михайловградско) (Беновска-Събкова 1995, 44) и др.

- <sup>2</sup> Восточнее предполагаемой условной границы распространения поверий о змееподобном облике обоих участников воздушной битвы располагается ареал бытования представлений о защитнике полей, змееподобные черты которого эксплицированы в верованиях или находят отражение в названиях: *човек-змей*, *змајевит човек* и др. Западнее предполагаемой условной границы отсутствуют поверья о змее-защитнике полей от непогоды, в то время как упоминания о змееподобном предводителе градоносной тучи — «але», «аждае» — эпизодически отмечаются, особенно в отгонных формулах и текстах, обращенных к туче, например: «Не ало, не ало!...» или даже: «Не иди, ало, на алу. / Ова моја ала доста / таки' ала прогутала!» [Не иди, змеюка, на змеюку. / Эта моя змеюка немало / Таких змеюк проглотила] (Драгачево [Толстые 1981, 98, 58]).

## Литература

- Беновска-Събкова 1995 — *М. Беновска-Събкова*. Змеят в българския фолклор. София, 1995.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- БХ — Банатске Хере. Војвођански музеј, I. Нови Сад, 1958.
- Вражиновски 1995 — *Т. Вражиновски*. Народна демонологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
- Вујичић 1995 — *М. Вујичић*. Рјечник говора Прошћења (код Мојковца). Подгорица, 1995.
- Дучић 1931 — *С. Дучић*. Живот и обичаји племена Кућа // СЕЗБ, 1931, XLVIII.
- Ђорђевић 1958 — *Т. Ђорђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. књ. I. // СЕЗБ, 1958, LXXI.
- Ђорђевић Д. 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ, 1958, LXX.
- ЕБ — Етнографија на Българија. Т. 3. Духовна култура. София, 1985.
- Зечевић 1993 — *С. Зечевић*. Веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ, 1993, књ. 57.
- Зечевић 1984 — *С. Зечевић*. Из народне митологије ужичког краја // ГЕМБ, 1984, књ. 48.
- Зечевић 1981 — *С. Зечевић*. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Јефтић 1958 — *М. Јефтић*. Одбрана од града у Поцерини // ГЕМБ, 1958, књ. 21.
- Караџић 1852 — *В. Ст. Караџић*. Српски рјечник истумачен немачкијим и латинскијем ријечима. Беч, 1852.

- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения в два тома. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗБ, 1948, LVIII.
- ПК — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Ровинский 1901 — *П. Ровинский*. Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901, т. 2, ч. 2.
- СМР — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СВФ, 1981.
- УР — *М. Станић*. Ускочки речник. Књ. 1. Београд, 1990.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939, LIV.
- Филиповић 1949 — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ, 1949, LXI.
- Филиповић 1967 — *М. Филиповић*. Различита етнолошка грађа // СЕЗБ, 1967, LXXX.
- Филиповић 1972 — *М. Филиповић*. Таковци // СЕЗБ, 1972, LXXXIV.
- Чажкановић 1994 — *В. Чајкановић*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994, књ. 5.
- Olejník 1963 — *J. Olejník*. Príspevok k poverčivosti ľudu v oblasti Visokých Tatier // Nové obzory. Košice-Prešov, 1963, № 5.
- Ражек 1884 — *J. Ражек*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Vukanović 1986 — *Т. Вукановић*. Срби на Kosovu. Vranje, 1986, т. 2.

## Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар

**Е**динственное исследование в болгарской этнографической литературе, посвященное сравнительному изучению и толкованию русского обычая Троецпылятница, принадлежит профессору Стояну Генчеву<sup>1</sup>. Опираясь на проведенный сопоставительно-типологический анализ, автор приходит к выводу, что в структурно-функциональной характеристике русской Троецпылятницы и болгарского праздника *Петльовден* можно обнаружить общие генетические (славянские) корни и элементы. Имеются, однако, и некоторые существенные различия между двумя празднично-обрядовыми комплексами. Одним из наиболее очевидных является почти противоположное календарное отнесение обычаев. В то время как русская Троецпылятница исполняется осенью, около Рождества Богородицы (8 сентября), болгарский *Петльовден* — традиционный зимний праздник (20 января), который интерпретируют как своеобразное завершение цикла обрядов, посвященных повивальным бабкам и начинающихся с 8 января (*Бабинден*)<sup>2</sup>.

*Петльовден* распространен в восточной Болгарии. В этот день в каждой семье, где есть дети мужского пола, приносят в жертву петуха в целях сохранения здоровья мальчиков. Птицу закалывает на пороге дома мальчик, еще не достигший половой зрелости. За праздничной трапезой право на прием обрядовой пищи — приготовленного из птицы кушанья — имеют только женщины, которые уже рожали, а среди всех участниц главная обрядовая роль отводится повитухе. Перья и голову петуха откладывают как лечебное средство от различных болезней и для предохранения от вредоносной магии. Те же части жертвенной птицы используют и при изготовлении особого флага. В обрядности намечается момент инновации — к середине XX в. все чаще встречается жертвоприношение молодой курочки или курицы для здоровья

девочек в семье и роде. Информация, касающаяся происхождения и значения этого зимнего обычая, однозначна: жертвование петуха в честь потомков мужского пола является отзвуком библейской притчи о царе Ироде, который повелел солдатам заколоть всех младенцев, чтобы таким образом был умерщвлен и Иисус<sup>3</sup>.

В соответствии с официальным болгарским православным календарем *Петльовден* совпадает с церковным праздником Преподобного Евтимия Великого и Святого Евтимия Патриарха Болгарского. Святого называют *Ефтим*, *Ихтим*, *Ихтима*, в южноболгарских краях — *Тимньо*, *Черньо* или *Света (Баба Черна)*: названия, соотносящиеся с темнотой, чернотой, мраком<sup>4</sup>. Этого святого почитают как защитника детей от неизлечимых и тяжелых болезней (чаще всего эпилепсии), и поэтому матери жертвуют ему петуха или курицу. Черную курицу жертвуют также и Святой Черне, «чтобы она не *почернила* (от *чернея* — ‘носить траур’) дом и чтобы дети не умирали».

Сопоставляя и анализируя общие элементы русской Троецыплатницы и болгарского *Петльовдена*, проф. Ст. Генчев отмечает и наличие некоторой аналогии с другой болгарской жертвенной практикой, известной как *Кокосха черква* (от *косошка* ‘курица’ и *черква* ‘церковь’ в смысле жертвоприношения). К сожалению, тогда этот традиционный обычай был исследован мало и отрывочно. По моему мнению, именно он и находится в более непосредственной связи с русской Троецыплатницей.

По доступным мне сведениям, основной ареал распространения русского обычая довольно ограничен<sup>5</sup>. Троецыплатница исполняется осенью; главные участницы обряда вдовы, за исключением детей и подростка, который должен осуществить жертвенный акт. Это мальчик, не достигший половой зрелости и не имеющий права курить и матерно ругаться. Он закалывает такую курицу, которая уже три раза высиживала цыплят. Куриные кости и голову откладывают для совершения в дальнейшем различных ритуальных действий. Вокруг трапезы женщины исполняют и своеобразный «куриный танец».

Подобно своему русскому аналогу, болгарский обычай *Кокосха черква* также имеет ограниченную территорию бытования. Известный еще под наименованиями *Косошин ден*, *Косоши курбан* или *Господева черква*, он встречается в районах Средних и Восточных Родоп и горы Сакар-планина, представляющих собой почти цельную зону юго-восточной Болгарии<sup>6</sup>. Обычай исполняется всегда осенью, в дни, занимающие по календарю период между праздниками *Петковден* (Преподобная Параскева — Петка Тырновская — 14 октября)

и *Архангеловден* (Собор Архангела Михаила — 8 ноября). В то время как русская Троецыплатница, по имеющимся в моем распоряжении сведениям, устраивается всегда в воскресенье, для болгарского обряда *Кокоса черква* предпочитаемый день недели — суббота. В местных традициях существуют некоторые различия при выборе дня жертвоприношения — это может быть первая суббота до или после *Петковдена*, *Димитровдена* (26 октября) или *Архангеловдена*. Субботу (в очень редких случаях понедельник) могут выбрать и произвольно, но с тем, чтобы этот день обязательно попадал в указанный отрезок календарного времени. У болгар повсеместно распространено представление о том, что суббота посвящена памяти мертвых, откуда и ее название *мъртвешки ден*. В ареале бытования обычая *Кокоса черква* двенадцатидневный период от *Петковдена* до *Димитровдена* (спорадически от *Димитровдена* до *Архангеловдена*) осмысливается как своего рода опасный — «нечистый» и «волчий» — период, в течение которого действует традиционный запрет на любые женские домашние занятия, связанные с шерстью, — прядение, тканье, вязание и шитье. В некоторых местах, где этот отрезок годового календарного времени называют *Мръсни дни* (т. е. 'поганные', 'нечистые'), наблюдается даже его полное соответствие периоду двенадцати «некрещеных дней» от Рождества Христова (25 декабря) до Богоявления (6 января).

Само название болгарского обычая является прямым указанием на вид жертвенного животного: это курица, обязательно черного цвета. Следующая основная характеристика обычая обнаруживается в составе главных обрядовых персонажей. Это только пожилые женщины, «которые больше не будут рожать детей». Девушки, молодые невестки и беременные не присутствуют на жертвоприношении и не принимают участия в обрядовом угощении. Единственное исключение составляет подросток, которому поручили закалывание жертвенных птиц. Как и у русских, болгарская традиция требует, чтобы ему было лет 12–13 и чтобы он не имел еще сексуального контакта — «не стал еще парнем». В других случаях куриц режет самая старшая женщина, иногда самый старший мужчина, собственные имена которых единственны, неповторимы в местной общине<sup>7</sup>. В некоторых местностях эту обрядовую обязанность берет на себя только женщина-вдова. Несмотря на разнообразие вариантов, требование половой «чистоты» по отношению к тому, кто совершает жертвоприношение, является общепринятым.

В каждом селении место исполнения обычая *Кокоси курбан* всегда точно установлено. Оно обычно находится в границах куль-

турно освоенных земель и угодий и отмечено знаком сакральности. Это могут быть горная вершина или холм, соотносящиеся на мировоззренческом уровне с «мировой священной горой». Иногда этим вершинам и курганам даны названия, связанные с языческими или христианскими поверьями<sup>8</sup>. Очень часто жертвенный акт совершается под верхушками вековых деревьев, называемых населением *стопанити*, т. е. имеющих мифического хозяина-покровителя (*стопан*). Повсеместны верования о том, что эти деревья являются убежищем мифологических персонажей — змея, самодив или демонов болезней, от благорасположения которых зависят здоровье и благополучие сельского коллектива. В Родопской области культовым деревом считается дуб, а в регионе Сакар-планина — вяз. Иногда жертвоприношения совершаются на высоких скалистых горных образованиях или у каменных крестов, обозначающих традиционные местные святилища (*оброчи, оброчища*), возле водоемов, источников, колодцев, вблизи руин античных или средневековых культовых сооружений. В Родопской области множество часовен, находящихся в пределах сельских земель и посвященных христианским святым. В этой области обряд *Кокоса черква* чаще всего совершают на местных оброчищах, около существующих или давно обрушившихся часовен Архангела Михаила.

У болгар того же региона наблюдается и второй, несколько иной тип осенних женских жертвоприношений. В этих случаях приносят в жертву постную пищу (из фасоли, чечевицы, риса), а местом обрядовой трапезы по общераспространенному обыкновению служит перекресток. Этот тип обрядности называют *Черкувка, Божи дух, Наместник* или *За лелино здраве* (леля 'тетя' — общепринятое название-табу самодив и женских демонов болезней: чумы, оспы, лихорадки). Ритуал выполняется перед закатом солнца, *ни в туй, ни в онуй време* (букв. «ни в это, ни в то время»), потому что является границей между уходящим днем и наступающей ночью.

Во время жертвоприношения подросток (или вдова) соблюдает ритуальное молчание. Кровь всех заколотых черных куриц выливается в одно и то же место: в яму, выкопанную на вершине холма, в корни священного дерева, в основу каменного креста, у восточной стены часовни или старых церковных руин. Пожилая вдова использует часть этой крови для замешивания теста и выпечки большого обрядового хлеба, от которого все присутствующие должны откусить. Головы черных куриц собирают и укладывают рядом, по направлению «к восходу солнца», на каменной плите, где их и оставляют. В редких случаях женщины

берут домой несколько куриных голов или перьев, которые используют для лечения болезней и глаза или для окуиривания больных, пораженных навями, рожениц и новорожденных.

Потрошенных кур варят в общем котле у того самого места, где совершается жертвоприношение. Иногда вокруг котла, исполняя обрядовые песни, женщины заводят *хоро* 'хоровод'. Это *хоро* называют *слядно*, потому что танцующие, не взявшись за руки как обычно, двигаются (следуют) друг за другом. *Хоро* вьется направо в медленном темпе. Сюжет одной из песен, связанных с этим хороводом, повествует о поединке, состоявшемся во время ярмарки на празднике свв. Константина и Елены между влашским воеводой и «сыном вдовы». Единоборство кончается победой удалого паренька, которого мать родила, будучи уже вдовой<sup>9</sup>. Очевидно, персонажи песенного сюжета по своим характеристикам в некоторой степени контаминируются с обрядовыми лицами.

После того как обрядовое кушанье — куриный *курбан* — готово, женщины делят его между собой и приступают к совместному угощению. Расстилают на земле чистые домотканые полотенца, расставляют миски и приносят заранее выпеченные хлеба. Изредка женщины сообща только режут птицу, а потом каждая относит домой свою курицу и готовит ее для себя. Бывает также, что заколотых кур относят в церковный двор; священник отпевает их и там же начинается приготовление обрядового кушанья. В данном случае трапезу накрывают во дворе храма. Я полагаю, что этот христианизированный вариант обычая — более поздний.

Из некоторых этнографических источников видно, что роль сельского священника в прошлом была незначительной. Обязательным считалось только освящение им того хлеба, который месила вдова, употребляя кровь жертвенной птицы. В своем обширном исследовании народной веры и обычаев болгар Димитр Маринов неоднократно подчеркивал, что курица считается «нечистым» животным и «ее никогда не окуиривают». В этом отношении единственным исключением является обычай *Кокоша черква*, когда священник отпевает *курбан*<sup>10</sup>. Имеются, однако, архивные материалы, которые указывают на то, что окуиривание трапезы при исполнении обычая *Кокоши курбан* — обязанность самой старшей женщины. По-моему, инновацией являются и моменты из известных нам описаний обычая, относящихся к 30-м — 40-м годам XX в., в частности, то, что к обрядовому угощению допускают уже и самых старших мужчин деревни. В этих источниках подчеркивается, что «мужчины сидят за отдельным столом», что они должны поесть во имя всеобщего здоровья и благополучия, но что они не выполняют



какой бы то ни было обрядовой роли. Аналогичное «мужское» поведение можно наблюдать и во время русской Троецыплатницы. По описанию Е. Кагарова, мужчины едят в первую очередь, но им не преподносят ритуальной пищи. После трапезы они должны выйти из дому, и вслед за ними запирают двери. Если кому-нибудь из мужчин придется пройти через комнату, его глаза завязывают полотенцем, чтобы он не лишился зрения.

Над обрядовой пищей горят свечи; русские женщины молятся перед домашними иконами, а болгарки крестятся, преподносят друг другу хлеба во имя Господа и Духа Божьего. В болгарском варианте жертвоприношения постной пищи всем детям дают понемногу сваренной фасоли и по куску хлеба, чаще всего называемого *квасник*, чтобы они не болели оспой, детским параличом и эпилепсией.

В наиболее общем изложении болгарского обычая *Косоша черква* следует подчеркнуть его функциональную направленность. Обычай относится к осенне-зимнему периоду календаря (по болгарским поверьям, святые Петка, Димитр и Архангел Михаил являются «предводителями» зимы), когда убраны, сохранены и обработаны плоды земли. Наступает пора выразить почтение и благодарность природным силам, от которых целиком зависят результаты сельскохозяйственного труда, чтобы обеспечить и впредь их благосклонность и поддержку. Воплощения этих сил природы самые разнообразные — от низших языческих демонов до высших христианских святых. *Косоша черква* совершается в честь крылатого змея, который живет в ветвях священного дерева и охраняет селение от природных стихий (грома, града, наводнения), от болезней и смерти. Жертвоприношение совершается и в честь «тетушек», «сладких» и «медовых» — самодив, персонифицированных демонов болезней, самые важные среди которых *Бабушка Шарка* (от *шарка* — 'оспа') и «черная», или «внешняя болезнь» (эпилепсия). *Курбан* адресован Господу или Святому Духу, поэтому обычай носит название *Господева черква* или *Божи дух*. Жертвоприношение предназначено и всем чтимым местной традицией святым. В некоторых населенных пунктах Родопской области перед тем, как садиться за общую трапезу, несколько женщин, взяв с собой хлеба и горящие свечи, обходят все часовни в окрестности, названные именами святых Илия, Петка, Марина, Мина, Атанас, Неделя и др. Кроме того, жертвоприношение черных куриц имеет целью умиловить и нейтрализовать все хтонические силы, которые активизируются с наступлением «мертвого и больного» зимнего сезона.

В рассмотренных на сравнительно-типологическом уровне русской Троещеплятницы и болгарской *Кокосха черква* обнаруживаются сходные элементы: оба праздника осенние; в них принимают участие пожилые женщины и вдовы, отвечающие требованиям половой «чистоты» или вышедшие за границу фертильного возраста. В жертву приносят животное женского пола — курицу (трижды выведившую цыплят — у русских; обязательно черного цвета — у болгар). В мифологическом плане курица — символ хтонического женского начала<sup>11</sup>. В обоих случаях ее режет подросток, не достигший половой зрелости. Голову, кости и перья жертвенной птицы впоследствии используют в магических целях. Поедание курицы носит ритуальный характер. Можно допустить, что в рассмотренных осенних женских куриных жертвоприношениях у русских и болгар сохранены реликты старинного культа некоего женского божества, олицетворяющего силы хтоноса и плодородия, чьими более поздними христианизированными наследниками являются Богородица и св. Петка-Параскева.

- 
- <sup>1</sup> Ст. Генчев. Българският Петльовден и руската Троещеплятница // Българска етнография, 1979, кн. 2, с. 21–37. Статя повторно опубликувана: Ст. Генчев. Очерки по българска етнография. Велико Търново, 1996, с. 373–394.
  - <sup>2</sup> Ср.: М. Василева. Календарни празници и обичаи // Етнография на България. София, 1985, т. 3, с. 109.
  - <sup>3</sup> М. Василева. Календарные праздники..., с. 109; Сл. Гребенарова. Календарни празници и обичаи // Странджа. София, 1996, с. 321.
  - <sup>4</sup> Ср.: М. Василева. Календарные праздники..., с. 108–109; Р. Попов. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991, с. 70–71.
  - <sup>5</sup> Д. К. Зеленин. Троещеплятница (этнографическое исследование). Вятка, 1906 (цит. по Ст. Генчеву); Е. Kagarov. Ein Hühnerfest der Frauen in Russland // Hessische Blätter für Volkskunde, XXII, 1928, S. 67–75.
  - <sup>6</sup> Р. Попов. Обичаят «Кокосха черква» у българите // Българска етнография, 1986, кн. 2, с. 15–23; Р. Попов. Календарни празници и обичаи // Родопи. Духовна и социално-нормативна култура. София, 1994, с. 83, 114.
  - <sup>7</sup> В с. Българин Хасковскогo района куриц закалывал дедушка Благо (от благо 'благой, хороший, добрый').
  - <sup>8</sup> В с. Гугутка Ивайловградскогo района жертву закалывают на горной вершине «Еленина черква», с которой связана легенда о самопожертвовании оленя (болг. елен). В с. Изворово Хасковскогo района жертвенный акт происходит на «Кокосхия баир» (букв. на «Курином холме»). В с. Покрован Ивайловградскогo района птицу колют у руин

позднесредневековой церкви «Клисето» (от тур. *клисе* 'церковь'), а в с. Изворово Хасковского района — под верхушкой векового вяза, в котором, по поверью, жил «ампирин» (вампир). В с. Свирачи Хасковского района *Кокоша черква* совершается возле часовни на кладбище.

- <sup>9</sup> Текст песни см.: *Р. Попов*. Обичаят «Кокоша черква» у българите..., с. 17.
- <sup>10</sup> *Д. Маринов*. Избрани произведения. София, 1981, т. 1, с. 145–147.
- <sup>11</sup> Ср.: *Н. Н. Велецкая*. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (К анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // *История, культура, фольклор и этнография славянских народов*. М., 1968, с. 200; *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 151–154. Нельзя игнорировать и тот факт, что и у русских, и у болгар выведение домашней птицы входит в обязанность хозяйки дома (ср.: *D. Zelenin*. *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin; Leipzig, 1925, S. 66).

## Архаические мотивы в карпатском песенном разбойничьем фольклоре

**П**есенный фольклор, героями которого выступают польские, словацкие, чешские (моравские) збойники и украинские опришки, составляет обширный цикл сюжетов и в фольклорных сборниках представлен большим числом текстов на соответствующих языках. Поражает в этих песнях, при их разной этнической принадлежности, обилие общих мотивов, сходство композиционных принципов, повторяемость поэтических формул, единство всей системы образности и общность менталитета, в них выражаемого. В сущности, эти песни, на каком бы из языков они ни были созданы и жили, можно рассматривать как варианты некоего единого целого. Сам по себе этот феномен подлежит специальному исследованию. Мы же обратим внимание на слой архаики, в этих песнях присутствующий и специфически их окрашивающий. С одной стороны, рассмотрение его может пролить свет на истоки этих песен, на связь их с предшествующей традицией, с другой — будет способствовать более полному раскрытию их содержательной стороны.

1. В изображении збойников-опришков всплывают черты богатырства: от одного взмаха разбойничьего топорика все обратятся в бегство; нужно не много збойников, чтобы они захватили крепость или город (Hor.-Pl., № 295). Разбойники уверены, что когда они явятся, то «*budu trast murovane steny*». Об атамане поется:

Ked' ide po hore,  
trasú sa kaštiele,  
ked' idú po háji,  
celá zem sa trase.

Становясь збойником, юноша обретает особые качества: готовясь к будущим подвигам, он скачет с дерева на дерево («z buska na jedlicke v lesie preskakoval») (Богат., 168).

2. Место постоянного обитания разбойников — лес — в песнях предстает не только как убежище и жилище, но и как знак вольной жизни, символ неуловимости, и в этом своем качестве он выступает живым существом, полным скрытых значений. Обращение к нему — постоянный мотив песен, так же как и установление с ним особых, родственных отношений — след архаических представлений, преобразованный в поэтические символы.

Hory moje, hory, to sa mi komory,  
a bučky, jedličky, to sa mi sestričky,  
dub mi je vlastný brat, hrab mi je kamarát,  
horičky zeienie, ako tu budete,  
ked' ja od vás pôjdem, vy plakat' budete.  
Horičky zelenie, dajteže mi ohlas,  
ked' sa odoberiem tohto rôčku od vas.

(Mel. 1952, 192–193; Per.  
bel., 61; Гащр. 1964, 121)

Рядом с лесом — поляна, также с символическим значением: она вспахана разбойниками ночью при свете месяца (Богат., 164). Напомню, что в древней славянской поэзии вспаханное поле — место кровавой битвы.

3. В песенном разбойнике есть черты героя, наделенного магическими способностями, «избранного». Мать просит сына не уходить в опришки, но он действует вопреки этой просьбе. Тогда отчаявшаяся женщина призывает смерть на голову сына: пусть его утопит «тихий Дунай», съедят в горах дикие звери, убьют в темном лесу разбойники, «колька сколе» в чистом поле, пожар спалит. Сын, однако, ничего этого не боится; силы природы знают его и ему как бы подчинены: Дунай высохнет, звери разбегутся, пожар погаснет и проч. (Голов. I, 173–174). Разбойничество как бы предопределено герою, и ничто не может этому помешать: точно так же в раннем эпосе трактовалась предопределенность судьбы будущего богатыря.

В вариантах всплывает мотив известной в славянском фольклоре «формулы невозможного» — в ответ на призыв матери вернуться сын предупреждает:

Возь си, мати, піску в жменю,  
Посій ты го на каменю.

Як же тот пісок зійде,  
Втогды твій сын домов прійде...

(Голов. I, 173–174)

Мать в этих песенных ситуациях очень напоминает эпическую мать, которая полна тревоги за сына, предупреждает его и стремится уберечь от опасности (былина «Добрыня и Змей» и др.).

Удивительно, что песни знают и противоположную ситуацию, также известную былинам: сын, раскаиваясь в своих разбойных делах, укоряет мать, отчего та не уберегла его, не учила с детства доброму и проч. (Szczoł., 48; Medv., 269–270 и др.). На память сразу приходит место из былины «Добрыня и Змей»: богатырь жалуется матери на свою судьбу и укоряет ее за то, что она не уберегла его от бедствий.

4. В песнях постоянно всплывают мотивы грозных предзнаменований. Янчик просит милую поискать у него в голове, она, посмотрев голову, предсказывает:

Zle, Janičku, zle s námi,  
černá mrakova nad námi.  
Nade mnú jest černá mhla,  
a nad tebu červená,  
hejnam, hej,  
že nebudu tvá žena.

(Suš., № 171)

В героическом эпосе предсказания беды — обычный мотив, но там герой преодолевает их, идя навстречу опасности. В разбойничьих песнях иная развязка: герой убивает милую, но и сам попадает на виселицу. В процитированных стихах характерна символика цветов — разных для персонажей. Она может быть прочитана в контексте дальнейшего развития событий: расправа збойника с милой рисуется как черное дело. Это подчеркнуто в варианте:

Zastrelił som hoľubyčku...  
Neboła to hoľubyčka...  
L'ez to boła frajerečka.

(Bart. 1899 I, № 59)

5. Знакомый уже нам мотив с «формулой невозможного» становится центральным в песне о предстоящей разлуке милой со збойником, осужденным на казнь. Янчик «обещает»:

Pred vašima dvermi  
stoji suchi topol,  
ked' sa, mila, ten rozviže,  
vtedi ja bude'm tvoj.

У девушки возникает слабая надежда:

...kebi som ja znala,  
že sa ma rozvit'i,  
vera bi som ja išla  
oleja kupit'i.  
Kebi ja ved'ela  
v keru noc, v keru d'eň,  
vera bich mu pomazala  
jeho suchi koreň.

(Burl. 1969, № 12)

По другой версии, чтобы збойник вернулся, должен запеть петух на «нашем вязе». Девушка выносит петуха к вязу, но возникает новое препятствие — сухой тополь, который должен зацвести (Богат., 185). Еще одно условие: збойник вернется, когда «v Dupajku voda vyschně» (Sir., 52).

6. Довольно густой слой архаических мотивов и символов окрашивает тему драматической судьбы збойника.

Здесь также может всплывать мотив пророческого сна: его видит атаман, и сон сбывается (Burl. 1984 II, № 187).

В другой песне, однако, грозное предупреждение опровергается:

V širej hore, v bukovine,  
ej, čierny havran vodu pije.  
Ako pije, tak za múti.  
ej, pravou nožkou si hu múti.  
Nepi, havran, kalnú vodu,  
ej, ide Šuhaj na slobodu.

(Hor.-Pl., № 605)

Смутно просматривается мотив магической силы, заключенной в оружии и снаряжении разбойника. Его захватывают, лишая этой магической силы, и потом заботятся, чтобы она к нему не вернулась:

Zlapali, zlapali sokola na lepe,  
Valašku mu zamkli, dvanást' dverí v sklepe.  
Jedenást' pret'ala, v dvanástich zastala,  
lebo ju bosorka st'a mliekom obliala.

(Mel. 1963, 125)

Заточенный разбойник просит вернуть ему пояс, чтобы он мог опоясаться хоть раз, дать ему валашку и шляпу на голову. Но враги отказывают, боясь, что тогда они его не сумеют победить (Horák, № 53; P. Podh., № 205; Hor.-Pl, 638, 640; Mel. 1963, 190–191; Burl. 1984 II, № 187; Богат., 66).

В этом ряду особое внимание привлекает просьба дать «*pisca-losku*» — «*Zapiskac choc lem raz!*» (Burl. 1984 II, № 187). Ближайшую параллель в славянском фольклоре дает былина «Царь Соломан и Василий Окулович»: перед казнью Соломан просит позволить ему заиграть в турий рог; Василий подозревает, что дело неладно, но все же разрешает, и на призывные звуки рога является дружина царя (Был., 264). В песне враги разбойника, боясь последствий, так и не дают ему свистульку.

Возможно, что если не магический, то некий ритуальный смысл имеет последний танец перед казнью, который разрешен збойнику. Несмотря на кандалы, он протанцовывает двенадцать раз, а на тринадцатый вскакивает на самый верх виселицы и кладет на него «*dukatik*» (Mel. 1963, 134–136). В польских версиях этот танец называется «*zbojckim*», и он прямо ассоциируется с близкой казнью:

Tońcy se Janosik,  
głuchoi mu basuje,  
a śmiertecka koło niego  
drobniučko bockuje.  
Kiedy se Janosik  
zbojckiego skońcił,  
som posed pod siubenicę  
i tam życie skońcił.

(P. Podh., № 205)

Образ виселицы в разбойничьих песнях обретает черты некоего мифологического существа. Во-первых, выделяется материал, из которого она вырубается, — считается, что для нее нужны «*благородные*» деревья:

Trzesom siubienicki  
z cienutkiégo drzewa,  
nie takik siubienic  
na nos, chłapców, trzeba.

(P. Podh., № 185)

«Фольклорные» деревья — бук и дуб:



Nerubaj, ne sekaj  
bučka zeienoho,  
lebo ti postavia  
šibeničky z neho.

(Богат., 181)

Sibenička nova  
z dubovoho dreva,  
budze na nej višec  
sokolik z Rudlova.

(Богат., 186)

Соответственно мифологической и фольклорной традиции, виселиц на месте казни три, и разбойник ищет «свою». Виселица раскрашена, но недостаточно, по ее виду она не подходит тому, для кого предназначена.

Vidím, vidím zoreničku,  
ej, preneš'tastnu šibeničku.  
Keby ja bol o tom vedel,  
ej, že ja na nej visiet' budem,  
bol bych ji dal vymal'ovat',  
ej, striebлом, zlatom povykladat'.  
Po spodku len toliarami,  
ej, a po vrchu dukátami,  
do postriedku mramor skalu,  
ej, kde položím moju hlavu.

(Mel. 1963, 126–127; варианты: Богат., 79–80, 186; Suš., № 132; 3 гір Карп., № 308 и др.)

Детали, какими нужно было бы украсить виселицу, получают символическое значение.

А на вершок злату гомбу,  
дзе положим глауку свойу;  
А на гомбу мармор камень,  
На каменьок златі перстень,  
А на перстень мойо мено,  
жебі було віхвалено.  
На верх того чарни гадваб,  
Жебі знали, же йа войак,  
А на гадваб злат веньец,

Жеб знал, же младенец.  
 А на вершок златі кріжик,  
 жебі зналі, же Йаношік.

(Богат., 74–81)

Одним из символов, связанных с темой казни, оказывается рубашка разбойника. Здесь важны детали: белый цвет рубашки напоминает о вольной жизни, о разбоях и о встречах с милой. Девушка шьет такую рубашку, но она оказывается взмокшей — то ли от крови, то ли от росы. Ответ однозначен:

Nezmokla mu ona  
 od rosy studenej,  
 lež mu ona zmokla  
 od krvi červenej.

(Gašp. 1964, 121–122; Mel.  
 1952, 181; Hor.-Pl., № 687;  
 Богат., 63, 163)

Двойной символ: разбойника убили, он «vinko pijal v tej černej košeli» (Богат., 167).

В одной польской песне сконцентрированы все возможные символические предметы, утрата которых знаменует потерю жизненной силы, власти, свободы, красоты. Здесь объединены предметы, издавна имевшие символическое значение, и те, что обрели его в процессе разбойничьей жизни:

Gdzie jest twoja głowa,  
 Piękna kędzierzawa,  
 Gdzie twe włosy śliczne  
 Rumiane oblicze,  
 Usta koraliczne?  
 Oczy jako strzały,  
 Ręce jako skały,  
 Nogi twoje silne  
 W ucieczce niemyłne  
 Gdzieże się podziały?  
 Gdzie twa umiejętność?  
 Gdzie siła i zręczność?  
 Gdzie śmiałość takiego  
 Dowódcy mężnego  
 Jak sokół wartkiego?

(Богат., 124)

Еще более подробно моравская версия об Ондраше, где сначала описываются одежда и украшения, необычайно богатые и эффектные, потом — неперенные принадлежности разбойной жизни — кедровое ружье, прекрасная пинта для вина, искусная палка с топориком, а в заключение рисуется идеализированный портрет атамана (Bart. 1899 I, № 75).

В некоторых версиях погибший сам отвечает на вопросы — куда делось все это, и ответы ведут нас снова в сферу чудесного, загадочного: главные атрибуты збойничества укрыты и могут быть возвращены к действию:

Ďurina Jánošík, kde je tvoj palošík?  
 V Kupove pod bučkom, prikrytý klobúčkom.  
 A veru Jánošík, kde je tvoj palošík?  
 Tam hore na hore, zat'atý v javore.  
 Jánošík, Jánošík, kde je tvoj palošík,  
 Palošík, pištol'a, valaška brúsená?  
 Palošík, pištol'a, valaška brúsená  
 to sú, chlapi, to sú moje potešenia!

(Mel. 1963, 82–83)

Казнь разбойника описывается в символах свадьбы и подчас прямо уподобляется свадьбе. Здесь разбойничья поэзия идет от давней традиции, в том числе и от архаических представлений и символов (Ерем.), но трансформирует их в близком для разбойничьего менталитета духе. Вот некоторые примеры:

Povecte, odkažte tej mojej materi,  
 že mi svadba stojí v uhorštianskom poli!  
 V nebi anjelovia, to sú mi družbovia,  
 Ježišova matka, to mi bude svatka,  
 hospodin najvyšší bude mi starejší.

(Burl. 1984 II, № 205)

Виселица оказывается в роли суженой:

Povedzte tarn, povedzte,  
 tej mojej starej materi,  
 se mi svadba stojí  
 na Král'ovej holi.  
 Stojí, stojí, stojí  
 smutná, neveselá,  
 sibenička nová  
 z kresaného dreva.

(Mel. 1952, 188)

Škoda tebe Dovšák,  
škoda tvojho mena,  
že ti nevyrosla  
na doline žena.

Ale ti vyrosla  
v tie slawskie dubine  
šuo ti kresali  
tí slanskí mlynáre.

(Gašp. 1964, 215)

В песнях возникают мотивы несостоявшейся реальной свадьбы, которой помешала казнь, и — вместе с тем — надежда на встречу с невестой после казни; свадьба действительная заменяется свадьбой воображаемой, призрачной. Збойник просит повесить его в месте, отмеченном тем, что туда постоянно ходит его милая. Среди таких мест, где казненный будет встречаться со своей невестой, стоит выделить водный источник.

Nevešajte ma na dubý,  
lebo ma zedá holuby.  
Lež, a zaveste na jedlu,  
kde milá chodí na vodu.  
Ked' si vodenky nabere,  
šecky vtáčatá zežene.  
Hej, heši, heši, ftáčatá,  
už je hlavička načatá.  
Hej, heši, heši s milého,  
a jeho telenka blého.

(Богат., 190; еще 187–189)

Встреча у воды — традиционный для фольклора мотив сватовства или соединения молодых.

Символична и условна топография места казни. Часто это — поле, которому не обозначены границы. Из контекста разбойничьих песен можно заключить, что поле — враждебное их героям пространство, оно противостоит лесу, их миру. Леса сочувственно откликаются на казнь:

Hučia hory, hučia,  
že Janička mučia,  
ešte väčšej hučať budú,  
ked' ho vešať budú...

(Burl. 1984 II, № 203; сравн.:  
Mel. 1963, 161)

Еще один символ: из головы убитого збойника вырастают цветы, с которыми, конечно же, связаны представления о чистоте помыслов и дел героя:

Так му главку стинали:  
 Де з той главки кров текла,  
 Црвена ружа уцвела...  
 Дівички і рвали,  
 Хлопцім перка давали.  
 Боже, Боже, што же то?  
 Червена ружа з чего то?

(Гнат., № 19)

Чудо с цветами из головы предсказывается, тем самым совершается реабилитация героя, загубленного без вины:

Bude ně z hlavičky  
 tul'ipán vykvětat  
 Tul'ipán, tul'ipán,  
 Kedy t'a trhat mám?  
 Dočkaj do neděl'e,  
 až sa rozeleňám.

(Bart. 1899 I, № 64)

Густой слой символов, большая часть которых восходит к старым архетипам (разумеется, не прямо, но через долгую цепь трансформаций и переосмыслений), создает определенную ауру вокруг героев разбойничьего песенного фольклора. С одной стороны, совершается последовательная и интенсивная поэтизация разбойников и их жизни, их деяний, а вместе с этим происходит нравственное оправдание и возвышение самого разбойничества как социального явления. С другой, — образы разбойников естественно и как бы ненавязчиво вписываются в творимую столетиями галерею народных героев, заступников, страдальцев, бесстрашных рыцарей свободы. Показательно, что в балладах о злодейских делах разбойников символика значительно ослабевает либо вовсе утрачивается — здесь действуют иные способы изображения и иные оценки.

Карпатские разбойничьи песни (за исключением баллад) отличаются краткостью, дискретностью содержания; многое в них остается в подтексте, в намеках, сильно ощущается лирическое начало: все эти качества не располагают к развернутым описаниям

и сюжетным подробностям. Смысл раскрывается подчас только через знакомство с пучком текстов, которые как бы дополняют и комментируют один другого. Отсюда — и особенный характер символики и архаических мотивов — в виде следов традиции.

В отличие от песен карпатские предания о збойниках и опришках характеризуются сюжетной завершенностью, а подробности в них не уплощаются. Предания буквально насыщены впрямую мотивами чудесного и реминисценциями из эпической сюжетики. К сожалению, объем статьи не позволяет развернуть этот материал в конкретном его виде, и потому я ограничиваюсь лишь перечислением главных мотивов. Подобно богатырям, опришки и збойники рождаются при необыкновенных обстоятельствах, чудесных предсказаниях и предупреждениях, уже в детстве проявляют особые качества, неожиданно обнаруживают богатырскую силу, магические способности, иногда — неуязвимость, имеющую пределы (Довбуш, Пинтя, Шугай и др.), способность противостоять пулям, приобретают богатырское оружие. В героях преданий есть нечто от демонологических персонажей — они знают с нечистой силой (Яношик, прежде чем стать знаменитым збойником, служил у «старшей» колдуньи и от нее получил волшебную силу). (Материал, иллюстрирующий наш краткий обзор, см.: Нар. про Довб.; Гнат.; Ход. опр.; Богат.; Гафр. 1970.)

Чудесное в песнях и преданиях редко соприкасается. Герои их, хотя одни и те же подчас, живут как бы в разных мирах. Песенная фантастика насквозь символична, она принадлежит сфере художественного воображения, поэтического ожидания; фантастика преданий вплетена в реальность, в биографии героев, в их поступки и судьбы.

## Литература

- Богат. — П. Г. Богатырев. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни («Збойницкий цикл»). М., 1963.
- Был. — Былины / Вступ. ст., составл., подгот. текста и примеч. Б. Н. Путилова. Л., 1986.
- Гнат. — Народні оповідання про опришків / Зібрав Володимир Гнатюк. Львів, 1910.
- Голов. I — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1978, ч. I.
- Ерем. — В. И. Еремина. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- З гір Карп. — З гір Карпатських: Українські народні пісні-балади / Упорядкування, підготовка текстів, вступна стаття, примітки та словник С. В. Мишанича. Ужгород, 1981.

- Ход. опр. — Ходили опришки: Збірник / Передмова, упорядкування, примітки та словник І. М. Сенька. Ужгород, 1983.
- Bart. 1899 I — Národní píseň Moravské nově nasbírané / Sebral František Bartoš. Sešit I. Praha, 1899.
- Burl. 1969 — *S. Burlasová*. L'udove balady na Horehroní. Bratislava, 1969.
- Burl. 1984 II — V širom poli rokyta (II). Slovenské l'udové balady, romance a novelistické piesne / Výber a usporiadanie textov a melódí, zoznam tém a bibliografia Soňa Burlasová. Bratislava, 1984.
- Gašp. 1964 — *V. Gašparíková*. Zbojník Michal Vdovec v histórii a folklóre gemerského l'udu. Bratislava, 1964.
- Gašp. 1970 — *V. Gašparíková*. Povesti o zbojníkoch zo slovenských a pol'ských Tatier. Bratislava, 1970.
- Horák — Slovenské l'udové balady / Balady zozbieral a štúdiu napísal Jiří Horák. Bratislava, 1956.
- Hor.-Pl. — Zbojnícke piesne slovenského l'udu / Výber zost. J. Horák a K. Plicka. Bratislava, 1965.
- Medv. — *K. A. Medvecký*. Detva: Monografia. 1905.
- Mel. 1952 — *A. Melicherčík*. Jánošíkovská tradícia na Slovensku. Bratislava, 1952.
- Mel. 1963 — *A. Melicherčík*. Jánočík — Junošik: Juraj Jánošík v l'udových piesňach a povestiach. Bratislava, 1963.
- Per. bel. — Perečko belavé, červený dolomán: Sborník zbojníckej a vojenskej l'udovej poézie / Zostavili Rudo Brtáň a Viera Gašparíková. Praha, 1955.
- P. Podh. — Piesni Podhala: Antologia / Przygotował zespół: Z. Jaworska, A. Mioduchowska, J. Sadownik, A. Sledziwski. Kraków, 1971.
- Sir. — *O. Sirovátká*. Lidové balady na Slovákcu // Kultura a tradice. 2. Uherske Hradiště, 1965.
- Suš. — Moravské národní písně: S nápěvy do textů vřaděnými / Sebral a vydal Fr. Sušil. Čtvrté vyd. Praha, 1951.
- Szczot. — *St. Szczotka*. Materiały do dziejów zbójnictwa w Żywiecczyźnie // Lud, 1937, t. XXXV.

## Дѣна — стари словенски назив једне болести

Оно што је често привлачило пажњу Никите Иљича Толстоја, кога сам волео и високо ценио, јесу заборављене представе у појединим речима, које је он откривао стрпљивом анализом и тиме отварао пут у дубину некадашњег словенског погледа на свет. Овај скромни прилог подржава то његово залагање.

Међу разним молитвама у требнику *Euchologium sinaiticum* из XI века, налази се и апокрифна молитва (заклињање) за избављење човека од болести дѣнѣ. У овој молитви упућује се молба Исусу Христу а потом и Богородици да спасу човека који вапије због великих мука које му причињава поменута болест (въпниѣцааго дѣноѣ). За њу се каже да има сто тридесет ноката и упућује јој се захтев да не чини пакости човеку, његовим рукама, ногама и целом телу, већ да легне на једно (своје) место и да се свије: нѣ въ едно мѣстѣ лази съвнѣшнѣ (Nahtigal 1942, 83–84).

Иста ова молитва, са незнатним разликама, позната је и по познијем препису. Потиче из требника који је био у приватној својини у Серезу. Ушла је у избор текстова из овог рукописа које је у загребачким «Старинама» објавио Љ. Ковачевић. Он је изнео претпоставку да је требник писан половином XIV века у Призрену (Ковачевић 1878, 279).

Овај назив болести среће се и у рукописима из каснијег времена. У зборнику текстова за лечење и гатање, који се нашао у Шафариковој заоставштини налази се и медицински савет за лечење ѡтѣ днѣ. Рукопис потиче из манастира Ходош (XIV–XV век) и у целини га је објавио В. Јагић (Јагић 1878, 81–126). У значајном споменику српске средњовековне медицине — Хиландарском медицинском кодексу, који је сачуван у препису из XV–XVI века, описана су и два начина лечења ѡтѣ днѣ (Катић 1989, 324). Молитва ѡт дѣнѣ човеку налазила се и у рукопису



малог зборника из XVII века, који се чувао до Другог светског рата у Народној библиотеци у Београду (Стојановић 1982, 364). Овај назив помиње се и у заклинањима преписаним у XIX веку из старијих рукописа. Један такав пример нашао је С. Новаковић у требнику у Црној Гори — отъ дне (Novaković 1886, 169). Касног је порекла и препис молитве од *нежита*, једног од демона болести, у којој се помиње и *дна*. Ову молитву нашао је Г. Елезовић на истргнутом папиру из неке црквене књиге у цркви св. Димитрија у Скопљу: *Адамъ имаше нежитъ и дна...* (Елезовић 1925, 94).

Назив *дна* посведочен је у више староруских споменика — требника и лекаруша, почев од XV века (Срезневский 1955, 767; СРЯ, вып. 4, 250).

За разумевање значења поменуте речи од значаја је и њено помињање на средњовековним змијоликим амулетима, који су прављени по византијским узорима и ношени као заштита од болести у неким словенским земљама (Соколов 1889, 340–349; Бланков 1973, 205). Важно је такође указати да је ова реч сачувана и у усменој народној традицији Срба, Бугара и Македонаца, о чему ће бити посебно речи.

Приређивачи рукописа у којима се јавља старословенска реч *дна* нашли су се пред тешкоћом како ту реч разумети, јер се она изгубила из српско-хрватског и бугарског говорног језика. С друге стране, није била позната одговарајућа грчка реч коју је она заменила. Тако В. Јагић, приређивач поменутог Ходошког зборника, поред речи *дѣна* је написао: «Што ће то рећи, не могах докучити» (Јагић 1878, 91). Исти проблем имао је и Љ. Ковачевић приређујући за штампу одломке Призренског зборника. Он је сматрао да је ова реч настала из облика *дѣмона* (женски демон), па је у загради тако и пише (Ковачевић 1878, 279). И Г. Елезовићу ова реч је била непозната па је поред ње написао «тако!» (Елезовић 1925, 94). У Рјечнику ЈАЗУ реч *дна* узета из Ходошког зборника протумачена је према значењу које има у чешком и пољском језику као костобоља (*morbis articularis, arthritis*), и за њу је речено да је прасловенског порекла и непознатог постања (RjJAZU II, 473). Њоме се бавио и познати истраживач српске средњовековне медицине, Р. Катић, који каже: «И поред свих мојих настојања нисам успео да поуздано установим које обољење означава овај израз. Оно се доста често спомиње у терапијским зборницима српске средњовековне медицине као и у Хиландарском медицинском кодексу. У последњем случају у вези с њиме вели се следеће: чини мѣ ганстиръ, добро кст ѿт днѣ; добро кст за онѣх кон имаю много вѣтра ѣ великом чрѣвѣ, или коем е дна . Судећи по овоме,

ради се о неком ентeралном обољењу које је праћено метеоризмом» (Катић 1987, 52). Зато он овај назив болести из Ходошког зборника преводи описним изразом «против болова у стомаку» (Катић 1990, 23). М. Миливојевић, преводилац оног дела Хиландарског медицинског кодекса где се говори о поменутој болести, није нашао одговарајућу реч из говорног језика па зато оставља празно место: «Скувај камелију у вину, процеди је и подај да је пије кад год хоће; добро је за оне који болују од (...). Камелију скувај у води и додај мало меда и маслиновог уља и мало соли, и то користи за клистирање. Биће од користи ономе ко болује од (...)» (Катић 1989, 127). У тумачењу ове речи И. И. Срезневский издваја три њена значења: а) материца, б) бол у утроби и в) костобоља (Срезневский 1955, 767). У Речнику старословенског језика (према рукописима X–XI века) цитирано је поменуто место из Синајског еухологија, дато је обавештење да није позната одговарајућа грчка реч, а појам је идентификован као назив за костобољу (ССл, 201).

Може се са сигурношћу рећи да се старословенска реч *дѣна* сачувала до почетка овога века у источној Србији (Средњи Тимок), а такође је посведочена у Македонији и Бугарској. Године 1901. М. Миленовић је о речи *дана* у источној Србији записао: «1) Белужњаво хрסקавичаво зрно које се налази у понеких риба у подгушњаку, отприлике на крај вилица. То зрно се зове *дана* и жене га дају малој деци која много плачу; 2) Грумен нешто већи од лешњика, налази се у волујској жучи гдекод. Боје је као гвожђана рђа или нешто отвореније од пржене ситне кафе, а тако се и може истрошити. Пију је у чистој ракији од «жлтенице» и кад боли под груди. И за рибу и вола, где се нађе *дана*, народ мисли да је болесна» (Грађа САНУ, Средњи Тимок). Са истог простора потиче и нешто краћи запис о поменутој речи П. Милошаковића (1900–1904. г.), који се слаже с оним што је наведено под тачком 2 код претходног записивача. У његовом запису истакнуто је: «од прободи просипају и пију воду од *дане*» (Грађа САНУ, Тупижница).

У поменутом крају Србије, такође око 1900. године, В. Станимировић је записао басму «од дану» која гласи: «Дано данице, / свијај главицу / како змија ридовка / под камен» (Станимировић, басма бр. 237). На жалост, записивач није оставио податак о каквој се болести ради и на који начин се од ње баје.

У софијском часопису «Македонски преглед» 1925. године објављен је запис о ритуалном лечењу детета од болести *дне* у Морихову (Бинев–Кацаров 1925, 152). За ово бајање било је

потребно да дететова мајка уочи понедељка, среде или петка, за време пуног месеца, донесе бајалици суд с водом која је узета с три места (от три уврата). Исте вечери бајалица стави воду да заври а затим је успе у широк земљани суд у коме је стављен други, мањи суд с отвором на доле. Ако тај поклопљени суд покупи сву воду, то је био знак да дете заиста болује од дне. Онда бајалица носи ту воду и проспе је на становит (столовит) камен. Уколико се вода не скупи у поклопљени суд то је тумачено да дете болује од неке друге болести. Записивачи су уз опис обреда напоменули да бајалица за време поменутих радњи изговара неке тајанствене речи, које они нису забележили.

С. Симић је у Кратову ( Македонија) описао дванаест начина лечења *дне*, или *клинова* како се овде та болест још назива. Болест настаје услед плача, наводи аутор, пошто се детету спусте тестиси и зато оно стење и протеже се (Симић 1955, 7-8).

У Бугарској у с. Којнаре записана је басма намењена детету које много плаче. Садржај басме открива да је у питању болест *дана*: «Беж, данъ, беж! Месих квасник, заклах патица. / Беж, данъ, беж! Скрих квасник, скрих патица. / Беж, данъ, беж! Месих просаник, направих лютика. / Беж, данъ, беж! Гости гост. Беж, данъ, беж!» (Коцева).

Помен о старословенском називу поменуте болести среће се и код Пољака — *dna*, где су неке форме застареле, као што су: *dna*, *denność*, *denna nietos*, *dnawa nietos*, *dnia nietos* (SJP I, 466).

Код Белоруса поменута болест *дѣна* позната је као *доннік* (Замовы, 239, 242). Пошто се овај назив у бајању често јављао у устаљеном изразу *донічок-залатнічок*, други део овог израза прихваћен је као еуфемистичка ознака за ову болест, па се она назива и *залатнік* (Замовы, 230-244): «Донічак-залатнічок, станъ жа на месці, як сокол на гнезді» (Ад залатніка «донніка» — Замовы, 239). Код Руса ова болест је позната под називом *грыжа*. Да се ради о истоо болести потврђује и басма из вјатског краја у којој се болести «грыжа» (кила) обраћају изразом «*золотничок-веретничок*»: «Шел Иисус Христос со своими тремя учениками по широкому бору, ступил на гнилую колоду. Ты колода, ты гнилая! Как тебе, колода, не вставать, отростков не пускать, так же у раба божьего Андрея *золотничку-веретничку* по животу не ходить, живота не томить, костей не ломить, кривей не ломить, сердце не томить. Станъ ты, *золотничок-веретничок*, на своем месту, христовом кресту...» (Вятский фольклор, 60).

Назив болести *грыз*, *грыжа* среће се код Украјинаца, где означава костобољу. Назив је мотивисан представом о персонификованој

унутрашњој болести која *гризе* човека и изазива бол. Зато је и магијски облик њеног лечења било њено истеривање *гризењем* оболелог дела тела. Позивају прворођено или последње рођено дете, које лагано *гризе* лакат болесне руке или колено ноге, и после сваког угриза пљуне (Маркевич 1991, 120), или бајалица преко марамице лагано *гризе* болесни део тела и шапуће: «Грызъ, грызъ, не грызи ж ты тут, бо у мене зубы щучи, я тебе зубамы выгрызу, и губами выщепчу» (Јстребов 1894, 48).

*Грижа* у српском језику ознака је за стомачну болест — тробољу или пак за дизентерију (РСАНУ III, 625). Ова друга болест с поменутиим називом позната је и код Словенаца (Zadavec 1985, 65–70).

Код Срба постоје и друге болести у чијем називу лежи мотивација да их изазива демон који «гризе» део људског тела. Такви су: *гризица* — труљење кости, туберкулоза кости; *гризац* — чир у стомаку; *гриз*, *гриза*, *гризница* — рак (РСАНУ III, 627).

Да се вратимо старословенској речи дъна којој у поменутиим змијоликим амулетима одговара грчки назив за *матицу* — ὄστρα као и истоимени назив персонификоване болести овог органа. На амулету је исписано заклинање које се у неким елементима може довести у везу са старословенском молитвом и народним бајањима од *дане*. Г. С. Дестунис, а независно од њега и В. Френер (W. Fröhner) натпис на амулету прочитали су и протумачили на следећи начин: Ὑστѣρα μελανή, μελανωμένη ὡς ὄφις ἐλύεσαι καὶ ὡς δράκων σπρίξεις καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἄρνιον / ἄρνο χοιμοῦ / χοιμεῖσαι (Матица [= болезнь матицы] черная, почернелая, как змей ты вьешься и как дракон свищешь и как лев рычишь и как агнеенок спишь/спи) — Соколов 1889, 349–350. Занимљиво је да израз βρυχαομαι — ричем, кој се јавља у овом натпису — заклинању М. Фасмер, доводи у етимолошку везу са словенским \**gryzia* (Фасмер, I, 466). Један од кључних захтева демону болести у овом заклинању јесте позив да се *савије/свије*, који је исказан изразом καὶ ὡς δράκων σπρίξεις. У поменутој старословенској молитви из Euchlogiuma sinaiticum тај захтев је исказан речима: нъ вѣ едино мѣстѣ лъзи съвивѣшисѧ; у народној басми из Србије (окоline Књажевца) јавља се израз «*свијај* главицу / као змија ридовка / под камен» (Станимировић, бр. 237). Идеја *свити се* у белоруској басми исказана је поређењем са соколом на гнезду «станъ жа на месці, як сокол на гнѣзды», док је у руској басми та идеја исказана редупликацијом имена демона болести — *золотничок-веретничок* јер су радње «*вити се*» и «*вртети се*» блиске по значењу).

Представа о змијоликом демону који се услед «померања» унутрашњих органа смешта у простор људског тела и гризе га, изазивајући бол, одразила се и у басмама и бајању од болести познате у Хрватској *материна*, *матерница*, *матересина*, *матерњача*, код Словенаца *maternica*, *maternico*, код Украјинаца *матка*. Сви ови називи, као и карактер болести могу се довести у везу с грчким *ἰστέρα*. У басми од ове болести из Буковице у Далмацији јавља се и поменути захтев демону, изазивачу ове болести да се свије: «...Стан, материна, мајко, и по богу мајко. / *Сави своје тракове*, / ка мајка богородица своје власове! / (...) Ти не вуци се ка змијурини, / и не штипај ме ка жабурина...» (Ardalić 1912, 362).

У Славонији (Оток) крајем прошлог века био је обичај да са завршетком жетве најстарија жена узима земљу кроз последњи сноп, коју је потом свезивала у мараму у чувала као лек од матернице. У случају ове болести мало од ове земље размутили би у води и давали болеснику да попије (Lovrečić 1897, 381). Може се узети да сноп жита овде симболизује женски полни орган.

Такође у Славонији између два рата жене нероткиње и оне које болују на материци, куповале су вотиве од воска назване «матерница», који су по облику потсећали на жабу (Филиповић 1933, 98–99). То је, у ствари, трансформација змијоликог демона који изазива болест познату у старословенском као дџна.

## Литература

- БЕР — Български етимологичен речник. Софија, 1971.
- Бинев-Кацаров 1925 — *Кр. Бинев, Г. И. Кацаров*. Народописни материјали од Морихово // Македонски преглед. Софија, 1925, I, кн. 5–6.
- Бланков 1973 — *Ж. Бланков*. О двоеверии и амулетах-змеевиках // Византия, южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973.
- Вятский фольклор — Вятский фольклор. Заговорное искусство / Ред. А. Вылегжанин. Котельнич, 1994.
- Грађа САНУ — Лексичка грађа Института за српски језик САНУ у Београду.
- Елезовић 1925 — *Г. Елезовић*. Дервишки редови муслимански. Текије у Скопљу. Скопље, 1925.
- Замовы — Замовы. Беларуская народная творчасць. Мінск, 1992.
- Катић 1987 — *Р. В. Катић*. Терминолошки речник српске средњовековне медицине. САНУ, Пос. издања. Београд, 1987, књ. DLXXV.

- Катић 1989 — *Р. В. Катић*. Хиландарски медицински кодекс № 517. Народна библиотека Србије–Децје новине. Београд, 1989.
- Катић 1990 — *Р. В. Катић*. Медицински описи Ходошког зборника. Народна библиотека Србије–Децје новине. Београд, 1990.
- Коцева — [Ј. Коцева ми је доставила наведену басму. И овом приликом захваљујем јој на љубазности.]
- Маркевич 1991 — *Н. А. Маркевич*. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссiян // *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1991.
- РСАНУ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Институт за српскохрватски језик САНУ. Београд.
- Симић 1955 — *С. Симић*. Дечије болести и њихово лечење. Прилог народној медицини из Кратова, Архив Одбора за народне умотворине и обичаје ЈАЗУ. Загреб, 1955, н. з. 64.
- Соколов 1889 — *М. Соколов*. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // *Журнал Министерства народного просвещения*. СПб., 1889, ч. ССLXIII.
- Срезневский 1955 — *И. И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Graz, 1955, т. I.
- СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977, вып. 4.
- ССл. — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1994.
- Станимировић — *В. Станимировић*. Басме, Архив САНУ. Београд. Етнографска збирка бр. 325/13.
- Стојановић 1982 — *Љ. Стојановић*. Каталог Народне библиотеке у Београду. Рукописи и старе штампане књиге IV, Фототипско издање. Београд, 1982.
- Фасмер, I — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. М., 1964, т. I.
- Филиповић 1933 — *М. С. Филиповић*. Славонски вотиви од воска // ГЕМ VIII. Београд, 1933.
- Јстребов 1894 — *В. Н. Јстребов*. Материалы по этнографии Новороссiйского края. Одесса, 1894.
- Ardalić 1912 — *V. Ardalić*. Basme (iz Bukovice u Dalmaciji) // ZNŽ, 1912, XVII.
- Jagić 1878 — *V. Jagić*. Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa // *Starine X, JAZU*. Zagreb, 1878.
- Kovačević 1878 — *Lj. Kovačević*. Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti // *Starine X, JAZU*. Zagreb, 1878.
- Lovretić 1897 — *J. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // ZNŽ. Zagreb, 1897, II.
- Nahtigal 1942 — *R. Nahtigal*. Euchologium sinaiticum. Starocerkvenoslovenski glagolski spomenik, II del. Ljubljana, 1942.
- Novaković 1886 — *S. Novaković*. Apokrifski zbornik našega vijeka // *Starine XVIII*. Zagreb, 1886.
- RjJAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb.

SJP — *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedzwiedzki*. Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900, t. I.

Zdravec 1985 — *J. Zdravec*. Ljudsko zdravlstvo v Prekmurju, Pomurska založba. Murska Sobota, 1985.

*Л. Раденкович*

**Дъна —  
старое славянское название болезни**

Предметом этой статьи является реконструкция мифологических представлений, связанных с болезнью, которая в старославянском языке называлась *дъна*. Реконструкция осуществлена на материале апокрифических молитв, средневековых медицинских списков, надписей на амулетах, лексикографических данных, народных заговоров и ритуалов. По древним представлениям славян, эта болезнь возникает в результате «смещения» внутренних органов и проникновения в человеческое тело змеевидного демона болезни, который кусает человека. Во время магического лечения звучит требование, чтобы демон «свернулся» и возвратился на своё место, и тогда бы вновь восстановилась нарушенная целостность.

## Оборотничество у румын: *bosorcoi*

Обращаясь к событиям отдаленного и сравнительно недавнего прошлого, вспоминаю свои беседы с Никитой Ильичом Толстым, который одобрительно относился к моим восточнороманским «фольклорным» занятиям (во всяком случае, поощрял их) и даже предполагал осуществить балканский вариант словаря древностей с привлечением румынского материала. Вот почему и статью, посвященную его памяти, мне хочется представить в виде столь полюбившегося многим, благодаря «Славянским древностям», жанра словарной статьи, или, вернее, заготовки к ней. В скобках замечу, что материалом послужили во многом данные клужского архива Румынской академии, равно как и некоторые существенные для этой темы работы, в частности, публикации И. Мушли. Занимаясь анализом и «упорядочением» материала, не раз с большим интересом обращалась к опубликованной В. В. Усачевой статье о «босорке» на славянском материале, который служит интереснейшей иллюстрацией к проблеме балкано-славянской общности<sup>1</sup>.

Предметом рассмотрения в настоящей работе служит один из распространенных преимущественно в фольклоре Трансильвании видов оборотней и шире — мифологических существ, — так называемых *bosorcoi*.

Этимология этого слова восходит к венгерскому *boszorkány* 'Нехе, Nachtgespnt' (Tamás, 144; Candrea, Adamescu, 164; DLR, 625), а сама лексема имеет множество фонетических вариантов<sup>2</sup>. Босоркой выступают в мужской и женской ипостаси, но часто и в форме множественного числа (именно этой форме нередко отдается предпочтение в текстах различных жанров).

Босоркоем становится: ребенок, родившийся в сорочке (*beșică*); взрослый человек (ср. *Bosorcăile îs din oameni* дос. «Босорки — из людей») (Mușlea, 1932, 216); мертвец, ср. в этой связи описание



одного из способов защиты от оборотней: «Когда закапываешь его [мертвеца], положи ему чеснок в рот и положи его в гроб лицом вниз» (Muşlea 1932, 216).

Одним из внешних признаков босоркоя является хвост (*coadă*), который располагается в самых разных местах — на туловище (*pe trup*), на голове (*pe cap*), за ухом (*după ureche*), см.: (Muşlea 1932, 142). О том, насколько важен для босоркоя хвост и как безошибочно по наличию и длине хвоста можно его распознать, говорит быличка, в свое время записанная В. Скурту в уезде Сату-маре: «Отец мой рассказывал, что видел как-то женщину, — она колотила вальком белье у реки. И был у нее хвост, такой длинный, что свешивался в воду. То была *босоркоаёе*. И она сказала моему отцу: „Эй, Тоадер, смотри не говори никому, что увидел“. Он никому и не рассказывал, пока она была жива, — боялся. А если бы рассказал, она поразила бы его *стрелой*, и он бы умер» (Scurtu 1942, 269).

Упоминание стрелы в качестве орудия босоркоев не является случайным и единичным. Стрелой наказывают, например, женщину, которая нарушает запрет на прядение во вторник вечером; ср.: «Oarce femeie o ăsut Marţ sara şi o vinit borsocoaia la fereastră şi o zis: Da ăşş, ăşş, névastă? Ię o zis: ăşş, că zîua nu poci de prunci! — Noa, ăşşă, ăşşă! o zis borsocoaia. Şăpai o săgetat-o şi pe dimiănaţă o murit névasta» «Одна женщина пряла во Вторник вечером, и вдруг пришла борсокоая к окну и сказала: „Прядешь?“ Та ответила: „Пряду, днем-то я не могу [прясть] из-за детей!“ „Ну пряди, пряди!“ — сказала борсокоая. И поразила ее стрелой, а к утру женщина умерла» (Scurtu 1942, 269).

Считается, что босоркои ведут свое начало от женщины: если у женщины семь дочерей и ни одного сына, седьмая дочь становится *борсокаёе*; ср.: «Borsocăile să fac din borşă. Dacă are o femeie şapte feţe, şăpai n'are nici o băieţ între ieşle, apăi çe a şăptia, açeia să fă borsocăie» (Scurtu 1942, 288). Ср. также: *din borese* «из женщин» при упоминании босоркоев у Мушли (Muşlea 1932, 215). Интересно также приведенное выше утверждение о происхождении босоркоев от людей вообще.

Принадлежащим к роду босоркоев считается в Трансильвании также и человек с шестью пальцами, с широким затылком (досл. широкий в затылке); ср.: «Cel cu şasă degete nu-i tistaş, îi borsocos; Cîne-i lat în ciafă, zîce că-i borsocos» (Scurtu 1942, 286).

Местом обитания босоркоев может служить, как мы видели, «свой» мир: деревня, а в некоторых описаниях даже и дом. Былички содержат великое множество подтверждений этому,

причем для подлинности рассказанного часто указывается точное имя сельского жителя, который, как утверждают, был босоркоем; ср.: «И Ион, сын Мнихая (*Ionu lui Mñihai*), был босоркой на волков (*bosorcoi pã lupchi*), — из главных босоркоев (*di cei mari bosorcai*)... Я его обмывал, когда он умер, — так он весь (*tãt-tãt-tãt*) был в волосах, курчавых, как шапка. И еще кто-то, видно, выстрелил ему в бок, — рана была видна...» (Muşlea 1932, 216).

Интересны отраженные в быличках поверья о происхождении так называемых «сельских босоркоев». Эти босоркой на время превращаются в волка и уходят из деревни, а затем, когда приходит время им снова стать человеком, возвращаются обратно (человек-босоркой → волк → человек). Ср.: «Пришел однажды волк в овчарню к Георге Напу и сел у огня. Хозяин дал ему миску токаны, он съел ее. А потому пришел, что был он из сельских босоркоев, и пришло ему время снова стать человеком» (Muşlea 1932, 216). Здесь любопытно и то, что хозяин дома каким-то образом знает, что волк, наведавшийся к нему в овчарню, — человек-волк, его не смущает и непринужденность, с которой волк ведет себя в доме, расположившись у огня и не отказываясь от угощения: отношения хозяина и босоркой — это, в некотором роде, отношения хозяина и гостя.

То, что босоркой живут в мире человека, представляется чем-то исключительным, — естественнее относить их к тем местам, которые представляются «чужими», связанными с опасностью, с действиями злокозненных существ и вообще злых сил. К числу таких «опасных» локусов относится, например, межа (*mejde*), которая и в других случаях считается местом нечистым, ср.: «La mejde mai tare umblã borsocãile, cã pe mejde aruncã, care ştiu vrãji, şî di pe bube reşle tãt ce-i rãu» «На меже больше всего бродят босоркой, потому что на межу выбрасывают те, что умеют ворожить, все, что вредно» (Scurtu 1942, 282). Опасность представляют и те места, где когда-то было гумно, считается, что и там бродят босоркой<sup>3</sup>. В этих местах запрещается строить дом: «Nu-i slobod sã zideşti casa unde o fost arie şî s'o îmblãtit, cã acolo a îmblat borsocãile» «Не следует строить дом [там], где было гумно и молотили [хлеб], потому что там бродили босоркой» (Scurtu 1942, 291).

Опасаются босоркоев и там, где пустуют дома (*pe unde-s cãs pustii*), — босоркой бродят в них и пляшут (*gioacã*) (Muşlea 1932, 215). А в новом доме, который до сих пор стоит пустой, нельзя спать, пока в нем не поселится какая-нибудь живая душа (обычно в дом вносят двух молодых курочек). Ср.: «Cîn te muţ înt'o casã nouauã, s'o uz cu apã sfinţită, cã poate multe s'o ntîmplat în ie, o fost

borsocăi» «Когда переселяешься в новый дом, окропи его сперва святой водой, потому что многое могло в нем произойти, — там могли быть босоркой!» (Scurtu 1942, 291).

Таким образом, докусы, которые характеризуются признаками 'пустой', 'чужой', 'нечистый', оказываются местом активного пребывания босоркоев и представляют опасность для людей. К числу таких, опасных, связанных с босоркоями мест принадлежит и мельница, а также путь от мельницы в деревню. Об этом говорит следующая быличка: «Один человек пошел на мельницу. Когда он возвращался с мельницы, ему навстречу вышли два босоркоя... Отобрали у него мешок, ...высыпали из него муку и, когда человек пришел домой, то в мешке обнаружил конский навоз» (Scurtu 1942, 270).

Самая главная черта босоркоев — это, безусловно, оборотничество, при этом поразительно число живых существ, предметов и даже действий, в которые они превращаются. Босоркой оборачиваются волком, собакой, рыбой, птицей, ветром, любой вещью и даже танцем [интересна синтаксическая конструкция для обозначения этих превращений и особенно используемый предлог: «bosorcoi pe lupi, pe cîini, pe vînt», досл.: «босоркой на волков, на собак, на ветер» (Muşlea 1932, 216)]; ср. также: «Ieste bosorcoi pe lupchi, pe peşti, altu-i pe danţ, pe hie ce lucru» «Существуют босоркой для волков, рыб, а иные — для танца, для какой угодно вещи»; «Sânt bosorcăi pe lupchi, pe câni, pe vânt. Care-s pe lupchi, odată şuierea şî să face lup. Care-i vânt, îmblă pe vânturi, pe sus» «Есть босоркой на волков, на собак, на ветер. Те, которые на волков, — как свистнут, тут же и станут волком. Те, что на ветер, бродят по ветрам, поверху» (Muşlea 1932, 216). Таким образом, босоркой в мифопоэтическом сознании человека наделены способностью превращения в любое из живых существ, населяющих землю, воду и воздух, в некоторые типы движения (танец как нечто наделенное колдовской силой, как воплощение мифологического существа). Воспринимаемый как живое существо ветер также рассматривается как результат подобного воплощения. Интересен в приведенном выше тексте и звук (свист) как часть ритуала превращения в волка.

Одно из необыкновенно интересных и, возможно, уникальных представлений о босоркоях связано с огнем, и это еще одно из их возможных превращений. Ср.: «Bosărcăile zice că iera lumî inuţă se îmbla pin sat» «Говорят, босоркой были огоньком, что бродил по деревне» (Arhiva de folklor, No 08370). О связи босоркоев с огнем говорит и такое утверждение: «Босоркой (*borsocăi*) собирают ночью огни (*lumînini*) вместе» (Muşlea 1932, 216). Но особенно интересен

следующий обряд, также говорящий о тесном взаимодействии босоркоев с огнем: На Русальскую неделю два пастуха девять раз обходили нагишом загон для овец — со стулом, на котором был огонь, — чтобы удалить босоркоев от овец, говоря при этом: «Не глядите на овец, а глядите на огонь (*puloi*)»; «La Rusalii doi păcurari împlau în pt' eļe golă de nquă ori în juru stîinii cu on scaun pe care iera foc ca să d'epert'e bosorcăii d'i la oi. Ei zîce: Să nu vă uitaț la oi. Și vă uitaț la *puloi*» (Arhiva de folklor, No 08360). Здесь существенно время совершения ритуала, число участников и обходов вокруг загона и, конечно, ритуальная нагота пастухов, а также использование огня в качестве средства для отвлечения внимания босоркоев от овец. Интересен и рифмованный текст, который произносят участники ритуала, и лексема, обозначающая огонь (*puloi*).

Первобытный страх перед любым превращением, изменением, отчетливое желание носителя наивного сознания, чтобы все вокруг оставалось в той форме, которая ему изначально присуща, стремление к сохранению устойчивости — лежат в основе многих представлений, связанных с оборотнями и оборотничеством, и отражаются в обрядах, в том числе родинном, когда большое значение придается, в частности, определению признаков возможной принадлежности новорожденного к босоркоям. Считается, что младенец, родившийся в пузыре, может стать оборотнем. Вот почему так важна роль, которую играет повивальная бабка в ограждении людей от босоркоев. Повитуха при рождении ребенка определяет и то, к какому типу босоркоев он принадлежит и во что ему предстоит воплотиться, — в волка, птицу, рыбу или во что-нибудь другое. Обнаружив, что новорожденный — босоркой, повитуха кладет возле него топор и грозит ему, что если он станет поражать стрелами людей или скотину, то она перережет ему горло, см.: (Mușlea 1932, 142, 150).

Среди характерных особенностей босоркоев, которые сближают их с другими типами оборотней, — способность отбирать у коров молоко. Больше всего стараются защитить коров и вообще скотину от босоркоев на св. Георгия (особенно ночью накануне этого дня); ср.: «In năaptea de Sîn-Jiorz împlă și bosărcăi, că moșu mn'euc țe-o vădzut într'o năapte cînd o zin'it în gražd bosărcăile; el o audzit d'in pod cîn bosărcăile gîcșe: și d'e la asta [vacă] un pk'ic [de lapte], și d'e la asta un pk'ic» «В ночь на св. Георгия бродят и босоркой, дед мой видел как-то ночью, как пришли в хлев босоркой; он с чердака слышал, как босоркой говорили: „и у этой [коровы] чуток [молока], и у этой чуток“» (Parahagi 1925, 161). Для защиты от босоркоев в этот день используют колючие ветки ежевики (*rugi*). А в те дни, которые непосредственно предшествуют св. Георгию,

собирают бородавочник, дикий чеснок и валериану, чтобы помещать босоркою и защитить от них скотину: «Până la Sângiorz să culege *rostopască, aiușul, și hodolean* pentru busorcăi, să nu poată mânca iorsagu» (Pavelescu 1945, 57). Все эти травы смешивают с солью и серой (*cheatră pucioasă*) и дают скотине. Как отмечает Павелеску, в «старые времена» главной заботой в ночь на св. Георгия было — сторожить «ману», чтобы босоркою не отобрали ее у коров. От этого некогда очень распространенного обычая сохранился следующий ритуал: за три вечера до св. Георгия (în trei sări înainte de Sânjiorz) или на «скотьего св. Георгия» (Sânjiorzul marhălor) парни и молодые мужчины, разделившись на две группы и стоя на пригорках, перекликаются и, обращаясь друг к другу, используют следующего вида текст, состоящий из вопросов и ответов: на жалобу «Mă mânca ră busorcăile» «Меня съели босоркою» следует вопрос: «Которые из них?» В ответ называют два имени — мужское и женское. Затем на вопрос «Что они у тебя попросили» отвечают: «Ману коров!» Диалог оканчивается советом отправить босоркоев ко всем чертям (Pavelescu 1945, 57). Ниже приводится текст этого диалога: «Auli, Pauli! — Ce ți-ți țuie, Pauli? — Mă mânca ră busorcăile! — Care din ele? — Eva și cu Pavăl. — Da ce cerură dela tine? — Mana vacilor! — Dă-i în p... dracilor!».

Еще одна группа поверий о босоркоях вводит в круг метеорологических представлений, связанных с так называемым «грибным» или «слепым» дождем (точная параллель с аналогичным славянским представлением). Ср.: «Cîn ploaia cu soare, fac borsocăile mulăciag» «Когда идет дождь с солнцем, — это босоркою веселятся» (Scurtu 1942, 289); ср. также: «Cîn îi ploaie cu soare, atunci gioacă borsocăile» «Когда идет дождь с солнцем, — это пляшут босоркою» (там же, 282). Эти поверия, как и многие другие, объединяют восточнороманские представления со славянскими и, возможно, косвенно соотносятся с кругом текстов, связанных с огнем, а точнее — одновременно с двумя стихиями — водной и огненной.

Обдумывая приведенные выше разрозненные представления о босоркоях, останавливаешь внимание на нескольких наиболее ярких и, вероятно, достаточно архаичных фактах, а именно: на связи с огнем (и водой), круге предметов, принадлежащих Богу Грозы (стрелы — основное орудие босоркоев), и, конечно, на необыкновенном числе превращений и воплощений, свойственных этим мифологическим персонажам. Сопоставление восточнороманских данных с соответствующими славянскими создает интересную картину соответствий, которые являют собой результат типологических схождения, усиленных процессом взаимного влияния и проникновения.

- <sup>1</sup> В. В. Усачева. Босорка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. I.
- <sup>2</sup> См.: *bosorcán* (Tamás, 144); *bosórcă* (Tamás, 144; DLR, 625); *bosorcăie*, *borsocaie*; *borsocaie*; *bortsokană* (Tamás, 144); *bosorcăi* (Arhiva de folklor, No 08360; Muşlea, 216; Pavelescu, 57; 107); *bosorcaie* (Pavelescu, 57; Candrea, Adamescu, 164; Tamás, 144, DLR, 625); *bosărcăi* (Arhiva de folklor, No 08370; Muşlea, 142); *busorcăi* (Pavelescu, 57); *borsocăi* (Scurtu, 270, 276, 282, 288, 289, 291, Muşlea, 215); *borsocoi* (Scurtu, 276; Tamás, 144); *borsocaie* (Scurtu, 269); *bursucăii* (Tamás, 144) *басуркани* (Богатырев, 243); ср. также прилагательное и глагол того же корня: *borsocos* (Tamás, 144; Scurtu, 286); *a bosurca* (Tamás, 144).
- <sup>3</sup> Любопытно часто повторяющееся употребление глагола *a umbla* 'бродить' (и его фонетических вариантов) в сочетании с *bosorcoi* (босоркой бродят).

## Литература

- Богатырев 1971 — П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Arhiva de folklor — Academia română. Arhiva de folklor.
- Candrea, Adamescu — I. A. Candrea, Gh. Adamescu. Dicţionarul enciclopedic ilustrat. Bucureşti, 1931.
- DLR — Dicţionarul limbii române. I. [Bucureşti], 1913.
- Muşlea 1932 — I. Muşlea. Cercetări folklorice în Ţara Oaşului // Anuarul Arhivei de Folklor. I. Cluj, 1932.
- Papahagi 1925 — T. Papahagi. Graiul şi folklorul Maramureşului. Bucureşti, 1925.
- Pavelescu 1945 — Gh. Pavelescu. Cercetări folklorice în sudul judeţului Bihor // Anuarul Arhivei de Folklor. VII. Sibiu, 1945.
- Scurtu 1942 — V. Scurtu. Cercetări folklorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare) // Anuarul Arhivei de Folklor. VI. Bucureşti, 1942.
- Tamás — L. Tamás. Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente im Rumänischen. Budapest, 1966.

## Заметки по этнографии речи (На материале славянских родин)

Этнография речи, уже в течение трех десятилетий признаваемая важным разделом социолингвистики (работы Д. Хаймса, Дж. Гумперца и др.), безусловно входит в сферу интересов исследователей фольклора и народной культуры. Лишь междисциплинарный подход к этому предмету позволяет изучать традиционное речевое поведение в его соотношении с архаической картиной мира. К сожалению, по этнографии речи славян пока еще не было опубликовано обобщающих работ, интерпретировались лишь некоторые ее аспекты, затрагивающие в основном роль и характер словесных оберегов, вербальных компонентов обряда в их связи с магическими действиями (Н. И. Толстой, С. М. Толстая, Е. Е. Левкиевская, Л. Н. Виноградова, Т. А. Агапкина).

Между тем речь носителей традиционной культуры кодифицирована не только в рамках ритуального времени и пространства, но и в других, казалось бы, далеких от обрядности ситуациях. Естественно, самые строгие правила коммуникации распространяются на обрядовую речь, однако и бытовое общение проходит по определенным канонам. Сакральное и ритуальное включено в повседневие и функционирует в виде запретов и рекомендаций, регулирующих речевое поведение. Существует свод правил, предписывающий или, наоборот, запрещающий в конкретных ситуациях произносить отдельные слова, имена, этикетные формулы, звукоподражания т. д. Строго определены и этнографические рамки тишины и молчания. Несоблюдение правил «говорения» в обществе, в котором доминирует вера в магическую силу слова, где само слово синонимично делу, действию (Топоров 1993, 86), очень опасно и может повлечь за собой несчастья, болезни, смерть и т. п., т. е. «сверхъестественное наказание».

Все сказанное выше характерно для родинной обрядности, рассматриваемой в данной статье как определенный отрезок

времени в жизни женщины (включая беременность, роды, родины, крестины, очистительную молитву). Некоторая неоднородность компонентов этого цикла (сочетание бытового и праздничного, ритуального) обуславливает и разнообразие форм словесного поведения в зависимости от типов коммуникаций с учетом их цели и шире — от этнографического контекста. Велик и спектр кратких стереотипных текстов, речевых жанров, как обрядовых, так и необрядовых: кроме этикетных формул, используются и многие клише, которые находятся на пограничье между языковой единицей и фольклорным жанром, например, фразеологизмы, поговорки и пословицы, проклятья, благопожелания и т. д. Кроме того, произносятся и «чистые» фольклорные жанры — заговоры и народные молитвы. Исследуя этнографию речи, нельзя забывать и о том, что варьирование физических характеристик голоса и звуков в родинном цикле также строго регламентируется (шепот, крик, плач, смех, звукоподражания и мн. др.).

\* \* \*

Начиная в «хронологическом» порядке родин, отметим, что регуляция речи входит в общую систему предписаний и запретов для беременной. Словесное поведение женщины, участие в коммуникации в данном случае равноценно физическим действиям, не связанным с говорением или слушанием. От сказанного или не сказанного в нужный момент, точно так же, как и от поступка, от сделанного ожидается вещественное, физическое последствие. Рекомендации будущей матери по стратегии «говорения» направлены на то, чтобы в период беременности уберечь ее и ребенка от нечистой силы, от болезней и повлиять на благополучный исход родов. Кроме того, считается, что словесное поведение женщины оказывает воздействие на качества и свойства ребенка, которого она родит, особенно на его способность говорить и правильно произносить звуки. И наконец, поскольку речевая деятельность является отражением моральных и ментальных свойств человека, «говорение» матери магическим образом может повлиять и на характер ребенка.

Народный речевой кодекс распространяется на манеру ведения беседы и содержание высказываний беременной женщины и окружающих. Ни ей, ни ее близким нельзя ругаться, иначе «нечистая сила испортит ребенка» (Степанов 1906, 224) или ребенок вырастет злым. Русские Заонежья считают, что будущей матери не следует



вступать в перепалки, чтобы ее ребенок не страдал «криксами» (Логинов 1993, 30). В Болгарии в семье, где есть беременная, стараются не упоминать дурных людей, чтобы ребенок не походил на них. Существуют ограничения и на определенные речевые жанры: матери нельзя, например, обращаться с просьбой, ребенок будет вынужден просить всю жизнь (ПА, Стодоличичи Лельчицкого р-на Гомельской обл.)<sup>1</sup>. Особое внимание уделяется дикции, ср. белорусский запрет, известный и другим славянам, — беременной нельзя дразнить картавых, заик, немых, шепелявых — дитя будет иметь в голосе те недостатки, над которыми глумилась мать. Если же женщина это делает по необходимости, нужно оговориться, что она «никого не дражниць, а кажиць, як тэй кызав» (Никифоровский 1897, 3)<sup>2</sup>.

Формулы, подобные приведенной выше, носят превентивный характер и нередко закреплены за определенной жизненной ситуацией. Так, произнесением клишированной фразы можно предупредить нежелательные последствия (выкидыш, болезнь, родимое пятно на теле ребенка), которые возникают, если беременной захочется съесть что-либо, а удовлетворить желание невозможно. У южных славян существует определенный этикет для этих ситуаций. Сербы, упоминая какое-либо блюдо при беременной, обязательно скажут: *Да те ни је жеља* «Пусть у тебя не возникнет желания» (СЕЗб 1909/14, 103). В Болгарии женщина, увидев какой-либо продукт, который она не может съесть, кусает ладонь и говорит: *Моята длан е по-сладка* «Моя ладонь слаще» (Плов., 212) или дотрагивается до ягодицы со словами: *Всичко да си остане у мене* «Пусть все останется у меня» (Родопи, 122).

Следующий момент в женском календаре — непосредственно роды — также характеризуется строгой регламентацией речевого поведения. Это момент определенной «конденсации» словесной активности, так как множество молитв (роль которых значительно возрастает)<sup>3</sup> и устойчивый ряд формул произносится за непродолжительный отрезок времени.

В этот период вплоть до крестин самая значительная роль отводится повитухе, важную часть деятельности которой, кроме собственно облегчения родов и принятия младенца, составляют именно компоненты речевого поведения. Даже выбор повитухи у славян нередко мотивируется ее способностью читать молитвы, заговаривать и произносить благопожелания, так как считается, что все ее слова сбываются. Уже отправляясь к роженице, повитуха начинает молиться, она поворачивается к востоку на выходе за ворота: «Батюшка восток, бывает на тебе сам Иисус Христос. Благословите

меня, рабу грешную, на мир Божий, к рабе Божией (имя рек), Казанская Божия мать, Михаил Архангел и все святые угодники» (Попов 1903, 442)<sup>4</sup>. Продолжает молиться она и по дороге (читает «Богородицу»), входит в дом с приветствием «Дай Бог трудиться» (там же) и молитвенным обращением: «Распрострай, Господи, одну душу грешную, а другую безгрешную. Отпусти, господи, душу ее на покаяние, а младенцу на крест» (Листова 1995, 14), просит Богородицу отпустить бабушку Соломониду. Молитвой же приветствует бабка родившегося ребенка. (Заметим в скобках, что молится и сама роженица: «Казанская Божья мать, Смоленская Божья мать... (Попов 1903, 339), и все домашние.)

В случае трудных родов повитуха прибегает к заговорам, например, полесск.: «Ишла божа маци / З золотыми ключами / Золотые ворота отмукаци / Да маладзенца на сьвет упускати (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.), используются и многие формулы, которые поясняют соответствующие магические действия: «Как в курочке яичко не держится, так не лежал был младенец Христов в утробе рабы Божией», — говорит бабка, пропуская яйцо сквозь рубашку родильницы (Попов 1903, 450). Знает повитуха и особые приговоры для «выкликания» детского места, «оживления» ребенка, не подающего признаки жизни, и мн. др. Если роды затягиваются, у русских совершается обряд всенародного покаяния: муж, совершив три поклона и пав ниц, просит прощения перед собравшимися соседями: «Мирушко, православный народушко! Простите меня, православные, за мою незаконность!». Все при этом хором отвечают: «Бог тебя простит и мы тут же». При этом роженица добавляет: «Простите меня, в чем я нагубила». Общий ответ: «Бог простит» (там же, 454)<sup>5</sup>.

С появлением ребенка на свет в речи усиливаются апотропеические (от потери молока, сглаза, демонов, болезней и т. д.) и продуцирующие вербальные акты. Важную роль продолжает играть словесное поведение повитухи — так, в Родопах считается, что ее благопожелания, произнесенные до прихода *орисниц, судениц*<sup>6</sup> — демонов судьбы, — могут защитить ребенка от их предсказаний. Формулы-обереги произносят и домашние, и посторонние, особенно строго это соблюдается до крещения и/или до очистительной молитвы матери.

Праздники по поводу рождения и крещения ребенка проходят по строго определенному сценарию, каждый участник знает, что, как и где сказать или не сказать. Родины и крестины, в деталях отличающиеся в конкретных славянских традициях, на семантическом уровне имеют много общего и в плане этнографии речи —

ср. общеслав. формулы, определяющие приобретение ребенком нового статуса (*еврейче — христианче, рожденный — крещеный*), разглашение имени и многочисленные благопожелания участников праздника. Безусловно благопожелания, которые сопровождают многие акты родинного цикла, являются особым жанром. Они очень разнообразны — от ритуального прославления ребенка на родинах или крестинах до сжатой формулы, автоматически произносящейся при повседневном уходе за ребенком.

Особая сфера верований, связанных с речевым поведением, — это сглаз, оговор, озык. Целая система предметных апотропеев, превентивных действий и словесных формул призвана охранять мать и младенца от сглаза. Характеризуя речевое поведение носителей традиционной культуры, интересно отметить существование особых клише, которые начинают или заканчивают любую фразу, обращенную к ребенку: рус. *В час молвить*, полес. *Соль и печына с твоима уочыма* (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.), болг. *Да не му са уроци, Машалла* и др.

\* \* \*

После краткого описания речевых жанров и ситуаций «говoreния» в «хронологическом порядке», вкратце остановимся на некоторых семиотических аспектах этнографии речи. Основополагающей, организующей оппозицией в речи следует считать противопоставление говорения молчанию. Полисемия, полифункциональность и амбивалентность молчания подробно исследовалась на материале различных фрагментов духовной культуры славян<sup>7</sup>. В родинной обрядности реализуется и противопоставление тихий звук (шепот) / громкий (крик). Тишина, пониженный тон голоса обязательны в доме не только во время родов и совершения таинства крещения, но вплоть до очистительной молитвы матери. Согласно традиционным правилам, молодой матери вообще следует больше молчать, а говорить можно только шепотом (кричать, громко смеяться и плакать категорически запрещается). До очистительной молитвы матери ее дом сравнивают с домом, в котором недавно кто-то умер — там не слышно громких голосов, пения (Антонијевић 1982, 59). Соблюдение тишины относится к самым строгим запретам послеродового цикла (Воденичарова 1997, 264–27). Молчать и (даже не здороваться и не отвечать на приветствия) необходимо при выходе из дому (РКС, 96), при первом выносе ребенка во двор (РКС, 105) и во многих других ситуациях. Нельзя прощаться

с посторонними, так как считается, что вместе со словами могут «уйти» молоко и спокойный сон младенца. Нарушение повседневного этикета в родинном цикле является нормой.

Универсальная для этнографии речи оппозиция говорение/молчание в контексте родин, кроме традиционного вида, может функционировать как следующее противопоставление: сообщение/несообщение информации. При этом важное значение имеют обе части оппозиции. В конкретных обстоятельствах они могут получать противоположные оценки и соответственно входить в систему запретов и рекомендаций в разных формулировках. Так, умалчивание, сокрытие информации бывает позитивным и необходимым, а порой оно опасно и предосудительно. На разных этапах «женского календаря» молчание может иметь разную функциональную направленность. Так, например, при общем правиле не распространять информацию о беременности (особенно на раннем этапе), обязательно сообщение о беременности хотя бы одному человеку в доме. Последствием несообщения может быть то, что ребенок или останется немым на всю жизнь, или очень поздно начнет говорить. Ребенок также может вырасти очень скрытным (Родопи, 121). В Болгарии считается необходимым сообщить о беременности самой старшей в доме женщине, чтобы получить ее благословение: *Айда да те милюва Господ със сичката язвя да е!* «Да благословит тебя Господь ребенком без единого изъяна!» (Масларова 1980, 130). Будущей матери запрещается и лгать, давать неверный ответ на вопрос о том, беременна ли она (СБНУ 1892/7, 128).

Всем славянам известен запрет на разглашение времени родов. Согласно этнографическим источникам, выдача информации усложняет ход родов и продлевает время мучений (ср. сколько человек узнает — столько потуг будет и т. д.)<sup>8</sup>. Украинцы не говорят о родах, «чтобы не накликать лиха» (Малинка 1898, 256). Известно также сокрытие пола младенца, ср. белор. запрет спрашивать мать о поле новорожденного (Никифоровский 1897, 105) и его имени до и некоторое время после крещения [у сербов Скопской котлины крестный отец молча несет ребенка из церкви и, пока не положит крестника в колыбель, не называет его имени — иначе он умрет (СЕЗб 1939/24, 414)].

За начальным сокрытием информации следует ритуал оповещения. Последовательность умолчания и сообщения имеет магический смысл и нередко оформляется ритуально. Так, у болгар сообщение о беременности широкому кругу родственников и соседей — это обрядовое действие, которое приурочено календарно к

зимнему Иванову дню (Воденичарова 1997, 118), известны также многочисленные обрядовые формы разглашения имени (за плату, обегание села детьми с выкрикиванием имени и т. д.). Тайное должно стать явным, артикулированным и в других случаях (для исцеления ребенка или предотвращения его болезни: «нечистота» женщины, которая приходит на родины, раскрывается в виде словесного или бессловесного, знакового сообщения — втыкания красного цветка в волосы и др.).

Существуют и другие табу, связанные с оппозицией речь/молчание и ее разновидности выдача/сокрытие информации. На языковом уровне следует отметить формальный отказ от прямого называния — иносказание и существование особой системы метафорической терминологии, обслуживающей родины. Эта лексика весьма обширна и составляет предмет специального исследования, упомянем лишь некоторые народные термины: зачатъе и плод в утробе матери (болг. *завъди се, степцано дете*), беременная женщина (серб. *збабна, тешка* и др., болг. *тежка, голема, трудна, непразна*) (СД, 160), роды, появление ребенка на свет, родить (рус. *протил*, болг. *станало е, добила е*, рус. *оговорила, раскуталась*), роженица (сербск. *лауса*, болг. *лехуса*), некрещеный младенец (болг. *кушьльо, пижа*, серб. *кења, чора* и мн. др.). Известен и целый пласт особых метафорических формул, представляющих события в особой модальности. Это и иносказательное, намеками приглашение повитухи к роженице: укр. *Ходим до нас на щос* (Малинка 1898, 255)<sup>9</sup>, и сообщение о рождении ребенка, формулы поздравления с новорожденным: болг. *Честит принов* («Поздравляем с обновой») и мн. др. Общеславянским является и ритуальный обман — выдача заведомо неверной информации: повитуха должна обмануть мать о том, какого пола у нее родился ребенок, если до этого в семье умирали дети, и др.

При повседневном обращении с грудным ребенком некоторая лексика входит в разряд запрещенной. Это — называние ребенка различными зоонимами: у восточных славян *жабою* [не будет расти (Гринченко 1887, 28) или станет горбатым (Булгаковский 1890, 188)], болгары не сравнивают ребенка с кошкой (*мачка*) — в связи с опасностью возникновения детской болезни *мачетини* (СБНУ 1900/16–17, 275). Кроме этого, существует табу на произнесение определенных слов в определенных обстоятельствах — не говорят о детских болезнях, нельзя упоминать дьявола, ругаться в присутствии ребенка, а тем более — проклинать младенца<sup>10</sup>.

\* \* \*

В заключение следует отметить такую важную черту народного речевого кодекса, как различие в наполненности запретами и рекомендациями определенного периода времени или одного обряда. Прежде всего в разных традициях даже в пределах одного региона встречаются указания на маркированность некоторых событий, к которым даются и правила словесного поведения (ср. родопские формулы при встрече с беременной, которые не фиксируются в других местностях, и мн. др.). Кроме того, произнесение, артикуляция некоторых формул, сопровождающих магические действия, также необязательны, факультативны: так, зарывание последа может сопровождаться приговорами: «Тебе, святое местечко, на лежанье, а ей (имя рек) на здоровье» и др. (Попов 1903, 457), а может проходить в полной тишине. Подобная вариативность словесного поведения характерна для многих ритуальных актов родин, в частности, и в целом — для всей магической практики славян.

В большинстве случаев народный речевой кодекс — это общее знание, которое усваивается с детства нередко через былички, объясняющие, например, недостатки ребенка неверным словесным поведением матери или ее окружающих. Так, если ребенок родился без верхней губы, значит, это наказание матери за «острый язык» — сквернословие (Степанов 1906, 228) и мн. др. Некоторые архаические элементы женской речи в виде различных формул, благопожеланий, приговоров при встрече с беременной, в поздравлениях с новорожденным, при обращении с грудным ребенком и т. д. сохранились у славян до наших дней не только в сельской, но и в городской культуре.

- 
- <sup>1</sup> Нельзя не упомянуть в этой связи и общеславянское представление, что если беременной отказать в чем-либо, мыши съедят все запасы или последуют другие неприятности.
  - <sup>2</sup> Дикцию ребенка могут «испортить» и другие люди — крестные, откуда известное требование сообщать имя после крестин быстро, без запинки, чтобы избежать заикания (Никифоровский 1897, 145).
  - <sup>3</sup> Характер и место молитвы в традиционной обрядности славян — это предмет особого исследования, ведь даже само слово *молитва* в контексте родинной обрядности обозначает не только собственно словесное обращение к Богу, но и обрядовые акты и целые ритуальные комплексы.

- 4 В Болгарии принято обращение к Богородице, так как считается, что она обязательно присутствует при всех родах, поэтому повитуха шепчет: *Света Богородица напред и аз след нея...* «Святая Богородица впереди, а я за ней...» (Ангелова 1931, 131).
- 5 Представления о греховности родителей очень важны в народной трактовке родин. Почувствовав приближение родов, женщина просит прощения у домашних, соседей и животных и прощается с ними (Попов 1903, 341; Степанов 1906, 226).
- 6 Вера в орисниц или судениц, предсказывающих или пишущих новорожденному его судьбу, занимает особое место у южных славян. Вечер третьего дня — время их появления — определяет речевое поведение матери и ее родных. Так, сербы читают молитвы, болгары говорят только о хорошем, о счастливом будущем ребенка и т. д.
- 7 Подробнее об этом статьи сборника «Мир звучащий и молчащий. Семiotика звука и речи в традиционной обрядности славян». М., 1998.
- 8 Это верование было широко распространено и находит отражение в литературе XIX века, ср., например, известное описание родов в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»: «По поверию, что чем меньше людей знают о страданиях родильницы, тем меньше она страдает, все старались притвориться незнающими; никто не говорил об этом...».
- 9 Словесная реакция повитухи, когда к ней обращаются за помощью, различна. Так, у украинцев пупорезка сначала отказывается, потом нехотя соглашается (Малинка 1898, 256), у болгар отказ невозможен в соответствии с известной апокрифической заповедью Богородицы: повитуха всегда должна быть наготове и спешить на помощь женщине и младенцу.
- 10 Проклятие собственного ребенка — это словесное поведение, обладающее особой силой, в его действительность верят и по сей день, ср. множество быличек с этим мотивом.

## Литература

- Ангелова 1931 — *М. Ангелова*. Хърцоите в Разградско и техният говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1931, т. 7.
- Антонијевић 1982 — *Д. Антонијевић*. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.
- Булгаковский 1890 — *Д. Г. Булгаковский*. Пинчуки. Этнографический очерк // Зап. РГО по отделению этнографии. СПб, 1890.
- Воденичарова 1997 — *А. Воденичарова*. Бабата — социален статус и ритуални функции (По материали от селата Брод, Голямо Асеново и Странско, Хасковска област) // Тракиецът и неговият свят. Материали от VIII Национална конференция на българските етнологии. Хасково 95. София, 1997.
- Гринченко 1887 — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1887.

- Листова 1995 — *Т. А. Листова*. Ребенок в русской семье. Рождение, крещение. Вторая половина XIX–XX в. // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Малинка 1898 — *Малинка*. Родыны и хрестыны // Киевская старина, 1898, т. 61.
- Масларова 1980 — *П. Масларова*. Старите якорудчани. Битописание. София, 1980.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- ПА — Полеский архив Института славяноведения РАН.
- Плов. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб, 1903.
- РКС — Архив Ст. Романского (хранится в библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, Болгария).
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна култура и социално-нормативна култура. София, 1994.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1889–, кн. 1–.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд. 1884–, кн. 1–.
- Степанов 1906 — *В. Степанов*. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском у. Московской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1906, № 3/4.
- Топоров 1993 — *В. Н. Топоров*. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.



## Культурная семантика слав. \**kriv-*

Слово *кривой* известно всем без исключения славянским языкам и потому с полной уверенностью причисляется к праславянскому лексическому фонду. Из обширного круга его значений общим для всех языков, пожалуй, является только его «первичное», основное (условно «пространственное») значение, которое большинством словарей определяется как 'непрямой, изогнутый'. В частности, Даль толкует *кривой* как 'непрямолинейный, идущий не по прямой черте; уклонившийся от прямой черты, гнутый, лучковый, лучковатый, излучистый' (Даль, т. 2, 495). Во всех словарных дефинициях на первом месте стоит 'непрямой', и это неслучайно, поскольку *кривой* всегда понимается как антитеза *прямого*, причем это касается не только первичных значений, относящихся к пространственным параметрам физических объектов (собственно к их форме), но и вторичных значений, относящихся к абстрактным сущностям (ср. *криводушный* и *прямодушный*). Этой антитезы, однако, недостаточно для толкования слова *кривой*. Ни один словарь не обращает внимания на очевидно присущий семантике слова *кривой* (причем уже в его первичном, «физическом» значении) оценочно-нормативный компонент. Ведь далеко не всякий «непрямой» предмет может быть назван кривым. Мы не назовем кривым колесо или коромысло, хотя они удовлетворяют определению — они не прямые и изогнутые. Мы назовем кривым лишь тот предмет, в котором нарушены его стандартные, нормальные пропорции, лишь тот предмет, который в норме является прямым или хотя бы может быть, бывает прямым (*кривое дерево, кривая палка, кривой нож*). Именно этот компонент «ненормативности» лежит в основе всех вторичных общеязыковых значений слова *кривой* в славянских языках и всех его так называемых культурных (или мифопоэтических) значений. В них на «ненормативность» накладывается

еще истинностная или морально-идеологическая отрицательная оценка; в первом случае мы получаем значение 'неверный, ошибочный, ложный', во втором — 'неправедный, несправедливый, виноватый, грешный, плохой'.

В большинстве славянских языков *кривой* может быть применено к человеку, точнее, к физическому человеку, к его телу. При этом принимаются во внимание почти исключительно ноги и глаза. В русском языке *кривой* в значении 'одноглазый' отмечено с XIII в. (СРЯ XI–XVII). Как видим, в этом случае корреляция с *прямой* не имеет места: отсутствие одного глаза трактуется как аномалия, асимметричность, «односторонность», своего рода перекос. Мотив глаз отмечен также в верхнелуж. и белорус. слове, однако со значением не 'одноглазый', а 'косой': в.-луж. *křiwu* (HSS), бел. *крывы́* (Станкевіч б/г).

В других славянских языках, как и в ряде русских говоров (например, рязанских — Даль, т. 2, 495), *кривой* применительно к человеку значит 'хромой, припадающий на одну ногу, колченогий' или 'одноногий': укр. *кривий* 'хромой', экспр. *криванжа́* 'то же' (Гринченко, т. 2), диал. бойк. *крівати* 'хромать' (Онишкевич, ч. 1), бел. *крывы* 'хромой' (БРС), но также и 'косой' (см. выше), бел. диал. *крыву́* 'хромой, безногий' (ТС, т. 2) и *кывы́* 'кривоногий' (СПЗБ, т. 2), *кываньдзя́ка* 'хромой' (Станкевіч б/г), *кыве́нджа*, *кывендзя́* 'то же' (ТС, т. 2), польск. *krzywy* 'хромой' (SJPD, t. 3) (и 'безрукий' — SW, t. 2), морав. *křivý* 'хромой' (Bartoš, d. 1), словац. *kriváň* 'хромой', *krívkat'* 'припадать на одну ногу' (SSJ, d. 1); макед. *крив* 'хромой' (PMJ, т. 1); болг. *кривя* 'хромать' (Чукалов 1957), болг. диал. *крівим*, *кріва* 'хромать, ковылять' (Софийски край, 287), серб. *крив* 'хромой'; вост.-серб. *кривити* 'хромать' (РСХКНЈ, књ. 10), однако серб. диал. лесковацк. *крівча* 'кривоногий человек' (Митровић 1984).

В западнославянских языках находим еще региональное значение 'горбатый': польск. диал. *krzywy człowiek* 'сгорбленный' (Brzeziński 1987), кашуб. *křěvi* 'горбатый' (Sychta, t. 2). Ср. белорусское верование, по которому беременной женщине запрещается наступать на «кривые» предметы, например, на оглоблю, дугу, хомут, обручи и т. п., иначе ребенок будет горбатым (Никифоровский 1897, 4).

Значение слова *кривой* применительно к человеку также акцентирует сему «аномальность» и не имеет отношения к семантической оппозиции «прямой — кривой», в отличие, например, от выражения *кривые ноги*, *кривоногий* и т. п. (но не *кривобокий*, который характеризует не кривизну каждого из боков, а несимметричность фигуры в целом).

Из, условно говоря, конкретных значений, известных более чем в одном языке, заслуживают упоминания еще две группы фактов. Во-первых, это субстантивные дериваты от \*kriv-, обозначающие «кривые» части тела — ноги и руки: з.-укр. *криву́ли* 'нога' (Горбач 1965), бойк. *кривáк* 'нога' (Онишкевич, ч. 1), польск. *krzywak* 'то же', болг. диал. *кривáч*, *кривáчка* 'горсть, пригоршня' (Добруджа, 405; БД, кн. 7, 71), серб. диал. *кривáча* 'то же' (Митровић 1984). Во-вторых, это два «метеорологических» примера. У южных славян словом \*kriv- мотивированы названия ветров разного направления (чаще северных или восточных): с.-х. *кривац* (РСХКНЈ, кн. 10, RHSJ, d. 5), болг. *кривец* (БЕР; Dukova 1992, 50; Софийски край, 287), словен. *krivec* (SSKJ), а у восточных славян — названия грибного дождя: смоленск. *кривэй дожд* (Добровольский 1914), орловск. *кривой дождь* (СРНГ, вып. 15).

«Конкретные» значения дериватов от \*kriv- широко представлены в ботанической терминологии, в топонимии, а также в разного рода технических производственных терминах, напр., болг. *криву́лки* (БЕР, 9) и т. п. в качестве (название узора), рус. смол. *кривина* 'плохая солома, остающаяся от молотбы' и *кривина́* 'ошибки, неровности в тканье', ср. приговор «Кривина у лес, прямина у кросны» (Добровольский 1914), укр. львов. *криву́лька* 'палица, клюка, палка с изогнутой ручкой' (Горбач 1965) и т. п. Сюда же можно отнести рус. *кривые сапоги* (башмаки) — сшитые на правую и левую ногу в отличие от *прямых*, сшитых на одну ногу (СРЯ XI–XVII, вып. 8).

К группе условно «пространственных» значений относится и значение *кривой* 'левый', отмеченное в редких ю.-слав. примерах: болг. родопск. *крива рѣка* 'левая рука' (БД, кн. 5, 182); болг. дедеагач. *кривъ сранъ* 'левая сторона' (БД, кн. 5, 230), см. также: (БЕР; Dukova 1992, 50–51); хорв. диал. *kriva ruka* 'левая рука' (Tentor 1925–1926, 209), которое этимологи считают не семантическим архаизмом, а закономерным развитием из значения 'кривой' (ЭССЯ, вып. 12, 172–173; см. также: Толстой 1965). В свою очередь слав. \*lěv- возводится к и.-е. \*laiwo- 'кривой, искривленный' (ЭССЯ, вып. 15, 31). Связь значений 'кривой' и 'левый' подтверждается также наличием параллельных номинаций с лексемами *кривой* и *левый*, ср. болг. *криво гърло* и *ляво гърло* 'дыхательное горло', *криво-ляво* 'кое-как' (БЕР, 6, 586); фольклорные формулы *крива лева кобиличка*; *криви пѣтови*, *ляви друмови* и т. п. (Dukova 1992, 46); рус. названия черта *кривой* и *левый* (Максимов 1989, 6). В кашубском *křewi* обнаруживает то же вторичное значение, что и *левый* во многих языках, а именно — 'нелегальный, незаконный' (Sychna, t. 2), ср. рус. *левый заработок*.

Подводя итог рассмотрению «первичных», «пространственных» значений слова *кривой*, необходимо еще раз определить их отношение к концепту «прямой» и соответствующим лексемам, с одной стороны, и концепту «косой» и слову *косой*, с другой. В славянских языках концепт «прямой» выражается тремя главными лексемами: *прямой* (как в русском), *прав* (в южнославянских языках) и *\*prost* (как в польском, частично в украинском и белорусском). Последнее из этих слов во вторичных значениях практически никак не коррелирует с *кривой*, т. е. у нас нет примеров, когда бы *кривой* означало, например, 'сложный'. *Прямой* коррелирует с *кривой* прежде всего в «пространственном» значении и реже во вторичных значениях типа *прямодушие* — *криводушие*. Во вторичной семантике *кривой* оказывается оппозитом только к правый в его разнообразных «непространственных» значениях.

Что касается корреляции лексем *кривой* и *косой*, то они в своих «пространственных» значениях выступают как частичные синонимы. Хотя *косой*, в отличие от *кривого*, определяет внешние пространственные параметры тела, т. е. его положение по отношению к горизонтальной и вертикальной оси (по дефиниции Даля, *косой* — 'уклонившийся от уровня или отвеса', под словом «кривой»), при этом «внутренне», по своей форме тело может быть вполне прямым, тем не менее эти слова нередко употребляются параллельно в одних и тех же контекстах и применительно к одним и тем же объектам и ситуациям. Ср. *вкривь и вкось* 'кое-как', с тем же значением уральск. *криво-косо*, екатеринбург. *криво-непрямо*, арх., вятск. *криво-прямо*; *покоситься* и *покривиться* и т. п. *Косой*, как и *кривой*, может иметь значение 'хромой' (рус. диал. донск.), может означать количественную аномалию, ср. *косой десяток* — '11', *кося дюжина* — '13', ср. еще значение русского *перекос*.

Однако главной областью их взаимодействия оказывается зрение, а носителями признака — глаза и взгляд. Хотя здесь уже речь идет скорее о вторичных значениях: *косые взгляды*, *косо смотреть* — о неодобрительном, недоброжелательном, осуждающем отношении, — все же «пространственный» компонент значения в них в какой-то степени присутствует. Во многих языках в этом случае говорят «кривые взгляды, криво смотреть»: укр. *кривий погляд, криво дивитися, кривим оком поглядати*, рус. смолен. *Мачиха на нас глядит крива* (Добровольский 1914); польск. *patrzyć krzywo okiem*, словацк. *hľadieť krivým okom*, в.-луж. *křiwje hladać*, болг. *глядам някога накриво* (неодобрительно, подозрительно), с.-х. *кривим оком гледати* (с недоверием, неприязненно), *krivim gledom, kriv pogled*. В кашубском *křěwé oće* — это уже 'урочливые, способные сглазить,

нанести порчу глаза' (Sychta, t. 2, 273); то же в с.-х. *криво око* (наряду с *зло, лоше, грдо око, рђав поглед* — Ђорђевић 1938, 6).

Некоторые просторечные или жаргонные русские выражения типа *косить, косить под, откосить* (от армии), *закосить* и т. п. обнаруживают значения, близкие к «вторичным», непространственным значениям слова *кривой*, о которых речь пойдет ниже.

Отчетливую связь с прямым значением сохраняет известный во многих языках глагол *кривить(ся)*, имеющий значение 'искривлять(ся)', 'смотреть искоса' (белор. диал.) и 'кривить рот, лицо' с дальнейшим развитием 'выражать неудовольствие', 'плакать, капризничать' (ср. о расплакавшемся, капризничавшем ребенке полес. *кóлысо крывбе* и болг. *крíвы му колата* — Геров, ч. 2, 415) и — 'обвинять', 'поступать несправедливо, обижать'.

Обратимся теперь к вторичным значениям корня \*kriv- и прежде всего самого прилагательного *кривой*. Они основаны на том же общем семантическом компоненте «ненормативности», что и «пространственные» значения, но здесь этот компонент полностью доминирует, а собственно пространственный по существу вообще не присутствует (в еще большей степени это относится к синонимичному *лукавый*). В зависимости от того, какая именно «норма» нарушена, эти значения могут относиться к одной из следующих основных семантических групп: 1. *кривой* — 'ложный, не соответствующий истине, действительному положению дел' — отрицательная истинностная оценка; 2. *кривой* — 'незаконный, не соответствующий праву, неправый, виноватый, несправедливый' — отрицательная нормативная (правовая) оценка; 3. *кривой* — 'неправедный, неверный' — отрицательная моральная и идеологическая оценка. Между этими группами нет четких границ, и, кроме того, каждая из них может включать и некоторые более специальные (узкие) значения. Для всех этих вторичных значений актуальна оппозиция с *правый* в соответствующих значениях — 'верный, истинный', 'правильный, законный, справедливый' и 'праведный'.

Значения первого типа ('неверный, ложный') манифестируются прежде всего лексемной оппозицией *правда* — *кривда*, известной в качестве одной из идеологических основ славянского средневековья (ср. «Правда у Бога, а кривда на земле», «Кривью жить — не у Бога быть» — Даль, т. 2). В современных языках имеются и более узкие значения этого типа, а именно 'фальшивый, неподлинный, поддельный' (серб. *криви новац* 'фальшивые деньги'), затем 'ненастоящий, искусственный' (серб. *криви зуби* 'искусственные, вставные зубы') и 'неправильный, ошибочный' (серб. *криви корак* 'неверный шаг' и т. п.).

Значения второго типа (условно «юридические»), практически отсутствующие в русском языке, представлены преимущественно южнославянским типом *кривой* 'виноватый' (серб. *Ja sam kriv* «Я виноват»), с одной стороны, и западнославянским (отчасти и укр. и бел., но не рус.) *кривой* 'несправедливый, наносящий вред, ущерб' — с другой (ср. белорус. «У цеснаце — не ў крываце»). Ср. еще кашуб. *křëvi slub* 'гражданский брак', *křëvé zezko* 'внебрачный, незаконнорожденный ребенок' (Sychta, t. 2, 273).

Третье, «морально-идеологическое» значение известно всем славянским языкам: *кривая вера, кривые боги, кривые пророки*, серб. *кривочашће* 'суеверие', *кривопутица* 'грех' и т. п. Оно широко представлено в письменной традиции начиная с древнейших старославянских памятников (см. Цейтлин 1996, 167–178).

Все эти отрицательно окрашенные значения естественно привели к такому положению, когда *кривой* стало означать вообще 'плохой, негодный, неприемлемый, злой, вредный и т. п.', ср. рус. *пошла кривая* «пошло дело кое-как» (ср. соврем. простореч. *наперекосяк*), болгар. *криво ми е* «мне плохо», польск. *Poszło mi krzywo* «Ему не повезло» и т. п. Это же общеоценочное значение могут получать и «пространственные» лексемы *правый* и *левый*, ср. у Бродского «И, может, жизнь качнется *вправо*, качнувшись *влево*».

\* \* \*

Культурные значения славянского *\*kriv-* не слишком далеки от общезыкового «идеологического» значения 'неправедный', но отнюдь не совпадают с ним, а скорее являются его мифологическим соответствием. В народной культуре *кривой* понимается прежде всего как «нечистый», имеющий отношение к потустороннему миру, опасный (ср. русскую поговорку «Душой кривить — черту служить»). Одновременно с этим в символическом языке народной культуры происходит закономерное возвращение слова к его семантическим истокам, к его конкретному, «пространственному» значению 'кривой, изогнутый'.

Есть две главные сферы представлений, где разрабатывается мотив кривизны и используется вербальный знак *\*kriv-*. Это, во-первых, представления о «нечистом», *кривом* времени, отраженное в хрононимах — в названиях дней, праздников и периодов народного календаря, и, во-вторых, представления о *кривом* мире нечистой силы, отраженные в названиях мифологических персонажей. Рассмотрим их подробнее.

В белорусской и западнорусской традиции *кривыми неделями* называются четыре отрезка года — святки, масленица и духовская (троицкая, русальная) неделя, на Смоленщине еще и пасхальная неделя, «неделя после Христова дня» (Добровольский 1914, 359). Именно эти недели считаются временем разгула нечистой силы, когда следует особенно строго соблюдать все запреты и предписания. По свидетельству В. Н. Добровольского, «в эти недели нельзя чинить ничего старого, починять что-нибудь из „пóсуда“, например, кадки, нельзя городить изгородь, нельзя ничего вить, поправлять в колесах, что нужно. Если все это делать, то какая-то волшебная сила карает, влияя дурно на нарождающееся поколение и „молодытину“: все молодое (скотина и человек) родится уродливое (например, кривоногое, с 6-ю пальцами шестеренькою» (Добровольский 1914, 359).

По другому свидетельству, «в рождественские праздники возвращается гнуть дуги, полозья, ободья и обручи — в том случае, если в доме есть беременная женщина или самка домашнего животного: дитя и новорожденное животное будут с кривыми ногами и другими повреждениями» (Никифоровский 1897, 236).

Таким образом, нарушение запретов в *кривые недели* грозит рождением уродливого, «кривого» потомства у людей и скота (особенно часто говорится о кривых, скрученных ногах и руках). Нужно сказать, что подобные запреты и по тем же мотивам соблюдались по отношению к названным периодам (не обязательно одинаково строго ко всем) и в тех локальных традициях, где соответствующие недели не назывались кривыми. Эти запреты и стоящие за ними верования полностью соответствуют тому широко распространенному представлению, что причиной врожденных телесных уродств человека и домашних животных является нарушение запретов на определенные виды работ в определенные опасные дни.

Кроме перечисленных недель, *кривыми* могут называться отдельные дни этих или — реже — других недель, чаще всего среда после Троицы (иногда перед Троицей; полес. *Кривая середка*), когда, например, на Пинщине «не садят овощей — капусты, свеклы и др.; если посадить в этот день, то зародится все кривое, малое, червивое» (Булгаковский 1890, 178). На этой же троицкой, или русальной, неделе опасаются *Кривого четверга*. На Черниговщине, по полесским записям, «после Троицы Кривый четверг. Нельзя работать, капусту саповати — капусту покрывать, понарастут мульма, варгулий, бородаўки большие на капусте. У той Кривый четверг нельзя ничога робить» (ПА, Днепровское Черниговск., СБФ, 188).

На масленой неделе также особенно опасным считается четверг (*Кривой четверг*, ПА, Тонеж Гом.). Кроме того, кое-где на Влади-

мирщине известен *Кривой понедельник* — понедельник на масленой неделе (СРНГ, вып. 15, 245), а на Смоленщине *Кривой понедельник* — это первый день Великого поста, т. е. Чистый понедельник (там же).

Д. К. Зеленин, который посвятил специальную работу (еще не опубликованную) календарным запретам восточных славян, считал, что *кривые* дни сохранились только у белорусов (Зеленин ркп.). Между тем, как показывает материал других славянских традиций, это не так.

В некоторых районах Словакии (Верхний Грон, Новоград, Гемер) *кривой* называют среду, с которой у католиков начинается Великий пост (*Krivá Streda*). «В Кривую среду нельзя было женщине приходить в дом, она бы принесла несчастье... Нельзя было шить, иначе куры будут „защиты“ и не смогут нести яйца. В этот день кур не сажали на яйца, т. к. считали, что куры начали бы хромать» (ČSV, 579) [о семантической связи «кривой — хромой» была речь выше]. У словаков отмечено представление, согласно которому из яйца, снесенного в день св. Матяя (24 февраля), должен вылупиться уродливый, ненормальный цыпленок; эти яйца называли *krivý Matej*, их не подкладывали курам, а отдавали нищим или забрасывали через забор (EL'KS, t. I, 339). Так же в некоторых областях называли уродливого птенца, вылупившегося из яйца, снесенного на св. Матяя, и даже человека с врожденным уродством (Валенцова 1996, 679–680).

В Болгарии, как и у восточных славян, хронимы с определением *кривой* относятся к святкам, масленице и русальной (троицкой) неделе, а также к первой неделе Великого поста.

В болгарских названиях святков хроним *криви дни* входит в весьма показательный ряд мифологически окрашенных номинаций: *погани дни*, *дяволски деня*, *караконджерови нощи*, *черни дни*, *глухи дни* (серб. *некрштени дани*, т. е. «некрещенные дни»). См. Седакова 1985, 72. Все эти эпитеты характеризуют святочный период как «нечистый» и опасный.

В Пловдивском крае опасными днями считаются среда и пятница на сырной, т. е. масленой неделе; они и называются *крива сряда* и *крив петък*. В эти дни запрещаются некоторые работы, которые, по народным представлениям, могут навлечь на село град — это стирка белья с применением валька (здесь отражена магическая связь между битьем вальком и битьем града), вывешивание белых одежд (тоже магическая связь: белые одежды — белый град), а также сучение пряжи и тканье (Пловдивски край, 258). Точно так же называются среда и пятница на троицкой (русальной)



неделе. Всю эту неделю, но особенно строго в «кривую среду» и в «кривую пятницу», остерегаются русалок и ради защиты от них не стирают одежды, особенно женской и детской, воздерживаются от всякой «женской» работы (Пловдивски край, 274).

В Пиринском крае кое-где *кривым* называют вторник Тодоровой недели, т. е. первой недели Великого поста. О нем говорят: *Крив*, или *Куц*, или *Лош* ('плохой') — все эти значения, как было показано выше, свойственны и общезыковой семантике слав. \*kriv-. В этот день женщины не исполняют никакой работы для своих мужей — не чинят и не шьют мужской одежды, не вяжут и т. д., мотивируя этот запрет весьма характерным образом: «за да не се криви стоката» (буквально «чтобы не кривился, т. е. не хромал скот») (Пирински край, 437). У южных славян вообще именно вторник признается наиболее опасным и неблагоприятным днем недели, а *Кривой вторник* считается самым опасным из всех вторников года, и кто родится в этот день, «будет мучиться всю жизнь» (там же). Если же учесть, что у восточных славян таким неблагоприятным днем считается понедельник, то приведенный выше смоленский хроним *Кривой понедельник* «понедельник первой недели Великого поста» можно считать достаточно точным соответствием пиринского *Крив вторник* (при том, что оба хронима в контексте своих традиций единичны).

В сербском народном календаре находим только один хроним с \*kriv- — это *Крива среда*, среда на русальной (троицкой) неделе, причем он отмечен лишь в северо-восточной Сербии. По народным представлениям, всё, что посажено в этот день, вырастет кривым и корявым, поэтому в *Кривую среду* ничего не сажают и не подрезают в саду (ГЕМБ, кн. 37, 112; Недельковић 1990, 125).

Скудость материала (а он, как правило, плохо фиксируется словарями и далеко не всегда попадает в этнографические описания) не дает возможности для каких бы то ни было выводов о географии хронимов с компонентом \*kriv-. Однако неслучайность их географической приуроченности и общность их культурного содержания, его согласованность с общезыковой семантикой дает основания думать, что подобная номинация носит общеславянский характер.

Таким образом, в народных представлениях о времени мотив кривизны входит в ряд аналогичных негативных концептов, имеющих отношение к опасному миру.

Это в полной мере подтверждается и включенностью мотива кривизны в круг народных демонологических представлений, а слова *кривой* — в номинационный ряд, обозначающий персонажей низшей мифологии. В новгородском диалекте *кривой* (в субстанти-

вированном употреблении) обозначает 'черт', там же черт может называться *косой*, а об этом параллелизме уже была речь; известно еще русское диалектное обозначение черта: *кривой вражонок* (Черепанова 1983, 71) и всей нечистой силы *кривые бесы*; та же семантическая модель представлена в рус. *лукавый* 'черт'.

Б. А. Успенский в «Филологических разысканиях» высказывает предположение (или даже убеждение), что общезыковые значения *кривой* 'одноглазый' и 'хромой' возникли (перенесены) из названия черта (или других МП, для которых характерна одноглазость и хромота). Он пишет: «Поскольку и леший, и родственные ему представители нечистой силы связаны как с левым началом, так и с одноглазостью и хромотой, слово *кривой* как признак существа такого рода стало означать „одноглазый“ и „хромой“. Таким образом, семантическое сближение этих понятий мотивировано мифологическими представлениями. Ср. такие наименования лешего, как *кривой вражонок*, *леший одноглазый* и т. п.» (Успенский 1982, 94). В свете приведенных выше лингвистических данных о семантике слав. \**kriv-* в разных славянских языках, большинство из которых не знает собственно демонологического значения у \**kriv-*, т. е. не называет черта *кривым*, предлагаемое Б. А. Успенским семантическое развитие трудно признать убедительным. Другое дело, что общезыковые значения *кривой* 'одноглазый' или 'хромой' содержат некоторый, так сказать, мифологический «привкус», но это объясняется тем, что в народном представлении всякая аномалия, в том числе в облике человека, трактуется как результат «иномирного» вторжения или как некая реплика потустороннего (так, в частности, понимаются слишком густые брови, избыток или, наоборот, недостаток волос на теле и др.).

*Кривой* может быть также эпитетом черта, ср. тульскую потешку:

Крив кривца  
Наварил пивца,  
Назвал гостей,  
Кривых чертей:  
Пиво попили,  
Кривого прибили <...>

(Шейн 1898, № 199)

На Украине также говорят *кривий дьявол*; дьявола называют еще *куцый*, *куцак*, *куцан*, *кривий*, *лукавий*, *той кривенький* (Слащев 1992, под словом «диавол»). Превращение эпитета в имя, его

субстантивация в данном случае, безусловно, стимулированы табуистическими соображениями, по которым нечистую силу ради безопасности лучше не называть по имени.

Сколь устойчива демонологическая коннотация слова *кривой*, можно судить по современным текстам, ср., например, в известной песне Высоцкого:

Вдруг навстречу мне — живая,  
Колченогая *Кривая* —

морда хитрая...

Мне плевать, что *кривобока*,  
*Криворука*, *кривоока*, — только вывези!

Влез на горб к ней с перепугу,

Но *Кривая* шла по кругу —

ноги разные...

Еще одним примером номинации мифологического персонажа через \*kriv- является словенское *Krivopeta* — женоподобное существо со стопами, обернутыми назад, обитающее в горах (SSKJ, d. 2, 495). В словаре Плетершника оно называется *Krivopetnica* и толкуется как сказочное существо, имеющее перевернутые ноги, так что пятки оказываются спереди, а пальцы сзади, а для *Krivopeta* дается несколько иное толкование: это то же, что *Divja baba* — обитающее в горных ущельях и пещерах существо с длинными волосами и обернутыми назад руками и ногами (Pleteršnik, t. I, 470). По этим описаниям это существо напоминает Анчутку, лешего и других мифологических персонажей. В сборнике словенских сказок и быличек Якоба Келемины об этом демоне сказано еще, что *Krivopete* имеют власть над тучами и над погодой вообще, что они крадут детей, уносят их в свои пещеры, откармливают орехами и затем поедают. Другие примеры, когда бы полноценных мифологических персонажей называли *кривыми*, мне неизвестны. У сербов словом *Кривац* называют черного петуха, который начинает петть не вовремя. По народным верованиям, его гонит черт, заставляя петть раньше времени; поэтому, как только он запоет, его сразу режут, чтобы он не навлек на дом какое-нибудь несчастье (СМР, 175).

Мотив кривых ног, устойчиво связанный с демонологическим кругом представлений, имеет отношение и к людям, однако лишь в ситуациях, когда они так или иначе соприкасаются с потусторонним миром. Например, *кривоногие* — эпитет старцев, калек переходящих, трактуемых как пришельцы издалека, из иного мира. Ср. смоленский приговор: «Вы убогие, кривоногие».

В свадебном обряде, который оформляет переход из одного состояния в другое и потому всегда подвержен вторжению иномирных сил, *кривоногими* могут называться жених и невеста. В этих как бы шуточных и насмешливых обращениях содержится намек на «пограничное» и потому не вполне «чистое» положение этих главных персонажей обряда; возможно, этот намек носит характер оберега. На Смоленщине о женихе говорят: «Яго ноги криваногги, как у чорта роги; яго руки кривы, як у чорта вилы». К невесте же обращаются так: «Невеста, кривая нога, подай пирога» (Добровольский 1914, 359).

На юго-востоке Польши во время свадьбы староста начинает танцевать с невестой, а невеста притворяется кривой и хромой, сгибается, как немощная старуха, а все смеются: «Вот кривая, кривая невеста! И танец ее кривой! Кривую себе посватал, калеку взял!» и т. п. (Kolberg, t. 49, 329).

Такие «корильные» мотивы достаточно часто обращаются к концепту кривизны, приписывая это свойство не только обрядовым персонажам, но и предметному миру. Поляки в Сандомерской пуще на Новый год пекли «кривой» хлеб: «szczodroki lub krzywy chleb» (Kotula 1962, 58). В западнорусских весенних закличках один из частых мотивов такой: «Приехала весна на кривом веретене (лошади, кочерге)». Самим же кривым предметам, например, кочерге, клюке, кривой палке и т. д., приписывается мифологический смысл. Особенно внимания заслуживает клюка или кривая палка (сербск. *тојага*, *кривац*, болг. *кривак*, *кривец* и др.) — непременный атрибут некоторых обрядовых персонажей, например, членов колядных или кукерских дружин в масленичных обходах ряженных. Сам по себе этот атрибут имеет глубокие исторические корни; возможно, им мотивированы имена некоторых «руководителей ритуала», «основателей традиции», ср. прусск. *Krive* 'верховный жрец' от названия искривленной палки; то же, по мнению В. Н. Топорова, в польском имени *Krak* (легендарный основатель Кракова) от *krakuta*, *krakulica* и в рус. *Кий* (легендарный основатель Киева) (Топоров 1984, 203–204).

## Литература

- БД — Българска диалектология. София, 1962–1981, кн. I–X.  
 БЕР — Български етимологичен речник. София, 1986, т. 3.  
 БРС — Беларуска-рускі слоўнік / Под ред. К. К. Крапівы. М., 1962.

- Валенцова 1996 — *М. М. Валенцова*. Терминология календарной обрядности чехов и словаков. Канд. дисс. М., 1996.
- Булгаковский 1890 — *Д. Г. Булгаковский*. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–, књ. 1–.
- Горбач 1965 — *О. Горбач*. Північно-наддністрянська говірка й діалектний словник с. Романів Львівської області. Мюнхен, 1965.
- Гринченко 1–4 — *Б. Д. Гринченко*. Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909, т. 1–4.
- Даль 1–4 — *В. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1902–1912, т. 1–4.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Добровольский 1914 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Ђорђевић 1938 — *Т. Р. Ђорђевић*. Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938.
- Зеленин ркп. — *Д. К. Зеленин*. Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей. Рукопись. Петербургский филиал Архива РАН, ф. 849, оп. 1, д. 310.
- Максимов 1989 — *С. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Митровић 1984 — *Б. Митровић*. Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984.
- Недельковић 1990 — *М. Недельковић*. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Онишкевич 1–2 — *М. Ї. Онишкевич*. Словник бойківських говірок. Київ, 1984, ч. 1–2.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. М.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пловдивски край — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- PMJ — Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања. Скопје, 1961–1966, т. 1–3.
- РСХКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–, књ. 1–.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Седакова 1985 — *И. А. Седакова*. Святочные «нечистые» дни у болгар: терминология, демонологические представления и ритуальная практика // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.

- Слащев 1992 — В. В. Слащев. Украинская мифологическая лексика в сопоставлении с сербскохорватской. Дипломная работа. МГУ, 1992.
- СМР — Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Софийски край — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–, вып. 1–.
- СРЯ 11–17 — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–, вып. 1–.
- СПЗБ — Слоўнік беларускіх гаворак паўднёва-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979–1986, т. 1–5.
- Станкевич б/г — Я. Станкевич. Белорусско-русский (великолитовско-русский) словарь. New York, б/г.
- Толстой 1965 — Н. И. Толстой. Из географии славянских слов. 3. Правый — левый. 4. Хорохориться. 5. Класть // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М., 1965, с. 133–142.
- Топоров 1984 — В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. М., 1984, К–Л.
- ТС — Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982–1987, т. 1–5.
- Успенский 1982 — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Цейтлин 1996 — Р. М. Цейтлин. Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XV вв. Проблемы и методы. М., 1996.
- Черепанова 1983 — О. А. Черепанова. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Чукалов 1957 — С. Чукалов. Българско-руски речник. София, 1957. Изд. 2.
- Шейн 1898 — П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–, вып. 1–.
- Bartoš 1–2 — F. Bartoš. Dialektický slovník moravský. Praha, 1905–1906, d. 1–2.
- Brzeziński 1987 — W. Brzeziński. Słownictwo krajniackie. Słownik gwary wsi Podróźna w Złotowskiem. Wrocław etc., 1987, t. 2.
- ČSV — Československá vlastivěda. D. 3. Lidová kultura. Praha, 1968.
- Dukova 1992 — U. Dukova. Mitologiczna opozycja *prawy* i *lewy* w bułgarskich dialektach // Etnolingwistyka. Lublin, 1992, t. 5, s. 45–52.
- ELKS — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995, t. 1, 2.
- HSS — Hornjoserbsko-ruski słownik. М.; Бауцен, 1974.
- Kelemina 1930 — J. Kelemina. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. V Celju, 1930.
- Kolberg 49 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1974, t. 49. Sanockie–Krośnieńskie, cz. 1.

- Kotula 1962 — *F. Kotula. Z Sandomierskiej puszczy. Gawędy kulturowoobyczajne.* Kraków, 1962.
- Pleteršnik 1-2 — *M. Pleteršnik. Slovensko-nemški slovar.* Ljubljana, 1894, 1895, d. 1, 2.
- RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880-1976, d. 1-23.
- SJPD — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958-1969, t. 1-11.
- SSJ — Slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1959-1968, d. 1-6.
- SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1970-1991, d. 1-5.
- SW — *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900-1935, t. 1-8.
- Sychta 1-7 — *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967-1976, t. 1-7.
- Tentor 1925-1926 — *M. Tentor.* Prilog Bernekerovu rječniku // Јужнословенски филолог. Београд, 1925-1926, књ. V.

## Грамота № 521: заговор ИЛИ любовная записка?

Некоторые берестяные грамоты, найденные в последние десятилетия во время археологических раскопок в Новгороде, содержат записи заговоров (Зализняк 1993; Зализняк 1995, 18, 293, 378–379, 540–541, 715). Особого внимания заслуживает грамота № 521, которая датируется рубежом XIV и XV вв. — началом XV в. Она содержит четыре отдельные записи; одна из них читается следующим образом (начало утрачено):

... | ---- такъ сѧ розго"  
ри срѣтце твою и те"  
ло (т)[в]ок и дшѧ твоѧ  
до мене и до тела до мо"  
кго и до виду до моего

Перевод: '...так пусть разгорится сердце твое и тело твое и душа твоя [страстью] ко мне и к телу моему и к виду моему' (Зализняк 1995, 540).

Обстоятельное описание грамоты № 521 впервые дал В. Л. Янин в специальной статье (Янин 1975), а позднее в книге «Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962–1976 гг.)» (Арциховский, Янин 1978, 112–121). Он предложил следующую реконструкцию полного текста записи: «(Какъ ся розгоре сердце мое и тело мое и душа моя до тебе и до тела до твоего и до виду до твоего), так ся розгори сердце твое и тело твое и душа твоя до мене и до тела до моего и до виду до моего» (там же, 120)<sup>1</sup>.

Грамоты № 519, 520 и 521 были обнаружены в Новгороде в 1974 г. при строительных работах в одном свертке исписанной бересты: грамота № 521 служила оберткой, а грамоты № 519 и 520 находились внутри свитка. Грамота № 519 является первым листом



духовной и начинается словами: «Се азъ рабъ божии Мосии пишо рукописание при своемъ животе». Грамота № 520 дает окончание этой духовной. По ряду косвенных признаков В. Л. Янин устанавливает, что Моисей был жителем г. Порхова (ныне районный центр Псковской обл.). «Берестяные грамоты № 519 и 520 в целом представляют открытый впервые черновик завещания мелкого земельного собственника Новгородской земли рубежа XIV–XV вв., привезенный им для юридического оформления в Новгороде и здесь случайно потерянный» (Арциховский, Янин 1978, 118).

Лист бересты, использовавшийся для упаковки, распался на множество кусков, однако его текст довольно хорошо сохранился. Лист содержит четыре разнородные записи. «В его верхней части была помещена надпись в два столбца, отделенных друг от друга вертикальной чертой. Левый столбец был аккуратно оторван в древности, от него сохранились лишь остатки: *оего*. Правый читается почти полностью» (там же). Остальные записи имеют деловой характер: одна содержит жалобу на то, что у ее автора отобрали коня, седло и верхнюю одежду, две другие — исчисление долгов в зерне.

О содержании интересующей нас записи В. Л. Янин пишет следующее: «Н. Н. Покровский предположил, что здесь перед нами формула любовного заговора, „присухи“. Близкого совпадения с известными вариантами таких заговоров, однако, не наблюдается» (там же, 120). Здесь В. Л. Янин дает ссылку на «обстоятельную подборку заговоров» в книге М. Забылина «Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» (1880), что вряд ли можно считать убедительным, так как эта подборка отнюдь не является сколько-нибудь исчерпывающей.

Не отвергая версии Н. Н. Покровского, В. Л. Янин обращает внимание на другую возможность истолковать грамоту: «Как видно из текста грамоты № 519, Моисей был вдовцом: у него есть дети и тесть, но в завещании не упоминается жена. Левая половина только что цитированной записи аккуратно оторвана в древности. Не содержала ли она в своем начале женского имени? Если эта запись связана с Моисеем, тогда можно предполагать у него намерение жениться вторично, рассматривать саму запись как черновик любовной записки и догадываться, что потребность в составлении духовной вызвана необходимостью обеспечить детей от первого брака в связи с планами второй женитьбы» (Арциховский, Янин 1978, 121).

Мнения авторов, касавшихся нашего текста впоследствии, расходились: одни называли его «чудом уцелевшим образцом любовной записки» и «выразительным любовным посланием» (Пушкарева 1989, 89; см. также: Ефремова 1991, 16), другие — «текстом одного

из древнейших русских заговоров» (Турилов, Чернецов 1986, 98; см. также: Зализняк 1993, 106; Чернецов 1994, 18; СМ 1995, 284–285; РФФ 1995, 344). В своей книге «Древненовгородский диалект» А. А. Зализняк не исключает и возможности того, что перед нами любовный заговор, и того, что это черновик любовной записки, в которой использован такой заговор: «Текст носит характер любовного заговора <...> Возможно, новгородцы позволяли себе включать тексты такого рода также в любовные письма (тогда можно рассматривать эту часть грамоты № 521 как черновик такого письма)» (Зализняк 1995, 540–541).

Интерпретацию текста усложняет и его небольшой объем, и оборванный характер, и отсутствие контекста, и не вполне ясная функция. Поскольку грамота использовалась как черновик, нельзя даже быть полностью уверенным в том, что текст предназначался для переписки набело и последующей отсылки адресату; теоретически не исключено, что его предполагали использовать каким-либо другим образом<sup>2</sup>.

Если признать текст черновиком любовного письма, то определенную параллель к нему следует видеть в грамоте № 752, датируемой ориентировочно 1080-ми гг. Она также представляет собой любовное письмо, которое, по-видимому, отправила молодая женщина своему возлюбленному, не пришедшему к ней на свидание (Зализняк 1995, 229–230)<sup>3</sup>.

В дошедшем до нас фрагменте грамоты № 521 имеются две группы однородных членов: три подлежащих («сердце», «тело» и «душа») и три дополнения в родительном падеже («до мене», «до тела», «до виду»). Сам по себе прием утроения, несомненно, несет определенную художественную, а возможно и магическую нагрузку. Кроме этого, в тексте трижды повторяется в постпозиции притяжательное местоимение второго лица («сердце твое и тело твое и душа твоя»), дважды — притяжательное местоимение первого лица; четырежды встречается соединительный союз *и* и пять раз предлог *до* («до мене и до тела до моего и до виду до моего») <sup>4</sup>. Все это в совокупности придает тексту внутреннюю симметричность, структурную уравновешенность и определенный элемент художественности. Чтобы наглядно продемонстрировать наличие в тексте параллелизма и двух групп однородных членов, соотнесенных друг с другом «по вертикали», запишем фрагмент следующим образом:

...такъ ся розгори  
сердце твое / и тело твое / и душа твоя  
до мене / и до тела до моего / и до виду до моего.

Содержание текста, как и его формальная структура, несет в себе определенный поэтический заряд. Фрагмент не содержит в себе ни какого-либо повествования, ни предложения выйти замуж, — с его помощью мужчина предпринимает попытку вызвать у женщины любовное чувство, что придает тексту (как бы мы его ни квалифицировали) некоторый лирический оттенок, заметно выделяющий его на фоне делового содержания подавляющего большинства берестяных грамот. Вне зависимости от того, признаем ли мы его фрагментом любовной записки или же фрагментом заговора, следует констатировать, что он обращен к личным чувствам человека, сфере его интимных переживаний. Характерно, что слова «розгоретися», «сердце», «душа» вообще не встречаются в других берестяных грамотах (Зализняк 1995, 614, 659, 663).

А. А. Зализняк отмечает две основные особенности древнерусских берестяных писем: во-первых, они «характеризуются четкой практической целенаправленностью», и, во-вторых, они «почти всегда лаконичны». «Стремление к лаконизму реализуется в почти полном отсутствии повторений (по крайней мере в содержательной части письма) и чрезвычайно прямолинейном движении к основной цели письма, без украшений и без экскурсов» (Зализняк 1987, 180–181). В этом отношении наш фрагмент является исключением из правила: в таком нагромождении однородных членов и использовании языковой метафоры горящего сердца явно имеется элемент избыточности. Если бы Моисей ставил перед собой чисто прагматическую цель, то он мог бы сказать то же самое лаконичнее и проще.

Присмотревшись к тексту, мы можем отметить, что он рисует взаимоотношения между участниками любовной драмы как не вполне равноправные: в тексте высказывается пожелание, чтобы «ты» полюбила «меня», но ни из чего не следует, что и «я» в свою очередь столь же сильно люблю «тебя». Реконструкция В. Л. Янина устраняет эту асимметрию в отношениях между адресантом послания и его адресатом: гипотетически восстанавливаемая левая часть текста строится как точная копия реально сохранившейся правой с тем только отличием, что «я» и «ты» меняются ролями. В. Л. Янин, по-видимому, исходил из ситуации равноправия будущих брачных партнеров, которая подразумевается, например, грамотой № 377 последней трети XIII в.: «Поиди за мьне. Язь тьбе хоцю, а ты мене» (Зализняк 1995, 406)<sup>5</sup>. Между тем именно такая асимметрия характерна для русских любовных заговоров XVII–XX вв.: любовь осмысливается в них как враждебная и демоническая сила, которая целиком захватывает все существо другого

человека, подчиняя его необоримой страсти и вызывая тоску и жестокие страдания.

Нельзя не согласиться с В. Л. Яниным в том, что в заговорной традиции XVII–XX вв., кажется, нет точно такой же формулы, как в грамоте № 521. И тем не менее ее близкие аналоги в заговорах имеются. Мы имеем в виду устойчивые обороты типа: «...так бы разгорялась раба Б<ожиа> N по мне, рабу Б<ожию> N...» (РЭФ 1995, 347), «...так бы ея сердце горело по рабе Божиим» (Майков 1992, 8, № 2); «...так бы обо мне — муже — у красной девицы сердце кипело кровью горечей...» (Серебреников 1918, 11).

В севернорусском сборнике заговоров второй четверти XVII в., опубликованном В. И. Срезневским, такие обороты встречаются четыре раза в заговорах «на любовь» или «на присуху женщины». Первый из этих заговоров сопровождается определенным ритуалом: «Взять против хребта в сорочке нитка да, где сидит женка, с того места взять щепка, выколупить да перерезать на пол, половина жечь, а говор<ить>: „Как горит щепка в огне, *так бы горело сердце* (имя рек) по мне (имя рек)“» (Срезневский 1913, 489, № 27)<sup>6</sup>. В другом заговоре описывается, как имярек извлекает из-под бела латыря камня палящий негасимый огонь и просит ветры и вихори отнести пламя к женщине: «...горело б у рабы Божии (имя рек) *ретивое сердце*... по мне, по рабе Божии (имя рек)» (там же, 490, № 29). В третьем субъект заговора на утренней заре отправляется под тихие облака, под красную зарю и частые звезды, встречает там Царя Жажду и просит его послать огненную реку в уста женщине: «И как та огненная река горит, *так бы горело сердце* у той рабе (имя рек) на всяк день и на всяк час, месяца молода и ветха» (там же, 506, № 107). В четвертом описана золотая кузница с золотым горном, в котором куют замки и ключи, чтобы замыкать у рабы Божией сердце «во единое место» с рабом Божиим: «Коль жарко в сем горне золотом уголье дубовое, *толь бы жарко таяло сердце* у... рабы (имя рек) по мне, рабы (имя рек)» (там же, 510, № 122).

Особый интерес представляет первый из приведенных примеров, поскольку произнесение словесной формулы здесь сопровождается ритуальным действием, которое описывается этой же самой словесной формулой. По общему мнению исследователей, такие формулы двучленного параллелизма, которые строятся на описании производимого магического действия, были основным зерном или ядром заговоров с более сложной структурой (Познанский 1995, 205–213). «Это один из древнейших типов присушек, где слово тесно связано с магическим ритуалом» (Зырянов 1975, 64).

Аналогичные заговоры широко известны не только у русских, но и у других славянских народов. Согласно так называемому «Каталогу магии Рудольфа», в XIII в. на территории Польши женщины бросали в печь крапиву, вымоченную в собственной моче, кости мертвых, ветви дерева с кладбища и другие вещи, чтобы как они горят в огне, так мужья горели любовью к ним (Kawot 1955, 25–26). В Сербии девушки бросали в огонь соль и порох и произносили: «Ово не пуца со, већ његово (име) срце; ово не пламти барут, већ његова крв» (Мијушковић 1985, 50, № 69). Приведем две заговорные формулы из Боснии (описания обрядовых действий мы опускаем): «Како год ове длаке гориле, однако дјевојка Анка за мном горила», «Како ова земља гори, онако горијело срце (име дјевојке) за мном» (там же, 81, № 162; 88, № 181). Бытовали подобные заговоры и за пределами славянского мира. Древнейшую формулу такого типа находят в идиллиях Феокрита: «Как я плавлю с помощью божества эту восковую фигурку, так пусть немедленно плавится от любви миндиец Дафнис» (Кагаров 1981, 75; здесь приведен и греческий текст).

Устойчивая связь любовных заговоров с огнем проливает свет и на наш текст. Глагол «розгоретися», использованный в грамоте, имел в древнерусском языке переносное значение 'загореться, воодушевиться, вспылать, придти в сильное возбуждение, волнение', причем речь могла идти о религиозном горении, а с XVII в. — и о горении любовном (примеры: «Многою же верою разгоревъся». Хроника Георгия Амартола. XIII–XIV вв.; «И узрев ю нача смотрити красоты ея и разгореся любохотением». История семи мудрецов. XVII в.). Устойчивый оборот «розгоретися сердцем», употребленный в нашем тексте, имел значение 'придти в состояние возбуждения, душевного подъема', например: «Александр же, слышав словеса си, разгореся сердцем и вниде в церков святыя Софиа... нача молитися». Псковская летопись. XV в. (СРЯ 1995, 174).

Метафора горения от любви или других чувств широко использовалась в русской литературе с XVII в. Например, в «Беседе о женской злобе» в уста «льстивой и блядливой жене» вкладывалось такое любовное признание супругу: «...не отверзутся уста моя от радости, *огнь бо в сердце моем горит*, и в лице мое палит, и вся составы моя греются» (Титова 1987, 377). Там же встречается развернутое сравнение: «...яко огнь разгораецца на ветре, тако же и жена злая разгараецца лихою злобою...» (там же, 368). В «Повести о Савве Грудцыне» (написана в 1660-х гг.) состояние Саввы, которого опоили «волшебным зелием», описывается следующим образом: «И се начат яко огнь горети в сердце его» (ПЛДР 1988, 42).

В любовных заговорах внутренняя форма глаголов «гореть», «таять», «тлеть», «кипеть» и др. актуализировалась либо благодаря непосредственной связи с ритуалом, либо под влиянием контекста. В таких случаях мы имеем дело уже не с метафорой, но с буквальным описанием горящего сердца или других внутренних органов человеческого тела.

В грамоте № 521 названы сердце, тело и душа; такое сочетание встречается и в заговорах: «...она — ко мне, рабу (имярек), *телом, душою, и сердцем*, и мыслями своими» (из рукописной тетради заговоров 1734 г. [РЭФ 1995, 353]); «...так бы раба Божия имярека ко мне, рабу Божию имяреку, прислонилась бы... всем *сердцем*, всем животом своим, и верует своей правдою и *душой* и *телом* своим...» (присушка из тетради заговоров, конфискованной в 1718 г. [РЭФ 1995, 366]). Впрочем, в берестяной грамоте представлен вариант, который по сравнению с большинством заговоров имеет облагороженный вид: в нем не названы кровь, печень, жилы, суставы или другие внутренние органы, чего так много в заговорах, например: «Как след горит, тако бе горела девица и тело, и сердце, и кровь, и печань у той рабе божи Н...» (заговор из «волшебной тетрадки» начала 1750-х гг. [РЭФ 1995, 365])<sup>7</sup>.

Чтобы оттенить своеобразие интересующей нас формулы на фоне заговорной традиции, приведем для сравнения фрагмент любовного заговора, скопированного А. Н. Афанасьевым из рукописного травника второй четверти XIX в.: «На море-на кияне, на острове на Буяне, на реке на Ярдане, стояла гробница; во той гробнице лежала девица. Раба божиа (имрек)! встань-пробудись, в цветное платье нарядись, бери кремень и огниво, *зажигай свое сердце ретиво по рабе божием (имрек), и так зажигай крепко и дайся по мне рабе божием (имрек) в тоску-в печаль*: как удавшему (удавленнику) в петле, так бы рабе божией (имрек) было тошно по рабе божием (имрек); как утопшему в море, так бы рабе божией (имрек) было тошно по рабе божием (имрек) — как душа с телом расстается, во веки — аминь» (Афанасьев 1862, 75–76). В данном тексте также используются глаголы во втором лице, а не в третьем, как это чаще бывает в заговорах<sup>8</sup>, однако текст построен таким образом, что он обращен как бы сразу и к той девице, которая лежит в гробнице на острове Буяне, и к той реальной девице из плоти и крови, которую желает приворожить мужчина. Невозможно представить себе, чтобы такой текст был включен в любовное послание, ибо он явно имеет злонамеренный характер. Речь идет не просто о духовном горении девицы, но о таком состоянии, когда ей тоскливо и печально, а душа расстается с телом.

При сравнении с подобными текстами бросается в глаза, что в новгородской грамоте отсутствуют специфические черты, которые указывали бы на то, что перед нами именно фрагмент любовного заговора: в нем нет ничего мифологического или фольклорно-фантастического, нет и ничего такого, что бы выдавало его злонамеренность или магическую направленность; он обращен непосредственно к другому человеку, а не к каким бы то ни было сверхъестественным существам; в нем перечисляются сердце, тело и душа, но не упоминаются другие органы человеческого тела; нет и указаний на разнимание тела или проникновение вовнутрь, что так характерно для заговоров (Шиндин 1993, 62). Метафорическое употребление глагола «разгоретися» не выходит за рамки речевого узуса; не зная утраченной части текста, мы не можем судить о том, насколько актуальна в данном случае ассоциация с реальным огнем, используемым в ритуале. Письменная форма фиксации текста уже сама по себе свидетельствует о том, что он не был непременно связан с ритуалом. Основываясь на дошедшем до нас тексте, можно утверждать, что он имел побудительный характер, однако нельзя судить с уверенностью о том, имело ли это побуждение характер требования, приказа, заклинания или же характер просьбы, пожелания<sup>9</sup>.

Несомненно, что какие-то черты, указывающие на магическую природу текста либо, наоборот, на его «лирический» характер, были в утраченной части грамоты. Сама реконструкция текста зависит от того, признаем ли мы его любовным посланием или заговором. Если предположить, что это все-таки заговор, то реальной становится иная реконструкция начальной части текста, основанная на аналогии с любовными заговорами XVII–XX вв. В принципе там могло говориться что-нибудь вроде «как разгорается огонь в печи...», «как след горит...», «как от тех дров жарко разгорается...» и т. п.

Подводя итоги, можно констатировать, что дошедший до нас фрагмент берестяной грамоты № 521 близок заговорным формулам, хотя и не имеет среди них буквальных аналогов. Наиболее вероятно, что это черновик любовной записки, при составлении которой была использована формула любовных заговоров. Не исключено, впрочем, и то, что перед нами все же фрагмент любовного заговора; возможно, это такой заговор, который по своему содержанию уже отошел от простой магической формулы и получил функцию лирического выражения личного чувства.

Теоретически нельзя исключить и того, что мы имеем дело с черновиком любовного послания, которое непосредственно не связано с заговорной традицией, а близость текста к заговорам обусловлена

просто использованием той же языковой метафоры, однако это представляется нам наименее вероятным, так как, во-первых, речь идет все же об очень широко и давно известном заговоре и, во-вторых, сходство занимающего нас текста и любовных заговоров весьма велико.

Вне зависимости от того, какой из этих вариантов мы примем, сама по себе близость заговора к любовному посланию и возможность принять одно за другое не являются банальными и требуют осмысления. Резонно предположить, что перед нами не казус, а пример своеобразного пограничного, переходного текста.

В. Н. Топоров справедливо отмечает, что заговор занимает специфическое место и среди фольклорных жанров, и среди различных видов ритуала, так как заговор, «будучи по целому ряду характеристик фольклорным и ритуальным явлением, нарушает основной признак и фольклора и ритуала — коллективный характер их использования...» (Топоров 1993, 4). В отличие от календарных и семейных обрядов заговор имеет нерегулярный, незапрограммированный и индивидуализированный характер. Цель заговора — разрешить некую неурядицу в личном существовании человека, который выступает здесь не как исполнитель определенной социальной роли, не как член коллектива, а в своей телесной индивидуальности. Любовный заговор предназначен для того, чтобы воздействовать на сферу интимных переживаний, причем целая гамма чувств, насылаемых на другого человека, воссоздается в самих текстах присушек и отсушек. Все это и делает возможным использование любовных заговоров, по мере утраты ими магических функций, для осмысления и художественного описания внутреннего мира человека.

Такое лирико-поэтическое осмысление особенно характерно для любовных заговоров, зафиксированных уже в наше время. Акценты здесь явственно смещаются с магического воздействия на описание личного чувства, например заговор из Вятской области начинается таким образом: «Как я, раба божья (имя), сама себя люблю и уважаю, нравлюсь сама себе, так же бы и раб божий (имя) любил меня, уважал, нравилась бы я ему» (ВФ 1994, 49, № 249). Тексты заговоров сближаются с подростковой альбомной поэзией; в них появляются размер и рифма: «...У его бы тело тлело, / Душа огнем горела, а кровь ключом кипела» (ТРМ 1993, 138, № 560), «...думал бы вечно да любил бы он меня сердечно» (ВФ 1994, 40, № 214). Фрагмент берестяной грамоты № 521 позволяет предположить, что подобная лирическая интерпретация любовных заговоров, которая сопровождает закат заговорной традиции, спорадически имела место уже шесть столетий тому назад.



Тот факт, что любовные заговоры непосредственно вырастают из ритуала и магии, коренятся в психологии и даже физиологии человека, не отменяет их поэтического качества, но лишь придает ему дополнительное глубинное измерение. Мы как бы присутствуем при рождении поэзии из мифологии и ритуала, при кристаллизации поэтической формулы на основе формулы ритуально-магической.

- 
- <sup>1</sup> Здесь и далее древнерусские тексты цитируются в орфографии, приближенной к современной.
  - <sup>2</sup> А. Г. Бобров в устной беседе высказал мысль о том, что составитель грамоты мог специально отрезать кусок бересты, на котором было записано начало заговора, и сжечь его с магической целью. Если принять эту гипотезу, то перед нами не черновик, а окончательный текст, который вообще не предполагалось ни переписывать начисто, ни кому бы то ни было отсылать.
  - <sup>3</sup> До открытия берестяных грамот любовные письма в русской эпистолярной традиции были известны только с XVII в. (Лихачев 1986, 389–390).
  - <sup>4</sup> О повторении предлога в берестяных грамотах см. (Зализняк 1995, 145–147).
  - <sup>5</sup> Формулы, построенные на синтаксическом параллелизме с зеркальной меной ролей, специально рассматриваются в статье (Гришина, Махов 1987). К приведенным здесь многочисленным примерам можно прибавить формулу любовного признания из XIII книги «Махабхараты»: «Yathā mama tathā tubhyam yathā tava tathā mama», «Каково мне, таково и тебе, каково тебе, таково и мне» (Васильков 1988, 96, 122).
  - <sup>6</sup> Здесь и далее курсив в цитатах наш. — А. Т.
  - <sup>7</sup> Ср. в Молитве о даровании молитвы: «...угаси пламень помыслов, сильнее огня пожирающий нас во время молитвы; осени нас благодатию Пресвятаго Твоего Духа, дабы до скончания нашей грешной жизни Тебя Единого любить *всем сердцем, всю душою* и мыслию и всюю крепостию, а ближних как самих себя...» (Молитвослов 1997, 7).
  - <sup>8</sup> Переход от третьего лица ко второму встречается спорадически в любовных заговорах, он характерен для «более позднего, чисто лирического, типа заклинаний» (Зырянов 1975, 66). Смена грамматического лица ведет к принципиальной перестройке всей образной системы присушки: она обращена теперь непосредственно к заговариваемому, а не к высшим силам, и требование сменяется констатацией желания.
  - <sup>9</sup> О «побудительных речевых жанрах» в берестяных грамотах см.: (Зализняк 1987).

## Литература

- Арциховский, Янин 1978 — *А. В. Арциховский, В. Л. Янин*. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962–1976 гг.). М., 1978.
- Афанасьев 1862 — Несколько народных заговоров / Сообщены А. Н. Афанасьевым // *Летописи русской литературы и древности*. М., 1862, т. 4, отд. III, с. 72–80.
- Васильков 1988 — *Я. В. Васильков*. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. М., 1988, с. 83–127.
- ВФ 1994 — *Вятский фольклор. Заговорное искусство*. Котельнич, 1994.
- Гришина, Махов 1987 — *Е. А. Гришина, А. Е. Махов*. Формулы в составе текста (к анализу новгородской берестяной грамоты № 605) // *Балто-славянские исследования*. 1985. М., 1987, с. 209–220.
- Ефремова 1991 — *Н. Ефремова*. Как любили наши предки // *Эрос*, 1991, № 1, с. 13–17.
- Зализняк 1987 — *А. А. Зализняк*. Текстовая структура древнерусских писем на бересте // *Исследования по структуре текста*. М., 1987, с. 147–181.
- Зализняк 1993 — *А. А. Зализняк*. Древнейший восточнославянский заговорный текст // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор*. М., 1993, с. 104–107.
- Зализняк 1995 — *А. А. Зализняк*. Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Зырянов 1975 — *И. В. Зырянов*. Заговор и свадебная поэзия // *Фольклор и литература Урала*. Пермь, 1975, вып. 2, с. 49–81.
- Кагаров 1981 — *Е. Г. Кагаров*. Словесные элементы обряда // *Из истории русской советской фольклористики*. Л., 1981, с. 66–76.
- Лихачев 1986 — *Д. Лихачев*. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Майков 1992 — *Великорусские заклинания / Сборник Л. Н. Майкова*. СПб.; Париж, 1992.
- Молитвослов 1997 — *Православный молитвослов*. Псалтирь. СПб., 1997.
- Мижушковић 1985 — *М. Мижушковић*. Љубавне чини. Београд, 1985.
- ПЛДР — *Памятники литературы Древней Руси. XVII век*. М., 1988, кн. 1.
- Познанский 1995 — *Н. Познанский*. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.
- Пушкарева 1989 — *Н. Л. Пушкарева*. Женщины Древней Руси. М., 1989.
- РЭФ 1996 — *Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки*. М., 1995.
- Серебренников 1918 — *В. Н. Серебренников*. Народные заговоры, записанные в Оханском уезде, Пермской губернии. Пермь, 1918.
- СМ 1995 — *Славянская мифология*. М., 1995.

- Срезневский 1913 — *В. И. Срезневский*. Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- СРЯ 1995 — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995, вып. 21.
- Титова 1987 — *Л. В. Титова*. «Беседа отца с сыном о женской злобе»: Исследование и публикация. Новосибирск, 1987.
- Топоров 1993 — *В. Н. Топоров*. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993, с. 3–103.
- ТРМ 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.
- Турилов, Чернецов 1986 — *А. А. Турилов, А. В. Чернецов*. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография, 1986, № 1, с. 95–103.
- Чернецов 1994 — *А. В. Чернецов*. Двоеверие: мираж или реальность? // Живая старина, 1994, № 4, с. 16–19.
- Шиндин 1993 — *С. Г. Шиндин*. О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // Славяноведение, 1993, № 3, с. 60–68.
- Янин 1975 — *В. Л. Янин*. Комплекс берестяных грамот № 519–521 из Новгорода // Общество и государство феодальной России. М., 1975, с. 30–39.
- Karwot 1955 — *E. Karwot*. Katalog magii Rudolfa. Wrocław, 1955.

## Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки

**Об** игре «в ножички» автор этой заметки может судить по личному опыту, приобретенному во второй половине 30-х годов, когда семья на летнее время переезжала на отдых на Сходню, верстах в 30 от Москвы. Предпочтение в выборе жилья отдавалось не «дачам», которые в то время многое претерпели от вторжения «культуры» и ее слишком ретивых носителей (к тому же дачи сдавались по относительно дорогой цене), а окрестным деревням (Морщихино, Подolino, Саврасово, Голиково, Усково), расположенным слева от бывшей Николаевской железной дороги по обеим сторонам от небольшой речушки Горетовки<sup>1</sup>, где некоторые неудобства деревенского «избяного» быта искупались с лихвой близостью к природе и чувством свободы и независимости.

Предварительные представления об игре «в ножички», сложившиеся на основании прежде всего рассказов, носили самый общий и, так сказать, внешний характер. Но в условиях деревенской жизни они существенно расширились и актуализировались, хотя многое из относящегося к игре было понято десятилетия спустя, а будучи понятым, помогло вспомнить и объяснить для себя ряд деталей (касающихся как самой игры, так и общего ее контекста), которые в детстве воспринимались как не имеющие какого-либо особого значения или вообще игнорировались.

Сначала — несколько слов об этом общем контексте. Едва ли было ошибочным уже первое впечатление о том, что в инициативе игры (*сыграем в ножички!* — такова была пригласительная формула) равенства сторон не было. Независимо от того, была ли это «личная» ситуация, когда семи-восьмилетний «москвич» и «дачник» (в силу слишком «сильного» и в целом, конечно, ошибочного обобщения иногда воспринимаемый и как «еврей») — все эти определения были отнюдь не лестными, и к тому же не имевший

практического опыта игры, помимо всего прочего, казавшейся ему опасной (в условиях московской жизни мальчик с ножом, финкой воспринимался как реальная угроза), а отчасти и запретной из-за родительских наставлений, и честолюбиво уклоняющийся от игры, чтобы не проиграть<sup>2</sup>, или же речь шла о «коллективной» ситуации, когда группа деревенских мальчишек по тем или другим причинам оказывалась в «не-своей» деревне и почему-то усиленно приглашалась такими же мальчишками-чужаками сыграть «в ножички» и, видимо, во избежание напряженности и ее последствий, соглашалась, хотя и нехотя, на игру, — в обоих этих случаях инициатива игрового состязания (другая пригласительная формула — *состяземся!*) — или, на поверхности, мирная и как бы естественная, или с нажимом, переходящим при слишком упорном непонимании в угрозы, — принадлежала одной стороне, а именно «хозяевам», и некая негласная этика диктовала согласие на приглашение к игре, иногда скорее вызов, близкий к ультиматуму, нежели приглашение. И вообще обе стороны хорошо знали свою роль в предстоящем действе и — нравилась она им или нет — молчаливо принимали правила поведения в описываемой ситуации.

Много позже стало понятно, что сама игра была своего рода проверкой соотношения сил, выгодной тем, кому предстояло действовать на своем пространстве и, следовательно, надеяться на благоразумие «гостей», а значит, и на свою победу<sup>3</sup>, некоей операцией контроля над этим соотношением и даже — в определенном отношении — разновидностью инициации «новичка» в одном случае и целой совокупности «чужих» в другом с целью идентификации «не-своего» и установления меры опасности, которая может от него исходить. Во всяком случае, игра совмещала в себе две основоположные функции — информационную (отчасти в аспекте «разведывательности») и регулятивную, которые возрастали в своем значении в случае неопределенности ситуации, нередко выступающей знаком зреющего кризиса. В этом ракурсе подобная игра мало чем отличается от ритуала. Если же прибавить к этому, что сама игра сильно ритуализирована на разных уровнях вплоть до языкового, то едва ли останутся сомнения в том, что детская игра «в ножички» ритуальна по своей природе и только степень вырожденности ее не позволяет сразу реконструировать ее «взрослый» и абсолютно серьезный ритуальный прототип. Некоторые сопутствующие факты и обстоятельства, значительно уплотняющие общий контекст этой игры, будут упомянуты далее.

Сейчас же уместно изложить суть (в основном «техническую») этой игры в том виде, в котором она практиковалась в названных

подмосковных деревнях перед войной и запомнилась пишущему эти строки. Сразу же следует сказать, что в зависимости от обстоятельств применялся или максимальный по числу операций вариант, или редуцированный, иногда довольно сильно, о чем полагалось предварительно договариваться, поскольку одни участники были искусны в одних упражнениях, другие — в других, и никто не был заинтересован в редуцировании его «коронных» номеров. Также варьировалось и число участников игры. Минимальное число (двое) участников сводило игру почти на нет: для реализации идеи игры нужно было не единоборство двух, но решение более сложной задачи — определение «истинного» победителя и «истинного» проигравшего на более чем двух участниках, поскольку при двух играющих победа одного автоматически обозначает поражение другого и наоборот, хотя без соответствующего фона (более чем два участника) и победа, и поражение приобретают черты относительности, тогда как игра в идеале предполагает определение «лучшего из всех», подлинного героя и «худшего из всех», того, кого все презирают и кто, по их предположению, абсолютный неудачник. Поэтому обычно в игре «в ножички» участвуют несколько (чаще всего 4–6 человек), и поскольку акцент ставится не столько на победителя, сколько на проигравшем («худшем»), естественно, намечается дихотомия — те, кто могут («не-проигравшие»), и тот, кто не может («худший»), судьба которого быть изгоем: он не умеет делать чего-то важного, и за неумением в «ножичном» искусстве угадывается нечто более важное, даже главное, к чему игра «в ножички» только отсылает, знаком чего она только является.

Играющим предстоит выполнить полтора-два десятка упражнений с небольшим (обычно) ножом; особенно ценились перочинные, но у деревенских участников их, как правило, не было, и нередко «дачника», к которому интерес раз и навсегда был потерян, приглашали играть уже по корыстным соображениям — перочинный нож. Цель этих упражнений состояла в том, чтобы в минимальное число попыток бросить нож так, чтобы он воткнулся в землю, желательно под прямым углом, вертикально (при равенстве результатов на финише предпочтение отдавалось тому, чей нож вонзался в землю более «чисто», ближе к вертикальному положению). Если угол, образованный поверхностью земли и вонзившимся в нее ножом, был мал, величину его измеряли тоже заранее оговоренной мерой — два-три пальца руки или подсунутый в зазор кулак и т. п. Не всегда, но иногда определялось заранее «поле» игры, пространство, в пределах которого засчитывались попытки. Когда это «поле» было травяным, его границы могли определяться

бороздкой, проведенной палкой или тем же ножом. В этих случаях «поле» было обычно четырехугольным; когда «поле» определялось на «чистой» (лишенной травы), но достаточно мягкой земле, оно нередко представляло собою круг. Память сохраняет случаи (явно не частые и, кажется, не одобряемые как некая неуместность, излишество, не имеющее отношения к сути игры и к «ножичному» искусству, более того, как своего рода «пижонство»), когда круг для игры стилизовался (впрочем, достаточно условно) как человеческая фигура, существенным для которой было то, что «пространственно» — голова и туловище, или лицо. Хотя такое представление игрового поля было количественно нечастым, оно кажется весьма важным и внутренне связанным с самой сутью игры, так как оно вводит понятие тела, которое — предворяя последующий ход изложения — отсылало к сопоставлению с другим телом — играющего. Думается, что такое сопоставление едва ли осознавалось играющими (хотя настаивать на этом трудно и нельзя исключать, что не для всех участников игра была только состязанием в «технических» умениях). Но также едва ли можно сомневаться, что существеннейшим моментом игры, более того, ее идеей было соотнесение «пассивного» и горизонтально простершегося «земного» тела с «активным» и находящимся в вертикальном положении телом «человеческим» — самого играющего. Посредником в этом соотнесении был ножичек, серийно бросаемый («метаемый») с человеческого тела на земное. Соотнесенность этих двух тел формирует два важнейших смысловых уровня игры — персонализации и отождествления, о чем см. ниже.

Вся серия операций метания ножа с тем, чтобы он воткнулся, вонзился в землю<sup>4</sup> должным образом, членится на две части. Одна часть (ее можно было бы назвать чисто «технической») образует серию разнотипных метаний ножа в землю, в которой главное способ метания, искусство в чистом виде. Нож бросают-метают, держа его за кончик лезвия или за рукоятку, двумя пальцами (большим и указательным) или положив на кулак в том месте, где пальцы упираются в ладонь, используя левую руку или правую, или даже зубы, стараясь, чтобы нож вонзился в землю, не перевернувшись во время полета или, напротив, перевернувшись раз или несколько и т. п. Чаще всего, насколько помнится, эта демонстрация «высшей» техники открывала игру, выполняла функцию увертюры и обладала известной самодостаточностью. Кажется даже, что бывали споры относительно учета результатов этого состязания в технике в общих итогах игры.

Другая часть состояла из значительно большего числа операций и следовала непосредственно за первой. Она воспринималась как основная и относящаяся к самой сути игры<sup>5</sup>. Вероятно, эта часть состязания предполагала большую степень вовлеченности участников в игру: для них важно было не только выиграть, но пройти через всю серию упражнений, ибо уже само это прохождение через все испытания было решением некоей важной внутренней задачи, дававшей участнику некие права, какой-то положительный статус как — хорошо ли, плохо ли — но выдержавшему экзамен. Можно думать, что решаемой в этой серии бросков задаче соответствовало и стоячее, вертикальное положение участников<sup>6</sup>, своего рода ритуальное предстояние в том типе обрядов, когда жрец, ведущий ритуал, с т о и т, а люди, участвующие в ритуале, лежат ниц (или, по меньшей мере, сидят). Более того, типология положений и позиций участников ритуала дает известные основания думать, что и при совершении операций при игре «в ножички» речь идет, особенно в отмеченных случаях, о ситуации «предстояния» — Небу ли, Богу ли, распростершемуся на земле изображению «человеческой» фигуры («над-стояние») или чему-либо иному.

Само метание ножа производится с разных отмеченных точек тела (их состав определен), начиная сверху вниз (некоторая неопределенность возникает, когда дело доходит до рук, и в этом случае, кажется, есть варианты). Исходные точки бросания — макушка, темя, волосы (собственно, разные знаки одного и того же — головы как человеческого верха), образующие варианты стартовой позиции основной серии игры; далее — лоб, оба глаза (острие ножа помещается на мягкую сторону большого пальца (на «подушечку»), приставляемого к глазу, но иногда и к брови как метонимическому образу глаза), нос, рот (губы или зубы или даже кончик языка), подбородок, оба уха, оба плеча, оба локтя, пальцы обеих рук (нередко в редуцированном варианте — с большого пальца, выступающего в данном случае как представитель всех пальцев руки, «старший» палец<sup>7</sup>), грудь, пупок, пах (или непосредственно фаллос, который в этой ситуации должен быть обнажен)<sup>8</sup>, оба колена, иногда (редко), кажется, и стопы, отрываемые при этом от земли и поднимаемые вверх настолько, чтобы нож смог воткнуться в землю. Характерно, что *summa corporis* играющего включает в себя все органы восприятия (чувств), все основные костные конструкции, наконец, то, что связано с собственным рождением и с порождением потомства<sup>9</sup>. Едва ли можно пройти мимо того сходства, которое существует между кинетическим жестовым «портретированием» участником игры себя с



помощью серии метания «ножичка» с разных частей своего тела (и проекцией себя на Земле, оказывающейся одновременно и «портретом» Земли — Земля как зеркало) и словесным «портретированием» состава человека в знаменитом «гимне» из «Атхарваведы» (X,2), но делаемым снизу вверх: «Кем были подобраны обе пяты Человека? Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки...» и далее — колени, лядвеи, бедра, руки, локти, грудь, плечи, шейные позвонки, голова и всё, что на ней, с последующим переходом от «физического» состава к духу — атманское чудо, Брахман.

Игра «в ножички» продолжается не до определения победителя, т. е. того, кто быстрее всех, затратив минимальное (практически — меньшее, чем все другие участники игры) число попыток, сумел выполнить всю серию «ножичных» упражнений, но до того момента игры, когда выявляется «х у д ш и й», т. е. тот, кто не успел пройти до конца весь ряд упражнений, тогда как в се остальные уже прошли его. Победа говорит сама за себя, и победитель обычно или довольствуется чувством удовлетворения своей победой, или же предается кичливому самовосхвалению, напоминающему ритуальное хвастовство. Поражение же сопровождается ритуальным уничижением проигравшего — как словом, так и делом. Жанр слова — от насмешливого до поносительного, но в любом случае от слова неотделимо дело. А оно состоит в следующем: берется палочка длиной в 5–8 см, один из концов ее затачивается; после этого колышек втыкается в землю, вокруг него очерчивается небольшой круг, как правило, совпадающий с центром игрового пространства; каждый из участников поочередно ударяет по торчащему из земли верхнему концу колышка черенком ножа, стараясь поглубже вогнать колышек в землю<sup>10</sup> (в этой процедуре, естественно, не принимает участия проигравший). После того, как колышек полностью ушел в землю, проигравший под насмешки участников игры, носящие очевидно эротический смысл, должен зубами вытащить колышек из земли. Если это не удастся (это обычно случается, когда колышек вбит в землю слишком глубоко), то проигравшему несколько облегчают задачу, взрыхляя ножичком землю вокруг колышка. Но в любом случае прежде чем добраться до колышка и ухватить его верхний конец зубами, проигравший имеет дело с землей — грызет ее, набивает рот землей, выплевывает ее, и так продолжается до тех пор, пока наружная часть колышка не освобождается от земли и не становится возможным вытащить его из земли зубами. Все это и означает есть землю, и в данной ситуации это выражение терминологично и тоже предполагает эротические ассоциации.

Всюду, где приходилось встречаться с игрой «в ножички» (Подмосковье, Ковровский уезд Владимирской обл.), этот колышек называли словом *зубёк*, но иногда и *зуй*, похоже, соотносимое с известным трехбуквенным словом, образующим рифму с *зуй* и обозначающим детородный член<sup>11</sup>. К слову *зуй* (и то только в значении 'кулик', о птице) этимологи обращались нечасто, а когда все-таки это делали, то предполагали в нем звукоподражание (Фасмер II, 108 и др.). Допущение такого объяснения довольно естественно (особенно при учете с.-х. *зуй* 'жужжание', *зуйжати* 'жужжать' и т. п., см. Skok III, 664 и др.), и, более того, подобное восприятие слова эвентуально вполне могло актуализироваться. Тем не менее не лишне взглянуть на рус. *зуй* глубже и в более широком контексте.

Прежде всего, *зуй* почти исключительно достояние севернорусских говоров, и обозначает оно исходно и в подавляющем большинстве случаев птицу кулика, и из аналогий с ним возникают обозначения других денотатов. Как известно, *зуй* является общим названием небольших куликов разных видов; они плохо плавают и обычно низко носятся над водой (у Даля I<sup>4</sup>, 1737: «низко по воде с берега на берег»); имеют длинный и изогнутый («кривой») клюв; отличаются юркостью, проявляющейся, в частности, при излюбленном их занятии — нырянии. «*Зуй* (кулик) до воды охоч, а плавать не умеет. Вертится, как *зуй*», — поясняет Даль характерные примеры употребления этого слова в значении 'кулик'. Но *зуй*, по определению Даля, еще и 'провор, бойкий ребенок' и специально 'мальчишка, прислушник промышленников, кашевар', но и 'юнга' (морск.); ср. также 'жизнерадостный, подвижный, быстрый, расторопный ребенок', 'бойкий человек', 'высочка', но и 'утрюмый, молчаливый, необщительный человек', 'хитрец', 'плут' и т. д. (СРНГ 12, 1977, 23–24)<sup>12</sup>. Те же значения присущи и уменьшительной форме *зубёк*, которая, кроме того, обозначает и «бойкого человека небольшого роста», «ловкого, пронырливого человека» («Он как *зубёк* всё найдет»), «неказистого, невидного человека» и употребляется как «ласкательное прозвище веселого маленького ребенка» с той же идеей пронырливости, бойкости, ловкости, но и малости, оцениваемой положительно. К тому же корню и тому же семантическому кругу относится *зуй* 'озорник', 'задира', *зуйковатый* 'бойкий', *зуйливый* 'вертлявый', 'елозивый' [ср. *елозить* как *terminus technicus* соития. — В. Т.], 'непоседливый', *зуйть* 'суетиться', 'метаться туда и сюда' (Даль I<sup>4</sup>, 1737; СРНГ 12, 24). Уже этот предварительный обзор значений слова *зуй* и других лексем того же корня выставляет перед исследователем целую серию возможных семантических мотивировок праслав. \**zujь* и рус. *зуй*.

Но сейчас главное, пожалуй, даже не выбор исходной мотивировки (о наиболее вероятной из них применительно к индоевропейскому горизонту см. ниже), а еще два в высшей степени диагностически важных примера. Один из них иллюстрирует то резко контрастное соотношение очень малого с очень большим, которое имплицитно «разыгрывается» описываемой игрою — маленький ножик, пронзающий большую землю («землину»), маленький колышек, зуйёк, вбитый вглубь большой земли, — и которое более явно присутствует во фрагменте песни, записанной в Вятской губ., хранящей следы мифоритуального прошлого и, кажется, обнаруживающей следы смешанного сочувствующе-ироничного отношения к бедному зуйку, оказавшемуся в несопоставимом с его статусом месте: *Где, зуенёк, побывал? / Побывал зуенёк в Москве / У царя на потешности, / У Потаньки на похвальбе* (СРНГ 12, 22, из собрания песен, изданного А. И. Соболевским), с важным, кстати, мотивом «похвальбы», присутствующей, между прочим, и перед началом игры «в ножички», когда участники игры обмениваются между собой своего рода ритуальной похвальбой («чтобы запугать или раздражить соперников»); эта «начальная» ритуальная похвальба соотнесена с «конечным» поношением проигравшего, и если первая не всегда соответствует действительным достоинствам «игрока», то второе точно уж заслужено проигравшим. Было бы неоправданной самоуверенностью подозревать это соотнесение малого (очень) и большого (не очень) в случайности и не придавать ему существенного смысла. Мифопоэтические тексты неоднократно «разыгрывают» эту антитезу — от детского «я маленький, а ты большой...» до мандельштамовского *В игольчатых чумных бокалах / Мы пьем наважденье причин, / Касаемся крючьями малых, / Как легкая смерть, величин. / И там, где сцепились бирюльки, / Ребенок молчанье хранит, / Большая вселенная в люльке / У маленькой вечности спит*<sup>13</sup>.

Другой важный пример — дважды фиксируемое (СРНГ 12, 24) в слове *зуй* значение «мужской детородный орган» (Влад., Сев.-Двин.), по сути дела предполагаемое всей ситуацией «забываемого зуйка» в землю и эксплицитно неоднократно выражаемое в финале игры (*зуйёк — х...ёк, вынь зуйёк-х...ёк зубами*, в конечном счете отсылающие к ситуации — *penis et vagina dentata*<sup>14</sup>); также значения глагола *зуйть*, как 'суетиться', 'дергаться', 'елозить' и т. п. (ср. также глаголы типа *х...ить*).

Неслучайность смысловых связей внутри гнезда слов, в центре которого находится *зуй* 'кулик', подтверждается почти изоморфной совокупностью смыслов, связываемых в русском языке со

словом *кулѝк* 'кулик', Scolorax и др., которое также формирует семантическую структуру семьи слов с тем же корнем. Помимо обозначения той же самой птицы, что и зуй, слово *кулѝк* по естественной ассоциации обозначает ритуальное в виде птицы изделие из теста, которое пекут в день Сорока мучеников (9 марта ст. ст.), длинноносого человека (иногда и глупого, недогадливого, неудачливого), но и — что в данном случае существенно важнее — деревянную палочку для игры в «кулики», принадлежащую к тому же (в широком смысле) типу, что и игра «в ножички», но менее напряженную и мифопоэтически архаичную, и самое и гру. Речь идет о детской игре, иначе называемой игра «в чижики». Словарь определяет: «Игра в кулики — игра в чижи, разница — проигравший приносит закинутую палку с жалобно-протяжным криком: ку-у-ли-и-и-к!» (СРНГ 16, 1980, 66). Разница этой игры с игрой «в ножички» — в направлении бросания-метания «зуйка-кулика»: в одном случае интенсивное движение по вертикали вниз, в самое землю; в другом — более косвенное движение по горизонтали, вдоль земли, с которой «кулик» соприкасается только при падении после свободного полета<sup>15</sup>. Нельзя пройти и мимо описания самой деревянной палочки *кулѝк*, используемой в одноименной игре, ср.: «Сделают из палки как кулѝк, затешут из концов и обтачивают» (там же 16, 66). Очевидно, что такой «кулик» отличается от «зуйка» только большей величиной и обтесанностью обоих концов палки<sup>16</sup>. Некоторые глаголы с корнем *кулѝк* довольно близки к глаголу *зуйть*(ся) как обозначению энергично-хаотичных движений, правда, с более завуалированной эротичностью, ср. *кулѝкать*(ся) 'возиться', 'дергаться', 'ворочаться', 'вертеться', 'перевертываться', 'кувыркаться' (СРНГ 16, 67), ср. *кулѝкать* 'идти, шатаясь', 'плутать, сбившись с пути' и т. п.<sup>17</sup>.

Возможно, что перечень аналогий можно продолжить<sup>18</sup>, но здесь стоит упомянуть об общей для слов *зуй*, *зуйк* и *кулѝк* тенденции к антропоморфизации через метонимию и к введению образа в мифопоэтический и ритуальный контексты (об «обсценизации» этих слов и стоящих за ними образов уже говорилось). Конкретно речь идет о том, что словом *кулѝк* обозначается «один из ряженных на святках, лица которых закрываются платком как маской. Куликом наряжаться [...] Ходить (приходить) кулѝками. Ходить по домам в святки, завязав лицо платком» (СРНГ 16, 66), ср. также *куляжки* 'ряженные (на святках)' (там же, 77), польск. *kulik*, *kulig* 'масленичный поезд ряженных'<sup>19</sup>. Обычно *кулѝк* как обозначение птицы и *кулѝк* 'ряженный' понимались как омонимы, хотя 70 лет назад Брюкнер высказал предположение о связи этих двух

лексем и предложил свое объяснение ее: во время «*zabaw zarust-pusch*» польская шляхта в старину шумной компанией наведывалась на соседские дворы в поисках кулика (птицы)<sup>20</sup>. Нужно помнить, что масленичные празднества как никогда остро «разыгрывали» тему встречи жизни и смерти, веселья и скорби, которая вот-вот будет упразднена наступлением весны, о котором оповещает, в частности, и прилет кулика (*Прилетел кулик из заморья, вывел весну из затворья*, вар. — *из неволя*) и печение ритуальных «куликов»<sup>21</sup>.

Этот контекст, может быть, окажется бесполезным и для новой попытки объяснения рус. *зуй* < праслав. \**zujь*, идущей глубже оноματοпеческого слоя. Можно попытаться наметить возможный путь объяснения. В индоевропейском словаре выделяют два корня, по сути дела, отражающих общую форму и реализующих очевидно связанные друг с другом значения. Речь идет о \**g'heu-*, \**g'heu-d-* 'исчезать', 'скрываться', 'погибать', с одной стороны, и о \**g'hēu-*: \**g'hō(u)*: \**g'hau-* 'зиять', 'расселина', 'щель', 'пропасть', 'бездна' как место исчезновения, гибели, с другой (см. Pokorný I, 448–449). Из продолжений первого ряда ср. др.-англ. *gietan* 'повреждать', 'убивать', кимр. *gwst* 'зло', 'болезнь', лит. *žudyti* 'убивать', лтш. *zust, zaudēt*; из продолжений второго — др.-греч. *χάος* (< \**χάφος*, др.-в.-нем. *goumo* 'нёбо', лит. *gomurys*, ср.-в.-нем. *guel* 'расселина', 'щель', 'пропасть', 'бездна', норв. диал. *gyl*, ср. готск. *gaunon* 'оплакивать', 'жаловаться', 'скорбеть' и т. п.; очевидно, сюда же относится и праслав. \**zěvъ* 'зев', \**zěv-ati* (ср. сочетание значений 'раз-зинуть', 'зиять' и 'плакать'), а также \**zujь*. В этом контексте *зуй* (зую), вбитый-воткнутый в землю, в земное лоно, и с трудом вытаскиваемый («спасаемый») оттуда зубами, образует основание для сопоставления этого образа с другим, сильно сниженным в народной «низовой» и «неприличной» комике типа *Наш Семен в беде, потонул в п...е* (не надо повторять, что *Семен* [:семя, семена] в народно-этимологическом осмыслении образ такого же неудачника, неполноценного мужчины, как и тот, кто проиграл в игре «в ножички», как Петрушка-петрушка 'Petroselinum' и т. п.).

Нужно напомнить, что игра «в ножички» принадлежит к обширному и разнообразному классу «состязательных» игр в той его разновидности, которая обычно определяется как «состязание с вещью» (сюда относятся и такие игры, как «палка», «бабки», «чиж», «пыж», «мяч», «шар», «лапта», «муха», «свайка», «кости», «камешки», «бирюльки» и т. п.)<sup>22</sup>. Наиболее близка к игре «в ножички» игра

«в свайку» (или «в сваю»); более того, есть основание считать, что первая представляет собой специализированный (и, вероятно, модернизированный) вариант игры «в свайку», о чем несколько ниже. Описания игр всего класса «состязательных» игр (как, разумеется, и разных вариантов — их довольно много — игры «в ножички»), конечно, богаты целым рядом деталей, ценных для реконструкции «прототипа» игры «в ножички» и для суждения о мифоритуальной подкладке этой игры. В данном случае ради краткости приходится жертвовать многими из этих деталей — тем более что при всей их ценности установка на сугубую эмпирию, чистое «описание» не всегда позволяет отделить существенное и даже необходимое от несущественного и случайного. Более того, такое «безидейное» описание, не направляемое некоей идеей или гипотезой, формируемой на первом этапе исследования, сразу же после предварительного ознакомления с «сырым» материалом, имеет своим следствием игнорирование («незамечание») в самом описании тех фактов и тех деталей, которые как раз и отсылают наиболее прямым (а иногда и единственным) путем к глубинному смыслу игры. Наконец, игнорирование разных контекстов, в которые входит данная игра, также существенно затрудняет, а иногда и вовсе закрывает путь, который ведет к открытию сути игры.

В рассматриваемом здесь случае такой ключевой идеей может стать осмысление самой игровой конструкции. В игре «в ножички» она определяется наличием *agens'a* (он представлен несколькими игроками, но принципиально коллективен и на должной глубине един: у всех участников по сути дела одна общая цель, и поэтому солидарность их — главное, а конфликтность и «состязательность» между собой, друг с другом — аберрация выражения главной идеи на поверхностном уровне, приобретающем значение на более позднем этапе развития, в других исторических условиях, при уже иной ментальности), *patiens'a* (игровое пространство, «поле», участок земли как представитель всей земли — Матери-сырой Земли) и того, что условно можно было бы назвать *conjunctio instrumentalis* между *agens'ом* и *patiens'ом* («ножичек»).

*Agens* — активный, энергичный, мужской, инициатива игры и ход ее определяется им; его основное положение — вертикальное, стоячее. *Patiens* — пассивный, бездействующий, женский, страдательно терпеливый; его основное положение — горизонтальное, лежащее. «Ножичек», который *agens* целенаправленно и последовательно бросает-метаёт в *patiens*, не столько орудие резания (оно, резание, в игре выступает в периферийных случаях), сколько пронзания, проникания внутрь, но и своего рода *писания* как цара-

пания, скребения, делания нарезок, черчения<sup>23</sup>. В этом контексте правдоподобно, что агенс, стоя перед участком земли, которому предстоит стать игровым «полем» (и особенно в случае, когда оно может нести на себе предельно обобщенное изображение антропоморфной фигуры), и метая «ножичек» с разных частей своего тела на землю (в частности, на изображенную там фигуру), самим этим пронзанием ее как бы пишет на ней свой «портрет» на материале земли, «переносит» себя на нее, так, что в итоге — по идее — устанавливается одно-однозначное соответствие (и даже тождество) агенс'а и patients'а, человека-игрока и земли, с которой играют посредством «ножичка»<sup>24</sup>.

Эта ситуация, когда человек и земля (мир) оказываются в таком соотношении друг с другом, непосредственным образом отсылает к широко распространенной мифологеме единства состава человека и мира и, следовательно, их принципиальной идентичности. Эта мифологема известна в двух основных вариантах — или мир строится во всем составе своих частей из соответствующих частей тела «Первочеловека» (ср. Пурушу, чье имя актуализирует полноту его состава, Имира, Пань-гу, Адама Кадмона, Иисуса Христа или Бога в версиях «Стиха о Голубиной книге» и т. п.), или же, наоборот, первый человек создается из составных элементов и стихий мира. Первый вариант принадлежит к числу существенно более распространенных. Однако при обращении к игре «в ножички» именно участники игры, «множественные» и молодые (мальчики), метанием «ножичка» как бы создают единую и старую землю-Землю, передавая ей свои черты. Вместе с тем в мифопоэтической традиции вообще и в русской в особенности земля-Земля понимается как мать, родительница всего, что есть на ней, в том числе, как следует понимать, и этих играющих мальчиков. Но мать как обозначение родства («та, у которой есть дети») не является главным глубинным смыслом соответствующего слова (и.-евр. \**māter*). Более интенсивный смысл слова и соответствующего понятия — тот локус, который выступает как *mātrix*, «матрицирующая» матка, производящая детей как себе подобных. Эта матрицирующая роль матери переносится и на Мать-Землю, порождения которой, ее дети, «земляне», подобны ей, и именно она — источник этого подобия, а не наоборот, как в ситуации, реконструируемой по игре «в ножички». *Кто нам всем общая мать?* — спрашивает загадка, разумея Землю. *Гой земля еси сырая, / Земля матерая. / Матерь нам еси родная, / Всех еси нас породила / ... / Ради нас, своих детей, / [...] / Ради польги на живот!* — говорится в заговоре при собирании целебных трав,

как раз и возвращающих больному человеку «живот». Таким образом, неизбежно возникает противоречие между матрицирующей ролью Матери-Земли (а земля как игровое «поле», как будет видно из дальнейшего, не более чем сниженный вариант Матери-Земли) и тем, что вырисовывается из описания игры «в ножички», в которой подобие передается от участников игры, «детей», к Матери-Земле.

Это противоречие нуждается в объяснении. Оно может быть естественным образом снято при обращении к более высокому уровню, чем тот, что представлен в игре. В творении человека (во всяком случае, в варианте «Первочеловека») участвовала не только Мать-Земля, но и Отец-Небо, что, в частности, отражено и в заговорной формуле «Небо — отец, а Земля — мать» (Майков 519, №253), не говоря уж о том, что не только сама номенклатура «Небо-отец» и «Земля-мать» присутствуют в индоевропейском, но и их сочетание в единую пару, а в текстах на древних индоевропейских языках зафиксирован соответствующий миф. Обращение к этому уровню позволяет как выявить некоторые существенные различия между членами этой пары, так и установить бесспорные и много объясняющие параллели с игрой. Как и в игре, в мифе верх принадлежит Отцу-Небу, который действует по вертикали (плодоносный ливень, оплодотворяющий Землю), причем энергично и мощно, иногда, видимо, насильственно, и этим он напоминает участников игры «в ножички». Матери-Земле принадлежит низ, где она распростерлась по всей возможной по горизонтали шири. Она подвергается действиям Отца-Неба и претерпевает муки, но остается пассивной, воспринимающей стороной, хотя иногда и протестующей. В этом отношении показательны тексты из жанра прений Земли и Неба. Один из лучших образцов — мифологическая песня, записанная в Стариграде (Хорватское Приморье) и отражающая архаичную картину (отчасти реконструируемую, впрочем, и по русским источникам фольклорного происхождения, конечно, не без некоторых сдвигов в мотивировках (цитируется в переводе И. Н. Голенищева-Кутузова):

*Боже правый, чудо-то какое! / С небесами земля препиралась. / Земля-мать так возговорила: / «Небо, будем судиться с тобою. / Ты терзаешь меня, мое Небо, / Лютой мукой терзаешь и злобой: / От Михайлы до святого Юрья / Бурей, стужей и тяжкими льдами, / А от Юрья до дня Михаила / Градом, гладом и засухой страшной. / [...] А по нивам блуждают сироты. / Ядовитым ветром отравляешь, / И нежданной смертью поражаешь». / Отвечает высокое Небо: / «Как решилась, проклятая, спо-*



*рять / С голубую и ясною твердью! / Ты виновна — разве ты не знаешь? / Тяготеют на тебе злодейства, / Тяготеют обманные клятвы, / Младший старших слушаться не хочет, / Отца, матери не почитает / [...] Беззаконьем меня оскорбляешь, / И велики твои злодеянья. / Если камни падают на Землю, / Побивают земные творенья, — / Призывают людей к покаянью, / [...] Вот причина Земли наказанья [...]»<sup>25</sup>.*

И эта мифологическая песня, и русский духовный стих «Плач Земли», и некоторые другие источники, несомненно, отсылают к некоей конфликтной ситуации, которая, при всей разнице в мотивировках, отсылает к сюжету «основного мифа», где — в реконструкции — вместо Отца-Неба выступает громовержец Перун, связанный с Небом через грозу, гром, молнию и с идеей отцовства наличием собственных детей, а вместо Матери-Земли — Мокошь, женское божество с хтоническими чертами, внутренняя форма имени которой отсылает к той мокроте, которая едва ли отделима от сырости Матери-сырой Земли. Конфликт в божественной семье между мужским и женским персонажами, описанный в других работах, имел своей причиной измену жены и следствием — ее наказание огнем и водой, метанием молний, каменного молота, стрел, терзавших плоть Земли-Матери. Конфликт затронул и детей (в частности, из-за проблемы их идентификации — «свои»: «не-свои»). В одних версиях наказываются и они или только младший сын, в других, кажется, дети оказываются на стороне отца. Все дети — сыновья (балтийская традиция определяет их число как четыре, семь, девять и т. п.).

При остающихся, разумеется, неясностях приведенный контекст позволяет многое прояснить в том, что происходит в игре «в ножички». Основная неясность, остающаяся пока до конца не разрешимой, — в жанре происходящего в игре — наказание ли это Земле, многократно пронзаемой «ножичком» (:перуном) и страдающей от ран, или нечто иное. Как известно, в русском народном культе Матери-сырой Земли отношение к ней было подчеркнуто внимательное и уважительное — ведь Земля считалась и называлась Святою, и среди существовавших запретов в связи с нею были запреты на плевание, мочеиспускание на нее, на матерную брань, на втыкание в нее острых предметов или рисование на ней неприличных предметов и т. п.<sup>26</sup>. При весенней вспашке проведение первой борозды, вспарывавшей «грудь» Земли, почиталось грехом, об отпущении которого молились самой Земле (ср. во многом аналогичный запрет на резание ножом ритуальных изделий из теста и самого хлеба, порождения Земли и ее дара людям). Личные

воспоминания, из которых первое относится к 1932 г. (Узловая, Тульск. обл.), а другие ко второй половине 30-х гг. (Подмосковье), позволяют утверждать, что чувство особо бережного отношения к земле-Земле в то время сохранялось еще у многих, кто не потерял связь с нею, более того, к ней относились как к живой. Не раз приходилось (в частности, и там, где процветала игра «в ножички») слышать — и только от девочек, обычно сверстниц, — что земля живет, дышит, что она человекоподобна, что у нее есть тело, голова, волосы, глаза, кости, кровь и т. п.; иначе говоря, первые версии мифа о Пуруше были известны не из литературных источников, а из живой еще традиции<sup>27</sup>.

В этом контексте более вероятной представляется версия, что в прототипе игры «в ножички» перед нами развертывался сюжет не столько наказания Земли-Матери, сколько ритуального соития с нею Неба-Отца, коллективно воплощаемого на уровне детей (разумеется, нужно помнить и о других «ритемах», свидетельствующих об особой интимной связи с Землей: лежание на ней крестом с лицом, повернутым к земле, целование ее, орошение ее слезами, а также пивом или вином, битье ей челом, ритуальное катание по земле после жатвы и т. п.). Мотив такого соития с достаточными основаниями реконструируется применительно к балто-славянскому образу Громовержца (ср. *Перун*, *Perkūnas*, *Pērķōns*, *Perkun/i/s*), и такие данные, как-то Перынь, святилище Перуна и локус его жены \*Перыни, как место ритуального соития, обращение-мольба пеперуны к Перуну, в реконструкции — отцу своему, о даровании живительного дождя во время засухи (по сути дела, просьба об оплодотворении), принесение пеперуны в жертву ради вызывания дождя и т. п. могут рассматриваться как подтверждение предположения о мотиве соития. Выше говорилось о ярко выраженной эротичности игры «в ножички», цель которой — в реконструкции — ритуальное овладение Землей теми, кто сейчас, не зная об этом, и не зная своей идентичности, тем не менее продолжает дело Громовержца. Есть Землю (см. выше) не более чем обычная метафора овладения ею — *coire*<sup>28</sup>. Символика колышка-зуйка, забиваемого в землю, едва ли может вызвать сомнение.

Особенно показательна игра «в свайку», типологически, видимо, более архаичная, чем игра «в ножички», которая, видимо, является ее более поздней филиацией. Символика игры «в свайку», неоднократно в ходе игры подчеркиваемая, лежит в той же плоскости:

«Для игры употребляют большой толстый железный гвоздь [он и называется свайкой. — В. Т.], около трех вершков длины и

весом около одного, двух и более фунтов с большою граненою или круглою головкой. Вместе с этим употребляется толстое железное кольцо с отверстием в середине, около вершка в поперечнике. Кольцо кладется плашмя. Игроки становятся в кружок и устанавливают между собою очереди для игры следующим образом: игроки поочередно бросают свайкой в кольцо, стараясь, чтобы она острым концом своим воткнулась внутрь его. Кому это удалось, тот отходит в сторону и дожидается самой игры. Первый попавший в кольцо называется маткою, все остальные детками или сынками. Если между игроками окажется несколько не попавших в кольцо, то они кидают своей свайкой до тех пор, пока не попавшим останется один, на которого и возлагается обязанность подавать всем игрокам свайку в дальнейшем течении игры. Вторая половина игры называется сажанием редьки [см. выше. — В. Т.] [...]»<sup>29</sup>.

Это «разыгрывание» определенной ситуации на уровне вещей, символизирующих «телесных» («инструментальных») участников соития, поддерживается и языковыми данными. Само название *свайка*, обозначающее активный, подвижный элемент игры, характеризуемый глубокопроницающим действием в отношении кольца и «разыгрывающий» идею вертикального движения (при идее горизонтального покоя, неподвижности кольца), как и *свая*, столб, забиваемый или засовываемый стоймя в качестве опоры, восходят, судя по всему, соответственно к праслав. \**sъvajьka*, \**sъvaja* как пом. instrum. от глагола \**sovati* (:\**sunqti*) [нельзя исключать и \**sъvati*], продолжающему и.-евр. \**sou-* (\**souH<sub>1</sub>-*): \**seu-*: \**šū-*, которое отражено не только в славянских языках, но и в балтийских (лит. *šauti* 'стрелять', 'бить', 'сажать', 'всаживать', лтш. *šaut*), хеттском (*šuuai-* 'stoßen', '/ver/drängen', 'schieben', 'haften', 'verstoßen'), древнеиндийском (*sū-*: *svāti*), авестийском (*hunāiti*).

Особенно интересно, что в этих же языках известны и пом. instrum. и пом. agent. (разумеется, и пом. act.) от того же самого корня, не всегда даже четко делимые друг от друга. Ср. хеттск. SI *šauitra-*, SI *šauatar-* (с суфф. *-tra-*, *-tar-*, отсылающими к идее «активности»), соотв. 'рог' и 'рог' (как музыкальный инструмент), семантически мотивируемые идеей толкания-заталкивания, тыкания, проницания и т. п. (ср. *šuuāi-*) при палайск. *šāuitiran*, *šāuidār-*, лув. *šuwata[r]*, ср. DUG *šuwatra*, о сосуде; др.-инд. *Savitár*, пом. прогр. ведийского божества, приводящего в движение («толкающего») Небо и Землю, торопящего Солнце, одним словом — «стимулятора» (букв. — 'тот, кто побуждает, понуждает, приводит в движение, оживляет'; лит. *šovėjas*, букв. — 'сователь',

‘засовыватель’, *šovikas* ‘то же’, *šovyklė*, *šovyklà*, *šoviklis*, *šovà*, соответствующее орудие, приспособление, *šovynė* ‘засов’, ‘задвижка’, *šovà*, лтш. *šāvėjs* (ср. лит. *šaukštas* ‘ложка’ (из \*šāustas : šauti); русск. совок (: совать), совач, совень, совало, совальник, сователь, ср. др.-русск. совь ‘метательное копьё’ (?) и т. п.

В связи с тем, что «ножичек», как и колышек, зуйк, кулик и т. п. как обозначения активно действующего орудия-инструмента «пропицающего» действия в известных игровых ситуациях приобретают как бы самостоятельность и самодостаточность (статус овеществленно-инструментализированного персонажа, nom. agent.), весьма важным представляется наличие примеров, когда соответствующие лексемы реально обозначают божественного или мифологизированного персонажа, чье имя основано на апеллативе с тем же значением. Помимо уже упомянутого ведийского Савитара особо следует напомнить о С о в и и, появляющемся во вставке, сделанной в 1261 г. западнорусским переписчиком «Хроники» Иоанна Малалы, и являющемся мифологическим основателем обряда и всей традиции трупосожжения. Совий, чье имя происходит, видимо, от балт. \*šovėj(a)s / \*sovėj(a)s, букв. — ‘засовыватель’ (scil. трупа покойного в огонь в обряде трупосожжения), но, возможно, и ритуальный «совок» (лопата), на котором труп «засовывается» в огонь<sup>30</sup>. Эта зыбкость границ между именем собственным и апеллативом не позволяет полностью исключать и то, что в основе *зуевой редьки* (см. выше) лежит представление о некоем Зуе, персонифицированном зуйке (ср. редьку), колышке. Вместе с тем, общий контекст, возможно, дает известные основания думать, что и сами мальчики, участники игры «в ножички», в более глубокой перспективе сами некогда могли пониматься как персонифицированные зуйки, тогда как теперь зуйк — что-то вроде овеществленного Зуя.

Рассмотренный выше корень \*seu- : \*sou- : \*su-, лежащий в основе обозначения свайки (а эта игра, несомненно, наиболее ярко раскрывает эротические мотивы игры) и приведенных выше слов разных индоевропейских языков, является отмеченным, прежде всего в балтийских и славянских языковых и мифо-ритуальных традициях, в трех отношениях. Во-первых, он входит в состав глаголов и существительных из балто-славянского (и — глубже — индоевропейского) ритуального словаря: сователь на совке-лопате сует (засовывает) в огонь покойника в обряде трупосожжения; Баба-Яга пытается засунуть на лопате-совке в огонь героя сказки; при печении хлеба (а это тоже ритуальное, во всяком случае, по происхождению, действие, особенно когда речь идет о ритуально отмеченных изделиях из теста — коровай, «жаворонки»,

«кулики» и т. п.) его тоже суют-засовывают в печь<sup>31</sup>, и т. п. Во-вторых, тот же корень лежит в основе характерного «перуновско-перкунасовского» глагола, связанного с основным действием Громовержца в балто-славянской языковой и ритуальной традиции — как в формулах проклятия (ср. блр. *Kab цябе Пярун сунуў!*; лит. *Kad tave Perkūnas šaut!*), так и в соответствующих мотивах мифа о Громовержце (ср. лит. *Perkūnas šauna* и *Perkūnija grumen, grum, griau, dunden, bild, trenk, šaun* и др. В-третьих, наконец, слова этого корня принадлежат к отчетливо эротическому словарю. Глагол *сунуть* (*засунуть*), *совать* (*засовывать*) 'futurare' (ср. также *совало*, *совач*) образует своего рода *terminus technicus* этой сферы<sup>32</sup>. Нужно также подчеркнуть, что употребление этого глагола (как и лит. *šauti* и под.) и в других ситуациях часто и достаточно живо вызывает «сексуальные» ассоциации и соответствующую образность: могила, куда «суют» покойника, как женское лоно (аналогично соотносению соития и смерти); печь, куда «всовывают» хлеб, — образ *vagina*'ы (в коровайном обряде, когда коровай, образ плодородия, нередко украшаемый символами определенной семантики [ср. шишки удлинённой формы], «всовывают» в печь, трактуемую как лоно, «коровайницы» поют: *Печь регоче, бо коровай хоче...*); вкушение как *coitus*, откуда и эротическая символика еды и рта и т. п. Когда Громовержец наказывает свою жену (стреляет, бьет, поражает, «сует»), само наказание трудно отличимо от соития. В балтийской (отчасти и славянской) версии, мотив поражения Громовержцем его жены условно, в реконструкции, мог бы быть записан, в частности, так — *\*Perkūn(-on)*. Nom. & *\*šauna* & *\*Vela-* (*\*Veluona-* и т. п.). Acc. Очевидно, что глагол в этой формуле имплицитно подразумевает возможность и другого понимания этого «поражения» (ср. русск. *сунуть* / *совать* в значении 'ударить', 'толкать', но и в значении 'futurare')<sup>33</sup>. И этот пример — лишь еще один из многих примеров, который, кажется, дает основания видеть ту же двойственность смыслов (или, может быть, точнее — двуединство смысла) в мотиве сования свайки в кольцо или метания «ножичка» в тот участок земли (игрового «поля»), который в «сильных» случаях не что иное, как овеществленный образ Матери-Земли<sup>34</sup>.

В играх, родственных игре «в ножички», навязчиво повторяется ситуация двух классов предметов или их изображений, которые, видимо, надо понимать как «мужские» (колок, колышек, пест, свайка, палка, прут, рог и т. п.) и «женские» (кольцо, круг, веночек, петля, лунка и т. п.); первые активны, динамичны, связаны с вертикалью в ее верхней части, вторые — пассивны, бездейственны,

горизонтальны. Завершающая конфигурация игры предполагает соединение «первых» со «вторыми» путем операции втыкания, вбрасывания, вбивания, пронзания и т. п., происходящих на месте пересечения вертикали (следовательно, в нижней ее части) с горизонталью. Вариант, встречающийся в ряде близких игр, предполагает своей целью вкатывание шара, кубика, мяча в углубление — лунку, ямку и т. п. Имея в виду упомянутые «мужские» предметы, нельзя пройти мимо аналогии с тем, что происходило в весенних обрядах отмыкания-открывания весны и отражено в соответствующих песнях-веснянках уже применительно к «персональному» уровню. Строго говоря, отмыкается не весна, а земля-Земля при наступлении весны, и это отмыкание состоит как бы во вскрытии ее лона, что делает ее детородной (пахота, проведение первой борозды<sup>35</sup>, засевание нивы образуют уже следующий этап плодородного цикла). В мифе это отмыкание Земли-Матери совершается молнией, молотом, кием, каменной палицей Неба-Отца или Громовержца (Перуна, Перкунаса и т. п.), ср. палицу — *vájra*- ведийского громовержца Индры, непосредственно отсылающую к идее плодородия. В весенней обрядности иные «мужские» герои (главные из них — Ярила, Юрий-Егорий) и иные орудия отмыкания — золотое копьё, прут (*три пруты медных, три пруты железных*), палка, «смык», нога, копыто, хвост, рог и т. п. Последние из перечисленных орудий — части тела козы (козел как символ мужской оплодотворяющей силы, животное Громовержца). «Ножичек», колышек, зуёк, свайка, палка и т. п. — еще более сниженные варианты молнии, используемые в играх, особенно детьми<sup>36</sup>. «Внутренняя» реконструкция функции и исходного смысла этих предметов существенно подводит исследователя к тому рубежу, на котором уже можно строить достаточно обоснованные предположения об их «началах». Но и учет фактов в пределах широкого контекста расширяет типологический инвентарь иногда настолько, что в сферу внимания попадают явления других традиций, в свою очередь проясняющих ситуацию в исследуемом вопросе, или — что не менее важно и даже более интересно — открывает новые, до того неизвестные области, которые позволяют (хотя бы отчасти) судить о «докультурных», точнее говоря, «природных», в частности, биофизиологических основаниях явления и объектов, изучаемых совсем в других областях науки и совсем иными методами<sup>37</sup>.

Разгадка роли и исходной функции колышка, зуйка и того образа и концепта, филиацией которого они являются, многое расставляет по своим местам и выдвигает немало новых проблем.

Но кажется оправданным понимание глубинного смысла игры «в ножички» и предшествующих ей ритуальных конструкций, следы которых еще можно обнаружить и в самой игре, как отбор достойного Земли-Матери будущего ее супруга и отца ее детей, но уже не Неба-Отца, а отца земного (об антропоморфности земли и «теллуричности» человека свидетельствуют многие факты<sup>38</sup>: недаром само обозначение человека во многих языковых традициях отсылает к земле, ср. хотя бы лат. *homo* при *humus* и лит. *žmogùs*, *žmiõ* 'человек', *žtõnès* 'люди', *žtonà* 'жена' при *žẽte* 'земля' и т. п.)<sup>39</sup>. Но главное все-таки — отобрать недостойного, прежде чем выбирать из числа достойных. Но отобрать, чтобы отсеять, или отобрать, чтобы приблизить того, кто уже сейчас в финале игры ел землю-Землю и как бы вошел с ней в наибольшую близость, — сказать трудно. Мифопоэтическая логика в принципе допускает в этой ситуации оба выбора, и нельзя забывать, что именно Иван-дурак нередко оказывается умнее всех и даже может стать царем.

Каждый, кто обращается к игре, подобной игре «в ножички» может вкладывать в нее (или из нее вычитывать) свой смысл — для одних это времяпрепровождение, для других развлечение, для третьих состязание и повод для демонстрации своего превосходства и т. д. Здесь же обращение к игре и ее осмыслению имеет иные стимулы и цели. В этой статье речь шла о попытке обнаружения ритуальной и мифологической подкладки современной игры «в ножички», по возможности на наибольшей глубине.

<sup>1</sup> Эти места по Горетовке и Сходне известны по источникам с довольно раннего времени, ср. *Въсходня* (1473: на *Въсходнѣ*, на *Всходнѣ*; Лѣта 81, кн(а)жа Борисова, ев. 13: на *Восходне*; 1477, окт. 14: на *Всходнѣ*) [форма *Всходня* преобладала в языке местных жителей в 30-х гг., но время от времени она слышится и сейчас]. См. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950, 226, 228, 230, 250. *Горѣтовский станъ* засвидетельствован, начиная с 1504 г. (в *Горѣтовском стану*; *д(е)р(е)вни Горѣтовског(о) стану*; *земля Горѣтовского стану*), см. Указ. соч., 381, 388, 389. Эти последние названия нельзя смешивать с названиями [*Го*]рѣтова; *деревни* [...] *Гжелю*, *Горѣтову*, ок. 1339 г. (Дух. грам. вел. кн. Ивана Даниловича Калиты); *деревни* [...] *Гжелд*, *Горѣтовка*; *деревни* [...] *Гжелд*, *Горки*, *Горѣтовка*, ок. 1358 г. (Дух. грам. вел. кн. Ивана Ивановича), относящимися к Коломенскому уезду, см. Указ. соч., 7, 9, 15, 17.

Эти сведения, конечно, не были известны автору в описываемое им здесь время, как и то, что относилось к «недавней» истории,

свидетелей и участников которой он не мог не видеть в детстве, в деревне Морщихино (ее обитатели, как и население окрестных деревень называли ее исключительно *Морщиха*, см. ниже) летом 1937 года. Владимир Соловьев в письме к В. Л. Величко (на конверте дата и место — «Москва 12-го сентября 1892 г.») пишет: «С конца мая я жил в Москве и ея окрестностях безвыездно. Имел дачу на Сходне, и пользовался ею мало, вследствие разных трагикомических осложнений, которыми посмешу Вас при свидании», см. Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908, 198. Об этом «трагикомическом» с сильным сдвигом поведал поэт в стихотворении «Душный город стал несносен» (3 июня 1892), опубликованном уже посмертно. Изнемогая от городской духоты, он скрывается *под сенью сосен*, в деревне. *У крестьянина Сыся / Нанял я избу. / Здесь мечтал, / вкусив покоя, / Позабыть борьбу.* Но мечты не оправдались — *Ах, потерянного рая / Не вернет судьба. / Ждет меня беда другая, / Новая борьба.* Сначала борьба шла с клопами, потом с тараканами. В конце концов победа была одержана, но все надежды на летний отдых и покой рухнули — *Все погибли смертью жалкой — / Кончилась борьба. / Терпентином и фиалкой / Пахнет вся изба.* Спустя 45 лет та же борьба оставалась насущной в Морщихине. — Но подлинный смысл «трагикомических осложнений» морщихинской жизни Вл. Соловьева, весь контекст, в котором «низкое» отвлечало от «высокого» и счастливое так причудливо переплеталось с несчастливым, был вскрыт племянником поэта и философа:

«1892 год был особенно счастлив для В. С. в поэтическом отношении. В этом году написаны: „Пусть осень ранняя смеется надо мною“, „День прошел с суетой беспощадною“, „Тесно сердце, я вижу, твое для меня“ и др. В то же время В. С. работает над философским сочинением „Смысл любви“ [...]»

Летом 1892 г. В. С. нанимает дачу в селе Морщихе, около станции Сходня Николаевской железной дороги. Отсюда он совершает частые путешествия в находящееся близ Сходни имение Мартыновых «Знаменское». Навещает и брата Михаила в имении его родных Коваленских Дедове, близ Крюкова. О жизни в Морщихе, в избе «крестьянина Сыся» В. С. повествует в стихотворении «Душный город стал несносен». О том же самом он пишет к Величко [...]

Эти «трагикомические осложнения» состояли в том, что хозяйка избы была больна дурной болезнью, к которой В. С., как и его отец историк, питал совсем особый панический страх. Тем не менее В. С. из человеколюбия лечил больную бабу какими-то средствами, а сам, из страха заразы, питался исключительно чаем и яйцами. Он часто уезжал в Москву [...], см. *Сергей Соловьев*. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // *Владимир Соловьев*. Стихотворения. Изд. 7-е. М., 1921, 35–36; ср. *С. М. Соловьев*. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977, 312. — Сходню Вл. Соловьев вспомнил и в стихотворении-акrostихе — *Сходня... Старая дорога... / А в душе как будто ново. / Фон осенний. Как немного / Остается от былого!* (21 августа 1894).

Многие из морщихинских крестьян, кому было за полвека, могли еще помнить Владимира Соловьева (слишком уж необычная фигура



и слишком странным был его морщинистый выбор), а может быть, и что-то рассказать о нем в том 37-ом году. Впрочем, нельзя исключать, что могли еще быть живы и Сысой с его несчастной женой. Так близко иногда «историческое» подходит к личному, но последнее не замечает его, хотя нередко, много позже, и спохватывается, понимая, что было им упущено.

- 2 Нежелание принять участие в игре или даже отказ (кажется, никогда не окончательный) как бы сводились на нет тут же приводившимся — будь то игра «в ножички» или в футбол — аргументом: «проигравший — не корова», после чего возражений уже не было и приходилось фактически, хотя и с соблюдением декорума, капитулировать. Но все-таки почему проигравший сразу становился объектом насмешек или даже издевательств со стороны победителей, — объяснить трудно: проигравший, если и не был просто «коровой», то, похоже, напоминал жертвенную корову, которой после ритуальных поношений предстояло заклание, в последний момент милостиво отменявшееся к вящему удовольствию обеих сторон.
- 3 До войны в каждой из названных выше деревень были свои футбольные команды (считалось, по образцу первенства Москвы по футболу, что их должно быть пять, но реально существовало по три, максимум четыре команды, игроки которых формировались по возрастному принципу и, следовательно, практически и по классу игры). В каждой деревне было свое футбольное поле, и все команды за лето играли друг с другом на своем и на чужом поле. Когда выигрывали хозяева, все обходилось благополучно (чаще всего именно так и было). Но если «гости» не проявляли благоразумия и пытались упорствовать (и такое было), то болельщики «своей» команды заблаговременно приготавливали колья; свои меры предосторожности предпринимали и «чужаки», пришедшие поболеть за свою команду (футбольный матч был большим событием и собирал с обеих сторон большое число болельщиков — и не только молодежи: люди пожилого возраста, девушки, замужние женщины, нередко с маленькими детьми на руках, также приходили болеть за «своих»). Не раз приходилось быть свидетелем послематчевого побоища (как это сейчас принято и в Москве), иногда «до крови», когда «чужой» стороной не было проявлено должного благоразумия. У деревенских игроков было общее представление о российском и мировом футболе, правда, отстававшее от того, что реально было, лет на десять и сильно мифологизированное (во второй половине 30-х годов главными героями были уже давно сошедшие со сцены Канунников, Исаков, Николай Старостин, Селин, Бутусов и др., а сильнейшей командой мира все еще считалась сборная Уругвая, ставшая чемпионом мира в далеком уже 1928 г.). В данном случае важен, конечно, не футбол сам по себе, а тот дух и те принципы, которые равным образом отражались во всей сфере «состязательного», функция которой, похоже, отчетливо сознавалась.
- 4 Но ж («ножичек») и его основное действие в игре «в ножички» — вонзат (а не резать!) восходят к единому источнику — и.-евр. \**neg'h*- : \**nog'h*- : \**ng'h*- (см. Pokorný I, 760), и, следовательно, сочетание *вонзить нож* в глубинном своем слое образует figura etymologica — праслав. \**vъ-ъz-iti* & \**nožь*, на индоевропейском уровне —

\*n.g'h- & \*nog'h-. Другое название игры «в ножички» — *тычки* — реализует идею в откнут и я ножа, гвоздя и т. п., ср. праслав. \**vb-tzk-nqti* & \**tyč-bkz*, и.-евр. \**tūk* & \**tūk-*, и, следовательно, тоже образует *figura etymologica*.

- 5 Бывали случаи, когда отдельные участники игнорировали «техническую» часть серии и вступали в игру сразу со второй части ее, что, кажется, свидетельствует о разной природе двух этих частей и соответствующих им отрезков всей серии упражнений. С известным основанием эти две неравные части можно сравнить с тренировкой, при которой не только разминаются сами, но стремятся морально, психологически «подавить» соперника, и самой игрой, на которой результаты тренировки могут и никак не отразиться. Впрочем, кажется, известны случаи, когда «техническая» серия бросков завершала игру.
- 6 Разумеется, какие-то упражнения совершались и сидя по-турецки, на корточках или стоя на коленях, но скорее всего все эти положения участника были отражением вырожденности прототипа игры — тем более что некоторые упражнения были возможны только при вертикальном положении тела.
- 7 Ср. сказочный образ Мальчика-с-пальчик как индивидуального представителя всех его братьев и сестер, которых он спасает от смерти.
- 8 Жанр текста вынуждает опустить некоторые подробности, видимо, немаловажные.
- 9 Речь идет в первом случае о пупке и во втором о детородном члене (стоит напомнить, что игра «в ножички» сугубо мужская и участвуют в ней только представители мужского пола, но и «женское» начало присутствует в виде земли-Земли). И пупок, и фаллос — то в человеке (мужчине), что связывает его с основными координатами творения — «мировым» пупом (*umbilicus mundi*), центром мира и творения в его горизонтальном аспекте, и с «мировой» осью (*axis mundi*), основным вертикальным параметром мира и творения, проходящей сквозь центр мира. Разумеется, что эти предельно геометризованные символы центра в двух его аспектах могут выступать и в более реальных воплощениях — алтарь, мировое дерево, мировой столп и т. п., о чем не раз уже писалось.
- 10 Эта процедура предполагает варианты — или каждый из участников, расположившихся в кружок, ударяет по разу черенком ножа по колышку, и эта «круговая» операция продолжается столько раз, сколько нужно, чтобы колышек ушел в землю «заподлицо» с нею («милосердный» вариант — кончик колышка немного высовывается из земли), или же каждый участник ударяет по колышку 4–5 раз, но в одной серии, и «круговая» операция совершается лишь однажды.
- 11 Любопытно, однако, что ни СРНГ 12, 1977, с. 21–24, ни «Словарь говоров Подмосковья» (М., 1969) не отмечают этих слов в значении 'колышек' или вовсе не отмечают этих слов.
- 12 СРНГ 12, 1977, 23 дает более развернутое и специализированное объяснение слова *зуй* в этом значении — «На рыболовном промысле — мальчик-подросток, используемый для разного рода мелких промыслово-хозяйственных работ в помощь взрослым рыбакам (приготовленные пицци, просушка сетей и т. п.), а также помогающий рыбакам во

- время лова рыбы» и сопровождает объяснение поучительным комментарием: «Подрастанием мальчика (в Кемском Поморье) интересуется вся семья: и отец, и мать высчитывают, скоро ли из него выйдет «зуй», скоро ли из «зуя» он превратится в наживодчика и т. д.» (Изв. Арханг. об-ва изуч. русск. Севера, 1910). Ср. в тех же значениях *зуёк* (там же, 12, 21–22) — 1. 'кулик', 2. 'мальчик-подросток', с важным разъяснением: «Название [...] зуёк [...] есть собственно насмешливое, так как никакого участия в промысловом пае этим мальчикам не предоставляется, а пользуются они, подобно птице зуйку, только подачкою от улова (по одной рыбе с каждых двух тюков снасти)».
- 13 Мотивы ребенка, люльки, пространства отражены и в другом восьмистишии поэта, написанном в то же время «задыханий»: *Играет пространство спросонок — / Не знавшее люльки дитя.*
- 14 Разумеется, речь в данном случае идет о глубокой травестии мотива: вместо *vagina dentata* → *os dentatum* (мужское → женское, телесный низ → телесный верх [кстати, *os* означает не только рот, но и клюв, речь и т. п.], захват, втаскивание, удерживание → вытаскивание и избавление, принудительное соитие → добровольный отказ от него, сексуальная несостоятельность.
- 15 Впрочем, описание одного из значений глагола *куликать* свидетельствует о более тесной связи кулика-палки с землей, ср.: «Бросать в игре палку так, чтобы она, катясь по земле, ударялась об нее концами» (СРНГ 16, 67; ср. также *куликать* 'играть в игру, при которой круглый чурбан катают палками от одного играющего к другому' [ср. ритуальное катание-валяние после жатвы участников ритуала или их «вещественного» образа по полю как распространенный в разных традициях обряд аграрной магии — В. Т.] или 'водить в детской игре «в прятки»'). — Стоит напомнить, что название 'кулика в литовском *perkiūno ožys* буквально значит 'Перкунасов козел' при том, что и громовежец Перкунас и козел символы плодородия, а козел — и любострастия.
- 16 Ср. также *куликалка* 'детская игра'; 'деревянная палка, используемая в этой игре' (СРНГ 16, 66).
- 17 Кажется, *кулик* в значении 'палка' и *кулик* как обозначение остроугольной конструкции (рыболовный снаряд, способ повязывания платка, пучок соломы и т. п.) дают основание думать об употреблении этого слова, хотя бы эвентуально, и в эротическом смысле (напр., в конструкциях типа *мал золотник да дорог*).
- 18 Ср., напр., употребление слов *кулик* и *зуй* и производных от них для обозначения пространства, участка земли в особом месте или особой формы; ср. *кулик* 7. 'участок земли особой формы', 'небольшой участок земли', *кулика* 'участок земли на берегу реки' (СРНГ 16, 66) при *зуево* (или *Зуево*) как обозначение пожни (СРНГ 12, 21, ср. *кулига*, *кулижка*, 60–65). Образ некоего мифологизированного Зуя мерещится и за *зуевыми батожками* (луговое растение) и за *зуевой редькой* (какая-то трава). Учитывая слово *зуй* 'penis' и вегетативные образы *penis'a* в виде редьки, морковки, хрена, петрушки (об этом писалось в другом месте), несовершенные по форме или по своим возможностям, стоит вспомнить о неоднократном употреблении такого образа вби-

вания зуйка или свайки, как *сажать редьку, сажания редьки*. Ср.: «Вторая половина игры называется сажанием редьки и состоит в следующем: [...] этот берет свайку за головку и бросает ее в землю около кольца так, чтобы свайка засела в землю как можно глубже, — это и есть сажание редьки [...]. Подавальщик вынимает свайку вторично и подает ее бросающему в третий раз, причем последний уже не редьку садит, а старается попасть в кольцо. [...] После всех свайка подается матке, которая также два раза садит редьку, а третий попадает в кольцо», см. *Е. А. Покровский. Детские игры. М., 1895, 226.*

19 См. соображения по поводу этих слов — *А. А. Потебня // РФВ III/1880, 167.*

20 Можно напомнить, что поиск кулика составляет один из частных ритуальных мотивов-актов более общего мотива — поиска чего-то малого, но важного, спрятанного, однако, в тайном месте. Народная эротическая комика (как и детские игры) знакома с операцией подмены в ходе поисков — ищут не столько важное, сколько именно кулик а как образ *membrum virile* в «орнитологическом» коде. Среди немалого числа типологических параллелей в сфере семантических мотивировок ср. *птица* (праслав. *\*pŕt-ica* < и.-евр. *\*put-ik-*), *пѳтка* (праслав. *\*pŕt-ŕka* < и.-евр. *\*put-ik-*) 'птичка' и т. п. при *пѳтка* 'membrum virile' (у мальчиков), с одной стороны, и лат. *putus* 'мальчик' и т. п., с другой (к и.-евр. *\*pŕi-* : *\*pŕi-* : *\*pŕi-* с нередким расширением *-t*, см. Pokorny I, 842–843). Поэтому (в отличие от ЭССЯ 13, 1987, 97) нельзя исключать, что «поиск кулика» (имея в виду и «неприличный» смысл этого слова) был, хотя и «метафорической», но действительной, реальной ритуальной процедурой, которая как раз и вызывала такое веселье у польской шляхты, о чем сообщают старые источники. Едва ли сто́ит напоминать о роли образа *membrum virile* в веселых, полных комизма и эротизма, связанного с телесным низом, именно в масленичную неделю процессиях, и отнюдь не только польской шляхты. Поиски птицы кулика в таком случае несомненно предполагали и второй, отнюдь не «птичий» план, ему, однако, не противоречащий. Вопрос о том, что было вторично, а что первично, поднятый в ЭССЯ, имеет свой резон, но предлагаемый вывод не может считаться доказанным. — В русских «куликовых» текстах с куликом связываются прежде всего два мотива — «невеликости» (*Кулик невелик, а все-таки птица*, но и *Всяк кулик на своей кочке* [вар. — *в своем болоте*] *велик* и т. п.) и похвалы-хваствовства (*Всяк кулик свое болото хвалит; Привелось кулику похвалиться на веку*, см. выше).

21 Вестник весны, начала нового цикла плодородия, образ весенних обрядовых песен и ритуала, кулик, однако, символически двусмыслен. Демонизм и связь со смертью и сферой нечистого, запрещенного свойственны кулику тоже с очевидностью. Он связан с утопленниками, которых он созывает своим криком, с заложными покойниками, с душами некрещеных младенцев, с вампиризмом. В Болгарии (в Кюстендилском крае) кулика сближают с душой некрещеного младенца: и тот и другая вредоносны для человека, и не случайно, что кулика-кроншнепа называют здесь *навяк* (: *навь* 'смерть') при *нав'е* как обозначении души некрещеного ребенка. В поверьях кулик иногда имеет антропоморфную внешность. См. теперь *А. В. Гура. Символика*

- животных в славянской народной традиции. М., 1997, 55, 81, 93, 457, 527, 637, 715–716.
- 22 См. Игры народов... Сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Герингросс, В. С. Ковалевой и Е. И. Степановой. М.; Л., 1933, 446–544 (с указанной литературой); Е. А. Покровский. Детские игры... и др.
- 23 Ср. лат. *scrībo* 'писать', *scriptorium* (-us) в значении 'металлический грифель', 'стиль (для письма по воску)', *scriptum* 'черта', 'линия' при и.-евр. \*(s)*kerībh-* 'царапать', 'скрести', 'делать нарезки' (ср. др.-греч. *σχρίβεω*, *σχρίφος* и т. п.), см. Pokorny I, 946, связь писания с резанием, само писание как резание отражено в арготическом употреблении глагола *писать* в значении 'резать', 'кромсать', 'ранить нанесением порезов' (*я тебя попишу*, — обычная формула угрозы хулиганов в довоенное время), *писаться* 'резаться', 'кончать жизнь самоубийством, вскрывая вены' и т. п. См. В. С. Елистратов. Словарь московского арга (материалы 1980–1994 гг.). М., 1994, 333. Не менее интересно вторичное соотнесение *писка* 'бритва', 'ножичек' и *пис(ь)ка* 'половой орган', причем только первый случай восходит к и.-евр. \**peik'* : \**pik'*.
- 24 Эта процедура «вычерчивания» человека напоминает игры, связанные с синтезированием изображения человека или, напротив, с его «расчеловечиванием», казнь. Предлагается некая процедура отгадывания (напр., полного состава загаданного слова по его первой и последней букве); при каждом неверном ответе рисуется один из составных элементов человека, который при полной неудаче подвешивается к виселице. В другом варианте нарисованная схематически фигура человека при каждом неверном ответе лишается одной из частей своего состава и при полной неудаче весь состав человека вычеркивается. Наконец, может быть и так, что каждый удачный ответ-отгадка награждается изображением одной из частей человеческого состава, и при удаче синтезируется человек во всей полноте его состава, как в шуточной присказке при воссоздании изображения человека: *Точка, точка, два крючочка, носик, ротик, оборотик, палки, палки, огурчик — вот и вышел человечек* (известно много вариантов такого синтеза).
- 25 Ср. разные варианты русских духовных стихов, известных под названием «Плач Земли», где вторым участником диалога выступает Господь Бог (Иисус Христос).
- 26 См. работу автора — «К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери — \**Zemīā* & \**Mātē*» [в печати], а также старую, но не потерявшую своей ценности работу С. Смирнова «Исповедь Земле», приложение II к его же книге «Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта» (М., 1913).
- 27 Нельзя исключать, что в этих рассказах отразился (разумеется, смутно) аналогичный мотив из «Стиха о Голубиной книге».
- 28 Известно, что в целом ряде языков одно и то же слово обозначает и «edere» и «coīgere», и русское *есть* с этой точки зрения тоже двусмысленно. Мотив еды земли выступает не раз в текстах божбы (ср.: *правду говорю, з емлю съем!* или *чтобы мне землю съестъ, если совру!* и т. п.) при договорах, клятвах, исповеди (ср. исповедь Земле) и, конечно, нередко реализовался в соответствующих «ритуалах». Землю «прикусывали», ею умывались (лицо было здесь на первом месте). Но не только

люди ели землю — и она их ела (именно так понималась смерть и погребение покойников в Земле), ср.: *Земля, земля, ты ешь людей, рождая их взамен*, — по меткому слову поэта. Уезжая на чужбину брали цепотку земли.

- 29 См. *Е.А. Покровский. Детские игры...*, 226. — Ср. об игре «в матки»: «Первый, кто попадет в кольцо, называется маткой, второй — отцом, третий — дедом, четвертый — прадедом [...]», см. *В. Горленко // Киевская старина, 1887, г. XVIII, июнь-июль, 472 и т. п.*

Значение свайки и кольца особенно ярко раскрывается в былине о Ставре (Ставер, Ставр Годинович и т. п.), принадлежащей к числу довольно распространенных, ср.: Гильфердинг I, 92 сл., 177 сл.; II, 258 сл., 405 сл., 476 сл., 598 сл.; Рыбников I, 90 сл., 202 сл., 407 сл.; II, 233 сл., 452 сл., 484 сл.; Кирша Данилов 87 сл.; Астахова I, 270 сл.; II, 238 сл., 311 сл., 369 сл., 379 сл., 408 сл.; Былины Пудожского края 166 сл., 300 сл., 352 сл., 397 сл., 411 сл., 429 сл. и др. Уместно напомнить в самом общем виде сюжет былины, исходя прежде всего из текста Гильфердинг I, № 7. Ставр, оказавшись на пиру у князя Владимира, похвастался своей молодой женой Василистой Никуличной. Присутствующие на пиру решили засадить Ставра в *погребя глубокие* и послать человека, который привез бы к князю Владимиру жену Ставра. Посыльный передал ей данное ему поручение и невольно раскрыл ситуацию. Василиста Никулична поняла, что положение Ставра плачевно и его надо вызволять. *Подрубила волоса да по мужичьему, | Набрала дружинники хоробрую* и поехала в Киев, к князю Владимиру как молодец «Василий Никулич». Владимир собирается выдать свою дочь замуж за него. Тем временем «Василию Никуличу» предлагают потешиться состязанием в стрельбе из лука в *колечко золоченое*. Трижды стрелял князь Владимир, *да туды не попал*. «Василий Никулич» попадает в колечко с первого же раза. Начинается очередной пир. «Василий Никулич» (свадьба должна состояться на третий день) закручинился, его развлекают игрой на гуслях, но всё тщетно, и тогда он сам спрашивает, нет ли здесь случайно Ставра, большого мастера гусельной игры, который способен развеселить гостя. Приводят из глубоких погребов Ставра: он, естественно, не узнает в «Василии Никуличе» свою жену, а она всячески пытается объяснить ему, кто она, намекая на то интимное, что связывает его с нею: — *А помнишь ли, Ставёр да сын Годинович, | Как мы с тобою в грамоте учились ли, | А моя была чернильница серебряна, | А твое было перо да подзолочено, | Ты тогда помакивал всегда, всегда, | А я помакивал тогды сегды?* — Ставр не понимает этих эротических намеков.: «*Я с тобою в грамоте не учивался*». «Василию Никуличу» приходится говорить о том же, но более прозрачно: — *А не помнишь ли, Ставёр да сын Годинович, | А мы с тобою свачкой поигрывали, | А мое было колечко золоченое, | Твоя-то была свачка серебряна, | Ты тут попадаывал всегда, всегда, | А я попадаывал тогды сегды?* Непонимание Ставра ставит его жену в тупик. «Василий Никулич» просит отпустить его со Ставром в чисто поле. Князь Владимир, столь заинтересованный в нем, отпускает их двоих. «Василий Никулич» заходит в шатер среди поля, переодевается в женские одежды и, наконец, происходит узнавание. Вернувшись к князю Владимиру, Василиста Никулична корит его: — *Что у ты Вла-*

*димир нуныче на уме, | Что у тя Владимир е на разуме, | Выдаваешь ты девчину сам за женщину, | А за тую за Ставрову молодю жену, | А за тую Василисту за Никуличну?* Ситуация полностью разрешается.

Отмеченные фрагменты лучше всего помогают определить исходную символику свайки и пронзаемого ею кольца, обычно золотого, и выявить семантику текста, лежащего в основе игры, и самой ситуации. Более слабые (но тоже несомненные) отражения этой ситуации — в былинах о Хотене Блудовиче, требующем — *Ты обсыпь мое востро копые, | Ты обсыпь возьми да златом, серебром* (Григорьев 1910, 412). Копье в этих случаях — метафорическое обозначение фаллоса, золото — vagina'ы или матки (ср. русск. диал. *золотник* 'матка', 'женская утроба'). См. теперь *Е. Л. Мороз*. Новгородская былина о Хотене Блудовиче. Эпос и эротический фольклор // Ежеквартальник русской филологии и культуры. Том II, № 3, СПб., 1996, 15–19. Круг параллелей и аналогий к подобной образности очень широк — и в эротическом фольклоре, и вне его. Остается добавить, что схема соответствующего мотива копья, свайки и кольца «разыгрывается» и на языке «жестов», ср. выражение эротического желания и определенного «приглашения» в композиции, состоящей в том, что указательный палец правой руки несколько раз и в быстром темпе просовывается в кольцо, образованное двумя первыми пальцами левой руки. Это тоже своего рода игра, и начинается она тоже в детстве.

- 30 Подробнее см. статьи автора — Индоевропейский ритуальный термин *SOUH<sub>1</sub>-ETRO-* (-ETLO-, -EDHLO-) // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986, 80–89 и К конструкции одного балтийского ритуального термина // Symposium Balticum. A Festschrift to Honor Professor Velta Rūķe-Draviņa. Hamburg, 1990, 521–534.
- 31 В аналогичных ситуациях тот же глагол употребляется и в балтийских языках, ср. определения «сователя» — лит. *šovėjas* «Kas šaupa, kiša duoną į krosnį»; — *šovikas* «Kas duoną šaupa į krosnį» и т. п.
- 32 Надо полагать, что праслав. *\*sunqti*, *\*sovati* было более специализированным и, возможно, эмфатически отмеченным глаголом для обозначения этого действия (futuere), нежели *\*jėbati*. Учитывая такие параллели, как др.-инд. *yabhati* или др.-греч. *οίφέω*, можно высказать предположение, что исходная форма и.-евр. *\*oi-bh-* была связана с обозначением идения, ср. и.-евр. *\*ei-*: *\*oi-*: *\*i-* 'идти' с расширением *-bh-*, как, напр., в и.-евр. *\*ger-*: *\*ger-bh*, *\*ter-*: *\*ter-bh-* и т. п. К семантике ср. нередкие примеры от библейского «войти к ней» (о соитии) до аргоического *уйти ee*, *уходить ee* (не только в значении 'утомить').
- 33 Сходная ситуация с глаголом, восходящим к и.-евр. *\*peis-*: *\*pis-* 'толкать', 'толочь', от которого образовано русское (и славянское) обозначение vulva'ы.
- 34 Что участок земли, на котором происходит игра «в ножички», воплощает (или отсылает к) образ всей Матери-Земли не только в реконструкции, но — в ряде случаев — и актуально, в сознании участников игры, может, видимо, свидетельствовать известная другая игра (в принципе того же типа, что и «в ножички») «перегон», по крайней мере, в некоторых ее вариантах («перегоном» может быть мячик, деревянный шарик или обрубок). Участники проводят две черты на расстоянии 30–40 шагов друг от друга. После выбора маток

играющие разделяются на две партии, каждая из которых становится с палками на своей черте. Первая партия делает у своей черты чучело бабы из одежды, берет перегон и бьет его палкой, стараясь при этом, чтобы он отлетел как можно дальше. Вторая партия на лету отбивает перегон назад; при неудаче поднимают перегон, подходят к своей черте и пытаются бросить перегон так, чтобы он попал («поразил») в чучело бабы. Первая партия, стараясь защитить «бабу», стремится отбить перегон. Поражение чучела бабы перегоном означает поражение защищавшей его партии. См. *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Вып. VIII–IX. Вильна, 1912, 578; ср. также *М. Онуфриев* // Могилевская старина, 1900–1901, вып. III, 91 и др.

- 35 См. игру «борозденька» (с важным мотивом отрезания земли со своей борозды, совершаемого ножом) — *В. Н. Ястребов*. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894, 101.
- 36 «Сниженность» этих игровых предметов — и в уменьшенности их размеров, и в элементарности их форм, нередко «неправильности» их (ср. *зубёк, кулик*, отсылающие к идее изогнутого клюва, ср. обозначения кулика типа франц. *bécasse: bec* 'клюв', 'нос', нем. *Schnepfe: Schnabel* 'клюв', 'нос' и т. п.), и в «природности» их, лишь изредка подправляемой самой примитивной обработкой. Соотнесение клюва, носа с детородным членом обычно для мифопоэтического сознания, даже если оно подвергается переносу в художественную литературу (ср. «Нос» Гоголя и столь актуальную для него тему носа и его «носологию»).
- 37 Лишь по одному примеру из этих двух разновидностей «широкого» контекста. Первый из них связан с «восполняющей» реконструкцией мифа о начале земледелия в Греции, конкретнее, речь идет о Триптолеме (Τριπτόλεμος), которому Деметра (Δημήτηρ, букв. — 'Земля-Мать'), ведавшая, в частности, плодородием, подарила золотую колесницу с крылатыми драконами и снабдила его пшеничными зёрнами. Разъезжая по свету, Триптолем засеял землю и научил людей земледелию (Apollod. I 5, 2; Hyd. fab. 147). Эти сведения почерпнуты из поздних источников и страдают недоговоренностью. Вместе с тем, из ранних источников (Od. 5, 125; Hes. Theog. 969–971) известен миф об Иасионе (Ἰασίων), с которым Деметра трижды сопряглась на Крите, на трижды (ἐν τριπόλῳ) вспаханной ниве, и плодом их любви был Плутос, бог богатства, ср. у Гесиода:

Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγένεατο διὰ θεάων,  
 Ἰασίῳ ἥρωι μεγέισ' ἐρατῇ φιλότῃτι  
 νεῖψ' ἐν τριπόλῳ, Κρήτης ἐν Πίονι δῆμῳ...

За это Зевс поразил Иасиона молнией (согласно Apollod. III 12, 1, за насилие над Деметрой). Существенно, что по одной из версий именно Иасиону Деметра передала зерна пшеницы и именно он научил людей земледелию, т. е. повторяются два мотива, обычно (или во всяком случае) связываемые с Триптолемом. Учитывая мотив «триждывспаханности» нивы уже к моменту соития Деметры и Иасиона, уместно предположить наличие некоего смещения или, точнее, пересечения партий Иасиона и Триптолема в истории с началом земледелия. Развязка этой проблемы допускает разные варианты, и не в них здесь дело. По



одной из версий Иасион — сын Зевса, выступающего в данном случае сыноубийцей, что отсылает к одному из вариантов «основного» мифа. Но и мя Триптолема и весомость его образа в греческой мифологии заставляют считать более перспективной версию мифа, связанную именно с ним. Конечно, имя Триптолема отсылает к идее «трех» (и.-евр. \**trei* - : \**tri*-); при этом троищность может относиться не только к числу вспашек, но и к числу миров (космических зон), пройденных Триптолемом по вертикали, как это, видимо, делали и другие мифопоэтические персонажи, в чьих именах содержался элемент «три» (об этом писалось в другом месте). Во всяком случае, земледелие, урожай, тем более успешные, зависят от благословения Неба, Земли и Нижнего мира, и Триптолем, по идее, должен был их пройти. Здесь же уместно напомнить, что само числительное «три» (τρεῖς, τρι- в сложных словах), вероятно, связано с глаголом и.-евр. \**ter*- : \**trei*- : \**tri*- со значением 'тереть', 'сверлить', 'пронизать' и т. п. (см. Pokoġny I, 1071–1072), продолжениями которого служат др.-греч. τείρω 'терзать', 'мучить', 'причинять страдания', τέρω 'сверлить', τετραίνω 'прокалывать', 'просверливать' (ср. τρύα 'дыра', 'отверстие'), ττρώω 'просверливать', ττρώω 'разбивать', 'раскалывать', 'ранить', 'повреждать' и т. п. Если потенциальный носитель свойств, предполагаемых этими глаголами, был Триптолем (а семантика «трех» долго и во всяком случае в мифопоэтических текстах отсылала к идее терзания и страдания), то, согласно логике возможного, его связь с Землей-Матерью Деметрой могла напоминать приблизительно тот характер, что фиксируется относительно \**ter*-участников игры «в ножички» и Землей-Матерью. Едва ли случайно, сидя на колеснице и объезжая Землю (горизонтальное движение), Триптолем держит в руке что-то вроде копья (как у Ярилы), посоха, жезла, употребление которого предполагает вертикальное движение.

Второй пример — совершенно иного рода. Он связан с поразительными космогоническо-эмбриогоническими аналогиями, о которых писал Ф. Б. Я. Кёйпер. В любом творении — мира или человека — на определенном этапе возникает проблема опоры, устойчивости и средства ее достижения. Первый этап космогонии связан с тем, что некое неделимое единство, представляющее собою грубую и беспорядочную массу (*rudis indigestaque moles*), обнаруживает в себе нечто иное — неустойчивую Землю (*instabilis tellus*). Именно тогда возникает необходимость фиксации неустойчивой, иногда как бы дрейфующей Земли, которая являет собой «женское» начало. Выполнить задачу фиксации Земли, без которой творение, едва обозначившись, не состоится, может только «мужское» начало, нуждающееся для этого во встрече с «женским»: сама Земля не может остановиться, и ей негде осесть, так как в начинающемся творении пока нет ни одной твердой точки. Способ решения задачи в древнеиндийской мифологии был найден громовержцем Индрой: Землю, которая постепенно расширилась (*apathata*) во все стороны и из маленького холмика стала большой горой, он сделал крепкой и устойчивой, про н з и в ее космическим с т е р ж н е м т. наз. «к о л ы ш к о м Индры» (*indrakīla*-), в качестве которого может выступать и космическая гора (напр., Мандара). Это агрессивное вмешательство Индры, неотделимое от насилия (приковывание дрейфующей земли), может быть приравнено к оплодотворению яйца соответствующим

«мужским» началом, энергично и насильственно проникающим в яйцо, которое теперь получает возможность осесть, «прикрепиться» к тому, что тоже называют землей или берегом, и тем самым дать начало эмбриогоническому процессу. Типология таких «колышков» в космогонии велика — вплоть до мировой горы и мирового дерева, связанного в ряде древних космогоний именно с яйцом и как бы проникающего в него (пренатальный коррелят такого дерева, возрастающего из первоначального холма, согласно выдвигающейся рабочей гипотезе, — развивающийся спинной мозг как опора и «твердое» место). Подъем шамана на мировое дерево и подъем Кундалини по позвоночнику, кажется, могут получить дополнительное основание для их сопоставления (ср., кстати, «землю» на шаманских бубнах, по которой во время камлания шаман бьет колотушкой, своего рода «подвижным» колышком; ср. также «едение земли» в шаманской практике ряда традиций). См. *Ф. Б. Я. Кёйнер*. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // *Ф. Б. Я. Кёйнер*. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, 112–146. — В этом контексте роль «колышка» возвышается до уровня глубокой идеи, о которой по данным о колышке-зуйке или свайке в игре «в ножички» можно только смутно догадываться.

38 Идея «антропоморфной теллуричности» нашла свое оригинальное воплощение в картине Б. Д. Григорьева «Земля народная» (Русский музей. СПб).

39 Одушевленность «земляного» человека никак не может считаться парадоксом духа и материи. Сама Земля в обширном русском мифопоэтическом «тексте Земли» *ду х о в н а*, о чем говорят многочисленные примеры, здесь не рассматриваемые. Но и *ду ш а* не оторвана от Земли-земли. Достаточно сослаться на глубокую и теоретически обоснованную концепцию, органически связывающую душу и землю. Здесь можно указать на доклад, прочитанный К. Г. Юнгом в «Обществе свободной философии» и опубликованный тогда же под названием «Die Erdbedingtheit der Psyche» в сборнике «Mensch und Erde» (hrsg. von H. Keyserling, Darmstadt, 1927). Русский перевод — «Душа и земля» в кн. *К.-Г. Юнг*. Проблемы души нашего времени. М., 1994, 134–157 (гл. VII). — К проблеме христианской догматики в ее трактовке Неба и Земли см. *К. Барт*. Очерк догматики. Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. СПб., 1997, 98–108. — О «замысле» земли и об отношении земли и хлеба (*Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom Lichte gesegnet*. Hölderlin) см. *В. В. Бибухин*. Язык философии. М., 1993, 88–89, 160–163. — О софийности Земли из последней литературы ср. *Т. Шипфлингер*. София-Мария. Целостный образ творения. München; Zürich, 1997.

## Движение как компонент славянского народного врачевания

**П**ротивостояние человека и болезни может быть представлено разнонаправленными действиями: болезнь стремится к человеку, она хочет проникнуть внутрь, поселиться в его теле, в его доме, селе, завладеть его пространством. О болезни говорят: она *идет, приходит, входит, ходит*, эпидемия *надвигается, приближается, охватывает*. Человек, наоборот, стремится изгнать, удалить болезнь; больной или целитель говорят ей: *поди, уйди, выйди, отойди, беги, слезь, убегай, отступи, удирай, плыви, ступай, вылезай, выходи, вон, прочь*.

Профилактические меры, применяемые народным целительством, направлены на то, чтобы воздвигнуть преграду на пути недуга. Наиболее ярко это выражается в период эпидемий: дорогу в село перегораживали «заставом» (доска от мельничного шлюза), опаживали село плугом, обходили село, обсыпая его зерном, веря и надеясь, что болезнь не сможет преодолеть это препятствие; опоясывали дом, село ниткой, поясом, полотном; обходили дом, усадьбу, окуривая их травами, проводя круг мелом, окропляя водой, замыкая тем самым пространство вокруг своего жилища и препятствуя проходу враждебных человеку сил; рисовали над воротами крест, втыкали колючие, жгучие, ядовитые растения, клали на пороге острые, колющие предметы. Большое значение придавалось таким движениям, как скакание, перепрыгивание через костер (на масленицу, на Купалу), катание по земле, кувыркание через голову ранней весной, при первом громе, при виде прилетевших журавлей, что должно было оградить от всего злого, в том числе от болезней и чар на целый год. У славян были распространены очистительные обряды, совершавшиеся у воды, что было связано с верой в ее охранительную и целебную силу. Подобные акты практиковались обычно в кануны весенне-летних праздников (но иногда и на Бого-

явление): перед Юрьевым днем, перед Пасхой, на Страстной неделе (четверг, пятница), иногда окказионально.

Если превентивные обряды не давали результата и болезнь все же овладевала человеком, его действия подчинялись другой идее — изгнанию недуга из больного тела, удалению его из своего мира в чужое пространство, туда, где болезнь обитает и откуда, по народным представлениям, она пришла, — за порог дома, за границу села, к реке, в лес, в горы, на болота, в пещеры (ср. тексты заговоров, где в формуле отсылы называются эти объекты сакральной топографии). Восстановление нарушенного духами болезней порядка вещей совершалось чаще всего с помощью магических действий. Многоаспектность ситуаций в лечебной обрядности затрудняет выделение акционального компонента. Это обусловлено тем, что общая семантика ритуальных действий зависит от всех семантически значимых (темпорального, локативного, предметного) компонентов в равной степени. Однако нельзя не заметить, что текст обряда исцеления насыщен разнообразными движениями. Среди них можно выделить наиболее ритуально отмеченные способы и формы передвижения, связанные с перемещением человека в пространстве. Это ходьба, бег, езда или ее имитация, скачки, прыжки, кувыркание, катание по земле, качание на качелях, пролезание, проползание сквозь узкое отверстие, под корнями дерева, под могильными плитами.

Значительную роль в процессе лечения играет *ходьба* (по прямой линии, круговая, с остановками, взад-вперед).

Преодоление пространства имеет своей целью вывести болезнь из своего круга и отвести туда, где она и должна быть, а после разного рода манипуляций оставить ее там, в ее пространстве. Человек, достигнув места, где, по его представлениям, он может оставить свой недуг, останавливается и совершает лечебный обряд. Он может выполнять его молча, стоя неподвижно, или сопровождать определенными движениями, словесными формулами. Исполнение обряда может быть растянуто во времени, а может длиться один миг.

Если обряд изгнания болезни происходит дома, то начинается он с хождения за ритуальными предметами, лекарственными средствами, необходимыми для лечебного акта<sup>1</sup>. За веником, соломенным перевяслом идут в сарай, сени, к насесту, под овин; за водой (ключевой, молчальной, девятой, т. е. почерпнутой вечером на заре восемь раз и вылитой в ту сторону, куда вода течет, и только девятой берут для лечения; непчатой, неброженной, т. е. такой, которую еще никто не мутил, «не бродил») — к колодцу (иногда

надо за водой нырнуть на дно его), реке, ручью, источнику; за травами, ветками деревьев — на луг, в поле, в лес; за землей с двенадцати полос, с двенадцати меж; за камнем — на перекресток, за границу села; за костью — к мусорной куче, на кладбище. Как правило, все вещи, принимавшие участие в лечебных обрядах, относились на то место, где были взяты, или выбрасывались на межу, на перекресток, сжигались в печи. Человек повторял тот же путь еще раз. Существовало убеждение, что на эти предметы во время лечения перешла болезнь и они очень опасны. Так же обращались с предметами, которые использовали в охранных целях. Например, в Македонии накануне Иванова дня приносили траву и разбрасывали ее по полу, на ней спали всю ночь, а утром старшая в доме женщина собирала траву и выбрасывала ее в реку — таким образом избавлялись от всех болезней на целый год.

Чтобы избавиться от болезни, человек идет туда, где будет совершать акт исцеления и где он надеется оставить свой недуг или получить помощь. При этом надо соблюдать установленные традицией правила: идти (бежать) тайно; возвращаясь домой, не оглядываться на оставленную болезнь, чтобы она вновь не прицепилась; ни с кем не разговаривать, не отвечать на поклоны, стараться никого не встретить (всякая встреча по дороге к месту лечения или на обратном пути домой опасна и может помешать исцелению). Чтобы этого не случилось, больной шел с опущенными глазами, рано утром до восхода солнца, поздним вечером после его захода, в полночь.

Непременным условием достижения искомого результата, т. е. исцеления, является выбор места для совершения обряда. Это может быть дом («дома и стены помогают»), двор (больной лихорадкой выходил после захода солнца из дому с испеченной головкой чеснока, смотрел туда, где горит огонь, и говорил: *«Onde vatra gori, onda vila sina ženi i zove mene na svadbu, ja ne mogu da idem, nego šaljem groznicu i lukovu glavicu»*, после чего бросал луковицу и входил в дом (Rad 1882, 30, Сербия)<sup>2</sup>; курятник (там изгоняют детские криксы, лечат некоторые женские болезни); колодец [чехи считали, что лихорадки живут в прудах и колодцах, поэтому шли к ним и причитали: *«Studně-studnice! nechod' na mne zimnice; Maria-panna zapovidá, abys na mne nechodila»* (Афанасьев 3, 94)]. Вместе с тем часто лечебные магические действия переносятся в места, расположенные вне дома, за пределами культурного пространства. Выбор локуса иногда мотивируется конкретным недугом или причинами, его породившими. В ряде

случаев это обусловлено верованиями в то, что демона болезни можно изгнать только с помощью природных объектов, деревьев, источников, или в тех местах, которые по народной традиции считаются «нечистыми», там, где и обитает всякая нечисть.

Для избавления от недугов идут к дереву (растущему вблизи источника, сломанному бурей, особо почитаемому, одиноко стоящему в поле, к дереву определенной породы). Страдающие зубной болью, придя к рябине, бузине, дубу, должны сломать ветку (отщипить щепку), коснуться ею больного зуба и, передав боль ветке, вновь приложить ее к тому месту на дереве, откуда она была отломана (Kolberg 34, 183–184, 187, Холмская Русь; Sobotka 1879, 192, Чехия; БВКЗ 282, Владимирская губ.; Никифоровский 1897, 268, Витебская губ.; в юго-западных областях Украины к бузине шли задом, а подойдя, резко оборачивались и отламывали сучок, Kolbuszewski 1895, 122); стоя перед деревом, обращались к нему с просьбой об исцелении от зубной боли (Moszyński 1967, 526); встав спиной к дереву, через голову отламывали сучок, после чего отходили прочь (бел.). Мать с больным ребенком на руках, стоя перед кустом бузины, говорила: «*Zte — to nie do tego!*» и уходила домой (Biegeleisn 1929, 471). У белорусов страдающий лихорадкой произносил приговор, придя к осине и грызя ее кору: «*Zjem ja ćeb'è!*» (Moszyński 1967, 213).

Дереву приносили в дар булочку, вино, воду и пр., чтобы демон, обитающий в нем, принял жертву и оставил больного в покое; обнимали дерево, привязывали к нему нитку, которой перед этим обматывали больную голову; из дупла бука брали скопившуюся после дождя воду для лечения туберкулеза (Mušinka 1962, 327, украинцы вост. Словакии, с. Ливовска Гута). У сербов исцеление осмыслялось как «венчание» болезни с деревом. Чаще других выбирали вербу, для чего шли к ней, зажигали свечи, «кормили» дерево калачом и, обходя ее три раза, говорили: «*Dadoh konju zob, volu so i venčah groznicu za vrbicu*». После этого больной прикреплял свечу, принесенную с собой, соль и зерно (ячмень или овес) клал перед ней (на ветвях дерева) и уходил домой (Rad 1882, 29). Через дупла и расщелины пролезали, полагая, что после этого болезнь остается в дереве<sup>3</sup>. Распространенным способом избавления от болезни было высверливание в дереве дырочки, в которую вкладывали клочок своих волос, обрезанные ногти, тряпку с каплей собственной крови, кусок одежды, бумажку с текстом абракадабры, после чего забивали все это колышком (Афанасьев 3, 94). В некоторых местах считалось достаточным «задуть» болезнь в просверленную дырку (дупло) и забить ее клином.

При болезнях, сопровождающихся лихорадочным состоянием, дрожью, считалось результативным потрясти дерево (березу, осину, бузину) — с этим движением болезнь выходила из человека, переходя в дерево. Так, мазуры близ Ольштынка шли в лес и, потрясая березой, приговаривали: «Trzęś mnie jak i ja ciebie trzęsę, a potem przestań» (Paluch 1989, 138).

В Сербии больной лихорадкой на рассвете должен был испечь головку чеснока и идти с ней к вербе, которую начинал трясти с приговором: «*Ne tresem s tebe rosicu, nego s mene groznicu*», повторял это три раза, а чеснок клал на ветку и говорил: «*Kad ova glavica prokljajala, onda i mene groznica uvatila*» (Rad 1882, 30).

В Сибири (Сургут) советовали подкрасться к дереву, на котором кукует кукушка, взять из-под него землю и отколупнуть кусок коры. Это считалось радикальным средством от всех болезней, особенно от лихорадки (Неклепаев 1903, 206).

Повсеместно у славян было распространено хождение к святым колодцам, священным родникам, источникам, к реке, озеру, ручью<sup>4</sup>; к почитаемым камням (сметенную с них пыль пьют с водой). В Алексинацком Поморавье этот магический акт называется «запајање»).

Кроме указанных локусов в славянской народной медицине отмечено обрядовое хождение на чужую межу, на границу села, хутора; в поле к кротовине с золотушным ребенком (серб., болг.), к траве, называемой самовила (ей оставляли хлеб, воду, сахар и что-нибудь из одежды больного — болг.), в посевы, где катались голыми по росе, что должно было излечить от коросты (Горно-Оряховско); к муравейнику, жуя корку хлеба больным зубом (Kolberg 31, 327, Покутье); на мельницу, чтобы украсть там муку для ребенка, больного сухотами (Mušinka 1962, 327), чтобы бросить на вращающееся мельничное колесо рубашку больного ребенка (Biegeleisen 1927, 324, укр.); на мусорную кучу за костью или чтобы выбросить сор, на который перешел недуг.

В ряде случаев локусом для лечения служило кладбище; щепкой с креста на могиле ковыряли больной зуб (иногда щепку брали с придорожного креста на перекрестке дорог) (Витебская губ.); дотронувшись по очереди до каждой бородавки принесенными колючками, клали их на чужую могилу (Лесковацкая Морава). Больной лихорадкой расстилал на могиле платок, произносил приговор, брал землю, дома зашивал ее в подушку, а через 12 дней в тот же час, как и в первый раз, относил землю на ту же могилу со словами: «Я скатерть принесла, гости побывали, нате вашу скатерть» (Елеонская 1994, 223, Можайский у. Московской губ. с. Го-

родище). Если приступ лихорадки начался ночью, больной садился верхом на кочергу и отправлялся на кладбище, где, согнувшись, прятался между двух свежих могил (Никифоровский, с. 276, с. Ловожь Полоцкого у.).

Иногда пребывание на месте лечения было очень кратким. В случае болезни ребенка мать шла с ним к ближайшему за селом распятию и просила у него помощи. Больной лихорадкой спешил на границу села, клал там узелок с гостинцами и спешно возвращался домой; выносил из избы кочергу и оставлял ее на перекрестке (Афанасьев 2, 31).

Весьма действенным способом избавления от болезни считалось хождение с остановками, т. е. движение с его намеренным прерыванием. В Кратове (Македония) в течение одного дня обходили 40 (или 49) домов и в каждом просили немного хлеба и соли, которые заболевший бешенством должен был есть 40 дней (Simić 1964, 420). В Лесковацкой Мораве подобное хождение с прерыванием было связано с лечением кожных болезней: больной, сварив 40 зерен кукурузы, шел в поле, чтобы найти 40 кротовин. Идя от одной купки земли к другой, следовало дотронуться до больного места одним зерном и затем закопать его в кротовину. Так он обходил все 40 кучек, нарытых кротом, оставляя в каждой по зерну кукурузы и беря из нее немного земли. В течение 40 дней больной должен был глотать по одному комочку земли и одновременно бросать за себя щепотку земли от каждого комка (Ђорђевић 1958, 535). В Лиговской Гуте (вост. Словакия) крестная больного ребенка обходила 9 домов, просила муку и готовила 9 пирогов, которые после лечебного обряда скармливала собаке, полагая, что животное примет на себя болезнь ребенка (Mušinka 1962, 327). В Польше (р-н Бохни) две женщины лечили бессонницу у ребенка. Одна из них ходила от порога к порогу, собирая мусор. На вопрос другой «Czegoż ty szukasz?», отвечала: «Spania». Вторая опять спрашивала: «Dla kogo?» и слышала в ответ: «Dla N» (имя ребенка). Ритуальный диалог повторялся три раза при остановке у каждого порога. Сор клали ребенку под подушку, что должно было успокоить его (Biegeleisen 1927, 315). В описанных случаях движение (ходьба) прерывалось остановкой с определенной целью — посетить дом и взять (попросить) там что-либо, или положить в кротовую кучу принесенное с собой зерно и поднять комок земли с кротовины. Это был способ магического «растягивания» времени (термин С. М. Толстой).

Чтобы избавиться от болезни, прибегали к обману: человек выходил из дому, пятась задом, так доходил до бани, конюшни,



сарая, где и прятался. Обрядовое хождение задом должно было помешать приходу лихорадок, дочерей Ирода, которые, битые с толку следами, ведущими к дому, не тронут больного и уйдут восвояси<sup>5</sup>. В других случаях советовали, выйдя из дому, тут же вернуться обратно, ступая по своим следам, и болезнь, видя, что человек ушел и не вернулся, не будет искать его и уйдет (Миненко 1989, 124, Сибирь).

В Лужице при зубной боли человек шел на кладбище, вырывал на могиле ямку и высыпал в нее принесенный во рту горох, после чего возвращался домой, идя задом наперед (Veckenstedt 1880, 459). Так же поступал больной лихорадкой в Витебской губ.: брал немного земли и отправлялся домой, пятясь задом (Никифоровский 1897, 276).

С. Максимов описал обычай, совершаемый больным, который полагает, что наказан недугом за нанесенное воде оскорбление. Он опускает кусочек хлеба в воду с низким поклоном и говорит: «Пришел-де я к тебе, матушка-вода, с повислой да повинной головой, прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды». Отступая по одному шагу назад, три раза повторяет приговор с поклоном, не крестясь (Максимов 1989, 150).

Отправляясь к месту, где будет совершаться лечебный обряд, человек уходил не один, он уводил с собой болезнь. Он доводил болезнь, доносил ее до этого места и оставлял там, а чтобы болезнь не догнала его и не вошла в него вновь, спешно уходил домой (убегал). Уводя болезнь из дому, больной идет шагом, а расставшись с ней, стремится как можно быстрее покинуть сферу ее влияния. В некоторых случаях человек возвращается домой другой дорогой, чтобы сбить болезнь с толку.

В Лесковацкой Мораве (с. Турековец) родители, выйдя в поле, клали больного ребенка на землю. По окончании лечебного обряда, стремительно подхватывали дитя с земли и убегали (Ђорђевић 1958, 431). В Покутье (Городенка) больной лихорадкой, взяв горсть земли с могилы для лечения, убегал без оглядки что есть мочи домой (Kolberg 31, 172) или к месту, где закапывают падаль. На Витебщине недужный, бросив левой рукой жертву 77 лихорадкам, круто повернувшись, бежал домой (Никифоровский 1897, 277).

Порой само хождение, например, по росе в день св. Иоанна, было уже лечебным актом. В ряде мест предписывалось ходить по золе от ивановского костра особым способом — крест-на-крест. Иногда лечение совершалось во время ходьбы: страдающий зубной болью шел по прямой от дома и подобранные по дороге зубья бороны, граблей (нужно было поднять не менее дюжины),

зубы и челюсти животных прикладывал к больному зубу (Никифоровский 1897, 268).

На востоке Польши (Грудек над Бугом) при болезни ног советовали проходить босыми ногами через костер из ветвей терновника, сосны и разного другого зелья так долго, пока «саła niemoc z pół ognia święty wyciągnie» (Biegeleisen 1929, 331).

Болезнь «выманивали» на ячменное зерно, горошину, кусок хлеба с солью, лепешку, колосья, на красную ткань (шерсть, подвешиваемую рядом с колыбелью ребенка, больного корью, рожей); на синюю бумагу в случае болезни рожей. Затем эти предметы выбрасывали вместе с переселившейся в них болезнью в печь, на перекресток, в реку.

Обряды омовения и окуривания также имеют целью удаление поселившегося в человеке недуга — непрошенного гостя: вода, стекая по телу, смывает болезнь, забирает ее с собой (ср. рус. приговор: «Как вода сбегает с тела, так бы проходила-выходила болезнь»). Аналогичная картина наблюдается при окуривании больного освященными и/или лекарственными травами, шерстью, волосами — дым уносит недуг. Иногда это делает ветер: миску с золой, простоявшую ночь под кроватью больного ребенка, родители выносят и ставят на столб на перекрестке дорог, и ветер выдувает золу, на которую за ночь перешла болезнь с ребенка, а с ней улетает и недомогание. Сдували волосы с ладони, чтобы болезнь исчезла вместе с ними.

Нередки случаи, когда прибегали к другому способу хождения, заменяя прямолинейное движение круговым. Здесь уже доминирует символика круга. Выбрав какой-нибудь объект, его обходили три раза вокруг: мать ходила вокруг бани с больным ребенком на руках (рус.); у хорватов с. Доня Стубица (Хорватское Загорье) детскую болезнь *сипуты* (у ребенка тяжелое дыхание) лечили, обходя три раза жернов, за которым сидел мужчина и молот зерно. Действия сопровождалось ритуальным диалогом (Толстой 1993, 92). Нередко ходьба по кругу заменялась бегом: больной спешно шел к церкви и обегал ее три раза вокруг. Болезнь изгоняли, бегая вокруг дома и стуча железными предметами (изгнание страха у ребенка — ВХ 322). Девушка, заболевшая лихорадкой, трижды обегала пруд и, обегая, в первый раз должна была бросить в воду кусок хлеба, во второй — веретено, а в третий — пасмо льна (Афанасьев 3, 76, Чехия).

В северо-восточной Сербии на р. Тимок ребенка, который сохнет и постоянно плачет, ворожея лечит так: она посылает мать ребенка с сумой, прялкой и белой шерстью в обход села. Обходя село,

мать должна прясть и собирать все попадающиеся на пути кости. Возвратясь домой, отдает ворожею собранные кости, спряденную шерсть, закваску и сало, а сама выходит во двор с кочергой в руке и три раза обходит вокруг дома. При обходе мать стучит кочергой в двери, между нею и знахаркой происходит ритуальный диалог, завершаемый приговором: «Да растеш кано квасац, да се гојиш, кано свинач» [Расти, как закваска, толстей, как поросенок] (Толстой 1993, 93).

Кроме индивидуальных обходов села совершались коллективные обходы (вариант опахивания), например, у болгар обход села с Эневой булей предотвращал появление болезни в нем. Обходили деревню с обыденным полотенцем. Старшая из ткавших, кроме того, обводила селение нитью, разматывая клубок оставшихся после тканья ниток, окружала непрерывно нитью пройденный путь. Положенная таким образом нить хранила силу борозды. На Карпатах в целях защиты от чумы обходили село, обсыпая его зерном (Болтарович 1980, 34).

Движение — неотъемлемая часть лечебных обрядов. Это прежде всего ходьба (обычным шагом, зигзагом, крест-накрест, след в след, вспять, спиной); бег по прямой, вокруг чего-либо, иногда только на пути туда или на пути обратно, т. е. на место, где происходит лечебный акт или напротив, при возвращении домой; танец вокруг больного (балканские русалии); пролезание; протаскивание; махание руками, предметами; последовательное вождение пальцем или предметом по больному месту и суку на доске; загибание пальцев. Если эти действия выступают как компонент лечебного обряда, они играют роль связующего звена между ядром текста и его периферией. Если движение выступает самостоятельно, то его можно рассматривать как способ лечения.

- 
- <sup>1</sup> Предметы, необходимые для лечения, может принести другой человек, если больной не может идти за ними сам. Например, на Витебщине кто-нибудь из близких три раза ходил за барвинком, каждый раз срывал по 9 листиков и приносил их домой (Никифоровский 1897, 279).
  - <sup>2</sup> Во двор выходили, чтобы попросить об исцелении луну, солнце, звезды. Подобные обряды были известны всем славянам.
  - <sup>3</sup> Пролезание сквозь дупло, расщепленное дерево может рассматриваться и как вторичное рождение человека.
  - <sup>4</sup> У русских ходили к реке за водой в день св. Григория 13 октября. Идут к месту, где встречаются две реки, молча, не оглядываясь, не

отвечая поклонами на приветствия. Трижды зачерпывают воду, трижды выливая ее обратно. Затем немного воды несут домой, где умывают ею ребенка, чтобы оградить его от порчи и всех болезней. Взрослые совершают обряд очищения, поливая себя водой из решета, стоя на пороге дома.

- <sup>5</sup> Подобным образом — пятясь задом — убегают от нечистой силы вообще.

## Литература

- Афанасьев — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 2, 3.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1993.
- Болтарович 1980 — *З. Е. Болтарович*. Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX століття. Київ, 1980.
- БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Елеонская 1994 — *Е. Н. Елеонская*. Записи обычаев и обрядов Московской губернии Можайского уезда // *Е. Н. Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.
- Максимов 1989 — *С. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Миненко 1989 — *Н. А. Миненко*. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989.
- Неклепаев 1903 — *И. Я. Неклепаев*. Поверья и обычаи Сургутского края (Отд. оттиск из Записок Западно-Сибирского отделения). Омск, 1903.
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Толстой 1993 — *Н. И. Толстой*. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // СВЯ. М., 1993.
- Biegeleisen 1927 — *Н. Biegeleisen*. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Biegeleisen 1929 — *Н. Biegeleisen*. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Kolberg — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963, 1964, t. 31, 34.
- Kolbuszewski 1895 — *E. Kolbuszewski*. Rośliny w wierzeniach ludu. Bez // Lud, 1895, r. 1, z. 4-5.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa, cz. 1.

- Mušinka 1962 — *M. Mušinka*. Zdravotné povery v niektorých severozápadných obciach Bardejovského okresu // *Nové obzory*. Košice, 1962, N 4.
- Paluch 1989 — *A. Paluch*. Zervij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku. Wrocław, 1989.
- Rad 1882 — *T. Maretić*. Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srba // *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti*. Zagreb, 1882, knj. 60.
- Simić 1964 — *S. Simić*. Narodna medicina u Kratovu // *ZNŽO*. Zagreb, 1964, knj. 42.
- Sobotka 1879 — *P. Sobotka*. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879.
- Veckenstedt 1880 — *E. Veckenstedt*. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.

# Словарь языка фольклора как база этнолингвистических исследований

**О** культурной ценности словарей уже сказано немало. Перманентный словарный бум во второй половине двадцатого столетия убедительно подтверждает правоту каждого гимна в честь того, что образно названо «миром в алфавитном порядке». Велика научно-исследовательская, эвристическая ценность словарей, поскольку в них не только аккумулируется колоссальная информация о феноменах в мире природы и человека, но и становятся очевидными такие связи между этими феноменами, которых в иных обстоятельствах никто и не обнаружит. Поучительный опыт академика Н. И. Толстого и его соратников и учеников свидетельствует, что в словарной ипостаси чрезвычайно информативны и факты языка традиционной культуры. Замечательным национальным предприятием воспринимается этнолингвистический словарь, первый том которого уже получил высокую оценку российского и мирового научного сообщества. С благословения Никиты Ильича в Курске началась работа над словарем русского фольклора.

По мнению курских лексикографов, словарь языка фольклора в принципе должен отличаться от всех существующих словарей особым построением словарной статьи, отражающей семантическую структуру и связи народно-поэтического слова. Многоаспектность представления лексемы делает словарь языка фольклора универсальным лексикографическим трудом, органически соединяющим в себе достоинства толкового, этимологического, синонимического, антонимического, фразеологического и других словарей. Курские лингвофольклористы исходят из того, что семантика слова и его поэтические функции реализуются и, естественно, выявляются прежде всего в многообразии его внутритекстовых связей.

Трудоемкая работа над словарем русского фольклора не сулит скорых результатов, сделано гораздо меньше, чем хотелось бы исполнителям лексикографического проекта, однако уже на первоначальном этапе ясно, что у этого словарного труда немалый эвристический потенциал.

Курским лексикографам представляется, что наиболее эффективный путь описания лексем из фольклорных текстов — кластерный, когда одновременно описываются слова, реализующие тот или иной концепт вне зависимости от их частеречной принадлежности или алфавитного порядка. В частности, в настоящее время идет работа над кластером «Чужестранное», составляются словарные статьи типа «Буржамецкий», «Леванидов (крест)», «Грецкий», «Заморский», «Латынский», «Ляховицкий», «Политовский», «По-турецкому», «Сарацинский», «Татарин», «Черкальский» и т. д. и т. п. И когда в тесную совокупность концентрируются слова, называющие «не-наше, не-русское, чужое», возникает явственная картина того, как русский человек в своем эпосе характеризовал и оценивал то, что приходило «оттуда». Умолчания здесь тоже очень красноречивы. В трех томах «Онежских былин» 413 раз упомянуты татарин и татары (татарова), 11 раз — турка (турченка), но нет ни одного немца, шведа, ливонца или перса, хотя однокоренные прилагательные в эпическом тексте не редкость. Многовековая история сосуществования и противостояния русского и татарского этносов в эпическом языке отразилась даже в частеречной предпочтительности лексем. Татарин видится в упор, а потому в былинном тексте не только *татарская сила, войско*, ближе — *татарский богатырь*, но и *татарская голова, грудь, кость, сердце, сердце с печенью, мах*.

Эпический словарь фиксирует, откуда приходит тот или иной элемент материальной культуры, — *мурзамецкое копье, Леванидов крест, турецкий сафьян, черкасское седло, шемаханский шелк*. Если вещи приходили с востока, то запад в этом отношении материального, если не считать *тальянский платок*, былинной Руси ничего не дал. «Западные» этнонимические определения прилагаются только к существительным *земля, король, посол*. Правда, работа, если таковая специально упоминается, оценивается как немецкая — *немецкий покррой, немецкое шитье*. Только *немецкими* могут быть *гусли* и *кандалы (железы)*.

Специфические черты морфемного строения фольклорного слова, равно как и своеобразие устно-поэтической дериватологии внимания ученых не избежали, но фундаментальное иссле-

дование и монографическое описание морфемики и словообразования на материале фольклорных текстов еще впереди. И курский опыт словаря дает в руки пытливого исследователя обильный и достаточно систематизированный материал. По наблюдениям курского лингвиста М. А. Бобуновой, можно говорить и о специфических путях образования достаточно большого количества сугубо эпических слов, которые в трудах филологов XIX в. получили название «темных».

Суть одного из путей пополнения былинной лексики — фонетическая и семантическая «вибрация» заимствованного слова, в результате которой возникает «веер» фонационных и семемных версий. Словарь дает возможность увидеть своеобразную жизнь слова, особенно если оно обозначает явление абстрактное. 25 раз фиксируется в «Онежских былинах» прилагательное *Леванидов*. Оно настолько слилось с определяемым существительным, что М. Фасмер выделяет словарную статью «Леванидов крест», объясняя это словосочетание следующим образом: название чудодейственного креста, также местное название в устном народном творчестве. *Леванидов* 'из ливанского дерева' (Фасмер 2, 472). Семантический элемент 'чудодейственность' способствует расширению сочетаемости прилагательного *леванидов*, и тогда появляется *дуб Леванидов* и *книга Леванидова*. При этом фонетический облик слова испытывает трансформацию: *левантинов* (Корнилов. Киж), *леванидин* (Дьяков. Киж), *левинов* (Касьянов. Киж) и даже *деванделидов* (Лядков. Кенозеро) и *мендалидов* (Поромской. Кенозеро). Абстрактность понятия и индивидуальность фонетического образа слова у певца предопределили столь широкий диапазон вариаций лексемы. Круг подобных примеров можно расширить: *бурзамецкий* — *буржамецкий* — *мурамецкий* — *бурманецкий*; *литовский* — *литомский* — *литский* — *политовский*; *ляхетский* — *лячкий* — *ляховицкий* — *ляховинский*; *маханский* — *муханьский* — *шамаханский* — *шанский* — *шахтанский* — *шемаханский* — *шемахинский*; *черкальский* — *черкальсатый* — *черкасский* — *черканский* — *черкацкий* и др.

Язык фольклора — это язык фольклорных жанров. Куряне убеждены, что на первом этапе должны появиться словари языка отдельных жанров. Основные усилия сосредоточены на словаре эпического языка, но и народная лирика не осталась в стороне. Более того, лексикографическому описанию подвергается не только русская, но и английская народная песня. В результате возникает надежное средство выявления не только жанровой, территориальной и временной дифференциации



языка фольклора одного этноса, но и этнического своеобразия вообще.

В недавно вышедшей книге «Этнический менталитет и язык фольклора» (Курск, 1996) курская исследовательница О. А. Петренко на примере трех фрагментов фольклорной картины мира — (1) цветовой континуум в народно-песенном мире; (2) мир птиц; (3) этнический автопортрет, — показала, что этнически выделены (маркированы) не только отдельные слова, обозначающие специфические национальные концепты, не только коннотации ряда неспецифических лексем, а вся лексическая система языка (в нашем случае система языка фольклора) в целом.

Русский фольклорный менталитет за цветом видит смыслы, а потому цветообозначение приобретает статус сущностной характеристики. Лошади именуются воронками, буланками, саврасками и бурками. Лазоревый цветок становится *лазаречком*. Позитивная сущность цвета делает ненужной колористическую детализацию, и предметы характеризуются как *семицветные, самоцветные* и просто *цветные*.

Птицы в русских лирических песнях воспринимаются как одна из ипостасей человека. Птицы во всех их проявлениях в песенных ситуациях отчетливо антропоморфны. Лирический жанр предопределяет наличие мужской и женской ипостаси почти каждой птицы. Те или иные биологические свойства конкретной птицы отражаются и оцениваются только в той мере, в какой они хотя бы эмоционально близки человеку. Русские орнитонимы в фольклорном тексте функционируют либо как символ, либо как метафора и в значительной части выступают как опорные элементы почти всех типов поэтических приемов. Преобладание эмоционального, оценочного над номинативным в орнитониме приводит к их тотальной синонимизации, взаимозаменяемости (девушка-невеста может быть и лебедушкой, и галкой, и перепелкой, и утушкой). Больше, чем в английской лирике, количество орнитонимов мнимое. Дифференциация по полу и связанное с этим удвоение номинатов не увеличивает количество концептов.

Мир птиц в английской же лирике с миром человека не сливается. Поведение пернатых, их характеристики совпадают с их биологической природой. В каждой птице видится один какой-то конкретный видовой признак, и он примеривается к человеку: умение летать, петь, плавать и т. п. оцениваются с точки зрения желательности этого умения у лирического персонажа. По этой причине орнитонимы часто используются в сравнительных

оборотах. Мир птиц воспринимается не эмоционально-оценочно, а эстетически-оценочно. В этом принципиальное отличие английского поэтического взгляда на мир от русского.

Два этнических взгляда на лицо человека различаются точкой фокусировки внимания и характером периферийного зрения. Лицо человека видят оба этноса и представляют его средне-частотными лексемами *face* и *лицо*. Различие видится в том, что английское *face* используется функционально: лицо как способ передачи информации, русское *лицо* (обычно *белое* — предельно положительная коннотация) — экран эмоциональной жизни, сигнал красоты, то есть портретно в полном смысле этого слова.

У каждого этноса своя «точка красоты». У англичан это щеки и губы, а потому лексемы *lips* и *cheek* весьма частотны и обладают широкой дистрибуцией, определяются эпитетами и сравнительными оборотами. Для русских эта «точка» — брови и глаза. Универсальная формула русской мужской и женской красоты — «брови черна соболя, глаза ясна сокола».

Возможны и культурно-идеологические (религиозные) оценки элементов внешности человека, и тогда один денотат может быть представлен двумя лексемами с полярной коннотацией, как у русских, где *губы* — знак греховности, а *уста* ассоциируются с ритуальным поцелуем.

В целях изучения языка фольклора в этническом аспекте курскими лексикографами также составляется «Сравнительный словарь языка фольклора: На материале русской и английской народной лирики». Элементарное сопоставление словарных статей, представляющих один и тот же концепт, выявляет особенности национального взгляда на мир. Сравним, как представлены концепты «цветок», «куст» и «дерево» в народных песнях русских и англичан. Английское мировидение отмечает аромат цветов и предпочитает эпитеты общей положительной оценки — 'хороший, прекрасный, красивейший, прелестный, превосходный' и почти не замечает окраски цветов ('белый, красный, синий' — единичны). Цветы в русском мировидении характеризуются прежде всего со стороны цветовых ощущений — алый, лазоревый, голубой и т. д. Специальные оценочные прилагательные отсутствуют. Дело в том, что в русской традиционной культуре цвет не просто цветовая волна, но и оценка — «умозрение в красках» (Е. Н. Трубецкой). Русская ментальность не разграничивала и не противопоставляла этическое и эстетическое, а потому у цвета в русской культуре присутствует второе

значение — «моральное, душевное», что подтверждают и наши материалы.

Куст в английской народной лирике — зеленый, колючий, цветущий, ассоциирующийся с шиповником, недаром же самый частотный английский фитоним *briar/brier*. Русский же куст почти всегда имеет видовой определитель (*калиновый, малиновый, кленовый, лавровый, смородинный*). Любопытно отметить, что в русских эпических текстах (былинах) куст всегда только ракитовый.

Дерево в английском фольклоре — любимый лирический топос. Фитоним *tree* более чем в десять раз встречается чаще, чем русский фитоним *дерево*. По своей художественной функции английское дерево ближе к русскому кусту — излюбленному русскому лирическому топосу. Характерно, что системы эпитетов к *tree* и *куст* структурно близки. У русских «сад» и «лес» противопоставлены как «свое» и «чужое», лирический топос — сад, в английской же лирике лирический топос «лес» (*wood*), а «сад» (*garden*) упоминается довольно редко.

Этнический аспект народно-песенной лексики видится в наличии национально специфичного угла зрения на целый фрагмент фольклорной картины мира; в специфике концептуализации, то есть в наличии/отсутствии тех или иных концептов в аналогичных фрагментах фольклорной картины мира (отсутствие в русской народной песне дрозда и жаворонка, в английской песне воробья, галки, иволги, павы, сокола, щегла, ястреба, а также бровей на лице); в степени частотности упоминания о тех или иных концептах; в своеобразии концептуализации одного и того же объекта. Даже лицо человека может концептуализироваться по-разному: возможен единый концепт «борода-усы» ('волосы на лице') или «лицо-щека» (отсюда *правое* и *левое лицо*); в наличии специфичных национальных концептов типа *лазоре-вый* (*лазоре-вые цветы*); в речевом использовании окказиональных имен, обозначающих специфические концепты фольклора (например, *белозоре-вый, белорозовый*); в особенностях семантической структуры фольклорного слова; в символизации концептов и, как следствие, актуализации в семантической структуре слова соответствующего элемента (*утка* в русском фольклоре, символизирующая мистические силы, фатальную predeterminedность); в конкретной коннотации фольклорных лексем (так, *green* 'зеленый' обнаруживает со-значение 'праздничный, торжественный, нарядный, ожидающий радости, выделенный из обыденного состояния'); в различии (возможно контрастном) коннотации имен,

реализующих один и тот же концепт. Так, *сискоо* — яркий мажорный образ в мужской и женской ипостаси и *кукушка* — знак тревоги и жалости; в характере синтагматических связей фольклорных лексем. Отсюда этнически своеобразные совокупности так называемых постоянных эпитетов.

Словарь фольклора объективно отвечает на вопрос, что представляет собой устно-поэтическая речь в количественном измерении, каково ее «инвентарное» богатство. Курская исследовательница Н. И. Моргунова показала, что словарь народной лирической песни Курской области ограничивается примерно 4000 лексем. Средняя частота лексемы в словнике курских песен — 6,78 словоупотребления. Лексемы с частотой 1 составляют 40,3% словника. Лексическое ядро народной лирической песни (высокочастотная лексика) составляет пятую часть словника и более трех четвертей словоупотреблений. Средняя частота в ядре — 25,6 с/у. Периферия составляет четыре пятых словника и четверть словоупотреблений. Средняя частота на периферии — 2 с/у.

В количественном отношении преобладают глаголы, затем в порядке убывания идут имена существительные, прилагательные, наречия, числительные. По количеству словоупотреблений преобладают имена существительные, затем в порядке убывания идут глаголы, прилагательные, наречия, числительные. Самая высокая средняя частота у числительных (16,1 с/у), что связано с ограниченностью числового ряда и использованием числительных в песенных счетных рядах. Самая низкая средняя частота у глагола (4,7 с/у), что связано с большим количеством приставочных образований, частотность которых равна 1.

С генетической точки зрения лексика народной лирической песни представляет собой следующее. Общеупотребительная лексика в среднем составляет 83,3% лексем и 93,8% с/у. На основании этого можно сделать вывод, что основная часть лексики народной лирической песни совпадает с литературным языком. Диалектная лексика песни составляет в среднем 12,4% лексем и всего 3,6% с/у, что связано с низкой частотой диалектизмов в песне. Фольклорная лексика составляет в среднем 3,8% лексем и 2,4% с/у. «Темные» и окказиональные слова составляют 0,5% лексем и 0,09% с/у.

Аналогичная «инвентаризация» лексики былин и народных песен, записанных в различных районах России и в разное время, дает возможность, во-первых, выявить фольклорные «диалекты» и, во-вторых, проследить динамику устно-поэтической речи за последние двести лет.

На базе нашего словаря молодая исследовательница М. А. Караваяева изучала индивидуальную дифференциацию эпической речи и пришла к выводу о наличии идиолектных черт даже в столь канонизированном искусстве слова, как былина. В ее кандидатской диссертации описаны идиолекты трех онежских сказителей, созданы «языковые портреты» и теоретически обобщены принципиальные черты эпической идиолектности. Достаточно взглянуть на пробные статьи словаря, чтобы ощутить индивидуальное начало в эпической речи. Общим достоянием певцов является устойчивое эпитетосочетание *турецкий сафьян*, но *турец-сафьян*, *турец-сантал* (султан) и *турец-земля* фиксируем в текстах Романова (Кижичи). *Ракитов куст* у всех исполнителей, а *раки-това стрелочка* только у Фепопова (Пудога). И таких примеров множество.

Разумеется, мы отметили далеко не все эвристические возможности создаваемого словаря языка фольклора. Продолжение работы над ним, вне всякого сомнения, расширит круг теоретических исследований.

## Фрайбургская коллекция восточнославянских «круговых писем»

«Фрайбургская коллекция» представляет собой собрание выписок из писем «остарбайтер» 1942–1944 гг. «Остарбайтерами» назывались в Германии в годы Второй мировой войны гражданские лица, преимущественно женщины, вывезенные на работы в немецкой промышленности и сельском хозяйстве из оккупированных областей Советского Союза и содержавшиеся преимущественно в лагерях<sup>1</sup>. Выписки были собраны цензором, несомненно, квалифицированным славистом, имя которого пока не поддается установлению. В конце 1944 года коллекция была переслана в Немецкий архив народной песни в Фрайбурге (Брайсгау), возглавлявшийся известным фольклористом Дж. Майером<sup>2</sup>.

«Фрайбургская коллекция» — во всех отношениях уникальный источник, отразивший менталитет невольников фашистских лагерей, их стремление хотя бы эмоционально преодолеть навязанное им рабство, не потерять человеческое достоинство, свои традиции, волю к поэтическому переживанию даже тех невероятных бедственных обстоятельств, в которых они существовали. С другой стороны, достойна удивления деятельность собирателя коллекции, увидевшего в массе лагерников не бессмысленную толпу людей низшей расы, обреченных на вымирание, а людей, оказавшихся в беде, но заслуживающих пристального изучения. Это был подлинный подвиг гуманиста.

Среди весьма разнообразного фольклорного, полуфольклорного, языкового и иного материала, зафиксированного собирателем коллекции, в ней содержится значительное собрание т. наз. «круговых писем». Так как в нашей филологии (включая фольклористику) нет общепринятого термина, обозначающего этот несомненно широко известный жанр простонародной письменности, то, видимо, следует объяснить, о чем будет идти речь.

«Круговые письма» присылаются анонимно и даже тайно для сохранения и, вместе с тем, обязательного размножения (обычно 10 экземпляров) и рассылки. В них утверждается, что участие в распространении таких писем должно принести удачу, счастье, богатство, избавление от бед и болезней, а невыполнение этого требования — всяческие беды и несчастья.

В «фрайбургской коллекции» содержится 31 текст «круговых писем». Кроме того на шести карточках выписок отмечено, что в руках у составителя побывало еще 17 текстов, совпадающие с фиксированными. Следовательно, в его распоряжении было 48 «круговых писем». Это — самая большая из известных коллекций восточнославянских (русских, украинских и белорусских) «круговых писем».

Подборка «круговых писем», видимо, как-то выделялась собирателем выписок из общего фонда коллекции. Образуя ее, он не следовал, к сожалению, столь строго, как в других случаях, правилам, принятым им при оформлении выписок из писем, — все тексты давать на языке оригинала с сохранением особенностей диалекта или орфографическими ошибками и сопровождать их тщательным переводом на немецкий язык. Некоторые письма даются только в переводе (или даже пересказе) на немецкий язык.

К сожалению, «круговые письма» восточных славян мало собирались и относительно мало изучались. Объясняется это не только относительно поздним распространением их в России, но и тем, что в XIX в. и до 20–30 гг. XX в. архаическая устная традиция у восточных славян была еще очень сильна. Явления маргинальные на фоне фольклорного массива казались не заслуживающими специального внимания<sup>3</sup>. Все карточки с «круговыми письмами» были заполнены составителем «фрайбургской коллекции» очень быстро — за пять месяцев (с декабря 1943 по апрель 1944 года). Давно замечено, что бытование «круговых писем» становится особенно активным в периоды значительных социальных кризисов. Именно таковы и были трагические месяцы первой половины 1944 года, когда исход войны обозначился уже ясно, но гигантская схватка еще длилась. Характерно, что в отличие от других разделов коллекции, большинство выписок из «Круговых писем» датированы. Видимо, составитель обратил внимание на их усиленную циркуляцию в эти последние месяцы и связывал это явление с нарастанием всеобщего кризиса нацистской Германии. Таким образом, коллекция «круговых писем» уникальна не только количеством текстов, но и четкой прикрепленностью их именно к ситуации 1944 года, как особенно напряженному этапу Второй мировой войны.

Известно, что корни подобных «писем» в европейских масштабах уходят в глубокую древность. Первое упоминание о них относится к 584 году в связи с сомнениями в подлинности и возможности приписывать их происхождение самому Христу, Богородице, апостолу Петру и т. д. Однако неприязненное отношение церкви не смогло остановить распространение «небесного письма» и связанной с ним легенды. Они циркулировали как апокрифы на обширном пространстве от Исландии до Сибири и христианских общин Индии<sup>4</sup>. Восточнославянская традиция в XX в. изучена недостаточно, но очевидно, что она имеет какие-то связи с балкано-славянским православием и, частично, в своей украинской ветви испытала некоторое влияние западнославянской (польской) традиции.

В упомянутой статье В. Ф. Лурье предлагает выделить три типа русских «круговых писем»: а) письма, связанные с традицией, распространение которых означало коллективное приобщение к святой молитве; б) «письма-счастье», переписка и распространение которых должно принести, как уже говорилось, счастье, добрую новость, богатство и т. д. Неисполнение этого веления повлечет за собой кару — смерть, болезнь, разорение и т. п.; и, наконец, в) «письмо — игра». В нем вместе с текстом предлагается послать 5 рублей (или иную сумму) и ожидать, что циркуляция писем в конце концов принесет значительно больше.

«Круговые письма» фрайбургской коллекции принадлежат к первому типу, образуя три разновидности. Простейшее из них — молитвенное обращение к Христу, просьба простить грехи, даровать благословение и спасти в тяжелую годину. Письменное закрепление текста молитвы-письма должно повысить его сакральную действенность, так же как и копирование и распространение его. Его всегда надо иметь при себе. Таких «писем» в коллекции большинство (23 текста). Они повторяют друг друга дословно или почти дословно (по архивной нумерации № 371 и 376 — по-русски, 359 — по-украински, 386 — по-польски и 366 — по-русски, записанное польской орфографией и, видимо, происходящее из среды белорусов-католиков и др. «Письма» второй разновидности более пространны и содержат некоторые элементы легенды о происхождении «святого письма». И, наконец, к третьей разновидности следует отнести два текста, представляющие особенную ценность. Они свидетельствуют о том, что архаическая традиция «писем», связанных с легендой, к 1944 году не угасла. Первое из них (№ 358) весьма поэтично. «А вот я вам напишу, что лучше всего на свете это есть жизнь-молитва. Молитва Иисуса Христа».



«Письмо» идет от Иисуса Христа, оно было обретено в Киево-Печерской лавре, главном монастыре русской православной церкви, писано золотыми буквами и раскрылось людям у образа апостола Михаила<sup>5</sup>. Люди столь грешны, что они будут наказаны ветром и огнем. Бог напустит на царя, и будет кровопролитная война. Наказание было бы еще ужаснее, если бы не заступничество Пресвятой Богородицы. «Письмо» призывает хранить имя Христа втайне. На каждом столько грехов, сколько звезд на небе, песка в море, травы на земле, однако этим «письмом» он будет прощен. К сожалению, «письмо» составитель по каким — то причинам не смог переписать до конца<sup>6</sup>.

Второе «святое письмо» (№ 381) велико — оно записано на шести карточках. К сожалению, оно не дается в оригинале, а только в переводе на немецкий язык. В отличие от других оно не датировано. Не было ли оно зафиксировано на начальном этапе создания коллекции, это одно из интереснейших известных нам русских «святых писем»? Не будем пересказывать его целиком. Обратим внимание только на наиболее существенные его особенности.

Большой интерес представляет содержащаяся в нем легенда о происхождении «святого письма». В 1971 году оно было будто бы ниспослано с неба «на голубое дерево» и написано было «золотыми буквами». Составитель коллекции обращает внимание на то, что голубое и золотое — цвета украинского национального флага («жовто-блакитни»). Это спорно. Известен довольно широкий круг русских, украинских и белорусских легенд, в которых фигурирует «золотая грамота» (об освобождении крестьян от крепостной зависимости и др., утаенные владельческие документы, написанные золотыми буквами, и т. п.). «Золотой» в фольклоре восточных славян, в том числе и в духовных стихах — обычный идеализирующий эпитет, обозначающий наивысшее качество. В знаменитом стихе «Голубиная книга» — божественные словеса наивысшей мудрости — тоже упали («выпали») с небес на землю, подобно «святым письмам» и целому ряду других божественных посланий. Дерево, о котором идет речь в тексте № 381, явно символизирует мировое древо (*arbor mundi*). Оно «голубое», т. е. «голубиное»; по крайней мере, скорее всего понималось именно так — небесное, связанное со Святым духом, символ которого — голубь.

Легенда сопровождается деталями, которые должны были сообщать ей убедительную достоверность. Письмо будто бы никто не мог прочитать до 1913 года (вероятно, тут имеется в виду канун Первой мировой войны!). Оно призвано защитить того, кто будет его переписывать и всегда держать при себе (от пули и меча, от злого человека и

разбойника, роженицу — от трудных родов и т. п.). Кроме того, здесь говорится о необходимости чтить воскресенье как особый день недели, который освобождает человека от труда и должен не оскверняться грехами. Это заставляет вспомнить известную «Эпистолию о неделе», связанную с введением особого почитания воскресенья («недели») и отразившуюся в целом ряде сочинений средневековых вероучителей (архиепископа Евсея, отца Иакова и др.)<sup>7</sup>.

Интересующий нас текст насыщен жестокими апокалиптическими угрозами неверующим и нарушителям предписаний «письма» (голод, чума, болезни, война, провал земли и невозможность избежать кары на Страшном суде и т. д.). Внушаются и вполне светские моральные правила (читать отца и мать, не стремиться к богатству, помогать бедным и страждущим).

И, наконец, в «письме» фигурируют загадочные (энигматические) мистические буквы и цифры, которые якобы были изначально в Христовом «письме» — 18 R. Z. Ъ. (характерно здесь сочетание латиницы и кириллицы) и в конце письма — 17. K. Z. R. S. Z. P. E. S. K. C. Z. W. R. Z. N. R. Z. Z. 888. K. U. Z. Z. 888. W. B. «Письмо», как обычно, предписывается переписывать, перечитывать, рассылать и хранить постоянно при себе — это должно обеспечить максимальное использование сакрального и мистического потенциала «святого письма», помощь и защита которого столь необходимы в годину бедствий.

В краткой по необходимости заметке мы стремились дать только предварительную информацию о «круговых письмах» в составе фрайбургской коллекции. Несомненно, они достойны специального и систематического изучения.

<sup>1</sup> Об «остарбайтер» см. капитальную монографию: П. Поляна. Жертвы двух диктатур. Остарбайтеры и военнопленные в третьем рейхе и их репатриация. М., 1996, с. 442; из работ немецких историков следует прежде всего назвать: U. Herbert. Fremdarbeiter. Politik und Praxis des Ausländereinsatzes in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches. 2 Auflage. Berlin; Bonn, 1986.

<sup>2</sup> В настоящее время издание избранных материалов коллекции готовится Немецким архивом народной песни (Фрайбург) и издательством «Петер Ланг» (Франкфурт — Берн) в немецком и обществе «Мемориал» в русском варианте (составители Б. Е. Чистова и К. В. Чистов). Предварительные сведения см. в статье «Преодоление рабства. Фольклор и язык „восточных рабочих“ 1942–1944 гг.» в сб. «Фольклор и культурная среда ГУЛАГа» (СПб., 1994, с. 138–149).

- <sup>3</sup> Отметим наиболее значительные исследования: *А. Н. Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. Эпистолия о неделе // Журнал Министерства народного просвещения, 1876, март, с. 50–116; *А. Сидельников*. Из истории «Эпистолии о неделе» // *Slavia*. Praha, 1932, т. XI, с. 56–72 и 274–292; *В. Ф. Лурье*. «Святые письма» как явление традиционного фольклора // *Русская литература*, 1993, № 1, с. 144–149.
- <sup>4</sup> Обзор современных сведений о «небесных письмах» у славян см.: *К. Wroclawski*. List z nieba czyli Epistola o niedzieli. Warszawa, 1991, а также *Ф. Бадаланова*. Апокрифичен текст и фольклорен контекст // *Славянска филология*. София, 1993, т. 21, с. 114–123. В статье Бадалановой сообщается о собранной М. А. Мухлыниным (Москва) коллекции русских «круговых писем», содержащих вполне современные мотивы. Среди людей, которые не последовали совету переписать письмо в требуемом количестве экземпляров и разослать их, называются маршал М. Тухачевский (был расстрелян) и Н. Хрущев (потерял власть), среди действовавших согласно требованиям письма и вознагражденных за это — популярная эстрадная певица А. Пугачева и т. п. (с. 123); см. также: *М. Кõiva*. Õnnel pole hinda («У счастья цены нет») // *Koolipärimus* («Школьный фольклор»). Tartu, 1993, с. 12–15, 44–48 (со ссылкой на статью *W. Anderson* (1937) «Kattenbriefe in Estland»).
- <sup>5</sup> Эти два элемента ведут нас к польской традиции «lista z nieba» (см.: *К. Wroclawski*. List z nieba czyli Epistola o niedzieli..., s. 67). Вместе с тем, здесь не говорится о том, что письмо было скрыто в камне, упавшем с неба, что характерно для западно- и южнославянских «небесных писем».
- <sup>6</sup> «Остарбайтер» имели право писать письма только на почтовых карточках. Некоторые, особенно длинные письма, видимо, писались на нескольких карточках, посылавшихся одновременно. В выписках фрайбургской коллекции несколько раз встречается слово «роскрытка» — примечательная этимологизация литературного «открытка».
- <sup>7</sup> *М. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1913, т. 1, с. 335; *К. Wroclawski*. List z nieba czyli Epistola o niedzieli..., s. 26 и др.

## Антропонимические заместительные номинации в восточнославянских загадках: подвижные предметы быта

**П**ерсонификация (и антропоморфизация как ее разновидность) — один из основных путей создания «заместительных концептов» в восточнославянских загадках. В качестве некоторой персоны, существа, в том числе обладающего «человеческими» признаками (главный среди которых — имя), могут быть представлены при загадывании практически любые явления и предметы, в том числе бытовые. Легко персонифицируются и антропоморфизируются даже те из предметов быта, которые обычно относят к категории «неподвижных» («неперемещающихся») <sup>1</sup>, не говоря уже о «подвижных». Основанием для этого служат, очевидно, широко распространенные и многократно описанные исследователями представления об антропоморфности домашней утвари, в частности, мебели, инструментов и приспособлений, посуды. Эти предметы издавна представлялись изоморфными человеческому телу <sup>2</sup>, что лексически выразилось в соотнесении наименований их частей (*спинка, ножка, ручка, головка, горлышко, носик* и т. п.) <sup>3</sup>. Хотя, конечно, если быть точным, здесь мы имеем дело не с антропоморфизацией в полном смысле слова, а с расчленяющим и организующим реальность соотнесением элементов различных «окультуриваемых» (вводимых в сферу культурного) множеств с элементами некоторого образцового, «прототипического» множества, каковым является человеческое тело. В любом случае, такие представления делают возможными и естественными в загадках антропонимические заместительные номинации для бытовых предметов и тем более — одушевленных объектов (номинации неонеомастические, типа *панок, пани* для *мышь* и т. п., редки и обычно выступают в текстах, другие варианты которых содержат в той же позиции собственные имена).

Выбор антропонимов для заместительных номинаций в загадках (речь идет, конечно, о выборе, осуществленном анонимной фольк-

лорной традицией, а не сознательно производимом каждым загадчиком) определяется целым рядом факторов, среди которых и грамматический род названия загадываемого предмета, и само звучание этого названия, иногда анаграмматически кодируемое в замещающем имени. В некоторых случаях усматривается влияние народной книжности (*Адам*), возможно, что и следы каких-то мифологических представлений, оказавшихся связанными с именами в эпоху христианизации (впрочем, поиск и реконструкция таких реликтов обычно быстро уводит исследователя в область недоказуемых гипотез). Очень часто этот выбор практически (если не считать грамматического рода имени) немотивирован (или кажется таковым). Из приводимого ниже материала видно также, что разнообразие антропонимических номинаций и частотность упоминания тех или иных предметов в загадках тоже, возможно, не случайны, а, по крайней мере иногда, находятся в прямой зависимости от символической нагруженности предмета в реальном («вещном») коде традиционной модели мира, от многообразия и частоты его ритуальных применений, как в случаях с богатыми символическими смыслами горшком или веником (а также мало используемым ритуально, но сакрализованным в силу связи с огнем светильником) и куда менее символическими кринкой или сковородой; с другой стороны, впрочем, достаточно много номинаций, хотя и не очень разнообразных, имеет ружье, редко используемое в традиционной магии (кроме некоторых антисакральных, «черных» приемов типа стрельбы по Св. Дарам или в сторону церковного звона), зато весьма мало — «нагруженная» женской символикой ступа (впрочем, в загадках несколько чаще встречается связанный с ней в бытовом и символическом плане пест). В любом случае приходится признать, что предметом загадывания становилось по преимуществу *существенное, значимое*, причем не столько с материально-практической стороны, сколько символически.

На выбор заместительной номинации мог влиять также характер функционирования имени в языке и культуре, его частотность в народном обиходе и устойчивые коннотации. С известной долей осторожности можно сказать, что в своей значительной части имена, встречающиеся в загадках, суть антропонимы *par excellence*, типичные, и даже «прототипические», т. е. служащие образцом антропонима вообще (хотя ср. весьма малую представленность в загадках имен Иван или Петр). Наконец, небезынтересно выяснить, не только какими антропонимами мог кодироваться в загадках данный предмет, но и какие предметы могли кодироваться данным антропонимом. Сочетание семасиологического и ономасиологиче-

ского подходов даст, очевидно, более полную картину возможностей номинации предметов и сочетаемости имен.

Далее мы приведем с некоторыми комментариями все зафиксированные в наших источниках антропонимические заместительные номинации подвижных предметов быта.

### Посуда и связанные с ней вещи

Посуда в народно-мифологических представлениях могла быть подвижной и в самом прямом смысле этого слова: ср. восточнороманские рассказы о визитах враждебных женских персонажей (*strigoiu*; Марцоля, св. Пятница), которые не могут войти в дом, пока им не откроет дверь какой-нибудь предмет домашней посуды — горшок, сито и т. п., даже светильник или бутылка (см.: Свешникова, Цивьян 1979, 163–164).

**БОЧОНОК ВИННЫЙ.** Зафиксирована единственная номинация *Назар*: рус., б. м.; Заг. 68, с. 116, № 3811, 3812; больше ни один объект в загадках этим именем не называется.

**ГОРШОК.** Имена, связанные с глиняным горшком, достаточно разнообразны. Это прежде всего *Адам* (Арх. о., Перм. г.; Заг. 68, с. 114, № 3732; укр., б. м.; Заг. 62, с. 192, № 1825). Имя встречается в распространенных загадках книжного происхождения типа «Помер Адам — ни Богу, ни нам, ни душа на небо, ни кости в землю», построенных на параллелизме «сделанный из глины Богом — Адам, сделанный из глины человеком — горшок». Аналогичные загадки известны и в восточнороманской традиции; ср. рум. загадку о глиняной банке, начинающуюся словами «Из глины, как Адам, сотворен...» (Свешникова, Цивьян 1979, 154). Ср. также древнерусскую притчу «О горшке», начинающуюся словами «Взят от земли, яко же Адам...» (Древнерус. притча 1991, 412). Больше ни один предмет этим именем не называется.

Горшок в загадке может называться также *Ваня* (Дон. о.; Заг. 62, с. 193, № 1838; в украинских загадках это имя также соотносится с косою [орудие]) и *Иван* (Полт. о.; Заг. 62, с. 253, № 2527). В украинских загадках *Иван* еще: дым, карандаш, ножницы, язык, стол, стул [*Иванѣтко*]; в русских *Иваном* могут называться чугуны, петух; с различными «фамилиями» — чугуны; в форме *Ивашка* — карандаш, курица. В загадке с широко известным сюжетом о герое, поехавшем в огонь (обычно загадываемой о чугуне, однажды — о блине), горшок именуется *Иванька Дуракоў* (Вит. г.; Заг. 72, с. 287, № 2473).

Следующая заместительная номинация для горшка — *Дороня* (Тамб. г.; Заг. 68, с. 114, № 3723). Выбор имени определен, очевидно, фольклорной рифмовкой («Умер Дороня, никто не хороня...»); ср. в аналогичном тексте загадочное *Нероня*: рус. б. м.; Заг. 68, с. 114, № 3722). Еще горшок может называться: *Ефимьян*: Олон. кр.; Заг. 68, с. 114, № 3740; *Канстанцин* (Смол.; Заг. 72, с. 290, № 2500); *Корнил*: Курск. г.; Заг. 68, с. 114, № 3731 (имя является легким изменением вполне прозрачного апеллятива: «Жил *Корнил*, всех людей кормил...»); ср. варианты: «Дедко *коптел*, много лет терпел, много душ кормил» или «Был *Коптил*, семерых кормил...»); *Сенька-Семен* (Калуж. г.; Заг. 68, с. 114, № 3724; *Семеном* в русских загадках может еще называться потолочина, челнок, обруч на кадке); *Тиміш* (Киев. о.; Заг. 62, с. 193, № 1839Б; в русских загадках *Тимошка* — мизинец, светец).

**ЧУГУН.** Имена, замещающие название чугуна, почти все дву-членной структуры (антропоним + псевдоотчество) и встречаются в вариантах одной загадки типа: «Никто не таков, как *Иван Пятаков*: сядет на конь да поедет в огонь». *Иван* (Тульск. г.; Заг. 68, с. 115, № 3750); *Иван Ермаков* (Казан. г.; Заг. 68, с. 115, № 3753); *Иван Поляков* (Яросл. г.; Заг. 68, с. 115, № 3752); *Иван Пярков* (Арх. о.; Заг. 68, с. 115, № 3751); *Иван Русаков* (Перм. г.; Заг. 68, с. 115, № 3754); *Иван Токмаков* (рус., б. м.; Заг. 68, с. 5, без №); *Мишка Попов* (Тоб. г.; Заг. 68, с. 115, № 3749; в русских загадках *Мишка* — часть саней, *Миша* — средний палец, *Михей* — мышь). Известна также форма *Иван Громоков* (Псков. г., Тамб. г.; Заг. 68, с. 127, № 4254) в варианте той же загадки, но с разгадкой блин. О том, какие еще предметы могли называться *Иван*, см. **ГОРШОК**.

**КРИНКА.** Один раз нам встретилась загадка о кринке, с антропонимом *Матрешка* (Тоб. г.; Заг. 68, с. 117, № 3823). Еще в русских загадках *Матрешкой* называется капуста и малина; *Матреной* — лед на реке, лягушка, мялица, пест, помело, матица потолка, мука, сковорода, полоз саней.

**СКОВОРОДА.** *Матреной* в широко распространенной русской загадке «ложноэротического» содержания (вид загадок, которые вызывают у отгадывающего эротические или непристойные ассоциации, но разгадка оказывается вполне невинной) называется *сковорода*: «Серой кот *Матрену* трет, *Матрена* ревит да прибавить велит» (Блины пекут) (Арх. г. и о., Волог. г., Заонежье, К-ФССР, Костр. г., Нижегород. г., Новгород. г., Сибирь, Урал; Заг. 68, с. 128, № 4262). Вариант этой загадки имеет разгадку *жернов*. О других «денотатах» имени *Матрена* см. **КРИНКА**. Зафиксированы и загадки о *сковороднике*, где он назван *Алексей* (Волог. г., Новгород. г., Перм. г.,

Томск. г., Урал; Заг. 68, с. 119, № 3917; сама сковорода анаграмматически (звуки [с], [о], [р], [к]) и метафорически (длинный хвост) названа в них *сорокой*): больше имя в загадках не встречается.

**СТУПА.** Зафиксированы всего две русские загадки о ступе с антропонимическими номинациями. Это: 1. *Маланья* (б. м.; Заг. 68, с. 92, № 2820); *Малашкой* в русской загадке названа курица, в белорусской — лук (цыбуля). 2. *Матрена* (Вятск. г., Псков. г.; Заг. 68, с. 92, № 2825). О других «денотатах» имени *Матрена* см. **КРИНКА**.

**ПЕСТ** в белорусских загадках может называться: *Антолька* (Мог. г.; Ром., с. 333, № 368); *Антонка* (Мин. и Вит. г.; Заг. 72, с. 233, № 1945; с. 234, № 1947). Еще *Антонка* в белорусских вариантах того же текста — колбаса, цеп; *Антонко* в русских — печь; *Антошка* в украинских и русских гриб, в русских — угол дома, дорога, месяц, подсолнух, светец, дождь. Во всех этих предметах можно усмотреть ряд общих признаков. В частности, почти все они, включая вертикальный угол дома и струи дождя, — вытянутые (постоянный эпитет *Антошки* в загадках — *долгий*), стоят или лежат, некоторые имеют округлое окончание или шляпку — все это позволяет эксплицировать не названную прямо фаллическую символику. Эротические ассоциации подтверждает и текст русской загадки: «*Маланья толста, сухой Матвей привязался к ней — не отвяжется*», где пест — *Матвей* (б. м.; Заг. 68, с. 92, № 2820). В русских текстах *Матвей* еще — голбец, хвост коровы; *Матвешак* — веник. Пест может обозначаться и как *семь Семионов* (осьмая *Матрена*): Вятск. г., Псков. г.; Заг. 68, с. 92, № 2825. О сочетаемости имени *Семен* см.: **ГОРШОК**; ср. также сказочных *семь Симеонов*. Об эротической символике ступы и песта в народной культуре см.: (Топорков 1990, 107–111).

**УШАТ.** В еще одной русской загадке ложноэротического содержания встречается наименование ушата *Фалалей*: «*Помеж двух ушей висит Фалалей*» (б. м.; Заг. 68, с. 116, № 3792). *Фалалеем* и подобными именами в русских текстах может именоваться также часть саней.

**МУТОВКА.** М у т о в к а в русской загадке кодируется именем *Тарас*: Красноярск или Красн. о., Новг. г.; Заг. 68, с. 126, № 4204. Выбор мужского имени, вероятно, объясняется тем, что фаллические ассоциации в связи с вытянутой формой предмета оказались сильнее, чем влияние грамматического рода замещаемого слова. *Тарасом* в русских загадках именуется еще лягушка и утиный хвост (? — не совсем ясен текст); в украинских — *куриный хвост* (?), а *Тарасихой* — *квашня*.



**МЯЛИЦА.** М я л и ц а в русской загадке — *Марфушка*: Новг. г., Пенз. о., Перм. г.; Заг. 68, с. 137, № 4588. Еще в русском тексте так именуется блинный помаз, а *Марфуткой* — лук. Другая русская номинация для мялицы — *Матрена*: Тамб. г.; Заг. 68, с. 137, № 4591; о прочих связях этого имени в загадках см. **КРИНКА**.

### Светильники

**НОЧНИК.** В русской загадке ночник — *Кирило*: Курск. г.; Заг. 68, с. 103, № 3300. Других соотношений для этого имени не зафиксировано.

**СВЕТЕЦ.** Светец в русских загадках имеет множество заместительных антропонимических номинаций, выбор большинства из которых определен рифмовкой в тексте загадки (ср.: «Стоит *Митрошка* на одной ножке», «Стоит *Гаврило* — замазано рыло», «Стоит *Офрося*, ничего не просит» и т. п.). Приведем эти имена. *Абросим*: б. м.; Заг. 68, с. 103, № 3270; *Аганка*: Вятск. г.; Заг. 68, с. 103, № 3273; *Антошка*: Кунг. кр., Прикамье; Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.); *Янтошка*: б. м.; Заг. 68, с. 103, № 3273 (о сочетаемости *Антошки* в загадках см. **СТУПА**); *Василиса*: Вятск. г.; Заг. 68, с. 103, № 3261 (ср. в русской загадке *Василиста* — река); *Гаврило*: Арх. г.; Заг. 68, с. 103, № 3273 (в русском тексте еще овин; в украинских — мельница, тыква; *Гаврилка* в русской загадке — гребень); *Дрон Дронович*, *Иван Иванович*: б. м.; Заг. 68, с. 103, № 3262; *Егор*: Псков. г.; Заг. 68, с. 103, № 3267 (*Егор* в русских текстах — дверь, картофель, леший, огурец, солнце; *Егорий* овин, сноп, церковь; *Егорка* глаз, гриб, земляника, корка, лист дерева, мак, малина, пух или перо); *Ермак*: б. м.; Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.) (еще — крюк, пень); *Ермошка*: Новг. г.; Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.) (в русских загадках еще — капуста; *Ермолка* — гвоздь; *Ермишка* — ягода); *Куземка*: б. м.; Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.) (в русских текстах *Кузьма* — пупок, часть саней, цепь, замок); *Митрошка*: Арх. г., Волог. г., Забайк. о.; Заг. 68, с. 103, № 3275 (и прим.); *Офрося*: Казан. г.; Заг. 68, с. 103, № 3269 (ср. вариант *Абросим* в той же загадке); *Потапко*: Перм. г.; Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.); *Прошка*: Волог. г.; Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.); *Трошка*: Тоб. г.; Заг. 68, с. 103, № 3276 (в русской загадке еще — гриб; в белорусских *Трохим* — рубанок, ставень; *Трахім* ружье; в русских *Трофим* — дверь, ставень; *Трофимец* — гребень; *Трофимчик* — веник). В варианте той же загадки, что и прочие рассматриваемые формы, встретилось имя

*Мирошка* («Стоит *Мирошка* на одной ножке»), но с разгадками «сосна роняет шишки» (Олон. г.) и «трубочист» (Пск. г.): Заг. 68, с. 103, № 3275 (прим.). В русских загадках *Мирошка* еще — лапша, месяц; *Мирон* — ови н. Как мы видим, абсолютно преобладает достаточно узкий круг мужских антропонимов, которые могут широко применяться и к другим не очень большим отдельным предметам.

**КАГАНЕЦ, СВЕТЕЦ.** *Гаўрыла*: Вит. г.; Заг. 72, с. 272, № 2332, 2333; *Гаврила*: Мог. г.; Ром., с. 332, № 341; *Гаврило*: Харьк. г.; Заг. 62, с. 178, № 1644 (о сочетаемости имени см. выше **СВЕТЕЦ**).

**СВЕТИЛЬНЯ.** Среди распространенных «фонетических» загадок типа «Что в избе *Филаты*? Полати», «Что в избе *Фрол*? Стол» обнаруживаем и одну загадку про светильню: «У нас в избушке *Фетиньино* имя. Светильня»: Арх. г.; Заг. 68, с. 103, № 3257. Еще *Фетиней* в русской загадке может называться печь.

**ШЕСТОК.** Шесток — «очаг под кожухом, площадка перед русской печью... куда загребается жар, а посредине иногда разводится огонек под таганом...» (Даль 1991, 630–631). Рассматривается в этой рубрике из-за связи с огнем, единственная русская загадка о нем точно совпадает с загадками о светильнике. В ней использовано имя *Кирило*: б. м.; Заг. 68, с. 105, № 3376. Выбор имени определен рифмовкой: «*Кирило! Кирило! Что у те замазано рыло? — Так Бог велел.*»

### Орудия уборки и печные приспособления

**ВЕНИК.** *Антон*: зап.-бел.; Заг. 72, с. 298, № 2585; *Афанасий*: Астр. г., Вятск. г., Нижегород. г., Орл. г., Перм. г., Прикамье, Тамб. г. и о.; Заг. 68, с. 111, № 3625, 3627, 3628; *Василька*: Мин. о.; Заг. 72, с. 295, № 2552; *Даніла*: Гом. о.; Заг. 72, с. 295, № 2553; *Дорофейко*: Нижегород. г.; Заг. 68, с. 211 (прим.); *Ерофейко*: Волог. г., Костр. г., Нижегород. г.; Заг. 68, с. 111, № 3626, с. 211 (прим.); *Макарчик*: Луганск. о., Нижегород. г., Перм. г.; Заг. 68, с. 111, № 3629; *Максимко*: Харьк. г.; Заг. 62, с. 208, № 2027В; *Мартын*: бел., б. м.; Ром., с. 333, № 361; то же — Заг. 72, с. 295. № 2550; *Матвешак*: рус., б. м.; Заг. 68, с. 211 (прим.); *Миколка*: Пск. г.; Заг. 68, с. 111, № 3638; *Митя*<sup>4</sup>: рус., б. м.; Заг. 68, с. 111, № 3645; *Стахий*: Мин. г.; Заг. 72, с. 295, № 2551; *Степан*: Екатер. и Харьк. г.; Заг. 62, с. 208, № 2027А; *Степанко*: Полтавщина; Заг. 62, с. 208, № 2027Б; *Трофимчик*: Арх. г.; Заг. 68, с. 112, № 3661; *Филипп*: б. м.; Заг. 68, с. 112, № 3665. Антропоморфность веника в загадках подтверждается не только его антропонимическими номинациями, но и др. признаками: способностью к самостоятельному передвижению («Сухий *Мар-*

*тын по хати скачать»*), подпоясанностью («*Сухи Данила лычком падвязаўся*»). О символике веника (метлы) в славянской традиционной культуре см.: (Виноградова, Толстая 1993, 1995).

**МЕТЛА.** *Стецько*: Галичина; Заг. 62, с. 209, № 2041.

**ПОМЕЛО.** *Матрена*: Урал; Заг. 68, с. 107, № 3444; *Федосья*: Перм. г., Пск. г.; Заг. 68, с. 107, № 3446, 3451.

**КОЧЕРГА.** *Макар*: Арх. г.; Заг. 68, с. 108, № 3485.

**УХВАТ.** *Сямён*: Гом.; Заг. 72, с. 222, № 1837.

**РОГАЧ.** *Роман*: Харьк. г.; Заг. 62, с. 200, № 1922; *Анох*: Смол.; Заг. 72, с. 284, № 2450.

### Инструменты

**ТОПОР.** *Макарчик*: Харьк. г.; Заг. 62, с. 231, № 2267; *Федот*: Прикамье; Заг. 68, с. 136, № 4539; **СЯКЕРА.** *Мар'янка*: Слон.; Заг. 72, с. 308, № 2670 (грамматический род основной номинации определяет род заместительной).

### Оружие

**РУЖЬЕ.** *Макар*: Арх. о., Вятск. г., Красноярск или Красн. окр., Новг. о., Перм. г., Рус. Север, Татария; Заг. 68, с. 142, № 4770; *Максим*: Вит. г.; Заг. 72, с. 213, № 1748; *Мартин*: Черниг.; Заг. 62, с. 237, № 2348А; *Мартын*: Вилен. г.; Заг. 72, с. 213, № 1745; бел., б. м.; Ром., с. 333, № 365; *Марцин*: Гом. о.; Заг. 72, с. 213, № 1746; *Мацейка*: Вит. г.; Заг. 72, с. 213, № 1749; *Трахим*: Гом. о.; Заг. 72, с. 213, № 1744; Артем: Черниг.; Заг. 62, с. 237, № 2348Б. Постоянный эпитет (то же, что и у веника и гребешка) — *сухой (твердый)*. Настойчивое повторение в именах сочетаний ТР или РТ свидетельствует, видимо, об их звукоподражательной первооснове (ср. т р а х! как звук выстрела).

### Вещества

**СОЛЬ.** *Гася*: Херс. г.; Заг. 62, с. 166, № 1486; *Марья*: Волог. г.; Заг. 68, с. 128, 4266.

### Другие предметы

**ЗАМОК.** В крестьянском хозяйстве использовался почти исключительно висячий замок, который на этом основании также причислен нами к подвижным предметам. Зафиксированы (только в русских

загадках) такие его номинации: *Кузьма, Алексей*: Вятск. г., Казан. г.; Заг. 68, с. 101, № 3187; *Кузьма, Ерема*: Вятск. г.; Заг. 68, с. 101, № 3186 (в обоих случаях выбор имени *Кузьма* определен анаграммой кзм-змк); *Микола бог*: Ворон. г., Вятск. г., Нижегород. г., Пск. г.; Заг. 68, с. 101, № 3172 (слово *бог* употреблено здесь, очевидно, в смысле 'праздник': «На реке на Клязьме два бога огрязли, пришел Спас, выткнул *Миколу* глаз» (К л ю ч в з а м к е)). Ключ может именоваться *Влас*: Арх. г., Волог. г., Перм. г., Сев. Урал, Яросл. г.; Заг. 68, с. 101, № 3170, с. 149, № 5036 (вариант все того же текста: «Стоит корова посередине дороги, подошел *Влас* и тыкнул корове в глаз» (К л ю ч в з а м к е)); и *Орина*: б. м.; Заг. 68, с. 101, № 3171 (в «ложноэротической» загадке «Сую, посую *Орину* косую» (К л ю ч в з а м к е)).

**НОЖНИЦЫ.** *Иван*: Киев. о.; Заг. 62, с. 207, № 2003. Этим именем в украинской загадке называется еще карандаш.

**ИГОЛКА.** *Гнат*: Херс. г.; Заг. 62, с. 203, № 1954; *Орина*: Кан.; Заг. 62, с. 203, № 1966А (ср. в варианте загадки с Черниговщины (Заг. 62, с. 203, № 1966Б) *ворина* (укр. диал. 'жердь'), что объясняет происхождение формы первоначальной метафорой и затем антропомимической заменой по созвучию). *Орина* еще в рус. текстах: к л ю ч, колодезный журавль, овин, роса, солома; *Арина* — печь. **КАРАНДАШ.** *Ивашка*: Арх. о., Рус. Север, Костр. г., Орл. г., Рост. о., Томск. г.; Заг. 68, с. 143, № 4820–4822; *Иван(чик)*: Днепр. о., Черк. о.; Заг. 62, с. 281, № 2829АБ. *Иван* в укр. загадке — н о ж н и ц ы.

**ОЧКИ.** *Пахом*: Гом. о.; Заг. 72, с. 377, № 3228; Днепр. о.; Заг. 62, с. 217, № 2132; Арх. о., Костр. о., Оренб. о., Орл. о., Пенз. о., Тамб. о.; Заг. 68, с. 146, № 4910, 4911. Выбор имени определен рифмой (тексты типа «Сидит Пахом на коне верхом...»).

**ЧЕЛНОК.** *Семен*: Вятск. г.; Заг. 68, с. 139, № 4655. Возможно, имя выбрано по созвучию с глаголом *снывать*.

<sup>1</sup> О противопоставлении *подвижный/неподвижный* относительно предметов домашнего быта см.: Свешникова, Цивьян 1979, 147.

<sup>2</sup> Об антропоморфических представлениях о предметах быта, в частности — о деже и горшке (которым даже приписывались родополовые признаки: ср. *дежа* и *дежун*, *горшок* и *горщица*), из недавних публикаций см.: Топорков 1981, 1984, 1995; если сегодня нет прямых оснований говорить об универсальности подобных воззрений, то ясно во всяком случае, что они выходили за рамки сферы предметов быта — ср. до сего дня широко распространенные на Украине представления о родополовой принадлежности арбузов (укр. *кавун* и *кавунница*).

- <sup>3</sup> Об антропоцентризме естественного языка вообще и о вторичных номинациях, мотивированных названиями частей человеческого тела, внешнего вида и функций его отдельных органов, см.: Pajdzińska 1990, 59–60; о вторичных номинациях от названий частей тела подробнее: Jurkowski 1983.
- <sup>4</sup> Как вполне справедливо заметил еще А. Н. Афанасьев, «веник получил в загадках название *Митя* по созвучию этого слова с глаголом *мести*, *мету*: „туда Митя, сюда Митя (первоначальная форма, конечно, была: туда *метё*, сюда *метё*), и под лавку ушел“» (Афанасьев 1994, I, 24).

## Литература

- Афанасьев 1994, I — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. I.
- 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.
- Виноградова, Толстая 1995 — Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Веник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 307–313.
- Даль 1991 — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991, т. 4.
- Древнерус. притча 1991 — Древнерусская притча / Сост. Н. И. Прокофьев, Л. И. Алехина. М., 1991.
- Свешникова, Цивьян 1979 — Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история восточных романцев (древность и средние века). М., 1979, с. 147–190.
- Топорков 1981 — А. Л. Топорков. К оппозиции мужское/женское в этнодиалектных текстах // Структура текста-81. Тез. симпоз. М., 1981, с. 171–172.
- Топорков 1984 — А. Л. Топорков. Дежа // Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварит. материалы. М., 1984, с. 115–123.
- Топорков 1990 — А. Л. Топорков. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990, вып. 2, с. 67–135.
- Топорков 1995 — А. Л. Топорков. Горшок // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995, т. 1, с. 526–530 (с дополнением Н. И. Толстого — с. 530–531).
- Jurkowski 1983 — M. Jurkowski. Nazwy części ciała jako nominacje wtórne w języku rosyjskim i polskim // Problemy nominacji językowej / Pod red. M. Blicharskiego. Katowice, 1983, t. 2, s. 47–58.
- Pajdzińska 1990 — A. Pajdzińska. Antropocentryzm frazeologii potocznej // Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1990, t. 3, s. 59–68.

## Источники

- Заг. 62 — Загадки / Упор., вст. ст. та прим. І. П. Березовського. Київ, 1962.  
 Заг. 68 — Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968.  
 Заг. 72 — Загадки / Складальнікі М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 1972.  
 Ром. — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Киев, 1886, т. 1, вып. 2.

## Территориальные указатели

- |   |   |
|---|---|
| Арх. г. (о.) — Архангельская губ. и обл.; | Мог. г. — Могилевская губ.;                 |
| Астр. г. — Астраханская губ.;             | Нижегор. г. — Нижегородская губ.;           |
| б. м. — без места записи;                 | Новгор. г. (о.) — Новгородская губ. и обл.; |
| бел. — белорусское;                       | Олон. кр. — Олонецкий край;                 |
| Вилен. г. — Виленская губ.;               | Оренб. о. — Оренбургская обл.;              |
| Вит. г. — Витебская губ.;                 | Орл. г. (о.) — Орловская губ. и обл.;       |
| Волог. г. — Вологодская губ.;             | Пенз. о. — Пензенская обл.;                 |
| Вятск. г. — Вятская губ.;                 | Перм. г. — Пермская губ.;                   |
| Гом. о. — Гомельская обл.;                | Полт. о. — Полтавская обл.;                 |
| Днепр. о. — Днепропетровская обл.;        | Псков. г. — Псковская губ.;                 |
| Дон. о. — Донецкая обл.;                  | Рост. о. — Ростовская обл.;                 |
| Екатер. г. — Екатеринославская г.;        | рус. — русское;                             |
| Забайк. о. — Забайкальский округ;         | Слон. — Слонимщина;                         |
| Зап.-бел. — западнобелорусское;           | Смол. — Смоленщина;                         |
| Казан. г. — Казанская губ.;               | Тамб. г. (о.) — Тамбовская губ. и обл.;     |
| Кан. — Каневщина;                         | Тоб. г. — Тобольская губ.;                  |
| Киев. о. — Киевская обл.;                 | Томск. г. — Томская губ.;                   |
| Костр. г. (о.) — Костромская губ. и обл.; | Тульск. г. — Тульская губ.;                 |
| Красн. о. — Красноярский округ;           | укр. — украинское;                          |
| Кунг. кр. — Кунгурский край;              | Харьк. г. — Харьковская губ.;               |
| Курск. г. — Курская губ.;                 | Херс. г. — Херсонская губ.;                 |
| К-ФСР — Карело-Финская ССР;               | Черк. о. — Черкасская обл.;                 |
| Луганск. о. — Луганская обл.;             | Черниг. — Черниговщина;                     |
| Мин. г. и о. — Минская губ. и обл.;       | Яросл. г. — Ярославская губ.                |

# II

# История Культура Литература





## «Самодержец» и «господин» великий московский князь Василий Дмитриевич

**В** «Повести о Темир Аксаке» великий московский князь дважды назван самодержцем русской земли. Впервые именование «самодержьца руской земли» встречается в самом начале княжеской редакции «Повести о Темир Аксаке»<sup>1</sup>, где сообщается что в 6903 году во время княжения Василия Дмитриевича была «замятня» в Орде. Заметим, что формула «самодержьца руской земли» появилась не в первоначальной митрополичьей редакции повести, а в княжеской:

### Митрополичья редакция

«В лета благочестиваго и христоролюбиваго великого князя Василья Дмитреевича вѣста некый безбожный царь имянем Темир Аксак со вѣсточныя страны от Синяя орды от Шамахенскыя земли и велику брань створи и мног мятеж въздвиже въ Орде и на Руси приходом своим.»<sup>2</sup>

### Княжеская редакция

«Въ лѣто 6903, во дни княжения благовѣрнаго и христоролюбиваго великого князя Василья Дѣмитреевича, самодержьца руской земли, внука великого князя Ивана Ивановича, правнука великого князя самодержьца Иоанна Даниловича, при благолюбивемъ архиепископе Купреянѣ, митрополитѣ киевскомъ всея Руси, въ 15 лѣто царство Тохтамышева, а 7 лѣто княжения великого князя Василья Дмитреевича, а индикта въ 3, а въ 13 льто по татарщинѣ, по московскомъ взятыи — бысть замятня велика в Ордѣ.»<sup>3</sup>

Само по себе вступление княжеской редакции «Повести о Темир Аксаке» очень любопытно. Во-первых, здесь дается родословная великого князя, в которой подчеркивается, что московские князья получали власть по наследству, прадед московского князя Иоанн Данилович был уже самодержцем, таким образом самодержавие Василия Дмитриевича не самозванство, а возвращение потерянной некогда независимости. Вспоминается взятие в 1382 г. Москвы Тохтамышем, которое произошло также 26 августа. И эта дата берется автором как точка отсчета: возвращение прежних зависимых отношений с Ордой, произошедшее после 1382 г., является для автора исторической вехой. Эта горькая память о событиях 1382 г. оттеняет для него новое величайшее событие в истории Москвы — чудесное спасение от нашествия Темир Аксака. Законный самодержец русской земли, наследующий власть по законной линии от своих предков, в повести противопоставлен незаконному агарянину Темир Аксаку — холопу, разбойным путем захватившему власть. Вся биография Темир Аксака строится как антитеза княжескому житию. Не случайно, что второй раз именование великого князя «самодержец Руския земли» в повести встречается как раз в месте противопоставления его Темир Аксаку, когда князь молит Бога и просит Его сделать выбор между благоверным московским князем и незаконным варваром:

«Слышавше благовѣрный христоролюбивый великий князь Василей Дмитреевичь, самодержецъ Руския земли, помышление оного незаконнаго и свирѣпаго и гордаго мучителя и губителя Аксакъ Темира цесаря, како помышляше на православну вѣру, боголюбивый же великий князь Василей Дмитреевичь, руци на небо въздѣючи, со слезами моляхуся, глаголюще: „Создателю и Заступниче нашъ Господи, Господи, призи от святаго жилища твоего, виждь смири онаго варвара и сущихъ с нимъ“<sup>4</sup>. Именование великого московского князя самодержцем встречается и в другой повести, близкой по времени создания «Повести о Темир Аксаке» — «О Едегии, князи ордынском, иже воевал московскую землю»: «Яко же и нынѣ въ дни наша случися. Боголюбивому и православному самодрѣжцу великому князю Василью Дмитриевичю, столь руския хорутви дрѣжащу, и христиане благоденствовахуть в дрѣжавѣ его, и земля Руския миром украшаема в сихъ доброхъ исполнися благоцветяше»<sup>5</sup>.

Наименование русских князей самодержцами — явление исключительно редкое вплоть до обретения полной независимости от Орды. Здесь же это вполне оправдано тем, что действительно с

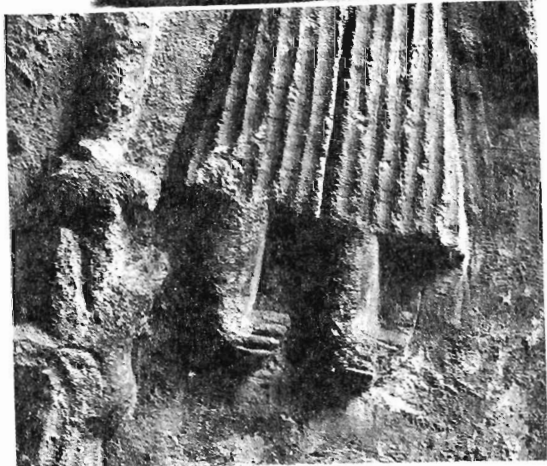
1395 г. по 1412 г. московский великий князь не платил дани в Орду, не ездил сам и не посылал туда никого из своих приближенных, не принимал ордынских послов. Такое поведение великого московского князя вызвало резкую критику в Орде. Едигей, который коварно напал в 1408 г. на русские земли, в своем ярлыке укорял великого князя как раз за его отказ следовать старым обычаям вассальной покорности орде<sup>6</sup>.

Власть московского великого князя распространяется не только на «воевод градских», но и на митрополита Киевского всея Руси Киприана, который относится к князю как к «господину», а не сыну. Такое нарушение этикета не осталось незамеченным, и подавляющее большинство переписчиков рукописей внесли изменение в соответствующий фрагмент Повести, поменяв «господина» на «сына»: «митрополит Киприан, слышав таковую речь от сына своего»<sup>7</sup>.

Великий московский князь Василий Дмитриевич, в отличие от своего отца Дмитрия Ивановича Донского, не предпринимал попыток продвинуть своего кандидата на Московскую митрополию после смерти владыки Киприана. Но факт именованья его господином по отношению к митрополиту Киприану в «Повести о Темир Аксаке» красноречиво говорит о его стремлении распространить свою власть и на митрополита. Об этом свидетельствует и сама княжеская редакция «Повести о Темир Аксаке», в которой используются прямые заимствования из «Повести о нашествии царя Хоздроя на Царьград». Правда, если в византийской повести в центре повествования был патриарх Сергей, который, обходя стены Константинополя с иконой Богоматери, от имени горожан взывал к Богу о заступничестве, то в княжеской редакции русской повести эта функция возложена на великого князя. Именно великий князь дает повеление митрополиту Киприану перенести икону Владимирской Богоматери из Владимира в Москву, именно он от имени всего русского народа обращается к Богу и Богоматери с молитвой о заступничестве. Воспоминание чудесного избавления Константинополя от Хоздроя церковь отмечает в пятницу Страстной седмицы. По-видимому, не без влияния этого византийского установления отмечать особым праздником чудо спасения Константинополя заступничеством Богоматери, «ради Ея иконы», было решено установить праздник Сретения иконы Владимирской Богоматери.

Осмысление бескровной победы над грозным Темир Аксаком началось вскоре после 1395 г. По крайней мере «Повесть о Темир Аксаке» митрополичьей редакции рассказывает, как святитель

Киприан обратился к великому князю Василию Дмитриевичу, возвратившемуся в Москву после ухода Темир Аксака с назидательной речью: «не подобаше, о сыну. забвене быти толицей Божьей милости и помощи Святыя Богородици и заступлению на роде человечестемъ, да не останеть без праздника бывшее сие преславное чудо Богоматери пред очима нашими»<sup>8</sup>. На месте встречи иконы был устроен Сретенский монастырь, а день встречи был объявлен праздником — Сретением иконы Владимирской Богоматери. Накануне этого события митрополит Киприан, утешая и ободряя москвичей, готовящихся к страшной осаде, повелел в церквах совершать молебны «за князя и люди», для которых перевел каноны, принадлежащие константинопольскому патриарху Филофею: «Канон к Господу нашему Иисусу Христу и къ Пречистѣй Его Матери на поганя. Молебен. Творение святейшаго и Вселенскаго патриарха Филофия. И потружение же Киприана смиреннаго митрополита вся Руси»<sup>9</sup>. В каноне призывалось дать силу непобедимую великому московскому князю: «Силу непобѣдимую Христе, Матери Твояе молбами препоясав князя нашего, покори ему поганых шатания...». В каноне «К самому Господу и къ всем святым, егда исходити из града противу ратным. Певаем за князя и за люди» с молитвой о помощи обращались к небесным покровителям православных воинов: «Георгие славный» (Георгий Победоносец), «великий Дмитрие» (Дмитрий Солунский), «Федора оба всесвѣтлая» (Федор Стратилат и Федор Тирон), «Прокопий и Нестор» (воины-священномученики). Небесные воины, к которым обращались с молитвой москвичи, часто изображались в образе воинов, сражающихся с темной силой в образе змея. Достаточно вспомнить широко распространенные изображения Георгия Победоносца и Федора Тирона, пронзающих копием змея. Среди московских изображений этого времени внимания заслуживает рельеф с изображением воина, побивающего змея, из Спасского собора Спасо-Андроникова монастыря (конец XIV в.). Г. К. Вагнер изображение на этом рельефе соотносил с великим князем Василием Дмитриевичем. Рельеф изображает воина-змееборца, стоящего фронтально. В его правой руке копьё, которым он пронзает извивающегося под ногами змея. В левой руке сабля. На голове воина корона типа ребристой стеммы с четырехгранными шишечками-пирамидками по краям. Воин змееборец из Спасо-Андроникова монастыря изображен почти в такой же короне, в какой представлен великий московский князь Василий Дмитриевич на Большом саккосе митрополита Фотия. Отметим также, что в службе на «Сретение иконы Пресвятыя Богородица



Владимирская» Темир Аксак называется змеем: «О преславное чудо, иже Превечная Царица Богомати милостивным своим образом змия смири и своим рабом заступление явися»<sup>10</sup>.

Если по службе Богоматерь «милостивым своим образом», т. е. иконою Владимирской Богоматери, «смири змия» — Темир Аксака, то в рельефе это персонифицируется в фигуре воина-змеборца. Мы уже отмечали, что в Повести о Темир Аксаке, специально посвященной этому событию, произошедшее чудо — спасение Москвы — как церковная власть в лице митрополита Киприана, так и светская власть в лице великого князя Василия Дмитриевича пытались интерпретировать со своей позиции, использовать для укрепления своего авторитета<sup>11</sup>.

Амбиции московского великого князя Василия Дмитриевича, его самодержавные устремления проявились не только в «Повести о Темир Аксаке», но и получили подтверждение в ряде событий, включая международные. Не только к наследию Владимиро-Суздальской земли и Киевской Руси обращается Москва для укрепления своего авторитета среди русских земель. Московский великий князь Василий Дмитриевич демонстративно оказывает щедрую финансовую поддержку Константинополю, осажденному войсками турецкого султана Баязида I (Молниеносного), в русской традиции получившего название Крещия. В 1411 г. великий московский князь выдает свою дочь за сына византийского императора «царевича Ивана Мануиловича»<sup>12</sup>. В 1414 г., как убедительно показал И. П. Медведев, Анна и Иоанн были коронованы<sup>13</sup>. В 1417 г. Анна Васильевна скончалась от чумы и была погребена в монастыре Лива. Трагическая судьба русской княжны, ставшей византийской императрицей, примечательна тем, что сама Анна Васильевна вместе с императором Иоанном оказалась запечатленной на так называемом «Большом» саккосе митрополита Фотия (1408–1433). Саккос признается византийским памятником и датируется 1411–1417 гг.<sup>14</sup>. Среди его изображений в прямоугольнике помещены византийская императорская чета с царскими регалиями и в окружении нимбов. Греческие надписи свидетельствуют, что здесь изображен император Иоанн и его жена Анна. Справа от них изображены без нимбов «князь великы Василие Дмитриевичъ» и «Княгиня велика София». Наличие на саккосе византийской императорской четы и московского великого князя с супругой Софьей Витовтовной представляется знаменательным. Если вспомнить, что предшественник Фотия митрополит Киприан вынужден был неоднократно обращаться за поддержкой к константинопольскому патриарху, чтобы повлиять на московских великих князей Дмитрия



Ивановича и Василия Дмитриевича, не разрешавших помянуть византийских императоров во время церковной службы<sup>15</sup>, то будет понятно, какую роль выполняло изображение на саккосе Фотия. С одной стороны, это напоминание о божественной власти византийских императоров, которая распространялась на всех православных христиан, а с другой стороны, некоторое типологическое уподобление московского великого князя с супругой византийской императорской чете и тем самым возвеличение власти московского великого князя. Это возвеличение совершалось на выходах митрополита Фотия в Москве и митрополичьих службах при его посещении окормляемых епархий, включая давних соперников Москвы: Твери, Новгорода, Рязани и др.

Великий московский князь Василий Дмитриевич в отличие от своего отца Дмитрия Ивановича Донского привлекал недостаточное внимание ученых. Хотя именно на время его княжения (1389–1425) приходится расцвет русской культуры и подъем национального самосознания. Достаточно сослаться на Епифания Премудрого в литературе, преподобного Андрея Рублева в иконописании и монументальной живописи, на архитектурные памятники Москвы и близлежащих земель, относящиеся к этому периоду. На волне духовного подъема ученики преподобного Сергия Радонежского продолжают освоение северных земель — растут и крепнут основанные ими новые духовные обители, связанные со школой преподобного Сергия. Это время пристального внимания к своему наследию: в литературе автор «Задонщины» обращается к «Слову о полку Игореве», в архитектуре к зодчеству Владимиро-Суздальской Руси, летописание ориентируется на «Повесть временных лет», в идеологии — к авторитету «былых властодержецъ» эпохи Киевской Руси и т. п. Не случайно, что именно по велению великого московского князя Василия Дмитриевича предпринимается реставрация Успенского собора «старого стольного града» Владимира, в которой принимают участие лучшие мастера, а среди них преподобные Андрей Рублев и Даниил Черный.

В княжеской редакции «Повести о Темир Аксаке» молодой великий князь Василий Дмитриевич представлен самодержцем, единолично решающим столь важный вопрос, как перенесение повсеместно чтимой на Руси иконы Владимирской Богоматери. Это событие не было столь однозначно принято среди остальных русских земель. Новгород, Тверь, Псков не сочли нужным включить рассказ о столь важном для Москвы событии в свое летописание. Ростовская редакция «Повести о Темир Аксаке»<sup>16</sup>, по времени создания близкая к княжеской и митрополичьей редакции,



не включает родословную великого князя и содержит переработанный текст, касающийся приказа князя перенести икону из Владимира в Москву. По ростовской редакции повести решение перенести икону принимает владимирский протопоп с «крилошаны». Само установление 26 августа особого праздника Сретения иконы Владимирской Богоматери также не понято или проигнорировано ростовским редактором.

Все это еще раз указывает на то, что самодержавные устремления великого московского князя, которые явно проводятся в княжеской редакции «Повести о Темир Аксаке», не были однозначно восприняты в русском обществе. Вместе с тем это не было случайным литературным фактом, а отражало устойчивую тенденцию к возвышению власти московского князя. Об этом свидетельствуют и такие дошедшие до нас произведения искусства, как рельеф из Спасо-Андроникова монастыря и Большой саккос митрополита Фотия.

- 
- 1 Краткую характеристику княжеской и митрополичьей редакции «Повести о Темир Аксаке» см.: *В. П. Гребенюк*. Святитель и князь. К вопросу о роли митрополита Киприана и великого князя Василия Дмитриевича в событиях 1395 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1997, т. L, с. 340–346.
  - 2 Полное собрание русских летописей. М.; Л. 1949, т. XXV, с. 222.
  - 3 Памятники литературы Древней Руси XIV — середина XV века. М., 1981, с. 230.
  - 4 Там же, с. 234
  - 5 Там же, с. 244.
  - 6 «От Эдигея поклон Василию да много поклонов... Слышавше тако, что ся неправо у тобя чинит в городех: послы царевы и гости из Орды к вам приездят и вы послов и гостей на смех подымаете, а преж сего улус был царев и страх держал и пошлыны и послов царевых чтили и гостей держали без истомы. И ты б спросил старцев старых, как ся деяло преже сего, и ты ныне того не деешь, а со старцы не спрашиваеся <...> Как царь Котлуй сел на царство, а ты улусу государь учинился, от тех мест у царя еси в Орде не бывал, царя еси в очи не видал и князей его, ни бояр своих старейших и молотчих ни иного некоего не присылывал, ни сына, ни брата ни с каким словом. И потом Шадибек 8 лет царствовал и у того еси такоже не бывал... И потом Шадибеково царство такоже ся минуло и у того еси такоже не бывал... И ныне Булат-Салтан сел на царство и уже третий год царствует; також еси сам не бывал, ни сына, ни брата не присылывал, ни старейшаго боярина. А над толиким великим улусом старейший еси великий князь» (Собрание Государственных грамот и договоров, т. II, с. 16–17).

- 7 Выражение «господина своего» находится только в 9 списках «Повести о Темир Аксаке»: РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 804/914; РГБ, ф. 247, № 678; ф. 310, № 232; ф. 299, № 266; ф. 256, № 378; ф. 113; № 652; РГАДА, собр., ф. 181, № 564|10; ГИМ, собр. Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, № 154.
- 8 ПСРЛ, т. XXV, с. 235.
- 9 Сборник богослужебный XV в. (ЦГИА, Синодальное собр., № 575, л. 128–131).
- 10 Филиал Института истории РАН (СПб.), собр. Н. П. Лихачева, № 242, л. 167.
- 11 В. П. Гребенюк. Святитель и князь..., с. 340–346.
- 12 ПСРЛ. СПб., 1851, т. V, с. 258.
- 13 И. П. Медведев. Внучка Дмитрия Донского на византийском престоле? // Историческое повествование Древней Руси. Л.; 1976, т. XXX, с. 255–262.
- 14 См.: Н. А. Маясова. Памятники средневекового лицевого шитья из собрания Успенского собора // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985, с. 193–194. Воспроизведение памятника: Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums / Text and selection by Alice Bank. Aurora art publishers. Leningrad, p. 327, pl. 300–304.
- 15 См., например, грамоту константинопольского патриарха к московскому великому князю Дмитрию Ивановичу: «...Говорят ты не позволяешь митрополиту поминать божественное имя царя в диптихах, т. е. хочешь дела совершенно невозможного и говоришь: мы-де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим. Это нехорошо» (Российская историческая библиотека. СПб., 1908, т. VI, ч. 1, стлб. 272).
- 16 Дефектный список этой редакции издан: Русские повести XV–XVI веков. М.; Л., 1958, с. 49–54.

## Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца

**В** 1993 г. Н. И. Толстой напечатал статью «Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора „Повести временных лет“» (Толстой 1993). В этой работе Н. И. Толстой утверждал, что самосознание Нестора многоуровнево, и эти уровни упорядочены, одни являются «доминантными», другие — «сопутствующими». «У Нестора Летописца было, — по словам Толстого, — религиозное сознание (христианское), общеплеменное (славянское), частноплеменное (полянское) и сознание государственное (причастность к Русской земле). Среднеплеменное сознание его — русское — еще созревало и не занимало ключевой, доминирующей позиции» (Толстой 1993, 9–10). Вопрос о том, как формируются отношения между этими уровнями, представляется Н. И. Толстому «культурологической проблемой», в которой остается много нерешенного (там же, 11). В данных заметках я пытаюсь немного продвинуться по тому пути, который был обозначен Никитой Ильичом, размышления которого всегда были для его коллег живым источником научных поисков.

О самосознании Нестора позволяют говорить те части «Повести временных лет» (далее — ПВЛ), которые были добавлены киево-печерским летописцем при обработке Начального летописного свода<sup>1</sup>. В этом процессе Нестор, используя разные источники, по-новому концептуализировал субъект того исторического повествования (население Киевской Руси), с которым он имел дело. М. Д. Приселков говорит об этом: «Нестор <...> широко раздвигая прежние скромные исторические рамки повествования, молчаливо обходя всемирно-историческую концепцию византийской историографии, выдвигал русский народ, как ветвь славянства, в разряд великих европейских народов, имеющих свою давнюю историю, свой язык и свое право на самостоятельное политическое существование»

(Приселков 1940, 37–38). Нечто подобное Нестор несомненно делал, хотя категории, в которых М. Д. Приселков описывает вклад Нестора («русский народ», «великие европейские народы», «самостоятельное политическое существование»), были несомненно чуждыми для нашего летописца (ср.: Толстой 1993, 6), и он вряд ли бы понял, что именно приписал ему современный историк. Проблема как раз в том и состоит, чтобы выяснить, каковы были категории Несторовой мысли, какие из них были его нововведением и какое содержание он в них вкладывал.

О «русском народе» Нестор явно не говорит. Он говорит о полянах, «*иже нѣмѣ зовомаш Русь*» (ПСРЛ, I, 25–26), где *Русь* порою интерпретируется — без достаточных оснований — как этноним, относящийся к киевским полянам<sup>2</sup>, а в других случаях употребляет данное слово либо для обозначения варягов, либо «не в этногенетическом смысле <...> а в географическом, государственном» (Петрухин 1995, 23; ср.: Толстой 1993, 6). О славянах, однако же, Нестор говорит неоднократно и именно в этногенетическом смысле, он помещает их в списках народов и тем самым дает им место в истории. То, как он это делает, отмечено все же известной двойственностью, придающей славянофильству летописца странный оттенок. В этом плане нельзя не вспомнить рассказ об апостоле Андрее, относящийся к доанналистической части и введенный в летопись при переработке Начального свода (скорее всего Нестором, хотя ряд исследователей приписывают эту вставку Сильвестру — Мурьянов 1969, 160–161; ср.: Насонов 1969, 65; Чичуров 1990, 14). Рассказав о путешествии апостола по Днепру на север вплоть до мест, «*идеже нѣмѣ Новѣгородъ*», летописец передает путевые наблюдения Первозванного просветителя, обращенные к римской аудитории:

дивно видѣхъ словѣнскую землю. идучи ми сѣмо. видѣхъ бани древенъ. и пережгуть є рамано. [и] совокутъся и бѣдуть назн. и шлѣются квасомъ оуснианъ<sup>мн</sup>. и возмуть на сѣ прутье младое. [и] бьютъ сѣ сами. и т<sup>о</sup>го сѣ добьютъ. егда влѣзуть ли живы. и шлѣются водою студеною. [и] тако шжнутъ. и то творять по всѣ дни. не мучими никимже. но сами сѣ мучать. и то творять мовеньє собѣ а не мученьє. (ПСРЛ, I, 8–9).

Эти наблюдения ближе всего напоминают записки о России иностранцев, сообщавших (конечно, уже в новое время) о диковинных нравах чужого народа, и если бы этот текст был заимствован

из какого-нибудь иноземного источника, удивление вызывал бы лишь неожиданный выбор летописца (ср. в «Истории Ливонии» Дионисия Фабрициуса об итальянце, удивлявшемся самоистязанию монахов, парившихся в бане — Герхардт 1955). Рассказ, однако, ниоткуда не заимствован, но написан самим летописцем (видимо, как освящающая Киев легенда — ср.: Подскальский 1982, 13), и вряд ли можно думать, как это делает Д. С. Лихачев, что в его основе «лежит фольклорное предание» (христианский фольклор в XI в. — ?) и в нем просвечивает «народная шутка, местный колорит» (Лихачев 1996, 388). Это книжная легенда, и в этом качестве она обнаруживает поразительную способность книжника к остранению, способность взглянуть на «своих» глазами «чужого». Конечно, здесь можно подозревать насмешку жителя восточнославянского юга над нравами восточнославянского же севера (см.: Кузьмин 1974, 45–47; ср. противоположную точку зрения у Л. Мюллера — 1974, 55–57), но такой южный партикуляризм плохо согласуется с пафосом славянской общности или представлением о единстве «Русской земли». Поскольку эти концептуальные моменты действительно у Нестора присутствуют, остается думать, что он обладал редким умением смотреть на свое общество глазами иностранца, обнаруживая известное раздвоение личности, а следовательно и двойственность самосознания. Один план этого двойственного самосознания можно назвать этническим или этнополитическим («славянство», «Русская земля»), другой же, видимо, можно определить как универсалистский или универсалистско-христианский, оперирующий понятиями религиозными и цивилизационными. Таким образом, в той парадигме славянского самосознания, компоненты которой выделял Н. И. Толстой (1993, 10), составляющие, похоже, не упорядочены иерархически, а находятся в состоянии конфликта, который и обуславливает раздвоение того, что евразийцы называли «национальной личностью».

Для понимания того, по каким линиям развивается конфликт двух планов самосознания и какие категории относятся к каждому из планов, существенный материал сообщают рассуждения Нестора о расселении племен и народов и характеристики, которые он им дает. Сама идея вводной доанналистической части вполне ясна и не требует особых комментариев. Автор стремится дать излагаемой им истории всемирно-историческую перспективу, поместив Русь в тот повествовательный ряд, который открывается сотворением мира и привязывает народы и царства к единому библейскому древу (см.: Толстой 1994, 91–92). Поэтому и изложение начинается с разделения земли между сыновьями Ноя, и интенция

автора отчетливо обнаруживается в его добавлениях в традиционную схему: *Словѣне* упоминаются вслед за «Иллириком», а затем помещаются среди семидесяти двух поствавилонских народов в числе племен «*Ѡ племени Афет'ва*» как тождественные норикам («*Нарци еже сѣтъ Словѣне*») (ПСРЛ, I, 3–5). Что же касается самой схемы, то и ее происхождение сомнений не вызывает: это всемирно-историческая схема византийской историографии, усвоенная восточнославянским автором из Хроники Георгия Амартола, Хронографа по великому изложению, Летописца вскоре патриарха Никифора и, возможно, еще какого-то византийского хронографического памятника, содержавшего извлечение из Малого Бытия (Книги Юбилеев), чем, видимо, ограничивается круг известных нашему книжнику византийских историографических памятников (ср.: Томсон 1978, 114, 133; Франклин 1982; Борцова 1989); заимствования из них он и комбинирует в вводной части (включая статью 6360 г. — Шахматов 1940). На этом пути всемирной истории Нестор собирается ответить на поставленный в заглавии вопрос «*Ѡкъдѣ есть пошла рѣскаѣ землѣ кто въ киевѣ нача первѣе княжити и Ѡкъдѣ рѣскаѣ землѣ стала есть*» (ПСРЛ, I, 1). Понятно, что это стремление относится к универсалистски-христианскому плану авторского самосознания.

Византийская схема усваивается, однако, в редуцированном виде. Для византийской историографии характерно описание мировой истории как последовательности царств (империй), последовательности, которую христианская Византия (империя ромеев, т. е. империя Римская) замыкает. К этой имперской перспективе летописец остается вполне равнодушен. Как замечает С. Франклин, «when Kievan writers themselves discuss the course of world history, they pick out as the significant categories not empires, but peoples and religions: the passage from paganism to Christianity, from Judaism to Christianity, from Law to Grace <...> descent from the sons of Noah; the division of tongues after Babel and their miraculous communion at Pentecost. None of these schemes was invented in Kievan Russia; but together, and in the absence of empires, they present a quite un-Byzantine configuration» (Франклин 1983, 532–533). Таким образом, само построение истории в терминах племен и народов представляет собой адаптацию классических схем к более привычным для автора категориям, апеллирующим к родовым отношениям (сейчас можно отвлечься от вопроса о том, не ориентировался ли при этом летописец на схемы западной хронографии). Эта адаптация совершается, следовательно, под воздействием локально-этнического плана самосознания.

Такого рода трансформации говорят, конечно, не о конфликте двух планов самосознания, а об их взаимном приспособлении. В рамках этой адаптированной схемы и строится дальнейшее изложение. От семидесяти двух разошедшихся из Вавилона народов летописец переходит к рассказу о славянских племенах, заимствованному, по предположению Шахматова, из Сказания о предложении книг, повествует о пути из варяг в греки, путешествии апостола Андрея, псевдо-династической легенде о Кие, Щеке и Хориве, затем, воспользовавшись формальной связкой с этой легендой («И по сихъ братьи держати• почаша родъ ихъ княжене в Полѣхъ» — ПСРЛ, I, 10), автор говорит о племенах, населяющих «восточнославянскую» территорию, вновь возвращается к прочим славянским племенам (компилируя из того же Сказания о предложении книг) и опять пишет о племенах восточнославянских. Построение, как можно видеть, оказывается достаточно неискусным, избыточным немотивированными повторами, но не обнаруживающим (кроме как в рассмотренной выше легенде об апостоле Андрее) противоречивости лежащих в его основе установок<sup>3</sup>. Византийская перспектива, обозначенная использованием Амартола, остается в целом на заднем плане и сложившейся гармонии не нарушает.

Так продолжается до второго перечисления восточнославянских племен, в конце которого летописец вспоминает о взгляде из Византии и, цитируя Епифания Кипрского, указывает: «да то са зваху ѿ Грекъ великаа Скүфь» (ПСРЛ, I, 13). Сохраняя в уме эту внешнюю точку зрения, автор рассказывает о нравах восточнославянских племен. Он противопоставляет полян, которые «вѣгычан имугъ• кротокъ и тихъ» (ПСРЛ, I, 13), всем остальным восточнославянским племенам, живущим «звѣриньскимъ вбразомъ» (там же), и здесь сказывается то, что Н. И. Толстой называет «частноплеменным» компонентом самосознания (Толстой 1993, 9–10). Описание скотских нравов древлян, радимичей, вятичей, северян и кривичей довольно однообразно, они, во-первых, нарушают пищевые запреты, во-вторых запреты сексуальные. Древляне «адаху вса нечисто• и брака оу нихъ не бывыше• но оумъкиваху оу воды двѣа» (ПСРЛ, I, 13); радимичи, вятичи и северяне «живаху<sup>у</sup> в лѣсѣ• такоже [и] всакни звѣрь• адауще все нечисто <...> [и] браци не бываху въ нихъ• и игрища межю селы• схожаху са• на игрища на пласанье• и на вса бѣсовская игрища• и ту оумъкаху жены собѣ• с неуже кто съвѣщашеса• имаху же по двѣ и по три жены» (там же, 13–14). Древляне к тому же «оубиваху другъ друга», а прочие племена хоронили умерших, как язычники, пользуясь трупопожжением.

Насколько этнографически достоверны эти сведения, нас может сейчас не интересовать. Важнее, что схема, по которой описаны эти нравы и обычаи, взята летописцем у Амартола, и на него летописец прямо и ссылается. Он пишет: «Гать Гевргин в летописань», — и приводит пространную выдержку из его Хроники. Выдержка взята из той части, где Амартол пишет об Александре Македонском и пересказывает легенду о Рахманском царстве, т. е. об островах блаженных, расположенных за пределами цивилизованного мира. По этому поводу Георгий приводит рассуждение, согласно которому у народов, не имеющих писанного закона, т. е. нецивилизованных, место закона занимает обычай, унаследованный от отцов, который они и принимают за закон. Это устройство жизни вне пространства цивилизации Георгий иллюстрирует набором примеров, рассказывая о добрых обычаях Брахманов (жителей Рахманского царства) и варварских нравах Индьян, Халдеев, Вавилонян, Гилеев, жителей Вретании и амазонок. «Варварское» описывается, естественно, как нарушение цивилизованного порядка, т. е. как нарушение запретов (в первую очередь пищевых и сексуальных) (Истрин, I, 48–50). Данный пассаж и воспроизводит восточнославянский летописец.

Как справедливо замечает В. Я. Петрухин, «амазонки в разных традициях (восходящих к античной) отмечают не историко-географические реалии, а, напротив, неосвоенную часть ойкумены <...> Эти легенды [легенды об амазонках и т. п. — В. Ж.], не вызывавшие доверия уже у Птолемея, были широко распространены не только в силу необходимости целостного описания мира, включая его неосвоенную и поэтому оставляющую место для традиционной мифологической фантазии часть, но и в силу общей приверженности древней и средневековой науки к книжной традиции, соблюдение которой и было залогом целостности описания мира — а, стало быть, и целостности мироощущения» (Петрухин 1995, 46–47). Парадокс в том, что стандартные способы описания варварского (чужого, неосвоенного) пространства летописец переносит на свою землю, т. е. на пространство для него в высшей степени освоенное, на те племена, чью историю он собирается излагать. Свое (этноцентрическое, племенное) оказывается варварским, из чего следует, что автор принимает «чужую» точку отсчета, точку зрения византийца, взирающего из столицы мира на Великую Скуфь. И здесь мы вновь видим раздвоенное самосознание, два плана которого сталкиваются в конфликте.

Конечно, византийца из себя автор не делает, это было бы нелепо. Свое остранение летописец определяет не в историко-куль-



турных, а в религиозных категориях. Обозначая точку отсчета, он пишет:

мы же х̄̄еане елико земля • иже вѣрꙋютьъ въ стꙋю Трцю [и]  
въ єдино кр̄цнѣе въ єдинꙋ вѣрꙋ законъ имамъ єдинъ • елико  
во Х̄̄а кр̄цнѣомсѧ и во Ха шлекохомсѧ (ПСРЛ, I, 16)

Универсализм авторской позиции выражен здесь совершенно эксплицитно. Осмыслен он, однако, как взгляд христиан всех стран, т. е. как универсализм, основанный на религиозной идее, а не на идее имперской, и в этом смысле он не похож на универсализм византийских историков и хронистов, послуживших источником для нашего автора. Для византийцев универсализм определялся идеей единой империи, парадигмой вечного Рима, охватывающего в принципе все пространство цивилизации, и в этой парадигме языческое прошлое занимало свое законное место; сколь бы нечестивы ни были римские императоры, императорский Рим был основанием той ойкумены, с которой идентифицировали себя византийцы. Языческое прошлое было прошлым цивилизации, а не отвергнутым варварством.

Для восточнославянских книжников, в том числе и для Нестора, идея универсальной империи была полностью чуждой (Франклин 1983), универсализм основывался исключительно на религиозном принципе, и поэтому цивилизация была тождественна христианству, а всякое языческое прошлое, в том числе и свое собственное, отторгалось как варварство<sup>4</sup>. В силу этого конфликт этнического и христианского планов самосознания приобретает дополнительное измерение противостояния варварства и культуры. Правда, летописец пытается до какой-то степени легитимировать свое прошлое («частноэтническое» в терминологии Н. И. Толстого), говоря о том, что в отличие от других восточнославянских племен «Поланѣ <...> свои<sup>х</sup> ѡць шьгычан имꙋть • кротокъ и тихъ» и «брачнѣи шьгычан имахꙋ» (ПСРЛ, I, 13). Это, однако, лишь не слишком удачный паллиатив, поскольку в заимствованной из Амартола схеме полянам приходится занять место мифических жителей Рахманского (Рахмальского) царства, наделенных природным благочестием, но вместе с тем живущих явно аномальной жизнью: рахмане «мало швоца и сладкыи воды прикмꙋть», проводят с женами лишь два месяца в году и живут до ста пятидесяти лет (Истрин, I, 48). У Амартола, таким образом, природное (райское) благочестие оказывается связанным с мифологическими аномалиями, которые никак не годятся в качестве атрибутов исторического племени.

Поэтому восточнославянский летописец полянам никаких аномалий не приписывает, что делает неясным и статус их природного благочестия — с точки зрения того универсального христианского закона, нормативность которого утверждает сам летописец<sup>5</sup>. Искусственность этого построения отчетливо видна при сопоставлении с Новгородской первой летописью, где о полянах сказано, что они «бяху же поганѣ, жруще озером и кладязем и роцениемъ, якоже прочии погани» (НПЛ, 105). Эта фраза могла присутствовать в Начальном своде и затем быть исключена составителем ПВЛ (Насонов 1969, 76) или появиться как вставка новгородского летописца (Петрухин 1995, 74). Однако вне зависимости от того, к какому слою относится данная фраза, именно такая оценка полян естественно следовала из универсалистски-христианского взгляда на дохристианское прошлое. Таким образом, конфликт двух точек зрения не находит разрешения, и напряжение, возникающее в результате этого противостояния, сохраняет свою силу.

Если двум планам сознания летописца приписывать противостоящие начала, они могут быть обозначены как род, с одной стороны, и христианская вера — с другой. Род связывает летописца с прошлым, вера от этого прошлого отторгает, поскольку христиане мыслятся как «народ (род) новый», наново рожденный и тем самым со своим прошлым расставшийся (ср. в молитве Владимира: «призри на новъша люди сия» — ПСРЛ, I, 118). Вместе с тем христианскому народу полагалось обладать историей, и примером здесь могла быть не только Византия, но и народы Западной Европы, и это делало актуальной для каждого вновь принявшего христианство народа задачу устроения своего прошлого. В силу этих разнонаправленных импульсов устремления летописца оказываются внутренне противоречивыми, и именно этим в конечном счете определяются противоречия во вводной части летописи. Отчуждение прошлого вместе с необходимостью воссоздать его заново приводит к усвоению различных моделей его построения, которые позволяют не только описать, но и легитимировать это прошлое. От освоенных таким образом моделей идут и способы представления материала, и критерии его отбора, и категории, в которых он концептуализируется.

Как уже говорилось в начале статьи, Н. И. Толстой выделял в самосознании летописца пять уровней: религиозный (христианский), общеплеменной, среднеплеменной, частноплеменной и государственный (сознание причастности к Русской земле), при этом среднеплеменной уровень (сознание восточнославянской общности, связанное с переосмыслением этнонима «русский») было наименее

выраженным. Из сказанного выше можно заключить, что исходными уровнями были религиозный и частноплеменной, тогда как и общеплеменной и государственный возникали в том силовом поле, которое задавалось этими конфликтующими началами, и могли быть не столько элементами самосознания летописца, сколько теми риторическими схемами, с помощью которых он решал задачу воссоздания прошлого.

Во-первых, история была историей народов. Эта история начиналась с Вавилонского столпотворения и строилась как своего рода генеалогическое древо, связывающее объект данного историографического описания с теми библейскими этносами, которые разошлись по земле после разрушения башни. Связь эта редко понималась как непосредственная, и поэтому Нестор не пишет, что, скажем, поляне были среди народов, населивших после Вавилона «западъ и полунощныа страны» (ПСРЛ, I, 5). Ему нужно посредствующее звено, и здесь-то и появляются славяне («Словѣне»), отождествляемые с нориками. Стоит отметить, что Словѣне в данном значении появляются в ПВЛ только во вводной части и в Сказании о преложении книг под 898 г. (Творогов 1984, 135), тогда как в собственно исторических разделах они никак не фигурируют (например, когда упоминается о Польше или Чехии и т. п.)<sup>6</sup>. Создается впечатление, что для самого исторического повествования данная категория летописцу совершенно не нужна, никак не вытекает из его этнического самосознания, а подхвачена по случаю, когда он задался целью поместить летописное изложение во всемирно-исторические рамки. Здесь ему и пригодилось известное ему западнославянское Сказание о преложении книг, содержащее нужные ему сведения о расселении племен и в соответствии с собственными задачами объединявшее эти племена в одну этническую группу, обозначенную как Словѣне. Для западных славян это объединение было важно не в плане этнической классификации, а в связи с вопросом о славянской грамоте и миссии свв. Кирилла и Мефодия: славянский мир изображался здесь как естественное поле распространения миссии равноапостольных братьев, утвердивших в нем и для него славянскую грамоту<sup>7</sup>. Восточнославянский летописец во вводной части летописи не имел оснований обращаться к этой проблеме, поэтому соответствующую часть Сказания он во введение не включил, а поместил ее под 898 г., хотя в вводной части осталось никак не мотивированное упоминание славянской грамоты: «такъ разидеся Словѣньскии азъкъ тѣмже и грамота прозвася Словѣньская» (ПСРЛ, I, 6). Таким образом, «общеплеменной» уровень самосознания летописца самостоятельным

существованием не обладает, а представляет собой нарративный концепт, нужный летописцу, чтобы привязать излагаемую им историю к готовой всемирно-исторической схеме, закамouflировав противостояние родового и христианского начал, которое не позволяло осуществить такую привязку на прямую.

С «государственным» уровнем самосознания дело обстоит более сложно. Этот уровень реализуется прежде всего в понятии «Русская земля». В отличие от наименования «Словене», редактор ПВЛ, работавший в начале XII в., не вводит его в летопись как инновацию, а получает в готовом виде из предшествующего летописания. Выражение «Русская земля» употреблено в ПВЛ более шестидесяти раз, оно встречается на всем протяжении летописи, так что нет сомнений, что этот узус был обычен и для Начального свода (это подтверждают и данные Новгородской первой летописи). Круг значений данного выражения неоднороден, по предположению ряда исследователей в более древнем слое летописи «Русская земля» обозначает собственно киевскую территорию (территорию Киевского княжества), тогда как в более позднем слое (в ПВЛ в отличие от Начального свода) «с полной ясностью утверждалось и осмысливалось понятие Руси в широком значении, как совокупности разных (не только южнорусских) восточнославянских этнических групп, или „племен“» (Насонов 1969, 68). От этих изменений значения мы можем сейчас отвлечься, отметив, однако же, что и в старом, и в более новом значении «Русская земля» соотносилась с политической реальностью и с этой точки зрения была отнюдь не только нарративным концептом.

Конечно, эта реальность не осмыслялась летописцем как «государство» в современном смысле этого понятия, но при этом «Русская земля» начала XII в. не походила и на средневековую монархию, так что летописец не мог не сталкиваться с трудностями, пользуясь этой категорией: ни византийской, ни западноевропейской модели она не соответствовала. Цитирую еще раз С. Франклина: «The idea of a monarchy is almost wholly absent from Kievan domestic politics. It is possible that Vladimir I, and his son Yaroslav, in the first half of the eleventh century, might have enjoyed the thought of the sole rule, but they made no provision for the establishment of a monarchic system, and none of their successors shows any sign of having aspired to one [...] Political legitimacy in Kievan Russia was based on an entirely different principle: kinship, the collective inherited rule of the Rurikids» (Франклин 1983, 528–529). Именно этому принципу и соответствовало наименование «Русская земля», подразумевавшее совокупность тех областей, которыми на правах родового достояния владели Рюриковичи<sup>8</sup>.

«Государственный» план самосознания выступает здесь как распространение родового начала на политическую сферу.

Интересно заметить в этой связи, что две трети употреблений рассматриваемого выражения приходится на последнюю часть летописи, излагающую события после княжения Ярослава, т. е. на то время, когда именно родовая общность Рюриковичей позволяла говорить о Киевской Руси как о едином целом. От первой части к последней меняются контексты, в которых преимущественно встречается данное выражение. В первой части эти контексты в основном носят религиозный характер, никак не подчеркивающий «родовую» природу Русской земли. «Аще Бѣ ѡхотеть помиловати ро<sup>а</sup> моего и земл<sup>а</sup> Р<sup>у</sup>скиѣ», — говорит Ольга (ПСРЛ, I, 64). «И wskвернисѣ кровьюи землѣ Р<sup>у</sup>ска», — говорится о жертвоприношениях Владимира-язычника (ПСРЛ, I, 79). «Бл<sup>г</sup>нѣ Г<sup>ь</sup> Г<sup>ь</sup> Х<sup>ь</sup>с<sup>ь</sup> иже възлюбил новѣя люди Р<sup>у</sup>с<sup>ь</sup>скую землю», — восклицает летописец, описывая крещение Руси (ПСРЛ, I, 119). «И еста заступника Р<sup>у</sup>с<sup>ь</sup>стѣи земли», — обращается он к свв. Борису и Глебу (ПСРЛ, I, 137). Такие примеры многочисленны. В последней части основными контекстами оказываются, напротив, «погубити Русскую землю», «соблюсти Русскую землю» и синонимичные им (ПСРЛ, I, 219, 256, 262, 263, 264; ПСРЛ, I, 227, 228, 230, 256, 264 и т. д.). Во всех этих случаях речь идет о политической реальности, о сохранении целостности Киевской Руси, и именно это делает актуальным наименование, подчеркивающее общность родового достоинства Рюриковичей.

Нельзя сказать, что в ПВЛ не заметны усилия связать это родовое представление с христианским (религиозным) началом. Разделение земель между членами рода соотносится с библейской парадигмой. О поделивших наследие отца сыновьях Ярослава рассказывается в тех же словах, что и о разделе земли сыновьями Ноя, и при этом даже число их — в противоречии с фактами — доводится до парадигматического числа три (Гиппиус 1994; ср.: Шахматов 1908, 403–404; Петрухин 1995, 61). Библейский образец важен для летописца, однако важен не как способ привязки понятия Русской земли к всемирно-исторической схеме, а как прототипическое повествование, задающее нравственное (религиозное) осмысление событий киевской истории. В ПВЛ повторяются ссылки (скрытые или прямые) на раздел отцовского наследия между сыновьями Ноя или между Исааком и Исавом (в наставлении Ярослава под 1054 г. и в рассказе о распре Ярославичей под 1073 г. — ПСРЛ, I, 161, 183). Они восходят, как убедительно показал С. Франклин, к славянской традиции Малого Бытия, апокрифа, в котором повествование о библейских событиях подчинено идее

необходимости нравственного порядка (Франклин 1982). Эти ссылки внушают читателю представление о греховности нарушения установленного разделения родового достояния — «не добро бо есть преступати предѣла чужего» (ПСРЛ, I, 183). Важность данного принципа в условиях той «родовой» политической системы, которая отразилась в наименовании «Русская земля», самоочевидна — несмотря на тщетность попыток воплотить его в жизнь.

Таким образом, связь родового и христианского в «государственном» уровне самосознания реализуется за счет иных построений, нежели те, которые были использованы летописцем во введении. Они стоят вне той всемирно-исторической схемы, в которую Нестор стремится поместить историю Киевской Руси. Мировая история вовлечена в эти построения не как универсальная цивилизационная схема, а как источник отдельных прецедентов, задающих нравственные оценки. Не удивителен в этой связи тот заслуживающий внимания факт, что во введении «Русская земля» не упомянута ни разу. Всемирно-историческая схема построена летописцем не в категориях стран, а в категориях народов (Насонов 1969, 72), и поэтому в ней места для «Русской земли» не находится. Отсюда следует, что «государственное» и «этническое» в самосознании летописца существуют порознь, и задача взаимодействия этих двух уровней остается нерешенной.

Итак, анализ попыток Нестора включить излагаемую им историю Киевской Руси во всемирно-историческую перспективу показывает, что его самосознание отнюдь не представляло собой гармонически упорядоченную систему, в которой разные уровни приведены в иерархический порядок. Напротив, разнородные элементы этого самосознания находились в конфликте друг с другом и задавали летописцу противоречивые импульсы, примирить которые он был не в состоянии. Важнейшими противостоящими элементами были «родовое» и «христианское», распространением родового сознания остается и сознание государственно-политическое. Эта раздвоенность приводит к совмещению взгляда изнутри, обнаруживающегося и в представлении о Русской земле, и в определенном полянском эгоцентризме, и взгляда извне, выражающегося в поразительном для средневекового автора остранении при описании собственного народа. Это остранение обусловлено, в частности, характерным для восточнославянских книжников соединением христианского и цивилизованного, с одной стороны, и языческого и варварского, — с другой. Именно эта противоречивость самосознания определяет ту непоследовательность и нелогичность изложения, которая особенно ясно проявляется во введении к ПВЛ.

- <sup>1</sup> Здесь нет нужды входить в вопрос о том, насколько правомерно отождествлять этого летописца с автором Жития Феодосия и Чтения о Борисе и Глебе и именовать его Нестором. Конечно, в таком наименовании есть элемент условности, но, если о нем не забывать, ничто не мешает следовать данной традиции.
- <sup>2</sup> Этот пассаж читается в так называемом «Сказании о преложении книг». В. Я. Петрухин справедливо считает, что речь в данном месте «идет о западных славянах», а не о киевских полянах. Он полагает, что «летописец в соответствии с методами средневековой науки нашел самое подходящее место для естественного включения руси в круг славянских народов, принявших славянскую письменность» (Петрухин 1995, 24). Чем так хорошо это место, в котором русь оказывается тождественной полякам, не совсем ясно. «Сказание о преложении книг» в ПВЛ заимствовано, как известно, из западно-славянского источника (Шахматов 1940, 80–92; см. ниже), и цитированные слова были, надо думать, добавлены в использованный источник составителем летописи, хотевшим упомянуть русь среди тех, кто пользуется славянской грамотой (именно как интерполяцию трактует их Шахматов — 1916, 26; 1940, 90). То, что такое упоминание плохо соотносилось с перечислением и распределением славянских племен в других частях летописи, составителя могло не волновать.
- <sup>3</sup> О немотивированности повторов пишет А. Г. Кузьмин (1974, 42). Она побуждает его предположить, что над вводной частью работало несколько летописцев. Кажется, однако, что дело просто в том, что непривычное еще занятие компилирования давалось летописцу с трудом, так что логика повествования постоянно нарушалась. Таким образом, у гипотезы о множестве летописцев нет достаточных оснований. В конце концов, если бы редакторы ценили логическую последовательность, любой из них мог бы привести повествование в порядок.
- <sup>4</sup> Показательно, что если сами византийцы именовали себя ῥωμαῖοι, т. е. римляне, что соответствовало их имперской самоидентификации, то в восточнославянских текстах они никогда так не называются. Обычно ῥωμαῖοι в применении к византийцам переводится как «греки», и этот же этноним, основанный на языке, а не на имперской идее, употребляется в оригинальных восточнославянских текстах (ср.: Франклин 1983, 526). Стоит привести наблюдение С. Франклина, отметившего, что в переводе Амаргола «Rhomaioi before Constantine remain as Romans, while Rhomaioi after Constantine become Greeks. Thus in the reign of Aurelian the phrase „εἰς τὴν Ῥωμαίων γῆν“ is rendered „въ Ромѣискоу землю“, whereas in the reign of Julian „κατὰ τῆς Ῥωμαίων γῆς“ becomes „на Гречьскоу землю“» (там же, 527). В том случае, однако, когда переводчик имел дело не с историей, а с тем, что он воспринимал как элемент христианской доктрины, он мог передавать ῥωμαῖοι как христиане. Именно такое соответствие находим в переводе Прихирона в составе Книг законных (византийское законодательство в церковнославянском переводе воспринималось восточными славянами как часть святоотеческого учения — ср.:

Живов 1988, 63–64), см. в переводе статьи о государственной измене Прихирон XXXIX, 1: «*предѣла соупротивнымъ христіанъ — ῥωμαῖοι — глав'ною казною казненъ боудеть*» (Павлов 1885, 63). Замена имперского дискурса на дискурс религиозный выступает в этом случае с полной отчетливостью.

- 5 Кроме общего указания на кротость и тихость полян, их природное благочестие обосновывается существованием у них брака. Утверждение летописца о том, что у полян был брачный обычай, тогда как у других восточнославянских племен «бракѣ не бываше», очевидным образом тенденциозно и вряд ли соответствует какой-либо этнографической реальности. Не вдаваясь сейчас в вопрос, какими могли быть племенные различия в данной сфере, заметим, что с церковной точки зрения, которая несомненно была известна летописцу и не могла им не разделяться (во всяком случае на уровне христианского плана его самосознания), традиционные (дохристианские) формы бракосочетания в качестве правильного брака рассматриваться не могли. Во время составления летописи это было еще вполне актуальным вопросом, поскольку в конце XI — начале XII вв. церковный брак отнюдь не был обычным явлением, во всяком случае для социальных низов. Поэтому традиционные формы требовали церковного осуждения, и именно такое осуждение находим в Канонических ответах киевского митрополита Иоанна II (№ 30):

Иакоже кси рекать, оже не бывакть на простыхъ людехъ благословенк и вѣнчанк, но боларомъ токмо [и] княземъ вѣнчатисѣ; простымъ же людемъ, іако и меньшицѣ помнають жены своѣ с пласанькмъ и гуденькмъ и плесканькмъ, разумъ дакмъ всакъ и речемъ: иже прости законн простьцемъ и невѣжемъ си творять совокупленн; иже кромѣ божествныѣ церкви и кромѣ благословеныѣ творять свадьбу, тиннопиманн наречетьсѣ: иже тако помнаютьсѣ, іакоже блудникомъ кпитемью дати (РИБ, VI, стб.18).

Летописец должен был знать этот текст, так что, наделяя полян брачным обычаем, он шел на сознательную натяжку, мотивированную стремлением создать для восточнославянских племен хотя бы суррогат «цивилизованного» прошлого. И это опять же говорит о конфликте двух планов самосознания. Заметим, между прочим, что митрополит Иоанн пишет в Киеве, так что тайнопоимание он отмечает скорее всего у тех же полян.

- 6 Вне вводной части и Сказания о преложении книг под 898 г. наименование *Словѣне* употребляется только как обозначение одного из восточнославянских племен, чаще всего при указании на состав княжеской дружины, ср.: «*Володимеръ же совра вон многъ • Варлгы • и Словѣни • Чудь и Кривичи*» (ПСРЛ, I, 76); «*Юрославъ събра вон многъ • Варлгы и Словѣни*» (ПСРЛ, I, 151; ср. еще ПСРЛ, I, 32. 121, 143). Прилагательное *Словѣнскн* употребляется исключительно в общеэтническом значении и, кроме одного случая, только во введении и статье 898 г. Этот один исключительный случай находится в известной испорченной статье 1037 г., в которой упоминается «*Словѣнское писмо*» (ПСРЛ, I, 76).
- 7 Вслед за Б. Н. Флорей я полагаю, что Сказание было составлено в Сазавском монастыре в 1080 — начале 1090-х годов (см.: Флоря



1985, 127) и что целью его составления была защита употребления церковнославянского языка во внебогослужебной практике после запрещения славянского богослужения папой Григорием VII. В этой связи составитель Сказания говорит о миссии свв. Кирилла и Мефодия и о славянских племенах, среди которых получила распространение славянская грамота; в данном контексте появляется и перечисление славянских племен. Славяне выступают как своего рода отдельный мир, столь же достойный обладать собственными церковными книгами, как и другие народы; в доказательство этого составитель цитирует буллу папы Адриана из Жития Мефодия, а моравскую кафедру Мефодия отождествляет с диоцезом апостола Андроника и областью учительства апостола Павла (ср.: Никольский 1930, 68–77). Восточнославянских племен составитель Сказания скорее всего не упоминал, и их приобщение к данной схеме было делом составителя ПВЛ. Реконструкция Сказания, предпринятая Шахматовым (1940, 90–91), опиралась на ряд ошибочных идей и не может быть признана удовлетворительной (см.: Флоря 1985, 121; Живов 1992, 78–82).

- 8 Понятно, что летописец отнюдь не стремился подчеркнуть этим понятием специфику политического устройства Киевской Руси. Он мыслит в категориях «земель», т. е. родовых достояний, и в этом смысле писал, например, о «Деревьской земле», которую «распасли» деревские князи (ПСРЛ, I, 56–57). Поэтому он распространял данное понятие и на внешний мир, определяя как «Греческую землю» Византийскую империю (ПСРЛ, I, 110, 173, 174, 226) или как «Ладьскую землю» Польское королевство (ПСРЛ, I, 145, 173).

## Литература

- Борцова 1989 — *И. В. Борцова*. Легендарные экскурсии о разделении земли в древнерусской литературе // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987 год. М., 1989, с. 178–185.
- Герхардт 1955 — *G. Gerhardt*. Über Vorkommen und Wertung der Dampfbäder // Zeitschrift für slavische Philologie, 24 (1955), S. 82–90.
- Гиппиус 1994 — *А. А. Гиппиус*. Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет // Балканские чтения–3. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994, с. 136–141.
- Живов 1988 — *В. М. Живов*. История русского права как лингво-семиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian / Ed. by M. Halle, K. Pomorska, E. Semeka-Pankratov and B. Uspenskij. Columbus, Ohio, 1988, p. 46–128.
- Живов 1992 — *В. М. Живов*. Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Д. Рицци. Тренто, 1992, с. 71–125 [Dipartimento di storia della civiltà europea. Testi e ricerche, n. 11].

- Истрин, I–III — В. М. Истрин. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Пг.; Л., 1920–1930, т. I–III.
- Кузьмин 1974 — А. Г. Кузьмин. Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи // Летописи и хроники. Сборник статей. 1973. Посвящен памяти А. Н. Насонова. М., 1974, с. 37–47.
- Лихачев 1996 — Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Изд. 2-е. СПб., 1996.
- Мурьянов 1969 — М. Ф. Мурьянов. Андрей Первозванный в Повести временных лет // Палестинский сборник. Л., 1969, вып. 19 (82), с. 159–161.
- Мюллер 1974 — Л. Мюллер. Древнерусское сказание о Хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники. Сборник статей. 1973. Посвящен памяти А. Н. Насонова. М., 1974, с. 48–63.
- Насонов 1969 — А. Н. Насонов. История русского летописания XI — начала XVIII века. Очерки и исследования. М., 1969.
- Никольский 1930 — Н. К. Никольский. Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Л., 1930.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.
- Павлов 1885 — А. С. Павлов. «Книги законные», содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. СПб., 1885 [Сборник ОРЯС, XXXVIII, № 3].
- Петрухин 1995 — В. Я. Петрухин. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995.
- Подскальский 1982 — G. Podskalsky. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.
- Приселков 1940 — М. Д. Приселков. История русского летописания XI–XV вв. Л., 1940.
- ПСРЛ, I–XXXIX — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. СПб., М., 1841–1994, т. I–XXXIX.
- РИБ, I–XXXIX — Русская историческая библиотека, изд. Археографическою комиссиею. СПб. (Пг., Л.), 1872–1927, т. I–XXXIX.
- Творогов 1984 — О. В. Творогов. Лексический состав «Повести временных лет» (Словоуказатели и частотный словарь). Киев, 1984.
- Толстой 1993 — Н. И. Толстой. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г. А. Хабургаева М., 1993, с. 4–12.
- Толстой 1994 — Н. И. Толстой. Тема библейского происхождения славян у славянских хронистов XII–XVIII вв // The Bible in a Thousand Years of Russian Literature. Jerusalem, 1994, p. 91–99 [Jews and Slavs, vol. 2].

- Томсон 1978 — *Fr. J. Thomson*. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture // *Belgian Contributions to the 8th International Congress of Slavists*. Zagreb, Ljubljana, September 1978. *Slavica Gandensia*, 5, 1978, p. 107–139.
- Флоря 1985 — *Б. Н. Флоря*. Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания // *Byzantinoslavica*, XLVI (1985), fasc. 1, p. 121–130.
- Франклин 1982 — *S. Franklin*. Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // *Oxford Slavonic Papers*, vol. 15 (1982), p. 1–27.
- Франклин 1983 — *S. Franklin*. The Empire of *Rhomaioi* as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // *Byzantion*, LIII (1983), fasc. 2, p. 507–537.
- Чичуров 1990 — *И. С. Чичуров*. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // *Церковь, общество и государство в феодальной России* / Под ред. А. И. Клибанова. М., 1990, с. 7–23.
- Шахматов 1908 — *А. А. Шахматов*. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Шахматов 1916 — [*А. А. Шахматов*]. Повесть временных лет. Пг., 1916, т. I. Вводная часть, текст, примечания.
- Шахматов 1940 — *А. А. Шахматов*. Повесть временных лет и ее источники // *Труды Отдела древнерусской литературы*. М.; Л., 1940, т. IV, с. 9–150.

## Проблема «чужой речи» и способы цитирования в кинематографе Андрея Тарковского

И снова скальд чужую песню сложит  
И как свою ее произнесет.  
*О. Мандельштам*

**З**аявленная в заглавии тема на первый взгляд носит чисто искусствоведческий характер и кажется безумно далекой от проблем этнолингвистики и славянской традиционной культуры, в области которых многие годы лежали интересы Никиты Ильича Толстого. Однако проблема «чужой» и «своей» речи вовсе небезынтересна для этнолингвистики, поскольку традиционная культура во многом основана на цитировании уже имеющихся текстов и порождении новых по уже существующим в традиции моделям. Для исполнителя песни, обряда или магического действия воспроизводимый текст почти всегда — «чужая речь», а сам он не создает, а только цитирует уже созданное до него. Это касается как вербальных форм народной культуры, так и акциональных ее сторон. Поэтому тема, на первый взгляд, далекая от народной традиции и посвященная такому «элитарному» тексту, каким является кинематограф Андрея Тарковского, в самом широком смысле «работает» и на этнолингвистику, поскольку направлена на раскрытие универсальных механизмов воспроизведения чужой речи и создания на ее основе своей собственной.

К проблемам чужой речи и цитирования в вербальных текстах обращались многие исследователи (см.: Волошинов 1929, 143–154; Человеческий фактор 1992, 52–78), поскольку и языковые, и культурологические аспекты этой темы представляют немалый интерес. Каковы вообще функции чужой речи в авторском тексте? Как сопрягаются смысловая позиция автора, осуществляющего цитирование, и смысловая позиция того, кого цитируют, и как на пересечении этих позиций рождается новый смысл? Каковы механизмы вкрапления чужого текста во вновь создаваемый и каковы формы «ассимиляции» цитаты в новом для нее текстовом окружении?

Такова только часть вопросов, которые встают перед исследователем, занимающимся проблемами чужой речи.

Обращение к невербальным формам цитирования (в частности, цитирования живописи в кинематографе) позволяет увидеть эти проблемы в новом ракурсе. И живопись, и кинематограф связаны с пространственными формами как способом создания того или иного текста (в семиотическом смысле слова). И тот, и другой виды искусства обладают специфическими способами изображения пространства. Цитирование иных видов искусства в кинематографе (например, стихов, а также музыки) не требует приспособления к природе кинематографического пространства. Цитирование же живописи в кино связано с необходимостью приспособлять друг к другу их разную художественную природу. Это различие касается, прежде всего, точки зрения, с которой ведется повествование. Б. А. Успенский в своей монографии «Семиотика искусства» говорит о точке зрения как о центральной проблеме композиции произведения искусства, в том числе в плане пространственно-временной характеристики (Успенский 1995, 80).

В наиболее общем виде разница между живописью и фильмом заключается в том, что картина содержит только одну, зафиксированную точку зрения художника; т. е. живописное полотно, говоря языком лингвистики, представляет собой текст, состоящий только из одного высказывания с раз и навсегда фиксированной иллокуцией, которую художник, один раз выразив, не может больше изменить. Художник имеет право на выражение только одной точки зрения, а значит на выражение только одной иллокутивной цели, если рассматривать картину как высказывание. Режиссер на основе одной и той же локуции имеет возможность строить высказывания с различными иллокутивными целями, поскольку он может менять точку зрения. Кинематограф обладает возможностью менять не только пространственный ракурс изображения, но и личность повествователя, с точки зрения которого оценивается изображаемое камерой — это может быть точка зрения самого режиссера, отстраненно наблюдающего за происходящим, и точка зрения одного, нескольких или даже всех героев картины. При этом на протяжении одной сцены фильма точки зрения могут меняться, перетекать одна в другую, тем самым меняя иллокутивные цели высказывания (вспомним, что именно на этом приеме построен фильм Бунуэля «Скромное обаяние буржуазии»).

Сам Тарковский неоднократно подчеркивал разную и почти, по его мнению, несовместимую природу кино и художественного полотна (Мир и фильмы 1991, 374) и все-таки прямо или косвенно

включал в свои работы картины Брейгеля, Рембрандта, Леонардо да Винчи, иконы Рублева, фотографии и многое другое. При этом бросается в глаза особое внимание Андрея Тарковского к Питеру Брейгелю Старшему. Тарковский цитирует его картины, по крайней мере, в трех своих фильмах. «Охотников на снегу» — в «Солярисе» и в «Зеркале». Сюжетное решение картины «Несение креста» (венский музей Истории искусств) лежит в основе эпизода «Распятия Христа» в «Андрее Рублеве». В нашей статье речь пойдет, в основном, о цитатах из «Охотников на снегу» в пространственном мире «Соляриса».

В основе фильма лежит очень архаичный и хорошо известный в традиционной культуре мотив контакта человека с иным, потусторонним миром, и не суть важно, что это контакт с мыслящей планетой-Океаном, а не с привычными для народной мифологии русалкой, лешим или водяным. Этот контакт реализуется с помощью сквозного для фильма и также очень архаичного мотива столкновения «своего» и «чужого» пространства: с одной стороны — родной дом главного героя фильма Криса Кельвина или — в более общем плане — Земля как обжитой дом всего человечества, с другой стороны — иномирное космическое пространство — Океан, с которым люди пытаются вступить в контакт. Контакт с иным миром всегда представлял для человека опасность, поэтому для народной культуры, направленной на то, чтобы ввести такой контакт в безопасные рамки, всегда так важна проблема границы между своим и чужим пространством. Основой своего мира всегда был дом — его стены отграничивали свое пространство от чужого. Окно и дверь как наиболее уязвимое пограничье особо маркированы в традиционной культуре. Окно служит не только преградой для потустороннего мира, но и в определенные периоды — медиатором, местом, где происходит контакт между мирами, — если в доме кто-либо умирает, в окне вывешивают полотенце не только в знак траура, но и для того, чтобы создать душе умершего дорогу на тот свет, через окно приходят в дом в поминальные дни души умерших предков, проникает нечистая сила и болезни, под окном на святках гадают девушки, пытаясь узнать свою долю.

Тарковский использует эту весьма архаичную в славянской культуре семантику окна для решения главной проблемы фильма — контакта между человеком и иномирным существом. Камера акцентирует внимание на окнах и дверях отцовского дома главного героя, которые всегда, даже в дождь, широко распахнуты в мир, — этим стирается граница между домом и миром, границы дома, а значит и границы «своего» пространства расширяются до пределов

всей Земли. Мы собственно почти ничего не знаем о внутреннем устройстве этого дома, камера все время скользит по его границе — стенам и окнам — важен не сам дом, а его гармоничное соединение с миром — с водоемом, деревьями, травой, поляной, лошадью, собакой — камера неторопливо и любовно рассматривает водоросли в глубине водоема, красный лист, медленно плывущий по поверхности воды, туман, поднимающийся над водой, деревья, лошадь на поляне перед домом. Дом — естественная часть любимого и изученного до последней травинки мира, поэтому он открыт в мир всеми своими окнами и дверями. «Этот дом похож на дом моего деда» — слова отца Криса Кельвина прямо ассоциируются с идеей дома как жилища рода, укорененного на земле. Дисгармония только раз врывается в описание земного пространства — это знаменитый вид автомагистрали в ночном Токио — пространства, искаженного технократией. Но эта сцена буквально перечеркивается возвращением к начальному кадру фильма — река, легкий туман, дым от костра.

Распахнутые настежь окна земного дома и закрытые наглухо иллюминаторы космической станции, а также помещение библиотеки, в котором вообще нет окон, — эта деталь подчеркнута не только в фильме Тарковского, но и в романе Станислава Лема, послужившем основой для фильма. Границы между пространством отцовского дома и окружающим его миром не существует, в космосе граница между «своим» и «чужим» миром обозначена предельно четко. Станция — своеобразный суррогат дома — кусочек «своего», земного, «безопасного» пространства, ограждающая ее обитателей от чужого и неизведанного космоса. Ее сердцевина — библиотека, находящаяся во внутреннем, а значит в наиболее защищенном от внешнего мира помещении станции, резко контрастирует с остальным, расположенным по периферии станционным пространством. Библиотека представляет собой квинтэссенцию земной культуры, она заполнена знаками человеческой цивилизации — книги со старинными гравюрами — в частности, «Дон Кихот» Сервантеса, которого цитирует Кельвин, репродукция Венеры Милосской, мексиканская маска буйвола, свечи в тяжелых канделябрах, картины на стенах, в том числе четыре картины Брейгеля: три из цикла «Времена года» («Охотники на снегу», «Возвращение стада», «Пасмурный день») и «Вавилонская башня». В библиотеке, как уже говорилось, нет окон, — в тех местах, где обычно находятся окна, расположены картины Брейгеля, выполняющие семиотическую функцию окон. Метафора «картина (или икона) — окно в другой мир» достаточно стара и стала уже общим местом, но в

фильме Тарковского она реализуется буквально, работая на главную идею фильма — осуществление контакта между земным и неземным миром. Ученые, живущие на станции, ищут контакта с иным существом, но тщательно отграничивают себя от него стенами станции, а когда Океан сам вступает с ними в контакт, посылая на станцию т. н. «гостей» — материализованные образы памяти о близких людях, это приводит в ужас героев картины, которые всеми способами пытаются избавиться от долгожданного контакта. Контакт пугает астронавтов, потому что он неожиданно возникает на «их» территории.

Картина Брейгеля становится тем медиатором, посредством которого осуществляется контакт между человеком и Солярисом. Этот контакт мыслится Тарковским как объединение двух первоначально полярных друг другу пространств — земного и иномирного — путем очеловечивания иного мира, постижения Солярисом земной культуры.

Картина «Охотники на снегу» — самая известная работа Питера Брейгеля Старшего из цикла «Времена года» (1565). Охотники в обычных нидерландских костюмах возвращаются домой по высокому склону холма, проходя мимо чьего-то дома, перед которым хозяева разводят костер, вязанки хвороста разбросаны рядом. На переднем плане — куст шиповника, выбивающийся из-под снега. Перед охотниками — внизу — спускающийся по холму ряд деревьев — черных на белом снегу, и в низине — замерзший пруд, на котором катаются люди, по дороге ползет телега, через рыжий кирпичный мост старуха тащит вязанку хвороста. Обычная бытовая картинка. Но дальше — на заднем плане — пейзаж совершенно космический — там, где кончаются человеческие дома, поднимаются белоснежные, неприступные вершины гор — ландшафт столь же невозможный для Нидерландов (находящихся, как известно, ниже уровня моря), сколь обычный для Альп, влияние которых на творчество Брейгеля отмечается всеми искусствоведами. Соединение в рамках одной картины абсолютов земного быта и космического бытия не только не несет в себе дисгармонии, но рассматривается художником как единое пространственное и философское целое. Что же связывает эти полюса? — Точка зрения, столь характерная для большинства картин Брейгеля. Взгляд художника зафиксирован где-то на уровне летящей птицы, между землей и небом, он равно приближен и к человеческой жизни, и к недоступному небу — оттуда возможен только взгляд Бога (ср. ту же фиксацию точки зрения художника в «Вавилонской башне», в «Пасмурном дне», в «Возвращении стад», «Детских играх», в



«Битве между Карнавалом и Постом» и других картинах Брейгеля). Взгляд художника объединяет эти два полярные начала, расширяя рамки земного до границ видимого на картине пространства и придавая статус космичности и вечности бытовым делам самых обычных людей.

В «Солярисе» «Охотники на снегу» цитируются многократно, при этом каждый раз цитата выполняет иную функцию, т. к. в разных ситуациях использования брейгелевской «чужой речи» в фильме Тарковского меняется дистанция между авторским и чужим текстом: от линейного стиля передачи чужой речи, когда эта дистанция максимально велика и отчетливо обозначена (Волошинов 1929, 153), до почти полной ассимиляции брейгелевских цитат в ткани фильма и почти абсолютного стирания границ между своим и чужим текстом. Пространственные цитаты из Брейгеля, как и вербальная чужая речь, оформляются разными способами — как реминисценция (в любительском фильме, который Кельвин показывает Харри), как прямая цитата, затем как косвенная речь и, наконец, как монтаж одного из элементов картины с другим, не связанным с картиной пространством.

Изменение способа цитирования картины прямо соотносено с личностью того, с чьей точки зрения это цитирование осуществляется. А таких точек зрения — пять: Тарковского, отца Криса, самого Криса, Харри и Соляриса.

Первый раз «Охотники» появляются в фильме как деталь монтажа, как иконический знак, отсылающий нас к прототексту — к картине. Костер на поляне перед отцовским домом является несомненной цитатой из картины Брейгеля — там костер разложен перед домом, мимо которого проходят охотники. Этот костер в самом начале фильма увиден глазами Криса, прощающегося с отцовским домом перед отправкой на космическую станцию. Костер — аллюзия на домашний очаг и символ своего, земного мира. Монтажный способ включения чужого текста в свой предполагает полное слияние цитируемого текста с тем, куда включается цитата. В вербальном тексте при таком виде цитирования чужой речи последняя поглощается новым текстом, «органически приживается на новом месте, которое для него становится своим» (Человеческий фактор 1991, 65). Костер перед домом, как и ряд других особо значимых для режиссера элементов, входит в число повторяющихся мотивов (вспомним хотя бы знаменитый мотив дождя).

Следующий раз цитата из «Охотников» появляется как композиционная и цветовая реминисценция — в черно-белом любительском фильме о детстве Криса, который тот смотрит вместе с Харри.

Однако в данном случае сам любительский фильм является цитатой по отношению к тексту «Соляриса», а прослеживаемая в нем реминисценция из Брейгеля выступает как цитата в цитате. Композиция «Охотников» отчетливо видна в черно-белом фильме — дом, перед которым разожжен костер, вязанка хвороста на снегу, холм, ряд черных деревьев, спускающихся к замерзшему водоему, черно-рыже-белые краски, как и у Брейгеля. Здесь наиболее интересна двойная точка зрения. Сначала сцена дана с точки зрения ребенка — объектив камеры направлен снизу вверх — на склон холма, стоящего там отца, костер на снегу, вязанку хвороста — детали «Охотников на снегу». Но затем направление взгляда меняется — камера фиксируется между небом и землей над головой ребенка и примерно совпадает со взглядом отца, стоящего выше на холме и наблюдающего за своим сыном. Точка зрения отца в этой сцене примерно совпадает с точкой зрения художника в картине. Это единственная точка зрения, при которой достигается гармония между двумя пространствами. Этот фрагмент фильма соответствует тому типу цитирования, в котором, согласно Волошинову, «авторский контекст стремится к разложению компактности и замкнутости чужой речи, к ее рассасыванию, стиранию границ между своим и чужим словом» (Волошинов 1929, 143).

Попутно заметим, что похожая композиционная реминисценция из «Охотников» существует и в «Зеркале», в сцене, непосредственно следующей за эпизодом с неразорвавшейся гранатой на уроке военной подготовки. Мальчик с птицей на шапке стоит на склоне заснеженного холма, а птица явно слетела к нему на шапку с дерева, мимо которого проходят охотники в картине Брейгеля. Однако между цитатами в «Солярисе» и «Зеркале» есть одно принципиальное различие. В «Солярисе» движение идет от статической точки зрения к динамической, полотно превращается в элемент кинематографа. Кинематографический текст «Соляриса» активно ассимилирует картину, растворяет ее в себе. В «Зеркале» мы наблюдаем обратное движение, оно перетекает из кинематографического, подвижного, динамического образа, созданного режиссером, и застывает, превращаясь в картину Брейгеля, где вместо охотников — мальчик с черной птицей на шапке. Этот обратный вектор движения вполне понятен, ведь мы имеем дело с прошлым, в которое, как в зеркало, вглядывается герой, а в зеркале все перевернуто, в том числе и направление движения.

Наиболее значимая и наиболее сложная система цитирования представлена в сцене в библиотеке. В этой сцене, являющейся кульминацией фильма, сменяются различные формы цитат,

незаметно перетекая друг в друга в зависимости от смены точек зрения — режиссера, Криса, Харри, глазами которой смотрит Океан. Начинается сцена как прямая цитата «Охотников», дословное воспроизведение чужого высказывания, она не ассимилируется авторским контекстом, а вводится в конструкцию как неразложимое и неизменное целое. Второй раз в фильме «Охотники» как прямая цитата будут даны в сцене болезни Криса — во время бреда он видит картину Брейгеля, вставленную в экран в гостиной своего дома. Такие прямые цитаты пронизывают весь фильм и даются с точки зрения режиссера: портрет матери Криса в земном доме героя, фотография Харри, рублевская Троица, прикрепленная к экрану в каюте Криса, — знак принадлежности героя к определенной культурной традиции, фотография армянского замка, домотканый коврик, ковер с восточными мотивами в каюте Гибаряна.

Для режиссера «Охотники на снегу» в библиотеке наряду с другими тремя картинами Брейгеля включены в систему знаков, символизирующих культуру Земли (репродукция Венеры, бюст Сократа, книга Сервантеса, горящие свечи). Прямой цитатой картина остается на протяжении всего разговора между Крисом, Харри, Снаутом и Сарториусом, время от времени мелькая на заднем плане в объективе камеры, следующей за движением героев.

Но вот Сарториус уходит, Крис идет провожать подвыпившего Снаута, а Харри остается одна наедине с картиной. С этого момента прямая цитата превращается в косвенную. Косвенное цитирование «Охотников» происходит во время невесомости, когда картина меняет свою художественную природу и из элемента живописи превращается в элемент кинематографа за счет того, что застывшая точка зрения становится подвижной. Это происходит в ситуации, когда «точка зрения повествователя последовательно скользит от одного персонажа к другому, от одной детали к другой — и уже самому читателю представляется возможность смонтировать эти отдельные описания в общую картину» (Успенский 1995, 83). При этом движение точки зрения Успенский сравнивает с движением объектива камеры в киноповествовании. В этот момент изменяется иллокуция высказывания, поскольку меняется точка зрения. Камера отражает точку зрения режиссера — когда она отстранена от героя, но она отражает точку зрения самого героя, когда перед этим крупным планом даются его глаза, в данном случае это глаза Харри, сидящей на столе библиотеки и рассматривающей картину.

Анализируя тот способ передачи чужой речи, который связан с наиболее полным ее растворением в авторском тексте (а именно на этом и построены реминисценция и различные способы передачи

косвенной речи), В. Н. Волошинов выделяет два его подтипа. Первый заключается в том, что «активность в ослаблении границ (между своим и чужим текстом. — Е.Л.) может исходить из авторского контекста, пронизывая чужую речь своими интонациями» (Волошинов 1929, 143). Во втором случае эта активность «может исходить [...] от чужой речи — речевая доминанта переносится в чужую речь. Авторский контекст утрачивает свою нормально большую объективность сравнительно с чужой речью, он начинает себя осознавать в качестве столь же субъективной „чужой речи“» (там же). Восприятие «Охотников» с точки зрения Харри представляет собой сложную трансформацию от первого типа ко второму. Эта сложность усиливается еще и тем, что Харри «оперирует» одновременно двумя цитатами — картиной Брейгеля и своими воспоминаниями о любительском черно-белом фильме, который, как мы уже постарались показать, является реминисценцией «Охотников».

Для Харри как иноземного существа это первое постижение «чужой речи», причем для нее «речь» чужая в буквальном смысле слова, поскольку это «речь» земной культуры. А для Тарковского данная сцена — косвенная цитата, т. к. она увидена не им самим, а дана глазами Харри. В описанной ситуации картина может быть уподоблена высказыванию, которое одновременно входит в два пересекающихся контекста, в две речи — речь автора и речь героя, при этом рефлексии героя, т. е. Харри, по поводу «чужой речи» накладываются на рефлексии самого Тарковского по поводу сцены в целом. Но такая «диспозиция» недолговечна: по мере того, как Харри «вживается» в картину, ассимилируя ее в своем сознании, прямая цитата плавно трансформируется в косвенную — рефлексии Харри по поводу рассматриваемого полотна доминируют над точкой зрения самого Брейгеля.

В результате этой трансформации полотно Брейгеля начинает существовать по законам кинематографа: слышится лай собак, звон колоколов, крик птиц — картина оживает. Но в этот момент происходит переключение из пространственного ряда картины Брейгеля в пространственный ряд любительского фильма о детстве Криса, и об этом переключении необходимо поговорить подробнее, поскольку оно, собственно, и является кульминацией «Соляриса».

И для зрителя, и для самого Тарковского безусловно, что картина Брейгеля является первоисточником, «чужой речью» по отношению к черно-белому любительскому фильму, а он, в свою очередь, — лишь цитата, реминисценция из «Охотников». Однако для Харри вся эта ситуация перевернута — для нее первотекстом является именно любительский фильм, показанный Крисом в один

из первых дней ее пребывания на станции, а «Охотники» — цитатой-реминисценцией к этому фильму. Вглядываясь в картину Брейгеля в библиотеке, она внезапно обнаруживает в ней знакомый праобраз — белый от снега холм, спускающийся к водоему ряд черных деревьев, вязанка хвороста, рыжий костер на снегу и рядом с ним — маленький мальчик. В этот момент и происходит переключение из пространства брейгелевского полотна в пространство любительского фильма для того, чтобы снова вернуться к пространству «Охотников» и переосознать его как первоисточник по отношению к любительскому фильму. Доселе вывернутая наизнанку точка зрения иномирного существа переворачивается, чтобы принять нормальный, человеческий ракурс. Такое переворачивание вызывает прямые ассоциации с центральной темой славянской мифологии — оборотничеством, непосредственно связанным с переворачиванием, правда физическим. Согласно народным представлениям, для того, чтобы попасть в человеческий мир из иномирного, вывернутого наизнанку пространства, нужно перевернуться. Так, волколак — человек, обращенный кобдуном в волка, может снова стать человеком, перекувырнувшись через пень, нож и др. предметы, а также перепрыгнув через порог или окно — магическую границу между «тем» и «этим» миром.

В «Солярисе» «переворачивание» сознания Харри, во время которого «цитата» и «первоисточник» перераспределяются по правильным местам, также маркировано, оно происходит во время вполне реального поворачивания-переворачивания. Станция делает поворот, и наступает время невесомости, подчеркнутое музыкой Баха, звучащей на протяжении всего эпизода. Вместе с разворачивающейся станцией плывут, поворачиваясь в невесомости, Крис и Харри. Одновременно «Охотники» становятся окном в человеческий мир, тем хронотопом, где происходит очеловечивание Харри, — это подчеркнуто следующим эпизодом — чисто человеческим поступком Харри, — попыткой самоубийства.

Череду бесконечных цитирований картины Брейгеля в фильме Тарковского завершает цитирование «Охотников» самим Океаном, для которого это и есть форма контакта. Черный охотничий рожок и охотничья сумка на белой стене дома, смоделированного Океаном, — отзвуки картины Брейгеля и одновременно повторение мыслей Кельвина, который представляет себе эти вещи на стене своего дома. Это — монтажный способ цитирования, слияние цитаты и текста, в который она включена, возвращает нас к началу фильма — отцовскому дому и горящему перед ним костру.

Наконец, в фильме Тарковского имплицитно существует и собственно вербальное цитирование «Охотников». Тема возвращения домой, на Землю, как одна из центральных в «Солярисе» решается в финале фильма подчеркнутым цитированием картины Рембрандта «Возвращение блудного сына». Однако картина Брейгеля имеет и второе название — «Возвращение охотников». Астронавт Снаут говорит: «Мы вовсе не хотим завоевывать космос, мы хотим расширить землю до размеров космоса». Собственно в финале это и осуществляется — Крис возвращается в свой земной дом, в дом, построенный на поверхности Океана. И в этом доме, как символ состоявшегося контакта, на белой стене висит охотничий рожок и охотничья сумка из картины Брейгеля. «Свое», домашнее пространство раздвинулось до пределов Соляриса. И медиатором между космосом и человеком, окном, через которое иномирное существо увидело и поняло человеческий мир, послужила картина Питера Брейгеля Старшего.

## Литература

- Волошинов 1929 — В. Н. Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1929.
- Мир и фильмы 1991 — Мир и фильмы Андрея Тарковского. М., 1991.
- Успенский 1995 — Б. А. Успенский. Семиотика искусства. М., 1995.
- Человеческий фактор — Человеческий фактор в языке: коммуникация, модальность, дейксис. М., 1992.

## О Служби светом кнезу Лазару

**П**очетак савременог проучавања «Службе светоме и блаженоме великомученику иже во царех, кнезу Лазару, бившему самодршцу васеје Земље Српскије» дао је неуморни истраживач Ђорђе Трифуновић у својој монографији о списима посвећеним Косовском боју<sup>1</sup>. Већ у овој првој књизи аутор подвлачи да је рукописна традиција «Службе» готово затворена што се тиче велико вечерње и јутарњег дела, а разлике се примећују у саставу мале вечерње и оне воде до груписања свих текстова у три групе (круга). Исту поделу, мада са другачијом нумерацијом, Трифуновић је увео и у свој «Србљак»<sup>2</sup>, али у најновијем издању «Службе» груписање текстова следи прву поделу из монографије<sup>3</sup>.

У богослужбеној пракси Српске Православне Цркве користи се текст у рускословенском (црквенословенском) облику који је приредио арадски владика Синесије (Живановић) и издао у Римнику 1761. године<sup>4</sup>. Друго издање је било 1765. године у Млецима<sup>5</sup>, из којег су службу касније пренели у своја издања «Србљака» митр. Михаило (Јовановић)<sup>6</sup> и епископ рашко-призренски (сада Његова Светост патријарх српски) Павле (Стојчевић) са Светим Архијерејским Синодом СПЦ<sup>7</sup>. Служба је ушла и у ново московско издање богослужбених mineја, посвећено Миленијуму руског хришћанства; у том је издању, на жалост одштампаном новом ћирилицом, сакупљено готово цело богатство византијске и црквенословенске химнографије<sup>8</sup>. У руској издавачкој пракси службе словенским свецима су штампане као одвојене целине, без икаквог укрштавања са другим службама. И «Служба светом кнезу Лазару» је издата као посебна целина, са историјском информацијом, одмах иза «Службе св. Јефрему, патријарху српскоме». Увођењем у руски савремени mineј саздала се могућност ширења богослужбеног култа српском великомученику у читавом православном свету, а пре свега код Руса<sup>9</sup>.

За одређење времена постанка «Службе» пресудно је питање датума преноса св. моштију кнеза из Приштине у Раваницу. У научној литератури датум тај варира између јесени 1390. и фебруара 1392. године. Богослужбено слављење косовског страдалца сигурно је почело још у Митрополитској цркви у Приштини (вероватно тропар празника, кондак, а можда и икос), али је завршни облик «Служба» добила тек почетком новог столећа (1402–1404)<sup>10</sup>. Неки помишљају да је њен саздаатељ патр. Данило Трећи (Бањски), већина мисли на раваничке калуђере, али нико не сумња да је она настала у етапама<sup>11</sup>, дакле, проучавање односа трију малих вечерњи према осталом тексту и одређивање хронологије наслојавања у целом тексту морало би донети одговор на питање о месту и времену постанка.

Упадљиве су разлике између првог и другог канона јутарњег дела. Први канон који носи у себи *више трагова најстаријег Лазаревог штовања*<sup>12</sup> излаже у хронолошком реду цео живот свеца *от пелен, от јуности*, преко добротворне и ктиторске делатности до страдалачког подвига, затим од добијања вечите награде до актуелне и данас молитве: *Услиши молбам и пенијем гласи људи твојих, свете* (VIII.3) и тек на крају, у задњем тропару последње песме, долазе мотиви учешћа Цркве у слављу и присуства светих моштију у храму. Аутор тог канона подвлачи лепоту Лазареве задужбине и сведочи да је то мушки манастир (IV.1 III.3), дакле то је Раваница. Са тим се каноном повезују у оквиру велике вечерње три стихире другог гласа и слава на Господи вазвах, три стихире другог гласа и слава на стиховне, док у оквиру јутрење — седални на катизмама, светилан и стихире на хвалитех са славом. Постоји такође веза између тог слоја «Службе» и тропара, кондака и икоса.

Други је канон у целини посвећен ратном подвигу цара Лазара, његовој духовној победи над Исмаилом, *главному отсеченију* (VI.2, VII.1). Помињу се и остали косовски мученици (V.1, VIII.2); сведочи се ширење култа светог Лазара ван Србије: *Страни васе окрсније, Лазаре, проповедујут твоје житије и подвиги, изредније је же твоје отачество* (VI.1)<sup>13</sup>. Призивом *приди же и ти, свете, и предначинај тржаставнаја* (IX.3) други канон ступа у текстолошку везу са «Похвалним словом кнезу Лазару». С тим каноном повезујемо друге стихире осмог гласа на Господи вазвах из велике вечерње, стихире на литији са славом, писаном по узору богородична св. Германа, седалан по полијелеју и стихиру по 50. псалму. Стилски други се канон подудара са малом вечерњом *Небесним чином* (првог, одн. трећег, круга). Мала вечерња *Вас привел јеси*



(другог одн. првог круга) могла је бити саздана паралелно са малом вечерњом *Небесним чином*, мада се мора објаснити подударност трећих стихира на стиховне.

Изгледа да постанак «Службе» одражава кретање моштију великомученика. Први текстови сигурно су настали још у Приштини, после разгранавалујући се у Раваници, у задужбини кнегиње Милице Љубостињи и, можда, у Новој Павлици, задужбини Лазаревог сестрића, Лазара Мусића. Али морамо да памтимо луцидне речи Ђорђа Трифуновића: *Богато рукописно наслеђе Службе није потпуно археографски пописано. И само дело још није критички објављено. А и када добијемо коначно, критичко издање, нећемо лако успоставити слику о временској и богосужбеној слојевитости Службе*<sup>14</sup>.

- 
- <sup>1</sup> Ђ. Трифуновић. Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју. Крушевац, 1968, с. 184–249, 326–336, 405–416; В. *исти*, Косовско страдање и небеско царство. Према српским средњовековним књижевним списима, у: О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971. Београд, 1975, с. 255–263; *исти*. Смрт и лепота у српским средњовековним списима о кнезу Лазару и косовском боју, у: Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици. Београд, 1981, с. 135–142; в. још Житије и владавина кнеза Лазара. Приредио Ђ. Трифуновић. Крушевац, 1989.
  - <sup>2</sup> Србљак. Службе, канони, акатисти, 2. Приредио Ђ. Трифуновић. Прево Д. Богдановић. Београд. 1970, с. 129–199; Ђ. Трифуновић. Белешке о делима у Србљаку, у: О Србљаку. Студије, Београд, 1970, с. 300–306, в. још с. 85.
  - <sup>3</sup> Ђ. Трифуновић. О почецима штовања светог кнеза Лазара. Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења 19, 1. Београд, 1991, с. 123–131; Ђ. Трифуновић, *И. Шпадијер*. Служба светом кнезу Лазару, у: Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици косовског боја 1389–1989. Београд, 1989, с. 193–221. Дакле, мала вечерња са почетком *Небесним чином* саставља први круг (у Србљаку трећи), са почетком *Вас привел јеси* — други круг (у Србљаку први) и са почетком *Иже ва благодистију* — трећи круг (у Србљаку други).
  - <sup>4</sup> Правила молебнаја свјатих сербских просветитељеј. Римник 1761, л. 199–218. Види *D. Gil. Serbska hymnografia narodowa. Kraków, 1975, с. 68–71.*
  - <sup>5</sup> У штампарији Димитрија Теодосија који је на своје књиге понекад стављао назнаку да су штампане у Москви (л. 146–163); в. *М. Пантвић*. Штампар старих српских књига Димитрије Теодосије. «Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор», XXVI (1960), 3–4, с. 206–235.

- <sup>6</sup> У Београду 1861. године, л. 139–149. Служба је 1889. године у Новом Саду посебно прештампана у спомен 500-годишњице косовске битке, в. *Л. Павловић*. Култови лица код Срба и Македонаца. Историјско-етнографска расправа. Смедерево, 1965, с. 120.
- <sup>7</sup> Србљак — *Σερβιαχον* — Anthologion serborum sanctorum. Припремио и уредио Павле, епископ рашко-призренски. Београд, 1986, с. 408–422. Иза Службе светом кнезу Лазару налази се Служба српским светим мученицима пострадалим за веру Христову од времена Светог великомученика кнеза Лазара до данас (с. 423–429), в. још: Православни мисионар, 1963, 3, с. 131–136, а такође: Црква. Календар Српске православне патријаршије за просту 1989. годину. Београд, 1988, с. 93–93. Службу је написао владика Николај (Велимировић) савременим српским језиком у дванаестерцу; у њој се говори пре свега о српским жртвама последних ратних злочина. На основу те службе Свети Синод је издао Молебан за страдални народ наш на Косову и Метохији. Београд, 1988. В.: *D. Gil. Serbska...*, s. 141–143.
- <sup>8</sup> Минея июнь, т. 10, ч. 1. Москва, 1986, с. 608–630.
- <sup>9</sup> Култ кнеза Лазара у Русији је постојао само у време Ивана Грозног. Тада је постала његова зидна слика у Архангелском сабору у московском Кремљу (1564–1565) и у Летописном илустрованом своду, у Другом Остермановом тому Библиотеке Академије наука (31.7.30/2) на листовима 276–280. *В. С. Петковић*. Иван Грозни и култ кнеза Лазара у Русији, у: О кнезу Лазару..., с. 311–319 и слике 1–9, са старијом литературом. Кнез Лазар се помиње у чувеној Палинодији кијевског архимандрита Захарије Копистенског (1621) и у неким богослужбеним рукописима XVII века, упор. на пр. *К. Иванову*. Български, србски и молдо-влахийски кирилски рѣкописи в сбирката на М. П. Погодин. Софија 1981, с. 61, 64 (Пог. 348), 435 (Пог. 572); *А. Наумов*. Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich (= Krakowsko-wileńskie studia sławistyczne t. 1), Kraków, 1996, s. 55 (Biblioteka Jagiellońska, Berl. Slav. Qu. 5).
- <sup>10</sup> *В. Трифуновић*. Житије светог кнеза Лазара. Београд, 1989, с. 18–19; *Н. Д. Павловић*. Деспот Стефан Лазаревић. Суботица; Београд, 1968, с. 52–53.
- <sup>11</sup> *Д. Богдановић*. Стара српска књижевност (= Историја српске књижевности 1). Београд, 1991, с. 171. Упор. *М. Кашанин*. Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975, с. 292–294.
- <sup>12</sup> *В. Трифуновић*. О почецима..., с. 129.
- <sup>13</sup> У првом канону, икосу и светилну се помиње само *отачаство, паства, стадо*. У икосу један хајретизам има, додуше, универзалнији карактер (*јаско слава о тебе протече по васељене*), што ипак више личи на опште место. И у једном тропару (IX.1) се говори да Црква верних данас *празнујет са васеми окрсними*, али је то речено у територијално ужем смислу. У првом канону јаданпут, а у другом пет пута се помиње присуство светих моштију у храму али тај мотив, као и мотив ратне опасности, не помаже разрешавању питања хронологије постанка Службе. Једино у светилну израз *светлујет же се и цркви Спаса и Бога, сакровиште богатно светије ти мошти имушти* може да се прими у конкретном смислу и тада би се та група текста

везивала за Раваницу, упор. још трећу стихиру на хвалитех, в: О Србљаку, с. 305; *Б. Трифуновић*. О почецима..., с. 127–130.

<sup>14</sup> *Б. Трифуновић*. О почецима..., с. 127–126.

*А. Наумов*

### О Службе святому князю Лазарю

В статье сделана попытка определить текстуальные слои в Службе св. великомученику князю Лазарю. Кажется, самый древний слой (тропарь, кондак, икос ?) создан еще в Приштине, но первое оформление службы произошло в Раванице, где сначала написаны три стихиры и слава на Господи воззвах 2 гласа великой вечерни, три стихиры 2 гласа и слава на стиховне, седальны на кафизмах, первый канон, светилен и стихиры на хвалитех со славой. Затем, позже, добавлен второй слой — стихиры 8 гласа на Господи воззвах, литийные стихиры со славой, второй канон, полиелейный седален и стихира после 50 псалма. Тогда возникла и малая вечерня Небесных чинов радование. Остальные тексты службы (малые вечерни) возникли в других центрах раннего культа св. Лазаря (Любостиня, Нова Павлица?).

## К ранней истории русского летописания: о предисловии к Начальному своду

**Н**икита Ильич Толстой писал о характерной черте славянских и других хроник, в том числе византийских, — начинать историю своего народа с истории всемирной — библейской (Толстой 1994). С этой точки зрения начало древнейших русских летописей представляется не вполне обычным. В Повести временных лет (далее — ПВЛ) собственно повествовательная часть начинается после знаменитого введения («Откуда есть пошла Русская земля») не с сотворения мира, а с мотива разделения земли тремя сыновьями Ноя и фрагмента космографического введения, заимствованного из хроники Георгия Амартола. Новгородская Первая летопись (НПЛ, 103) вообще начинается словами: «Временник, еже есть нарицается летописание князеи и земля Руския, и како избра Бог страну нашу на последнее время, и грады почаша бывати по местом, преже Новгородчкая волость и потом Киевская, и о поставлении Кыева, како во имя назвася Кыев». Легендарный Кий сравнивается с «царем Римом», который основал Рим, с Александром, основавшим Александрию, и т. п. Престижный образец для таких сравнений заимствован, согласно А. А. Шахматову (1909, 267), из Хронографа по великому изложению, где кратко излагалась всемирная история, включавшая библейскую и античную традиции. Но о библейских событиях в новгородской летописи речь вообще не заходит. Это выглядит тем более парадоксальным, что введение к НПЛ считается введением к реконструированному А. А. Шахматовым Начальному летописному своду, предшествовавшему ПВЛ и, стало быть, относящемуся к древнейшему — начальному — периоду русского летописания.

Парадоксальным можно считать и то обстоятельство, что Начальный свод, который составлялся в Киеве в 1090-е гг., в самом введении провозглашал первенство не Кыева, а Новгорода. Считалось

даже, что составитель Начального свода здесь делал уступку традиционному новгородскому сепаратизму и «готов был признать новгородское происхождение правящей династии» (Приселков 1996, 71), хотя ранним летописным сводам об этом сепаратизме ничего неизвестно. Д. С. Лихачев (1985, 175) предположил, что утверждение о первенстве Новгородской волости — позднейшая вставка, сделанная после Новгородского переворота 1136 г., изгнания киевского князя и становления вечевой республики; А. А. Гиппиус в новейшей работе (1997, 40 и сл.) уточнил вероятное время вставки — время составления владычной новгородской летописи, т. н. свода 1167 г.

Зато киевские реалии усматривались уже во фразе введения к НПЛ: «куда же древле погани жряху бесом на горах, ныне же паки туды святыя церкви златъверхия каменнозданные стоят» и т. д. (Шахматов 1909, 218–219). Действительно, речь здесь не может идти о Новгороде, расположенном не «на горах», в отличие от Киева, а на плоской равнине. Но речь здесь не идет прямо и об упомянутом ниже киевском «холме», где Владимир поставил свой языческий пантеон и где потом основал деревянную, а не «каменнозданную» церковь св. Василия. Скорее, в упоминании церквей на месте языческих капищ можно видеть общее место раннехристианской литературы: ср. у Козмы Пресвитера: «Кто ли не веселит ся, видя кр(е)сты на высоких местех стояща, на них же прежде жряху бесом человеци» (Бегунов 1973, 308).

Далее составитель введения к НПЛ «возвращается» к главной теме — началу Русской земли и произносит свою похвалу старым князьям, которые «отбараху Руския земле», не собирали неправых вир и продаж, дружины их не требовали богатства, а «расплодили Рускую землю». «За наше несътовство навел бог на ны поганья, а и скоты наши и села наша и имения за теми суть», — сетует летописец. Казалось бы, совершенно очевидно, что здесь говорится о времени составления Начального свода: в ПВЛ под 1093 г. (которым, как считается, кончается Начальный свод) рассказывается, как киевский князь Всеволод, а за ним и Святополк полюбили «смысл уных» — стали следовать советам младшей дружины, земля «оскудела от рати и продаж», и «Бог попусти поганья», и «опустеша села наши и города наши» под натиском половцев. Проблема в том, что как раз этого повествования и нет в НПЛ, практически не описывающей правления Всеволода и Святополка. Зато в ПВЛ как раз есть соответствие нашему введению, но уже за границами, отводимыми Начальному своду: под 1097 г., когда описываются распри между русскими князьями. Владимир Мономах намеревается отомстить Святополку Киевскому за преступление, но кьяне

молят его: «Молимся, княже, тебе и братома твоима, не мозете погубити Русские земли. Аще бо възмете рать межю собою, погании имуть радоватися, и возьмут землю нашу, иже беша стяжали отци ваши и деди ваши трудом великим и храбръствомъ, побарающе по Русьской земли, ины земли приискываху». И хотя Шахматов (1909, 226–227; ср.: Лихачев 1986, 175–176) предполагал, что эта фраза ПВЛ заимствована из введения к Начальному своду, текстологически обосновать такое заимствование затруднительно — слишком очевидна принадлежность самой идеи единства Русской земли перед половецкой угрозой тому летописному контексту, который связан с княжением Мономаха. Скорее, здесь следует усматривать обратное влияние ПВЛ на Новгородскую летопись.

Кроме того точное текстуальное соответствие введению имеется в Новгородской летописи (и ПВЛ) не только под 1068 г., где рассказывается о набеге половцев, а и далее под 1239 г.: «Наводит Бог, по гневу своему, иноплеменники на землю» (НПЛ, 289). И во введении, где говорится о том, что села и имение остались *во власти* поганых, речь явно не идет о кратковременном половецком набеге — имеется в виду монголо-татарское нашествие. Из текста НПЛ очевидно, кто был новгородец — продолжатель идеи Божьих казней, свойственной начальному летописанию: это был пономарь Тимофей, оставивший под 1230 г. (НПЛ, 70) «молитву», которой предшествовало описание землетрясения — Божьего знамения, голода, посланных Богом за грехи, равно как и упоминание о том, что «бог на нас поганыя наведе, и землю нашу пуну положиша», ср.: (Алешковский 1981; Гиппиус 1997, 8 и сл.).

Можно заметить, что введение к НПЛ по содержанию соответствует тем вехам в истории Русской земли и христианского мира, которые отмечены взятием Царьграда фрягами при цесарях Алексее и Исакии<sup>1</sup> в 1204 г. и нашествием татар — «божиим поущением на всеи Руской земли», от которого сам Новгород уберегли лишь Бог и св. София. Как «погыбе царство богохранимаго Константинаграда и земля Грьчская в сваде цесарев, еюже обладають фрязи», так русские села и имения оказались «за погаными». Характерно, что само введение к НПЛ начинается со слов: «Временник, еже есть нарицается летописание князеи и земля Руския, и како избра Бог страну нашу на *последнее время*» (курсив мой. — В. П.): «последнее время» в христианской хронографической традиции предшествует концу света, ср.: (Данилевский 1995). Речь в Новгородской летописи, таким образом, идет не только о начале Русской земли, как в ПВЛ, но и о ее «погибели», как воспринималось в XIII в. монголо-татарское нашествие — ср.: «Слово о погибели Русской земли»,

приуроченное к битве на Калке, и подробное описание этой битвы в НПЛ, начинающееся с эсхатологического пророчества Мефодия Патарского о народах, «яко скончанию времени явитися [...] и поплелят всю землю» (НПЛ, 264).

Итак, если введение к НПЛ в целом не принадлежало Начальному своду и было составлено позднее, в XIII в., то каковым могло быть это древнее введение? Ответ на этот вопрос есть в тексте НПЛ, как раз там, где упоминанием византийских цесарей начала XIII в. кончается вводная часть и начинается часть датированная — «Начало Русской земли». Перед тем как начать рассказ о славянском племени полян и трех братьях — Кие, Щеке и Хориве, летописец приводит некую явно вырванную из контекста фразу: «Живяху кождо с родом своим, на своих местех и странах, владеюща кождо родом своим». Шахматов предположил источник этой фразы — ПВЛ, которая была использована одним из редакторов НПЛ. В космографическом введении к ПВЛ такая фраза действительно читается, но совершенно недопустимо, чтобы средневековый автор вырывал ее из контекста — недопустимо потому, что эта фраза относится к библейскому тексту: к книге Бытия (X, 5), Таблице народов, повествованию о расселении потомков Ноя. А. А. Гиппиус (1997, 52–53), настаивающий на принадлежности этой фразы контексту НПЛ, считает, что в космографическом введении ПВЛ она «обесмысливается», но упускает из виду, что это «обесмысливание» (как и давно отмеченные «сбои» в описании полянского племени, в том числе упоминание братьев — родоначальников полян до рассказа о Кие, Щеке и Хориве: ср.: Насонов 1969, 71 и сл.) происходит от того, что в повествование о расселении славян среди потомков Иафета вставлен рассказ о пути из варяг в греки, расчленяющий рассказ о полянах. «Библейская цитата» могла бы «выполнять роль общей космографической экспозиции в НПЛ и относиться к древним племенам, населяющим Русскую землю» (Гиппиус 1997, 53–54), только в том случае, если бы эти племена были там упомянуты. Скорее всего, так оно и было в Начальном своде, но не в НПЛ, для которой понятие Русская земля имеет лишь узкий смысл — это Киевская земля, земля полян: недаром сводчик (XIII в.?) поместил под главкой о начале Русской земли рассказ о Кие, Щеке и Хориве — в прямом противоречии с последующим изложением (восходящим к Начальному своду — см. Петрухин 1995, 69 и сл.), где говорится, что Русская земля прозвалась «от варяг» в Новгороде. Очевидно, что новгородский летописец XIII в. под влиянием актуальных исторических событий — монголо-татарского нашествия — напрямую связываемых с Божиим

промыслом, заменил и традиционное библейское введение на повествование о бедах Русской земли.

О том, каким могло быть это введение, можно вполне определенно судить как по тексту НПЛ, так и по тексту ПВЛ — то есть по тем «совпадающим» в двух летописных изводах текстам, которые и относятся к Начальному своду. События начальной библейской истории, содержащиеся и в космографическом введении к ПВЛ (разделение земли по жребию между сыновьями Ноя, вавилонское столпотворение), и в Речи Философа, помещенной уже под 986 г., восходят к одному источнику начального русского летописания, неизвестного Шахматову. Его открыл в начале XX в. киевский юрист и любитель русских книжных древностей Г. М. Барац (1924, 82 и сл.). Это популярный в восточнохристианском мире ветхозаветный (иудейский по происхождению) апокриф (псевдоэпиграф) «Книга Юбилеев» или «Малое Бытие».

Этот псевдоэпиграф был составлен в Иудее, по современным датировкам, во II в. до н. э., широко использовался в византийской хронографии, но в полном виде дошел до нас лишь в эфиопском переводе, ср. последнее издание: (Вандеркам 1989). В «Книге» пространно излагались сюжеты, связанные с библейской книгой Бытия (отсюда вариант названия, который, скорее, следовало бы передавать как «Подробное Бытие») и «книгой Исход»; этим событиям придана была хронологическая канва, основанная на семилетних циклах и «юбилейных» периодах ( $7 \times 7 = 49$ ). Текст приписывается самому пророку Моисею, услышавшему слова Всевышнего на горе Синай.

В недавней специальной работе С. Франклин (1985) указал на параллели между древнерусскими, в том числе летописными, текстами и их византийскими источниками, восходящими к «Книге Юбилеев». Среди них знаменитая и чрезвычайно актуальная для раннего летописания и ранней русской истории заповедь, данная в Книге трем братьям Симу, Хаму и Иафету, — «не преступати никому же в жребий братень»: об исторической актуальности этой заповеди немало говорилось в историографии, ср.: (Петрухин 1995, 52 и сл.; Гиппиус 1994), — она была повторена летописцем в связи с распрями трех сыновей Ярослава Мудрого, так же преступивших в 1072 г. завет отца, разделившего между ними Русскую землю. Но и сам летописный завет Ярослава представляет собой парафраз из Книги Юбилеев (36, 1–4: Вандеркам 1989, 237–238), хотя относится уже к завету, данному праотцем Исааком братьям Исаву и Иакову; впрочем, начало этого текста совпадает с заветом Ноя, данным своим детям и внукам: «Слушайте, дети мои. Поступайте



праведно и справедливо, чтобы справедливо расселиться по всей земле» (7, 34). Проповедь братней любви и отповедь распрям внутри единого княжеского рода, владеющего Русской землей, — лейтмотив летописания XI–XV вв. (Лурье 1988, 33 и сл.), и уже первые летописцы, в том числе и составитель Хронографа по великому изложению, работавший не позднее 90-х гг. XI в., не могли не обратить внимания на авторитетный текст, требующий соблюдать «заповедь отню».

Влияние «Книги» очевидно не сводится к цитированию ее фрагментов: в частности, обращает на себя внимание сам сюжет расселения славянских племен (в космографическом введении ПВЛ), который продолжает сюжет расселения 72 языков и воспроизводит не лапидарную структуру библейской Таблицы народов, представляющую собой простые перечни потомков Ноя, но пространственный способ географического описания. Этот способ свойствен раннесредневековой хронографии, в частности и предполагаемым источникам ПВЛ, в том числе Книге Иосиппон, повествующей специально о расселении потомков Иафета по рекам Европы. Но для сюжета расселения народов в Книге Юбилеев характерен один мотив, значимый для космографического введения к ПВЛ и соответствующего ему фрагмента НПЛ. Расселяющиеся по своим «жребиям» потомки Ноя основывают города: также ПВЛ специально отмечает города, как племенные центры расселившихся в Восточной Европе народов. Об основании самого знаменитого из этих городов — центра племени полян — говорится: «быша 3 браться: единому имя Кий, а другому Щек, а третьему Хорив... Седяше Кий на горе, где же ныне увоз Боричев, а Щек седяше на горе, где же ныне зовется Щековица, а Хорив же на третьей горе, от него же прозвася Хоревница. И створиша град во имя брата своего старейшаго, и нарекоша имя ему Киев» (ПВЛ, 9; ср.: НПЛ, 104–105). Ср. текст о трех сыновьях Ноя из Кн. Юбилеев (7, 10–15): после того как Ной проклял своего сына Хама и его потомка Ханаана, Хам «отделился от отца... Он построил себе город и назвал его по имени жены Нелатамаук. Когда Иафет увидел [это], он пожалел брата. Он тоже построил себе город и назвал именем жены Адатанесес. Но Сим остался со своим отцом Ноем. Он построил свой город рядом с отцом на горе. Он также назвал его в честь своей жены Седекателебаб. Три города расположены у горы Лубар: Седекателебаб перед горой на ее восточном склоне, Нелатамаук с южной стороны и Адатанесес на западе».

Конечно, можно считать это сходство типологическим: «переселенческие сказания» о трех братьях — культурных героях, основа-

телях городов, были широко известны в европейской (и шире — индоевропейской), то есть в небиблейской традиции. Но сам библейский контекст начального летописания заставляет вновь вернуться к «Книге Юбилеев», как к одному из вполне очевидных источников другого, не менее знаменитого летописного сюжета, точнее, одного из мотивов этого сюжета. Речь идет о призвании варяжских князей, причем в редакции и собственно ПВЛ, и НПЛ. Здесь рассказывается о том, как варяги, собиравшие дань с местных племен — словен, кривичей, мери и чуды, были изгнаны ими, и тогда те «почаша сами в себе володети, и не бе в них правды, и вѣста род на род, и быша в них усобице, и воевати почаша сами на ся» (ПВЛ, 13). Ср. в НПЛ: «начаша владети сами себе и города ставити. И вѣсташа сами на ся воеват, и бысть межи ими рать велика и усобица, и вѣсташа град на град, и не беше в них правды» (НПЛ, 106). В «Книге юбилеев» рассказывается, как «потомки Ноя стали сражаться друг с другом, брать пленных и убивать друг друга... укреплять города, стены и башни; люди стали ставить себя над народами и учредили первые царства; стали воевать — народ с народом, род с родом, город с городом» (11, 2).

Здесь очевидно принципиальное различие в подходах составителя «Книги Юбилеев» и русских летописцев к истории: для первого, следующего собственно библейской традиции, учреждение государства — царской власти — есть нарушение завета равноправия и братства, заповеданного потомкам Ноя; для вторых призвание варяжских князей есть установление порядка и справедливости — они должны править «по ряду, по праву», то есть восстановить «справедливость и право», которые были заповеданы сыновьям Ноя. Летописная традиция своеобразно усваивает библейскую.

Дело, однако, не только в идеологии. Тексты, восходящие к единому источнику (Хронографу по великому изложению?), цитирующему «Книгу Юбилеев», обнаруживаются в разных частях ПВЛ — космографическом введении, Речи Философа, повествовании о трех Ярославичах, возможно, даже в легенде о призвании варягов, причем в ее разных редакциях, представленных в ПВЛ и НПЛ. И это касается уже истории начального русского летописания. Как уже говорилось, со времен Шахматова считается, что НПЛ в первой части сохранила т. н. Начальный свод, составленный в 90-е гг. XI в. и предшествующий ПВЛ Нестора. В соответствии с этой реконструкцией получается, что Начальный свод не имел космографического введения — в его начале читался рассказ о том, как Киев был прозван «великим князем» в честь Кия, как Рим в честь Ромула и т. д. Это построение и выглядит ныне неприемле-

мым, поскольку и НПЛ, и ПВЛ содержат Речь Философа и повествование о сыновьях Ярослава, использующие цитаты из Книги Юбилеев: но те же цитаты, относящиеся к «жребиям» сыновей Ноя, обнаруживаются в космографическом введении к ПВЛ. Это должно означать, что Начальный свод, как и большая часть средневековых хронографов, содержал космографическое введение. Нестора, однако, не могло удовлетворить то космографическое введение, которое читалось в «Книге Юбилеев» (в Хронографе по великому изложению), ибо в этногеографической части оно касалось лишь Ближнего Востока; летописец использовал Хронику Амартола с ее экуменическим кругозором и дополнил сведениями по этногеографии Восточной Европы. От «Книги Юбилеев» во введении к ПВЛ сохранилось лишь повествование о вавилонском столпотворении, но повествовательная модель «Книги» повлияла на сам ход изложения в ПВЛ, прежде всего на описание главных событий, связанных с начальной славянской и русской историей.

Завершить этот экскурс в историю начального летописания можно возвращением к самому началу — зачину древнейшего русского летописного свода. «Се повести времяньных лет, откуда есть пошла Руская земля», — так начинается ПВЛ. Особая значимость этих «временных лет», которые объединяют и начальные, и «последние времена» мировой истории (Данилевский 1995), была задана и прологом к «Книге Юбилеев», само название и структура которой указывает на важность временных циклов: «Это есть разделение Закона и свидетельство по событиям годов, согласно их разделению на семилетия и юбилеи во всех годах мира, как Господь говорил Моисею на горе Синайской» (цит. по ЕЭ, т. 9, стлб. 564; ср.: Книга Юбилеев, 1, 29). «Книга» завершается пятидесятой главой — пятидесятым юбилейным периодом от сотворения мира, исходом евреев из египетского плена в Палестину и возвещением Закона на горе Синай Моисею. Ее последняя фраза соответствует введению: «Здесь слова (повествование) о разделении времен завершаются». Вводная космографическая часть «Повести временных лет» завершается рассказом об избавлении славян (племени полян) от хазарской дани и власти русских князей над хазарами, подобно тому, как «погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе им». Затем следует датированная часть летописи, обнаруживающая дату первого упоминания Руси в греческом хронографе и предлагающая собственную хронологическую разбивку по периодам мировой (библейской) истории от Адама до потопа и далее.

Таким образом, Начальный свод, как и ПВЛ, должен был начинаться традиционно — с библейского введения, точнее — с

расселения сыновей Ноя, и среди их потомков — славян, ибо творение и прочая библейская история описывалась уже в Речи Философа, в сказании о крещении Руси<sup>2</sup>.

Более того, расселение славян не просто продолжало всемирную историю — оно продолжало именно Священную историю, ибо обретение полянами своей земли в Среднем Поднепровье и утверждение там власти русских князей сопоставлялось с избавлением избранного народа от египетского плена и обретением земли обетованной — будущей христианской Руси.

---

<sup>1</sup> Попытка возродить старую точку зрения (от которой отказался сам первоначально предложивший ее А. А. Шахматов — ср.: Шахматов 1947, 131; ПВЛ, 367), будто речь идет об императорах Алексее I Комнине и Исаакии Севастократоре — современниках составителя Начального свода, ср.: (Гиппиус 1997, 52), неосновательна уже потому, что ни Алексей Комнин, ни его соправитель не упоминаются в НПЛ (они упомянуты в ПВЛ под 1117 г.). М. Х. Алешковский (1981, 104–105) обратил внимание на то, что текст введения в этом фрагменте НПЛ подвергся сокращениям и в более полном виде представлен в Тверской летописи XVI в., где речь идет уже о хронологических пределах «от начала Руския земли до княжения великого князя Ивана Васильевича»; он считал, что имена византийских императоров из династии Ангелов были вставлены во введение к Начальному своду при составлении летописного свода 1220-х гг., предлагавшего для повествования о Русской земле собственные хронологические рамки. Трудно предположить, однако, что Тверская летопись самостоятельно использовала Начальный свод — очевидна ее зависимость от НПЛ, ср.: (Лурье 1989).

<sup>2</sup> Н. И. Толстой (1994, 92) обратил внимание на то, что и современник Нестора — чешский хронист Козьма Пражский — также начинал свою Хронику с рассказа о потопе и вавилонском столпотворении: хотя Козьма и не выводил чехов прямо из долины Сенаара, обойти начало всемирной истории — библейскую традицию — он не мог.

## Литература

- Алешковский 1981 — М. Х. Алешковский. Новгородский летописный свод конца 1220-х годов // Летописи и хроники. 1980. М., 1981, с. 104–110.
- Барац 1924 — Г. М. Барац. О составителях Повести временных лет и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924.
- Бегунов 1973 — Ю. К. Бегунов. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.
- Вандеркам 1989 — J. C. Vanderkam. The Book of Jubilees. Lovanii, 1989.

- Гиппиус 1994 — *А. А. Гиппиус*. Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет // Балканские чтения-3. М., 1994, с. 136-141.
- Гиппиус 1997 — *А. А. Гиппиус*. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский сборник. СПб., 1997, вып. 6 (16), с. 3-73.
- Данилевский 1995 — *И. Н. Данилевский*. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история, 1995, № 5, с. 101-110.
- ЕЭ — Еврейская энциклопедия в 16-ти томах. СПб.
- Лихачев 1986 — *Д. С. Лихачев*. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Лурье 1988 — *Я. С. Лурье*. Русские современники Возрождения. Л., 1988.
- Лурье 1989 — *Я. С. Лурье*. Летопись Тверская // Словарь книжников и книжности Древней Руси: вторая половина XIV-XVI вв. Часть 2. Л-Я. Л., 1989, с. 61-63.
- Насонов 1969 — *А. Н. Насонов*. История русского летописания. М., 1969.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- ПВЛ — Повесть временных лет. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. СПб., 1996.
- Петрухин 1995 — *В. Я. Петрухин*. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI вв. Смоленск; М., 1995.
- Приселков 1996 — История русского летописания XI-XV вв. СПб., 1996.
- Толстой 1994 — *Н. И. Толстой*. Тема библейского происхождения славян у славянских хронистов XII-XVIII вв. // *Jews and Slavs*, 1994, v. 2, p. 91-99.
- Франклин 1985 — *S. Franklin*. Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // *Oxford Slavonic papers*, 1985, v. 15, p. 1-27.
- Шахматов 1909 — *А. А. Шахматов*. Предисловие к Начальному Киевскому своду и Несторова летопись // ИОРЯС, 1909, т. 13, с. 213-270.
- Шахматов 1947 — Академик *А. А. Шахматов*. Сборник статей и материалов. М.; Л., 1947.

## Черти в украинской школьной драме «Слово о збуреню пекла»

**В** своих исследованиях, посвященных славянской демонологии, Н. И. Толстой писал, что у славян было «одновременное восприятие ряда элементов, относящихся к разным стадиям религиозного сознания, элементов, образующих хотя и мозаичную, но в общем достаточно строгую структуру»<sup>1</sup>. В украинской пасхальной драме «Слово о збуреню пекла», относящейся к первой половине XVII в. и развивающей апокрифический мотив сошествия Христа в ад («Никодимово Евангелие»), также представлено несколько видов дьявола. В ней налицо скрещивание разновидностей демонологических представлений, сводимых к двум основным, одну из которых можно считать книжной, а другую — народной<sup>2</sup>. В этой пьесе выступают фигуры Ада и Люципера.

Образ дьявола довольно часто мультиплицировался на школьной сцене: на сцену выбегал не один дьявол, а несколько; говорилось о целой адской армии, о «полках дьаблувъ», но между собой они никак не различались. В «Слове о збуреню пекла» дьяволы имеют различные характеристики. Люципер выступает как черный рыцарь, у него нет функций комического черта. Ад — один из вариантов черта-шута. Ад и Люципер окружены слугами и воеводами, воинами.

Люципер — громкое имя бывшего ангела. Иногда дьявол в школьном театре выступает под именем Велзевула, называется князем, или «княжем чартовским»<sup>3</sup>. Дьявол бывает и просто бесом: «Найпаче егда на семъ позорище лестна Бѣса хвалима слышит, яко бога честна» (Р, III, 194), «В тот час всѣхъ бѣсовъ в пеклѣ барзо засмутило» (Р, I, 131). В одной украинской пьесе он имеет имя *Аполлин*. Ему поклоняются язычники, приносят жертвы и кадят жрецы, готовые отправить людские души в вечную страну Стига.

Ад — имя собирательное, отсылающее к главному локусу нечистой силы. «Одним из распространенных принципов номинации славянских демонов был принцип называния их по месту жительства»<sup>4</sup>. Эта номинация вбирает в себя всевозможные названия дьявола, которые знали и использовали школьные драматурги, от унаследованных от средневековой латинской литературы до простонародных. В «Разговоре пастухов» Свирид и Овдей мечтают о том, что Иисус вызволит всех людей из неволи; они уверены, что Бог «прирва по головам дѣдькам даст добра часа И старшому *анциболу* утре добре носа» (Р, III, 203). *Анцибол* — это заимствованное слово для обозначения черта, одно из тех, которое начинается со звука *a*<sup>5</sup>.

Люципер произносит громовые речи против Иисуса и готовится к сражению. Ад все время дрожит от страха и слезливым голосом рассказывает, как у него дрожат жилы и подкашиваются ноги. Люципер готовится к сражению, Ад запирает ворота. Люципер созывает воинов, Ад собирается спрятаться в глубинах своего пекла. Таким образом, характеристики Ада и Люципера дифференцированы. Правда, вместе они подозревают, что и Христос их боится, уговаривают друг друга не обращать внимания на апостолов, которых-то всего двенадцать. Дьяволы эти постоянно беседуют, поддерживая друг друга, подбадривая, предлагая различные способы обороны.

Они явно не выглядят как последовательно выходящие на сцену персонажи-ораторы. Ад готов советоваться с Люципером, который его постоянно утешает. Он умоляет его держать оборону, а Люципер готов остаться с ним навсегда как настоящий друг: «А я завше до конца с тобою Готовъ хочъ на плаць с тобою» (Р, I, 150). Они называют друг друга товарищами, и в конце пьесы они вместе плачут и рыдают, страшась неволи и поражения, хотя до этого линии их сценического поведения были различны.

Построение дьявольских образов не выбивается за пределы картины мира. Дьяволам в «Слове о збуреню пекла» наряду с обычными функциями устрашения человека и его наказания поручена еще одна — конструирование образа мира от противного. В школьном театре, как известно, изображался христианский космос. «Небесные зрители» спускались на землю, «адовы жители» выскакивали из пекла. «Адовы жители» устрашали человека, в самые ответственные моменты вмешивались в действие и вершили над ним суд. В «Слове о збуреню пекла» они вступали и в гораздо более сложный комплекс отношений: «достраивали» картину мира, оказываясь в противопоставлении с Богом.

В этой пьесе принята «обратная» перспектива: картина мира показана с точки зрения «снизу». В «Слове о збуреню пекла» картина мира представляется не с земной и не с небесной, а с «адской» точки зрения, где дьявол становится центральным персонажем, и все действие происходит в нижнем ярусе мира.

Люципер выступает носителем знаний о мире, вписывая нижний ярус мира в христианский космос. Он рассказывает зрителям, что на востоке находится рай («райская роскошь»), где пребывал Адам, которого он соблазнил к грехопадению. Он к этому раю «присмотрелся», когда еще парил в небесах. Земля с ее морями и горами также вспоминается; намечено в его словах и сакральное пространство, назван Иерусалим, «великий гай», откуда адовы жители ждут вестей. Люципер рассказывает о сотворении человека и изгнании из рая, знает он о Боге-Отце, который «в небѣ со аггли панѣет».

«Знаю я, Аде, о томъ Христъ» (Р, I, 143), — заявляет Люципер. Христос — от колена Давидова и Мариин сын. Если Бог-Отец не вызывает у Люципера противодействия, то Иисус, напротив, сначала вызывает беспокойство и предположения о его самозванстве, а затем вражду. Люципер полагает, что существующий порядок на земле оправдан и что никаких изменений, ничего нового в нем быть не должно.

Богочеловеческая сущность Христа ему непонятна: Бог не может на земле вселиться в тело; хотя однажды он называет Христа человеком, которого нечего бояться, а в конце прямо говорит об «образе человеколепном» Христа. Так отрицательный персонаж проговаривается о главном. Неясны ему и предсказания пророков, которые ни во что не ставят «наших», т. е. жителей адовых: «Дивная би то рѣчь була, їжъ би билъ на земли божій синъ» (Р, I, 143). Он не знает царя славы, он ничего о нем не читал и не слышал от мудрецов. Но одновременно вместе с Адам он уверен, что Христос скончается в муках, что им предстоит борьба за его душу с ангелами, что душу Христову нужно поймать. Таким образом, Люципер выступает в пьесе носителем представлений только о человеческой сущности Иисуса Христа.

Принято считать, что дьявол знает прошлое и частично настоящее, но ничего не знает о будущем. «Некоторые церковные писатели утверждают, что Сатане неизвестна тайна Христова пришествия и он не узнал в Иисусе вочеловечивавшегося Бога»<sup>6</sup>. В «Слове о збуреню пекла» Люципер, противореча сам себе, уверен в том, что Христос будет распят: «Бо его жиди конечно распяти мають» (Р, I, 149), что произойдет Воскресение и что Христос спустится в ад.



В его речах и в сообщениях адовых слуг восстанавливается пасхальный сюжет, который он готов переписать заново или не дать ему сложиться. Люципер повествует о том, как он напустил на Иисуса «жидовъ», чтобы они возвели на Христа ложное обвинение, как он подговорил Иуду выдать Христа фальшивому суду. Посланники Люципера сообщают о развитии пасхального сюжета, о страстях Господних и Воскресении.

Первый посланник рассказывает о воздвижении креста на лобном месте. Второй — о распятии. Третий — о том, как напоили Христа желчью и оцтом и пробили бок его копьем. Четвертый повествует о том, как Иисус умирает на кресте и душу его обступает ангельское воинство, как дрожала земля и мертвецы вставали из гробов своих. Люципер передает это сообщение Аду — так выстраивается цепочка сообщений. В ней отражается пасхальный сюжет, который не переносится на мистериальную сцену. Эта цепочка осложняется внесением сообщения четвертого Посланника о словах ангелов, «же во третій день Христось воскреснетъ» (Р, I, 156), и появлением воевод, Венеры и Трубая. Последние продолжают рассказ о бушующих стихиях, о молниях и громе, заставивших их поверить, что Иисус Христос — настоящий бог. От посланников Люципер узнает, что Христос направляется в ад с ангельским грозным воинством и с серафимами. Слуги адовы пугаются чудес и силы слова воскресшего Иисуса.

Таким образом, можно говорить об использовании в этой пьесе принципа отражения; это отражение, если и не искажено, то удалено по вертикали и резко противопоставлено отражаемому образу. Вдобавок оно наделено эмоциональным началом — черты яростно сопротивляются Воскресению.

Люципер не только наделен знанием, но и эмоциями, как всякий дьявол на школьной сцене. Во многих пьесах он ярится, хитрит или угрожает, боится: «Дьяблы теж всѣ съ трвоги по кутѣхъ утѣкають» (Р, I, 86). Он мог и «въ жалости сѣтовать». В «Слове о збуреню пекла» Люципер, как полагается дьяволу, весел. Он смеется и радуется изгнанию Адама из рая, не раз повторяя, что это он все устроил. Он называет ад своей «слѣчной потѣхой», о жизни в аду говорит как о радостном времени. С победой Иисуса Люципер осужден на печаль на веки вечные. Люципер также ведет скрытую тему страха, уговаривая Ад не бояться, требуя, чтобы Иоанн Креститель не пугал адовых жителей: «Товарищу моему и мнѣ страху не задавай!» (Р, I, 152). После того, как ад развалился, Люципер говорит: «Тилко з едного страху ледве сижу» (Р, I, 162).

Ад и послы называют Люципера старостой. Он уверен, что славен на весь мир, что люди часто вспоминают его имя. Он обещает им снисхождение, если они будут во всем ему повиноваться. Правда, это снисхождение оборачивается чашей «пекельного» кваса. У него в аду томятся рыцари и короли, библейские герои и античные герои: он всех их победил.

Люципер, которому подчиняются два войска, — это адский рыцарь, он не раз перечисляет своих воинов и восхваляет их силу. Он готов до последнего защищать ад, но не спастись бегством. Ему это не подобает, как и кланяться Иисусу и платить ему дань.

Борьба Люципера и Иисуса в «Слове о збуреню пекла» принимает очертания сражения, которые поддерживает «рыцарская» лексика эпических поэм и стихов на герб, появляющаяся в пьесе. Своих пленников и противников Люципер именует рыцарями: «И не такихъ рицеровъ в полю и на плацъ имати, И з ними воевати и всѣмъ кролювати» (Р, I, 157)<sup>7</sup>. Постоянно упоминает храброе войско, обращается к нему с речами: «Гей, панове молодцы! Нехай вамъ сердце не лякаеть» (Р, I, 159). Он произносит настоящую орацию перед своим воинством, призывая взяться за оружие. Он стремится на поле сражения: «буду его чекати аж на плацъ» (Р, I, 157), готов к битве: «И добре виблю зъ нимъ» (Р, 147, I), уверен, что победит сильнейший. Он даже готов потерпеть поражение в честном бою. Люципер постоянно заботится об укреплении фортификационных сооружений, подобно вступающему в бой феодалу.

Противопоставление Ада и Люципера силам небесным предваряют высказывания Люципера о пророках, не доверяющих «нашим», т. е. адовым жителям, и, конечно, выступление Иоанна Крестителя. Он — «покаяния проповедник», или «Иоанн Косматый» — ожидает сошествия Иисуса во ад, призывая ударить в струны царя Давида. Люципер вступает с ним в спор. Порицая Иоанна Крестителя за то, что он недоволен жизнью в аду, за то, что «размножает дурную славу», Люципер говорит: «Чому иншѣ святии сидать тихо?» (Р, I, 152). Люципер прогоняет Иоанна, обещая ему смолы и «пекельного кваску», подозревая его в устройстве побега, но Иоанн появляется вновь, предвещая сошествие Иисуса во ад.

Иисус Христос и Люципер сталкиваются, но бой не состоится. Иисус появляется со словами: «Господь силенъ во брани!» (Р, I, 159) и повторяет их не раз. Он выступает победителем, ибо своим Воскресением уже победил смерть и ад. Он крестным знамением и хоругвью разваливает адские укрепления. Он осеняет «пекельную

яму», а затем ударяет хоругвью: «И бысть тако, сокрѣшишаса врата» (Р, I, 160), крестится «на три части». Люципер понимает, что потерпел поражение и просит оставить его в покое, на что Христос отвечает: «Не ридай мене, Аде, напольшу пива во остатній день» (Р, I, 163).

Как только Иисус открыл врата ада, то выпустил сначала Адама и Еву, напомнив Адаму о злосчастном яблоке, которое так далеко загнало его, а также всех святых. Христос советует оставить пока Соломона, который так умен, что сам догадается, как выбраться из пекла, а также Каина, ибо вина его непростительна. Соломон пугает Люципера, что Христос придет за ним отдельно, и тот выпускает его. Так в пьесу входит тема второго пришествия.

В том, что в «Слове о збуреню пекла» представлены на сцене Христос и дьявол, состоит его резкое отличие от других пасхальных пьес. На сцене сражение Бога и дьявола представлялось обычно в символично-аллегорической форме. Достаточно было вспомнить о нем в слове или представить на сцене орудия страстей Христовых, ведь они тоже орудия борьбы с дьяволом, ср.: «Ото Трость, котроу ест дѣволъ попраный» (Р, I, 126).

Ад, олицетворение художественного пространства, в котором протекает действие, заставляет вспомнить о том, что представления об аде часто антропоморфизируются: есть «гортань ада», воображаемые «руки ада», в которые отдают грешника: «В гортань достахся ада, не точию в руки» (Р, III, 142). Это пространство часто принимает черты «реального» персонажа: «Смерть лежит забитая, пекло ляментует» (Р, I, 131).

Образ Ада явно снижен и контрастирует с воинственным Люципером. Он, кстати, так же, как и Люципер, знает евангельскую историю. Ад вспоминает, как Христос вырвал из его зубов четырехдневного Лазаря, вводя, таким образом, тему воскрешения.

Ад в отличие от Люципера характеризуется прежде всего не действием, а состоянием: он плачлив и боязлив. На сцене подробно представляется, как Ад огорчился, поелику весь сокрушен. У него болит голова от страшных новостей, дрожат жилы, он — в унынии и страхе: «Животь мои древнѣ и в очахъ моихъ мрѣ» (Р, I, 150). Он плачет, заранее опасаясь, что Христос их всех «повяжет». (Плачущий черт, кстати, изображался и на народных картинках, ср. его изображение в лубке «Образ благовременного покаяния» из собрания Д. А. Ровинского.) Рыдать и сетовать его призывает Иоанн Креститель. Ад находит все новые причины, для того чтобы не пустить Иисуса в пекло. Он ссылается на свой почтенный возраст («голова старая»), готов даже упустить душу Иисуса —

пусть она летит на небо, лишь бы только в аду было спокойно. Тогда и жители адовы уцелеют, и Люципер станет господином мира.

Персонализация Ада постоянно призывает «затворить пекло», поставить медные ворота, повесить железные цепи и твердые колодки, окружить ворота ада мощным войском. Также пугливы и посланники ада, и воины, которых Люципер уговаривает не бояться и не покидать поле битвы.

Ад не владеет торжественной интонацией Люципера: он выглядит как рачительный хозяин, ад для него — это его «господарство», о котором он печется; он боится лишиться его строений, старается тщательно запереть свою подземную страну, осторожно меряется силами с Иисусом.

Сложная драматическая конструкция существенно дополняется различными представителями дьявольской иерархии. В нижнем ярусе мира представлена своеобразная табель о рангах нечистой силы. «Представление об их (чертях. — Л. С.) «рангах» у русского, белорусского либо украинского или сербского крестьянина было относительно четким и сохранилось, хотя в реликтовом виде, до наших дней»<sup>8</sup>, тем более оно было ярко выражено в пьесе XVII в.

Обычно дьявол на школьной сцене всегда имеет «аллегорических» сторонников. В «Комическом действии» Митрофана Довгалецкого, например, во дворце Ирода появляются Смерть и Дьявол. Смерть лстиво называет Дьявола «другом искренним, первейшим владыкой». Она вызывает Декрет Божий и тянет за собой Дьявола. Друзья, объединившись, зовут Ирода «на жиллію з собою» (Р, III, 177). Дьявол очень ласков с Иродом: «О, гостя вожделенна, друга прелюбезна, давно тя ожидает глубочайша бездна!» (Р, III, 177). Он обещает ему первое место, которое он разделит с Каином: «Заслуга ваша знатна и вездѣ ест явна» (Р, III, 177).

Дьявол бывает окружен также аллегориями зла и пороков, только его сопровождающими; он царствует над ними; они же принимают на себя его функции. Это дьявол шепчет на ухо Злобе, Коварству, Убийству, а они в свою очередь уговаривают Ирода «избити младенцевъ во всеи їудеи» (Р, III, 160). Они постоянно помнят о дьяволе; так например, Вражда в «Рождественской драме», именующая себя «духом нечистым», говорит: «Горе, ах! Люциперу и цѣлому аду!» (Р, III, 99). Часть аллегорий выражает отдельные свойства дьявола, как например, *Зависть Люциперова* (Р, III, 86). Она «снѣдается, яко человекъкъ рожденным Христом имать от рукъ его свободити», хочет «наустити Ирода, дабы убилъ рожденнаго». В «Программе Рождественской драмы» «Лесть дьявольская подма-

няеть Человѣка яблкомъ, да ея совѣту послушаетъ» (Р, III, 149). То есть библейский змей становится одним из свойств Дьявола. Не только аллегории, но и «конкретные» персонажи напрямую связаны с дьяволом в школьном театре, прежде всего — Ирод, про которого сказано: «Самаго диявола истинный намѣстникъ» (Р, III, 132). Может дьявол появляться как префигурация: дьявол — в образе Голиафа («Голиадъ во образъ дияволовъ»). Против него выступает Давид «во образъ Христа Спасителя» (Р, III, 150).

Свойственные обычно дьяволу аллегорические фигуры в «Слове о збуреню пекла» отсутствуют. Драматург, сделавший дьявола центральным персонажем, как бы чувствовал, что когда аллегории появляются на сцене, то образ дьявола размывается, теряет конкретные очертания, чего он явно не хотел.

Люципер окружен слугами, в его «справахъ бѣглихъ» (Р, I, 143). Они у него не только в аду, но и на облаках. Сам он говорит о тысячах слуг, но в действие входит только несколько вестников, хотя на сцене присутствуют и адовы воины. Вестники каждый час рассказывают Люциперу, что происходит в сакральной точке пространства, тем самым вводя в пьесу сюжет пасхальной мистерии.

У Люципера есть старший воевода Трубай, и еще один, которого зовут Венерой. Им он велит бежать в Иерусалим, в «великий гай» стеречь Христа, чтобы душа его не досталась ангелам. Они должны доставить душу Христа в ад. Воеводы находятся в подчинении феодального типа великим господам, Аду и Люциперу. В этой их зависимости видятся поистине сарматские представления об устройстве христианского космоса, в том числе и его нижнего яруса. Отношения с воеводами и слугами — самые дружественные. Ад, например, испытывает к ним «приятельскую».

Черты, появлявшиеся на сцене, должны были быть узнаваемы. Их облик, как писал Н. И. Толстой, уже сложился в иконографии, в народном лубке. В народном лубке дьявол имел рога и хвост, крылья, когти, как в народной картинке из собрания Д. А. Ровинского «Ангел-хранитель». Также у него были всяческие уши («Псалом Давидов», собр. Д. А. Ровинского), борода. Иногда у него был открыт рот и высовывался огромный язык («Образ страшного суда», собр. Д. А. Ровинского), были видны страшные зубы («Образ благовременного покаяния», собр. Д. А. Ровинского). Он имел очень длинный нос, огромные глаза, волосы «щишом», как в лубке «Семь смертных грехов» (собр. Д. А. Ровинского). Видимо, определенные черты театрального дьявола унаследовал от лубочного черта. О своих острых зубах, например, говорит Ад. Других указаний на облик дьявольский в «Слове о збуреню пекла» нет.

Зато существует множество ремарок, характеризующих сценическое движение. Оно совпадает с тем, как его передавал народный лубок, где дьявол изображался в движении, жестикулирующим, прижимающим руки к груди. Лубочный дьявол прыгал, убежал, наклонялся к грешнику. Дьявол и его приспешники в «Слове о збуреню пекла» в отличие от других персонажей пьесы передвигались очень быстро, ср. «поселъ первый бижить и мовить» (Р, I, 153), «тамъ нехай бѣгають» (Р, I, 148), «Теперь же безпечне бѣжѣте» (Р, I, 149). Они постоянно находились в движении. Движение дьявола заканчивалось с победой Иисуса. Этот «мысленный гигант», т. е. Ад, тогда утрачивал присущее ему движение, лежал связанный почти бездыханный («бездушный»).

Дьявол и его приспешники были снабжены специфической вещью на сцене, например, орудиями: Ад жалуется, что Христос притупил ему его острое оружие, адскими напитками, которым противопоставлялась Христова хоругвь, от которой задрожало адское воинство и которую стремится присвоить себе Люципер. Облик дьявола дополнял сценический костюм, например, когда он выходил «зброю побравши» (Р, I, 156). Очевидно, что он появлялся в антропоморфном облике<sup>9</sup>.

Обычно в школьных пьесах силы ада действуют на земле и исчезают в пропасти адской. Ад как художественное пространство в школьных пьесах подробно описывается словом: ад — это пропасть, ср. «И упадаеть над пропасть» (Р, III, 141), Иуда туда спустился по веревке. Ад — «темный и сумный» (Р, I, 90). Ад в этих описаниях постоянно меняет свои внутренние очертания. В нем есть дальние строения («глубокие гмахи») и ближние, а также трон дьявола. Он отличается от Тартара — туда бегут посрамленные бесы из ада. В аду течет «сѣрчиста пловуца река»; есть и «ада море», там пылает «серчисты огонь».

В нашей пьесе об аде говорится довольно мало, но зато все действие происходит в аду. Ад в других пьесах как особое пространство не показывается и фиксируется только вход в него, о котором подробно говорится. Например, рассказывается, что в ад ведут врата, или дверь: «Сама себѣ во адѣ двери отворила» (Р, III, 141), которые исчезают, «якъ дымъ по повѣтрю» с появлением Христа. Эти врата символически называются «гортанью Цербера»: «Їрод в гортани Цербера пекелнаго змием грызомыи и огнем жгомыи мучится» (Р, III, 88), ср. с «Образом страшного суда» из собрания Д. А. Ровинского, где ад изображен в виде змея, глотающего грешников. В «Слове о збуреню пекла» ад дан с внутренней точки зрения, или в разрезе. Мы можем только

предполагать, как он выглядел, опираясь на высказывания персонажей.

Ад в «Слове о збуреню пекла» подобен тюрьме с прочными затворами; он населен узниками, которые мечтают сбежать; в нем выработана система наказаний. Кроме того, ад подобен воронке, ибо, по словам Люципера, он имеет узкое «пожерло», а также «отхлани». Сам Люципер называет ад ямой. Ад — это столица Люципера, в нем есть прекрасные «вечные» дворцы, за которые так боится Ад. Один из посланников называет его угодыми. Люципер рассказывает о том, как создавалось это пространство — со смертью Авеля он начал строить пекло и собирать грешные души. Туда же он собирается затащить Иисуса Христа и не видит для этого никаких препятствий. Ведь у него уже сидит сам Иванко (Иоанн Креститель).

Ад — это закрытое пространство, у входа в которое стоят «воротари». Его закрытость постоянно усиливается, ибо дьяволы стараются оградить его от иных ярусов мира железными воротами, цепями, засовами: «А ви ворота желѣзные рихло зачинайте» (Р, I, 157). Ад нужно сторожить от воинства Христова и грозным словом, т. е. очерчивать пространство криком: так нечистой силе передается народный ритуал ограждения пространства голосом<sup>10</sup>. Так крепость ада оказывается мнимой и получает комическое освещение.

Совмещение противопоставленных принципов поэтики задает будущие художественные измерения, снимает разведение высокого и низкого. Оно намечает новые подходы театра к миру и человеку, дает толчок комическому началу и конечно — игре. «Слово о збуреню пекла» содержит указания на характер игры. Так, Люципер говорит «хлипка», он «по бокам пекельним очима став водити» (Р, I, 161). Он удивляется, увидев Соломона в аду. Соломон же, выйдя из пекла, «скачѹчи почаль спѣвати» (Р, I, 163). Он же славит Господа и Богородицу, его песнопением и завершается пьеса.

Итак, «Слово о збуреню пекла» — это пасхальная мистерия, ведущими персонажами которой являются различные виды дьяволов. Можно утверждать, что это положение дьяволов — заведомо мнимое. Иисус Христос постоянно пребывает в центре сюжета, но выведя дьяволов на сцену и только в финале столкнув с Христом, драматург построил мистерию способом от противного, показав, что творится в стане врагов с победой Иисуса (ср. с пасхальной стихирой: «Да воскреснет Бог, да расточатся врази его»), как муки Христовы, смерть и Воскресение отражаются в жизни грешного человека, получающего освобождение от уз ада.

- 
- <sup>1</sup> *Н. И. Толстой.* Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М. 1995, с. 251.
  - <sup>2</sup> *М. Сулима.* «Слово о збуреню пекла» і великодня драма XVII–XVIII ст. // Літературознавство. III Міжнародний конгрес українців. Київ, 1996.
  - <sup>3</sup> *Вол. Резанов.* Драма українська. Київ, 1926, вип. 1 с. 89. В дальнейшем указания на это издание даются в тексте: римские цифры обозначают выпуск, арабские — страницы.
  - <sup>4</sup> *Н. И. Толстой.* Откуда дьяволы разные? // Язык и народная культура..., с. 247.
  - <sup>5</sup> *Н. И. Толстой.* Каков облик дьявольский?..., с. 255.
  - <sup>6</sup> *А. М. Амфитеатров.* Дьявол. М., 1992, с. 78.
  - <sup>7</sup> *Р. Радишевський.* Сарматське лицарство в поезії польско-українського пограниччя // Літературознавство. III міжнародний конгрес українців. Київ, 1996, с. 219.
  - <sup>8</sup> *Н. И. Толстой.* Каков облик дьявольский?..., с. 256.
  - <sup>9</sup> Там же, с. 258.
  - <sup>10</sup> *Н. И. Толстой.* Чур и чушь // Язык и народная культура..., с. 369.



А. В. Тарасьев  
(Белград)

## Символика перекрестка в романе «Доктор Живаго» Б. Л. Пастернака

*«Шли и шли и пели „Вечную память“, и, когда оставались, казалось, что ее по-залаженному продолжают петь ноги, лошади, дуновения ветра. <...>»*

С этого описания похорон матери Юрия Живаго начинается роман «Доктор Живаго» Бориса Леонидовича Пастернака. Для тех, кому хорошо известны песнопения погребения, может показаться странным, даже неточным, то, что траурная процессия от места отпевания к месту захоронения идет при пении «Вечной памяти», а не гимна «Святой Боже», которым сопровождается и вынос тела, и дальнейшее следование гроба до могилы. Неужели автор, кропотливо работавший над романом многие годы, мог допустить такую небрежность? Или, может быть, просто не знал всех «тонкостей» отпевания и просто перепутал песнопения, что нередко случалось с авторами, далекими от Церкви и религии (вспомним такие погрешности, например, в «Плахе» Чингиза Айтматова)? Но вот что говорит на эту тему Евгений Борисович в одной из последних своих работ «Из воспоминаний» (Звезда, 1966, № 7, с. 157).

«После тяжелой болезни и внутричерепной операции в феврале 1949 года скончался 16-летний Котик Поливанов. Мы очень сблизились с Поливановыми за время его болезни. Отпевали его у Апостола Филиппа, недалеко от их бывшего дома в Старо-Копюшенном, разрушенного бомбой. Мы с папочкой стояли рядом. Я очень удивился, когда услышал, как папа подпевал певчим, как хорошо знал весь ход службы, и, полностью отключившись от меня и окружающих, с совершенно мокрым от слез лицом пел подряд одну часть канона за другой. Теперь, когда и на мою жизнь выпало столько панихид и заупокойных служб, я понимаю, что в этом не было ничего удивительного, тем более для человека, родившегося в конце прошлого века. Но тогда мне это запомнилось как полная неожиданность со стороны отца, которого, казалось бы, я хорошо знал. После его смерти, сидя в его кабинете в

Переделкине, я прочел вслед за ним и по его пометкам книги с богослужебными текстами и атрибутировал сохранившиеся у него выписки из служб, затертые по сгибам, — он носил их с собой и знал наизусть. <...>

Он издавна высоко ценил богослужебные тексты, восхищался их красотой и понимал их значение для русской поэзии. Кроме того, их хорошее знание позволило ему избежать ошибок при цитировании в романе».

Значит, ошибки не могло быть, значит, и «Вечная память» — не случайна. Можно с немалой дозой уверенности предположить, что Пастернак здесь, без прямого указания, включает древний народный обычай останавливать похоронную процессию на перекрестках для краткой литии с провозглашением «Вечной памяти». Вот откуда и на первый взгляд неясное «и, когда останавливались...». Это совсем определенное указание на краткие поминовения на перекрестках. Так, с первых же строк романа, в нем звучит тема распутья, перепутья, развилки, развилки, ростани — перекрестка. И это не случайно. Смерть и похороны матери для маленького сироты Юрочки — переломный момент на его жизненном пути, своего рода перепутье: его возьмет к себе дядя, от прежнего богатства семьи Живаго ему не достанется ничего, одним словом, судьба поведет его совсем иным путем. И с тех пор все наиболее роковые события и встречи и Юрия Живаго будут происходить на перекрестках! В чистой традиции былинного эпоса, народных сказов и сказок. Вот определение символа перекрестка В. Н. Топорова:

«Во многих культурно-исторических традициях КРЕСТ символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве, активное мужское начало; с КРЕСТОМ связывается идея процветания, удачи. <...> Вместе с тем КРЕСТ соотнесен и с образом мучения и смерти. И прежде всего он сам ее орудие, инструмент пыток, страстей, мук и ужаса. <...> Основная мифологема, связанная с КРЕСТОМ, подчеркивает иное: человек (или божество), висящий на кресте и раскинувший руки по сторонам КРЕСТА <...> умирает, чтобы через крестные мучения и крестную смерть возродиться к новой (вечной) жизни. Эта двоякая ориентированность КРЕСТА объясняет еще одну идею, связываемую с крестом, — выбор между счастьем и несчастьем, жизнью и смертью. <...>

Человек мифопоэтического сознания стоит перед КРЕСТОМ как перед перекрестком, развилкой пути, где налево — смерть, направо — жизнь, но он не знает, где право и где лево в той

метрике мифологического пространства, которая задается образом КРЕСТА. Общеизвестна ключевая роль перекрестка (ср. ключ в виде креста) как выбора между жизнью и смертью в сказах, героическом эпосе, заговорах, бытовом поведении и т. д.

(Перекресток — переход из одного царства в другое, и добро и зло пытаются контролировать его: здесь почитают Иисуса Христа, Гермеса, Меркурия, Диану-Тривию, но здесь же место свидания ведьм и демонов и последний приют самоубийц, лишаемых креста).

Идея „крестного“ выбора отражена в евангельском рассказе о распятии Иисуса Христа на кресте. <...> Образ Христа обращен к сфере исторического, а сам КРЕСТ на рубеже двух эпох приобретает черты временного и стадийного перекрестка, пограничного столба в эволюции диалога между человеком и Богом (В. Н. Топоров. Крест // Мифы народов мира. М., 1982, т. 2, с. 12–13).

Из многих определений перекрестка мы выбрали именно это — В. Н. Топорова, так как оно указывает на прямую связь между крестом как символом «крестной ноши» и выбором жизненного пути. А такая трактовка, как мы сейчас увидим, весьма близка пониманию перепутья самого Пастернака.

Юношей Живаго видел Лару дважды, и то мельком: первый раз в гостинице, когда травилась ее мать, а второй раз на елке у Свентицких, когда Лара стреляла в Комаровского. А по-настоящему, коротко, они знакомятся лишь на фронте, в Мелюзееве, в госпитале, который находился на перекрестке:

*«Госпиталь, в котором лежал, а потом служил, и который собирался теперь покинуть доктор, помещался в особняке графини Жабринской, с начала войны пожертвованном владелницей в пользу раненых.*

*Двухэтажный особняк занимал одно из лучших мест в Мелюзееве. Он стоял на скрещении главной улицы с центральной площадью города, так называемым плацем, на котором раньше производили учение солдат, а теперь вечерами происходили митинги.*

*Положение на перекрестке с нескольких сторон открывало из особняка хорошие виды.»*

(Борис Пастернак. Собрание сочинений в пяти томах. М., 1990, т. 3, с. 133)\*.

\* Далее при отсылках на это издание романа «Доктор Живаго» указываются только страницы.

Хотя раненый Юрий при первой встрече с сестрой милосердия Антиповой даже несколько грубоват, дальнейшие их частые встречи превращаются в дружбу, да такую, что в последний вечер перед отъездом Лары Юрий почти объясняется ей в любви! Это их первый жизненный перекресток. Они и не подозревают, что вскоре перед ними возникнут новые, роковые, на которых они разойдутся со своими близкими, и на одном из них — сойдутся навеки!

А пока, у каждого из них свой жизненный путь, свои заботы, радости, невзгоды, свои семьи, свои карьеры... Но прежде, чем их пути опять скрестятся, произойдет такой перелом, который весь мир поставит перед выбором правильного пути, — октябрьский переворот. И о нем Живаго узнает на перекрестке:

*«Как-то в конце старого октября, часов в десять вечера Юрий Андреевич быстро шел по улице... <...> Юрий Андреевич шел быстро. Порошил первый реденький снежок с сильным и все усиливающимся ветром, который на глазах у Юрия Андреевича превращался в снежную бурю.*

*Юрий Андреевич загибал из одного переулка в другой и уже потерял счет сделанным поворотам, как вдруг метель, та метель, которая в открытом поле с визгом стелется по земле, а в городе мечется в тесном тупике, как заблудившаяся.*

*Что-то сходное творилось в нравственном мире и в физическом, вблизи и вдали, на земле и в воздухе. <...>*

*На одном из перекрестков с криком „Последние известия!“ его обогнал пробежавший мимо мальчишка газетчик с большой кипой свежееотпечатанных оттисков под мышкой. <...>*

*Экстренный выпуск, покрытый печатью только с одной стороны, содержал правительственное сообщение из Петербурга об образовании Совета Народных Комиссаров, установлении в России советской власти и введении в ней диктатуры пролетариата. <...>*

*Метель хлестала в глаза доктору... <...> Чтобы все же дочитать сообщения, он стал смотреть по сторонам в поисках какого-нибудь освещенного места, защищенного от снега. Оказалось, что он опять очутился на своем заколдованном перекрестке и стоит на углу Серебряного и Молчановки... <...>» (с. 191–192).*

Вот так, в хлесткую метель, совсем как блоковский буржуй, и Юрий Живаго сталкивается с революцией на перекрестке, называя его «своим» и «заколдованным». Поэтому не случайно, что Юрий долго кружит по переулкам и опять, как в народных сказках, возвращается на то же заколдованное место. И вся его последующая жизнь будет «поиском... места, защищенного от снега», т. е. от тех «двенадцати», что могут безнаказанно пульнуть, порешить, к стенке поставить...

И несколько позже, именно в поиске более безопасного места, Юрий с семьей направятся подальше от вьюжного центра, и не подозревая, что там его опять ждут многие перепутья и страшная жизненная ломка.

*«Перед поездом с этой стороны тянулся остаток путей и виднелась станция Развилъе на горе в одноименном предместье. <...>*

*К этому времени туман совершенно рассеялся. Следы его оставались только с левой стороны неба, вдали на востоке. Но вот и они шевельнулись, двинулись и разошлись, как полы театрального занавеса.*

*Там, верстах в трех от Развилъя, на горе, более высокой, чем предместье, выступил большой город... <...> Юрятин! — взволнованно сообразил доктор» (с. 246–247).*

А еще недавно волей судьбы скрестились и пути Антипова и Живаго:

*«Доктор перевел взгляд в сторону. Посреди помещения стоял Стрельников, только что сюда вошедший прямыми, стремительными шагами.*

*Как мог он, доктор, среди такой бездны неопределенных знакомств, не знать до сих пор такой определенности, как этот человек? Как не столкнула их жизнь? Как их пути не скрестились?» (с. 248).*

Спокойствие относительно благоустроенной жизни семьи Юрия Живаго в Юрятине нарушает его встреча с Ларой в городской библиотеке. И даже здесь автор не обходится без упоминания перекрестка:

*«До этих наездов в библиотеку Юрий Андреевич редко бывал в Юрятине. У него не было никаких особенных дел*

*в городе. Доктор плохо знал его. И когда на его глазах зал постепенно наполнялся юрятинскими жителями, садившимися то поодаль от него, то совсем по соседству, у Юрия Андреевича являлось чувство, будто он знакомится с городом, стоя на одном из его людных скрещений, и будто в зал стекаются не читающие юрятинцы, а стягиваются дома и улицы, на которых они проживают» (с. 286).*

Здесь, на этом «людском скрещении», Юрий впервые в Юрятине увидит Лару, узнает ее адрес, найдет ее, начнет часто навещать ее и наконец остановится у нее. И вот на этом отрезе его жизненного пути от Варыкина до Юрятина станет перед ним самый роковой перекресток, место, где его «возьмут», после чего он больше никогда не увидит своих детей, жену, тестя...

*«Юрий Андреевич возвращался верхом из города в Варыкино. Он в несчетный раз проезжал эти места. Он привык к дороге, стал нечувствителен к ней, не замечал ее.*

*Он приближался к лесному перекрестку, где от прямого пути на Варыкино ответвлялась дорога в рыбачью слободу Васильевское на реке Сакме. В месте их раздвоения стоял третий в окрестностях столб с сельскохозяйственной рекламой. Близ этого перепутья достигал доктора обыкновенно закат. Сейчас тоже вечерело» (с. 299–300).*

*«Впереди дорога разделялась надвое. Около нее в лучах зари горела вывеска „Моро и Ветчинкин. Сеялки. Молотилки“. Поперек дороги, переграждая ее, стояли три вооруженных всадника...» (с. 303).*

В описании этого перекрестка появляется одна весьма важная деталь: вывеска «Моро и Ветчинкин. Сеялки. Молотилки». На столбе. Автор даже указывает, что это третья вывеска. Первую из них он показал нам, еще когда Живаго подъезжал к Юрятину:

*«По концам поля краснели высокие круглостенные нефтехранилища. Торчали промышленные рекламы на высоких столбах. Одна из них, два раза попавшаяся на глаза доктору, была со словами:*

*„Моро и Ветчинкин. Сеялки. Молотилки“» (с. 257).*

Второй раз доктор Живаго видит эту же вывеску, находясь у Лары:

*«Когда Юрий Андреевич вошел в комнату, в стене против двери оказалось окно. Доктора поразило, что он в нем увидел. Окно выходило на двор дома, на зады соседних и на городские пустыри у реки. На них паслись и точно лапами расстегнутых шуб подметали пыль своей длиннорунной шерстью овцы и козы. На них, кроме того, торчала на двух столбах, лицом к окну, знакомая доктору вывеска: „Моро и Ветчинкин. Сеялки. Молотилки“» (с. 293).*

Насколько эта вывеска важна автору, видно из разговора Живаго с Самдевятовым еще в поезде, когда тот дважды объясняет, какая это была солидная фирма (в первый раз Юрий не расслышал его).

Наивно надеясь, что от красных можно скрыться в Варыкино, Юрий с Ларой едут туда. По дороге Живаго говорит Ларе с Катей:

*«Я покажу вам место, где меня остановили партизаны, — пообещал им доктор, когда отъехали достаточно от города, но не мог сделать обещанного, потому что зимняя голозна лесов, мертвый покой и пустота кругом меняли местность до неузнаваемости. — Вот! — вскоре воскликнул он, по ошибке приняв первый дорожный столб Моро и Ветчинкина, стоявший в поле, за второй, в лесу, у которого его захватили» (с. 423).*

**И** в последний раз он вспоминает вывеску уже в конце романа:

*«Он составлял начерно очерки статей, вроде беглых записей времен первой побывки в Варыкине, и записывал отдельные куски напрашивавшихся стихотворений, начала, концы... <...>*

*Он торопился. Когда воображение уставало и работа задерживалась, он подгонял и подхлестывал их рисунками на полях. На них изображались лесные просеки и городские перекрестки со стоящим посередине рекламным столбом „Моро и Ветчинкин. Сеялки. Молотилки“.*

*Статьи и стихотворения были на одну тему. Их предметом был город» (с. 480–481).*

Почему Пастернак так настаивает на этой вывеске-рекламе? Почему она бросается в глаза еще на станции Развилье, почему

она видна из окна Антиповой, почему она горит в лучах багрового заката над головами партизан, которые перегородили Юрию путь к Ларе и затем, похитив его, лишили его и семьи? Почему эта вывеска преследует доктора Живаго и в конце его жизни, когда он пишет воспоминания, стихи?... А потому, что вывеска-реклама фактически — зашифрованный символ новой власти, той власти, которая заставила его бежать в Варыкино, которая ломала жизнь не только его и Лары, его и Тони, но миллионов людей.

#### МОРО И ВЕТЧИНКИН. СЕЯЛКИ. МОЛОТИЛКИ

Первая часть рекламы — символ рабоче-крестьянской власти, где иноземная фамилия «Моро» ассоциируется с промышленностью, а просторечная «Ветчинкин» — с крестьянством. Кроме того, корень *мор* обозначает смерть, а Ветчинкин — «советчину», что всю комбинацию приближает к «лозунгу» того времени: «СЕРП И МОЛОТ — СМЕРТЬ И ГОЛОД!». Вот откуда и вторая часть вывески-рекламы: СЕЯЛКИ. МОЛОТИЛКИ, которая еще яснее первой. Не случайно эта эмблема появляется на РАЗВИЛЬЕ, на перекрестках, в поле, на столбах. Это традиция народная, фольклорная:

*«Едучи путем-дорогою, близко ли, далеко ли, низко ли, высоко ли, скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается, наконец приехал он в чистое поле, в зеленые луга. А в чистом поле стоит столб, а на столбу слова: „Кто поедет от столба сего прямо, тот будет здоров и жив, а конь его будет мертв; а кто поедет в левую сторону, тот сам будет убит, а конь его жив и здоров останется“»*

(Русские народные сказки А. Н. Афанасьева. М., 1985, № 168 «Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и о сером волке», с. 332).

И еще:

*«Близко ли, далеко, долго ли, коротко, скоро сказка сказывается, не скоро дело делается, приезжают они на распутье, и стоят там два столба. На одном столбу написано: „Кто вправо поедет, тот царем будет“; на другом столбу написано: „Кто влево поедет, тот убит будет“»*

(Там же, № 155 «Два Ивана солдатских сына», с. 278).



Новая власть под стягом Серпа и Молота лишила людей права на выбор своего пути, превратила всех в послушное стадо и погнала в свой «земной рай». А кто «не свой», кто отобьется от стада, — пеняй на себя! Напились вы, всякие капиталисты да буржуи, кровушки народной, и хватит! «Разогнул он могучую спину и стряхнул с плеч долой тяжкий гнет вековой»... Теперь вы на перекрестке, где нет вам выбора пути. Оттуда и у Блока: «Ветер хлесткий! / Не отстают мороз! / И буржуй на перекрестке / В воротник упрятал нос» и далее: «Стоит буржуй на перекрестке / И в воротник упрятал нос. / А рядом жметесь шерстью жесткой / Поджавший хвост паршивый пес». Время разорившихся богачей Живаго и прочих врагов народа их круга прошло. И доктор Живаго не является исключением. На перепутьях этих новых путей он теряет не только право на карьеру врача, но и семью и самого дорогого человека. Поэтому он не живет, а прозябает, равнодушный ко всему окружающему. Поэтому он умирает в тот момент, когда будто бы готов к «новой жизни», т. е. согласился на компромисс. И все было бы так, не будь в романе и семнадцатой главы — стихотворений Юрия Живаго. Насколько Пастернаку эти стихотворения были важны, свидетельствуют и его высказывания, и сам факт, что он их дал не в виде приложения, а как самостоятельную главу романа:

«...вложу в это письмо последние мои стихи, входящие главою в мой роман в прозе, который я сейчас пишу...» (Письмо М. П. Громову от 6 апреля 1948 года, см.: В. Борисов. Послесловие // Борис Пастернак. Доктор Живаго. Роман. Повести. Фрагменты прозы. М., 1989, с. 729–730).

Пастернак это повторяет и в письме сестре Ольге Михайловне Фрейденберг в апреле 1954 года, а подчеркивает и в тексте, сопутствующем некоторым из этих стихотворений, опубликованных в журнале «Знамя»:

«Герой — Юрий Андреевич Живаго, врач, мыслящий, с поисками, творческой и художественной складки, умирает в 1929 году. После него остаются записки и среди других бумаг написанные в молодые годы, отделанные стихи... которые во всей совокупности составят последнюю, заключительную главу романа» (Знамя, 1954, № 4, с. 92).

Цикл стихотворений Юрия Живаго открывается «Гамлетом», а заканчивается «Гефсиманским садом». И в этом кроется весьма глубокий смысл. Уже в письме сестре Ольге от 13 октября 1946 года Пастернак указал, насколько это новое произведение важно для его понимания жизни:

«Собственно, это первая моя настоящая работа. Я в ней хочу дать исторический образ России за последнее сорокапятилетие, и в то же время всеми сторонами своего сюжета, тяжелого, печального и подробно разработанного, как в идеале, у Диккенса и Достоевского, — эта вещь будет выражением моих взглядов на искусство, на Евангелие, на жизнь человека в истории и многое другое. <...> Атмосфера вещи — мое христианство, в своей широте иное, чем квакерское и толстовское, идущее от других сторон Евангелия в придачу к нравственным» (В. Борисов. Послесловие // Борис Пастернак. Доктор Живаго..., с. 724–725). Весьма знаменательно, что первый вариант названия романа гласил: «Смерти не будет» (по Откровению Иоаннову, 21, 4: «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло...»).

Поскольку человек является единственным живым существом на Земле, живущим не по инстинктам, а располагающим правом выбора между добром и злом, это и есть единственное, и то чисто нравственное, перепутье каждого христианина. А никаких других колебаний на перекрестках жизненного пути быть не может. Ведь Христос сказал: «Аз есмь путь, истина и живот...» (Ио., 14, 6) и заповедал нам: «возьми крест свой и по мне гряди» (Мф., 16, 24).

Для того, чтоб до конца понять роль стихотворения «Гамлет» во всем цикле, необходимо познакомиться с трактовкой шекспировского героя, которую дал сам Пастернак, работая над переводом этой драмы:

«По давнишнему убеждению критики, „Гамлет“ — трагедия воли. Это правильное определение. Однако в каком смысле понимать его? Безволие было неизвестно в шекспировское время. Этим не интересовались. Облик Гамлета, обрисованный Шекспиром так подробно, очевиден и не вяжется с представлением о слабонервности. По мысли Шекспира, Гамлет — принц крови, ни на минуту не забывающий о своих правах на престол, баловень старого двора и самонадеянный вследствие своей большой одаренности самородок. В совокупности черт, которыми наделил его автор, нет места дряблости, они ее исключают. Скорее напротив, зрителю предоставляется судить, как велика жертва Гамлета, если при таких видах на будущее он поступает своими выгодами ради высшей цели.

С момента появления призрака Гамлет отказывается от себя, чтобы творить волю пославшего его. Гамлет не драма бесхарак-

терности, но драма долга и самоотречения. Когда обнаруживается, что видимость и действительность не сходятся и их разделяет пропасть, не существенно, что напоминание о лживости мира приходит в сверхъестественной форме и что призрак требует от Гамлета мщения. Гораздо важнее, что волею случая Гамлет избирается в судьи своего времени и в слуги более отдаленного. „Гамлет“ — драма высокого жребия, заповеданного подвига, вверенного предназначения» (*Борис Пастернак. Собрание сочинений в пяти томах. М., 1991, т. 4, с. 416*).

Но вот, несмотря на такую христианскую, исключительно глубокую трактовку Гамлета, Юрий Живаго — Пастернак в вводном стихотворении всего цикла не соглашается покориться воле Божией:

На меня наставлен сумрак ночи  
Тысячью биноклей на оси.  
Если только можно, Авва Отче,  
Чашу эту мимо пронеси.

И вместо ожидаемого финала этой молитвы в саду Гефсиманском: «Обаче не якоже аз хощу, но якоже Ты» (Мф., 26, 39) или «Но не еже аз хощу, но еже Ты» (Мрк., 14, 36) и «Обаче не моя воля, но Твоя да будет» (Лк., 22, 42) вдруг следует:

Я люблю Твой замысел упрямый  
И играть согласен эту роль.  
Но сейчас идет другая драма,  
И на этот раз меня уволь.

Это «уволь» Живаго — Пастернака получает другую окраску, если правильно раскроем «увольте», которое произносит Лара:

*«...Вот и снова мы вместе, Юрочка. Как опять Бог привел свидеться. Какой ужас, подумай! О, я не могу! О Господи! Реву и реву! Подумай! Вот опять что-то в нашем роде, из нашего арсенала. Твой уход, мой конец. Опять что-то крупное, неотменимое. Загадка жизни, загадка смерти, прелесть гения, прелесть обнажения, это пожалуйста, это мы понимали. А мелкие мировые дразги вроде перекройки земного шара, это извините, УВОЛЬТЕ, это не по нашей части» (с. 494–495).*

Значит, Пастернак (Живаго, Лара) не принимают той «перекройки земного шара», которую предприняли новые властители их тел, судеб, но не душ, те новые властители России, которые на перепутье мировой истории избрали путь без Христа, без истины его и крестной ноши, избрали путь безбожия, насилия, кровавых бесчинств. Весь цикл из 25 тихотворений — это жизненный путь Юрия Живаго, путь, на котором он оступался, падал, сбивался с него, но неизменно приближался к наивысшей точке христианского смирения: покорности воле Божией. Поэтому весь цикл, весь роман и завершается величественным «Гефсиманским садом», где Юрий и душевно созвучная ему Лара, где сам Пастернак вслед за Христом повторяют:

*«Обаче не моя воля, но Твоя да будет!».*

Б. Н. Флоря  
(Москва)

## Кирилло-мефодиевские традиции и униатская иерархия первой половины XVII века

**В** течение длительного времени характерными особенностями восприятия кирилло-мефодиевских традиций в среде восточных славян было сочетание бережного отношения к ним и стремления сохранить их с достаточно пассивным отношением к выраженным в памятниках этой традиции идеям. Тексты памятников кирилло-мефодиевского цикла сохранялись и переписывались, но почти не влияли на развитие местной общественной мысли. Характерно, что при создании в середине XVI в. таких крупных исторических памятников, как «Никоновская летопись» и «Степенная книга», их авторы, собравшие невиданно широкий для того времени круг исторических источников, ограничились пересказом краткого рассказа о Кирилле и Мефодии в «Повести временных лет», не обращаясь вовсе к вполне доступным для них текстам пространственных житий создателей славянской письменности в Великих Минеях четых.

Положение стало меняться с нарастанием со второй половины XVI в. религиозных конфликтов, охвативших прежде всего Западную Русь. Одним из симптомов происходящих перемен было активное обращение к кирилло-мефодиевскому наследию верхушки униатской церкви. На интерес этих кругов к кирилло-мефодиевским памятникам уже обращалось внимание в научной литературе<sup>1</sup>. Цель настоящего сообщения уточнить и пополнить сделанные наблюдения.

Важнейшей причиной, побудившей униатскую иерархию обратиться к славянской письменной традиции о деятельности Кирилла и Мефодия, была полемика с православными. Среди аргументов, с помощью которых сторонники унии с Римом пытались воздействовать на своих оппонентов, не последнюю роль занимали свидетельства о том, что и славянский мир в целом, и восточные славяне,

в частности, приняли христианство из Рима, и лишь позднее «русская» церковь оказалась в иерархической зависимости от Константинополя. Заключение унии с Римом означало, следовательно, лишь возвращение к первоначальному состоянию.

С этой точки зрения, для униатской иерархии несомненный интерес представляли свидетельства хорошо известных украинско-белорусской образованной элите польских хроник XVI в. о контактах создателей славянской письменности с Римом в середине IX в.<sup>2</sup> Однако их использование в полемике затруднялось тем обстоятельством, что во время имевших место собеседований православные отвергали свидетельства, исходящие из латинского мира, и соглашались обсуждать лишь те свидетельства, которые содержатся в старых славянских книгах.

Это побудило верхушку униатской церкви искать в этих книгах свидетельства о Кирилле и Мефодии. Первые поиски такого рода были предприняты Иоасафатом Кунцевичем, монахом Троицкого Виленского монастыря, позднее — одним из главных иерархов униатской церкви<sup>3</sup>. В написанном около 1611 г. сочинении «O fałšovanju pism sloven'skich»<sup>4</sup>, доказывая, что во время церковного раскола середины IX в. Кирилл и Мефодий отказались подчиняться константинопольскому патриарху Фотию и перешли на сторону Рима, Кунцевич ссылаясь на рассказ о путешествии Кирилла и Мефодия в Рим к папе Адриану II. Этот рассказ содержится в «сборниках наших в житии св. Кирилла Философа, месяца февраля 14 дня»<sup>5</sup>. Сообщение Кунцевича, что Кирилл и Мефодий совершали в Риме службу на славянском языке сначала в соборе Св. Петра, а затем в «церкви Св. Павла», не оставляет сомнений в том, что Кунцевичем была найдена рукопись с текстом Пространного жития Константина-Кирилла. Текст жития был обнаружен Кунцевичем в «Сборнике». К этому его указанию нам еще придется вернуться.

Сочинение Кунцевича, в котором тот пытался доказывать неправильность доводов православных, основываясь на старых славянских книгах, осталось в рукописи, а сам замысел реализовал его сподвижник Лев Кревза в трактате «Obrona jedności cerkiewnej», опубликованном в Вильне в типографии Л. Мамонича в 1617 г. Желая доказывать правильность своих доводов «księgami samymi slowieńskimi... księgami starożytnymi, nie podejrzanemi»<sup>6</sup>, Л. Кревза действительно разыскал многие старые рукописи, на которые он постоянно ссылаясь по ходу изложения. К сожалению, Л. Кревза, как правило, ничего не говорит о местонахождении этих рукописей, и до тщательного изучения всей суммы его свидетельств можно

высказать на этот счет лишь некоторые предварительные соображения. Так, из приведенных Л. Кревзой в трактате цитат, видно, что ему была хорошо известна так наз. «Волинская краткая летопись»<sup>7</sup>, дошедшая до нас в единственном списке из собрания Супрасльского монастыря<sup>8</sup>. Это позволяет полагать, что Кревза работал в библиотеке монастыря — одном из самых крупных собраний древнерусских рукописей на территории Западной Руси.

Говоря в своем трактате о поездке Кирилла и Мефодия со славянскими книгами в Рим, Кревза не удовлетворился кратким сообщением об этом, а подкрепил его польским переводом обширной цитаты, почерпнутой им, по его утверждению, из жития Кирилла<sup>9</sup>. Как показывает сопоставление текстов, приведенная Кревзой цитата представляет собой довольно точный (с небольшими сокращениями) польский перевод начальной части XVII главы Пространного жития Константина-Кирилла, начиная со слов о приходе Кирилла в Рим и его встрече с папой Адрианом и до сообщения о совершении учениками Кирилла славянской литургии над гробом апостола Павла<sup>10</sup>. Наряду с сокращениями Кревза внес в цитируемый текст одну небольшую вставку. Сообщение источника о том, что Кирилл принес в Рим мощи св. Климента, он дополнил указанием, что мощи Кирилл нашел «w Korsuniu w morzu». Это была отсылка к событию, о котором рассказывалось в VIII главе памятника, а слова «в море» представляют собой прямую цитату<sup>11</sup>. Это показывает, что в распоряжении Кревзы было не одно из существовавших в то время извлечений, а полный текст памятника. Более точно о характере использованного Кревзой источника позволяет судить употребленная в его тексте форма имени епископа, по приказу папы «посвятившего» славянских учеников, — «Gordyf». Такое написание характерно для группы списков памятника, которая определяется в научной литературе как «группа В».

Все списки этой группы объединяет то, что они встречаются в составе Четрых-миней под 14 февраля<sup>12</sup>. Все это подтверждает точность указания Л. Кревзы на то, что Пространное житие Константина-Кирилла помещено под 14 февраля «w Sobornikach słowackich»<sup>13</sup>. Это позволяет с известной долей вероятности указать и рукопись, которой воспользовался Л. Кревза, — трехтомный «Торжественник» (иное название «Соборника» в древнерусской традиции) первой четверти XVI в. из собрания Супрасльского монастыря (в его первом томе под 14 февраля как раз и помещено Пространное Житие Константина-Кирилла)<sup>14</sup>. Так благодаря нуждам религиозной полемики впервые в печатном издании, адресованном кругу образованных читателей, появились сведения о

существовании одного из первых оригинальных произведений славянской литературы, являвшегося одновременно главным историческим свидетельством о деятельности Кирилла и Мефодия. Следует отметить при этом, что Пространное житие Кирилла вовсе не входило в традиционный круг чтения западнорусских книжников того времени. Даже такой выдающийся по уровню своих исторических познаний человек, как Захарий Копыстенский, не был знаком с Пространным житием Кирилла. То житие Кирилла, которое было ему известно, представляло собой позднюю обработку проложного жития, соединенную в единое целое с сочинением Храбра «О письменах»<sup>15</sup>.

В соответствии с общей целью своего сочинения Л. Кривза использовал текст Пространного жития для доказательства того, что «z Rzymu tedy od papierza mamy służbę Bożą... a nie z Konstantynopolu»<sup>16</sup>, что было, как не преминули указать Кривзе его оппоненты, явно насильственным толкованием источника<sup>17</sup>.

В текст источника Кривза внес лишь одно, но многозначительное изменение: агиограф IX в. приписал чудеса, происходившие при въезде Кирилла в Рим, действию принесенных им останков св. Климента; согласно Кривзе же чудеса эти совершал сам Кирилл («zażag dał mu Bog cuda szynić»). В этом проявлялось стремление еще больше прославить святого, деятельность которого, по убеждению униатских книжников, являлась историческим прецедентом, обосновывавшим законность их собственной деятельности.

Как правильно отметила Я. Капальдо, существовала и другая важная причина для обращения униатской церкви к кирилло-мефодиевской традиции<sup>18</sup>. Дело в том, что в первой половине XVII в. деятельность униатской церкви вызывала недовольство не только православных, но и местной католической среды. Как видно из ответов польских епископов начала 20-х гг. XVII в. на запросы Конгрегации Пропagанды веры, польские прелаты очень критически отзывались о деятельности униатской церкви, решительно отдавая предпочтение прямому обращению православных в католицизм<sup>19</sup>. Особенным нападкам подвергались претензии униатской церкви на особое место в латинском мире, ее желание сохранить особый обряд и славянский язык богослужения. По мнению местных католиков, как с беспокойством сообщал в Рим глава униатской церкви митрополит Иосиф Рутский, в единой церкви должен быть и единый обряд — латинский, так как при разнице обрядов трудно сохранить единство веры<sup>20</sup>.

Стремясь отстаивать свое право на особый славянский обряд и привлечь на свою сторону Рим, представители униатской церкви



апеллировали к историческому прецеденту, связанному с именами Кирилла и Мефодия. Неслучайно и И. Кунцевич и Л. Кревза, цитируя Пространное житие Константина, приводили из него места, где говорилось об «освящении» папой славянских книг и о славянском богослужении в римских храмах<sup>21</sup>. И. Рутский в записке, посланной в Рим в 1624 г., также указывал на пример Кирилла, который перевел литургию с греческого на славянский, и сам совершал литургию на этом языке в храме Св. Петра в Риме. «Всю эту историю, — писал митрополит, — мы имеем записанную в наших русских книгах»<sup>22</sup>. Знакомство с текстом записки показывает, что митрополит, не удовлетворяясь заимствованием сведений из книги Кревзы, и сам обратился в поисках аргументов к этим «русским книгам». Слова его записки о том, что и тогда практике богослужения на славянском языке «*contradicerent plurimi tanquam rei novae, sed auctoritas supremi Pastoris contradictiones sustulit*», представляют очевидную парафразу одного из мест рассказа о пребывании Кирилла и Мефодия в Риме, который читается в VI главе Пространного жития Мефодия<sup>23</sup>. Всем этим сообщениям в записке митрополита предшествовало утверждение, что папа Адриан дал «привилегию», чтобы на славянском языке «*sacrum Missiae officium et aliae Laudes Divinae decantarentur*». Это сообщение о древнем пожаловании папы должно было, по-видимому, стать коронным аргументом, который мог убедить курию в правильности его позиции в споре с польскими католиками. Из высказываний Рутского следует, что ему, несомненно, был известен текст буллы Адриана II, который читается в VIII главе Пространного жития Мефодия<sup>24</sup>.

Очевидно, это потребовало серьезных дополнительных изысканий, так как в рукописной традиции Пространное житие Мефодия представлено гораздо слабее, чем житие Кирилла. Все известные в настоящее время рукописи памятника были написаны на территории Московской Руси и находились там в XVI–XVII вв., как и его старейший список в «Успенском сборнике» XII в.<sup>25</sup>

К сказанному следует добавить, что для решения стоявших перед ней задач униатская иерархия не только апеллировала к древним памятникам, содержащим сведения о Кирилле и Мефодии, но и старалась об их прославлении среди восточнославянского населения. Важное указание на действия в этом направлении содержит краткая записка о Киевской митрополии, составленная ок. 1630 г. В ней отмечено, что в митрополичьем соборе Св. Бориса и Глеба в Новоградке — главном центре Киевской униатской митрополии — вместе с частицей Св. Креста хранились «реликвии» Кирилла и Мефодия<sup>26</sup>.

Как представляется, для современных исследователей белорусской униатской книжности того времени было бы интересно выяснить, как внимание верхушки униатского духовенства к кирилло-мефодиевскому наследию повлияло на характер рукописной традиции о создателях славянской письменности в первой половине XVII в. Изученный в недавнее время Й. Крайцаром рукописный кодекс начала XVII в. из Троицкого Виленского монастыря<sup>27</sup>, в который наряду с другими интересовавшими униатское духовенство материалами был включен текст Пространного жития Константина-Кирилла, был, вероятно, не единственным памятником такого рода.

- 
- <sup>1</sup> *J. Krajcar*. Some remarks on the Vat. Slav. 12 // *Orientalia christiana periodica*. Roma, 1969, t. 35, N 2; *J. Capaldo*. Tradition cyrillomethodienne a la frontiere de la Pologne et de la Russie après Brest (en marge du Vat. Slav. 12) // Константин-Кирилл Философ. Материалы от научные конференции по случаю 1150 годишнината от рождението му. София, 1981.
  - <sup>2</sup> См., например: *M. Kromer*. Kronika polska. Sanok, 1857, t. 1, s. 96.
  - <sup>3</sup> На инициативу Й. Кунцевича обратила внимание Я. Капальдо (*J. Capaldo*. Tradition cyrillomethodienne..., p. 272).
  - <sup>4</sup> См. об этом сочинении и времени его написания: *П. Н. Жукович*. О неизданных сочинениях Иоасафата Кунцевича // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1910, т. 14, кн. 3, с. 205–207.
  - <sup>5</sup> Там же, с. 209.
  - <sup>6</sup> Русская историческая библиотека. СПб., 1878, т. 4, стб. 162 (далее — РИБ).
  - <sup>7</sup> Ср.: РИБ, т. 4, стб. 236–237; Полное собрание русских летописей. М., 1980, т. 35, с. 123–124 (далее — ПСРЛ).
  - <sup>8</sup> ПСРЛ, т. 35, с. 10.
  - <sup>9</sup> РИБ, т. 4, стб. 225.
  - <sup>10</sup> *П. А. Лавров*. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, с. 33–34.
  - <sup>11</sup> Там же, с. 12.
  - <sup>12</sup> Там же, с. 34. *Б. Н. Флоря*. Рукописная традиция памятников Кирилло-Мефодиевского цикла (итоги и задачи изучения) // Жития Кирилла и Мефодия. М.; София, 1986, с. 26–27.
  - <sup>13</sup> РИБ, т. 4, стб. 225.
  - <sup>14</sup> *Ф. Н. Добрянский*. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, славянских и русских. Вильно, 1882, № 80, с. 122. Надпись на переплете рукописи («многогрешный раб божий Климентий Сарафимович спевак Супрасльскый») ясно указывает на происхождение рукописи из Супрасльского монастыря. За информацию о «Торжественнике» приношу большую благодарность А. А. Турилову.

- 15 Ср.: РИБ, т. 4, стб. 986, 988, 990, 995–996; *И. В. Ягич*. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке // Исследования по русскому языку. СПб., 1885–1895, т. 1, с. 308–309.
- 16 РИБ, т. 4, стб. 225.
- 17 Отвечая Кревзе, Захарий Копыстенский справедливо отмечал, что Кирилл перевел литургию на славянский язык, выполняя поручение византийского императора и константинопольского патриарха, а папа сначала «за див себе почитал языком Словенским хвалити Бога» и лишь потом одобрил деятельность Кирилла (РИБ, т. 4, стб. 986, 999).
- 18 *J. Capaldo*. Tradition cyrillomethodienne..., p. 272.
- 19 *С. Н. Плохий*. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 104.
- 20 *Epistolae Josephi Velamin Rutzkyj metropolitae kioviensis catholici (1613–1637)*. Romae, 1956, p. 138.
- 21 *П. Н. Жукович*. О неизданных сочинениях Иоасафата Кунцевича..., с. 209; РИБ, т. IV, стб. 225.
- 22 *Epistolae...*, p. 138.
- 23 *Epistolae...*, p. 138; *П. А. Лавров*. Материалы..., с. 72: «бяхоу же етера многа чадь, яже гоужахоу словеньскыя книги... еже апостолик пилатъны и трязычьныкы нарекл проклят». Сравнение показывает, что митрополит заметно смягчил резкие выражения своего источника.
- 24 *П. А. Лавров*. Материалы..., с. 73–74.
- 25 О рукописях пространныго жития Мефодия см.: *Климент Охридски*. Събрани съчинения. София, 1973, т. 3, с. 165–167.
- 26 *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusijae* / Ed. A. Welykyj. Roma, 1960, v. 1, N 87.
- 27 О связи рукописи, находящейся в настоящее время в Ватиканской библиотеке, с Виленским Троицким монастырем и его архимандритом Львом Кревзой см.: *Ж. Крајсар*. Some remarks..., p. 506–508.

## Николай Угодник — странник на русской земле (Несколько примеров из русской литературы XX века)

Эта работа возникла из чтения цикла Ремизова «Николины притчи» (1924) и сначала имела в виду только анализ одного из ремизовских жанровых экспериментов — обработка *чужих*, в данном случае фольклорных текстов, которая была балансированием между почти буквальным пересказом и смелыми авторскими инновациями. Затем выбранная тема обросла другими примерами и получила некоторое развитие.

Основы эксперимента с фольклорным текстом были сформулированы Ремизовым еще в 1909 г., в связи с известной историей о плагиате. История глубоко задела Ремизова, и он не раз возвращался к ней в воспоминаниях, но не столько чтобы объяснить и оправдаться, сколько чтобы объяснить свой взгляд на предмет, что он и высказал по горячим следам и чего придерживался на протяжении всего своего писательского пути.

В 1909 г. Ремизов напечатал сказку *Небо пало* в своей версии и без ссылок на первоисточник — собрание Ончукова. Ответом на это была рецензия А. А. Измайлова *Писатель или списыватель*, о которой Ремизов пишет так: «Измайлов уличает меня в плагиате. Приводятся параллельно два текста сказки *Небо пало*: мой из „Скетинг Ринга“ и оригинал из сборника Н. Е. Ончукова. Читать глазами, как это принято, видимой разницы никакой. Ссылаясь на справедливый приговор читателей, который может быть только один: сказка списана, а выдана за свою, Измайлов заканчивает торжественно: „как возможно терпеть в среде честных писателей подобного сочинителя, как г. Ремизов?“» (Ремизов 1981, 21). Решительно отвергая обвинения в плагиате, Ремизов изложил свой подход к авторскому пересказу чужого текста: «<...> при художественном пересказе, когда по сличению всех имеющихся налицо вариантов какой-нибудь народной сказки материалом является

облюбованный, строго ограниченный текст, все сводится к самой широкой амплификации, т. е. к развитию в избранном тексте подробностей лишь к дополнению к тому тексту, чтобы в конце концов дать сказку в ее возможно идеальном виде. Что и как прибавить или развить и в какой мере дословно сохранить облюбованный текст, в этом вся хитрость и мастерство художника» (Ремизов 1909, 147).

Источник двадцати пяти «Николиных притчей» — прежде всего известный сказочный сюжет о чудесном страннике — неузнанном боге, широко распространенный повсеместно и, конечно, в русской традиции, см. хотя бы (СУС 1979, № 750В, 752А): Господь со спутниками (св. Петр, св. Илия, св. Николай) ходит по земле и испытывает людей на гостеприимство, благочестие, щедрость и т. п. Обычно святые приходят в обличье убогих, нищих стариков, которым отказывают в милостыне, в ночлеге и т. п. Сюжеты, использованные в цикле, восходят в основном к русским народным легендам из собрания Афанасьева (Афанасьев 1914)<sup>1</sup>. Обращение Ремизова к Николаю Чудотворцу мотивировано желанием понять, «почему на русской земле это имя стало первым — именем русской веры — русским Богом» (Ремизов 1993, 241).

Особому месту Николая Чудотворца — Николая Угодника — Николы Милостивого в русской вере и в русской традиции, письменной и устной, посвящена обширная литература<sup>2</sup>. Отмеченность Николая Чудотворца [засвидетельствованная, в частности, Г. Федотовым на материале духовных стихов: он «изъемлется из общего круга небесных сил и поставляется в непосредственную близость к Богу. Вера в него означает самую суть христианской веры вообще» (Федотов 1991, 60)], подтверждается ситуацией сегодняшнего дня, см. пример, когда людьми нецерковными, но чувствующими потребность приобщения к церкви, причем на уровне общепринятых канонов, избирается обращение к св. Николаю и только к нему: «Всегда молюся Николай угоднику святому и прошу прощения хотя у Церкву не хожу» (Козлова, Сандомирская 1996, 64).

Усвоение, почти узурпирование Николы Угодника как *своего*, как бы не учитывает его *иноземного* (средиземноморского, малоазиатского) происхождения. Он — *русский* святой по преимуществу. Анализ этого «противоречия» заложен в «Николиных притчах», которые и начинаются вопросами:

По каким путям или которой реке пришел на Русь Никола Угодник?

Или кто принял это первое имя — заветное русской веры? <...>

Великим ли путем из Варяг в Греки, или Каспийскими воротами — путем народов Востока, или Железными — угорской дорогой с закамским серебром и алтайскими звездами?»

(Ремизов 1993, 242).

Эта странность разрешается/объясняется в первой же притче («Никола Угодник»); в основе ответа лежит движение:

В страхе проснулся Никола, поклонился гробу Господню, где неустанно молился за род христианский, и, по морю ходящий, яко по суху, отошел на Русскую землю.

Не узнал Никола *свою* Русскую землю.

Вырублена, выжжена, разрознана, стоит она пуста-пустехонька <...>

Уязвился сердцем Святитель, поднял посох и, скорый на помощь, пошел по Руси<sup>3</sup>.

Шел из города в город, из деревни в деревню, с Волги-реки на Москву-реку, с Днепра на Поморье. <...>

Отстоял Никола вечерню у Печерской в Киеве. Второй звон звонят — пришел к Софии в Новгород. Третий звон звонят — идет в Питер к Казанской. А к великому славословию в Успенский на Москву пошел.

(Ремизов 1993, 242–243)<sup>4</sup>.

Объяснение «изнутри традиции» дано: Русь для *Николы* — *своя*. Post hoc ergo propter hoc, и он для нее *свой*, он принадлежит Руси, то есть является *русским*, временно оказавшимся вдали от *своей земли* и возвратившимся в нее. Его функции — покровительство путешествующим — определяют и его свойства (и vice versa): Никола находится в постоянном и быстром *движении*, поэтому он успевает всем прийти на помощь:

Проповедует мир весь тебе, преблаженне Николае, скорого в бедах заступника: яко многжды во едином часе, по земли путешествующим и по морю плавающим, предваряя, пособствуеши, купно всех от злых сохраняя, вопиющих к Богу: Аллилуиа

(Акафист святителю Николаю).

Достоверность ремизовского образа подтверждается и житийной традицией древнерусской письменности<sup>5</sup>.

Но в житиях мотив *движения-хождения* св. Николая распространяется на реальный локус, ср. *О шествии святого отца Николы, еже в Палестину; О хождении на Собор [в Никею] святого отца*

*Николы; <...> о приходе его в Кесарию Филиппову; О исцелении больных в Кипре граде святого Николы и т. д.* Чудеса же, относимые к иным местам (и соответственно временам), в частности, к Руси, повествуют о явлении св. Николая и о его чудотворных иконах (Крутова 1997, 173–174). Примечательно, что эти чудеса нередко связаны с подчеркиванием *движения, дальнего пути*, ср. хотя бы летописную запись о чудотворном образе Николы Дворищенского: «В лето 6607 приплыл из-за Киева образ Николая Чудотворца, доска круглая, в Великии Нов град...» (там же, 197).

В одном из самых известных древнерусских сюжетов, связанных с Николаем Чудотворцем, *Повести о Николе Заразском*, речь идет о путешествии *чудотворного Николы образа из дальних, чужих* мест на Русь, причем св. Николай сам сопровождает его как «путеводитель», ободряя служителя своего Астафия, который боится этого путешествия в незнакомые края, из Корсуни в Рязань. Святитель указывает ему длинный, но безопасный маршрут:

«О великий чудотворец Никола, куда велишь идти? Я, раб твой, ни земли Рязанской не знаю, ни в сердце своем помышляю. Не знаю той земли, на востоке ли, или на западе, или на юге, или на севере» <...> И в третью ночь явился чудотворец Астафию, толкая его под ребра, и веля немедленно идти на восток, и обещая проводить его до Рязанской земли. <...> «Не удобно тебе идти через землю язычников-половцев. Иди в устье Днепра в Понтийском море, и сядь в корабль, и доплыви до моря Варяжского и немецкой области. И оттуда пойдешь сухим путем до Великого Новгорода и в Рязанскую область»

(Никола Заразский 1981, 179–181).

Так проступает мотив *дальнего, чужого, дальнего=чужого*. Отголосок коллизии *свой=близкий/чужой=дальний* ощущается в духовном стихе:

Святитель Микола Меркольской Чудотворец!  
А где же твои мошши, неверной страды немцах,  
Ах, во земли во Турьской, в славном Балеградыи...

(Стихи духовные 1991, № 41).

Эпитет *Меркольской* приближен к русским топонимическим реалиям (в финно-угорском обличье, ср. *Веркола* и под.). Почти жалобой звучит то, что мощи святителя покоятся *далеко*, среди *чужих*; характерно это нагнетение *чужого* — немцы, турки, непонятный (во всяком случае комментатору издания)<sup>6</sup> *далекий* город.

Действительно, топонимические эпитеты тяготеют к русификации святителя. Так и в духовных стихах: Федотов отмечает, что «Никола лишь изредка именуется Барградским» (Федотов 1991, 62). Характерна «анкета» Миколы, в которой соединены: его соотнесенность с русским локусом; его движение/странствие по *всей его земле*, равной вселенной; намек на его связь с *иным-иноземным*:

Микола, Микола святитель,  
 Можайский, Зарайский,  
 Морям *проходитель*,  
 Землям исповедник.  
 А *знают* Миколу  
 Неверные орды. <...>  
 А ему свету слава <...>  
 Во *всю его землю*,  
 Во всю подселенну...

(Федотов 1991, 61–62).

И, к уже приведенному духовному стиху, еще более определенно:

Святитель, отец ты наш Микола,  
 Миракритский чудотворец!  
 Опочивают твои мощи в славном-ти Барг-граде,  
 В неверной стране в немцах, во земли в турской.  
 Твои велики чудеса — у нас на святой Руси...

(Голубиная книга 1991, 165).

Итак, «внутри традиции» вопрос разрешен, противоречия сняты, и ремизовский образ *Николы* с традицией вполне совпадает. Но Ремизов одновременно помещает себя и «вне» традиции, выступая в роли наблюдателя, аналитика и экспериментатора, в традицию вторгающегося.

Облик *Николы* в «Притчах» самый русский, это облик русского странника: *в лапотках, седенький, с посохом, ходит так Угодник по русской земле; в лапотках, седенький, с посохом пришел Никола к райским вратам — райское платье его поиздергалось, заплатка на заплатке, дырявое; старычок, так, нищий старик; старичок странник; старычок седенький, древний старычок* (Ремизов 1993, 243, 245, 247, 257, 294).

Однако это до поры до времени. Перед нами притча *Николин огонь*, где исходившему весь свет Николе Угоднику «осталось три деревни»:



Зашел он в первую деревушку.

Окружило ребятье.

— *Тальянец*, — кричат, — пришел! *На шарманке заиграет.*

Выскочили мужики и бабы, обступили.

— Эй, старичок, где у тебя машина? Камаринского нам бы сыграл, а мы б поплясали <...>.

Обидно стало Угоднику, пошел он в другую деревню. А там не слаще:

никуда его не пускают! <...>

В одной избе боятся:

*чертей напустит.*

В другой:

стянет.

В третьей:

*цыган переодетый* <...>

Идет Никола в третью деревню.

Идет по деревне —

а на него пальцем.

А в одном доме совсем не пустили.

— *Крест-то на тебе есть?*

— Есть.

— А ну-ка перекрестись.

Перекрестился.

Николау заставляют прочесть *Да воскреснет Бог, Верую и изжени от меня всякого лукавого*. Этого испытания он не выдерживает:

— Нет, говорит хозяин, — вон уходи: «Верую» неречисто читал и «изжени» совсем не знаешь. И не проси. Молитвы нетвердо знаешь, я таких не люблю...

(Ремизов 1993, 256–257).

Далее притча следует сюжету *Чудесная молотьба* (огнем) (Афанасьев 1914, 29–31), с примечательной деталью: Никола поджигает скирды *спичкой*<sup>7</sup>.

Итак, Никола Угодник седенький старичок, нищий странник русской народной традиции, предстает перед деревенскими жителями (= русскими) и перед читателем совершенно *иным*: нехристь, связанный с чертями, бродячий шарманщик-итальянец, цыган. Все эти амплуа связаны с определенными внешними признаками: он не похож на русского, то есть относится к иному этническому и этнокультурному типу. То, что он не знает православных

молитв, воспринимается и как незнание русского языка. Притча «разоблачает» *Николу*, как *чужого*, нерусского. Оказывается, не случайно с самого начала *Никола Угодник, первое, заветное имя русской веры*, объявляется не просто странником, но странником, неизвестно каким путем и откуда пришедшим в Россию, то есть *иностранцем*.

Противопоставление *свой/чужой* в модели мира (ММ) — необходимое условие, в частности, и для этнической (само)идентификации ее носителей. Понятие *другого* привязывается прежде всего к тому, кто не принадлежит к данному пространственному локусу (*чужже-земец, ино-земец*). Разворачивание внутренней формы русской лексемы *иностранец* содержит не только объяснение, но и оценку этой *другости*: иностранец — тот, который, *странствуя*, пришел из *иной стороны*, поэтому он и сам и *иной* и *странный*, т. е. необычный, непохожий на нас, что может быть чревато неприятностями (ср. случай Чацкого — *иностранца* в своей стране); разумеется, это не ограничивается русским языком — в определенном смысле можно говорить о своего рода лексико-семантической универсалии, когда в обозначение иностранца вносится оттенок чуждости и странности (англ. *stranger*, нем. *Fremde*, фр. *étranger*, обыгранное Камю, и т. п.). При переходе к ММ в отдельной традиции общее клише разрабатывается по разным критериям, как оценочным (*хороший/плохой*, оппозиция, которая, в зависимости от обстоятельств, может быть переориентирована в каждом конкретном случае), так и специально «признаковым»: внешность, черты характера, род занятий и соответствующие атрибуты, речевые характеристики и т. п.<sup>8</sup>

Николай Угодник — итальянский шарманщик или цыган: совершенно невозможный поворот; на первый взгляд, он представляется одним из игровых «безобразий» Ремизова, в которых он сам «смирненно» признавался. Однако, во-первых, это подчеркнутое, хоть и заниженное, указание на странничество — признак и бродячего шарманщика, и вольного цыгана. Во-вторых, здесь есть и глубинный слой, относящийся к заданному в начале вопросу: *откуда* пришел в русскую землю *Никола* и почему в его облике появляются явно южные и восточные черты, отдаляющие его от канонического *русского* облика; он должен быть *черным* (смуглым)<sup>9</sup>.

Представляется, что это, действительно, отсылка к его средиземноморскому происхождению и отчасти, возможно, к его каноническому изображению в иконописи: у *Никола Милостивого* темное (смуглое) и строгое лицо<sup>10</sup>.

Но в выборе обличья бродячего шарманщика-итальянца<sup>11</sup> есть и более точное топографическое указание. Ранее (в притче «Николай Угодник») исторический локус святителя был назван открыто: *Миры Ликийские*, и описан «обратный путь» туда, путь из России:

Пустился по студеному морю с хлебом корабль, плыли на том корабле триста старцев соловецких, везли старцы воск и мед, спешили на *Никольщину в Миры Ликийские*...

(Ремизов 1993, 246).

Теперь исторический локус извлекается из подтекста. *Тальянец* — прикровенное указание на Бари, где покоятся мощи св. Николая (*А где же твои мощи...*). «Итальянизируя» Николая Угодника, «пришедшего» в Россию после того, как он «остался» в Италии, Ремизов указывает тем самым последние вехи его земного пути и использует для этого нетривиальный прием: клише *иностранец* (итальянец) для едва ли не самого русского святого.

Ремизов не одинок в своих размышлениях о *странничестве/иностранности* Николая Чудотворца. Немного ранее (1918) был написан рассказ Куприна *Пегие лошади*, с подзаголовком *Апокриф*, о победе св. Николая над Арием на Никейском соборе (325). В нем также соединены мотивы *русской земли* как локуса св. Николая<sup>12</sup> (и собор русифицированно называется Никитским), его путешествий, постоянного странничества, «интернациональности его культа»:

*Ходил, ходил* однажды батюшка Николай-угодник по *всей русской земле*, по городам, по деревням, сквозь леса дремучие, через болота непролазные, путями окольными, дорожками просельными, в дождь и снег, в холод и зной... Всегда ему у нас много дела <...> Никола — он *свой*, небрезгливый, простой, скоропоспешный и для всех доступный. *Недаром к нему не только православные прибегают с просьбщиками, но и всякие другие народы: и мордва, и зыряне, и вотяки, и черемисы-идолопоклонники. Даже татары — и те его чтут.* <...> Так-то ходил и ходил угодник Николай по древней широкой Руси...

(Куприн 1995, 110–111).

И вид у него самый русский, что особенно странно должно выглядеть в Никее:

Только что из саней выскочил, едва армяк дорожный успел скинуть, солома кой-где пристала к волосам, к бородке седенькой и к старенькой рясе

(Куприн 1995, 115).

Далее идет описание *пути Угодника через Саратовскую губернию, колонистов, хохлов в чужие земли, где народ все пошел диковинный, несуразный, где по-русски совсем не хотят говорить* (Куприн 1995, 113).

Рассказ, написанный сказовым письмом, предварен важным вступлением «от автора»: здесь, без ремизовского бриколажа, подчеркивается *ино-земность/ино-странность* св.Николая и его «обрусение»:

Николай-угодник был родом грек из Мир Ликийских. Но грешная, добрая, немудреная Русь так освоила его прекрасный и кроткий образ, что стал извека Никола милостивый ее любимым святителем и ходатаем. Придав его душевному лицу свои собственные уютные черты, она сложила о нем множество легенд...

(Куприн 1995, 110).

И еще один замаскированный пример «иностранности» св. Николая. Кузмин (у которого есть поэма *Николино житие*, написанная в 1919–1920 гг.) в стихотворении *Среда* из цикла *Пальцы дней* (1925) выбирает своего рода «анахронистическое» сравнение, уподобляя более раннего более позднему, — странствующего бога Гермеса/Меркурия св. Николаю:

Меркурий, Меркурий,  
Черных курей зарежем,  
Рудокоп с ногами крылатыми,  
Рулевой задумчиво-юный,  
*Ходок по морям и по небу,*  
*Безбородый Никола...*

(Кузмин 1996, 557).

Напомним еще одну функцию Гермеса: психопомп, провожающий души в *иной* мир. Примечательно, что этой же функцией Ремизов наделил св. Николая: «— Что, Никола, что запоздал так? — спросил Илья, — или и для праздника переправляешь души человеческие с земли в рай?» (Ремизов 1993, 245) <sup>13</sup>.

В заключение приведем еще один пример преломления *никольской темы* в русской литературе XX века: *Улица святого Николая* Бориса Зайцева (1921), ностальгическое воспоминание об Арбате, увиденном из эмигрантского далека. Здесь нет размышлений об *иностранности* св. Николая, и все построено на его главном и основоположном свойстве: *движении*, в котором заключена и защита, и объединение/примирение *разного: чужого со своим*.

Структура улицы определена тремя церквями, перечисленными в порядке от Смоленской площади к Арбатской: *Никола Плотник, Никола на Песках и Никола Явленный*<sup>14</sup>. Эти же церкви организуют ход человеческой жизни: «ходят в церковь и венчаются, и любят, и умирают между трех обличий одного святителя — Никола Плотника, Никола на Песках и Никола Чудотворца» (Зайцев 1989, 402). *Ход жизни* (и повествования) определен *движением* — от одной церкви св. Николая к другой, от Смоленской до Арбатской и обратно: «Так идет <...> жизнь на улице-долине, в улице, ведущей от Никола Плотника к Николу на Песках и далее к Николаю Явленному» (там же, 409). *Движение-спасение* воплощено прежде всего в стареньком извозчике, который сам в свою очередь воплощает св. Николая (возвращая к уже упомянутым фольклорным сюжетам о странствиях Угодника по русской земле):

Седой и старенький извозчик, годы плетшийся Арбатом, обликом похожий на св. Николая <...> все-таки он ездит, ровный и покойный, как патрон его, святой из Мирликии <...> седенький извозчик снова — невозбранно проплывает по Арбату, снимает шапку у Никола Плотника и крестится, и крестится на углу Серебряного, где Николай Явленный

(Зайцев 1989, 402–403).

Извозчик едет от Смоленской к Арбатской. Контраст — солдатский строй, который движется в обратном направлении:

Идет Арбатом серый, крепкий строй; и на Угодника, что на углу Серебряного, взглянет ненароком проходящий <...> Вот и Спасопесковский с красным домом угловым<sup>15</sup>, Никольский, где Никола Плотник с позолоченной главой, за ним Смоленский...

(Зайцев 1989, 404).

Путь вечен и ведет к спасению, потому что он находится под покровительством св. Николая:

И Никола Милостивый, тихий и простой святитель, покровитель страждущих, друг бедных и заступник беззаступных, распростерший над твоею улицей три креста своих, три алтаря своих, благословит путь твой и в метель жизненную *проведет*...

(Зайцев 1989, 411)

— проведет вместе со своим земным воплощением, *стареньким седым извозчиком, именем Никола*.

- 
- 1 Об источниках ремизовского *Никола* см. специально (Михайлов 1997, 278–280).
- 2 Из недавних работ назовем прежде всего и только (Успенский 1982; Крутова 1996, 214–223; там же библиография).
- 3 Глубоко в подтексте ощущается тючевское *Эти бедные селенья*:
- Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде Царь небесный  
Исходил, благословляя.
- 4 Курсив здесь и далее наш. — Т. Ц.
- 5 «Житие святого Николая Мир Ликийских чудотворца — одно из самых популярных произведений Древней Руси <...> под одним названием „Житие святого Николая Мирликийского“ скрываются жития нескольких одноименных святителей (двух или трех, по разным точкам зрения), совершивших разные чудеса и в разное время бывших архиепископами г. Миры в Ликии, бывшей греческой колонии на юго-западе полуострова Малая Азия с главным городом Миры» (Крутова 1997, 119–120).
- 6 Комментатор не увидел точного указания на место, где находятся мощи св. Николая, Бари (*Бар-град* русской традиции, ср. у Кузмина: *Бари-городок*), и предположил: «Возможно, имеется в виду сербский город Белград, длительное время (XVI–XIX век) находившийся под властью Турции» (Стихи духовные 1991, 312).
- 7 У Афанасьева это Христос, принявший вид старичка-нищего, и два апостола, и, конечно, нет упоминания о спичках.
- 8 Отсюда — в русской традиции — и рождаются те «меткие клички», которые так ценил Гоголь; далеко не всегда они комплиментарны и тем более справедливы, однако в определенных случаях свидетельствуют о некотором добродушии и даже теплоте, хотя и с оттенком снисходительности.
- 9 Ср. некоторую необычность (отмеченность) облика *Микола Милостивого* в записи 1985 г.: «старичок небольшой, в кафтане, глаза красноваты, волосы пострижены» (Русский север, 1996, № 422). — Ср. описание одного из первых изображений св. Николая (Константинополь, конец X — начало XI вв.): «Черты святого еще не типизированы: лицо его круглее, а волосы темнее», чем на более поздних иконах (Sinai, 1997, 38).
- 10 Эта строгость облика отражена в нескольких «Притчах»: *сказал старик и стал такой строгий <...> И пошел такой строгий; Пошел Угодник уму-разуму учить нас <...> гневный — карать неправду; Старик нахмурился <...> Поднял посох старик — Не прощу! И пошел такой строгий, не простой, белый странник, не оглянулся... — последняя притча (Ремизов 1993, 311, 316, 327–328).*

- 11 Типовое клише *итальянец в России*: «продрогший от голода, усталый, томимый голодом, одинокий <...> вспоминает он родные горы <...> каким ветром занесен он <...> на чужбину» — ср. анализ «Петербургских шарманщиков» Григоровича в: (Топоров 1997).
- 12 Об этом, с отсылкой к Куприну, пишет Шмелев: «В великом сонме Святых России, кого с в о и м и назвал народ <...> вы встретите обвьянного народной лаской и а ш е г о Миколу Милостливого, данного русской литературе творчески Куприным». — В перечислении Шмелева разделены: местные святые (Сергий Радонежский, Тихон Задонский, Нил Сорский, Митрофаний Воронежский, Серафим Саровский), «все-русскими ставшие с урочищ и уездов», с одной стороны, и св. Николай, Богородица, Спаситель и *даже ветхозаветный Илья Громоуник*, с другой (Шмелев 1996, 666).
- 13 Путь по вертикали. Ср. этот же путь св. Николая, но в обратном направлении:
- Прослыхал тут Микола Христов  
Песню царскую нищей братии,  
А сошел-то он к ним на сыру землю  
Со небесных высот, рая светлого...
- (Стихи духовные 1991, № 40).
- 14 От первых двух остались топонимы. Никольский переулочек, по церкви Николы в Плотниках, был после революции переименован в Плотников, и так и остался. Остроумное переименование — оставить некое воспоминание, но удалить «религиозный момент», ср. тот же принцип в соседнем Успенском переулочке, по церкви Успенья на Могильцах, который стал и остается Могильцевским. Николопесковскому возвратили его название. О Николе Явленном напоминает установленный недавно памятный знак. На месте Николы в Плотниках стоит большой жилой дом, где с довоенных и до недавних времен был диетический магазин.
- 15 Дом, где жил Зайцев; переулочек, в котором стоит единственная уцелевшая на Арбате (почти на Арбате; но и Никола на Песках на Арбат не выходил) церковь Спаса Преображения на Песках (поленовский *Московский дворик*).

## Литература

- Афанасьев 1914 — Народные русские легенды. Том первый. Легенды, собранные А. Н. Афанасьевым. Казань, 1914.
- Голубиная книга 1991 — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991.
- Зайцев 1989 — Б. К. Зайцев. Голубая звезда. М., 1989.
- Козлова, Сандомирская 1996 — Н. Н. Козлова, И. И. Сандомирская. *Я так так хочу назвать кино*. «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.
- Крутова 1997 — М. С. Крутова. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.

- Кузмин 1996 — *М. Кузмин*. Стихотворения. СПб., 1996.
- Куприн 1995 — *А. И. Куприн*. Собрание сочинений. М., 1995, т. 5.
- Михайлов 1997 — *А. И. Михайлов*. Непреходящая Русь Алексея Ремизова // Литература и история. СПб., 1997, вып. 2.
- Никола Заразский 1981 — Повесть о Николе Заразском // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.
- Ремизов 1909 — *А. Ремизов*. Письмо в редакцию 29 августа 1909 г. // Золотое руно, 1909, № 7–9.
- Ремизов 1981 — *А. Ремизов*. Встречи. Петербургский буерак. Paris, 1981.
- Ремизов 1993 — *Алексей Ремизов*. Сочинения. Книга первая. Звенигород окликанный. М., 1993.
- Русский север 1996 — Мифологические рассказы и легенды русского севера. СПб., 1996.
- Стихи духовные 1991 — Стихи духовные. М., 1991.
- СУС 1979 — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Топоров 1997 — *Владимир Топоров*. Проза будней и поэзия праздника («Петербургские шарманщики» Григоровича) // *Eurota orientalis*, 1997, XVI, 2.
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические изыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.
- Федотов 1991 — *Г. Федотов*. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.
- Шмелев 1996 — *И. С. Шмелев*. Душа Родины // *И. С. Шмелев*. Неупиваемая чаша. Романы. Повести. Статьи. М., 1996.
- Sinai 1997 — The Glory of Bizantium at Sinai. Каталог выставки в Музее Бенаки. Athens, 1997.



**Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого.**  
Том II / Ред. коллегия: Т. А. Агапкина, А. Ф. Журав-  
лев, С. М. Толстая. — М.: Издательство «Индрик»,  
1998. — 408 с.

**ISBN 5-85759-074-4**

В сборник «Слово и культура» (том II) вошли статьи отечественных и зарубежных ученых, тематически связанные с интереснейшими циклами богатого научного наследия Н. И. Толстого. Один из разделов сборника составляют работы в области этнолингвистики, фольклора и этнографии, в другом нашли отражение проблемы, связанные с литературой и культурной историей славянства.

Издание адресовано как специалистам — филологам, этнографам, историкам, так и широкому читателю.

**СЛОВО И КУЛЬТУРА**  
**Памяти Никиты Ильича Толстого**  
**Том II**

**Научное издание**

**Утверждено к печати  
Институтом славяноведения РАН**

**Наборщик *Е. Штофф*  
Корректор *Р. Агеева*  
Младший редактор *Н. Стахеева*  
Редактор *Н. Волочаева***

**Оригинал-макет выполнен в издательстве «Индрик»**

**ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.  
Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.  
25,5 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3440  
Отпечатано с оригинал-макета  
в Типографии № 2 РАН  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6**



СЛОВО И КУЛЬТУРА