



ЯЗЫК КУЛЬТУРЫ:

СЕМАНТИКА

И

ГРАММАТИКА



Н. И. Толстой

Российская Академия наук
Институт славяноведения

ЯЗЫК КУЛЬТУРЫ: СЕМАНТИКА И ГРАММАТИКА

К 80-летию со дня рождения
академика
Никиты Ильича Толстого
(1923–1996)



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2004

УДК 398
ББК 82
Я41

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 03-04-14032г)*

Ответственный редактор С. М. Толстая

Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. редактор С. М. Толстая. — М.: Индрик, 2004. — 496 с.

ISBN 5–85759–281–X

В книге публикуются материалы состоявшейся в мае 2003 г. Международной научной конференции «Славянская этнолингвистика и проблемы изучения народной культуры», посвященной 80-летию со дня рождения академика Н. И. Толстого (1923–1996). В статьях российских и зарубежных авторов на материале разных этнических и региональных традиций и языков рассматривается широкий круг проблем, относящихся к вербальным, ритуальным, фольклорным формам традиционной духовной культуры славян. Обсуждаются методы и подходы к изучению народной культуры и перспективы комплексной научной дисциплины — этнолингвистики, основы которой заложены в трудах Н. И. Толстого.

Издание адресовано как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся народной традицией.

ISBN 5–85759–281–X

Содержание

От редакции.....	5
<i>А. Молдован.</i> Слово о Никите Ильиче Толстом.....	7
<i>Е. Бартминьский.</i> Н. И. Толстой и польская наука.....	10
<i>В. Н. Топоров.</i> О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология).....	12
<i>Е. Бартминьский.</i> Христианство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции.....	107
<i>Р. Попов.</i> Народная этимология и культ святых	131
<i>К. Михайлова.</i> О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре	138
<i>О. А. Черепанова.</i> Мифологические мотивы в народных рассказах о местночтимых старцах на Русском Севере.....	157
<i>С. Б. Адоньева.</i> Социальное пространство магии. Силы и хозяева.....	164
<i>А. Б. Мороз.</i> Народная интерпретация этнографического факта	174
<i>О. В. Белова.</i> Как в деревне Арзубиха «кабалу писали».....	183
<i>Н. П. Антропов.</i> Белорусские этнолингвистические этюды: 2. <i>Вызы- вание дождя</i> (акциональный код).....	190
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Вербальные компоненты обрядового комплекса (влияние фольклорного текста на структуру, семантику и терминологию обряда).....	217
<i>С. Ю. Неклюдов.</i> Мотив и текст.....	236
<i>В. Я. Петрухин.</i> «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция.....	248
<i>С. Небжеговская-Бартминьская.</i> Роль мотива в описании модели текста	256
<i>Т. А. Агапкина.</i> Всегда и никогда (время в заговорном универсуме).....	273
<i>А. Л. Топорков.</i> Этимология на службе магии.....	284

<i>А. В. Юдин.</i> Мифотопонимия украинских и белорусских заговоров (на примере топонима Сион)	295
<i>Т. В. Цивьян.</i> Роковой путь Колобка	309
<i>Л. А. Софронова.</i> «Театерские платья» на русской сцене XVIII века.....	322
<i>А. В. Тарасьев.</i> Вода «живая» и вода «мертвая» в романе «Доктор Живаго».....	335
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Концепт человека в аксиологическом словаре поэзии А. А. Тарковского	340
<i>Т. И. Вендина.</i> Истина, Добро, Красота в языке русской традиционной духовной культуры.....	352
<i>Е. Л. Березович, Т. В. Леонтьева.</i> Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект.....	368
<i>С. М. Толстая.</i> Семантические корреляты слав. * <i>six-</i>	384
<i>И. А. Седакова.</i> Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа.....	401
<i>Е. С. Узенёва.</i> Названия помолвки в болгарской свадьбе (семантика и сравнительный аспект)	411
<i>А. А. Плотникова.</i> Этнолингвистическая диалектология: южные славяне	420
<i>Г. Невекловский.</i> Домашний быт боснийских мусульман: жилище, посуда и пища.....	430
<i>А. Д. Дуличенко.</i> Карпатские русины сегодня: некоторые этнолингвистические аспекты	439
<i>Ф. Д. Климчук.</i> Отголоски праславянищины в Столинском районе Брестской области.....	454
<i>Г. А. Цыхун.</i> Полесские нарубы (лингвоэтнический аспект)	466
<i>В. Дробиц.</i> О «бабьем лете» и прочих бабьих делах.....	476
<i>Г. Ф. Благова.</i> Мифолого-ассоциативный блок «непогода» в составе праюркской антропонимии.....	479
Из переписки Н. И. Толстого (Публикация <i>О. В. Никитина,</i> <i>С. М. Толстой</i>)	488

От редакции

В сборнике публикуются материалы международной научной конференции «Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры», состоявшейся в мае 2003 г. и посвященной 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого, с именем которого связано появление этнолингвистики в отечественной науке (хронику конференции см. в журнале «Славяноведение» 2003, № 6).

Н. И. Толстой определял этнолингвистику двояко — как особую область языкознания, изучающую культурную обусловленность и культурные функции языка, и как отдельную комплексную дисциплину, имеющую своим предметом традиционную народную духовную культуру во всех формах ее проявления и существования (язык, обряд, верования, фольклор, мифология, народное искусство). В статьях настоящего сборника нашли отражение оба эти подхода. Работы Е. Л. Березович и Т. В. Леонтьевой, Г. Ф. Благовой, Т. И. Вендиной, В. Драбик, А. Д. Дуличенко, Ф. Д. Климчука, Г. Невекловского, И. А. Седаковой, С. М. Толстой, Е. С. Узеневой, Г. А. Цыхуна исходят прежде всего из **данных языка**, рассматривают их на широком фоне народной культуры и реконструируют на их основе ментальные категории и ценности традиционной картины мира. Другие авторы имеют дело преимущественно с **обрядовым материалом**, в интерпретации которого, однако, существенную роль играют вербальные — языковые и фольклорные данные (С. Б. Адоньева, Н. П. Антропов, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, А. Б. Мороз). **Народные верования** в их многообразных проявлениях и отражениях (языковых, ритуальных, фольклорных), соотношение в них устных (мифологических) и книжных (христианских) элементов составляют содержание статей Е. Бартминского, В. Я. Петрухина, Р. Попова, О. А. Черепановой. Различные аспекты **изучения текста** — от общетеоретических (с особенным вниманием к проблеме мотива) до анализа конкретных фольклорных текстов (заговоров,

сказок) — затрагиваются в работах С. Ю. Неклюдова, С. Небжеговской-Бартминой, Т. А. Агапкиной, А. Л. Топоркова, Т. В. Цивьян, А. В. Юдина.

Статья В. Н. Топорова посвящена одной из ключевых философских и культурных категорий — понятию места и формирующим его смыслам, его трактовке в языке, культуре и истории славян и других индоевропейских народов. В ряде статей делается специальный акцент на соотношение разных культурных категорий, жанров и форм: фольклорного текста и ритуала (Л. Н. Виноградова, К. Михайлова), народной терминологии и этнографических реалий (А. А. Плотникова). Наконец, в книгу включены статьи, анализирующие не традиционный материал народной культуры, а символические элементы литературного текста (А. В. Тарасьев, Е. Е. Левкиевская) и театрального действия (Л. А. Софронова), которые, однако, обнаруживают принципиальное сходство с символикой народной традиции. Все статьи объединяет «интегральное» понимание культуры как содержательно единого целого, интерес к механизмам культуры, ее символическому языку и прагматике, ее мифологическим и магическим основам.

Вместо предисловия публикуются тексты двух выступлений, прозвучавших на открытии конференции.

А. М. Молдован
(Москва)

Слово о Никите Ильиче Толстом

*Где двое или трое собраны во имя
Мое, там Я посреди них.*

(Мф 18, 20).

Сегодня в этом зале собралось множество друзей, учеников и почитателей Никиты Ильича Толстого, и он с нами. Мы признательны судьбе, что она свела нас с этим замечательным человеком, который каждого из нас чему-то научил, наставил и поддержал.

Никита Ильич был, безусловно, выдающейся фигурой в нашей славистике. Он принадлежал к тому поколению молодых филологов, которые формировали в конце 50-х — начале 60-х годов в славистике новую научную парадигму, они сформулировали и сами разрабатывали ключевые ее проблемы. Их доклады задавали тон на международных съездах славистов, начиная с 4-го, московского (1958 г.), в организации и проведении которого они принимали самое деятельное участие. Благодаря их участию съезды славистов становились своеобразными этапами в нашей научной жизни. В этой замечательной плеяде, к которой принадлежат Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев и другие выдающиеся лингвисты, у Никиты Ильича было свое особое место. Его научные интересы были обращены к воссозданию исторического прошлого славян, и поэтому он занимался не столько закономерностями грамматического устройства и эволюции славянских языковых систем, сколько их функционированием, связью и взаимодействием с другими сферами жизни. Он начинал как специалист по старославянскому языку. Но возможности традиционного описательного подхода его не увлекали, и тогда новые, близкие его натуре аспекты открылись ему в социолингвистической проблематике. В 1961 г. Н. И. Толстой опубликовал в «Вопросах языкознания» ставшую впоследствии классической статью «К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян», с которой у нас начался поворот в изучении церковнославянского языка. Стало очевидно, что дальнейшее изучение материалов церковнославянского языка невозможно в отрыве от осмысления теоретических проблем, связывающих лингвистические явления с исто-

рией общества и культуры. Термин «древнеславянский литературный язык» оказался весьма удобен в тех условиях: он указывал на функциональный аспект церковнославянского и одновременно позволял вывести эту тематику из-под партийно-идеологического давления.

Кажется, что и для самого Никиты Ильича съезды славистов были чем-то особенно важным, соответствующим его научным чаяниям и человеческому темпераменту. Потенциал его обаяния был таков, что вокруг него всегда собирался круг коллег, в особенности молодежь, он был как бы центром притяжения. Его интерес к происходящему в науке был так силен, что, будучи уже маститым ученым, он не избегал участия в различных, в том числе провинциальных и порой незначительных конференциях. Я знаю об этом от участников этих конференций, которые были польщены таким вниманием и восхищались благородством и демократизмом Никиты Ильича, его умением слушать собеседника и поощрять его на дальнейшие исследования.

Деятельность Никиты Ильича в качестве председателя Национального комитета славистов была образцовой. Он сочетал в себе главные необходимые для этого качества — высокий научный и нравственный авторитет, знание живых славянских языков и заботливое отношение к товарищам. Он связывал поколения славистов в разных славянских странах. И, казалось, сам он своей личностью и даже своим обликом воплощал славистические идеалы.

Оглядываясь назад, мы особенно ясно понимаем, что у Никиты Ильича было высоко развито представление о том, как должна быть устроена русская общественная и культурная жизнь и как организована в ней научная деятельность. Он многое делал в советское время для поддержки и защиты от партийно-бюрократических гонений ученых, составляющих цвет нашей науки. В конце 80-х — начале 90-х годов он устремился на тяжкое административное поприще, понимая, что его авторитет позволит ему добиться большего для собратьев по цеху, чем могла бы дать еще одна статья или книга. И он не ошибся. Это ему мы обязаны теми позитивными изменениями, которые произошли в нашем Отделении. Его заслуга в том, что удалось добиться продвижения вперед достойных людей, которые действуют не из карьерных побуждений, а в интересах науки. Благодаря созданному им Российскому гуманитарному научному фонду удалось сохранить само существование гуманитарных наук в России. Уже семь лет, как нет с нами Никиты Ильича, но результаты этой его деятельности мы видим и сегодня.

Начиная со студенческих лет Никита Ильич занимался изучением живых славянских диалектов. Постепенно его диалектологические экспедиции становились комплексным изучением духовной культуры славянства. Так у нас появилась этнолингвистика.

Сегодня это направление имеет наибольшее число приверженцев среди диалектологов. В этом огромная заслуга Светланы Михайловны Толстой, сумевшей не только сохранить, но и превратить это направление в одно из наиболее интересных в современной филологии. И поэтому так естественно, что тематикой открывающейся сегодня конференции, посвященной 80-летию со дня рождения Н. И. Толстого, является славянская этнолингвистика.

Е. Бартминьский
(Люблин)

Н. И. Толстой и польская наука

Профессора Никиту Ильича Толстого связывали и по-прежнему связывают с Польшей тесные узы. Не только потому, что Никиту Ильича Толстого как слависта интересовали также западные славянские земли, что его интересы разделяли его близкие, а также его сотрудники, что он неоднократно обращался к работам польских ученых, в особенности краковского этнографа и лингвиста Казимежа Мошиньского, но и потому, что его работы нашли в Польше живейший отклик и дали импульс развитию новых методов и поставили перед исследователями новые проблемы.

Концепция этнолингвистики Никиты Ильича Толстого была и остается особенно близка лингвистам Люблинского университета имени Марии Склодовской-Кюри.

Никита Ильич Толстой, выдвинувший тезис структурного изоморфизма языка и культуры, стал для авторов антропологического компендиума о польском языке «*Współczesny język polski*», изданного в 1993 и переизданного в 2001 г., одним из корифеев лингвистической мысли – наряду с Эдвардом Сэпиром, Романом Якобсоном, Клодом Леви-Строссом, Михаилом Бахтиным, Андреем Богуславским, Анной Вежбицкой.

Для объединенных вокруг люблинской «*Etnolingwistyki*» исследователей, которых я со своей женой Станиславой имею честь здесь представлять, имеют особенное значение три положения Никиты Ильича Толстого.

Во-первых – упомянутый уже тезис о глубоком внутреннем родстве языка и культуры, который позволяет оба эти феномена описывать в сопоставимых категориях текста, оппозиции, модели и ее вариантов, синтагматики и парадигматики и т. д. Напечатанная в 1982 г. в тартуской «Семиотике» статья «О „грамматике“ славянских обрядов» стала образцом для многих польских дипломных работ и диссертаций.

Во-вторых — постулат исследования национального языка во всем его богатстве — от общенациональной до локальных его разновидностей — и отношение к картографическому методу в диалектологии и фольклористике как к инструменту, служащему для интегральной реконструкции исторических процессов.

В-третьих — свежий, новаторский взгляд на проблему прародины славян, перенесение центра тяжести с вопроса о географической локализации праславян — вопроса, по-прежнему не решенного и, быть может, неразрешимого! — на вопрос о духовной сущности прародины, о верованиях, мифологии, обрядах, о восприятии мира и человека, которое было у наших предков. Географическое понимание прародины славян Никита Ильич Толстой заменил понятием духовной прародины, возвращая таким образом смысл палеославистическим исследованиям и открывая перед ними новые, захватывающие перспективы.

Когда в 1992 г. наш университет присвоил Никите Ильичу Толстому наивысшее академическое звание — почетного доктора наук, профессор Никита Ильич Толстой прочел доклад о раннеславянских критериях принадлежности к этносу. Он подчеркнул, что в них сочетаются и взаимодействуют племенные, социальные, религиозные и государственные факторы, и отметил, что они до сих пор играют важную роль. Никита Ильич говорил о необходимости тщательного лингвистического анализа содержания понятий *своего* и *чужого* на уровне нескольких культурных идиомов — узколокального, национального и регионального. Утверждая, что члены национального общества могут быть одновременно носителями нескольких разных культур, Никита Ильич ставил вопрос о «европейскости славянства».

Благодаря этим и многим другим актуальным вопросам, поднятым в работах Никиты Ильича Толстого, его научная мысль по-прежнему жива, по-прежнему нас вдохновляет и по-прежнему открывает перед нами, этнолингвистами, интересные перспективы дальнейшего сотрудничества.

В. Н. Топоров
(Москва)

О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология)

Когда-то Гёте предельно кратко, но в высшей степени по существу написал об одном определении, относящемся к четырем семантически отмеченным, более того, ключевым словам, описывающим в сумме как макрокосм, так и микрокосм:

Zur *rechten* Zeit
Am *rechten* Ort
Der *rechte* Mann
Hat *rechtes* Wort

Эпитет *recht* 'правый', 'правильный'; 'истинный', 'верный', 'настоящий', 'нужный' определяет и время, и место, и слово или, обобщая и более сжато, хронотоп (*Zeit* × *Ort*), и человека в том, в чем он отличается от всех живых организмов, вселенское (время и место как *conditiones sine qua non*, образующих к тому же неразрывное и органическое единство) и человеческое в его высшем проявлении — даре слова, речи. И то и другое не только определяются правильно-стью, истинностью, настоящестью, но и нужностью, необходимостью, онтологичностью, если говорить о предельно точной характеристике этих двух космосов, взятой в существенно идеализированном варианте, предполагающем высший синтез понятий и смыслов, определяемых эпитетом *recht*, словом, восходящим к одному из основных «тетических» (от и.-евр. **dhē-* 'устанавливать', 'полагать', 'устраивать') индоевропейских корней **reg-*, обозначающему задание направления движения, простираение, упорядочение-организацию, т. е. действия, благодаря которым были преодолены темные силы хаоса и сформированы основы космоса во всей шире этого понятия — от самого пространства до того, кто теперь сам его организует, охраняет и контролирует, ср. др.-инд. *rājas* 'пространство' при *rājan* 'царь' как господин этого пространства, направитель и повелитель его (оба слова от гла-

гола *raj-* 'прямо (правильно) направлять', 'упорядочивать' [типологическая параллель — нем. *Gebiet* 'область', 'территория', *Gebieten* 'повелитель', 'властитель', *gebieten* 'приказывать', 'повелевать' и др.]), авест. *raz-*, *razan-* 'порядок', лат. *regio*, *rēx*, *regere*, др.-ирл. *rí*, Ген. *rig* 'король', готск. *reiks* 'повелитель' и др. (Рокотну I, 854–857).

Конечно, немцы и до Гёте хорошо знали, что подобное сходжение в одном хронотопе не только «нужных» времени и места, но и «нужного» и нуждающегося в чем-то важном человека, собственно, и порождает «нужное» слово, гарантируя успех, невозможный без правильной организации процесса упорядочивания, в котором именно слову будет принадлежать решающая роль, ибо именно оно посредник между мыслью и делом. Возникновение этой триады мысль–слово–дело само по себе важнейший прорыв в пространство, выстраиваемое как некий определенный порядок. И крылатая максима «*Ordnung ist alles*» стала для немцев, и не только для них, своего рода руководством к действию.

Поскольку тема этой работы понятие места, т. е. некоей части пространства, (хотя само пространство не может быть сведено к сумме мест), то для уяснения сути места возникает необходимость в его соотношении с пространством (*Raum*) под углом зрения того, что их объединяет (*Raum* тоже место), и того, что их разделяет. Что касается различий, то главное и существенное состоит в том, что было указано уже Л. Витгенштейном: «Каждая вещь существует как бы в пространстве возможных атомарных фактов. Это пространство я могу мыслить пустым, но не могу мыслить предмет без пространства»¹. Собственно, эта невозможность представления предмета без (вне) пространства и объясняет необходимость введения понятия места как сущности безусловно пространственной, но и в чем-то существенно отличной от пространства, во всяком случае в том отношении, что место не может быть представленным как пустое, пока оно полностью не опустошено и, следовательно, практически тем самым утратило свой статус (строго говоря, *место* [и не только *свято*] *пусто не бывает*, по известной поговорке и по самой сути принимаемого здесь определения места как своего рода «емкости»: пустое место — что иррациональное число, как квадратный корень из числа 2 или число π) и пока не исчезло само предположение о возможности его заполнения, в м е щ е н и я в него того, что не может быть помыслено без пространства в форме м е с т а². Одна из существенных особен-

¹ См. Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958, 2.013.

² Ср.: «Простор, продуманный до его собственной сути, есть высвобождение мест [...], вмещающих явление Бога, мест, покинутых богами, мест, в ко-

ностей архаичного мифопоэтического сознания состоит как раз в том, что в «обытовленном» понимании пространство-место и не могло мыслиться пустым, беспризнаковым и безымянным. Оно всегда заполнено, «вещно» и поименовано; вне «вещей», вне «заполнения», вне имени, оно не существует, и именно «вещи» прежде всего конституируют возникающее представление о пространстве, точнее — о месте в нем. И ключевым было не противопоставление заполненного пространства незаполненному, пустому, а противопоставление «организованного» (в широком понимании) пространства (в частности, связанного с присутствием в нем неких ценностей, вызывающих заинтересованность человека в них, наличие сферы практических интересов, т. е. потребности «практического» или хотя бы «теоретического» пребывания внутри, посреди — *inter-esse* или движения в этом направлении — *inter-venio*, даже гибельного — *inter-eo*) «пространству», предельно чуждому даже самой примитивной организации, которое было до творения, в Хаосе как стихии тотального смешения и торжества иррациональности и непредсказуемости, когда само понятие пространства было ничем иным как *contradictio in adjecto*.

Но дело даже не в том, что пространство тоже в некоем смысле место, а место тоже пространственно и вне пространства не более чем вторичная фикция. В связи с темой, выдвинутой в этой статье, существеннее не общее, а разное между пространством и местом. А это «раз-

торых божественное долго медлит с появлением. простор несет с собой местность, готовящую то или иное обитание. Профанные пространства — это всегда отсутствие сакральных пространств, часто оставшихся в далеком прошлом [...] В просторе и сказывается, и вместе таится событие. Эту черту пространства слишком часто просматривают. И когда ее удастся рассмотреть, она все равно остается еще трудно определенной, особенно пока физически-техническое пространство считается тем пространством, к которому должна быть заранее привязана всякая характеристика пространственного. — Как сбывается простор? Не есть ли он вмещение, причем опять-таки в двояком смысле позволения и устройства? Во-первых, простор уступает чему-то. Он дает царить открытости, позволяющей среди прочего явиться и присутствовать вещам, от которых оказывается зависимым человеческое обитание. Во-вторых, простор prepares вещам возможность принадлежать каждая своему „для чего“ и исходя отсюда друг другу. — В двусложном простирании — допущении и приуготовлении — происходит обеспечение мест [...] Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней. В месте разыгрывается соби́рание вещей — в смысле высвобождающего укрывания — в их области [...], см. *M. Heidegger. Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen, 1969* (перевод В. В. Библихина). — В свете этих рассуждений весьма существенно соотношение нем. *Raum* 'пространство', 'место' (последнее значение передается и словом *Ort*, как у Гете в приведенном четверостишии) и нем. *räumen* 'очищать', 'устранять', *Räumung* 'очищение'; 'распродажа', но и *Raumersparnis* 'сбережение места'.

ное» отчетливее всего проявляется в связи с некими крайними случаями, в которых как раз и проявляются-осуществляются наиболее характерные особенности того и другого, их потенции. «Пустое» пространство, как правило, не интересует человека «дела», погруженного в быт, в практическое, в насущное. Зато именно это «пустое» пространство оказывается в центре внимания тех специалистов, которые склонны от эмпирических фактов уходить в сферу «последних» вопросов. Потому-то тема пространства так властно привлекает к себе внимание астрофизиков и математиков, философов и религиозных мистиков, пророков и поэтов — от Тютчева, Достоевского и Андрея Белого в русской художественно-литературной традиции до Гартмана, Гейдеггера и Витгенштейна в немецкой философской.

Пространство в его высшей, «последней» идее может мыслиться беспредельным, бесконечным, расширяющимся во все стороны (**рас**-пространение), но и вперед-вдаль, в будущее (**про**-пространство), и это **про**- не знает «внешних» препятствий. Поэтому оно, как бы по самому исходному условию, «агрессивно-победительно», о чем свидетельствуют и языковые данные, относящиеся к продолжению и.-евр. **pro-ster(n)-* / **pro-stor(n)-* в целом ряде конкретных индоевропейских языков, от корня **ster_{an}-*, **sterh₃-* (см. Mayrhofer EWAI. II. Bd., Lief. 20, 757)³.

³ Ср. др.-инд. *pra-star* (*stṛṇāti, stṛṇōti, starati*) 'распространять(ся)', 'разбрасывать', 'рассыпать' (ср. RV VI, 67, 2), *pra-starā* 'солома (разбросанная на ритуальном месте)', 'подстилка', *pra-stāra* 'разбрасыватель', 'рассеиватель', *stāriṃan* 'расширение', 'распространение' (: др.-греч. στρώμα, лат. *strāmen-*); авест. *fra-star* *frastarata-* / *frastarata-* 'насыпанный', 'разложенный', о связках ветвей *barasman'a* при ритуальной церемонии *starati*, *stārēnaoti*, *stārēnāti* 'расстилать', 'разбрасывать', 'распространять' (ср. Yasna LXII, 9), *stairiš* 'солома для подстилки', 'ложе', 'постель'; лат. *pro-stermo* 'валить', 'срубать', 'повергать', 'бросать', 'расстраивать', 'разрушать', 'уничтожать', *stermo* 'стлать', 'расстилать', 'распростирать', 'разбрасывать', 'рассыпать', 'настилать', 'растянуться (всем телом)', но и 'валить', 'срубать', 'разрушать', ср. *storea, storia* 'рогожа', 'цыновка', *struo* 'класть друг на друга', 'накладывая слоями, рядами', 'раскладывая', 'расставляя', 'устанавливать' и т. п.; др.-ирл. *serim* 'расширять', кимр., галльск. *sarn* 'stratum', 'pavimentum'; др.-исл. *semaid* 'расширяет', др.-в.-нем. *stirma* 'лоб', 'чело' (<**sterniā*), ср. нем. *j-m Stime bieten* 'оказывать сопротивление', готск. *straujan* 'сыпать' и др.; алб. *shtrinj* 'расширять', 'распространять' (<**strijō*) и т. п., см. Pokorny I, 1028–1031. — Характерны семантические филиации соответствующих слов в др.-греч. *πρό-στερος* 'находящийся на груди', 'нагрудный' при *στέρων* 'грудь' в контексте глаголов *στέρωμι*, *στέρονύμι*, *στέρωμι*, *στρώνωμι*, *στρώνω* 'стлать', 'расстилать', 'устилать', 'усеивать', 'мостить' (*ἑστόρισσα*) и т. п. и, конечно, *προ-στερνίδιον* 'нагрудная часть конской брони' [в этом контексте заслуживает внимания в текстах линейного письма В эпитет для масла *re-ke-to-ro-te-ri-jo* PY Fr. 343, *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo* PY Fr. 1217, если во второй части восстанавливается *στέρωμι* 'класть', 'укладывать' (*lekhes-stroterion*, ср. лат. *lectisternium*, род жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках лож *-lecti-* перед накрытым столом), см. Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Составители: В. П. Казанскене, Н. Н. Казанский. Л., 1986, 77 и 147 (PY Fr. 343, PY Fr. 1217)]. В связи с семантикой второй части

Отражения и.-евр. **ster-*, *sterə-*, **strē-*, **steru-*, **streu-*, в частности, хорошо известны в праславянском и его позднейших (вплоть до настоящего времени) филиациях. Балтийские языки в данном случае хуже сохранили исходное состояние; в частности, это касается существенного ограничения в употреблении префикса *pra-* при корне *ster-* (:*stir-*:*styr-* и т. п.) и далеко зашедшей специализации в семантике соответствующих слов. Зато славянские языки полнее и точнее сохранили в этом случае архаичное индоевропейское наследие. Ср. ст.-слав. *простръѣти*, *простърѣти* (-*стърж*, -*стърешн* и т. п.) в соответствии с греч. ἀποτείνειν, διατείνειν, ἀπλοῦν, ἐκπεταννύναι 'простереть', 'распространить'; ἐκτείνειν, παρατείνειν 'протянуть', 'выпрямить' — и не только в связи с чем-то конкретно-материальным (например, рукой), но и с абстрактными понятиями, относящимися к духовной сфере (*мысль*, *оумъ*, *слоухы*, *слово*, *гласъ*, *бесѣды*), ср.: кѣ тѣмъ мысль си простъретъ (Супр. 343, 10); присно оума нмы своего простръта кѣ богоу (Супр. 141, 28), хотѣхъ патриарховъ бесѣдъ кѣ вамъ простърѣти (Клоц. За, 28) и др., но и *распростръѣти* διαπεταννύναι, ἐξαπλοῦν 'распростереть', 'распространить'; συντείνειν 'устремить', 'направить', а также *пространити* πλατύνειν 'дать простор', 'рассеять', *пространіе* ἄδεια 'простор', *пространство* πλατυσμός 'пространство', *парρησία* 'искренность', 'откровенность', 'чистосердечие', *пространъ* πλατύς, εὐρύς, εὐρύχωρος 'про-

крито-микенского слова можно строить только предположения. Возможно, речь может идти о натирании, растирании чего-либо маслом, т. е. о размазывании его, о распространении (στέρνυμι) масляного слоя по поверхности какого-либо предмета, материи, покрывала и т. п. (ср. στρώμα 'подстилка', 'постель'; 'покрывало', 'ковер', στρωμνή 'постель', 'ложе'; покрывало', (горизонтальная плоскость) στρωτός 'разостланный', 'постланный'. — Возвращаясь к семантике др.-греч. про-стерνίδιον, πρό-стернос, в основе которой оказывается представление о просторности груди, ее ширине и/или высоте и, вероятно, ее крепости, надежности, выдвинутости вперед как средства защиты, ср. др.-греч. στέρνον 'грудь' (начиная с Гомера), στέρνον πληγαί 'удары в грудь' (Софокл), στερνοπλοῖομαι 'бить себя в грудь' (Плутарх), στερν-οῦχος 'широкогрудый' (у Софокла о земле-χθών, ср. ритуализованное припадение грудью к груди или лону Земли-Матери или характерные описания идеального человеческого типа в фольклоре или в литературе, сильно фольклоризованной, — У меня ль плечо | Шире дедова; | Грудь вы сокая — | Моей матушки; | На лице моем | Кровь отцовская | В молоке зазгла | Зору красную (А. В. Кольцов — «Косарь») и т. п. В этой связи уместно вспомнить и о праслав. **grōdъ* 'грудь', 'груда', **grōda* 'груда', **grēda* 'балка', 'настил'; 'гряда' в семантическом и этимологическом ракурсах, ср. лит. *grįsti* 'мостить', ср. указанные праславянские слова (а также **gręsti* 'идти', 'грясти', 'ходить'), имеющие широкий круг значений — 'брус', 'бревно', 'балки', 'стропило', 'насет', 'ступенька', 'грядка'; 'отмель', 'холмистое место', 'насыпь', 'куча земли', 'межа'; 'поленница дров' и т. п., см. ЭССЯ 7, 1980, 120–124, а также Vaillant BSL 46, 1950, 177, о сходных значениях в др.-греч. στερνύνμι 'стлать', 'настилать', 'расстилать', 'устилать'; 'валить', 'рушить', 'подавлять'; 'усеивать'; 'мостить', 'выкладывать'; 'растягиваться' и др.

сторный', 'широкий', *пространо метà παρρησίας* 'искренне', 'чистосердечно', 'открыто'. Ср. соврем. болг. *простра*, *простирам*, *простор*, *просторен*, *пространен*, *пространство* и др.; макед. *простре*, *простира*, *простор*, *просторен*, *простран*, *пространство*, *простирач*; с.-хорв. *prò-stremi*, *prò-stipamti*, *prò-stpmi*, *prò-stopor*, *prò-stpnan*; словен. *prostréti*, *prostrém*, *pròstor*, *prostóren*, *prostornina*, *prostornína*, *prostóreck*, *prostrán*, *prostránost*; чеш. *prostřiti*, *prostor*, *prostornost*, *prostorný*, *prostranný*, *prostranství*; слвц. *prestierať*, *prestrieť*, *rozprestrieť(sa)*; в.-луж. *přestrěć*, *přestrjeń*, *přestrěń*, *přestrjeń*, *přestrjen/c*; н.-луж. *pšestřěś*; польск. *rozprzestrzeniać*, *rozpościerać*, *przestrzeń*, *przestrzenny*, *przestrzoność*; укр. *простипати(ся)*, *простіпати(ся)*, *просторий*, *просторо*, *просторонь*, *просторонище*; русск. *простира́ть*, *простере́ть*, *простор*, *просторный*, *пространный* и т. п. В целом реконструируется праслав. **pro-steri* (**pro-stirti*), **prostirati*, **pro-storь*, **pro-storьнь*, **pro-storьnstvo* и под., включающиеся в круг соответствий в других индоевропейских языках. Исключение (вероятно, относительно по́зднее) представляют польский (*rozpościerać/się/*, *rozprzestrzeniać*), оба лужицких языка и кашубский.

Данные балтийских языков относительно слов, восходящих к и.-евр. **ster-*, **stera-*: **strē-*, **str-* (Pokorny I, 1029–1030) и **(s)ter-*, **(s)tera-*, **(s)trē-* (Pokorny I, 1022), существенно отличаются от данных других индоевропейских языков, фиксирующих слова с этим корнем, и ставят перед исследователем немалые трудности. Тем не менее, именно эти трудности и попытки их объяснения позволяют приблизиться к неким новым интерпретациям, которые, кажется, позволяют перебросить мостки между кругом балтийских фактов и фактами других индоевропейских языков и тем самым получить некий шанс на интерпретацию семантических сдвигов в изучаемых словах балтийских языков (впрочем, судить, где ситуация архаичнее, а где начинаются инновации, пока довольно трудно). Самое существенное, однако, состоит в том, что в балтийских языках несомненно присутствуют слова с корнем **ster-*, **stor-*, **stir-* (<**stār-*) и, более того, префиксальные образования, восходящие к разным апофоническим вариантам и.-евр. **pro-ster-*, как-то лит. *pra-stirti* 'быстро расти', 'вытягиваться', 'растянуться' (LKŽ XIII, 829), с идеей распространения, расширения, выхода за свои исходные пределы; *pra-stỹrinti* 'неповоротливо (неуклюже) проходить' (*Kai kada, žiūrėk, prastỹrina pro šalį, nė neužsuka* «иногда, смотри, пройдет мимо [стороной], даже не завернет» (LKŽ XIII, 821), ср. *stỹrinti* 'идти', 'шагать', 'ходить', о длинноногом), с акцентом на движении особого рода; *prastirėnti* 'пробыть в состоянии окаменения, оцепенения' (*Kaip šuva visąnakt prastirėnaĩ ir kas iš to!* «как собака всю ночь ты промерз и что из того!»); *prastyrinėti* 'слоняться', 'бродить', 'шататься' (LKŽ XIII, 819), с идеей движения нестандарт-

ного типа, замедленного, ослабленного, даже разболтанного. Нужно иметь в виду, что существуют и бесприставочные глаголы с тем же корнем в разных апофонических его вариантах, ср. лит. *stērti*, *stėrti* 'цепенеть', 'коченеть', 'замерзать', 'застывать', *stirti*, то же, но и *styreiti* 'торчать'; 'стоять застыв, окоченев', *styróti* 'торчать' (окостенев), *stirksóti* 'торчать', но также и *styreiti*, *stýrinti* 'шагать', 'идти', 'ходить' (о длинноногом, долговязом), *stryrinėti*, то же и т. п.; *starinti* 'тащить с трудом', 'волочить', 'тянуть', 'вытягивать'; 'цепенеть', 'коченеть', 'застывать' (К. Буга приводил слово *starinti* (из говора Кведарны) в значении 'erigere penem', см. К. Būga. *Kalba ir senovė*. Kaunas, 1922, 228; *Idem.* — KZ 52, 1925, 281 и др., что имеет аналогию в примерах типа *stir-*, *star-* & *bráħman* при том, что *bráħman* обозначает ключевую вертикаль, о чем см. В. Н. Топоров. О Брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей. М., 1974, 20–74. — Слова того же корня представлены и в латышском языке, ср. *stara* 'расстояние' (→ 'пространство'), 'протяжение', 'направление', 'полоса', но и *starnina* 'Strichregen', при праслав. **storna*; *starains* 'бросающий лучи', *stars* 'выдающийся поперек сук', *staruôt* 'блистать', 'сиять', 'лучиться' и др., что позволяет думать о возможности понимания обозначения звезды-звезд как сияющего, излучающего свет небесного пространства, ср. и.-евр. **ster-* 'звезда', **ster-ā*, collect. 'звезды' — вед. *star-*, *stir-* 'струить(ся)', 'расширять(ся)', 'распространять(ся)', авест. *stāram*. Acc. sg., лат. *stella*, брет. *steren*, готск. *stairno*, др.-в.-нем. *sterno*, др.-исл. *stjarna* и др. (Покорны I, 1027–1028).

Уже из приведенных выше примеров (а их число могло бы быть существенно умножено) видно, что они «рызыгрывают» ряд весьма важных знаковых противопоставлений, исключаящих их случайный характер, тем более что само языковое выражение членов этих противопоставлений реализуется одним и тем же корнем, хотя и в разных огласовках и с разными расширениями корня или без оных. Речь идет прежде всего о вариантах корня **ster-*, **stor-*, **stir-* (<**stār-*>), если говорить о древних индоевропейских исходных вариантах, и о противопоставлении вертикали и горизонтали, из которого более или менее автоматически выводятся и остальные противопоставления. Когда речь идет о расширении, распространении пространства (независимо от того, распространяется оно само или его распространяет некто иной), которое в предельном случае совершается или может совершаться во все стороны по периметру, то предполагается, что расширение реализуется по горизонтали, во-первых, и от мыслимого центра к периферии, во-вторых, т. е. в разные стороны (на все четыре стороны, как формулирует эту идею народное сознание). Когда имеется в виду земное пространство, при всех его не-

ровностях (если только это не горы или глубокие ущелья и долины), оно в сознании воспринимается как горизонтальное⁴, т. е. простертое по земной поверхности. Символом-знаком такого местообразующего пространства или, точнее, самого места в его языковом выражении оказываются слова *сторона*, *сторонушка*, *страна* и как обозначение местопроживания, всей соответствующей территории, и как обозначение направления от центра вовне, и как обозначение крайнего пояса, принадлежащего месту, но предельно удаленного от центра, края, пограничья. Все эти разные территории, составляющие страну-сторону (**stor/na*/), ее пространство и ее границы в их совокупности и вмещающие в себя все, что там есть, особенно представляющее интерес для пользователей этой территории, собственно, и составляет то, что следует называть «местом» как *terminus technicus*, и что отличает его от пространства в более широком и абстрактном понимании, при котором понятия составных частей, границ, центра и периферии пространства нередко оказываются излишними, «неработающими» и тем более не может считаться обязательным вопрос о заполнении пространства, о символах-знаках его. Напротив, в связи с «местом» выделение центра, его отмеченность, более того, сакральность, становятся чем-то чрезвычайно важным и неотделимым как от «центрального» (главного) ритуала, так и от развивающейся метафизики и/или идеологии центра, что было успешно показано и доказано в целом ряде работ М. Элиаде и других ученых.

Если говорить об индоевропейских языковых, ритуальных и мифологических традициях, то весьма существенным оказывается использование для обозначения центра неких материальных символов, обозначаемых корнями, общим и с корнем, обозначающим пространство, направление, распространение, страну-сторону. Как известно (и это отмечалось во многих работах, в частности, и автора этих строк), в архаичных культурах сакральный центр, концентрирующий в себе предельную энергию, отмечался мировой осью (*axis mundi*), золотой цепью (*Catena aurea*), мировым деревом (*arbor mundi*), шестом, древком, колонной, стелой, триумфальной аркой, столпом, ритуальными сооружениями, обычно с четко выраженной вертикальностью, высокой

⁴ В «предметных» пространствах (от куба до избы) сторона может быть и вертикальной, но в этом случае речь идет об артефактах культуры, а не о том, что возникло при творении и имело своим материалом то, что дано самой природой или является творением демиурга, будь то божество или «культурный» герой. — Существенно определение стороны (**stor-yna*) у Даля — вообще: направление; || часть целого, пространство и местность вне чего-либо, внешнее, наружное, от нутра или от середины удаленное; || бок, край, грань, либо одна из наружных поверхностей, плоскостей предмета; край, область, местность, округа, страна (IV, 554, 3-е изд.).

горой, крестом и т. п. Отмечен аналогичный символ центра и в ряде индоевропейских языковых и ритуально-мифологических традиций и, в частности, в русской традиции, для чего используется корень *stor-, представляющий собою апофонический вариант корня *ster-, ср. в связи с лит. *stirkšoti* 'торчать': *сторчь*, Adv. *сторчаком*, *сторчкбм*, *стóрчем*, *сторчмя*, *сторчиком* 'стоймя', 'стойком', 'торчмя', 'торчком', 'торцем'; *сторчевóй вал* (Даль IV³, 556); *сторчаком*, *сторчевóй вал* 'стояк', 'стоячий'⁵, но и *торчь*, *торч/тарч*, *торчок*, *торчѐя/торчѐя*,

⁵ Видимо, к этой группе слов нужно присоединить и *сторч* (вар. *старч*, устар. *тарч*) 'малый круглый щит, надеваемый на руку, или с высоким, острым пупом наружу' (Даль IV³, 556). Кажущаяся непреодолимой разница щита и вертикали мнима (ср. и.-евр. *ster-k-*io-* / *stor-k-*io-* как обозначения вертикали при *stre-k-, *stro-k- как обозначения горизонтального пространства). Достаточно взглянуть в это различие глубже. Вертикаль, исходящая из центра некоего пространства, образующего земную горизонталь, отсылает к архаическим представлениям о структуре мира, определяемой соотношением этих двух координат, и представляет собою схематическую версию образа мира (*imago mundi*). Щит (*σάκος*), изготовленный Гепестом для Ахилла и пространно описанный в песни XVIII «Илиады», был украшен изображением по сути дела целокупности мира:

Ποίει δὲ πρῶτιστα σάκος μέγα τε, στιβαρόν τε,
 πάντοσε δαιδάλλων, περὶ δ' ἄντυγα βάλλε φαεινὴν,
 480 τρίπλαχα, μαρμαρέην, ἐκ δ' ἀργύρεον τελαμῶνα.
 πέντε δ' ἄρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεως πτύχεσ' αὐτὰρ ἐν αὐτῷ
 ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίησι πραπίδεςσιν.
 Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ, ἐν δ' οὐρανὸν, ἐν δὲ θάλασσαν,
 ἠέλιον τ' ἀκάμαντα, σελήνην τε πλήθουσαν,
 485 ἐν δέ τε τείρεα πάντα, τὰτ' οὐρανὸς ἔστεφάνωται,
 Πληϊάδας θ', Ἰάδας τε, τό τε σθένος Ὀρίωνος,
 Ἄρκτον θ', ἦν καὶ ἄμαξαν ἐπέβλησιν καλέουσιν,
 ἧτ' αὐτοῦ στρέφεται, καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει,
 οἷη δ' ἄμμорός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

(II. XVIII, 478–489)

И в начале работал он щит огромный и крепкий,
 Весь украшая изящно; кругом его вывел он обод
 480 Белый, блестящий, тройный; и приделал ремень серебристый.
 Щит из пяти составил листов, и на круге обширном
 Множество дивного бог по замыслам творческим сделал.
 Там представил он землю, представил и небо, и море,
 Солнце, в пути неистомное, полный серебряный месяц,
 485 Все прекрасная звезды, какими венчается небо:
 Видны в их сонме Плиады, Гиады, и мощь Ориона,
 Арктос, сынами земными еще колесницей зовомый,
 Там он всегда обращается, вечно блюдет Ориона,
 И единый чуждается мыться в волнах Океана.

(Перевод Н. И. Гнедича).

торчи́ло, но и отчасти *то́рѣцъ*, *торцъ* (Даль IV³, 809–810), без «подвижного» *с-*. Семантика глагола *торча́ть* связана с форсированной выделенностью, знаковостью ('стоять', 'находиться где-либо стойком, как кол, копыл', 'рожон', 'выставляться', 'выказываться от поверхности'; само «торчание» — результат воздвижения шеста, кола, столпа, креста, мирового дерева и т. п.

В связи с названными символами центра и особенно в связи со словами *сторч*, *торч*, *торчок*, *торчатъ* и т. п. [сюда же — с оговоркой — глаголы русск. *то́ркать* 'толкать', 'колотить', словен. *trkati* 'стучать', чеш. *trkati*, *strkati* 'толкать', словц. *strkat'*, в.-луж. *storkać*, *storčić*, н.-луж. *starkaś*, *starcyś* и т. п. Фасмер IV, 83], восходящими к праслав. **stor-k-jo-* (**ster-k-*) и **tor-k-jo-* (**ter-k-jo-*), различающимися только наличием или отсутствием *s-* «подвижного», уместно напомнить еще об одном символе вертикали, которая нередко оказывается в реальном центре места или же воспринимается как проходящая через него. Речь идет о шестах, высоких деревьях (возле жилья) или других вертикальных конструкциях, завершающихся горизонтальной деревянной площадкой на сарае, хлеве, на домах, где поселяются аисты, птицы, отмеченные и в народных представлениях, и в фольклорных текстах, и в обычаях (иногда существенно ритуализованных) в Славии и Балтии, но и, конечно, во многих других местах. Аист почитается как одна из наиболее «святых» птиц, к тому же и практически полезных уничтожением гадов, очищением земных вод. Подчеркивается некая глубинная связь аиста с человеком. От одного из них, нарушившего запрет Бога, и произошел аист. Нередко аиста называют личными именами, список которых достаточно велик. С аистом связано много представлений, также подтверждающих близость его с человеком. Распространено мнение, что аисты понимают человеческий язык, что у них есть душа, что они молятся Богу, плачут, образуют моногамную семью, что они справляют свадьбу, собираются на суды, вече, советы, что даже пальцы у них человеческие и т. п. С аистами связаны многие поверья, обычаи, определенные обряды, приуроченные к Рождеству, Благовещению и более частным религиозным праздникам. Аисты, считается, приносят человеку детей⁶. Наконец, в связи с рассматриваемой темой существенно, что они длинноногие, и это отражается иногда в их обозначениях. Уже в старославянском отмечено обозначение лебедя (*хѣхвоꙋс*) в Супрасльской рукопи-

⁶ См.: А. В. Гура, А. Б. Страхов. Аист. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. М., 1995, Т. 1, А–Г. С. 96–100; А. В. Гура. Аист // А. В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 646–667, здесь же литература вопроса.

си *стръкъ*, позже применимое к аисту, белому журавлю, ср. болг. *стрък*, *штрък*, *шрък*, макед., с.-хорв. *штрк*, словен. *štrk*; др.-русск. *стыръкъ*, русск. *стерк*, *стерх*, *стѣрех*. Ближайшие по форме обозначения аиста засвидетельствованы в лит. *steĩkus*, *staĩkus*, *staĩkas* (ср. *štarkus*), лтш. *stārks*, обозначающее как аиста, так и длинноногого человека, *stārks*, *stārka* 'аист', ср. лтш. *stirka*, о длинноногом существе, о девочке в короткой юбке и с длинными обнаженными ногами, ср. также лтш. *stārks*, *stārķis* 'аист'. Несомненно, среди примеров этого круга слов нужно предполагать заимствования из немецкого (*Storch*, ср. *storchbeinig* 'длинноногий', *storch* 'ходить как аист'), возможно, из русского и даже из литовского, притом что эти отношения в ряде случаев представляются весьма запутанными, однако не приходится сомневаться, что все они восходят к и.-евр. **ster-* (:star-) в обозначении аиста. См. Fraenkel LEW 902; Karulis Latv. etim. vārdn. II, 286; Фасмер III, 758 и др. — Длинноногий аист на длинном шесте среди невысоких сельских домов придает этой конструкции еще бóльшую смысловую отмеченность, усиливая идею вертикальности и оживляя ее образом аиста⁷. В этом контексте вполне проясняется и этимология русск. *сторч(ь)*, *сторчак* и др.

Эта картина Вселенной (мира) представляет собой нередкую в архаичных мифопоэтических традициях вариацию «основного» текста творения, где элементы нового устройства — космического — возникают в начале (ср. *πρώτιστα*) и выстраиваются в порядке времени. Уступая в изображении последовательности творения этим «каноническим» текстам, приведенный фрагмент из песни XVIII «Илиады» вводит, однако, существенное новшество: на щите, круглом как Солнце, луна и Земля (а о круглости последней люди догадывались раньше, чем обычно предполагают, но здесь этой теме не место), воспроизводится синтетическая картина не последовательности этапов возникновения Вселенной, но сам результат творения в его статическом состоянии. Вместе с тем не забыто «первейшее», самое начало. Что же касается «вторичности» картины, засвидетельствованной на щите, выкованном Гефестом, то нужно помнить, что само творение, уже как бы и состоявшееся, остается незавершенным по существу, пока оно не отражено в слове или в изобразительном искусстве. Недаром в древнейшей версии творения «Энума элиш», возникшей в Месопотамии, так настойчиво, почти назойливо проходит тема «ненареченности»:

⁷ Ср. лит. *styrinėti* 'шагать', 'ходить' (длинными ногами и, предполагается, длинными шагами) в аспекте движения и *styreiti* 'торчать', 'стоять (застыв, оцепенев) в аспекте «замершести», *stýroti*, *stirti*, *stėrti*, то же.

Когда вверху небо не было (еще даже) названо,
внизу не имела имени твердо установленная суша.

.....
когда никто из них [богов. — В. Т.] не был назван по имени,
ничья судьба не была определена.....,
появились Lahmu и Lahâmu, (и) они были названы по именам.

(Табл. I, 1–8)⁸.

В связи с двумя почти соименными и уж во всяком случае первоначальными и, следовательно, первоименными (*Lahmu* : *Lahâmu*) уместно вспомнить в XVIII песни «Илиады», сразу же после процитированных строк, фрагмент о двух городах (тема, существенная в связи с анализом понятия места, см. ниже), **первый** из которых неблагоприятен из-за внутренней распри, а **второй** — из-за угрозы извне, что акцентирует противопоставление «внутреннее» — «внешнее» и актуализирует понятие границы, самоё эту тему. Во всяком случае парность двух объектов, находящихся в отношениях сходства и различия одновременно, «разыгрывается» и при обращении к теме места.

Обращаясь к функции и семантике щита, уместно сделать несколько замечаний. Разумеется, щит — орудие защиты, прикрытия человека в сражении. Средства защиты были существенно дифференцированы. К ним относились и шлем, и латы, и поножи, и панцырь. У гомеровских героев щит — *ἀσπίς* имел обычно две формы — овальную или круглую и предназначался скорее всего для защиты груди («грудной» щит), отчасти туловища и был из всех средств защиты наиболее широким, чему соответствовало бы по смыслу обозначение щита, согласно одной из этимологий слова *ἀσπίς*, *-ίδος*, предполагающей связь с др.-греч. *σπιδής* 'широкий', 'обширный', *σπίδιος* 'большой', 'длинный' (ср. Chantraine I, 127: **ἀν-σπίς*); при этом следует помнить, что разные обозначения щита могут сочетаться с определением, отсылающим к идее ширины, во-первых, или обозначать и соответствующую часть тела, защищаемую щитом, во-вторых, (так, др.-греч. *θώραξ* обозначает не только щит, доспех, преимущественно нагрудный, но и грудь или туловище (ср. *ἐν τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι*. Plat.), ср. *грудной щит* из терминологии средств защиты воина в русском языке.

Одним из типов щита гомеровской эпохи является так называемый «круглый» щит, представление о котором можно получить по схематическому изображению его приводимому ниже и заимствованному

⁸ См.: A. Heidel. The Babylonian Geneses. The Story of Creation. Chicago; London, 1977. S. 18; Т. Якобсон. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995. С. 192–194.

из «Реального словаря классических древностей по Любхеру» (СПб., 1883, табл. I, вклейка, рис. 13):

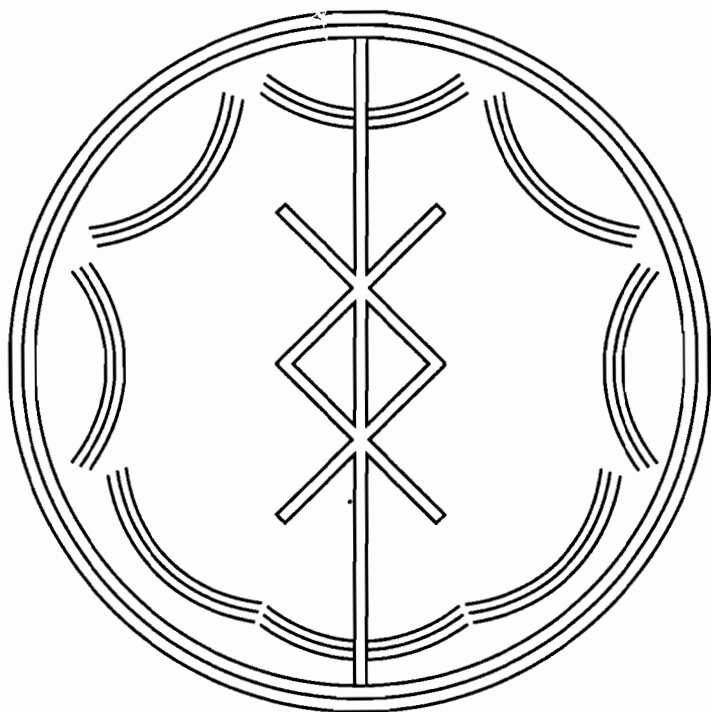


Схема 1. Один из типов щита гомеровской эпохи.

Эта композиция изображений на поверхности щита весьма напоминает достаточно близкие, можно сказать, соответствующие композиции, представленные на шаманских бубнах, на лицевой части одежды шамана, на ровдужных ковриках, халатах, спинках нарт и т. п. в шаманских культурах обоих полушарий и изображающие условный образ мира, схему его и даже предельно обобщенную схему поселения-«местожительства»⁹.

⁹ См., например, С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л., 1954 (с обилием иллюстраций, органично сопоставимых с приводимой здесь схемой щита гомеровской эпохи), ср. отчасти книгу этого же автора «Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.)».

И щит, и бубен, и одежда шамана с соответствующими изображениями сакрально отмечены. Они щит-защита и одновременно образ того мира, в пространство которого помещает себя человек. Они и внешнее, и внутреннее — кровное, чревное. Так или иначе, но оказывается, что человека за щ и щ а ю т и щит, и бубен, и сакральные изображения, и одежда, отмеченная особо, и само «место», в котором человек находится («свое» место). В ином ракурсе человек считает себя в безопасности, когда он отгорожен от внешнего и опасного, когда он облачен, одет, покрыт-закрыт, изолирован от угрозы агрессии, когда укрыто наиболее сокровенное и являющееся носителем жизненной силы, обеспечивающей «временное» бессмертие — сердце в его груди, которое и нуждается в защите в первую очередь. В этом аспекте особое значение приобретает др.-греч. (гомер.) *σάχος* 'щит', особенно в контексте хеттск. *tuēkka-* 'тело', 'личность', *tuēkkeš*. Plur. 'части тела' и др.-инд. *tvāc* 'шкура', 'кожа'; 'корка', 'кожура'; 'кора', 'лыко', *tvacas-*, вед. *tvāk-* 'кожа', 'шкура'; 'оболочка', 'покрышка'; 'поверхность', *tvanakti* 'совлекать', 'стягивать' (Maughofer EWAI I, Lief. 9, 684), из и.-евр. **tuak-*, **tuk-* 'плотно окружать', 'сжимать', 'сдавливать' (впрочем, и др.-греч. *σάττω* 'снабжать'; 'наполнять', 'набивать'; 'насыщать'; 'оснащать', 'вооружать' (Pokorny I, 1098); ср. также дорийск. *σάχος* при общегреч. *στήχος* 'загон', 'стойло', 'хлев'; 'логово', 'пещера'; 'жилье'; 'святилище', 'храм'; 'гробница', 'могила'; 'ограда вокруг священной маслины'. Выделенная особо роль маслины подсказывает еще одно (кажется, и без

Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л., 1963. — В связи с вертикальным диаметром на приведенном выше древнегреческом щите гомеровской эпохи небесполезно обращение к этимологии славянских обозначений щита, которые в ряде случаев фиксируют и другие значения. Особенно существенны балтийские параллели к словам, восходящим к праслав. **ščitъ*, ср. лит. *skiētas* 'перекладина на бороне', 'ткацкое бердо', лтш. *škiēts* 'ткацкое бердо', *škieta* 'грудная кость у гуся' [ср. выше о «грудном» щите], но и случаи соприсутствия в славянских словах, продолжающих праслав. **ščitъ* некоторых других значений, нередко отсылающих к идее верха, вертикали, ср.: словен. *ščit* 'щит', но и 'навес', 'сушильня', чеш. *štit* 'щит', но и 'защита', 'навес', слвц. *štit* 'щит', но и 'конек кровли', польск. *szczyt* 'щит', но и 'вершина', 'навес' и т. п. Индоевропейские корни обозначений щита несомненны и в других языках, ср. ирл. *sciath*, кимр. *ysgwyd*, др.-брет. *scoit*, н.-брет. *skeod*, лат. *scūtum* (<**skoitom*), см. Pokorny I, 921–922; Фасмер IV, 508. — Покорный предполагает, что первоначальным значением праслав. **ščitъ* было 'доска'. Есть и другие свидетельства соотношения названия щита с доской, перегородкой, костью (грудной), грудью.

Другой вариант защиты, более универсальной, «круговой», так сказать, космологической, — в старинных русских заговорах. Ср. в заговоре к суду: ...*остану перекрестясь, росю умылся, зарю утерся, черным оболочом оболочался, чистыми звездами огородился, ясным месяцем подпоясался, красное солнце положил на голову, ни судим я ни царю, ни царице...* См. Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002, 111, ср. там же, 101, 106, 118, 157, 167, 183, 184, 193, 203 и др.

того, наиболее правдоподобное) объяснение слова — из и.-евр. **teu-*, **təu-*, **teuə-*, **tūō-*, **tū-* 'распухать', 'вздуться'; 'толстеть', 'жиреть'; 'укрепляться', 'усиливаться и т. п., ср. хотя бы др.-инд. *taviti* 'быть сильным', 'усиливаться', *tavás* 'крепкий', 'сильный'; 'сила'; 'мужество', 'смелость'; *taviśá-* 'сильный' (но и 'море'; 'небо' как «сильные»), *táviṣi* 'сила', 'мощь' и др.; авест. *tav-* 'быть в состоянии (в силе)', 'мочь', *tavah-* 'сила', 'мощь', *təviṣi* 'телесная сила', др.-перс. *atāvayam*, *tunvant-*, *tauviyah-* и др. с семантикой силы-мощи; русск. (и друг. слав.) *туть* 'тучнеть', 'жиреть' (из праслав. **tyti*), *тук* и др. 'жир' (из праслав. **touk-*). Умещение маслом (ср. *маслина* как священное дерево), жиром тела человека, оружия, камня, отмеченных повышенной знаковостью предметов и т. п. усиливает, придает добавочную мощь перечисленным объектам, как бы повышает уровень защиты от враждебного внешнего, увеличивает шанс на успех. Как известно, в ряде архаичных традиций умещение объектов такого рода (щиты, стрелы, другие доспехи, стены крепости, изделия из кожи [кстати, щиты нередко делались именно из кожи] и т. п.) принадлежит к обычным процедурам. И, наконец, едва ли подлежит сомнению связь широкогрудости (см. выше) с широкощитостью, ср. Εὐρύ-σάκης, пом. грорг. сына Эанта Эврисака (у Софокла), букв. — 'широко-щитый', ср. другие имена подобной структуры, как Εὐρύσθενης, Эврисфен, сын Аристодема, родоначальник спартанского царственного рода Эврисфенидов.

Примечание.

Все, что говорится выше об и.-евр. **teu-* : **tū-*, предполагающем охват широкого пространства, удерживание его в определенном объеме, внешнее ограничение, сжатие-сдавливание (и.-евр. **tūak-* : **tuk-*), накопление жизненной силы, наконец, заполнение этого объема-пространства, имеет прецедент в текстах о творении мира, как это представлено в порождениях архаичного мифопоэтического сознания. Ср. в ведийской космогонии об операциях создания пространства, об удерживании его границ, об установлении опоры, о заполнении этого новосозданного пространства и об охватывании его как некоего единства, см. Б. Л. Огибенін. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М., 1968, 18–19, 21–25, 25–37, 34–45, 48–50 и др.; В. Л. Огибенін. Structure d'un mythe védique. Le mythe cosmogonique dans le Rgveda. The Hague-Paris, 1973.

«Место», чтобы быть понято и осмыслено, должно быть названо-поименовано, во-первых, описано в том, что касается его состава, во-вторых, и отличено от «не-места», которое бытовое, житейское, практическое, поверхностное сознание нередко готово счесть «местом»,

в-т р е т ь и х. Если есть центр, отмечаемый тем или иным образом (материально) и признаваемый сакральным, то это обычно предполагает возможность и осуществимость двух процессов — «эндоцентрического», состоящего в с о б и р а н и и центром всего того, что наличествует в «месте», вне центра и особенно на периферии, стягивании всего, что представляет интерес в силу ценности этого «всего», и «экзоцентрического» процесса отчуждения центром другим локусам «места» того, в чем они нуждаются и в чем заинтересованы. Эти двусторонние процессы, строго говоря, несимметричны, что и не позволяет «месту» стать однородным, ибо «однородность» означала бы отмирание различий, нивелирование, результатом которого обычно бывает застой, нередко завершающийся коллапсом. «Месту» в разных частях его пространства нужно быть разным, потому что гармонизированное «разное» и даже противоречивое надежнее и сильнее однообразия, как бы уже и не нуждающегося в усовершенствовании и не имеющего стимулов. Поэтому «месту» — и в архаических культурах, и в современных мегаполисах (даже если они полицентричны; впрочем, сама полицентричность вводит в игру разнообразие и тем самым нарушает принцип, лежащий в основе архаичного понимания «места») — нужно разнообразие в разных точках его пространства, между центром и границами. А это пространство между двумя предельно удаленными друг от друга элементами «места» как раз и естьместилище всего, что только есть в этом «месте», тем более, что и центр и граница в некотором смысле мнимости, лишены пространства, — точка и линия.

Если же речь заходит о самóм «месте», то тут возникает вопрос о том, чем оно заполнено, потому что «место» есть прежде всегоместилище чего-то, без которого то, что обычно с бóльшим или меньшим безразличием называют местом, лишает само понятие «места» необходимой точности его определения, более того, его смысла, его целенаправленности и практической установки «места». Разница же пространства и «места» как раз и состоит в том, что последнее предполагает замысел и, следовательно, целенаправленность и установку. В этом контексте, собственно, и возникает проблема с о с т а в а «места» в его «средне-типовом» варианте. Уместно, хотя бы в самом общем виде, попытаться описать этот состав.

Прежде всего это, конечно, л ю д и, населяющие это «место» и имеющие определенную заинтересованность в этом «месте». Но может быть представлена ситуация, при которой люди здесь не живут, но, будучи более или менее близкими соседями, имеют бóльшую или меньшую заинтересованность в этом «месте» и при благоприятных обстоятельствах могут перейти от абстрактной и теоретической заинтересо-

ванности к конкретной и практической деятельности в нем. Так или иначе, но в этой ситуации именно люди занимают особое положение в этом «месте»: во всяком случае только они способны к самой постановке вопроса о «месте», к целеполаганию, составлению плана действий и осуществлению этого плана.

Далее состав «места» определяется «природными» данностями — рельефом местности и природными особенностями, наличием воды, пищевых ресурсов, естественных укрытий и т. п.

Также необходим учет уровня «культуры» насельников «места» — самого наличия предметов «вещного» (в широком смысле слова) круга, артефактов — от одежды, утвари, орудий труда, оружия и т. п. до жилища, хранилища, святилища и т. п. (см. ниже), умения всем этим пользоваться, «технических» навыков и «технологического» мышления, благодаря которым становятся возможными и сама жизнедеятельность и жизнеобеспечение (проблема запасов, их хранения и их распределения).

Наконец, «место» по определению не мыслимо без его границы. Само это понятие имплицитно ставит вопрос о том, что находится по ту сторону границы и есть ли с той стороны опасность угрозы или, напротив, возможность благоприятных отношений с соседями, способствующая обмену, выработке общих решений, реализации выгодных обеим сторонам задач. В каком бы направлении ни складывались отношения по обе стороны границы, было бы ошибочным при определении смысла «места» ограничиваться только противопоставлением двух этнокультурных сообществ по обе стороны границы. Совершенно очевидно, что хотя «место» может быть и неудачным, опасным, даже плохим во всех отношениях, существует презумпция, что «место» по некоему провиденциальному плану, по замыслу, по открывающимся возможностям рассчитано на благое, что во всяком случае положительное может в месте сем случиться.

Это благое, присутствующее в пространстве «места» как залог, отчетливее всего являют человек и вещь, плоды изобретательности и труда человека, выстраивающего сферу культуры, наиболее интенсивной и многообещающей деятельности, что особенно заметно отличается, например, от примитивного собирательства или экстенсивных форм земледелия и скотоводства, даже охоты, обеспечивающих человека пищей, см. ниже. Но предельно полное определение сути «места» достигается при рассмотрении наиболее контрастного противопоставления «места» пуще, запустению (ср. прусск. *pausto* 'дикий' при праслав. **pustь* и его продолжениях; прусск. *paustre* 'дичь', 'дикая местность'), в мыслимом пределе — пустоте, исключающей всякую возможность появления здесь благого. Связь

места и вещи многообразна и глубинна: нет вещи без места, ее вмещающего, но и места в том смысле, в котором здесь понимается «место», нет, если в нем нет вещи или человека. В разных языковых традициях эта глубинная связь «места» и вещи раскрывается с полной доказательной силой¹⁰.

Одним словом, «место» благодаря присутствию в нем человека, вещи-артефактов и пищи обладает жизненной энергией высокого напряжения, той витальностью, которая определяет уровень жизненной силы, кодируемой и.-евр. **ueik*-: **uoik*-. Продолжения этого корня присутствует в праслав. **věkъ*, ср. ст.-слав. **вѣкъ** αἰών и соответствующие примеры в других славянских языках. Было бы ошибкой полагать, что это слово означает только век-столетие или жизненный срок человека. Праслав. **věcъnъ*(*ъ*) и его продолжения обозначает выход из времени смертного во время бессмертия. Наконец, существует немало примеров в славянских же языках, где со словом *век* связывается нечто вроде вещества жизни, источника жизненной силы, самой этой силы. Данные других языков (и прежде всего балтийских) в словах этого корня фиксируют акцент прежде всего на жизненной энергии, жизненной силе и ее проявлениях, в частности, в росте-возрастании ее, ср. лит. *vaikas* 'дитя', 'ребенок'; 'мальчик', *vaikinas* 'парень', *vaikis*, то же, *vaikai* 'дети', 'потомство', *vaikyti*(*s*) 'преследовать', 'гонять(ся)'; *veikti* 'делать', 'действовать', 'работать', *veikus* 'быстрый', 'скорый', *veikumas* 'скорость', *vikrus* 'проворный', 'ловкий', *vikrybė* 'проворство', 'ловкость', *vikrėti* 'становиться проворным' и др.; наконец, *viėkas* 'жизненная сила', 'жизнь'; лтш. *vaiks* 'юноша' (возможно, из литовского), *vaiki* 'дети', *veikls* 'ловкий', 'расторопный'; 'умелый', *veiksmė* 'сноровка', 'умение', 'хватка'; 'успех', 'удача'; *veikt* 'выполнить', 'осуществить', 'делать' и т. п.; прусск. *waix* 'слуга', *woykello*, то же. Из других языков ср. лат. *vinco* 'побеждать', *pervicax* 'настойчивый', 'упорный', 'непреклонный'; др.-ирл. *fichid* 'сражаться', *fich* 'гнев', 'ярость', *feuchuir* 'строгий', 'суровый', 'резкий'; готск. *weichan* 'бороться', 'воевать', др.-исл. *vigr* 'боеспособный' и др. (Роконгу I, 1128–1129). — В этом контексте праслав. **čelověkъ* / *čьlověkъ* естественно может трактоваться как носитель возрастающей жизненной силы (и.-евр. **kel*- 'возрастать', 'поднимать(ся)' & **uoik*-). Собственно, «место» и есть то пространство,

¹⁰ Ср. хотя бы лит. *dáiktas* 'вещь', 'предмет'; 'предмет', 'дело'; 'место' (*Turguje už daiktą reiks mokėti* 'На рынке за место придется платить'); 'хозяйство', 'усадьба' (LKŽ II, 218–220), лтш. *daikts* 'вещь', 'предмет'; 'орудие', 'инструмент', прусск. *deichtas* 'место'; 'что-либо', 'нечто' (в случаях, когда вместо слова *нечто* можно сказать *эта вещь*), см.: В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. А–D [1], 1975, 315–317. Ср. др.-греч. δείχνωμι 'показывать', 'указывать'; 'разъяснять'; 'являть', 'обнаруживать' и т. п. В этом контексте вещь оказывается заполнением «места», местоуказанием.

где происходит это возрастание-прибывание жизненной силы, где подлинно реализуются промыслительные залогои ¹¹.

Вещь (артефакт) как благое творение человека возникает, пребывает и функционирует в пространстве «места», внося в жизнь человека новую силу, ему в помощь. Человек и вещь нужны друг другу и взаимозависимы. И об этой взаимной соотнесенности, более того, сродстве свидетельствует сам язык (см. ниже). Вещь делается, творится, производится человеком, и со временем, умножаясь и обеспечивая потребности человека, она образует своего рода «вещный» мир-космос человека. Именно через человека вещь обретает свое вместилище в пространстве «места». Вещь — результат деяния, и само ее произведение на свет есть деяние, дело ¹². В высшей степени показательны

¹¹ Стоит заметить и трезво оценить тот факт, что слово *место* (**město*: и.-евр. **moisto*) является первообразным и ключевым, источником многих отыменных глаголов, прилагательных и наречий, ср. русск. *мѣстити(ся)* (1167. Новг. I летоп., 147) 'помещать', 'шагать', 'занимать место', 'помещаться', *мѣстище* 'место, участок земли, на котором раньше находилось поселение, хозяйственные или какие-либо другие постройки', *мѣстечко* 'небольшая часть пространства земной поверхности, определенное ограниченное место'; 'небольшое поселение городского типа, городок' (на западнорусской территории), 'небольшой участок земли', 'уголье'; *мѣстѣлица* 'небольшой участок земли' (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 9, 109); *мѣстце*, то же (9, 119). Ср. также *мѣстоположение*, *мѣстохранение*, *мѣстодержание* (: *мѣстодержатель*, *мѣстодержитель*, *мѣстодержецъ*, *мѣстовластецъ*, *мѣстосовѣтникъ*, *мѣстовладѣчествовати* (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 9, 118–119); *мѣстишко* 'небольшой участок земли', *мѣстникъ* 'наместник', *мѣстичъ*, горожанин, представитель торгово-ремесленного поселения в западнорусских городах (местах) и городах Великого княжества Литовского и Польского королевства (первая фиксация — 1091 г.), *мѣстичь*, см. *мѣстича*; *мѣстничатися* (*мѣстничати*) 'спорить о своих правах на место, должность', *мѣстный* (*мѣсный*) 'относящийся к определенному месту или местности', *мѣстничество*, система феодальной иерархии в России XV–XVII вв., регулировавшая служебные отношения между членами служилых фамилий на военно-административной службе, целый этап в истории России (см. Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 9, 109–112). — Ослове *мѣсто* см. особо; **намѣстити* (незасвид., ср. *намѣстие(-ѣ)* 'замена', 'вместилище', 'место'; 'пост', 'должность', 'место'; *намѣстникъ(-ица)*, *намѣстничество*, *намѣстничий*, *намѣстное*, *намѣстный* (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 10, 146–147); *помѣстити* 'наделять поместьями' при *помѣстьѣ*, *помѣстѣце(-цо)*, *помѣстышко*, *помѣстышко* / *помѣстыць* / *помѣстыць* / *помѣстыць* / *помѣстыць*, *помѣстникъ*, *помѣстничество*, *помѣстничий*, *помѣстное*, *помѣстный* и др. (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 17, 11–13, 18); *примѣстити* 'приблизить', 'поместить вблизи чего-либо', *примѣстние* (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 19, 217), *умѣстити*, *умѣстный*, *умѣстно*, *амѣстити(ся)* 'вместить'; 'воспринять', 'внушить'; 'предоставить возможность занять место, должность'; 'возместить', 'оплатить' при *амѣстный*, *амѣстивый*, *амѣстно*, *амѣсто*, *амѣсть*, *амѣсть*, *амѣстьхъ* / *амѣстяхъ*, *амѣстомень* / *амѣстомя*, *амѣстка* (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 2, 231–234); *смѣстити(ся)*, *смѣстити(ся)*, *смѣстный(-ой)*, *смѣсный* (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 25, 178–179); *размѣстити(ся)*, *замѣстити(ся)*, *замѣсто* и др.

¹² Слова, произведенные от «тетического» глагола **dhē-*, сочетающего в себе делание и установление как произведение на свет некоего *exemplum*.

балтийские и славянские языковые данные, позволяющие вскрыть сам принцип мотивации обозначения вещи. Оказывается, что вещь обозначается тем же корнем и.-евр. **ueik*:- **uoik*:- **uik*-, который выступает и во второй части обозначения человека — *век* (<**вѣкъ* < **uoik*-). Балтийские данные особенно многочисленны, разнообразны и в высшей степени доказательны; более того, они бросают луч света и на соответствующую ситуацию в славянских языках. Мотив жизненной силы, присутствующей в обозначении человека (и притом возрастающей) в славянских примерах прежде всего находит себе подтверждение в соответствующих балтийских словах. Некоторые примеры были уже приведены выше, но нужно более точно очертить круг слов с указанным корнем. Здесь достаточно ограничиться рядом литовских примеров, которых значительно больше, чем в латышском (не говоря уж о прусском), и которые убедительнее демонстрируют мотив творчества и творческой силы, связанный с этим корнем. Несколько примеров — *veikti* 'делать', 'действовать', 'работать' ('мочь-уметь'); 'иметь силу'; *vỹkti* 'происходить', 'совершаться', 'твориться'; 'удаваться', *vỹkdyti* 'выполнять', 'исполнять'; 'осуществлять', 'производить', *vỹkdymas* 'выполнение', 'исполнение'; *veika* 'деяние', *veikimas* 'действие', 'деятельность', *veikinys* 'действие', 'деятельность', *veikla* 'деятельность', *veiklumas*, то же, *veikmė* 'действие'; 'активность', *veiksmas* 'действие'; *veikalas* 'дело', 'работа'; 'произведение', 'творение' (:*veikalauti* 'делать', 'работать', 'исполнять'), но и с акцентом на проявлении энергии, бодрости, активности — *veikus* 'скорый', 'быстрый', *veikumas* 'скорость', 'готовность', *veikiai* 'скоро', 'вскоре', *vikrus* 'проворный', 'ловкий', 'расторопный', *vikrėti* 'становиться проворным', *vỹkęs* 'успешный', 'удачный' и др. В этих словах важнее всего направленность на деятельность, само действие, работу — на дело и из-делие, т. е. на творчество, невозможное без жизненной силы.

Примеры из славянских языков скуднее и, главное, менее однородны, строго говоря, не сводимы к единому праславянскому источнику. Опираясь на ст.-слав. *вѣщь* 'πραγμα' (Клоц., Супр.) и чешск. *věc*, с одной стороны, и точное готское соответствие *waihts* 'вещь' (ср. др.-в.-нем. *wiht*, *wicht* 'вещь', 'существо'), можно думать как об источнике о праслав. **věktь* < и.-евр. **uoik-ti*-, хотя большинство славянских языков имеют слова с корнем *věc*, *вещь*(*в*) и под. Одинаковость языкового элемента **věk*- (<*и.-евр. **voik-ti*-) в обозначении вещи и человека как носителя поднимающейся, возрастающей силы объединяет человека и произведенную им вещь, указывая на наличие в том и в другой силы — живой в человеке и овеществленной в вещи. Расширение корня *-t-*, реконструируемое для обозначения вещи, как раз и свидетельствует об известной несамостоятельности вещи, ее пассивности, пока она не попадает в руки человека (ср. значение *-t-* в таких

словах, как *молот*, *долото*, *копыто* и т. п. и *-t-* как знак пассивности — *умытый*, *зарытый*, *покрытый* и т. п.). Польск. *rzecz* 'вещь', 'дело', 'речь' (слово) существенно для реконструкции праславянского источника **rečь* с точки зрения семантики, но проблемы не решает. — В связи с темой «места» как вместилища и его состава сто́ит особо обратить внимание на соотношение вещи и пищи (праслав. **pit-ja* : **pitati*, **ed-ja*, русск. диал. *эжа*): что касается первой, то здесь первенствует искусство человека, даже если материал вещи — дерево, камень, трава и т. п.; что касается второй, то здесь первое слово за природой, тем более что пищей могут служить и никак далее не обрабатываемые плоды, растения, некоторые представители животного мира и т. п.; но и в случае обработки «естественного» продукта роль природы несравненно существеннее роли человека, приготавливающего определенным образом пищу, доводя ее до кондиции. В целом можно сказать, что за вещью стоит человек, за пищей же — природа.

Если бы вещи хотели оправдать свое существование, быть использованы, т. е. осуществить свое назначение, и если бы они умели говорить, они должны были бы спросить у человека о своем предназначении и о своем имени, поскольку их творцом и их ономатетом был именно человек, *homo nominans*. Имя каждой вещи знал лишь человек, и, конечно, оно было мотивировано функцией и/или внешними особенностями вещи. Но сам акт имянаречения вещей как бы вводил их в круг интересов человека, отчасти «очеловечивал» их, приучал их к отклику на зов человека (ведь не считать же глухонемого лишенным права быть человеком!) и к нему вопрошанию о главном, обращенному к человеку — «скажи мне мое имя»¹³. Эта соотношенность человека и вещей и явленность их через имена, через слово образуют ядро ономатетического акта, когда все, что нужно человеку в данном хронотопе, все что помечено именами, поименовано, оказывается взятым на учет, приобретенным к потребностям и нуждам человека, по сути дела, «присвоено» человеком себе, и — еще важнее — оно есть (**es-* 'быть', 'существовать'). Глагол бытия в данном случае выступает как обозначение чистой местообразующей функции в духе платоновской *χωρα* (букв. — 'пространство', 'место', 'местоположение', 'область', 'край', 'стра-

¹³ Что-то вроде *loquere tui tibi nomen* «скажи мне мое имя!» по аналогии с плавтовским *loquere tui tibi nomen* «скажи мне твое имя», ср. *nominare* 'называть (по имени)', 'именовать'; 'называть именем'. Ср. *figura etymologica* праслав. **ьтѣ* & **ьтѣти* 'имя & иметь', имеющую и реально засвидетельствованные примеры; ср. также др.-русск. *въ свое имя взяти, прияти* (**ьтѣти* : **ьтѣ*); *въмѣстоимя* 'местоимение' (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 6, 1979, 232), но и *имѣние* 'имущество', 'богатство', 'добыча', 'земельное владение'.

на', 'земельная собственность', 'деревня'), а именно в функции обозначения места как пространства, где нечто выступает как «непотаенность» (по Гейдеггеру), являясь как сущее, как истина ($\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$), как благо (и.-евр. **sont-*)¹⁴.

Идя от центра «места» до его окраин, до границы, человек входит в зону повышенной опасности, неопределенности, неожиданности, и начинается эта ситуация на периферии, по сторонам, примыкающим изнутри к границе. Разумеется, здесь не только угроза, но и шанс, особенно в случае контактов с населением соседнего «места» (или «мест»). И этот шанс, достигаемый при установке на мир, готовность договориться, терпимость и особенно при сильном дефиците в чем-то важном, насущном, воплощается в договоре (вслед за Руссо можно сказать — общественном плюс двустороннем как минимум) между двумя разными этнолокальными группами, коллективами. Основа договора — обмен, чем бы то ни было, но что является «ценностью» (по крайней мере для одной группы, тогда как другая, обладающая этой ценностью или же просто не считающая просимое ценностью, может рассчитывать на приобретение того, что ей нужно и что есть у соседей) — вещами, пищей, украшениями, словами, женами и т. п., о чем не раз писал К. Леви-Стросс в своих работах, впрочем, и многие другие этнографы. Иногда обмен предполагает не только (или даже не столько) материальные ценности, сколько символические, исключительно знаковые, этикетные. В существенной степени такие обмены преследуют исключительно проверку самого механизма обмена, с тем чтобы удостовериться в его действительности. В этом отношении обе стороны как бы признают полезность этого механизма для себя и рассматривают эти процессы как свое «интеллектуальное» и одновременно практически выгодное достояние. В случаях обмена такого рода требуется выделение некоего условно общего пространства чаще всего на общей границе на то ограниченное время, пока совершаются процедуры обмена.

Иная ситуация возникает на границе двух «мест», населяемых враждебными группами. Отрицательные эмоции существенно сильнее положительных или относительно нейтральных, и к встрече опасностей, грозящих иногда полным истреблением «слабой» группы со стороны «сильной», готовятся основательнее и загодя. И первая забота в таких случаях — о границе. Она должна достаточно часто прове-

¹⁴ Семантическая реконструкция применительно к ностратическому **ʔesA* 'быть на месте', 'осесть на месте' (см. В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь. М., 1971, 268–270, № 132; и.-евр. *hes-* 'быть' и т. п.) в этом контексте особенно примечательна.

ряться с помощью обходов, наблюдения за тем, что происходит по ту сторону границы, наконец, института охраны-стороженья. Надо полагать, что сами слова, обозначающие сторожа, стражу (*сторож*, как и *сторо́жа, стороже́нье, стеречь: стере́зь*), пребывающего при границе, на периферии, в стороне, генетически связаны с обозначением стороны и восходят к и.-евр. **stor-g-* (где *-g-* расширитель корня): **ster-g-*; **stro-g-*: **stre-g-* (при **stor-n-*: **ster-n-*; **stro-n-*: **stre-n-*), см. Pokorny I, 1023, 1029–1030, с условной реконструкцией *figura etymologica* типа **stor-g-* & **ster-g-* & **stor-n-* (Nom. & Vb. & Acc) «сторож сторожит (стережет) сторону»¹⁵; праслав. **storža* < и.-евр. **stor-g-ja* 'стража'. Слово для обозначения сторожа-стража, стражи обнаруживает тот же корень, который присутствует и в русск. *сторч(ь), сторчак* (см. выше), ср. и.-евр. **stor-g-i*: **stor-k-i*¹⁶.

Сторож-страж (или стража) не сидит, не лежит, находясь на наиболее уязвимых местах границы, но сто́ит, вытянувшись: он весь вни-

¹⁵ Ср. лит. *sargas sergi šali (šona, pušę)* «сторож сторожит (стережет) сторону (бок, край)»; в литовском в этих словах отсутствует *-t-*, присутствующее в соответствующих славянских словах Ср., однако, лит. *strėgti* 'застывать', 'цепенеть', см. выше.

¹⁶ Ср. синоиогласовкой корня лит. *stirksóti* 'торчать' (окоченев) при *styřėti* 'торчать' (застыв), *stirti* 'цепенеть', но и *stýrinti* 'шагать', 'идти', 'ходить' (о длинноногом), *stýrinėti*, то же.

¹⁷ Корень и.-евр. **ster-* / **stōr-* / **stār-* (Pokorny I, 1022ff.) присутствует в самых различных продолжениях практически во всех индоевропейских языках, а если учесть, что первый звук представляет собою *s-mobile* и, следовательно, существуют и продолжения, восходящие к **ter-*, **tōr-*, **tār-* и обе серии (**ster-*: **stōr-*: **stār-* и **ter-*: **tōr-*: **tār-*) имеют различные расширители корня в разных языках, то количество продолжений указанных исходных форм в реально засвидетельствованных индоевропейских языках оказывается огромным, и при этом сразу же обнаруживается вся недостаточность осмысления семантической истории слов этого происхождения как в магистральной линии развития, так и в многочисленных девиациях от нее. В словаре Покорного приводятся многие десятки значений слов указанных вариантов этого корня в многочисленных индоевропейских языках, но не предполагается не только хотя бы приблизительной схемы семантического развития этой семьи слов в исторической перспективе, но и не предпринимается даже попытки некоей редукции материала, так или иначе упорядочивающей материал в семантическом отношении. Нужно также заметить, что соответствующие словарные статьи далеко не исчерпывают всего лексического материала, относящегося, по мнению пишущего эти строки, к приводимым в словаре вариантам соответствующего корня, о чем см. несколько ниже.

Десятки значений разноязычных вариантов слов этого корня **ster-*: **stor-*: **stār-* и параллельного без *s-mobile*, кажется, могут быть сведены к двум семантическим группам. Первая из них в самом общем виде акцентирует понятие сильной степени качества, присутствия некоей силы, приложенных усилий, некоей концентрации, возрастания. Ядром этой группы оказываются слова с идеей возрастающей сосредоточенности — упругость, гугость, жесткость, твердость, крепость, напряженность (ср. на выбор — др.-греч. *στερεός* 'твердый', 'жесткий'; 'плотный', 'массивный'; 'крепкий', 'сильный' и т. п.; лат. *strēnuus* 'деятельный', 'бодрый'; 'крепкий', 'сильный' и т. п.; нем. *stark* 'сильный', 'крепкий'; 'твердый', 'толстый'; *Stärke* 'сила', 'крепость', 'толщина'; др.-исл. *starr* 'жесткий', 'твердый' и т. п.).

мание, напряженность, ожидание, или ходит, обычно медленно, изучая местность вдоль границы, приглядываясь ко всему, что может вызвать подозрение в опасности. В этом его служба и его долг. Характерно, что стояние (замерев) и ходьба (медленная), отмечаемая здесь адекватным образом, фиксируются и в соответствующих глаголах — лит. *stirk-sóti* / *stirti*, с одной стороны, и *stýrinti*, *stýrinėti*, с другой (см. выше) ¹⁷.

Ядром другой группы нужно считать, напротив, идею уменьшения силы, бессилия, трудности/затрудненности, неполноценности движения, его дефектности вплоть до прекращения движения, неподвижности, застылости, оцепенения, сведения жизненной энергии до нуля (ср. лит. *stėti* 'цепенеть', 'коченеть', *strėgti* 'оцепенеть', 'оледенеть' и т. п.; нем. *starr* 'неподвижный', 'оцепеневший', 'окоченелый', *erstarrten* 'оцепенеть', готск. *ga-stairkan* 'свертываться', 'застывать' и т. п.). Несомненно, что слова обеих этих групп единого происхождения, но при сохранении общего для них исходного семантического элемента они разошлись и весьма радикально. Достаточно сравнить ср.-в.-нем. *storch* 'penis', русск. *торчун*, то же, *торчок*, обо всем, что торчит (в частности, 'penis erectus' [ср. *торчило* 'все, что торчит': *И шапка на ем, как торчило торчит*. Даль IV³, 809–810; *сторчъ, сторчаком* и т. п. 'в стоячем положении', 'стоймя']; ср. также 'наркоман', человек, находящийся в приятно-расслабленном состоянии, в своего рода «наркотической» нирване, ср. *торчок* 'наркоман', 'алкоголик', *торч* 'наркотик'; 'состояние блаженства' (ср. *поймал торч*), от глагола *торчать* (о состоянии после наркотического или алкогольного опьянения), см. В. С. Елистратов. Словарь московского арга. М., 1994, 473–474 и др.) и слова, обозначающие застылость, оцепенелость, окоченелость, оледенелость, одним словом, замершеть, отсутствие сил, безжизненность. Мотив торчания присутствует и в лит. *stirksóti*. Учитывая, что существуют в литовском и слова этого же корня, но с другой огласовкой (ср. *starinti* 'напрягать', 'натягивать', а в сочетании с соответствующим объектом и 'erigere penem' и т. п.), не исключена и реконструкция балт. *starksóti*, которое объясняло бы и праслав. **straks*-, откуда русск. *спрах* (: *спрашум*). То же лит. *starinti* имеет и значение 'тянуть с трудом', исполнение тяжелой работы (ср. также лтш. *starīgs* 'усердный', употребляемое и в контексте соответствующего труда, прусск. *stürnawiskan* 'серьезность', 'важность'), что существенным образом помогает приблизиться к этимологическому контексту русск. *спарать(ся)*. Точно также праслав. **starǫ(jь)* 'старый' оказывается связанным с лит. *stóras* 'толстый' и предлагает понимание старого человека как «раздавшегося», «разросшегося», тучного. К этому же кругу и.-евр. **ster* : **star* : **stǝr*-, конечно, относится и лтш. *stars* 'луч' с идеей простирания, а также 'черта', 'полоса', *starmina* 'дождь, идущий полосой', *staraĩns* 'бросающий лучи', *stėrbele* 'полá', 'подол', *stara* 'развиллина' и т. п. (см. Karulis II, 1992, 286–287), но подробнее об этом см. в другом месте. Тем не менее, и сейчас уже ясна особая отмеченность русск. *сторчъ, сторчаком, торчком* как отсылки к вертикали, к тому, что торчит, находясь, как правило, в центре (или во всяком случае в отмеченной точке «места») и задавая направление от земли к небу, к звездам — и.-евр. **ster-n* 'звезда', **ster-ā*, collect., собственно и означает светящуюся звездную россыпь, созвездие (см. Pokorny I, 1027–1028, ср. нем. *Stern*, *Gestirn* 'звезда', 'созвездие'); возможно, сюда же относится праслав. **stǝrmb*, обозначающее жнивье, обычно светлое и колочее, — русск. *стернь, стерня* и соответствия в других славянских языках жнивье как зеркальное отражение звездного неба; к «колочесты» стерни-жнивья ср. «колочесты» звезд в поэзии Мандельштама: *Мерцают звезд булавки золотые* (1916); — *Последней звезды безболезненно гаснет укол* (1921); — *В плетенку рогожи глядели колочие звезды, | [...] | И только и свету, что в звездной колочей неправде* (1925) и др.

Между «местом» и границей обоюдная связь. В принципе место предполагает границу, а граница образует и окончательно оформляет само «место», выделяя его как именно это данное место. В отрицательном модусе этому тезису соответствовали два тезиса, тоже между собою связанных: без границы нет места, без «места» нет границы (здесь не рассматриваются ситуации, когда местопребыванием некоего племени оказывается очертание берегов острова в море или океане или — сходная ситуация, — когда вокруг «места» вовсе незаселенное пространство).

Сами границы «мест» могут быть естественными, как бы предусмотренными природой и оцениваемыми «местожителями» как удачные, надежные, по меньшей мере, удовлетворительными, или искусственными, оформленными населением «места» согласно определенным требованиям, выполнение которых обеспечивало бы должный уровень безопасности. Иногда «естественные» границы практически ничем не обозначены и могли бы считаться виртуальными, если бы не традиция и узус, имеющие власть над «местожителями». Вероятно, такая невидимая граница была из числа ранних установлений человека. Следующим этапом в эволюции границы «места» были попытки приблизительного обозначения границ типа «от такого-то леса до края поля, от него до высокого дуба на таком-то холме, от него до такой-то пустоши...» и т. п. Естественно, такие границы не охранялись, и сами подобные указания обычно указывали на владельческие права. Вероятно, границам этого типа предшествовали «договорные» и/или «принудительные» границы между двумя соседними «местами», первые в случае взаимного согласия населения двух «мест», вторые — в случае принуждения с одной стороны и вынужденной уступки с другой (неравенство сил и возможностей). «Территориальные» споры вынуждали к установлению более четких и определенных границ между двумя «местами», исключая сомнения у насельников каждого из соседних «мест». В лесной зоне обычно вырубалась достаточно широкая полоса деревьев между двумя «местами», срубленные деревья выжигались или удалялись какими-то другими способами. Но и этого со временем становилось мало, и на разделительной полосе устанавливались те или иные «размежевательные» знаки, в основном символического характера, которые, впрочем, далеко не всегда останавливали попытки перераспределения земли между «местами». Приходилось прибегать к не-символическим средствам обеспечения безопасности — сооружались изгороди-ограды, ранние предшественники крепостных стен и формирования поселений раннегородского типа, устраивались завалы из деревьев, камней, земли (валы)¹⁸, ранние прообразы крепостных стен, вы-

¹⁸ Ср. старомосковское урочище *Земляной вал*, *Валовая*, улица и под.

капывались рвы, иногда наполняемые водой, и т. п. Естественно, что эволюция средств обеспечения безопасности своего «места» шла по разным направлениям, и их было много, хотя в разные времена и в разных «местах» разные способы самозащиты обнаруживали и много общего.

Внутри границ «места», обычно в центре его располагалась высшая сакральная ценность — святилище или некий символический образ центра типа столпа/столба, дерева (центра, жизни, плодородия, восхождения, познания, небесного, шаманского, мистического дерева и т. п., представляющих вариации образа мирового дерева), мировой горы, «мирового человека», храма-святилища, колонны, обелиска, триумфальной арки и т. п. Поблизости от центра находились место для собрания членов племени, помещения ритуального назначения (например, для совершения инициации мальчиков, достигших половой зрелости), жилище вождя, помещение для общих трапез типа спартанских сисситий — *συσσίτια*. Далее от центра — жилища обитателей «места», еще дальше — хозяйственные помещения, сарай-хранилища, склады, загоны для скота и т. п. Во всяком случае приблизительно таков состав «места» и расположения основных его объектов во многих архаичных традициях, описанных исследователями, обычно археологами и этнографами. Известны и подробные описания и планы подобных поселений, являющихся надежными образцами того, что здесь называется «местом» применительно к определенной стадии культурного развития. Стоит добавить, что в таких «местах» нередко продумана и система хронотопической ориентации, не говоря уж о проработанности и подчеркнутой значимости как горизонтальной структуры, так и вертикальной. Для первой характерно четкое различие основных (чаще всего четырех, реже — восьми) направлений от центра к граничной периферии, вдоль которой располагаются переходные пространства, нередко называемыми сторонами-странами, а также понимание иерархии зон, окружающих центр «места». Для вертикальной структуры актуально тройное членение: верхняя сфера (Небо), средняя (Земля), нижняя (Подземное Царство). Отношения между этими сферами асимметричны. Во многих этнокультурных (впрочем, и языковых) традициях соотношение двух первых сфер часто интерпретируется в свете половых различий. Небо-Отец противопоставляется Земле-Матери, хотя они образуют пару, обеспечивающую жизнь на Земле в разных проявлениях этой жизни¹⁹.

¹⁹ См. В. Н. Топоров. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemīa* & **Mātē* (**Matī*) // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. Сборник научных трудов. М., 2000, 239–371, с литературой вопроса. — Существенно отметить, что привязанность женского начала к «низу» (к Земле), а мужского — к «верху» (к Небу) не носит абсолютного характера. В некоторых мифологических традициях из-

Включенность человека архаической эпохи и/или мировоззрения в рамки общей схемы ориентации, можно предполагать, была достаточно значительной, но несколько абстрактной. Конкретность же избрала себе пристанище в том, что было связано с каждодневной жизнью, с бытом, с необходимостью решения практических и часто неотложных задач. Не случайно, что свидетельства о характере этой конкретности полнее и ярче отразились в устном народном творчестве, с одной стороны, и, с другой, в древних «описательных» текстах «научного» (условно говоря) характера.

В связи с темой «конкретностей» того, что обозначается как «место», существенно отметить и те маршруты, по крайней мере, основные и неизбежные в самом «месте». Помимо периодического обхода-обследования границы стражами, большая часть маршрутов естественно определяется теми или иными потребностями — ритуальными, хозяйственными, личными и т. п. Но для наиболее архаичных обществ, подобных австралийским аранта и ряду других племен, стоящих (или стоявших) примерно на том же уровне цивилизации, нельзя пройти мимо главной «дороги жизни» у таких племен. Она предполагает обход всех тех мест, которые служат для племени так называемой «кормовой базой». Эта дорога и эти походы в тех условиях совершались с известной периодичностью, можно сказать часто или даже постоянно, поскольку племенам, экономика которых основана на собирательстве, других способов выжить практически нет. На этих путях по кормовым базам со временем открывались и новые шансы выжить (охота, рыболовство, приготовление запасов, даже каннибализм и проч.), умножался опыт использования того, что могло стать пищей, открывалась перспектива выращивания, сохранения и практического использования пищевых ресурсов. Все это побуждало держаться за те локусы «места», где можно было — хорошо или не очень — прокормиться в тяжелые моменты: «места», лишенные пищевых ресурсов, становились неоправдывающими себя: племя

бираются противоположные соотношения — Отец оказывается «внизу», в соотношении с Землей, а Мать — «вверху» в соотношении с Небом. Ср. известное древнеегипетское изображение богини Неба Нут (nw.t), опирающейся ногами и руками на Землю; тело же и голова ее параллельны Земле; под ней внизу оказывается бог Земли Геб (gb), с отчетливо выраженными хтоническими чертами (зменная голова при человеческом теле и конечностях). Геб муж и одновременно брат Нут. Воспроизведение изображения см. в кн.: E. Budge. The Gods of the Egyptians. Vol. II. London, 1904, 104; М. Э. Мамье. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956, 38 и др. Выбор именно такой композиции, вероятно, имеет свои реальные основания. Такие «перевернутые» схемы отражены и в некоторых других традициях.

уходило из своего «места» в поисках другого. «Место» опустошалось и в конце-концов могло «размещиваться».

Здесь нужно вкратце отметить, на время вернувшись к старым свидетельствам об организации места, способы обеспечения опасности своей границы и, следовательно, своего «места» в двух весьма разных во многих отношениях традициях — римской (царского периода) и старорусской, как она восстанавливается по заговорным текстам, дающим многое и для реконструкции характера своего «места» и включающего его в себя хронотопа.

Что касается ранней римской традиции, то наиболее полно и точно соответствующий материал представлен в знаменитом труде римского историка Тита Ливия (59 до н. э. — 17 н. э.) «*Ab Urbe condita*», в его первой книге. В «Предисловии» к ней автор признается, что он не знает, удастся ли ему создать нечто достойное «о деяниях народа римского от первых начал Города» и приблизиться к истине или превзойти «неискусную древность в умении писать». И тем не менее, «как бы то ни было, я найду», — писал он, — «радость в том, что и я, в меру своих сил, постарался увековечить подвиги первенствующего на земле народа; и, если в столь великой толпе писателей слава моя не будет заметна, утешеньем мне будет знатность и величие тех, в чьей тени окажется мое имя».

Автор знает, что «сам предмет требует трудов непомерных», что «надо углубиться в минувшее более чем на семьсот лет, ведь государство, начав с малого, так разрослось, что страдает уже от своей громадности» (об этом историк говорит с полным правом, ибо он сам, как и его поколение, был свидетелем многих бедствий). Это сопряжение далекого прошлого с днем сегодняшним делает честь автору, бывшему свидетелем того, как «силы народа, давно уже могущественного, истребляли сами себя». И еще одно свидетельство трезвости и проницательности автора — «Рассказы о событиях, предшествовавших основанию Города и еще более ранних, приличны скорее творениям поэтов, чем строгой истории (*Quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur...*)».

Первая книга исторического труда Тита Ливия — о потере троянцами в результате войны и поражения своего «места», родной Трои, для большинства — и своей жизни. Впрочем, было два исключения — были пощажены Антенор и его знеты и Эней с его спутниками, вынужденные покинуть Трою в поисках нового места, которое они нашли в конце концов в Италии. На фоне жестокой расправы ахейцев с троянцами это было действительно редчайшее исключение: с Анте-

нором и Энеем с их спутниками «не поступили по законам войны — и в силу старинного гостеприимства, и потому что те всегда советовали предпочесть мир и выдать Елену». Странствуя в сторону Италии, они несли с собой память о Трое, и само это имя готовы были присвоить новому «месту», желая увидеть в нем возрожденную Троию. И это желание и попытки соответствующей практики независимо было присуще и Антенору и Энею и их спутникам²⁰. На их долгом и чреватом опасностями пути из разрушенной Трои до Италии не раз находилось новое место и называлось Троей, но судьба вела их в Италию, а Энея в будущий Рим (Roma), который не только стал преемником Трои, но и осуществил то, что старой Трое было не под силу.

Но и прибыв в Италию, троянцы продолжали поиски «нового места», своего рода будущей Трои, но после бесконечных скитаний у них ничего не осталось кроме их кораблей. Сойдя на берег²¹ и увидев на полях пасущийся скот, они стали угонять его. Но это было место, принадлежавшее царю Латину и аборигенам, которые решили дать отпор чужеземцам. Далее Тит Ливий предлагает две версии продолжения случившегося. По одной из них Латин был разбит в сражении и заключил мир с Энеем, скрепленный свойством; по другой версии, когда обе стороны уже приготовились к бою, царь Латин, прежде чем трубы подали знак, предложил вождю пришельцев переговоры. В их ходе Латин узнал, с кем он имеет дело, откуда и почему пришли они сюда, и, услышав в ответ, что перед ним троянцы, что вождь их Эней, сын Анхиза и Венеры, «что из дому их изгнала гибель отечества и что ищут они, где им остановиться и основать город, Латин подивился знатности народа и его предводителя, подивился силе духа, равно готового и к войне и к миру, и протянул руку в залог будущей дружбы. После этого вожди заключили союз, а войска обменялись приветствиями» (I, 1, 1). Эней стал гостем Латина, который, выдав свою дочь за Энея, перед богами-пенатами скрепил союз между народами сою-

²⁰ Ср.: *Iam primum omnium satis constat Troia capta in ceteros saevitum esse Troianos; duobus, Aeneae Antenorique, et vetusti iure hospitii et quia pacis reddendaeque Helenae semper auctores fuerunt, omne ius belli Achivos abstinuisse casibus deinde variis Antenorum cum multitudine Enetum, qui seditione ex Paphlagonia pulsus et sedes et ducem rege Pylaemene ad Troiam amisso quaerebant, venisse in intumum maris Adriatici sinum; Euganeisque, qui inter mare Alpesque incolebant, pulsus Enetos Troianosque eas tenuisse terras. et in quem primo egressi sunt locum Troia vocatur, pagoque Troiano inde nomen est; gens universa Veneti appellati. Aeneam ab simili clade domo profugum, sed ad maiora rerum initia ducentibus fatibus primo in Macedoniam venisse, inde in Siciliam quaerentem sedes delatum, ab Sicilia classe ad Laurentem agrum tenuisse. Troia et huic loco nomen est [...]* (I, 1–5).

²¹ Это произошло к югу от устья Тибра, примерно в 23 км от него, где находился город Лаврент с резиденцией царя Латина, по Вергилию, сына бога лесов Фавна и нимфы Марики (Aen. VI, 47).

зом между домами. Скитания троянцев кончились. Чтобы прочнее утвердиться здесь, спутники Энея основали город, названный по имени жены Энея Лавинием.

Если до сих пор в книге Тита Ливия подчеркивался мотив поисков нового места, то встреча троянцев с Латинумом изменила многое, и этими изменениями они были обязаны именно Латинуму, который предпочел решению вопроса в бою переговоры о мире, заключение союза — политического и родственного. С тех пор в «Истории Рима от основания Города» Тита Ливия, когда искомое «место» оказалось уже найденным, все чаще появляются ключевые понятия и слова «переговоры», «союз», «мир», «договор», «брак», «основание города» и, конечно, «граница».

Эней многим был обязан Латинуму и старался следовать его уставке на согласие и мир. В свою же очередь эти уроки в той или иной мере были усвоены наиболее выдающимися из царей Древнего Рима, прежде всего самим Ромулом и Нумой Помпилием²². Эта линия и на

²² Ср.: *Qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. quibus cum inter bella adsuescere videret non posse, quippe efferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus Ianum ad infimum Argiletum indicem pacis bellique fecit, apertus ut in armis esse civitatem, clausus pacatos circa omnes populos significaret (I.XIX, 1–2)* «Получив таким образом царскую власть, Нума решил город, основанный силой оружия, основать заново на праве, законах, обычаях. Видя, что ко всему этому невозможно привыкнуть среди войн, ибо ратная служба ожесточает сердца, он счел нужным смягчить нравы народа, отучая его от оружия, и потому в самом низу аргилета воздвиг храм Януса — показатель войны и мира: открытые ворота означали, что государство воюет, закрытые — что все окрестные народы замирены [...]. Связав союзными договорами всех соседей, Нума запер храм...». — И это имело далеко идущие следствия: *Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni vi et armis conversa et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum proximo legum ac poenarum metu civitatem regerent. et cum ipsi se homines in regis, velut unici exempli, mores formarent, tum finitum etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crederant, in eam verecundiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violari ducerent nefas (XXI, 1–2)* «К обсуждению этих дел, к поличью о них обратился, забыв о насилиях и оружии; умы были заняты, а постоянное усердие к богам, которые, казалось, и сами участвовали в людских заботах, исполнило все сердца таким благочестием, что государством правили верность и клятва, а не покорность законам и страх перед карой. А поскольку римляне сами усваивали нравы своего царя, видя в нем единственный образец, то даже соседние народы, которые прежде считали, что не город, но военный лагерь воздвигнут среди них на пагубу всеобщему миру, были пристыжены и теперь почли бы нечестием обижать государство, всецело занятое служением богам».

— Такие благие перемены в Риме, такая исполненность благочестием, приоритет верности и клятвы перед страхом перед карой и слепой покорностью законам — луч-

шее свидетельство нравственного очищения, успокоения и, более того, просветления, совершившегося при Нуме Помпилии в «месте»-городе, именуемом Римом (*Roma*). В «месте» — его обитатели, у них — сердце, душа, ум, определяющие настроение и самое настроенность, понимание, мнение, представление. И отделять все это от людей с этими их особенностями и качествами так же ошибочно, как отделять людей от «места», которое воспринимается и оценивается этими людьми. В светлые периоды соответствующие настроения склонны характеризовать «место» положительно — как нечто основообразующее, подпору-опору, подкрепление, более того — радость, услаждение, благо.

В этом контексте возникает потребность вернуться к тому, что известно об этимологии и названии Рима (*Roma*), не отвергая возможной правоты и серьезных оснований видеть в этом имени этрусское наследие (ср. архаичное название Тибра *Rūmon*, ср. Serv. Aen. 8, 63, 90 при этр. **ruma*, родовое обозначение; лат. *ficus Rūminālis* 'фиговое дерево'); по одной версии, под ним волчица впервые накормила брошенных Ромула и Рема своим молоком, по другой, — в юго-западном углу Палатинского холма, по третьей, — на Комициях, площади для народных собраний. Первая версия представляется предпочтительной. Учитывая малоазиатско-италийские связи, существенным может оказаться и малоазиатск. **rome* 'деревня' («offenes Dorf, einer Straße entlang, wie auch Rom an einer Straße entstand», см. Walde-Hofmann LEW II, 1982, 441).

Вместе с тем представляется уместным обратить внимание на альтернативное объяснение этимологии слова *Roma*, получающее, возможно, поддержку и с семантической стороны. Речь идет о рефлексах и -евр. **rem-*: **rōm-*, отраженных во многих индоевропейских языках и реализующих идею опоры-основания, обеспечивающей покой-спокойствие, тишину, удобство, но и надежность, с которыми нередко связаны положительные эмоции (удовлетворенность, приятность, даже наслаждение). Ср. лит. *ramùs* 'спокойный', 'тихий', 'смирный', 'кроткий', *ramýbė* 'покой', 'спокойствие', *ramūma(s)*, то же, но и *ramstis* 'подпорка', 'оплот', но и 'крепление', *ramstinėti*, *ramsčioti*, *ramsčiūoti(s)* 'опираться'; *rimti* 'утихать', 'стихать'; 'оставаться на одном месте', *rijmoti* 'сидеть или стоять подпершись', *rimtinti* 'делать серьезным', *rimtėti* 'становиться серьезным', *rimtėiva* 'серьезный человек', *rimtybė* 'серьезность', 'степенность', *rimtis* 'спокойствие', 'покой', 'тишина', *rimtūmas* 'серьезность', 'степенность'; *remti* 'подпирать', 'поддерживать'; *remtis* 'опираться', 'основываться'; *rimsti*, *rimti* 'успокаиваться'; *romūs* 'спокойный', 'кроткий'; — лтш. *rams* 'тихий', 'спокойный', 'тихий', 'кроткий' и т. п., *rāmums* 'спокойствие', 'тишина'; 'кротость', *remdēt* 'смягчать', 'облегчать'; 'унять', 'унимать'; 'успокоить', 'успокаивать'; *remdinat*, то же; 'утолять', *rimt* 'утихать', 'прекращаться', 'успокаиваться', *remdēt* 'смягчать', 'облегчать'; 'унимать', 'успокаивать'; 'утолять'; прусск. *rams* 'спокойный', 'скромный'; — др.-инд. *ram-* (*rāmate*) 'отдыхать', 'радоваться', 'играть', 'тешиться'; 'устанавливать', 'укреплять'; *ramā* 'счастье', 'богатство', *ramaṇa* 'радующий'; 'любовник', 'супруг', *ramaṇi* 'возлюбленная', 'супруга', *ramaṇiya* 'усладительный', 'прекрасный', *ramaṇiyatā* 'красота'; 'любезность', *ramati* 'привязанный', 'преданный', 'возлюбленный'; *rānti* 'подкрепление'; 'радость', 'наслаждение'; *rāti* 'покой'; 'радость'; — авест. *rāmayat*, *rāmayeriti*, *rāmōiβam*, с идеей покоя, радости, ср. Nom. progr. др.-перс. *ariyāramna* - Nom. progr.; хот.-сакск. *ram-* 'радовать'; — др.-греч. ῥέμα, -ας 'тихо', 'спокойно' (с неясным ῥ), ῥεματός 'спокойный'; — тох. АВ *rām-*, В *ram-* 'склоняться', 'сгибаться'; — др.-ирл. *fo-rim* 'ставить', 'класть' (из первоначального значения 'подпирать', 'опираться', 'основываться'); — др.-в.-нем. *rama* 'опора', 'подпора'; 'стойка'; готск. *rimis* 'покой'; др.-исл. *rim* 'длинная тонкая доска' и т. п. (ср. Pokorny I, 864–865 и этимологические словари соответствующих языков). — Существенно отметить, что в ряде индоевропейских языков значение тихости-спокойности и места (в частности, и города) тяготеют к объединению — как синтетическому (ср. др.-инд. *ramāti* 'место спокойного, приятного вре-

уровне тактики, и на уровне стратегии многое определила в политике римских царей, особенно в ситуациях, признаваемых Римом опасными для себя или, по меньшей мере, весьма неопределенными. Конечно, когда ситуация прояснялась и выявлялось существенное преимущество Рима и латинян, цари отваживались на силовое решение вопроса о расширении собственно «римского» ядра, на агрессию. Но если она в скором времени не приносила успехов, Рим и его цари как бы вспоминали заветы Латина и первыми, опережая противника, брали на себя мирную инициативу. Если вспомнить весь общий масштаб римской, начавшейся, собственно, с предримской, троянской исторической перспективы — от гибели Трои, из которой удалось спастись нескольким десяткам людей, до невиданного величия Римской Империи, когда она

мяпрепровождения', лит. *ramóvė* 'спокойное, укромное место', *romová* 'святилище древних пруссов' и Nom. прорг. соответствующего места — прусск. *Romowe*), так и аналитическому (ср. лит. *rami vieta* 'спокойное (тихое) место', *ramus miestas* 'спокойный (тихий) город', соответственно лтш. *ramā vieta*, *ramā pilsēta* и т. п.). Возможно, круг слов с корнем **ram-*, **rem-* мог бы быть расширен за счет ряда латинских слов, обозначающих *ветвь/ветку, ответвление, отрасль; дубинку, палицу, прут* и т. п., как то *rāmus*, *rāmusculus*, *rāmulus*, *rāmex*, прилагательные *rāmōsus*, *rāmulōsus*, *rāmeus* и т. п. (несомненно, сюда же относится и обозначение грыжи *rāmes*, представленное в *rāmex*, *rāmītōsus* и т. п.). Семантическое оправдание такого обозначения грыжи можно искать в понимании ее как некоей отрасли, побега, «выброса», ответвления, подобно тому, как *rāmus*, *rāmex* обозначают ветвь (как подпорку, опору-держательницу листьев, плодов или цветов), отрасль, сук (кстати, *rāmex* и *rāmītēs* обозначают и легкие, легочные кровеносные сосуды). — Наконец, есть известные основания связывать с этим же корнем и имена основателей Рима (*Roma*) Ромула (*Romulus*) и Рема (*Remus*), ср. *regna prima Remi* (Проперций, о Риме; *populus Romanus* и т. п.; ср. также *Remora*, название, которое, по преданию, Рем хотел дать Риму (*Ennius ap. Cicer.*). Более сложное положение с интерпретацией этнонима *Rēmi*, племя бельгов, живших между реками *Matrona* и *Axona*; впоследствии это название было присвоено городу *Durocortorum*, ставшему называться *Remi*, нынешний Reims, именем, засвидетельствованным рядом латинских авторов. Именем *Remōria/Remūria* было помечено место на вершине Авентинского холма, где Рем совершал ауспicii (S. Aurelius Victor Afer).

Все эти данные и размышления над ними, вероятно, заслуживают внимания и учета, однако осторожность при возможных выводах из них представляется необходимой. Нужно также помнить, что этимология имени *Roma* как отражения корня и.-евр. **rem-*: **rom-* может пониматься как альтернатива к толкованию его из неиндоевропейских языков, как это обычно и делается, ср. сказанное выше, а также A. Walde, J. B. Hoffmann. LEW II, 441. — Как бы то ни было, обе части альтернативы, здесь описанной, имеют право на существование, хотя желательное уточнение в соотношении их в хронологическом плане и ответе на неизбежный вопрос о том, какой этноязыковой элемент был первенствующим. При этом следует помнить как о вполне возможной ситуации о такой, когда к словам этрусского происхождения с корнем *rīm-* (ср. *Rīmōn* как название Тибра) населением «италийской» волны, вторгшейся в конце II-го тысячелетия до н. э. на Апеннинский полуостров, и встретившимся с этрусками и их языком, были «подверстаны» близко звучащие индоевропейские слова с корнем **rem-*: **rom-*.

так разрослась, что (вспоминая слова Тита Ливия о его времени) сама страдала от своей громадности (...et quae ab exiguis profecta initiis eo se reverit, utiam magnitudine laboret sua, из «Предисловия», 4) и «силы народа, давно уже могущественного, истребляли сами себя» (...quibus iam pridem praevalentis populi vires se ipsae conficiunt), — то не трудно понять и то, что определяло восходящую линию в истории Древнего Рима, и то, что предопределило нисходящую и привело великий Город, создавший великую Империю, к деградации и гибели (гиббоновская тема).

Но сейчас — о раннем Риме царских времен, о тех, чья деятельность на несколько веков предопределила рост Рима, увеличение его богатств, основы стратегии и тактики, сам принцип *divide et impera!*²³ Но еще задолго до основания Рима, бежав из разрушенной Трои и, следовательно, лишившись своего «места», Эней и его спутники имели лишь одну цель — найти новое «место» и освоить его, сделать его своим. Во время долгих морских скитаний появлялись некоторые шансы обрести такое место, но по тем или иным причинам эти шансы не были использованы ни в предгорьях Иды, ни на восточном берегу Геллеспонта, неподалеку от Дардана, ни во время пребывания во Фракии и Македонии, ни на Крите и Делосе, ни в Лаконии и Аркадии, ни в Эпире, ни на островах Ионийского моря, ни в Сицилии, ни в Карфагене. Поиски нового места, которое стало бы своим, продолжались и на земле Италии, прибытие в которую троянцев оказалось делом промыслительным. Высадившись южнее устья Тибра в Лаврентской земле, и ничего после бесконечных скитаний не имея, спутники Энея стали угонять с полей скот. В центре этой земли правил благородный царь Латин. Узнав о том, кем был Эней и его спутники, и об их нуждах, он оказал им гостеприимство. Тем не менее Лаврент был «местом» Латина и его подданных, что, однако, не помешало ему быть благожелательным к пришельцам. Выдав за Энея свою дочь Лавинию и скрепив тем самым союз латинов и троянцев, Латин в своем «месте» сумел выделить пространство для троянцев, где и был основан город Лавиний, который стал им их промежуточным «местом». Как известно, этому помешало нападение царя рутулов Турна, оскорбленного тем, что просватанная за него Ла-

²³ Само действие «разделения» отнюдь не ограничивалось целью властвования; «разделение» предполагало установление порядка (ordo) всюду, где нужно, идет ли речь о «разделении» во имя порядка в государственных делах, в жреческих корпорациях, в военном деле, в разделении года на месяцы, а дней на присутственные и неприсутственные — *Atque omnium primum ad cursus lunae in duodecim menses describit annum [...] idem nefastus dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futuram erat* (XIX, 6: о Нуме), ср. Овидий — «Фасты» I, 27 сл.; III, 97 сл.

виния стала женой Энея. Рутулы были побеждены и обратились за помощью к царю этрусков Мезенцию, правившему в городе Цере и также опасавшемуся незваных гостей в лице троянцев. Что было бы дальше, сказать трудно, но Эней сумел перехватить инициативу, обратившись к аборигенам латинам с предложением объединиться перед надвинувшейся опасностью. Так Эней продолжил линию Латина, и живи он дольше, он, конечно, следовал бы ей и дальше. Тит Ливий так описывает происшедшее:

Aeneas, adversus tanti belli terrorem ut animos Aboriginum sibi conciliaret, nec sub eodem iure solum sed etiam nomine omnes essent, Latinos utramque gentem appellavit. nec deinde Aborigines Troianis studio ac fide erga regem Aeneam cessere. fretusque his animis coalescentium in dies magis duorum populorum Aeneas, quamquam tanta opibus Etruria erat, ut iam non terras solum sed mare etiam per totam Italiae longitudinem ab Alpibus ad fretum Siculum fama nominis sui implesset, tamen, cum moenibus bellum propulsare posset, in aciem copias eduxit (I, 2:4–5).

«Перед угрозой такой войны Эней, чтобы расположить к себе аборигенов и чтобы не только права были для всех едиными, но и имя, нарек оба народа латинами. С той поры аборигены не уступали троянцам ни в рвении, ни в преданности царю Энею. Полагаясь на такое одушевление двух народов, с каждым днем все более сживавшихся друг с другом, Эней пренебрег могуществом Этрурии, чьей славой наполнилась и суша, и даже море вдоль всей Италии от Альп до Сицилийского пролива, и, хотя мог найти защиту в городских стенах, выстроил войско к бою».

Сражение было выиграно, но «*Aeneae etiam ultimum operum mortaliū fuit*» (I, 2:6). Однако у Энея остались наследники и род его продолжался. Продолжалась и надежда обрести новое «место», удобное, достаточно просторное и надежное, тем более что Лавиний к этому времени стал тесен. Асканий, «италийский» сын Энея или Юл, старший брат Аскания, родившийся еще в Трое (*quis enim rem tam veterem pro certo adfirmet?* — риторически вопрошает Тит Ливий, сам уверенный, что никто), кто-то из них, «видя чрезмерную многолюдность Лавиния, оставил матери — или мачехе — уже цветущий и преуспевающий по тем временам город, а сам основал у подножья Альбанской горы другой, протянувшийся вдоль хребта и оттого называемый Альбой Лонгой» (...*quae ab situ rectae in dorso urbis Longa Alba appellata*), I, 3:3. Но и этому городу не суждено было стать «своим местом» для потомков Энея и Латина: оно было ненадежным — в ближайшем соседстве жили этруски, и хотя их царь Мезенций не осмеливался начать войну (как и кто-либо другой), все-таки равновесие было зыбким, и основывалось оно на условиях мира: границей была река Albula, которая позже стала именоваться Тибром (III, 3:5–6).

Длинная череда царственных потомков Энея, начавшаяся с его сына Аскания и продолженная прямыми наследниками каждого предыдущего царя (Сильвий, Латин Сильвий²⁴, Альба, Атис, Капис, Капет, Тиберин, Агриппа, Ромул Сильвий, Авентин²⁵, Прока [отец Нумитора и Амулия, оттеснившего старшего брата и обрекшего его дочь Рею Сильвию на вечное девство, избрав ее в весталки]. Эта сильно мифологизированная череда царей (до царей, принадлежащих уже истории) при отсутствии сколько-нибудь надежных сведений о них, на первый взгляд, ничего не обещала и не предвещала, но, кажется, здесь сто́ит довериться Титу Ливию — *Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximeque secundum deorum opes imperii principium* (IV, 1) «Но, как мне кажется, судьба предопределила и зарождение столь великого города, и основание власти, уступающей лишь могуществу богов». Похоже, что история Реи Сильвии, ставшей жертвой насилия и родившей двоих ю — Рема и Ромула, отцом которых был объявлен Марс, могла, собственно, и стать началом истории Рима, пробуждением уже если не в историческом, то непосредственно в одном из последних (если не последнем) отрезков предисторического времени. С этого момента стала проявляться и теперь уже проверяемая топография Рима, соотносимая со временем его основания и ранних этапов его существования; с этих пор, кажется, можно говорить о первых набросках «римского» хронотопа, о Риме как «месте» в принимаемом здесь значении этого слова. Правда, Рим в то время был скорее суммой «мест», с емью особо выделяемыми холмами (*collis*), иногда обозначаемыми и как горы (*mons*), отделенными друг от друга долинами²⁶. К тому же подлинными «местами» эти холмы в полной мере становились, по-видимому, после их заселения, разновременного в каждом отдельном

²⁴ Латин Сильвий известен тем, что вывел несколько поселений, известных как «Старые латины» (*Prisci Latini*). Впрочем, само название возникло не ранее IV в. до н. э. для отличия городов «латинского права» (*ius Latinum*) от городов, издавна населенных латинами.

²⁵ Авентин был поражен молнией и похоронен на холме, получившем его имя. Известно, что заселение Авентина началось очень рано, однако до рубежа II в. до н. э. он оставался вне городских укреплений и был населен плебейми. Только в I в. н. э. он был включен императором Клавдием в городскую черту.

²⁶ На самом деле этих холмов было больше, ср. *Collis Viminalis* (к ю.-вост. от *Collis Quirinalis*), *Collis Hortorum* (к сев. от *Collis Quirinalis*), *Mons Pincius* (к зап. от *Collis Hortorum*), *Velia* (хребет, соединявший Палатин и Эсквилин), и др., а также долины, ср. *Vallis Quirini*, *Vallis Camenerum* s. *Egeriae*, Субура, низина между Эсквилином, Квириналом и Виминалом, наконец, сам *Forum Romanum*, первоначально представлявший собою болотистую низину и др. Основное же семихолмие, в котором число с емью играло чуть ли не большую роль, нежели сама принадлежность к классу *collis/mons*, было представлено Палатином, Капитолием, Эсквилином, Квириналом, Авентином, Целием и Яникулом.

случае²⁷, причем в древности практически и отчасти разными этноязыковыми общностями при наличии в ближайшем соседстве более раннего этрусского населения, не принадлежавшего к числу италийских племен и отделенного от латинян рекой Альбула, будущим Тибром.

Нельзя забывать также и о ближайшем соседстве римлян с другими италийскими племенами, прежде всего с сабинами. И сабины и римляне были малочисленны, но, кажется, только Ромул понимал, что малочисленность римского населения при довольно значительном пространстве, остававшемся не заселенным латинами, делает город уязвимым, тем более что «Город между тем рос, занимая укреплениями все новые места, так как укрепляли город в расчете скорее на будущее многолюдство, чем сообразно тогдашнему числу жителей. А потом, чтобы огромный город не пустовал, Ромул воспользовался старой хитростью основателей городов». А заключалась она в том, что он со всех сторон созывал в открытое им убежище темный и низкого происхождения люд, и туда от соседних народов сбегались «все жаждущие перемен — свободные и рабы без разбора, — и тем была заложена первая основа великой мощи» (I, 8:6). Но срок этому могуществу, как понимал это Ромул, был человеческий век, потому что «женщин было мало и на потомство в родном городе римляне надеяться не могли, а брачных связей с соседями не существовало» (I, 9:1)²⁸.

Тогда, обсудив этот вопрос с отцами города, Ромул разослал к соседним племенам послов просить для нового народа союза и соглашения о браках, но посольства ничего положительного не добились: соседи и презирали этот «новый народ», и боялись за себя и своих потомков, зная о все возрастающей силе Рима. Но у римлян, обиженных отказом соседей удовлетворить их просьбу, был и «силовой» вариант решения проблемы — добиться своей цели, предварительно усыпив бдительность соседних племен. Были объявлены торжественные игры в честь Нептуна Конного, так называемые *Consualia*, и присутствовать на них были приглашены все ближайшие соседи — ценинцы, крустуминцы, антемняне. Все многочисленное племя сабинян, с женами и с детьми, явилось, чтобы посмотреть город. Их гостеприимно приглашали в дома, и приглашенные удивлялись быстрому росту Рима, пока не случилось то, что позже стало обозначаться как похищение сабинянок. Замысел Ромула был выполнен с успехом. И успевшие убежать родственники, и сами сабинянки были в отчая-

²⁷ *Crescebat interim urbs munitiōibus alia atque alia adpetendo loca, cum in spem magis futurae multitudinis quam ad id, quod tum hominum erat, munirent* (I, 8:4).

²⁸ *sed penuria mulierum hominis aetatem duratura magnitudo erat, quippe quibus nec domi spes prolis nec cum finitimis conubia esset* (I, 9:1).

нии и негодовании. Но Ромул знал, как довести совершившееся до благого конца:

sed ipse Romulus circumibat, docebatque patrum id superbia factum, quiconubium finitimis negassent. Illas tamen in matrimonio, in societate fortunarum omnium civitatisque, et, quo nihil carius humano generi sit, liberum fore. Mollirent modo iras, et quibus fors corpora dedisset, darent animos. Saepe ex iniuria postmodum gratiam ortam, eoque melioribus usuras viris, quod adnirusus pro se quisque sit, ut, cum suam vicem functus officio sit, parentium etiam patriaeque expleat desiderium, Accedebant blanditiae virorum factum purgantium cupiditate atque amore, quae maxime ad muliebre ingenium efficaces preces sunt (I, 9:14–16)²⁹.

И похищенные женщины скоро смирились со своею судьбой и смягчились. Но не таким было состояние родителей, потерявших своих дочерей. Одевшись в скорбные одежды, они сеяли смятение, и ропот все увеличивался. К царю сабинян Титу Тацию (Titus Tadius) отовсюду собирался народ, требуя отомстить вероломным римлянам. Это придало Титу Тацию решительности, и по одной версии, он с помощью изменницы Тарпеи захватил Капитолий, находившийся рядом с основным локусом латинян Палатином, отделенным от Капитолия только долиной. Но по просьбе похищенных сабинянок Тит Таций вынужден был согласиться на мир и переселился с сабинянами из своего города Кур (Cures) на Капитолийский холм. Версия Тита Ливия существенно отлична, но и более подробно разработана. К Тацию съезжались посольства, недовольные, видимо, его медлительностью. Особенно решительны были «малые» племена — ценинцы, крустуминцы и антемняне, не выдержавшие долгого ожидания и начавшие самостоятельные вторжения на римские земли. Ромул, разбив ценинцев и сложив у священного дуба доспехи, снятые с убитого их вождя, дал обет воздвигнуть на этом месте храм Юпитеру Феретрийскому. Но вскоре во владения латинян вторгается войско антемнян, но первым же ударом римский легион рассеивает врага и захватывает их город, справляя двоякую победу (*duplīcīe victoria*). Супруга Ромула Герсилия, «сдавшись на мольбы похищенных, просит даровать их родителям пощаду и граж-

²⁹ «Но сам Ромул обращался к каждой в отдельности и объяснял, что всему виною высокомерие их отцов, которые отказали соседям в брачных связях; что они будут в законном браке, общим с мужьями будет у них имущество, гражданство и — что всего дороже роду людскому — дети. Пусть лишь смягчат свой гнев и тем, кому жребий отдал их тела, отдадут души. Со временем из обиды часто родится привязанность, а мужья у них будут тем лучшие, что каждый будет стараться не только исполнить свои обязанности, но и успокоить тоску жены по родителям и отечеству. Присоединялись к таким речам и вкрадчивые уговоры мужчин, извинявших свой поступок любовью и страстью, а на женскую природу это действует всего сильнее» (I, 9:14–16).

данство: тогда государство может быть сплочено согласием (*concordia*). И Ромул охотно уступил (*facile impetratum*). Потом были разбиты и крустуминцы, мужество которых было уже надломлено. Они были выведены в два поселения, откуда многие потом переселились в Рим, прежде всего родители и родственники похищенных женщин. Но война с сабинянами была самой тяжелой. Сабиняне захватили и удерживали крепость. Римское войско, находившееся на поле между Палатином и Капитолием, одно время находилось в критическом положении, не выдержало натиска и начало бежать. В этой толпе был и сам Ромул, влекомый толпою бегущих, но сумевший остановить бегущих после воззвания к Юпитеру Становителю с просьбой остановить бегущих и обещанием построить храм Юпитера Становителя (*templum Statori Iovi*). Божественная помощь пришла, и преимущество римлян становилось все очевиднее. И тут вмешались в сражение сабинянки, бросавшиеся прямо под копыта и стрелы, забывши женский страх, с мольбою к своим отцам и мужьям. „Лучше умрем, чем останемся жить без одних или других, вдовами или сиротами“³⁰. — И тут все сразу переменялось. Воины и даже их предводители были растроганы. Все вдруг смолкло и замерло. «Потом вожди вышли, чтобы заключить договор, и не просто примирились, но из двух государств составили одно»³¹. Царствовать решили сообща, средоточьем всей власти сделали Рим. Так город удвоился, а чтобы не обидно было и сабинянам, по их городу Курам граждане получают имя „квиритов“. Главным инициатором всего этого, конечно, был Ромул, провозвестник идеи федерализма, союзничества. Описание этих событий римский историк, опирающийся на давнюю традицию, излагает следующим образом: «Война, столь горестная, кончилась вдруг радостным миром, и оттого сабинянки стали еще дороже мужьям и родителям, а прежде всего — самому Ромулу, и когда он стал делить народ на тридцать курий, то куриям дал имена сабинских женщин [...] В ту же пору были составлены и три центурии всадников: Рамны, названные так по Ромулу³², Тиции — по Титу Тацию, и Луцеры, чье имя и происхождение остается темным. Оба царя [Ромул и Тит Таций. — В. Т.] правили не только совместно, но и в согласии»³³.

Ромул был не только храбрым воином, но и мудрым политиком, понимавшим, что включение сабинян, ближайших соседей римских (и даже

³⁰ *Melius perimibus quam sine alteris vestrum viduae aut orbae vivemus* (I, 13:3).

³¹ Ср.: *inde ad foedus faciendum duces prodeunt, nec pacem modo sed civitatem unam ex duabus faciunt*.

³² Ложная этимология.

³³ *inde non commune, sed concors etiam regnum duobus regibus fuit* (I, 13:8).

уже — тогда в основном «палатинских») латинян не ослабляет город, а усиливает его, и введение «иног» элемента при соблюдении определенных правил (прежде всего уравнивания в правах) открывает новую перспективу, ведущую к более мощному и динамичному этно-государственному единству. В этой связи уместно коснуться вкратце темы двойности-двойственности, так часто и неспроста возникающей в истории Древнего Рима и его культуры. Ср. двух близнецов (*gemini*) — основателей города (Ромул и Рем, первый — учредитель государственной власти и социального устройства, другой, — возможно, тяготел к жреческим занятиям)³⁴, двуликий Янус (начало и конец), он же *Janus Geminus* 'двойной Янус' (Макробий); два рода латинян — *Romani Quiriti* и *Prisci Latini*, Ромул и Рем, двоиня, близнецов, два одновременно правящих в Риме царя — Ромул и Тит Таций, две вершины Капитолия, две статуи Диоскуров, венчающие лестницу Микельанджело на Капитолии, найденные в Гетто и установленные здесь в 1583 году папой Григорием VII, Диоскуры на Квиринале, двойной храм Венеры и Ромы, два весьма древних религиозных братства салиев (*Salii*) 'прыгунов', 'плясунов' и луперков (*Luperci*), 'волков', причем различались внутри салиев две разновидности — старших и младших (ср. также *salii Palatini* и *salii Agonales*, или *Collini*) и т. п., ср. упомянутый у Тита Ливия мотив удвоения города (каждый раз, когда происходило присоединение к Риму новой территории, он по идее, на первом шагу, удваивался, чтобы вскоре снова стать одним и единственным городом). — Заслуживает внимания попытка Тита Ливия увидеть в последовательно царствовавших в Риме Ромуле и Нуме Помпилии своего рода пару, ср.: *Ita duo deinceps reges, alius alia via, ille bello hic pace, civitatem auxerunt. Romulus septem et triginta regnavit annos, Numa tres et quadraginta. Cum valida tum temperata et belli et pacis artibus erat civitas* (I, 21:6) «Так два царя сряду, каждый по-своему — один войною, другой миром, возвеличили Рим. Ромул царствовал тридцать семь лет, Нума — сорок три года. Государство было не только сильным, но одинаково хорошо приспособлен-

³⁴ Подобные пары мифологических персонажей (нередко и реальных) известны и в других традициях, ср., например, прусскую пару братьев (не исключено, что близнецов) Видевута и Брутена, из которых первый учредил социальную организацию, возглавил светскую власть, был, наконец, избран «королем», а второй основал главный прусский культовый центр Ромове, воздвигнув там «жилище» для прусских богов. Очевидно, что он выступал в функции главного прусского жреца. Не исключено, что в образе этих братьев отражены и следы некоего исторического предания. ср. многочисленные персонажи со сходной функцией в «близнечных» мифах и в ритуальной практике (два дерева, два столба, две колонны, другие двучленные, обычно вертикальные конструкции и т. п.). Ср. обширную литературу на эту тему.

ным и к войне и к мирной жизни». Иначе говоря, два царя подряд делали одно и то же дело.

Так или иначе история Древнего Рима — и мифологическая, и мифологизированная, но и научная, каждая по-своему, вскрывают эту двойственность. И если Рим был основан в 753 г. до н. э. или около этого времени, то уместно упомянуть, что древнейшие поселения латинов на Палатинском холме и сабинян на Эсквилинском (против Палатина) и Квиринальском холмах, археологами датируются приблизительно одним и тем же временем — VIII — начало VII вв. до н. э.

Итак, город рос и укреплялся «в расчете скорей на будущее многолюдство, чем сообразно тогдашнему числу жителей» (*in spem magis futurae multitudinis quam ad id, quod tum hominum erat.* I, 8:4). А это значит, что пространство города (первоначально ограничивающееся Палатинским холмом) должно было расширяться, сохраняя при этом необходимую гарантию безопасности. Со временем движущаяся, раздвигающаяся граница создавала новые проблемы. Пока Палатинский холм был основным пространством римского населения, проблема безопасности не составляла особой сложности: склоны холма были достаточно круты, жилое пространство существенно ограничено и вполне защитимо, тем более что *Roma quadrata* практически совпадала с очертаниями верхней части холма, что облегчало оборону, и если верить преданию, сообщаемому Титом Ливием, то уже при Ромуле на Палатине существовала стена³⁵. Но и на Капитолии была стена, охватывавшая

³⁵ «Более распространен, впрочем, другой рассказ — будто Рем в насмешку над братом перескочил через новые стены [видно, не слишком все-таки высоки они были. — В. Т.] и Ромул в гневе убил его, воскликнув при этом: „Так да погибнет всякий, кто перескочит через мои стены!“ (I, 6:2) [Vulgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros... «sic deinde quicumque alius transiliet moenia mea!»...]. — О стене и даже о крепости [она находилась на одной из двух вершин Капитолийского холма] Тит Ливий говорит и в других местах, ср.: «Начальником над римской крепостью (praegerat arci) был Спурий Тарпей. Таций подкупил золотом его дочь, чтобы онапустилавоинов в крепость (in arcem accipiat)» (I, 11:6), ср. далее *potius arx...* (I, 11:7); «Но сабиняне ценой преступления завладели крепостью (Arce iam scelere emptam Sabini habent. I, 12:4); «Тогда птицагедатель-авгур... привел Нуму в крепость...» (*deductus in arcem*); «Решено было не только обнести этот холм стеною... но и... соединить с городом Свайным мостом» (...*non muro solum.* I, 35:6) и др.

Roma quadrata предполагает четырехчастную стену как минимум, что соответствует и форме самого Палатина. Такая структура раннегородских поселений более или менее обычна. Учитывая «тройное» прошлое Энея и его спутников, существенны свидетельства трилингвы, найденной в 1973 г. в Ксанфе. Благодаря ей было установлено соответствие ликийск. *teteri* + *epewētīmmei* и др.-греч. *πόλις* (ср. *epewētīmmei* : *περίοχοι*). Однако это новонайденное значение ликийск. *teteri*, видимо, не опровергает самой идеи первоначальной связи этого слова с числительным 4 (**quettores*) *tetari*. См. В. Н. Топоров. К семан-

собой укрепленный замок, крепость, цитадель, акрополь и находившаяся в юго-западной части Капитолийского холма, а впоследствии охватившая весь холм с крепостью и Капитолием³⁶. Более того, есть веские аргументы в пользу предположения, что *Roma quadrata* имела не только оборонительное значение, но и религиозно-ритуальное и, бесспорно,

тике четверичности // Этимология 1981. М., 1983, 111. Ср., однако, В. В. Иванов. К этимологии некоторых миграционных терминов // Этимология 1980. М., 1982, 158.

³⁶ Тит Ливий обозначал это «место» как *arx Romana*. Видимо, нечто подобное было и на ряде других холмов. Семь римских холмов Вергилий называл *septem arces Romae*, и не всегда можно провести границу между холмом (вершиной, высотой и т. п.) и крепостью, крепостными стенами. — К этимологии *arx*, *arceo* 'запирать', 'заключать'; 'ставить преграду, предел'; 'гнать прочь'; 'охранять', 'оберегать' ср. A. Walde, J. B. Hofmann LEW I, 62–63 (др.-греч. ἀρχέω, ἄρκος, арм. *argel* 'препятствие' и т. п.). — Стены, крепости, укрепления неоднократно упоминаются Титом Ливием, ср. I, 11:6 (дважды), I, 12, 4; I, 33:2, 6 и др.

Сложность и глубокая продуманность политики римских царей в их отношениях с соседями убедительно описаны Титом Ливием во фрагменте I, 32:1–5, относящемся к царствованию Туллы: «По смерти Туллы вновь, как установилось искони, вся власть перешла к отцам и они назначили Интеррекса. На созванном им сходе народ избрал царем Анка Марция; отцы утвердили этот выбор. [...] Едва вступив на царство, он, памятуя о дедовской славе и единственной слабости прекрасного в остальном предыдущего царствования — упадке благочестия и искажении обрядов, а также полагая важнейшим, чтобы общественные священные действия совершались в строгом согласии с уставами Нумы, приказал понтифику извлечь из записок царя все относящиеся сюда наставленья и начертав на доске, обнародовать. Это и гражданам, стосковавшимся по покою, и соседним государствам внушило надежду, что царь вернется к дедовским правам и установленьям.

И вот латинцы, с которыми при царе Тулле был заключен договор, расхрабрились и сделали набег на римские земли, а когда римляне потребовали удовлетворенья, дали высокомерный ответ в расчете на бездеятельность нового царя, который, полагали они, будет проводить свое царствование меж святилищ и алтарей. Анк, однако, был схож нравом не только с Нумою, но и с Ромулом; сверх того, он был убежден, что царствованию его деда, при тогдашней молодости и необузданности народа, спокойствие было гораздо нужнее и что достойного мира, который достался его деду, ему, Анку, так просто не добиться: терпение его испытывают, чтобы, испытав, презирать и, стало быть, время сейчас подходящее скорее для Туллы, чем для Нумы. Но, чтобы установить и для войн законный порядок, как Нума установил обряды для мирного времени, и чтобы войны не только велись, но и объявлялись по определенному чину, Анк позаимствовал у древнего племени эквикулов то право, каким ныне пользуются фециалы, требуя удовлетворения».

Это благоразумие и установка на мир и согласие в начале царствования, — с одной стороны, а с другой, позже — тщательный расчет, но уже в сфере войны и сопутствующих ей инициатив (I, 33:1–7):

«Поручив попечение о священнодействиях фламинам и другим жрецам, Анк с вновь набранным войском ушел на войну. Латинский город Политорий он взял приступом, все его население по примеру предыдущих царей, принимавших неприятелей в число граждан и тем увеличивавших римское государство, перевел в Рим, и, подобно тому как подле Палатина — обиталища древних римлян — сабиняне заселили Капитолий и крепость, а альбанцы Целийский холм, новому пополне-

нию отведен был Авентин. туда же были переведены новые граждане и немного спустя, по взятии Теллен и Фиканы. На Политорий пришлось двинуться войною еще раз, так как опустевший город заняли старые латины; это заставило римлян разрушить Политорий, чтобы он не служил постоянным пристанищем для неприятелей. В конце концов все силы латинов были оттеснены к Медулли, где довольно долго военное счастье было непостоянным — сражались с переменным успехом: и самый город был надежно защищен укреплениями и сильной охраной, и в открытом поле латинское войско, став лагерем, несколько раз схватывалось с римлянами врукопашную. Наконец Анк, бросив в дело все свои силы, выиграл сражение и, обогатившись огромной добычей, возвратился в Рим; тут тоже многие тысячи латинов были приняты в число граждан, а для поселения им отведено было место близ алтаря Мурции — чтобы соединился Авентин с Палатином. Яникул тоже был присоединен к городу — не оттого, что не хватало места, но чтобы не смогли здесь когда-нибудь укрепиться враги. Решено было не только обнести этот холм стеною, но и — ради удобства сообщения — соединить с городом мостом, который тогда впервые был построен на Тибре. Ров квиритов, немаловажное укрепление на равнинных подступах к городу, тоже дело царя Анка.

И главное во всем этом — интересы Рима, расширение его, включение старых латинов в число римских граждан, создание «новых мест» даже с помощью войн, повышение их ценности, открытие новых перспектив. Этот исторический опыт римлян и Рима — безусловный вклад в мировую цивилизацию как создание новых «мест».

В раннем Риме были такие цари, как Ромул, Нума Помпилий, тот же Анк. У них были замыслы и планы во славу Рима и высокий практицизм. Они многого достигли, и история древнего Рима говорит сама за себя. Гораздо позже, в эпоху Империи, когда уже были очевидны симптомы смертельной болезни и особенно в последний век Рима, когда он уже стал проходным двором для варварских племен и «место» священного Рима стремительно сокращалось, как шагреновая кожа, в пространстве этого истевающего города, бывшего некогда Городом, среди многочисленных императоров, следовавших друг за другом с каким-то автоматизмом безволия, не нашлось такого, кто понимал бы, что Рим от Атлантики до границ Парфии не мог не быть уже обречен на гибель от своей безмерности, которую ни сдержать, ни скрепить уже невозможно, такого, у кого было бы чувство меры, умение найти «золотую середину», разумный практицизм, когда-то свойственный возглавителям Рима. Если говорить обо всем этом в связи с темой и проблемой «места», то Рим, разросшийся чуть ли не до экуменических масштабов, Рим, некогда умевший заполнять пустоту и создававший на ее пространстве «место», потом «места», органически сплавивая их в одно новое «место», но иного масштаба, с горечью или даже с равнодушием убеждался, что «места» могут терять свою ценность, «размещиваться» в пустоты или пущи, погружаться в хаос запустения. Рим пал, и причину падения видели в волнах вторгающихся в Италию варваров. Но с известной точки зрения причины падения и гибели Города были и в нем самом. Но со временем варвары ушли или растворились среди населения Италии. Что оставалось делать, неизвестно. Не исключено, что в голову приходила мысль

— Но как нам быть, как жить теперь без варваров? |
Они казались нам подобьем выхода.

Καὶ τῶρα τί θὰ γένουμε χωρὶς βαρβάρους.
Οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἦσαν μὴ χάποια λύσις.

[Κβαφης — «ΠΕΡΙΜΕΝΟΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΒΑΡΒΑΡΟΥΣ».

символическое. Так, считают, *Roma quadrata* была устроена авгурами и воспроизводила на земле то идеальное пространство (*templum*), которое авгур начертал своей палкой на небе. Когда римско-латинское население Палатина достигло некоего предела и стало расселяться по другим холмам и иным удобным для жизни пространствам, актуальным стало воздвижение городских стен как «материализованной» границы, со временем совершенствуемой³⁷. Но после того, как вся Италия стала Римом (а до этого — как она становилась Римом, а Рим — Италией, ибо «один город — одно государство: *unam urbem, unam rem publicam facere*. Т. Liv, I, 28, 7), сами стены становились излишними, и если когда-то и понадобились снова, то это происходило уже совсем в другую эпоху. А в царском, республиканском и императорском Риме эффективнее стен была политика Рима, его дипломатия. И эта эволюция способов достижения безопасности происходила, конечно, не только в Риме. Но история Рима могла бы стать наглядным пособием по обеспечению безопасности, в частности, и нетривиальными способами. Но это пособие имело силу, пока сам Рим был невелик, но существенно сильнее своих соседей. В период от упразднения царской власти до объединения Италии упоминаемые способы часто теряли свою эффективность.

Но здесь речь идет о существенно более раннем периоде, когда действовали другие правила и нормы, разработанные до тонкости, независимо от того, идет ли речь о мирном времени, обряды для которого были установлены Нумой, или об удовлетворении требований и объявлении войны (процедуры, заимствованные Анком у эквикулов и использовавшиеся позднее фециалами³⁸.

³⁷ В этом контексте существенно понятие «померия» (лат. *pōmērium* [*pōmoerium*], незастроенной полосы земли по обе стороны городской стены), из **pos(t)-moiriom* (*:mūrus* 'стена'). Слово обозначает и сам померий и границу. См. А. Walde, J. В. Hofmann. LEW II, 334, ср. также 100–101: *moene* — *moenia*. — К топографии древнего Рима см. S. Platner, Th. Ashby. A topographical dictionary of ancient Rome. Oxford, London, 1929. Во времена Тацита еще знали охватываемое этой стеною место. Более того, и в наше время остатки (правда, жалкие) можно еще видеть на Палатине.

³⁸ «Посол, придя к границам тех, от кого требуют удовлетворения (*Legatus ubi ad fines eorum venit, unde res repetuntur*), покрывает голову (покрывало это из шерсти) и говорит: „Внемли, Юпитер, внемлите рубежи (*audite fines*) племени такого-то (тут он называет имя); да слышит меня Высший закон (*audiat fas!*)! Я вестник всего римского народа, по праву и чести прихожу я послом, и словам моим да будет вера!“ Далее он исчисляет все требуемое. Затем берет в свидетели Юпитера: „Если неправо и нечестиво требую я, чтобы эти люди и эти вещи (*illos homines illasque res*) выданы мне, да лишишь ты меня навсегда принадлежности к моему отечеству“. Это произносит он, когда переступает рубеж (*cum fines suprascandit*), это же — первому встречному (*quicumque ei primus vir obvius fuerit*) это же — когда входит в ворота (*portam ingrediens*), это же, когда выйдет на площадь (*forum ingressus*), изменяя лишь немногие слова в воззвещениях и заклятиях. Если он не получает того, что требует, то по простовии тридцати трех

Говоря о роли и функциях границы в Древнем Риме необходимо подчеркнуть и ее мифоритуальное значение, но также и ее «государственное» и «социальное» назначение, суть которых была в охране Ри-

дней [...] он объявляет войну так: „Внемли, Юпитер, и ты, Янус Квирин, и все боги небесные, и вы, земные, и вы, подземные, внемлите! Вас я беру в свидетели тому, что этот народ (тут он называет, какой именно) нарушает право и не желает его восстановить. Но об этом мы, первые и старейшие в нашем отечестве, будем держать совет, каким образом нам осуществить свое право“. Тут посол возвращается в Рим для совещания.

Без промедления царь в таких примерно словах запрашивает отцов: „Касательно тех вещей, требований дел, о каковых отец-отраженный римского народа квиритов известил отца-отраженного старых латинов и самих старых латинов; касательно всего того, что те не выдали, не выполнили, не возвестили; касательно всего того, чему надлежит быть выданным, выполненным, возмещенным, объяви, какое твое суждение“ — так он обращается к тому, кто подает мнение первым. Тот в ответ: „Чистой и честной войной, по суждению моему, должно их взыскать; на это даю свое согласие и одобренье“. Потому по порядку (*ordine*) были опрошены остальные; когда большинство присутствующих присоединилось к тому же мнению, постановили воевать. Существовал обычай, чтобы фециал приносил к границам (*ad fines*) противника копье с железным наконечником или кизиловое древко с обожженным концом и в присутствии не менее чем троих взрослых свидетелей говорил: „Так как народы старых латинов (*Priscoque Latinoque*) и каждый из старых латинов провинились и погрешили против римского народа квиритов, так как римский народ квиритов определил быть войне со старыми латинами (*bellum cum Priscis Latinis iussit esse*) и сенат римского народа квиритов рассудил, согласился и одобрил, чтобы со старыми латинами была война, того ради я и римский народ народам старых латинов и каждому из старых латинов объявляю и приношу войну (*bellum indico facioque*)“. Произнесши это, он бросал копье в пределы противника (*hastam in fines eorum mittebat*)» (I, 32:6–13).

Этот приграничный ритуал определения (выбора) судьбоносного решения лишней раз позволяет понять и оценить значение границы, рубежа, предела. Все они не просто формальное ограничение «места» латинов, но нечто самодовлеющее, высшая ценность сама по себе, более того, в ключевых ситуациях становящееся почти одуховторенным, ср. призыв *audite fines!* 'внемлите, границы!', слушайте, как решается ваша судьба и сделайте свой выбор. Неслучайно, слово *fines* определяет первую и последнюю фразу приведенного выше текста.

И еще одно наблюдение, относящееся к началу этого текста, его зачину. Речь идет о чередовании действий, таких, как переступание рубежа (выход из своего «места», локуса), первая встреча вовне, вход в ворота, оказывающийся по существу выходом, вступление в чужое, внеположенное пространство, приход к границе, которая священна именно потому, что она очерчивает пространство — свое, внутреннее. Эти действия с небольшими поправками напоминают формульные зачины русских народных заговоров типа «...пойду перекрестясь из избы дверьми, из дверей воротами, в чистое поле...» (Майков № 1); — «пойду аз, раб Божий, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, на путь на дорогу» (там же, № 2); — «Встану я, раб Божий... и пойду из избы в двери, из дверей в ворота, в чистое поле, под восточную сторону...» (Там же, № 3) и т. п. И во всех этих случаях, дойдя до предела, заказчик заговора оказывается в присутствии «священного» — алтарь, престол, камень-алатырь, дерево, святители и другие высшие ценности. Это сопоставление текстов двух разных традиций обнаруживает общую основу ритуального происхождения, которая отсылает к тому, что в данной традиции почитается священным.

ма от опасностей, идущих извне, и в «сплочении» римских граждан в пределах Города. Граница неотъемлема, используют ли ее для сотрудничества, обмена или для перехода границы в агрессивных целях, для вторжения. При определенном уровне цивилизации для установления границы, учитывая естественные природные условия, способные быть определенными «метами» границы, ее знаками, прибегают и к специальным, искусственным, человеком творимым «метам»-знакам, стремясь сочетать тем самым «природное» и «культурное». Древний Рим придавал границе исключительное в истории Древнего мира значение. Граница — и не только абстрактно, но и предельно конкретно, в виде простой межи, почиталась священной и находилась под особым покровительством бога межи и пограничного камня *Terminus*'а. Это божество своего рода результат гипостазирования, обобщения и синтеза обычных межевых камней (ср. лат. *terminus* 'межевой камень', 'пограничный знак', но и 'конец', 'окончание'; 'конечная цель', *termo* 'пограничный камень' от *termino* 'размежевать', 'отмежевать'; 'ограничивать', 'закрывать'; 'завершать', 'оканчивать'. Термину-божеству был посвящен праздник *Terminalia*, отмечавшийся 23 февраля.

Владельцы смежных полей собирались в этот день у камня, украшали его цветами, приносили в жертву лепешку. Подобные терминалии устраивались и на древней границе Рима, по дороге к Лавренту (*Ovid. Fast. 677*). Во время праздника соседи приносили сообща жертвы своим «терминам». Для этого около межевого камня вырывалась яма, в которой зажигался огонь. Над ним закалывали жертвенное животное, кровь которого текла в яму; туда выливали вино, молоко и мед, бросали ладан, умащали и увенчивали камень, устанавливая его в вертикальном положении, потом разжигали костры от своих очагов, а дети бросали в костры первые плоды и затем предавались пиршеству (см. *Ovid. Fast. II, 639* и сл.)³⁹. Выкапывание ямы и другие соответствующие проце-

³⁹ О Термине и терминалиях подробно и выразительно писал Овидий в «Фастах» (II, 639–684):

23 февраля. Терминалии

Ночь миновала, и вот восславляем мы бога, который
 Обозначает своим знаком границы полей.
 Термин, камень ли ты иль ствол дерева, вкопанный в поле,
 Обожествлен ты давно предками нашими был.
 С той и другой стороны тебя два господина венчают,
 По два тебе пирога, по два приносят венка,
 Ставят алтарь; и сюда огонь в черепке поселянка,
 С теплого взяв очага, собственноручно несет.
 Колет дрова старик, кладет их в поленницу ловко
 И укрепляет с трудом ветками в твердой земле.

дуры, а также роль камня в ритуале позволяют предполагать хтоническую природу «терминов» — межевых камней, выросших, как предполагалось, из недр земли⁴⁰. Практика размежевания — особенно из-за недостатка земельных участков, вызываемого особенностями рельефа Рима, — уходит корнями в «доисторическую» эпоху. Культ же Термина как божества связывают с царствованием Нумы Помпилия, когда, видимо, складывается идея нерушимости и святости частного владения

После сухою корой разжигает он первое пламя;
 Мальчик стоит и в своих держит корзины руках.
 После того как в огонь он бросит три горстки пшеницы,
 Дочка-девчонка дает сотов медовых куски.
 Прочие держат в и н о, выливают по чашке на пламя,
 В белых одеждах они смотрят и чинно молчат.
 Общего Термина тут орошают кровью ягненка
 Иль сосунка свиный, Термин и этому рад.
 Попросту празднуют все, и пируют соседи все вместе,
 И прославляют тебя песнями, Термин святой!
 Грань ты народам, и грань городам, и великим державам,
 А без тебя бы везде спорными были поля.
 Ты не пристрастен ничуть, и золотом ты неподкупен,
 И по закону всегда сельские межы блюдешь.

 Что же случилось, когда Капитолий строили новый?
 Все тут боги ушли, место Юпитеру дав,
 Термин же, как говорят старинные были, остался
 В храме стоять и стоит вместе с Юпитером там.
 Да и теперь, чтоб ничто, кроме звезд, ему не было видно,
 В храмовой крыше пробит маленький в небо проем.
 Термин, сокрыться тебе теперь от нас невозможно:
 Там, где поставлен ты был, там ты и стоишь навсегда.
 Не уступай ни на шаг никакому захватчику места
 И человеку не дай выше Юпитера стать
 Если же сдвинут тебя или плугом, или мотыгой,
 Ты возопи: «Вот твоё поле, а это его!»
 Есть дорога, народ ведущая в земли лавреентов,
 В царство, какого искал некогда древний Эней:
 Там у шестого столба тебе, по рубежнйй, приносит
 Внутренности скота, шерстью покрытого, в дар.
 Земли народов других ограничены твердым пределом:
 Риму предельная грань та же, что миру дана.

⁴⁰ Об этом свидетельствуют и многочисленные факты этимологии элемента **ter-* (с разными расширителями корня), известные почти во всех индоевропейских языках и реализующие такие значения, как 'тереть', 'сверлить'; 'проникать', 'пронизать'; 'преодолевать'; 'противиться'; 'провертывать'; 'переправлять', 'пересекать'; 'сквозь', 'насквозь' и т. п., см. Pokorny I, 1070–1077; A. Walde, J. B. Hofmann. LEW II, 671–673 и др. Ср. употребление слова *terminus* с глаголами *moveo* 'двигать' и *propago* 'расширять', 'раздвигать', 'распространять' и т. п.

и всего Рима. Но этот же культ распространялся и на бога по имени *Terminus*, изображаемого в виде камня, находившегося на Капитолийском холме (*Ovid. Fast. II, 667 сл.*). По преданию, этот Термин вместе с Ювентой (*Juventas*), олицетворявшей юность и соответствующий возрастной класс и символизировавшей вечную юность Рима, оставались на Капитолии даже тогда, когда Тарквиний Древний задумал воздвигнуть на Капитолии храм Юпитеру (другие божества, находившиеся там, были удалены с Капитолия)⁴¹.

Разумеется, границы без «места», которое она ограничивает, по сути дела не бывает, хотя воображение или прихоть (но никак не нужда-потребность) могут произвольно проводить границу, где угодно, но такая граница скорее виртуальна и, следовательно, не имеет отношения к местообразованию, если только не говорить о виртуальных же «местах». Если же говорить о границе и «месте» как реальности, то есть граница и граница, «место» и «место» с точки зрения их положения в пространстве и протяжения и/или объема. От человека, его нужд, потребностей, интересов, целей зависит тип и характер проведения границы и выделения «мест»⁴². Граница может охватывать некое «частное»

⁴¹ Когда Юпитер в ипостаси *Jup(p)iter Stator* утвердился на Капитолии, он (а с ним и весь капитолийский локус), помимо и прежде существовавших различий (если не сказать сильнее, — противопоставлений) между ним и Палатином, сформировалось еще одно мифологически весьма важное противопоставление, оживившее древнее индоевропейское противопоставление-соперничество Громовержца и его противника и соответственно их локусов, конкретнее, *Jup(p)iter'a / Jovis'a* и *Vel*-персонажа, реконструируемого на основании названия горного кряжа *Velia*, соединявшего Палатин и Эсквилин (как и многих других топонимов, гидронимов и антропонимов, находящихся в Италии, ср. хотя бы *Velinus*, река в сабинском локусе, приток реки *Nar*; *Velitrae*, город в южной части Лация и др., а также те же классы слов с корнем *Val-*) и носившего название *Velia*, от которой к Форуму вела *via Sacra*. — О *Vel*-персонаже, отраженном во многих индоевропейских языковых и мифологических традициях см. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, особенно 4–179, не говоря* о многих других работах на эту тему.

⁴² У животных есть своя интуиция о границах и «местах», которые они распознают, и свои потребности и интересы. Но различия между человеком и животным в связи с рассматриваемой темой слишком велики и специальные, чтобы быть здесь предметом рассмотрения. Впрочем, и человек, например, художник, описывая местность, может «виртуализировать» ее, вносить изменения, давать произвольные в тех или иных отношениях трактовки реальности, лишь отчасти считаясь с тем, что называют «местом» и тем не менее нередко усиливая внутренний смысл «места», переакцентируя детали. Изображения Рима в живописи и графике особенно благодарный материал в этом отношении. Его живописали бесчисленное количество раз. Среди художников и графиков были мастера первой величины. Достаточно назвать имя Пиранези, нередко портретировавшего в своих ведутах широкомасштабные пространства. Ср., например, его «*Veduta di Campo Vaccino*» (ср. разработку этого же сюжета у Клода Лоррена — «*Le*

конкретное «место», соответствующее принимаемому в этой статье определению «места» и, строго говоря, неделимое на более мелкие «места». Вместе с тем, одна и та же граница может охватывать и несколько более мелких «мест», у каждого из которых есть еще и своя граница (ситуация «места» в одном «месте», иначе говоря, «место», принадлежащее самому себе, но и как часть более обширного «места», объемлющего среди прочих и данное «частное» место)⁴³.

Лучшим примером, иллюстрирующим такую ситуацию, нужно считать римский Форум (Forum Romanum, совр. Foro Romano). В широком плане Forum Romanum размещался в долине, находившейся в болотистой низине между Капитолием, Палатином и Эсквилином; в более узком — между Кампидолием, Палатином, Колизеем и Forum Imperiale (совр. Foro Imperiale). Контраст между высоким холмистым окружением и топкой низиной, затруднявшей римлянам ее использование до тех пор, пока при Тарквинии Старом (Tarquinius Priscus) не была устроена дренажная система (Cloaca Maxima)⁴⁴, по которой избыточная вода отводилась в Тибр. После этого осушенное пространство стало использоваться для торговли и меновых операций. Рынок и площадь стали своеобразным центром «вечного» Города.

Campo Vaccino»). См. Giovan Battista Piranesi. Vedute di Roma, 40 tavole all'acquaforte dalla collezione del Duca di Wellington. Roma, 1996, особенно 44–45.

⁴³ Ср.: «[...] в „празднестве семи холмов“ (septimontium) сохранилось воспоминание о более обширном поселении, образовавшемся вокруг Палатина; там появились одни вслед за другими новые предместья, из которых каждое было обнесено особой, хотя и не очень крепкой, оградой и примыкало к первоначальной городской стене Палатина, точно так, как в топях к главной плотине примыкают другие, второстепенные», см. Т. Моммзен. История Рима. I. Ростов-на-Дону, Москва, 1997, 65. — Наконец, следует помнить и о Сервиевой стене, охватывающей существенное пространство. Моммзен же указывает, что «Создание единого крупного города — появление укреплений царя Сервия — соответствует той эпохе, когда Рим начал свою борьбу за господство в латинском союзе и в конце концов вышел из этой борьбы победителем» (Там же, I, 71).

⁴⁴ В известном смысле с Cloaca Maxima сопоставим mundus, своего рода священная яма, находившаяся на Палатине. В нее каждый из первых поселенцев клал запасы всего, что нужно для повседневной жизни и комок земли, что и составляло содержание своего рода ритуала, утверждавшего связь с родной землей. Само слово mundus (как существительное) имело широкий круг значений — 'убор', 'наряд', 'туалет' (ср. mundus. Adj. 'чистый', 'опрятный', 'изящный' и т. п.), 'орудия', 'оборудование', но и 'мир', 'мироздание', 'вселенная'; 'небесное тело', 'земля'; 'подземный мир', 'преисподняя'; 'люди', 'человечество'. — К этимологии mundus (Subst. и Adj.) см.: A. Walde, J. B. Hofmann LEW II, 126–128, с общей идеей мытья → очищения → украшения (**meu-d-*, с инфиксальным *-n-*). — Вокруг палатинского mundus'a (позже площадь Аполлона) было оставлено открытое место, которое служило сборным пунктом граждан и членов Сената. На находившихся у этого места подмостках устраивались в древности пиршества римской общины.

В связи с природным урочищем (указанным выше) существенно подчеркнуть три идеи, которыми руководствовались древние римляне — амелиорация болотистой низины, во-первых; за полнение ее «культурными» объектами (как бы в противовес первоначальной скудости природных условий)⁴⁵; во-вторых; синтетизм функций и сфер назначения, в-третьих⁴⁶. Две последние идеи характерны (хотя и не в такой степени как в случае *Forum Romanum*) и для Палатина (но о нем — в другом месте). И еще одно отличие *Forum Romanum* от Палатина — очевидная подчеркнутость в пространстве первого мотива вертикальности, воплощаемого в колоннах, столпах, рострах, арках, статуях (ср. статуи весталок у их жилища). Разрушительное действие прошедших десятков столетий способствовало усилению этого вертикального акцента (ситуация, когда от здания сохраняются только колонны, а «тело» здания давно превратилось в руины: целое разрушено, но то, что сохранилось, кажется, вопиет к небу).

⁴⁵ Не претендуя здесь на полноту, можно в общем виде суммировать классы объектов и сами объекты: арки — Августа, Тита, Септимия Севера, Тиберия; храмы — божественного Юлия Цезаря, Августа, Сатурна, Януса, Кастора и Поллукса, Венеры и Ромы, Весты, Антонины и Фаустины, Веспасиана и Тита, Максенция (базилика), Юлии (базилика), Эмилии, Ромула (ротонда), Согласия; жилища — дом Весталок; учреждения — *Regia*, дворец Нумы на *Via Sacra*, близ храма Весты, Курия (*Curia*), Табуларий (*Tabularium*, архив *Palatium senatorium*, здание, где происходили заседания Сената, *tabulinum*, архив, комиций (*comitium*), место, где происходили народные собрания, другие «культурные» объекты — портик Совета Богов (*porticus Deorum Consentium*), алтарь «сточной» Венеры (*Venus Cloacina*), ростры, колонна Фоки, черный камень (*Lapis Niger*), указывающий по преданию, место захоронения Ромула, ряды ритуальных камней, священные предметы, атриум Минервы (он примыкал к строению эпохи императорского Рима, переделанному в одну из древнейших римских церквей *Sancta Maria Antiqua*), статуи и т. п. Разумеется, немалое число объектов не сохранилось, но многое известно по описаниям и реконструкциям. Как бы то ни было, но удивляться приходится тому, как много сохранилось остатков древности, дающих почувствовать атмосферу *Forum Romanum*. Ср. также источник Ютурны, *Sacra Via*, священную дорогу, идущую через *Forum Romanum* от храма Венеры и Ромы до арки Септимия Севера. — Эта «густая» отмеченность «мест» стала своего рода началом традиции, продолженной в Риме и в гораздо более поздние эпохи, когда площади заполняются обелисками, колоннами, портиками, арками, храмами, базиликами, фонтанами с бассейнами, иногда поражающими воображение (как Фонтан Треви), памятниками, статуями и т. п., организующими нередко весьма обширные пространства (как, например, площади Навона, дель Пополо и многие другие).

⁴⁶ Речь идет о присутствии на *Forum Romanum* многочисленных отражений религиозных, государственных, политических, судебных, общественных, деловых экономическо-хозяйственных, символических (ср. *umbilicus Urbis*, пуп, центр города) и других функций, воплощения идеи славы Рима. *Forum Romanum* представляет собой *summa locum*, внутри которой каждый *locus* энергично заявляет о себе, о своей самодостаточности в малом «месте» и своем участии и роли в суммирующем большом «месте» — в целом того, что носит гордое имя — *Forum Romanum*.

Такое соотношение отдельного конкретного «места» и других «мест» зеркально отражает общую идею Древнего Рима эпохи собирания соседних земель-«мест» — идею федеративного устройства, при котором интересы Рима превыше всего. Рим может быть расширен до Лациума, потом — до Италии, далее — почти до Евразии (последнее в общем не удалось), но все это должно покрываться именем Рима. — Семь с лишним веков политика Рима была успешной. Но при дверях уже стояла совсем другая эпоха. Вскоре после того, как Август заявил о заключении мира «со всеми странами», среди золотого века римской литературы — Цицерон, Вергилий, Лукреций, Гораций, Тибулл, Проперций, Овидий, Тит Ливий, Тацит — уже многими была услышана проповедь Иисуса Христа, а в 60-е годы Петр и Павел были уже в самом Риме: они погибли, но пронизательные люди уже понимали, что история Рима неизбежно клонится к упадку, к концу, хотя до 476 года, когда Одоакр низверг императора Ромула Августа, чье имя должно было напоминать об основателе и первом римском царе, а второе — об основателе Империи (но почему-то «уменьшенном»), и навсегда уничтожил сам институт Западноримской Империи. Но эталон исторической судьбы Рим остался вечным — *Roma aeterna*. И большое суммарное «место» Рима и составляющие его малые «места» продолжают влечь к себе многих людей нашего времени⁴⁷.

Другой тип представления «места» свидетельствуется в русской заговорной традиции. Конечно, инакость этого типа очевидна — другое время, другое пространство, другой тип социального устройства, хозяйственного уклада, быта. Наконец, разный тип пред-

⁴⁷ Из огромной литературы о Древнем Риме, в частности, о его топографическом и объектно-предметном аспектах, ср.: Реальный словарь классической древности по Любкеру. СПб., 1883, 1158–1166; П. П. Муратов. Образы Италии. М., МСМХП, 3–99 (новое издание — Т. 2. М., 1994, 210–293; И. Тэн. Путешествие по Италии. Т. 1. Неаполь и Рим. М., 1913; Б. Грифцов. Рим с планами города и музеев. М., 1914; Г. Буассье. Археологические прогулки по Риму. М., 1915, 1–138; L. Friedländer. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 10te Aufl. Leipzig, 1921; S. Platner, Th. Ashby. A topographical dictionary of Ancient Rome. Oxford; London, 1929; A. Boëthius. Das Stadtbild im spätrepublikanischen Rom. Opuscula archaeologica. Bd. I. Lund, 1935; La religion romaine // «MANA». Introduction à l'histoire des religions — 2. III. Les religion étrusque et romaine. Paris, 1948, 81–238; U. Kahrstadt. Kulturgeschichte des römischen Kaiserzeit. Bern, 1958; R. Bloch. Rom et son destin. Paris, 1960; P. Grimal. La civilization Romaine. Paris, 1962; A. Grenier. Roma e dintorni. Milano, 1965, 120–141; G. Martin. Roma Sancta. 1581. Edited by George Bruner Parks. Roma, 1969 (с ценными старинными планами — Antoine Lafrery, «Le Sette Chiese di Roma» // Magnificentiae Romanae [в Speculum Romanae, 1575] и Pirro Ligorio [карта Рима, 1552]; Т. Моммзен. История Рима. I. Ростов-на-Дону. М., 1997, 21–244; All of Ancient Rome. Then and now. Florence, 1997 и др.

ставлений о мире и иной круг источников. И тем не менее понятие «места» было актуально для обеих этих традиций, и — при широком понимании «места» — различия не перекрывают (или перекрывают лишь отчасти) того общего, что на известном уровне объединяет обе эти традиции, хотя источники наших знаний о них слишком различны, — с одной стороны, свидетельства текстов римских историков и прежде всего Тита Ливия, а позже археологических раскопок и соответствующих реконструкций, хотя, конечно, известны и древние латинские заговоры, имевшие хождение в Средневековье⁴⁸, а с другой, показания русских заговоров, древнейший из которых известен по берестяной грамоте, найденной близ церкви Михаила Архангела на Прусской улице в слоях XIII в.⁴⁹, хотя не приходится сомневаться, что заговорная традиция на Руси уходит своими корнями в значительно более древнюю эпоху, выходя за пределы «русского» пространства, коренясь, если говорить о наиболее ранних образцах заговорной традиции в соответствующих образцах этого жанра в текстах, возникших задолго до нашей эры в Двуречье и как образец жанра распространившихся далеко за пределы этого локуса.

Основной корпус русских заговоров в основном достаточно однороден (если не считать дефектных и недостаточно точных записей), и признаки неоднородности объясняются спецификацией их в связи с назначением заговоров — на что́ они или против чего они (первый классификационный принцип) на благо и пользу (оба варианта — на удачу, успех, здоровье и т. п. или против болезни, змей,

⁴⁸ Ср. E. H. Warmington. *Remains of Old Latin*. London, 1979. Vol. IV; один из ранних (I в. н. э.) образцов жанра заговора — заклинание против Плотия (*Tabella defixionis in Plotium*), см. указ. соч. IV, 280–284.

⁴⁹ Ср. А. А. Зализняк. Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1993, 104–107; Он же. Древненовгородский диалект. М., 1995, 428–429 (B41, № 715); Он же. Древненовгородский диалект. 2-е изд., переработанное с учетом материала находок 1995–2003 гг. М., 2004 (№ 715). Разумеется, заговорная традиция на Руси не прерывалась и позже, несмотря на то, что период, охватывающий XIV–XVI вв., за редчайшими исключениями, оказывается «пустым» в отношении засвидетельствованных заговоров, хотя заговорная практика несомненно продолжала существовать. От XVII–XVIII вв. (также и от начала XIX в.) сохранился целый ряд заговоров, опубликованных благодаря таким исследователям и публикаторам, как А. Л. Топорков, А. А. Турилов, А. В. Чернецов, Е. Б. Смилянская, Л. И. Сазонова, А. В. Пигин, С. В. Воробьева, Н. И. Шилов и др. См. Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. Таким образом только в последние годы стали известными и были опубликованы десятки заговоров разного типа, относящихся к XVII–XVIII вв. Можно надеяться, что дальнейшие расследования умножат количество известных заговоров того же времени.

врага и т. п.) и (второй классификационный принцип) дифференциация заговоров («белых» и «черных») в зависимости от их более конкретного назначения (приносить пользу или наносить вред, предполагается, можно по-разному, и от выбора цели и способа в определенной степени зависит или может зависеть характер заговорного текста). Но в связи с целью, преследуемой в этой работе, уместно пренебречь тонкостями и остановиться на основной схеме заговора, так как именно она содержит основную информацию о понимании «места» авторами заговора, исполнителями его и «пользователями» заговорной процедурой.

Если в Древнем Риме, уже в первые века его существования, «мест» было немало и число их увеличивалось за счет расширения территории, над которой устанавливалась единая власть и проблема состояла в том, чтобы соединить эти «места» дорогами, «путями», соединявшими их в единую систему связей, то в реальности, отраженной в русских народных заговорах, все было проще. А именно — практически было два «места» и один путь между ними — «свой» локус, «свое» место, «свой» дом, понимаемые как своего рода центр, в котором находится я заговора, заказчик его, имеющий определенные основания, чтобы прибегнуть к заговору, потому что так или иначе у него обнаружился некий дефицит здоровья, удачи, успеха и т. п. или же желание своеобразной компенсации за счет другого, чтобы не везло и ему, чтобы именно у него тоже был дефицит, на фоне которого «свой» дефицит уже не кажется столь серьезным, по принципу — «нет у меня (плохо мне), так пусть не будет и у тебя (плохо тебе)», в основе которого зависть и своеобразное понимание равенства — лучше, чтобы всем было плохо, чем хотя бы одному было хорошо, точнее — лучше, чем у тебя самого. Нет необходимости обобщать такую мотивацию, но и закрывать глаза на нее не стоит. Есть реальность общинного устройства, деревенского «мира», но есть и печальная правда разложения их и гибели.

Указанное «место», помеченное фигурой я, говорящего о самом себе, о своем дефиците и своих действиях, которые по идее должны этот дефицит свести на нет, в заговоре не одно. Есть и другое «место», в котором дефицит по идее восполняется и которое тоже является неким благим центром, так сказать, «экзоцентрическим центром», в котором все разрешается как нельзя лучше. Оба «места» — то, что в начале (я-«место», помеченное наличием дефицита, и то, что в конце, где дефицит у я погашается, восполняется), — соединены путем, и его роль в заговоре особая. Скорее можно сказать, опираясь на материал русской заговорной традиции, что именно путь имплицитно «место» (два «места»), которое до прохождения-проложения этого пути было

не более, чем место в потенции, а не «место» — путь, как это было в рассмотренной ранее древнеримской традиции, в которой, кстати, путь напоминает цепь связанных друг с другом отрезков, осмысляемых как части целого, как нечто конструктивно-созидательное, в отличие от пути в русском заговоре, пролагаемым **я** сквозь пустоты-пущи, как только **я** выходит за пределы участка, на котором находится его дом (изба). Во всяком случае между двумя «местами», начальным и конечным, если и не пустота в строгом смысле слова, то только не всегда безопасное «природное» пространство, в котором **я** никак не заинтересовано, в отличие от того, что сделано самим этим **я** и служит ему — изба, крыльцо (редко), ступень (редко), двери, ворота, эвентуально — платок, платок тканый, пелена, престольная пелена, тонкое полотенце, нитка, игла, платье женское, калачик, кокурка, питье, пища, вино и т. п., причем «каноничными» можно признать лишь избу, двери и ворота; все же остальное встречается редко и, к тому же, в предисловной инструкции к заговору, а не в самом тексте заговора.

Исключая дефектные заговорные тексты или сознательно сокращенные варианты, нужно остановиться (по необходимости кратко) на заговорах, ориентирующихся на некий усредненный стандарт, а среди них на топографическую информацию — как прежде всего «внешнюю», так и «внутреннюю» (телесную).

«Стандартный» заговор чаще всего открывается зачином, вводящим в определенную ситуацию, в намерения **я**, в его цели, соответственно указывая конечный локус. Ср., например: *Встану я, раб Божий (имярек), и пойду из дверей дверьми, из ворот воротами, под восток, под восточную сторону, под луну Господню, к тому синему морю Окияну. У того у синяго моря лежит бел Алатр камень [...] (Майков № 14)*⁵⁰. Эта же схема с целым рядом вариаций, вносящих известное разнообразие, но не нарушающих самого типа зачина, повторяется в подавляющем большинстве заговоров⁵¹. Для зачина каноническими являются —

⁵⁰ Примеры здесь и далее приводятся в основном из ставшего классическим сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (1869, переиздание — 1992). Это не самое раннее издание заговоров и к тому же не самое полное из имеющихся в настоящее время, но оно и сейчас сохраняет свое значение главным образом благодаря удачному отбору заговоров-заклинаний и четкой их классификации. В ряде случаев приходилось обращаться к заговорам XVII–XVIII вв., собранных в указанной выше книге «Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв.». Из других недавних изданий ср. «Русские заговоры» (М., 1993).

⁵¹ Ср.: *Благословясь, лягу я, раб Божий (имярек), помолясь встану, перекрестясь умоюсь водою, росою, утрусь платком тканым; пойду аз, раб Божий, из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чистое поле...* (Майков № 2); — *Встану я, раб Божий (имярек), и пойду из избы в двери, из дверей в ворота, в чистое поле, под восток, под восточную сторону* (Майков № 3); — *Встану я, раб Божий, благословясь, пойду перекре-*

включение того, кто говорит о себе как о **я** в начало действия, которое является ритуальным и необходимым перед отправлением в путь с той или иной важной целью; движение **я** из своего локуса куда-то в даль, где дефицит может быть восполнен; преодоление пути в пределах «своего» локуса, членимого на внутреннее пространство дома/избы (в реконструкции — от иконы в красном углу избы до двери) и внешне-внедомовое пространство, куда попасть можно через дверь и где приходится найти ориентир, по которому предстоит следовать (на восток, в восточную сторону); это движение на восток приводит к пределу внедомового внешнего пространства — к ограде, тыну, через которые можно выйти «в чисто поле», откуда, собственно, и начинается дальний путь его (пути) субъекта (в заговорных текстах практически не освещается обратный путь — от некоего священного локуса, который чаще всего находится в предельном удалении от дома-избы обратно в «свой» локус, но в реконструкции такой путь в этот локус предполагается с несомненностью). И в пути во-вне и в обратном пути дверь и ворота выступают как индикаторы возрастания неопределенности, опасности, надежды на успех (первый случай) или как подтверждение успеха, исполнение надежд, восполнение дефицита. Соответственно «чистое поле» (ср.: *пойду... в чистое поле, в широкое раздолье*. Майков № 7) образует то пространство, которое обозримо и «пусто»⁵², потому что в заговорах оно просматривается (иное дело — былинное «чисто поле», где обычно эпический герой встречается со своим противником в поединке). Но именно «пустота» чиста поля в заговорных текстах гарантирует субъекту ритуала безопасность: «путник» уходит от своего дома, как бы чувствуя, что дом окнами-очами своими охранительно следит за ним,

стась из дверей в двери, из дверей в ворота, в чистое поле; стану на запад хребтом, на восток лицом, позрю, посмотрю на ясное небо (Майков № 6); — ...*Стану я, раб Божий (имярек) благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, со двора в ворота...* (Майков № 11); ряд так называемых «не»-примеров типа — *Не молясь ложуся спать и не перекрестившись, встану не благословясь, пойду из двери в двери в трое двери, из ворот в ворота в трое ворота, в чистыя поля* (Майков № 16); — *Встану я, раб (имярек), и пойду из избы не во двери, со двора не в ворота и пойду я не в восток, не в восточную сторону...* (Майков № 25) и др. Это не чаще всего присуще заговорам, тяготеющим к классу «черных» или являющихся таковыми, ср.: *Стану я раб Божий (имярек), не благословясь, и пойду не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота; выйду подпольным бревном и дымным окном, в чистое поле. В чистом поле бежит река черна, по той реке черной ездит черт с чертовкой...* (Майков № 33).

⁵² Но в «редуцированных» заговорах, где могут быть опущены некоторые отрезки пути и «чисто поле» может не только не быть «пусто», но, напротив, заполнено высшей ценностью, ср.: *...выйду в чистое поле. Есть сидит в чистом поле сама Пресвятая Богородица Мати Божа* (Майков № 10).

а при возвращении «путник» с надеждой ждет того момента, когда его взгляд скрестится с взглядом оконного ока.

После выхода в чистое поле⁵³, пространство в определенном смысле переходное между «своим» и «чужим», часто враждебным, и особенно по миновании «чистого поля» субъект заговора нередко оказывается в «дурном» пространстве испорченной, извращенной природы — *...и пойду... к синему морю-окиану. У того у синяго моря Окиана лежит Огненный змей. Сражается и снаряжается он зажигать горы и доли и быстрые реки; болотныя воды со ржавчиною, ...травы подкошеныя, леса подсеченыя...* (Майков № 7), ср. также Майков № 32 и др. — Путь-дорога привела заказчика заговора «к синему Окиану морю»: У этого Окиана моря он видит древо карколист, а на этом древе карколисте висят: *Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники*. Увидевший все это, обращается к святителям, просит сказать ему, *для чего-де выходят из моря Окиана женщины простоволосыя, для чего оне по миру ходят, отбивают ото сна, от еды, сосут кровь, тянут жилы, как червь точут черную печень, пилами пилят желтые кости и суставы?* Это дурное место, из которого нужно уйти этим «женщинам простоволосым», где им некому будет вредить — *Здесь вам не житье, жилище, не прохладщице; ступайте вы в болота, в глубокие озера, за быстрыя реки и темны боры* (Майков № 107)⁵⁴.

Но есть и другая категория заговоров, в которых заказчик приходит в благое место, которое благословили своим присутствием сам Господь,

⁵³ Впрочем, в некоторых заговорах уже в «чистом поле» субъект заговора сразу же встречается с носителем злого начала, ср.: *...пойду, не перекрестясь в чистое поле. В чистом поле стоит тернов куст, а в том кусту сидит толстая баба, сатанина угодница. Поклонись я тебе, толстой бабе, сатаниной угоднице, и отступлюсь от отца и от матери, от роду, от племени...* (Майков № 24) и др. Характерен заговор № 25 из того же собрания — *...и пойду из избы не во двери, со двора не в ворота и пойду я не в восток, не в восточную сторону. Не в востоке, не в восточной стороне есть Окиан море, на том Окиане море лежит колода дубовая, на той на дубовой, сидит Страх-Рах. Я этому Страху-Раху покорюсь и помолюсь: «Создай мне, Страх-Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев; ветер полуденный, ветер полуночный, ветер с ух о д у ш н ы й, которые леса с у ш и л и, к р о ш и л и темные леса, зелены травы, быстрыя реки...»* (Майков № 25); — *И пойду я... в чистое поле путем и дорогою, и приду я, раб, к Черному морю..., и посмотрю я, раб, в морскую пучину, и увижу в той морской пучине лежащий белый Латырь камень; на том на белом Латыре камне сидящую царицу, Ирода царя во имя Соломию. У той царицы... двенадцать дочерей: Огнея, Гнетея, Знобея, Ломея, Пухлея, Скорохода, Трясуха, Дрожуха, Говоруха, Лепчея, Сухота и Невея...* (Майков № 28) и др.

⁵⁴ Любопытно, что в хеттских заговорах, древнейших среди других индоевропейских заговорных текстов, неоднократно встречаются подобные приводимым здесь «природные» фрагменты, которые представляют собою своего рода «природные» фрагменты, приближающиеся к формулам.

Богоматерь, евангелисты, святители, угодники. Заговоры этой категории преследуют цель излечения от болезней и обретения здоровья и благополучия. Несколько примеров — *...Выйду я в чистое поле, помолюсь и поклонюсь на восточну сторону. На той восточной стороне стоит престол Господень. На том престоле Господнем сидит Пресвятая Мати Божья Богородица. И помолюсь, и поклонюсь Пресвятой Матери Божьей Богородицы* [так! — В. Н.]: *Пресвятая Мати Богородица, соходи с престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирай у рабы Божьей (имярек) мясные ворота, и выпущай младеня на свет и на Божью волю...* (Майков № 49: при родах); сходные заговоры читаются и над новорожденным, и при отнятии от груди, от бессонницы (полноночницы) младенца, от зубной боли, от утина, колотья, от стрел, усоев, волосца/волоса, золотухи, от горячки/огневицы, лихорадки, жабы, нутрянки, грыжи, от вереда, сибирки, коросты, от руды, ужаленья, укуса бешеной собакой, от ногтя, от червей, от запоя и похмелья и т. п. (см. Майков № 49–245). Во всех заговорах этих категорий и в ряде других, где участвуют персонажи, воплощающие собой сакральные ценности, речь идет об особом благом пространстве, о его центре (где бы он реально ни находился⁵⁵, даже на крайней периферии, на краю моря-Океана, на острове и т. п.).

Теперь уместно обратиться к некоторым особенностям устройства двух упоминаемых выше «центров» — того, из которого выходит страдающий от дефицита того или иного рода заказчик заговора, и того, в который он направляется, чтобы восполнить этот дефицит. Первый центр — дом/изба с его дверьми, редко окном, которые как бы указывают путь к тому другому — дальнему (и тоже, как правило, периферийному) — центру, где все, в чем нуждается заказчик ритуала, описываемого в заговоре, должно быть выполнено. Этот первый центр — место страдания или неосуществленных желаний человека, и нет ни одной сферы жизни, где бы ни испытывался дефицит.

В сфере отношения полов нужными оказываются как приворотные заговоры, присушки и любжи, так и отстуды и отсушки. На пути создания брачной пары не обойтись без приговоров для привлечения жениха, без засылания свахи, без особых заговоров при проводах жениха и невесты, без заговоров от порчи свадьбы, без «белого» заговора, чтобы муж

⁵⁵ Для мифопоэтического сознания, можно полагать, при определении центра геометрические критерии могут в ряде случаев оказаться менее существенными, чем ценностные (valeur) критерии, допускающие «подвижность» центра в пределах одного и того же пространства. «Место» же в принятом здесь понимании тем более свободно в выборе своего центра, ибо сам центр в существенной степени определяет самодостаточность и полноценность «места» и именно его статус как такового.

жену любил, и «черного» для раздора между новобрачными. В сфере физического здоровья и болезней, о чем уже говорилось выше, число заговоров и их разнообразие поразительно велико. Человек в этих заговорах рассматривается как обширная совокупность всего того, что может быть уязвлено, поражено болезнью. Перед нами гигантская анатомия человека, энциклопедия страданий и способов их преодоления, сопоставимая с изученными в последние десятилетия материалами ряда юго-восточноазиатских и южноамериканских традиций. Общая идея заговоров от болезней — человек страдающий. «Черные» же заговоры, «чтобы испортить человека», «напустить болезнь», «навести порчу» подчеркивают несколько иной аспект страдания — уязвимость человека.

В сфере частного быта чуть ли не все предполагает соответствующий ему свой заговор — ко сну отходящим, на вещий сон, при пробуждении, при высекании огня, при печении хлеба, при собирании целебных трав, при входе в лес за грибами или ягодами, чтобы не заблудиться в лесу, при отправлении в путь, при отыскании кладов, на приобретение неразменного рубля, для приручения собаки, петуха, чтобы корова не ляглась, от муравьев, чтобы взять змею в руки и т. п.

Не меньше заговоров в сфере промыслов, занятий, трудовой деятельности человека — от земледелия, скотоводства, торговли до охоты, рыбного промысла и пчеловодства, до кулачного боя и ратного дела.

И многое в природе контролируется заговорами — к морозу, во время грозы и грома, для утоления вихря, от засухи, «чтобы скорое и хорошее лето было». Но и мир отношений человека к сверхъестественным существам не остался без соответствующих заговоров — к домовому, дворовым и лесным, на выживание кикиморы, от огненного змея, летающего к женщине, которая по нем тоскует, от нечистого духа, на хульного беса и т. п.

Одним словом, все пространство человеческой жизни окружено заговорами — как на благо и удачу человека, так и во вред и во зло ему. И чтобы заговор был действенным и был осуществлен, нужно особое время и особое место. Но сведения о пространстве (также и времени) в заговорах представлены и более точно, богато и, главное, эксплицитно в самих заговорах.

Сам дом (изба) в первом («человеческом») центре, прежде всего его внутреннее устройство практически в заговорах не описывается, разве что изредка обозначается сакральное место в нем — красный угол, где висят иконы⁵⁶, но «вещный» мир, в основном связанный с ритуалом,

⁵⁶ Правда, в предисловных (пояснительных) частях заговора, в сам заговорный текст не входящих, внутренность дома дается иногда с некоторыми деталями. Ср.: *Заводят отару, ставят ее в печь...* (Майков №36); — *Входя на крыльцо дома невесты, сваха*

представлен довольно подробно. Зато внешнее пространство, в центре которого находится дом, описывается подробнее. Как дверь предполагает дом, так ворота предполагает ограду, забор, часто кол⁵⁷. Информация о последнем особенно ценна. В Риме стена, крепость, на Руси — тын, земляная насыпь, вал. Несколько примеров, относящихся к тому «внешнему», дальнему центру, к которому направляется субъект заговора в надежде возместить свой дефицит. В «своем» локусе у него устройство простое, и о нем мало что говорится. Более того, в нем челове-

ступают на первую ступень правую ногу (Майков № 40); — *Накрывается стол, на стол ставятся разные яства... ребенка садят к столу* (Майков № 55); — *Нужно прикладывать больное дитя к угловому кресту...* (Майков № 85); — *...лекарь кладет ему на спину голик... и слегка ударяет по нем топором... потом лекарь бросает топор и голик в сети* (Майков № 86); — *Знахарь обводит место, где больной чувствует колюще, бруском и крестит это место столовым ножом* (Майков № 88); — *...закрывает рану метелкою из ржаного колоса* (Майков № 92: в рифме с волоса, в заговоре «От волоса»); — *...трут по больному месту тремя веретенами* (Майков № 98); — *Возьми 8 веретен...* (Майков № 99); — *Знахарка берет из венника прутик вроде вилки..., касается им больного места, как бы колет жабу* (Майков № 101, заговор от жабы); — *...и наконец знахарь в виде амулета вешает на шейный крест больному бумажку... а по прошествии урочного времени возвращает амулет знахарю* (Майков № 104); — *Пекут двенадцать пирожков или пряников..., кладут эти пирожки, завязанные в салфетку...* (Майков № 111); — *Берут в правую руку горсть пшена...* (Майков № 112); *...и столько же раз парят больного венником* (Майков № 121); — *Волдырь прокалывает иглой или шилом..., ставят сковороду на стол, мешают палочкой...* (Майков № 131); — *Взять чашку сливок и говорить над ними...* (Майков № 133); — *Очертить средним пальцем правой руки сук у двери или оконного косяка* (Майков № 134); — *...взять ломоть хлеба...* (Майков № 137); — *Потом ворожея дует на рану трижды и прикладывает мед, чтобы рана не отухла* (Майков № 141); — *Аще кровь потечет..., перекрести ножом трижды рану* (Майков № 171); — *Сельская бабка кидает в воду соль и, зажегши перед образом свечу кидает в воду соль...* (Майков № 180); — *Бабка или знахарка наливает воду на блюдо, кладет щепоть соли и горячий уголь, потом кладет туда поклонный медный крест..., к кресту присталяет зажженную свечку...* (Майков № 219) и т. п.

⁵⁷ Эти средства ограждения, защиты весьма примитивны и едва ли надежны. Главным оружием защиты, пожалуй, был кол, благо он был всегда под рукой — подойди к частоколу и выдерни его, вот уже и оружие в руках, хотя и жалкое, в каком-то отношении бессмысленное, что и отражено в устной народной поэзии — *Жил был поп [вар. — царь], | У попа был двор, | На дворе был кол, | На колу мочало, | Не сказать ли [вар. — Не начат ли] сначала* и далее — без конца. Но образ кола появляется в заговорах обычно в двух ситуациях — в сравнениях в «любовных» заговорах (ср.: *И как хмель вьется около кола по солнцу, | Так бы вилась, обнималась около меня раба Божия (имярек)*. Майков № 11) и в заговорах от колотья, когда колом колот страдающего от колотья и тем самым изгоняют колотье из больного по принципу «кол колом выбивают». Но все-таки в «заговорном» мире и в соответствующей ему русской крестьянской реальности кол выделяется как значащая вертикаль, которая часто находится в центре двора и этот центр отмечает. Более того, кол имеет практическое применение — на него вешают колокольчик, сушат промокшую или стираную одежду, обувь, горшки после их мытья и т. п.

ку плохо, что и заставляет его искать благое место, не сопоставимое со «своим», где человек страдает, не может получить того, в чем он нуждается. В этом ином центре все по-иному, все существеннее, основательнее, торжественнее, и если в первом центре кол, то в этом втором более мощная вертикаль — столб, а вместо ограды или забора — надежный тын. Несколько примеров — *Пойду... в востошну сторону, под утренню зорю, под красное солнце, под млад месяц, под частыя ярыя звезды. Под частыми ярыми звездами стоит гора белокаменна...* (Майков № 17); *...на том острове стоит столб, на этом столбу сидят семьдесят семь братьев* (Майков № 21); — *На море на окояне, на острове Буяне стоит столб; на том столбе стоит дубовая гробница; в ней лежит красная девица, тоска-чаровница; кровь у нея не разгорается, ноженьки не поднимаются, глаза не раскрываются, уста не растворяются, сердце не сокрушается. Так бы и у (имярек) сердце бы не сокрушалось, кровь бы не разгоралась, сама бы не убивалась, в тоску не вдавалась. Аминь* (Майков № 32); — *Еду со двора аз, раб Божий (имярек), со князем молодым новобрачным и всем поездом... промежду вечернею зарею и утреннюю ко святому морю Окиану... Приеду аз, раб Божий (имярек), среди синяго Окиана на бел камень Латарь... Посмотрю аз... на все четыре стороны, а есть на восточной стороне Окиана моря, на углу стоит храм св. Климента, папы римскаго; на нем поставлен крест златой; на кресте написан Сам Господь Иисус Христос и четыре евангелиста: Лука, Марк, Иоанн, Матвей...*⁵⁸ (Майков № 44); — *На горе Фаворстей, под дубом Мамерийским ту седяху Сихаил, Михаил...* (Майков № 105); — *...пойду перекрестясь... под восточную сторону, в чистое поле, к Окиану морю, на свят Божий остров. На этом острове лежит Алатр камень, а на камени стоит Мати Пречистая Богородица, просит и молит безпрестанно Господа Иисуса Христа об нас грешных (имярек). Прошу и молю, Пречистая Божия Матерь, усердно своими горькими слезами: «Заступи обо мне, рабе Божьем..., отгони лихоманку за тридевять земель, в тридешатое пустое царство, отгони и отведи от меня...»* (Майков № 120); — *...В синем море есть святой Божий остров; на святом Божьем острове*

⁵⁸ Ср. «анти-заговор» («черный» заговор) к приведенному выше заговору — *Стану я, раб дьявольский (имярек), не благословясь, пойду не перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота новобрачных, и выйду я во чисто поле, во дьявольско болото. Во чистом поле стояте ельнички, а на ельнички сидит сорок-сороков — сатанинская сила. А во дьявольском болоте Латырь бел камень, а на Латырь бел камени сидит сам сатана. И пойду я, раб, к Латырь бел камню, и поклонюсь я, раб (имярек) самой сатане и попрошу его: «Ой же ты, могучь сатана, как ты умел свести (имена мужа и жены), так умей и развести, чтобы друг друга не любили, друг друга колотили, и порой ножем поразили...»* (Майков № 48) [кол: колотить: колоть].

святая Божья церковь; в той Святой Божьей церкви есть престол Господень, на том престоле Господне есть священномученик Христов Антипа, исцелитель зубной, и безсеребренники Христовы Козьма и Дамиан... (Майков № 123); — На чистом море чистый камень, на чистом камне стоит дуб кряковистый... (Майков № 148); — На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той на березе Мать Пресвятая Богородица шелковыя нитки метает, кровавья раны зашивает; нитка оторвалась, руда унялась (Майков № 149); ...пойду... в чистое поле, в восток, в восточную землю, под млад месяц, под частья звезды, под утреннюю зорю, к Окиану морю; у Окиана моря, на крутом берегу лежит Латырь камень, на Латыре камне церковь соборная, в церкви соборной злат престол, на злате престоле сидит бабушка Соломония, Христа повивала, щепоты, ломоты унимала... (Майков № 166); — ...пойду... во чистое поле, во восточную сторону. Есть во чистом (поле), в восточной стороне, стоит свят золот престол, на святом золоте престоле седит Спас. Пречистая Мати, пособи и помози (Майков № 195); — ...пойду к Окиян морю; и в том Окиян море стоит столб-пристол, на том святом престоле стоит золотое блюдечко, и на том золотом блюдечке стоит сам Сус Христос... (Майков № 198); — ...пойду... под восточную сторону, к Окиану морю. На том Окияне море стоит Божий остров, на том острове лежит бел горячь камень Алатр, а на камени святой пророк Илья с небесными ангелами (Майков № 210); — На солнушном исходе, солнце светлое, земля праведная, вырос столб от земли до неба; на том столбу сидя три красныя девицы... крошили пелены и ризы... На Сионских горах... лежит бел камень гладк. На том на камне стоит столб и Христов престол. На том престоле сама Мать Пресвятая Богородица опочивает (Майков № 219); — На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный; на том на столбе каменном лежит книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключем замкнута. На семи горах на Сионских, на столб тот каменный положил книгу... сам премудрый царь Соломон (Майков № 265); — В темном лесу стоит кипарис-древко; под тем кипарисом сидит сама Мать Пресвятая Богородица (Майков № 298); — На море на Киане стоит столб железный от земли до небеси от востока до запада (Майков № 331); — Есть море Окиян, на том море Окияне есть море железное, на том море железном есть столп железной, на том столпе железном есть железной царь. Стоит от востоку и до западу, подпершися своим железным посохом (Отреченн. чтение XVII–XVIII вв., 181–182: Великоустюжск. сб. XVII в.); — Есть море акиан, на том море акиане стоит столп каменной, на том столпе каменном стоит каменной муж

(там же, 289, XVIII в.); — *Есть море железное, на том море железном стоит мост железной, среди того мосту железного стоит муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу* (Там же, 186, ср. 259); — *И в том поле святая гора стоит Оснон. На той святой горе Осноне стоит заборолы железная и тын булатен, от неба до земли, от земли до небеси, и в землю на тридевять локтей* (Там же, 265); — *Есть море Окиян, над тем морем Окияном стоит град каменной и горы, а среди тех гор каменных стоит Михайло архангил* (Там же, 186, ср. 285–286); — *На море камень, на камне дуб, а на дубе три сестры гнездо свили...* (Там же, 162); — *О кресте Господень, ты нам крепость и сила буди, и держава, и поборник, и щит-хранитель побед, упование, покров и воздержание хоругви... Кресте пресвятыи и победа, и крепость* (Там же, 277–278: **крест & крепость**, помимо анаграмматической переключки этих двух понятий ср. импликацию *крепость* как свойство и *крепость* как защитное сооружение при итал. *forzezza* 'сила', 'крепость', 'стойкость', но и 'крепость' как защитное сооружение); — *На море, на море на Кияне, на быстром острове стоит изба, в той избе стоит с о с н а... полезу на сосну, урублю сосновых дров...* (Там же, 170) и многие другие примеры этого же рода.

В этих и подобных приведенным заговорах (а число легко можно было бы увеличить) в изобилии представлены как макромодель мира (от земли до небеси, от востока до запада, перечисление четырех сторон света, элементы космизма и т. п.), так и конкретные описания конкретного топоса — остров, престол, столб и т. п. Во множестве заговоров акцентируется вселенская вертикаль — церковь, престол, столб, кипарис-дерево как вариант мирового дерева и др., все то, что по идее связывает землю с небом и задает человеку ориентацию вверх, по вертикали.

Но во многих заговорах достаточно проработана и тема горизонтали⁵⁹ и, что в связи с данной темой интереснее, образ тына, земляной насыпи вокруг пространства, окружающего дом-избу заказчика заговора, а иногда и железного тына, своего рода крепости. Несколько примеров — *Огражду вокруг меня (имярек) и дружины моей... тын железный, почву укладну, небо булатно, чтоб никто не мог прострелить его от востока до запада, от севера на лето [до юга. — В.Т.]* (Майков № 42) (здесь фактически речь идет о некоей идеальной крепости вокруг поселения, непреодолимой для врагов); — *Стань ты, железень тын, круг меня, раба Божия (имярек) в вышету от земли до неба, а в широту от востоку до западу во все четыре стороны* (Майков № 196); — *На море на Окияне, на острове на Буяне по-*

⁵⁹ Ср.: *...и пойду перекрестясь... Стану я, раб Божий (имярек), в чистое поле, на ровное место, что на престол Господа моего* (Майков № 338).

строена соборная церковь, железным тыном загорожена... (Майков № 220, ср. № 260); — *...обставьте круг меня раба Божия (имярек) тын железный, веры булатны на 120 верст, оком не окинуть, глазом не увидеть* (Майков № 221); — *А ежели в праву сторону своротите — тын железной от земли до неба* (Майков № 300); — *разбежатся белые звери горностали навсе на четыре стороны: ...заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон* (Майков № 298); — *...круг моих ловушек и поставушек три тына железных, три булатных* (Майков № 309); — *...и оговариваюсь животворящим крестом, и тридевятъ тынами железными* (Майков № 343) и др. *Как станет около меня... тын железный и забор каменный от юга до севера, от земли до небеси* (Майков № 345); — ср. также — *На том святом море Окияне и на том белом камени Латаре сижу аз, раб Божи имярек, отынився и огородився железным и булатным тыном...* (Отреченн. чтение XVII–XVIII вв., 184): Великоустюжск. сб. XVII в.) и под.

Но отмеченность вертикальности, представленной рядом объектов, имеющих символическое значение, и горизонтальности, образом которой выступает земля вообще, чистое и ровное поле (иногда престол, его сидение), намечают лишь две самые общие координаты, по которым нельзя установить объем включающегося в игру пространства, но только направления, по которым также нельзя восстановить площадь горизонтального пространства. Так или иначе необходимо знать и другие координаты, но и заполнение пространства объектами — природными, вещными, персонажными, соотносенными со сторонами света. В заговорах (и не только в них) их всегда четыре⁶⁰. Поскольку на интуитивном уровне предполагается некая соотношенность (хотя бы приблизительная) времени, членимого обычно на четыре части (0–6 & 6–12 & 12–18 & 18–24, т. е. ночь–утро–день–вечер)⁶¹, и, конечно, четырехчленности сторон света, то в мифо-

⁶⁰ Впрочем, даже при эксплицитно выраженной четырехчленности реально в заговорном тексте могут упоминаться только две или три стороны, а иногда и одна (восток, восточная сторона).

⁶¹ Другая «тетрада» относится к сторонам (странам) света. Четыре стороны света (в разных вариантах — *на все четыре стороны, на все на четыре стороны, во все четыре стороны, со всех четырех сторон, со всех Божьих четырех сторон, со все четыре стороны*) представляют своего рода часто повторяющуюся формулу, ср. Майков №№ 39, 44, 172, 174, 196, 259, 260, 261, 287, 288, 292, 294, 295, 297, 300, 308, 335 (*на все стороны, собственно, и имплицитно четырехсторонность*), 339, 360. — Но числительное *четыре* определяет часто другие слова — *четыре: станка* (№ 16, дважды), *ангела* (№ 18, дважды),

поэтическом сознании часто достаточно определенно проявляется установка на хромотопичность и, более того, изометричность времени и пространства. Под этим углом зрения четырехчленность сторон света и их четырехугольность может реализоваться в более четком, лишенном избыточности виде, как «квадратность», что заставляет вспомнить о «квадратном» типе поселений и/или крепостей (и даже об обычном четверичном членении крепостных стен, даже образующих иногда хотя бы относительно правильный круг) и прежде всего, конечно, о Roma quadrata.

В заговорной топографии (в частности, и в собрании Майкова) неоднократно уточняется, какие четыре стороны/ страны имеются в виду конкретно, но также и выясняется, почему этих сторон четыре. Ср.: *по теи потеките путики, белые звери зайцы, ко мне, к рабу Божию... под мои под постины и под куломы со всех четырех сторон, с лета и с севера, с востоку и с запада* (№ 294) — *...сбегались бы белые звери, зайцы криволапые и черноухие, со все четыре стороны, со востоку и с западу, с лета и севера* (Майков № 295); — *заезжайи залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон, белые звери горностали* (Майков № 298) и др. Иначе говоря, в этом фрагменте отчетливо идет речь о четырех основных направлениях — южном, северном, восточном и западном.

Однако при рассмотрении сторон света и соответственно задаваемых ими направлений бросается в глаза их неодинаковая частота в заговорах и тем более их роль и значимость в заговорных описаниях ритуала, как он представлен в текстах. Эта неодинаковость проявляется прежде всего в подчеркнутом первенстве востока-востока перед другими сторонами света и направлениями. Следующее место занимает запад-заход (соответствующие слова являются антонимами). Этим он в существенной степени обязан своей связи с востоком: между востоком-восходом и западом-заходом находится световой день, длительность которого определяется длиной светового дня, иначе говоря, видимым движением солнца, его присутствием на небосклоне.

сестрицы (№ 63), *евангелиста* (№ 103, четырежды, № 104, № 285), *святителя* (№ 196), *апостолами евангелистам* (№ 371), *замка* (№ 126), *человека* (№ 259), *мученикам* (№ 351), *углов* [фатеры] (№ 371), *раза* (№ 232); кроме того, в заговорах встречаются слова, производные от *четыре*: *расколоть на четверо* (№ 285), *четвертый* (№ 100), *Великий Четверток* (№ 295), *Великий четверг* (№ 366), *с четверти и полчетверти* (№ 325), *четверг, четверговый кисель* (№ 355), *в четверо* (№ 362); *после четырех жен три жены* (№ 205, в перечислении), ср. также *сорок, сорок сороков, сорок один, двадцать четыре часа* (№№ 3, 12). — О роли числа четыре в русских заговорах и загадках см. особые статьи автора этих слов.

Именно солнце задает границу между утром-днем и вечером-ночью. Не случайно, что само исполнение заговорного ритуала в обычных («белых») заговорах приурочивается к восходу солнца, а исполнение «черных» заговоров — к его заходу, к наступлению ночи⁶².

Эта четырехчленная структура, предполагающая в идеале, очевидно, именно квадрат, т. е. равностороннюю структуру (а не просто прямоугольную, в которой центр непременно удален от сторон на неодинаковое расстояние!), должна бы была выглядеть следующим образом:

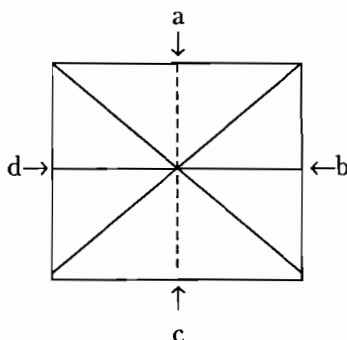


Схема 2. Четырехчленная квадратная структура.

⁶² Ср. характерный заговор, говорящийся трижды на воск и представляющий собой по сути дела гимн солнцу и солнечному дню (Майков № 299): *Есть на восточной стороне, есть тресветлое царство и приказательное государство, и среди того трисветлаго царства и приказательного государства трисветлая великия светлицы солнечныя. И как те трисветлое царство и приказательное государство, трисветлая великия светлицы высокия кажутся, так бы и мне, рабу Божию (имярек), на моей на стрельчей охоте стрельчею пищалью казались светлы и велики, и высоки — и всякая полетущая птица большая и малая... и всякий зверь порыскающий и ходячий, и летучая птица, сидящая и летучая, на воды плывущая. Как я, раб Божий, стрелец, жду по себе смерти по всякий день я по всякий час, — так бы всякий зверь и птица на моей стрече и охвате, со моею стрельчею пищалью, ждали бы меня по себе. Как я, стрелец, с тылу своего не вижу очей своих, так бы всякий зверь и птица не обозрели и не видели бы меня, раба Божия (имярек), с моей стрельчей пищалью. И как мертвый не видит свету Божия и ничего не слышит, рук своих от груди не отводит, так бы всякий зверь и птица не видала бы и не слышала бы меня, раба Божия, с моею стрельчею пищалью, и речей бы моих, и не махала бы, и не ворожила бы на моей стрельбе, на земли и на воды и на древе сидячая и летучая. Исповедаю во веки веков. Аминь. — К мотиву «тресветлости» ср. в «Слове о полку Игореве», в плаче Ярославны: «Свѣтлое и трѣсвѣтлое сѣльце! вѣсьмъ тепло и красно еси. Чему, господине, простре горячую свою лучю на лады воѣ, въ поли безводныѣ жязжею имъ луку съпряже, тугою имъ тулы затче?». — Ср. там же: «Одинъ братъ, одинъ свѣтъ свѣтлы и ты, Игорю: оба есѣ Святославичя!».*

Следовательно, в этом квадрате соблюдаются два типа равноудаленности центра — от каждой из четырех сторон, во-первых, и от каждого из углов, во-вторых, чему и соответствуют неоднократно присутствующие в заговорах формулы с ядром «четыре стороны» и «четыре угла». Эта структура, в которой **a** соответствует северу, **b** — востоку, **c** — югу, **d** — западу обнаруживает поразительное совпадение со схемой, выработанной и использованной в Древнем Риме, ср. *Roma quadrata*, «квадратный» Рим. Структура Рима, как известно, определялась пересечением двух ключевых линий под прямым углом, что и предопределяло положение центра, во-первых, и стороны света и соответственно основные направления, дающие возможность ориентации и именно по странам света, во-вторых. Эта простая, но эффективная схема — одно из подтверждений римского гения в сфере организации — от пространства до власти, от первоначального Рима до Римской Империи. Особо нужно отметить емкость этой схемы и ее большую «разрешающую» силу. Легко заметить, что схема, рожденная попытками упорядочения пространства, «землеустройства» Города, вполне применима и к организации времени, и в этом смысле она хронотопична и при этом достаточно прозрачна.

Костяк этой схемы определяется пересечением двух «конструктивных» линий, напоминающих приведенную выше схему, восстанавливаемую как по материалам русских заговоров, так и по данным, относящимся к землеустройству и быту русского крестьянства в старину. Одна из пересекающихся линий проводилась с востока на запад (ср. у Тита Ливия) и называлась *limes decumānus* (или *decumāni līmites*). Другая из пересекающихся линий шла с севера на юг и называлась *cardo*. Эти наименования сами по себе очень важны, поскольку позволяют более широко определить семантику слов с этими корнями. Определение к слову *limes decumānus* (: *decimānus*, ср. *decimus*) отсылает к идее «десятого», само же слово *limes* аккумулирует целый ряд значений. Помимо обозначения линии, определяющей некий тип размежевания пространства и выступающей как термин, лат. *limes* обозначает на не терминологическом уровне пограничную линию, границу, рубеж, но и пограничный вал (тын в терминологии русских заговоров и в других случаях), между (*campum limite partiri*. Verg.); межевой знак (*ingens saxum agro limitem ponere*. Verg.), но и тропу, тропинку, проселочную дорогу; расстояние, разницу, наконец, предел, конечную цель. Родственное слово лат. *limen* благодаря своей топике, совпадающей в значительной степени с топикой пути в русских заговорах, существенным образом и проясняет семантику *limes*, и отсылает к ситуации, предельно сближающей данные русских заговоров с кругом значений лат. *limen*, стóит только расположить эти значения применительно к то-

пике пути: *porog* (лат. *limen*, ср. *attolere pedem super limine*. Plaut. 'преступить через порог') → 'дверь, ворота' (лат. *limen*, ср. *penetrare limina*. Verg. 'проникнуть через ворота') → 'дом', 'жилище' (лат. *limen*, ср. *pulsus limine*. Verg., о толкании двери, стучании в нее) → 'граница', 'рубеж' (лат. *limen* 'граница', 'рубеж') → 'начало' (лат. *limen*, ср. *in limine belli*. Tacit. 'в начале войны', *in primo limine vitae*. Sen. 'в самом начале жизни') → 'конец' (лат. *limen*, ср. *in ipso finitae lucis limine*. Apul. 'в самом конце определенного дня [или жизни]'). В русских заговорах весьма сходная последовательность движения заказчика заговора: дом → порог → дверь → ворота → граница, рубеж → начало движения → конец его, с той, однако, разницей, что в русских заговорах в такой последовательности описывается выход из дома и весь путь к цели, а в латинских примерах, скомпонованных из источников, напротив, так — в обратном порядке — описывалось бы вхождение в дом, и так, действительно, мог бы описываться путь-возвращение домой заказчика заговора по достижении им своей цели⁶³. В Риме защиты, безопасности,

⁶³ К семье слов *limes*, *limen* относятся лат. *limito* 'ограничивать', 'размежевывать'; 'определять', 'устанавливать'; 'решать', *limitatio* 'установление', 'определение' (в частности, земли, удобной для выращивания винограда, ср. *limitatio terrae vinealis*. Colum.), *limitaneus*, *limitaris* 'пограничный'. Весьма вероятно, что к этой же семье слов следует отнести и лат. *limo* 'опиливать', 'шлифовать'; 'точить', 'оттачивать'; 'тереть'; 'полировать', 'отделять'; 'убавлять', 'уменьшать', наконец, 'тщательно выяснять', 'основательно исследовать' и т. п. с общей идеей ограничения, о-пределения / о-пределения, доведения до требуемого предела; сюда же и лат. *limb* 'сбоку', 'со стороны', 'искоса', т. е. о-граничено, *limus* 'глядящий искоса' и т. п., а также *lima* 'напильник'; 'тщательная отделка', *limatus* 'отделанный', 'тщательный', 'утонченный', 'изящный'. Существенно сравнение с лат. *ē-limino* 'выносить за порог', 'выходить из дома' при *ē-limo* 'опиливать', 'отшлифовать', с одной стороны, и с *ē-limo* 'чистить', 'очищать'. — К этимологии (в общем остающейся довольно темной) ср. A. Walde, J. B. Hofmann. LEW I, 803–804. — Сугубо гадательно предположение о некоей связи с русск. диал. *лѣма* 'большой живот', 'брюхо'; 'плохая одежда', наконец, прозвище. Фонетически совершенно корректное соотнесение с латинскими словами с корнем *lim-* для того, чтобы считаться оправданным или, скорее, заслуживающим внимания, нуждалось бы в признаках, хотя бы отдаленного, семантического сродства. Единственная зацепка — в предположении девиации, приведшей к противопоставлению смыслов, ср. лат. *lim-* в словах, обозначающих утонченного, изящного человека и соответствующей одежды. В русск. *лѣма* — и человек, запустивший себя, и одежда заведомо плоха и небрежна. — Об этом слове см. СРНГ 17, 1981, 47. — Поскольку в том, что в Древнем Риме обозначалось как *limes* (*decumānus*), основной идеей была поперечность (с востока на запад) по отношению к *cardō* (с севера на юг) и поскольку корневое *i* в *limes* и *limen* имплицитно с высокой степенью надежности исходную пару **leim-*: **loim-* (а следовательно, и **lit-*), а этимология слов с этим корнем остается практически темной, уместно, разумеется, в порядке предположения обратить внимание на русск. диал. *лемя́г*, *лемѣ́г*, *лемѣ́га* (*лемѣ́гі*), *лѣмиг*, также с идеей поперечной связи, соединительного основания, поддержки и т. п. Ср.: *лимя́г* 'поперечное бревно в избе', *лемя́г*, *лѣмиг* 'стропила, поддерживающие крышу хозяйственного двора'; 'брус возле печи (над шестком),

с одной стороны, и восполнения дефицита, более того, удачи, успеха, счастья-фортуны, с другой, искали дóма, за закрытыми дверьми, на городской рыночной площади, на форуме, одним словом в своем защищенном центре, на Руси же (как о ней можно судить по заговорам) — в предельном удалении от дома (своего рода эмпирического центра), в сакральном центре, находящемся на краю, где максимальная опасность как раз и пресуществляется в спасение (*c-nac- & o-nac-*)⁶⁴. Однако общее состояло в том, что успех, счастье и в древнеримской (италийской) традиции, и в традиции, существовавшей на Руси, были неотделимы от случая, что подтверждается и данными других языков, ср. лат. *fortūna* как 'успех', 'счастье' и *fors (fortis)* 'случайность', 'непредвидимый случай', *forte* 'случайно', *fortuītō* 'случайно', *fortuītus* 'случайный' и т. п.

Наряду с общетеоретическим и существенно формализованным понятием *limes decumanus*, несколько абстрактным, но вместе с тем, видимо, поддававшимся интерпретации его как с мифоритуальных позиций жрецами-понтификами в их официально апробированных молитвенных формулах («*indigetamenta*»), так и юристами с позиций

на который кладут рукавицы, портянки, валенки для просушки'; 'поперечное бревно в избе'; 'грядка'; 'продольные брусья', соединяющие переднюю ось ломовой телеги с задней', 'дрогн' (ср. *lemezgá* 'ломовая телега для перевозки грузов', 'толстые жерди, на которые настилают доски для погрузки и выгрузки ладн', 'длинные дроги или сани для перевозки досок, бревен и др.', 'задняя пара колес ломовой телеги', но и 'продольные брусья, соединяющие переднюю ось ломовой телеги с задней'; 'дрогн' и т. п. (ср. СРНГ 16, 1980, 347; 17, 1981, 49). По этим примерам могло бы быть реконструировано праслав. **lem-eg-ъ* / **lem-eg-a*. Эти формы отсылали бы к корню, известному в двух вариантах — **lem-*: **lom-* (ср. лит. *lėmti* 'решать', в частности, и в значении 'разрешать', 'развязывать', 'разъединять' [ср. ст.-слав. *решити* (Супр.) λύειν] и лит. *lamėnti, lámdyti* 'мять', 'комкать', слав. **lomati, *lomiti* и т. п.). Глаголы типа слав. **rěšiti, *rěšati* семантически ориентированы в две противоположные стороны (помимо нейтрального 'решать', 'вязать'), а именно — 'связывать', 'соединять', но и 'развязывать', 'разъединять', иначе говоря, 'решать+' и 'решать-', ср. лит. *lamėnti, lámdyti* — и 'мять', 'комкать', т. е. 'деформировать', и, напротив, 'формировать' при *limti* 'ломаться'. Ср. также русск. *лемех, лемеш* при лит. *lėmezis (lāmezis)*, лтш. *lemesis* как орудие вспахивания, т. е. разрушения исходного цельноединства, и/или обозначение самой конструкции (рамы) плуга.

⁶⁴ Весьма показательно, что эти два разных способа достижения безопасности и, более того, успеха на языковом уровне одинаково кодируются продолжениями и.-евр. **dẖer-*: **dẖōr-*: **ḏur-*: **dẖur-*, ср. лат. *forēs* 'дверь' (преимущ. Plur.), но и *foris*, то же, но и 'ворота' (*aedium*. Cicero) *fortis* 'вне', 'снаружи', 'вне дома', *forum* во всех его значениях (ср. особо *Forum*), а также *fortis* 'твердый', 'крепкий', *fortificatio* 'укрепление', *fortax* 'основание', 'фундамент' и др., умбр. *furo, furu* при русск. *дверь, двор* и т. п., не говоря о рефлексах этого корня в других группах индоевропейских языков — вед. *dvāra-* 'дверь', др.-греч. θύρα, алб. *derë, ḏuer*, кимр., др.-брет., корн. *dor*, др.-в.-нем. *turi*, др.-исл. *dyrr*, готск. *daúr*, лит. *duris*, лтш. *duris*, тох. В *twere* и др., см. Pokorny I, 278–279; A. Walde, J. В. Hofmann LEW I, 537–538 и др.

права в сфере землевладения и землепользования, понятие *limes* имело практический смысл и для крестьян-землевладельцев в их аграрных «трудах и днях», и для тех, кто нес ответственность за охрану внешних границ. Лат. *limes* для италийского крестьянства означало межу или дорожку между участками общественной земли, отведенными для граждан. Как правило, участки отделялись друг от друга рвами (ср. *rov, ровушки* в заговорах) или — реже — валами, а также и тропинками и дорогами. Кроме тех из последних (поперечных), что шли с востока к западу (*decumani limites*), были и поперечные, шедшие с севера к югу (*cardines*); более мелкие дорожки также воспроизводили структуру продольных (*prorsi*) и поперечных (*transvors*) сетей. Во времена Империи *limes imperii* Рима граница отмечалась высоким и широким валом (Tac. Annal. 1,50) ⁶⁵.

Емкости значений, вкладываемых в слово *limes* (см. выше) и соотносимых более или менее естественно и понятно с общим смыслом этого слова, может быть поставлен в соответствие удивительный размах смыслов, сопрягаемых с лат. *cardo* — от дверной петли до космологических понятий самого широкого круга. Исходный смысл слова *cardo* связан с определенной «технической» конструкцией, главной чертой которой является способность к вращательному движению, ср. конструкции типа *cardinem vertere, versare, movere, torquere* и т. п., начиная с Энния и Плавта. Речь идет о *cardo* в таких инструментально-технических, «механических» значениях, как 'дверной крюк', 'дверная петля', 'шип', 'цапфа'; 'гнездо', 'отверстие'. Идея «поворотного» движения технических конструкций была перенесена в сферу «мироустройства», космологии задолго до великих открытий эпохи Возрождения и века Просвещения. Однако сначала надо вернуться в античные времена и вспомнить постоянные заботы Рима и римлян о безопасности своих внешних границ и неприкосновенности своих земельных владений внутри страны. Это желание обезопасить себя даже, казалось бы, в элементарных ситуациях вызвало к жизни появление богини дверных крючьев (*cardines*) по имени *Carda, Cardea*, чей день римляне отмечали 1 июня. Она почиталась как богиня, имеющая непосредственное отношение к охране дома и жизни семьи ⁶⁶, т. е. исполняла роль

⁶⁵ Остатки этих пограничных валов в Германии были известны под названием «чертовой стены».

⁶⁶ Ср. у Овидия: *Первый день, Карна, тебе! Дверных это петель богиня, | Волей своею она все отожмет и запрет* (Фасты VI, 101–102; Карна вместо Карда нередко считают недоразумением. Впрочем, нужно помнить, что *Carpa* была богиней-покровительницей важнейших органов тела (Масг.), и в этом качестве она здесь уместна. О *Carda*, мнимой *Cardea*, наряду с этрусской богиней мертвых *Carna* и подругой Януса см. A. Walde, J. V. Hofmann LEW I, 166.

хранительницы «малого» дома и соответствующего «семейного» социума. По-видимому, эта функция была отправной (или поворотной) точкой для перенесения этой защитно-охранительной функции и на «большой» мир. Так или иначе (притом что не все детали ясны), слово *cardo* обозначало и страну света (*cardo caeli*) или мира, и полюс или два полюса (*cardo duplex*), и четыре страны света (*quattuor cardines mundi*), и пояс-зону, и демаркационную линию с севера на юг, и время года (пору), времена года (*cardines temporum*), а также сущность, поворотный (решающий) момент, пояс-зону и, как бы возвращаясь, к истокам, точку вращения, ось, центр.

Этот очередной экскурс в круг понятий, существенных для римской древности, как она описана древними авторами, имеет целью не столько обозначить различия между двумя цивилизациями, разъединенными в пространстве и времени, сколько, напротив, показать круг изомерных явлений в обеих сравниваемых культурных традициях, конкретнее же, выявить общее в них обеих именно на фоне очевидных расхождений, наконец, поставить вопрос о сведении более богатой традиции к более скромной и, напротив, о восполнении последней в свете данностей первой традиции. Обе эти операции на некоем существенном уровне взаимосоотносимы и взаимопроверяемы и позволяют осуществлять ре-конструкции и «про-конструкции», ценные по крайней мере и в том отношении, что с их помощью устанавливаются ряды соотношений функционально сходных (или даже тождественных) элементов, относящихся к устройству соответствующих пространств. Наличие на Палатине в Риме царской эпохи «квадратной» (или — более ослабленный вариант — «прямоугольной») структуры в сфере землеустройства, вероятно, было обусловлено исходной формой раннего Рима именно как «квадратного» (*Roma quadrata*), и само способствовало в будущем своего рода «квадратизации» соседнего пространства, которое и на Палатине и на Капитолийском холме было небольшим, во всяком случае в ровной и приспособленной к «правильному» землеустройству части этих двух крутых холмов⁶⁷: использование-применение «круглых» структур, нередких в слу-

⁶⁷ Несомненно, что возникновению *Roma quadrata* предшествовала совсем иная картина. Застройка некоторых из холмов, заселенных раньше других, не могла не быть хаотичной и весьма примитивной. Справедливо указывают, что место, где обосновались первопоселенцы, заложившие основу будущего Рима, «представляло собой путаницу оврагов, ложбинок, заболоченных низин и мелководных речушек, стекавших с холмов, амфитеатром расположенных на левом берегу Тибра» (см. М. Е. Сергеевко. Жизнь древнего Рима. М.; Л., 1964, 6). Страбон, размышляя над феноменом Рима и выбором именно этого места, считал, что само это место было выбрано не по трезвому учету его

чаях обширного и удобного пространства, где проблема экономии места не была особенно актуальной. Впрочем, такая практика и соответственно мода на «круглые» пространства существовала издревле и была отмеченной в разных культурных традициях, особенно в культовых местах (ср. святилище Перуна на новгородской Перыни), и в опыте создания «круглых» площадей в больших европейских городах. Но и не на холмах, в низине, и на склонах холмов путаница улочек, переулков, улиц была столь велика, что у Боэциуса были основания говорить о Риме как о «самом беспорядочном городе в мире», и к этому мнению присоединяются многие другие из тех, кто изучал топографию Древнего Рима. Впрочем, и современный Рим поражает разнообразием топографии и по горизонтали и по вертикали.

Насколько можно судить по данным о землеустройстве в крестьянских хозяйствах прежних веков, «квадратный» принцип размежевания участков был употребителен и в России (где земли хватало), причем фасадом (лицевой стороной) дом-изба был повернут к улице, а задней — к полю, лесу, причем в русских сказках изба (особенно в варианте «на курьих ножках») обладает способностью поворачиваться (как можно понять, на 180°)⁶⁸. Еще две особенности в пространственном расположении дома-избы и ограды-частокола заслуживают внимания — изба, как правило, тяготеет к центру (середине) участка, во-первых, и, во-вторых, когда участки смежны (а это наиболее обычное расположение их), образуется как бы единая общая внешняя ограда, объемлющая всю совокупность участков и изб, расположенных на них. Это единство пространства, когда речь идет о людях, за-

выгод, а по необходимости. Преимуществами он считал близость судоходной реки и наличие строительного материала. Но главной, по мнению Страбона, была все-таки необходимость, потому что именно она обязывает людей более, чем что-либо другое. Но были и другие преимущества. Выбор холмов был естествен: миазмы болотных испарений сюда не доходили (*colles saluberrimi*, — скажет позже Цицерон, имея в виду и воздух на холмах и их богатую растительность), высота и крутость холмов облегчали защиту от врагов. Да и требования были невелики, потому что сами потребности тоже были малыми. Жилища, как они реконструируются в отнесении к VIII в. до н. э., были весьма примитивны. Это были хижины, для которых нужны были солома, тростник, ветви, глина и столбы (небольшие), расставляемые по периферии и образующие нечто среднее между окружностью и несколько выпрямленным очертанием (собственно, граненая замкнутая фигура с короткими гранями, приближающаяся к окружности). Столб в середине жилья выделялся большей основательностью и служил главной опорой для крыши. См. А. Voëthius. *The Golden House of Nero*. Ann Arbor, 1960 (рисунок 1); М. Е. Сергиенко. Указ. соч., 6.

⁶⁸ Ср.: *Видит: стоит избушка на курьих ножках..., стоит — перевертывается* (Афанасьев I, № 97); — *Стоит избушка на курьих ножках, стоит-поворачивается* (Там же I, № 113) и др.

селяющих его, собственно и называется *общиной, крестьянским миром*, о чем писалось особо в одной из прежних работ автора⁶⁹.

Выше говорилось, что понятие «место» и проще и сложнее, чем употребление самого этого слова. Проще, потому что оно уже и более специализировано (многое из того, что в русском языке обозначается словом *место*, не является «местом», как оно понимается в этой работе. Сложнее, потому что для правильного его понимания требуется выйти за пределы языка и искать мотивации этого понятия во многих и разных сферах и попытаться уяснить себе, что лежало некогда в основе слова, обозначающего место (*locus, τόπος* и т. п.) в разных языках, и чем конкретно мотивировалось это слово в конкретных языковых традициях. Иначе говоря, выходя за пределы языка в одном плане, приходится обращаться к нему же в ином плане, то есть, в этимологическом.

Естественно, что здесь придется ограничиться славянскими данными, представленными прежде всего русским языковым материалом. Обращаясь к наиболее авторитетным словарям русского языка — историческим и диалектным, нельзя не отметить обширность соответствующих словарных статей и обилие выделяемых значений слова *место*, с одной стороны, и наличие «неожиданных» (во всяком случае для носителя литературного языка) значений, с другой. Несколько примеров семантического разброса русского слова *место*, не считая производных от него слов.

Но сначала — о самом общем, близком к универсальному значению слова *место*. В русских говорах оно в высшей степени экстенсивно, и им при нужде можно обозначить предельно многое, границы которого могут при необходимости расширяться. Создается впечатление, что при наличии «зримого» предмета, на который можно указать, определить его с помощью указательного местоимения с ничего, собственно, не добавляющими к сути дела «паразитическими» языковыми эле-

⁶⁹ В связи с тем, что говорилось ранее о «поперечных» элементах в традиционном в России крестьянском домостроительстве привлекает внимание сообщение Тита Ливия о так называемом *sororium tigillum* 'сестринском брус', 'стропиле', 'балке' с той же идеей поперечности в русской крестьянской избе (см. выше). Ср.: *id hodie quoque publice semper refectum manet; sororium tigillum vocant* (I, 26: 13–14). Говоря об особых очистительных жертвоприношениях, завещанных роду Горациев, римский историк сообщает, что «отец перекинул через улицу брус и, прикрыв юноше голову, велел ему пройти словно бы под ярмом. Брус существует и по сей день, и всегда его чинят на общественный счет; называют его „сестрин-брус“». — К слову *tigillum* ср. эпитет Юпитера *Tigillus* (Августин) со значением 'устой', 'опора' (ср. *con-tigno* 'настирать бревна', 'покрывать бревнами' при лат. *tignum* 'балка', 'брус', *tignarius* 'плотник', романск. **intertignium* 'пространство между двумя балками', видимо, от глагола *tegb* 'покрывать', 'крыть', 'защищать', 'предохранять', см. A. Walde, J. В. Hofmann LEW II, 681; (ср. *toga* как род покрывала, римская гражданская одежда).

ментами (*ну, вот это, как его...*), чуть ли не все может быть если не осмыслено, то во всяком случае понято. В этом ракурсе о слове *место* можно говорить как имеющем наиболее общее, но неопределенное (без дополнительной информации) значение — 'что-то', 'нечто', 'какая-либо вещь' и т. п. (ср. сходные употребления франц. *quelque chose, chose, objet* и под.).

Оставляя в стороне диалектные предлоги *мест* 'вместо' (с Gen.), *место* 'вместо' (с Gen.) или наречия *местя́* 'вместе', *местях* 'вместе', *местно́* 'совместно', 'вместе', *места́м* 'местами', далее стоит остановиться на значениях самого существительного *место*. Наиболее общее значение (при сохранении неопределенности, эвентуальности), как оно определяется в СРНГ 18, 1982, 129, — 'какая-либо вещь, предмет'⁷⁰ (*Поддай мне это место; А поддай мне то место; это место как обобщенное название предмета, о котором идет речь, — Раньше-то видали это место [магнитофон], это место как у вас называется?; не съем этого места [т.е. суп]; А мякину коровам кормили, этим местом, мукой посыпали да мякину клали или о совокупности предметов — Из этого места [кучи кудели] напрямед; На два места купил [шкурка соболя, лисицы]; Сколько мест ты вывез из тундры? [оленья шкура]; ср. *местина* 'вещь', 'предмет' и др. (при *местина́* 'место', 'местность'). Не случайно, что словом *место* обозначается широкий круг предметов, вещей (кажется, открытый для пополнения). СРНГ указывает, что в говорах словом *место* обозначают ложе, постель, перину, тюфяк; стул, скамью; приданое (кстати, и специально свадебную постель, супружеское ложе); товар, богатство и др. Разумеется, что слово *место* используется и при обозначении мест и местностей как пространственных локусов — 'родина', 'место рождения', 'родовое место'; ср.: 'женские гениталии', 'причинное место', 'послед'⁷¹; 'земляной участок', 'усадебя', 'огород', 'площадь сенокоса'⁷², «другая, не данная местность» (*Говорят, в местах гдей-то с ним ходят*); 'лесной участок для ловли зверей и птиц', 'лежище моржей'; 'незамерзшая часть реки', 'незастывший промежуток в реке' (*полое место*); 'болото' (*тонкое место*); 'город', 'посад', 'селение в виде городка' и т. п. Отмечен случай, когда *место* обозначает черту, границу, откуда вводят мяч в игру (Пинеж.).*

⁷⁰ См. Словарь русских народных говоров. Вып. 18. Л., 1982, 128–132 (производные от корня *мест-* см. там же, 126–128, 131–132).

⁷¹ Связь родины как места рождения, родового места с женскими и мужскими гениталиями бросает свет на важнейшую черту места как пространства, в котором возникает жизнь и жизненная сила, в частности, человека. Существенно упоминание последа, чем завершаются роды, после которых он закапывается в подполье (к связи родов и земли).

⁷² Ср. обозначение целины как крепкого места (СРНГ 18, 1982, 130).

Слово *место* обозначает равным образом и пространство и расстояние, что сближает пространство и время, которое тоже обозначается как место в значении определенного отрезка времени (ср.: *Пошли двоимья, или опеть сколько-то места, попадетя* [так!] *им Дубина-человек*; — *Старуха, погодя немного места, родила*; — *Внаше место* [Внаше время]; — *До ках мѣста* [До какого времени, но и до каких пор]; — *Ино место* [Иногда]; — *По кех мест* [До какого времени]; — *С час места прошло*; — *Это место* [тогда, в то время; ср.: *Как зима придет, это место и молотят...*]; — *Это место просидела, так ведь это беда* и др. (эти и другие примеры такого типа дают основание предполагать, что слово *место* обладало способностью выражать идею хронотопа).

Вместе с тем слово *место* выражает и количественные отношения (ср.: *Едако место* 'очень много'; — *Его место* 'много'; — *Ты куда денешь еко место картошки?*; — *Какое место* 'сколько', 'какое количество'; — *Посмотри, вчераь какое место высылали народу*; — *С это место* 'столько'; — *Такое место* 'много'; — *Эко место* 'много', 'как много'; — *Эко место ягод*; — *Где и доильщикам эко место доить* [столько]; — *Вычерпала ему тесас пуд места*. — Весьма существенно, что слово *место* может обозначать и человека (людей): *Богато место* 'богатый человек', *Богатое место* 'богатая семья' и др.

Слово *место* обозначает и степень проявления качества — *Эко место* 'очень сильно' и т. п.

Приведенные примеры употребления в диалектных текстах слова *место* позволяют говорить о поразительно многообразных значениях этого слова, не только и, может быть, не столько развившихся в ходе истории языка, сколько унаследованных от более ранней эпохи и отражающих исходный синкретизм⁷³. — Но есть еще одно, видимо, чрезвычайно важное наблюдение. — Даже предварительный просмотр приведенных примеров (прежде всего с семантической точки зрения) в значительной степени удостоверяет, что множество представленных в этих и подобных им примерах «означаемых» (десигнатов) слова *место* имеет прямое отношение к набору ключевых характеристик «места» в предлагаемом в этой работе понимании.

Сведения о лексеме *место* в русских текстах XI–XVII вв. носят несколько иной характер, что, конечно, в существенной части определяется различием в самом характере источников, во-первых, и, во-вто-

⁷³ Количество значений у слова *место* в русских говорах (а отчасти и в древнерусских текстах) напоминает аналогичную, но еще более удивительную ситуацию, представленную, например, в языке австралийских аранта и стадиально близкую к другим языкам этого типа.

рых, более адекватным представлением значения этого слова, благодаря чему становится более ясной специфика понятия «место». В качестве примера можно привести первое (по счету), наиболее общее определение места — 1. *Часть пространства, земной поверхности; определенное ограниченное место* (ключевыми в этой формулировке оказываются слова *Часть* и *определенное ограниченное*; указание на предел, границу суживает экстенсивное понимание места и способствует спецификации значения слова *место*). Те же самые «спецификаторы» *часть* и *определенное* выполняют свое назначение в более частных определениях слова *место* внутри всего раздела 1 (ср.: *Часть, определенное место поверхности какого-либо предмета* или *Часть, определенное место книги, тетради, любого написанного текста*, или *Часть пространства, предназначенная для чего-л., кого-л., отведенное или пригодное для чего-л. место*; эти уточнения — предназначенность, отведенность, пригодность — также специфицируют значение слова *место*, указывая его смысловое отличие от слова *пространство*). Общее определение значения слова *место* в разделе 2 — *Местность, каким-л. образом характеризующее земное пространство; край, земля* — ставит акцент на наличии чего-либо характерного, специфического (правда, без указания конкретной специфики). Зато это делается в следующем определении слова *место* в том же разделе 2 — *Земля, занимаемая каким-либо государством, народом; область, край*⁷⁴. — Раздел 3 определен как *Населенное место, поселение вообще, поселение городского типа*. Внутри этого раздела еще два определения слова *место* — *Собственно город, по западнорусской и европейской средневековой традиции, формировавшийся вокруг торгового площади, а иногда вблизи замка, крепости (города, града)* и — как бы в продолжение — *Территория, область, тяготеющая к такому поселению, городу*. — Раздел 4 — *Участок земли, угодье различного назначения, с выделением белого и черного места* в зависимости от того, освобождаются ли владельцы земельного участка, двора от государственных тягловых повинностей или не освобождаются. Весьма характерно, что в XVI–XVII вв. понятие «места» получило особое распространение в связи с развитием хозяйства, экономики, разнообразных промыслов, строительства сооружений и помещений прикладного назначения. Так, особенно в XVII в. (отчасти эта тенденция сохраняется и позже) тексты фиксируют десятки

⁷⁴ В этот же раздел 2 входит определение понятия «место пусто» (*мѣсто пусто*) — *О слабо заселенной местности, области*. Но пример-иллюстрация (*...изидоста из града на ѡбкое мѣсто пусто и неживотю*) едва ли корректен. *Мѣсто пусто*, если оно «слабо заселено», должно было бы называться *мѣстность пуста*. Кроме того, никаких свидетельств даже слабой заселенности в цитированном фрагменте нет.

«мест» с разными функциями. Ср.: *мѣсто бортное, водяное, гаровное, гуменное, ъзовое, ловчее, огородное, поскотное, рѣчное или же мѣсто варничное, доменное, соляное* и др., или *мѣсто квасное, кожевное, сусленое* и др., или *мѣсто амбарное, сарайное, скамейное, столовое, шалашное* и т. п. Эти «мѣста» возникали в связи с необходимостью развивать тот или иной промысел и четко определялись по функциям. Иначе говоря, интересы населения в организации и умножении таких «мест» становились насущной потребностью и каждое из них получало свою мотивацию. — Раздел 5 определяется как *специально оборудованное место, где можно разместиться, стоять, сидеть или лежать*. В известном смысле мотивация таких «мест» обычно довольно слаба, если не случайна. Иное дело, когда речь идет о номенклатурном, этикетном, государственном, во всяком случае официальном статусе, ср. *мѣсто государево, царское, ханское, княже* и т. п. Как бы продолжением этого раздела является раздел 6 — *Социальное положение, занимаемое кем-либо в обществе, звание, чин*, хотя примеры таких «мест», как правило, начинают появляться существенно раньше, чем предыдущие (ср. Раздел 5). Род занятий, служба, должность, наконец, то, что получило название местничества, в Русском царстве XV–XVII вв. приобрели особую важность: *имѣти мѣсто* или *быти безъ мѣст(а)* определяло в бюрократизирующемся государстве слишком многое, и *служба не въ мѣста* болезненно задевала амбиции неудачника. — Раздел 7, обозначенный как *Пора, время* подтверждает наличие временного значения и в официальных, деловых текстах, начиная с XI в., ср.: *до тех (сих, коих) пор* (1074); — *И отъ того мѣста створися ему уродство и отъ того мѣста бы<сть> прозрачен отъ Бѣя блгодати данѣи ему* (XIII в.); *по ся мѣсто 'досих пор'*; *И с тых мѣст поча игумен старца беречи его* (Жит. Мих. Клопск., XVI–XVII вв. ~ 1537 г.) и др. — Раздел 9. *Место* как обозначение тары, упаковки.

Роль слова *мѣсто* со временем становится все большей; оно становится важной составной частью номенклатуры, ср. *мѣстовластець* (-тъць) при *мѣстовладычествовати*; *мѣстодержатель* (*мѣстодрѣжатель*) при *мѣстодержание* (*мѣстодрѣжание*), *мѣстодержець*, *мѣстодержитель* (*мѣстодрѣжитель*), *мѣстосовѣтникъ*, не говоря о «научных» словах — *мѣстовидѣние* 'оптический прибор, мѣстоимение, мѣстопадежие' и т. п.

При несомненной соотнесенности понятия «места» с понятием «пространства» («место» всегда находится в пространстве, даже предельно обуженном, а пространство состоит из «мест» [хотя и не всегда] в терминологическом смысле слова и так называемых «пустых мест»), для того, чтобы уяснить суть «места», как подсказывает сам язык,

«уместно» взглянуть и на проблему пространства, чтобы лучше понять само понятие «места» и его соотношение с пространством. Для этого наиболее целесообразно обратиться к тому, как понимает пространство народная психея и как она выражает в языке это свое понимание, мирочувствие, как и что подсказывает ей интуиция.

Пустота и свобода более, чем что-либо другое, определяют смысл простора-пространства, при том что слово *простор* представляется более органичным, чем по происхождению книжное церковнославянское слово *пространство*. Кроме того, слово *простор* в говорах вовсе не всегда предполагает пространность. Нередко это слово употребляют и тогда, когда речь идет о некоем минимуме (просьба в давке в трамвае немного посторониться, не давить). Ср.: *Последний простор в каретнике заняли, не поворотишься*, со ссылкой на Даля (ср. у него же: *Дай простор! Отойди, посторонись*). Характерны и два определения смысла слова *простор* — 1. Пустое, порожнее место и 2. Свободное, праздное время, досуг (*Простору нет, руки не доходят, недосужно, некогда*. Даль). Иначе говоря, диал. *простор* применимо и к пространству и к времени. Иногда существенной оказывается не сама пространность, но отдельность, одиночество: *На просторе быть, находиться* сопровождается примером — *У меня дом стоит на просторе, на один, один-одинехонек* (СРНГ 32, 1998, 249–250); *просторье* 'свободное пространство', 'простор'. Наряду с *простор* иногда появляется и слово *простора́* (Шацк. Тамб.). Идея просторности, свободы явно присутствует и в глаголе *простореть* 'становиться просторным, свободным' (*В церкви просторет*), *просторнеть*, то же. Ср. и другие примеры — *просторец*, с *просторцем* 'не тесно, свободно', *просторок* 'свобода', 'воля', 'раздолье', *просторство* 'свободное пространство', 'простор'; 'изобилие', 'довольство', 'роскошь'; *просторье*, то же; *просторнеть*, то же, что и *простореть*; *просторанный* 'пустой', 'не заселенный', *просторадно* 'просторно', 'свободно', *просторанно* 'роскошно', 'богато', но и 'прохладно', ср. *простора́дно*; *просторный* 'значительный по размерам, большой' (о человеке, животном: *Он — человек просторный*); 'свободный, не занятый работой (о времени, дне), ср. *просторный день*; *просторный духом* (с ровным дыханием при беге); *просторо* 'просторно', 'свободно', 'не тесно' (*Нам и там просторо; Ну вот, просторо и стало...*), *просторовый* 'широкий', 'просторный', ср. также *просторонный* 'посторонний' (контаминация *посторонний* и *просторный*), *просторый* 'просторный', 'свободный', 'вместительный'; 'не тесный', 'широкий', 'просторный'; 'значительный по размерам', 'большой'; 'нуждающийся в обильной пище'; 'превосходящий меру', 'закрывающий в себе избыток'. Ср. также *простра́нство* 'пустое, ничем не занятое, свободное место' (Даль, СРНГ 32, 1998, 252), о свобо-

де, просторе где-либо (*У вас в этом доме пространство*); 'расстояние между чем-либо'; *простра́нок* 'промежуток', 'пространство между кем-, чем-либо' ср. также *пространствовать* 'проболеть', 'прохворать' (СРНГ 32, 1998, 252).

В истории русского языка (по XVII в. включительно) в слове *пространство* выделяют девять семантических групп — 1. 'пространство', 'простор', 2. 'площадь', 3. 'протяженность', 'площадь, занимаемая кем-либо', 4. 'обширность', 'вместительность', 5. 'величие', 6. 'огромность', 7. 'свобода', 'раздолье', 'благоприятные обстоятельства', 8. 'обилие', 'довольство', 9. 'простота', 'простодушие', 'наивность' (Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 20, 1995, 239), ср. также *пространствие*, *пространество*; *простран(н)ый*, *простран(н)о*; *пространнь*, *пространити(ся)*, *пространяти(ся)*. К этим формам, в которых префикс *про-* «задает» идею движения вперед, сквозь-через нужно присоединить слова с двумя префиксами, первый из которых *рас-* (*раз-*) выражает идею движения вширь, более того, во все стороны, а второй — уже отмеченное *про-*. В известной степени префикс *рас-* не исключает и движения вперед, но все-таки актуализирует в первую очередь движение вширь, по всей окружности, тогда как *про-* ориентировано на энергичное движение к единой цели — вперед. Движение вширь — экстенсивнее и равномернее, вперед — интенсивнее и целеустремленное. Графически эти два типа движения (*рас-про-* и *про-*) могут быть изображены следующими схемами:

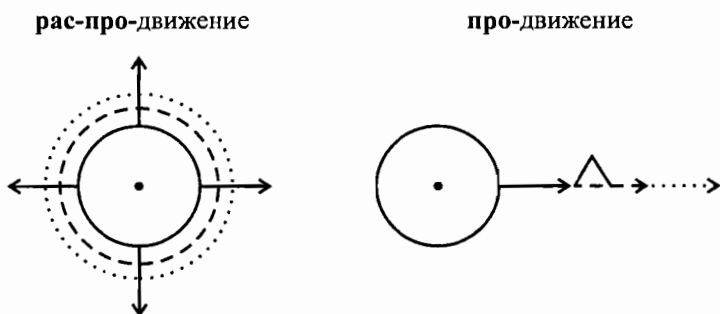


Схема 3. Два вида движения.

Что касается слов типа *про-сторон-* (*стран-*), то они были приведены выше. Тип *рас-про-стран* (*стир-*, *стер-*, *стрѣ-*) представлен в русск. *распространить(ся)*, *распространять(ся)*, *распростирать(ся)*, *распростереть(ся)* и соответствующих существительных, ср. также *распростертый*. В древнерусском языке слова этого круга были пред-

ставлены еще шире, ср. *распростерти, распростерть, распространяться; распростертые, распространять, распространить* и т. п. (см. Слов. р. яз., вып. 22, 1997, 36–38).

Сказанного о «месте» и о «пространстве» достаточно, чтобы поставить вопрос о внутренней форме слова *место*, о его этимологии (слово *пространство* с этой точки зрения не вызывает сомнений и этимологически прозрачно), тем более что в наиболее полном и авторитетном этимологическом словаре славянских языков (с праславянскими реконструкциями) ситуация с этимологией праслав. **město* оценивается следующим образом: «Этимологически трудное слово, лишено внутриславянских связей, отсутствуют точные балт. и другие и.-е. соответствия» (ЭССЯ 18, 1993, 205). Вызывает некоторое удивление утверждение об отсутствии внутриславянских связей, поскольку оно имело бы смысл по исчерпанию попыток этимологического объяснения слова или — хотя бы — после перебора ряда слов, формально (по меньшей мере) соотносимых со словом **město* и попыток установления семантических связей между этим словом и «формально» близким к нему словом (словами).

Первый подступ к слову **město* в этимологической перспективе связан, конечно, с корневым гласным *ě*, который, как известно, теоретически может восходить или к долготу и.-евр. *ē* (> *ě*), или к дифтонгу и.-евр. *oi* (> *ě*). Но чтобы продолжить рассуждения, касающиеся выбора между названными двумя возможностями, необходимо вернуться к соответствующим примерам, которые вносят существенные детали, относящиеся к семантике. Речь идет о целом комплексе данных, которые относятся к обозначению места рождения как в широком смысле слова (в Москве, в деревне, в родильном доме и т. п., т. е. в том или ином «месте»), так и в более узком, анатомическом понимании. Учитывая такие обозначения конкретного локуса рождения как детородное место, родильное место, женское место, иногда даже просто место (разумеется, в соответствующих контекстах) или *матка*, «женская утроба, череву, та часть, в которой вынашивается детеныш» (по определению Даля II⁴, 801)⁷⁵, не приходится удивляться многочисленным примерам параллелизма и изоморфизма между человеком и миром, вселенной, т. е. между малым и большими мирами

⁷⁵ Ср. там же: «У растений, плодник, где принимается цветень, производя плод и семя», «картофелина, луковица, от которой отделяется детка, молодые корни»; «Источник чему-либо, место рожденья, происхожденья, корень» и др. (удивительно, что слово *матка* в этом конкретном значении не упоминается вообще в СРНГ 18, 1982, 31–32 среди более трех десятков других значений этого слова).

(о чем ранее писалось на материале весьма многих и разных традиций⁷⁶). В данном случае речь идет об изоморфизме и изофункциональности символов центра человека и большого мира. В обоих случаях центр выступает в образе пупа — человеческого или мирового — пупа земли. Последний служит опорой других символов центра, например, мировой оси, вершины мировой горы, места, к которому пристал спасительный ковчег после мирового потопа и т. п. В рамках мифо-космологической концепции, устанавливающей соответствия между элементами макрокосма и микрокосма (глаз — солнце, волосы — растения, кости — камни и т. п.) пуп не только в обоих случаях обозначает жизненно важный, ключевой центр, но и обозначается одинаковым образом (ср. др.-греч. ὀμφαλός, др.-инд. *nābhi*, лат. *umbo*, *umbilicus* ('пуп', но и 'пуповина'), нем. *Nabel*, англ. *navel*, русск. *пуп* [из праслав. **porь*, ср. ц.-слав. *пѣпъ* ὀμφαλός, болг. *пѣп*, макед. *пѣп*, польск. *pop* 'втулка', *perpek* 'пуп', полаб. *pop* 'пуп', 'бугорок' и т. д. при лит. *paĩpti* 'разбухать', *pũtra* 'головка', *piũpuras*, *-ĩs* 'почка', лтш. *pãĩpt* 'набухать', 'надуваться', *pẽĩpis* 'толстяк' (при лит. *pãĩplĩs* 'толстяк'), см. Фасмер III, 407] и т. п. Особая сакральность пупа объясняется его связью с родовым местом, с тем, что он несет на себе след происхождения человека, но и вселенной (как бы расширяющейся после взрыва, ср. др.-инд. *nabh-* 'взрываться', 'лопаться', авест. *nabañ*, хеттск. *nepiř*, др.-греч. *νέφος*, *νεφέλη*, др.-в.-нем. *nebul*, русск. *небо*, др.-исл. *nœfr* и др. 'внешняя (наружная) сторона бересты', обозначаемая как лопнувшая, растрескавшаяся (Роконгу I, 758), [внешний вид пупа (углубление и следы «взрыва» при рождении ребенка объясняют семантическую мотивировку слова *пуп* и других названий пупа); ср. также мотив увлажненности, связанный как с пупом, так и с небом] и имеет прямую связь с мотивом родов и происхождения⁷⁷. Этот образ пупа земли

⁷⁶ См. В. Н. Топоров. К структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Σημιωτική. Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971, 9–62.

⁷⁷ Согласно Страбону, в Дельфах встретились посланные Зевсом с востока и запада два орла. В память об этом обретении сакрального центра в середине дельфийского храма был установлен мраморный шар с двумя золотыми орлами по сторонам шара. У древних евреев, как и у ряда других народов, в центре круглого щита находился в ы с т у п, называвшийся тем же словом, что и пуп. В ряде традиций пуп земли отмечался двумя каменными полусферами (пол-яйца) или особыми межевыми камнями (в Южной Индии они назывались пуповыми камнями). В латинской жреческой традиции межевой камень назывался *umbo*, а пуп — *umbilicus*. Существенно, что с пупом земли в разных традициях связан мотив отыскания пупа земли. Пуп земли нередко рассматривается как вход в лоно, в чрево. Пупом земли на Сицилии считался город Еппа (Неппа), расположенный в центре острова на озере. Там же был воздвигнут и храм Деметре в память о том, что именно здесь Аид похитил Персефону. В других традициях особое значение

во многом индуцирован реальным пупом⁷⁸, роль и место которого Даль определяет следующим образом — «Пуп... — отверстие среди живота, через которое посредством *пуповины*, нерожденный младенец или детеныш связан с последом и получает питание свое; в падинка с заворотом, остающаяся на этом месте, по рождении плода и обрезке пуповины... *Мила та сторона (не забудешь ту сторону), где пупок рьзан* (т. е. родина)» Даль III⁴, 1413, ср. также определение последа — «...что следует при родах, за плодом, за детищем, место за блонами; через *посльд, очисток* или *мѣсто* зародыш связан с матерью и принимает питание в утробе» (877). Примерно по этой же схеме Мать-Земля, вселенская роженица связана с плодом, младенцем, обеспечиваемым ее питанием. Если не касаться деталей, то можно с большим вероятием говорить об использовании если не общей, то в высокой степени подобной структуры. Мать и младенец-дитя, на белый свет появившийся, вот то начало и конец до того сокрытого в материнском чреве младенца.

Общее в рождении ребенка матерью-роженицей и всего, что порождает Мать-Земля, получает еще более веские основания, если обратиться к ряду слов, относящихся к иному кругу, но обозначаемых другими словами, но с тем же корнем *мат-*. Ср. русск. *мати* 'самые большие палки для игры в рюхи'; — диал. *матица* 'матица в избе'; 'середина чего-либо', *матики* (*матикй*) 'крестовина, соединяющая сошники с оглоблями', *матина* 'брус-матица на потолке'; — *матица* (верхняя) 'балка-матица на потолке', 'планка на потолке около печной трубы', 'поперечный брус, служащий опорой пола' (на него настилаются половые доски); 'слега', 'балка'; 'киль судна', 'нижний продольный брус', служащий основанием судна', 'балка, скрепляющая боковую переборку судна и поддерживающая палубу'; 'средняя доска обшивки днища' (в лодке, барке); 'бревенчатый настил для спуска бревен в реку'; 'основание грабель', 'планка, в которой укреплены зубья'; 'ручка цепа'; 'главная, основная часть чего-либо', 'середина чего-либо'; — *матичина*, *матичина* 'матица' (на потолке); — *матича* 'брус-матица (на потолке)'; *матичное дерево* 'матица'; — *матка* 'брус, служащий опорой для потолка', 'матица'; 'поперечный брус, служащий опорой пола'; 'нижний про-

придается пуповине, которая по поверьям предопределяет судьбу человека. Маори вешают пуповину новорожденной девочки на ветвь священного дерева в надежде на то, что, выросши, она станет плодотворной. И у других племен и народов с пуповиной связываются определенные надежды на успех. См. подробнее *E. A. S. Butterworth. The tree of the navel of the earth. Berlin, 1970; В. Н. Топоров. Пупземли // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 350.*

⁷⁸ Ср. также *пупырь* 'прыщ', 'нарыв', 'волдырь', *пупырьш*, *пупырьшек* и т. п. 'прыщ', 'волдырь', 'шишка', но и 'дитя'. *Пупырь* по формулировке Даля означает и *Мужские части (III⁴, 1413).

дольный брус, служащий основанием судна'; 'полати'; 'перекладина ворот'; 'накат из двух рядов бревен на потолок'; 'ствол дерева'; 'стойки, к которым прикрепляется сошник с отвалом'; 'ручка цепа'; 'большая палка в дестких играх'; — *ма́тница* 'основная балка, служащая опорой для потолка', 'матица'; 'перекладина ворот'; *матня́* 'основная балка', *ма́тня* то же, но и *мотня́* 'часть рыболовного орудия' (СРНГ 18, 1982, 33, 298); — *ма́точина* 'колесная ступица'; 'балка, на которую настилают пол'; — *ма́точка* 'балка, поддерживающая потолок', 'поперечная балка, на которую настилается пол'; 'ствол дерева'; 'поперечный брусочек у граблей'; 'короткая палка у цепа'; — *ма́точник* 'деревянный шест, прикрепленный ко дну верши' (следует отметить, что целый ряд других слов с корнем *мат-* обозначает разные виды рыболовных снарядов и устройств, неводов, отдельных частей их; мотивация соответствующих слов — конструкция этих снарядов и отчасти их форма), см. СРНГ 18, 1982, 28–34 ⁷⁹.

Важно отметить, что в ряде случаев слова с корнем *мат-* обозначают прорубь для подводного лова рыбы, ср. *ма́тица*, *ма́тка* (СРНГ 18, 1982, 30, 32). Эти лексемы, как и слова, обозначающие вершу, невод и другие рыболовные снаряды, отсылают к теме воды, низа, бездны, т. е. иного мира, нижнего, непроницаемого. Функция этих орудий рыболовства и часто сам внешний вид их (исключая удочку, которая, неслучайно, никогда не кодируется корнем *мат-*) соотносимы со словами того же корня (они приведены выше), которые однако обозначают нечто противоположное бездне, но — напротив — разные виды опоры, поддержки, подкрепления, связанные чаще всего с верхом, с потолком, хотя нередко и с укреплением-упрочнением пола, потолка и т. п.

Однако нельзя забывать, что бездна в мифопоэтических представлениях, особенно в архаичных культурах, неоднократно выступает именно как бездонное всепорождающее лонно, универсальное женское

⁷⁹ Эти слова с корнем *мат-* (*мать*, *матерь*) обозначают, если отвлечься от частных и ориентироваться на предельно общее и абстрактное, некую несущую конструкцию, опору, которой все держится и развивается — от рода людского и избы до самого «места» в процессе его роста, распространения-расширения. См. выше соответствующие две основные схемы прироста пространства — *вширь* и *вдлинну* и комментарий к ним. Но существенно выделить три типа *изменения* «места», его объема — от ограниченного локуса до страны: 1. расширение «места» повсей его границе, все более удаляющейся от центра, который тем самым становится все более внутренним; 2. расширение «места» в одном направлении, так сказать, вытягивание «места», удлинение его; 3. перенесение «места» в пространстве (нередко с сохранением его обозначения, имени и некоторых специфических особенностей «места» (установка на нахождение места, сходного с покинутым) в случаях многочисленных миграций, как, например, в эпоху «Великого передвижения народов» в Европе (A1→A2→A3...).

чрево, в котором зачинается и вынашивается детеныш, как м а т ь-м а т-ка с ее жизнедающей функцией. Она заполняет своим порождением все свое земное пространство, которое, если иметь в виду род человеческий, имеет шансы стать огромным «местом» — матёрым, т.е. огромным, большим, дебелим, плотным, тучным, здоровенным (каковыми характеристиками описывается и человек соответствующих качеств)⁸⁰, но и матерью произведенным на свет. Когда говорят «ходульно-патриотическое» *Родина-мать* или *Мать-родина*, едва ли многие отдадут себе отчет в том, что за этим риторическим клише долгая история, приводящая к образу рожаящей матери, самих родов (поскольку только мать и могла быть субъектом порождения), и что *родина* обозначала не только место рождения человека, но и сами роды (*родины*), рождение ребенка и связанные с этим обряды, более того, детородные органы — *родила*⁸¹, самое роженицу, ср. др.-русск. *родилища, родильница, родительница, родителька* и др. (Слов. р. яз. XI–XVII вв. 22, 1997, 184–187). — Земля (а в конечном счете только она и может быть родиной) и Мать в производстве жизни, потомства нераздельны. Земля — мать и мать — Земля. Землей-Матерью все и держится, и в этом смысле она универсальная опора, поддержка, несущая крестовина⁸².

Если Земля — мать, то это значит, что она живая и, более того, каждый год она воспроизводит потомство. В этом ее назначение и ее судьба. К этому выводу приходит и народное сознание, и глубокая философская мысль, и в значительной, все возрастающей степени, наука, причем не только та, что исследует народные представления о земле, и не только философы и софиологи, мистики и духовидцы, не только писатели, чуткие к тончайшим проявлениям «вещества жизни», и самой «пространственности», но и естествоиспытатели, физики, астрономы, химики, геологи, экологи, микробиологи и т. п., о результатах работы которых в последние десятилетия писалось немало⁸³. И Земля не про-

⁸⁰ Ср.: *матері́к, матері́ща* 'суша', 'земля вообще'; 'твердая земля' (противоположно *остров*); 'нетронутый пласт поверхности, земли нашей, краж' (Даль II⁴, 796).

⁸¹ Ср. словен. *rodilo* 'орган порождения', *rodila* 'die Zeugungsorgane'; ...*обороните оболком и родите на сих родилах...*, отворите ворота, поспейте на помощь... в русском заговоре на облегчение родов, см. Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 22, 1997, 183: *родила* 'детородные органы' (?).

⁸² Ср. у Даля (Даль II⁴, 800–801) о матке — «самка, всякое животное женского пола [...] У пчел, в каждом рою одна матка, остальные делятся на *трутней* (самцов) и *рабочих*, батраков. *Матка* у пчел самка, ею держится весь рой, а если она погибнет, то наскоро выплаживается другая, или весь рой разлетается».

⁸³ См. работу пишущего эти строки — К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zem̃ia* & **Mātē* (**Māti*) // Балто-славянские исследова-

сто живая — она одухотворенная, и ей свойственны вытекающие из этого другие ценности —

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

как сказал поэт, обращаясь к тем *вы*, которые... *не видят и не слышат*, |
Живут в сем мире, как впотьмах.

В связи с затронутой выше темой (ср. уже сказанное о слове *матка* и ряде других лексем с корнем *мат-*) необходимо остановиться еще на одном слове, многое проясняющем. Речь идет о русск. *детинец* (*дѣтинець*). В древнерусском языке слово *дѣтинець* обозначало внутреннюю крепость, кремль (ср.: *Видѣвъ же Изяслав, Ростиславъ и Святославъ силу половчскую, и повелѣша всѣм людемъ бѣжати из острога в дѣтинець*. Моск. лет., 57, 1152 г.; — *Заложил князь велики Володимирский Всеволодъ Юрьевъ сынъ Долгорукаго градъ дѣтинець во градѣ въ Володимери*. Ник. лет. X, 21, 1193 г.) и внутреннюю конусообразную часть рыболовной верши (ср.: *Отведено... пять одеждъ болишихъ верш, пять дѣтинцовъ болихъ же верш новых*. Отв. Пор. с.). Арх. Он. 1687 г. Слов. р. яз. XI–XVII вв., вып. 4, 1977, 237–238. Совершенно очевидно, что оба эти слова объединены общей идеей «внутренности», в городе ли, в рыболовном снаряде ли⁸⁴.

В русских говорах в слове *дѣтинец* фиксируется семь значений: 1. 'птенец', 2. 'дурак', 'глупец' (бранно), 3. 'детская болезнь', 'паралич', 'родимчик', 4. болезнь взрослых — 'паралич', 'прострел', 5. 'верша', 6. 'вход-

ния 1998–1999. М., 2000, 239–371 (с подробной библиографией по этой теме). — Из новейших работ особо стоит отметить книгу Е. Л. Березович «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте» (Екатеринбург, 2000), из старых, но сохраняющих свое значение, — книгу С. Смирнова «Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта». М., 1913 (приложение II: Исповедь Земле, 267 и след. первой пагинации), статьи В. Л. Комаровича «Культе рода и земли в княжеской среде XI–XIII веков» (ТОДРЛ, т. 16, 1960), А. Л. Топоркова — «Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно)» (Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984), Н. И. Толстого — «Покаяние земле (Этнолингвистическая заметка)» (Русская речь 1985, № 5), материалы и исследование польских ученых под руководством Е. Бартомиńskiego (*J. Bartmiński. Słownik stereotypów i symboli ludowych*. 1. Kosmos. Ziemia. Woda. Podziemie. Lublin, 1999, особенно раздел «Ziemia», 17–56).

⁸⁴ Также слово *дѣтинець* обозначало молодого человека, юношу, детину (*ѣдетъ дѣтинець, а везеть гостинець*) (Послов. Богд. 122. XVIII в.) и вид детского паралича с признаками эпилепсии (*Епилепсиевымъ, сирѣчь кои обдержани суть дѣтинцемъ... пристойтъ малымъ отрокомъ тотъ корень на выю привязатъ/ь/*). Леч., 77. XVII в., — Там же, 238.

ное отверстие верши' [«Второе отверстие наз. детинец»], с объяснением — *Детинец у верши, туда рыба идет. Такой детинец сделанный, рыба заходит, а обратно — никак*; 7. 'детская (комната) в доме' (СРНГ 8, 1972, 38; Даль I⁴, 1087 уточняет: 'отделение, покои в доме для детей и женщин' и добавляет еще одно значение слова *дѣтинец* — 'подъямок, ларь, куда стекает смола при гонке, сидке').

Эти и подобные им примеры слов с корнем *мат-* (*матка*, *матица* и под.), на первый взгляд, сочетают два весьма разных круга значений — брус, балка, слега, настил и т. п. (с идеей поддержки, укрепления, опоры, соединения — перекладыны, планки, полатей и т. д.), с одной стороны, и большая прорубь, очко, продолбленное во льду, незамерзшая часть реки, с другой, характеризующиеся тем, что в них опускают разные виды рыболовных снарядов с целью ловли рыбы, причем эти снаряды обычно имеют конусовидную форму. Цель этой операции — погасить дефицит, получить прибыль⁸⁵. В мифопоэтическом и символическом плане подобные операции и ее участники отсылают к контакту некоего активного (как правило, трактуемого как мужское) начала с бездной, водой, нижним миром, женской стихией, причем такое понимание ситуации не только результат реконструкции, но и, как показывает ряд свидетельств, актуальное восприятие происходящего, повод для соответствующих ассоциаций, касающихся и конусообразной формы рыболовного снаряда, опускаемого в водную стихию. Удачное завершение рыболовной операции приносит успех, обеспечивает гарантию, дает надежду и на столь же удачное будущее. Несомненно присутствие в этих операциях «эротического» начала. Едва ли случайно, что слова *матка*, *матица* нередко встречаются в текстах ритуального характера, в частности, в свадебном обряде, ср. *венчальная матка*, сестра жениха, сестра невесты; *Матницу-матню нельзя пройти сватам: у порога сидели*; — *Под Новый год кидают через матницу ворот сапог с правой ноги, и если в которую сторону ляжет голенищем, туда, в ту сторону и замуж выйдет*; — *Захожу, сяду против маточки как сватья, стало быть* и т. п. (СРНГ 18, 1982, 31–34)⁸⁶.

⁸⁵ Следует отметить, что словом *матка* обозначается и такой современный («технический») инструмент, как компас (обычно самодельный, у рыбаков и охотников), ср. поговорку — *Как курица водит цыплят, так маткою управляется судно* (СРНГ 18, 1982, 32).

⁸⁶ Любопытно, что и слово *место* нередко тяготеет к подобным же контекстам. Ср.: *Место похупать*. После венчания платить подругам невесты, сидящим за столом, за то, чтобы они ушли, оставив невесту одну; — *Не к месту (отдать)*. Выдать замуж не по любви, занервно, в чужую неприветливую семью; *Просватала, отдала | Не за многого дружка, | Отдала меня не к месту, | Что родным нету приезду* и т. п. (СРНГ 18, 1982, 130), ср. также формульное *первое место*, об обряде, сопровождавшем или завершавшем свадьбу.

В свете приведенных выше примеров и интерпретации смысла (смыслов) слов с корнем **мат-* (*мать, матица, матка* и т. п.) представляется возможным говорить об эквиположности и эквивалентности слов этого корня и слова *дѣтинець*, которое предположительно можно понимать как синоним слов *матка, матица*. Иначе говоря (и это самое существенное в данном случае), слово *дѣтинець* обозначало и матку, женское лоно и, может быть, сам плод, ср. с.-хорв. *Дѣтињици, Дјѣтињици* (также *Дѣтиници, Дјѣтиници*. РСА IV, 251, 253), детский праздник за три недели до Рождества, когда дети в знак благодарности преподносят подарки своим родителям. Более того, есть все основания реконструировать праслав. **dětinьсь* в этом значении прежде всего на основании ст.-чеш. *dětinec* м. р. 'матка', но и др.-русск. *дѣтинець, дитинець*, обозначавших внутригородскую, «внутреннюю» крепость, ядро, окруженное внешними стенами. Укр. *дитинець* обозначает не только детскую болезнь, называемую *родимчик* (с идеей отсылки к роду, родовому и детскому), но и к таким значениям, как 'деревянный пол' (настил), 'ящик на дне колодца' (Гринченко I, 385), к своего рода «деревянной» конструкции, воспроизводящей источник, утробу, матку. Ср. ЭССЯ 5, 1978, 15⁸⁷. — То, что внутри города ли, девы ли, как раз и составляет высшую ценность их и охраняется до конца. Такой город-град своей крепостью и нерушимостью обязан целомудрию, и горе тому городу, который раскрывает свои ложа, свою крепость неприятелю⁸⁸.

⁸⁷ Ср. Ж. Ж. Варбот. *Детинец* // Русская речь. 1977. № 1. С. 80–85. Иначе — А. Ф. Журавлев. Еще раз об этимологии русск. *детинец* 'крепость' // Русская речь. 2002. № 1.

⁸⁸ См. статью автора «Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте» // Исследования по структуре текста. М., 1987, 121–132 и более ранние работы: И. Г. Франк-Каменецкий. Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сборник статей. Л., 1934, 535–548; *Он же*. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. Л., 1932. Т. 8. С. 121–136. Уже в начале 20-х гг. XX в., будучи еще студенткой, О. М. Фрейденберг прочитала доклад на близкую тему. Этот сюжет продолжал занимать исследовательницу и впоследствии. Последний вариант опубликован в книге О. М. Фрейденберг «Миф и литература древности» (М., 1998. С. 624–665. 2-е изд., исправленное и дополненное). — В связи с темой места стоит заметить нередко встречающиеся «анатомические» обозначения типа *природное место, половые органы, женские половые органы*, наконец, просто *место* (ср. сев.-зап.-белор. *мѣста*, ср. р. 'плацента', болг. диал. [Геров] *мѣсто* 'оболочка, в которой рождается человек или животное', болг. диал. [Видинско] *место* 'оболочка, в которой находится ребенок в утробе матери' (Маринов). Более того, самое потенциально сильное заполнение «места» образует человек, и не случайно, что нередко человек именуется по месту, ср. только в новгородских берестяных грамотах *Мѣсто, Мѣстьк[а], Мѣстѣта, Мѣстѣтка, Мѣстисловѣ*. См. А. А. Зализняк. Древне-новгородский диалект. М., 1995. С. 635–636.

Связь человека и «места» обоюдна, неслучайна и говорит многое и об одном и о другом и под. Подлинное «место» обладает высоким уровнем потенциальности, и, если оно и не всегда поименовано, то во всяком случае всегда жаждет обретения себя в имени и индивидуальном и в классифицирующе-типовом (в этом плане неслучаен факт усвоения рядом славянских языков слова *město* 'место' как обозначения именно города-Града, породившего новый тип городской цивилизации. Смысл феномена города в том, что он сам сумел стать источником питания-пищи (в согласии со своей этимологией) и, следовательно, источником самой жизни, самого бытия, которое есть вечное творчество, «новой кормовой базой» и не только «кормовой», но и духовной и интеллектуальной. А это как раз то, чем жили, живут и будут жить люди. «Место», возникшее из места и ставшее городом (польск. *miasto*, чешск. *město* и др.), оказалось на острие стрелы эволюции человечества. Все, что в городе (а город как раз и принадлежит к такому типу «мест»), принадлежит ему как его порождение. В этом смысле город плодоносен и детороден (ср. *детинец*), как женщина, как мать. Родина — мать, но мать и «мужской» Киев («мать город русских»), и «женская» Москва («Москва-матушка», впрочем, и самая могучая из рек Восточной Европы *Волга-матушка* (характерно, что Петербург отражает уже совсем иной тип названия, и если в нем есть что-либо женское, то это Нева, изредка в народе называемая матушкой). Если же обратиться к индоевропейской древности (впрочем, ею дело не исчерпывается), то легко заметить, что сами обозначения города (большого внешнего или внутреннего) преимущественно принадлежат к женскому роду. Несколько примеров — др.-инд. *pur*, женск. р. (но более поздние обозначения *pura*, ср. р., *nagara*, ср. и мужск. р.); др.-греч. *πόλις* (*πόλις*), *ἀκρόπολις* (*ἀκρόπολις*), женск. р. (но *ἄστυ*, ср. р.), лат. *urbs, civitas* (ср. *muri civitatis*), женск. р. (но *oppidum*, ср. р.), ср. др.-ирл. *cathir*, готск. *burgs*, др.-исл. *borg*, женск. р.; лтш. *pilsēta*, женск. р. (при *pils*, мужск. р. 'замок', 'дворец' как обозначение внутреннего города), франц. *ville*, женск. р., итал. *città*, женск. р., исп. *ciudad*, женск. р.; нем. *Stadt*, женск. р. и т. п. — Характерно, что появление обозначений города формами не-женского рода относится к более позднему времени. Это относится и к праслав. **gorǫbъ* 'город' и **město*, то же (но и **město* 'место', 'locus'). Естественно, встает вопрос, было ли в праславянском обозначение города словом женского рода. С достаточной вероятностью можно предполагать, что на это место претендуют «материнские» слова типа *матка, матица* и под., с которыми, как мать с детьми, могло бы быть связано и слово *детинец* (<**dētīnъsъ*). Чем толще и выше становились крепостные стены вокруг города, чем мощнее становились средства обороны, тем чаще обозначения города сменялись словами мужского рода. На этом слове эпох в городе определяющим качеством становилась не плодоносность и детородность, т. е. женскость, женственность, но сила, мощь, мужественность. Пройдут века, и стены окажутся вовсе не нужны, и если их не ломают (хотя бывает и так), то сохраняют их только как реликвию старины.

Но само слово *место* прочнее всяких стен и в нем все еще мерцают огоньки исходного смысла — пища, т. е. еда и питье, которые, по слову поэта, некогда назывались *моя* и *мое*. А эти два притяжательные местоимения 1-го лица восходят к и.-евр. **moj-os* и **moj-om* 'мои', корень которых известен и в варианте **mej-os*, **mej-om* (ср. лат. *meus* < **mej-os*, готск. *meins* < **mai-no-s* и др.), что кажется, позволяет идти и дальше, учитывая форму и смысл таких корней, как и.-евр. **mei-* 'укреплять'; 'кол', 'столб' (др.-инд. *minōi, mētar*, лат. *moenia* 'городские стены', 'укрепления'), **mei-d(h)-* (лтш. *miet* 'кол', *maidīt* 'втыкать'), **mei-* 'связывать', 'соединять' (др.-инд. *mitra-* 'друг', первоначально — 'дружба', 'союз', авест. *midra-* 'друг', 'договор', др.-греч. *μίτρα* 'пояс'), **mei-* 'менять', 'обменивать' (др.-инд. *māyate*, др.-ирл. *mōin, māin* 'драгоценность', готск. *ga-*

После того как обрисованы характерные черты рефлексов праслав. **město* в отдельных славянских словах в семантическом плане, открывается некоторая перспектива и для собственно этимологического объяснения этой лексемы. Собственно говоря, речь идет о выборе между двумя формами, предшествовавшими праслав. **město*. Проблема сужается до происхождения корневого гласного в праславянском слове. Единственная альтернатива — или и.-евр. **moist-*, или **měst-*. Уже неоднократно предпочтение отдавалось форме с дифтонгом в корне⁸⁹, и никаких сомнений в корневом дифтонге, по сути дела, не остается. Но тем не менее, ряд деталей нуждаются в объяснении. Прежде всего нужно отметить, что элемент **moist-* сохранился только в балтийских и славянских языках, распространенных в соседних ареалах и генетически наиболее тесно связанных друг с другом. Ср. лит. *maistas* 'пища', 'питание', 'продовольствие', *maistingas* 'питательный', *maistingumas* 'питательность', *maistingininkas* 'пищевик' (: *misti*, *mišta*, *mīto* 'питаться', 'кормиться')⁹⁰ при наличии праслав. **město* 'место', 'город' и отсутствии аналогичных примеров в латышском. Из сказанного следует, что **moist-* не является исходным корнем, во-первых, и что отнесение этой формы к индоевропейскому источнику достаточной древности может оказаться преувеличением, во-вторых.

Однако эти ограничения позволяют существенно расширить круг относящихся к этой теме примеров как в самих славянских и балтийских языках, так и в других, где элемент **moist-/*maist-* с очевидностью не засвидетельствован. Еще важнее, что это расширение позволяет точнее выяснить семантические и «реальные» внеязыковые мотивации относящихся сюда слов. В частности, это позволяет не согласиться с мнением, высказанным в ЭССЯ 18, 205, что слово **město* «лишено внутриславянских связей» и что к тому же «отсутствуют точные балт. и другие и.-е. соответствия». И то и другое присутствует, но на уровне «действительного» корня: для более ранней эпохи корнем праслав. **město* было не **měst-*, но **mit-*: **moit-*: **meit-*. И если **moist-* (: **měst-*) по-

mains 'совместный', 'общий', лит. *mainas*, лтш. *mains* 'обмен', 'мена', русск. *мена*) и т. п. На основании подобных данных можно думать о реконструкции некоего **mei-* комплекса, который помимо общего корня **mei-* характеризуется и семантической сближенностью его составных частей, своего рода «мбньем» (ср. *мобить*), принадлежностью к моему, ко мне.

⁸⁹ См. Фасмер II, 607–608; Fraenkel 397–398; Karulis I, 560; Pokorny I, 709, 715; ЭССЯ 18, 203–206 и др.

⁹⁰ Пруссск. *maista* (*maysta*) 'город' подозревается в заимствовании из польского. См.: Mažiulis РКЕЖ 3, 1996, 99. Впрочем, это не исключает возможности существования в прусском этого слова со значением 'пища' при наличии *maitāsnan* 'питание', 'пища', *maitātunsin* 'питаться' и др.

зволюет мотивировать обозначение «места» п и щ ей, которая присуща этому «месту» и обеспечивает собою его население («место» как кормовая база, периодически посещаемое с целью собирания пищи, то выявленные варианты «действительного» корня дают возможность обнаружить совсем иные мотивации⁹¹, присутствующие в надежно реконструируемых вариантах корня и.-евр. **meit-*: **moit-*: **mit-*, а точнее — **mei-*: **moi-*: **mī-* с расширением корня *-t-* Покорный восстанавливает **mē(i)t-*: **mait-*: **mit-* (I, 709). Существенно отметить, что и без корневого расширения *-t-* корень **mei-* обнаруживает значения, которые иначе мотивируют внутреннюю форму соответствующих слов, ср. и.-евр. **mei-* 'укреплять', 'прикреплять', 'привязывать', 'упрочивать', 'утверждать' (Роконгу I, 709), ср. др.-инд. *minōti* 'укреплять', 'основывать', 'строить', *mita* 'укрепленный', др.-ирл. *tuidmen* (**to-di-mi-na-t* 'укрепленный'), *tuidme*, отглагольное имя и др. Покорный выделяет и другие значения и.-евр. **mei-*, отраженные в рефлексах отдельных индоевропейских языков. Среди них — **mei-2* 'менять(ся)', 'обменивать(ся)'; **mei-3* 'ходить', 'бродить'; **mei-4* 'связывать', 'соединять'; **mei-5* 'умень-

⁹¹ Проблема *корма*, *пищи* (τροφή) и *кормы* (соотв. праслав. **кърта* и **кърта*, **кърмити* и **кърмити*, **кърmidlo* и **кърmidlo*, где первые члены каждой пары относятся к пище-корму, а вторые — к корме), кормления (**кърmjensje*) как пропитания и о-кормления (**о-кърmjensje*) как руководства, управления (*gubernatio*) получает правильное освещение в ЭССЯ 13, 1987, 221–223. Соответствующее место сто́ит процитировать в контексте того, о чем писалось выше в связи с анализом слов *матка*, *матуца* и т. п. и сочетанием в них, казалось бы, не сочетающихся значений: «Едва ли вероятно закреплять за **кърта* I ['корма́', 'кормило', 'руль'. — В. Т.] исходную семантическую реконструкцию 'отесанный ствол' или 'отрезанная часть ствола'. Скорее похоже, что у истоков формы и значения **кърта* I 'корма', 'кормовое весло' лежало не **ker-/sker-/kor-/skor-* 'резать', которое якобы абсолютно независимо и параллельно (!), с той же суффиксацией реализовалось и в особом **кърта* II 'корм, пища' (такое понимание омонимии **кърта* I и **кърта* II см. уже Šuman Afs/Ph XXX, 1909, 303). У истоков значения 'корма, кормовое весло' лежало, думается, уже готовое значение 'корм, скармливаемое'. Можно предположить, что погружение в воду кормового весла — важнейшего корабельного весла — понятийно соприкасалось с магией кормления, задабривания водяной стихии. Лишь готовое значение 'корм, пища' позволительно в таком случае уже прямо возводить к известному глагольному корню и значению *(s)ker- 'резать'. Определенные намеки на именно такое развитие мы видим в наличии случаев, которые несколько условно попадают у нас в статью **кърта* I 'корма, риприс', а на самом деле не в меньшей степени тяготеют и к **кърта* II 'корм, пища', точнее — оказываются в позиции нейтрализации между обоими крайними значениями: (русс. диал., выше) *кормá* 'корма лодки' — 'мешок, мотня рыболовного снаряда' — 'живот, утроба' [можно добавить — 'лоно'. — В. Т.] (надо иметь в виду, что мотня как бы завершает рыболовный снаряд, уже приближаясь к понятию *кормы*, но, будучи набита рыбой, сильно схожа с раскормленной утробой, т. е. трудно найти позицию нейтрализации, более выраженную, чем эта). Кажется, что, только приняв изложенный выше ход мыслей, мы лучше поймем действительно полное единство образования вторичных омонимов **кърта* I, II, **кърмити* I, II, **кърmidlo* I, II и др.»

шать(ся)'; **mei*-б, особый тип звукопроизводства и др. (Роконгу I, 709–712). Некоторые из значений и.-евр. **mei*- имеют прямое отношение к рассматриваемому здесь вопросу, другие, возможно, тоже могли претендовать на вхождение в этот же семантический круг, но поскольку это уже особая тема, здесь она не будет рассматриваться⁹².

Когда первоначальное членение слов, восходящих к и.-евр. **mei*-: **moi*-: **mi*-, перестало быть актуальным, и *mei*-&-*t*- стало восприниматься не как корень **mei*- с расширителем корня, а как единый корень **meit*-: **moit*-: **mit*-, появилась возможность новой мотивации смысла слов с этим корнем. Если говорить о славянских рефлексках этого единого корня, то первое впечатление рисует картину неоднородности, нерегулярности, неправильности, нарушения порядка, неправильности, нестабильности, смешенности. Ср. праслав. **mitora*: словц. *mitor* 'мешанина', 'смесь', 'путаница', *mitorit* 'мешать', 'смешивать', 'перемешивать', 'спутывать', чеш. диал. *miturovat* 'перебрасывать', 'разбрасывать'; — праслав. **mititi*(*se*): с.-хорв. *mititumi* 'месить тесто', но и 'пройти мимо', 'миновать', *mititumi se* 'разойтись', 'разминуться'; — праслав. **mitusъ*: польск. диал. *mitus*, *mituś*, *mytuś* 'поперек', 'крест-накрест', 'наоборот'; словц. диал. *mituška* 'путаница', 'неразбериха'; **mitusiti*(*se*), *mitušati*(*se*): русск. диал., др.-русск., русск.-цслав. *митусь*, *митусь* 'напротив друг друга', 'крест-накрест', *Митусь*, пом. ргог., *Митуса митуся* 'непоседа', *митусить* 'перемешивать', 'тасовать', 'сбивать с толку', 'путать', *митусить* 'щуриться', 'рывать в глазах', *митусить* 'моросить' (о дожде), но и 'бить'; *митуситься* 'метаться', 'суетиться', 'волноваться', 'тревожиться', 'рывать в глазах', *мутусить* 'суетиться', 'спешить', но и 'бить', 'колотить', 'мутузить'; *мутуситься* 'мельтешить', 'мелькать перед глазами', 'виднеться'; — укр.: *митусь* 'некстати', 'вопреки', *мутушати* 'двигать туда и сюда', 'поворачивать'; — блр. *митусиць* 'мутить', 'сбивать в рассказе', *митусицца* 'суетиться', 'метаться', 'сновать', 'мелькать', *митузицца* 'мелькать', 'мельтешить', *мятушицца*, то же; — праслав. **mitva*, **mitvati*: чеш. *mitvat'sa* 'рыться', 'ворочать'; словц. *mitva* 'огрех', 'нескошенная трава', *mitvano* 'не в порядке', 'наперекосяк'; польск. диал. *mitwac* 'путать', 'смешивать' и т. п. (ЭССЯ 19, 1993, 59–61).

Вместе с тем в этой *mit*-неразберихе, путанице обнаруживаются и острочки, где довольно очевидно присутствуют элементы упорядоченности, и если не постоянства, то во всяком случае некоей предсказуемой регулярности, с одной стороны, и с другой, определенной «конструк-

⁹² Следует заметить, что в ряде случаев и.-евр. **mei*- сочетается с другими расширениями этого корня (ср. **mei-gh*-, **mei-g'h*-, **mei-g^h*-, **mei-k*'-, **mei-t(h)*- и др.), и нередко и в этих вариантах **mei*- корня просвечивают хотя бы отчасти общие значения с корнем **mei*-.

тивности», связи одного с другим, хотя бы через «обратность», через противоположность направленности. Несколько примеров — польск. диал. *mitus, mituś*. Adv. 'поперек', 'крест-накрест', 'наоборот'; др.-русск., церк.-слав. *митусь, митусь* 'напротив друг друга', 'крест-накрест', 'наоборот', *митушати* 'топать ногами, размахивать руками в такт музыки', *митушатися* 'чередоваться' (собственно говоря, 'выстраиваться в очередь'); *митусá* 'переступание с ноги на ногу'; укр. *митусь, митусем*. Adv. (о растениях): 'комлями внутрь, а верхушками в противоположные стороны (лежать)', о людях: 'в разные стороны головами', *митушáти* 'поворачивать', 'двигать туда и сюда'; блр. *мітусь* Adv. 'валетом', 'комлями кверху', чеш. диал. *mitou* 'попеременно', *mitoano* 'наперекосяк'⁹³; — ц.-слав. *митѣ*. Adv. 'попеременно', с.-хорв. диал. *міце*. Adv. 'попеременно', русск.-ц.-слав. *митѣплутіе* 'противное течение', 'прилив и отлив' (из праслав. **mitě*/**mito*). Торжеством конструктивности можно считать праслав. **mitь*, отраженное в с.-хорв. *mīt* 'место на лодке, где укрепляется третье (рулевое) весло' (с поочередными движениями весла); возможно, что смысл укр. *мить* (из **mitь*) 'миг', 'мгновение' объясняется максимально быстрым («мгновенным») переходом от одного кванта времени к другому.

Если в славянских рефлексх *mit*-слов господствует идея хаотического движения, смешенности, неправильности, то в балтийских языках, напротив, рефлексы и.-евр. **meit*-: **moit*-: **mīt*- распадаются на две весьма различные части, каждая из которых, однако, отсылает к некоему экстремическому полюсу, в котором, как в таинственном «сказочном» яйце, скрыто благо человека. Первая из этих частей отсылает к пище-питанию, ежедневному спасению человека, ср. лит. *māistas* 'пища': *misti* (*miñta*; *mito*) 'питаться', но и *maitinti* 'питать', 'кормить', *maitintojas* 'кормилец', *maitinimas* 'питание', 'кормление', *maità* 'падаль', 'мертвечина', *mitalas* 'корм'; *mitinti* 'кормить', 'питать', *mitýba* 'питание', 'кормление', 'корм' и др.; лтш. *maitāt* 'портить', *mist* (: *mitu*) 'жить', 'обитать', т. е. 'кормиться', 'питаться', *mitināt* 'давать приют'; прусск. *maitā*, *potaitat* 'кормить', *maitāsnan* 'кормление', 'пища' и т. п.⁹⁴ Пища, питание — залог жизни и, более того, ее возрастание и укрепление. — К этой же части надо присоединить примеры, которые с основанием можно назвать «сильными». Речь идет о словах с корнем *mit*-, в значении которых актуализируется идея поперечности как синтеза двух противоположностей. В этой конструкции возникает понятие центра, где пересекаются две перпендикулярные линии, указывающие четыре

⁹³ К-в- ср. авест. *midwa* 'парный', 'спаренный', лат. *matuus* 'попеременный', 'поочередный', 'взаимный' из **moit*-.

⁹⁴ См. Fraenkel LEW 397–398, 459–460; Karulis LEV I, 560; Mažiulis PKEŽ 3, 99–100.

основных направления. Центр как бы контролирует их, хотя сам он порождение двух поперечных линий в точке их пересечения. Классический пример — крестообразная конструкция, несчетное число раз выступающая в разных традициях, где крест становится главным символом. Когда речь идет о контекстах, в которых присутствует слово с корнем *mit-* и значением пересечения двух линий под прямым углом (ср. примитивные попытки изображения плана жилого поселения в ряде архаичных культур), тогда одновременно оформляется четверичная схема, держащаяся своим центром и подобная той, о которой писалось выше в связи с Древним Римом (впрочем, такие примеры можно считать типовыми и весьма распространенными). Как и в Риме, эта схема пересекающихся линий, обозначаемых словами с корнем *mit-*, кажется, всегда или почти всегда предполагает приложение ее к горизонтальной или близкой к ней плоскости. Интересно, однако, что центр, принадлежащий горизонтали, оказывается одновременно и центром вертикали, соединяющей Небо с Подземным царством и проходящей через центр плоскости Земли. Эта идеальная геометрическая вертикаль, реально воплощающаяся в мифопоэтических образах мирового древа, горы, столпа, лестницы и т. п., в ряде традиций выражается словами того же корня, что и пересекающиеся горизонтальные линии. В балтийских языках эта вертикаль, в частности, может выражаться рефлексам и.-евр. **meit-*: **moit-*: **mit-* с общим значением в сфере глагола 'укреплять' ('удерживать'), а в сфере имени — со значением 'столп', 'столб', 'колонна', 'кол', 'бревно', 'палка', иногда и 'брус', отсылающий к горизонтали (ср., впрочем, и обозначение пограничного знака). Ср. лит. *miėtas* 'кол' (*stovi kaip miėtas* 'стоит как кол'), лтш. *miets* 'кол' (*stāv kā miets*), ср. *mietu žogs* 'частокол', 'тын', *mieturis* 'мутовка'; *mita* 'деревянный поплавок, приделанный к сети' (LKŽ VIII, 1970, 294–295); др.-инд. *mit* fem. 'столб', 'колонна', *methi-* masc., лат. *mēta* 'мета', обозначение начального и конечного (призового) столбов на ристалищах, 'конус', 'пирамида'; 'копна', 'стог'; 'головка сыра'; 'цель', 'предел' (согласно А. Walde — J. В. Hofmann LEW 2, 30 из **me/i/tā-*), др.-исл. *meidr* 'брус', 'бревно', ср.-ирл. *methas* 'пограничный знак' (<**mitostu*). Несмотря на то, что праслав. **mēta* связывается обычно с и.-евр. **mēta*, нельзя все-таки исключать и старое мнение, восходящее к Миклошичу 196, предполагавшему для праслав. **mēti*, **mēta*, **mētkā* связь со словами с корневым дифтонгом, ср. готск. *maitan* 'рубить', 'резать', 'высекать', др.-в.-нем. *meizan*, то же. Ср. типологическую фреквенталию обозначения метки, отметины, знака как зарубки (*рубить*), резы (*резать*) и т. п. Если это верно, то исходная форма для обозначения знака, меты — и.-евр. **moit-* (: **meit-*: **mit-*). К тому же, стоит обратить внима-

ние на то, что реконструкция источника, обозначающего мету в праславянском (**měta*: **mětiti*), провоцирует едва ли обоснованную ориентацию на меру-измерение, а не на знакоположение.

В свете сказанного выше нужно вернуться к теме «места» и реконструкции его исходного обозначения. По-видимому, пока приходится согласиться с более или менее общим мнением, согласно которому слово *место* (< праслав. **město*) восходит к результату диссимиляции исходного **mět-to* < **moit-t*⁹⁵ и может трактоваться как «сбитое» (ср. *сбитень*), «стиснутое», «уплотненное». В словарной статье «*město*» в ЭССЯ 18, 1993, 203–206 подробно представлено множество значений этого слова в славянских языках и основоположное разграничение между рефлексами праслав. **město* 'место' и **město* 'город'. Первоначальное значение очевидно, и оно сохранено у южных и восточных славян. Было оно и у западных славян, и, видимо, лишь с XIV века оно стало сдвигаться в своем значении к обозначению города (*urbs*), как разумно предполагают под влиянием нем. *Ort*, *Stadt*, сочетающих значения 'locus' и 'urbs'. Возникновение второго значения ('город'), конечно, было результатом существенного ограничения пространства, сужения его и тем самым выхода из пространства прихода и входа в пространство культуры, более «сильное», чем пространство природы. В ЭССЯ 18, 204–205 даются два весьма важных определения *места* — *мѣста* как *мѣста* и *мѣста* как города. Первое определяется более экстенсивно, второе — существенно интенсивнее (чтобы усилить мощность струи в кране при заданном напоре, нужно сузить диаметр его). Первое определение носит более общий, претендующий на универсальность характер и привязано к русскому слову *место* — «пространство земной поверхности, которое занято или может быть занято кем, чем-нибудь, на котором что-нибудь происходит, находится или где можно расположиться; местность; должность, служба; какая-нибудь определенная [имеющая предел. — В. Т.] часть, отдельный отрывок, момент из художественного произведения, книги, рассказа; отдельная вещь багажа, груза [...]». — Второе определение, относящееся к значению 'город' — «...поселение <ограниченная часть пространства, определенная часть пространства, где может расположиться что-нибудь». Нельзя забывать, что любое определение есть уже и определение, и история выбора места для города и ранняя история самоопределения его предполагают ограничение его — будь то символическая граница, ров, тын,

⁹⁵ Ср. *место*, из праслав. **tēs-to* < и.-евр. **těsk-* (: **tisk-to*, ср. *тискать*, *тесный* < **těskmь*).

вал, ограда, частокол, стены, крепость и т. п.⁹⁶ В этом плане вся история цивилизации (до первых попыток бегства от нее на лоно природы) определяется балансом ограничительных мер и попыток к экспансии вовне, а также общей тенденцией к собиранию случайных мест в «место» (в предлагаемом здесь понимании), разного и розного в цельноединство, некогда «природного» в выстраиваемое «культурное», слабосвязанного в сильносвязанное, рыхлого и аморфного в плотное и крепкое, примитивной ограды вокруг участка в крепость — и как вид защитного сооружения, и как физическое свойство — человека ли (его тела), места ли, всей земли ли, всего того, что обнаруживает некую изоморфность (или может быть выявлено) в архаичном мифопоэтическом сознании — и как подобие и соответствие, и — со сменой акцента — как источник одного или другого, ср. обе распространенные концепции — происхождение частей тела человека из элементов мира (космоса), земли и наоборот — происхождение мироздания из частей человеческого тела⁹⁷, Первочеловека-Пуруши.

В тексте из «Атхарваеды» (X, 2), обычно озаглавливаемом как «Тело человека», говорится о выстраивании Человека снизу вверх, от лодыжек внизу до головы вверх, о Человеке как золотой крепости. Круг текстов с этой тематикой достаточно широко представлен во многих культурных традициях. Но текст из «Атхарваеды» особенно детален, полон и ярок. Это и технология «собирания» Человека и апофеоз его, завершающий текст —

Кто знает крепость Брахмана,
по которой зовется Человек?
Кто в самом деле знает эту крепость Брахмана,
Окутанную бессмертием,
Тому и Брахман, и [что] от Брахмана
Дают зрение, дыхание, потомство.
В самом деле, ни зрение, ни дыхание
Не покинет прежде старости того,
Кто знает крепость Брахмана,

⁹⁶ Особый феномен составляют попытки строительства особо защищенных сооружений внутри уже имеющихся крепостных стен — «узкая» защита внутри «широкой».

⁹⁷ См. работы пишущего эти строки: О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, 9–62; — К структуре АВ X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987, 43–73 (совместно с Т. Я. Елизаренковой); — Из ведийской антропологии (АВ X, 2): опыт толкования // To Honor Jyoti Lotman, 1988, 119–155 (совместно с Т. Я. Елизаренковой); — О понятии и слове, обозначающем крепость ср. теперь Т. Я. Елизаренкова. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999, 195–228 (Крепость /*pr̥i-*/).

По которой зовется Человек.
 Восьмиколесная, девятивратная,
 Непрístupна крепость богов.
 В ней золотой сосуд,
 Небесный, окутанный сиянием.
 В этом золотом сосуде
 О трех спицах, о трех опорах,
 Что за Атманское чудо в нем!
 В самом деле, об этом знают лишь знатоки Брахмана.
 В далекосверкающую, желтоватую,
 Окутанную славой,
 Золотую крепость — Брахман
 Вошел, в непобежденную!

Крепость человека, крепость его тела, крепость места, ставшего «местом», крепость символов, определяющих самое суть «места» — один из сквозных мотивов текстов «антропологического» круга — мифоритуальных, фольклорных, философских, анатомических и т. п. И само тело многосторонне отражает в своих обозначениях это свое свойство. Достаточно привести хотя бы два характерных и, к тому же, надежных примера.

Первый — праслав. **krěpěti* 'крепнуть', 'набираться сил', **krěpiti* 'укреплять', 'крепость', **krěpnōti* 'крепнуть', 'усиливаться', **krěpčati* 'крепчать', 'становиться сильным', **krěpostь* 'сила', 'крепость', **krěpьkostь* 'крепость', 'сила', 'бодрость', **krěpь* 'прочность', 'крепость', **krěpьkь* (ж) 'сильный', 'крепкий', 'могучий', **krěpьnь* (ж) 'сильный', 'здоровый' содержат корень **krěp-*, восходящий к и.-евр. **ker-p-*: **kre-p-*, соотв. **kor-p-*: **kro-p-*. Один из этих вариантов используется в латинском обозначении тела — *corpus*. Чтобы понять суть, внутренний смысл слов этого корня, нужно указать и некоторые из других значений слова — 'плоть', 'туловище', 'дородность', 'упитанность', 'рост'; 'древесина', но и 'масса', 'вещество', 'материя'; 'остов', 'корпус', 'кузов'; 'единое целое', 'стройная система'; 'собрание', 'свод'; 'общая сумма'. Это слово имеет надежные параллели и в других языках, ср. др.-инд. *kṛp-* 'форма', 'образ'; 'совершенство', 'красота'; авест. *kərəfš* (Gen. *kahrpō*) 'форма', 'тело', ср.-перс. *karp* 'тело'; др.-в.-нем. *(h)rēf* 'тело' и многие другие примеры, см. A. Walde, J. В. Hofmann I, 277–278; Pokorny I, s. v. Иначе говоря, обозначение тела этим корнем претендует на большее: это не только тело, но и опора, форма, образ, цельное единство. В этом ряду существенно и праслав. **kerь* 'череп', 'горшок' из **kerь-ь* (кь) 'крепкий'. — Второй пример связан с самым обозначением тела — праслав. **tělo* 'тело' при **tьlo* 'тло', 'основание', 'дно', из и.-евр. **tel-*, **tela*, **tal-*. Существенны такие близкородственные примеры, как лит. *tilės* 'дощатый настил на дне

лодки', *pātalas* 'доска', 'половица', лтш. *tals, tale* 'белильня (льна)'; прусск. *talus* 'пол'; др.-инд. *tala-*, ср. р., 'плоскость', 'равнина', др.-греч. *τελία* 'игральная доска', лат. *tellus* 'земля', др.-исл. *þel* 'почва', 'основание', др.-в.-нем. *dilla* 'половица' и т. п. Все это дает основание увидеть и в обозначении тела отсылку к идее основания, опоры, ключевого смысла, отраженного в человеке, земле, самом устройстве мира в призме надежности.

Никита Ильич Толстой уделял большое внимание проблеме пространства и пространственности и много сделал для ее изучения и в теоретическом и в практическом плане. Бесспорно, что этот круг вопросов занимал его и, думается, в этой сфере Никита Ильич обладал и глубокой интуицией и широтой взгляда.

Работы, связанные с пространством в этнолингвистическом ракурсе, — из лучшей части богатого научного наследия Никиты Ильича. Лишь с напоминательной целью и удерживая себя от большего, назову очень немногое — «Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды» (1969: книга значительно богаче, чем можно судить по ее заглавию; к сожалению, до сих пор не опубликована существенно более обширная диссертация Никиты Ильича на эту тему); «Язык — культура — этнос — территория» (1984); «Покаяние земле (этнолингвистическая заметка)» (1985), «Южнослав. *Црна земља, черна земя* и *Бели Бог, Бел Бог* в символично-мифологической перспективе» (1994), не говоря уж об инициативе в подготовке издания этнолингвистического словаря «Славянские древности».

Настоящая работа посвящается памяти Никиты Ильича Толстого.

Е. Бартминьский
(Люблин)

Христианство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции

1. Непосредственным импульсом, побудившим меня заняться вынесенной в заглавие темой, стала посвященная славянскому культу Богоматери словарная статья Н. И. Толстого «Богородица» в словаре «Славянские древности» (1995). Комплексный обзор народного культа Богородицы на славянских землях, сделанный Автором в основном в зоне *Slavia Orthodoxa* (территория России, Украины, Сербии, Болгарии и лишь как исключение Польши), содержит некоторые положения, которые стоит рассмотреть подробнее с перспективы *Slavia Latina*, где Богородичный культ — хотя в значительной степени и был перенесен с Востока (via Рим) — тоже очень старый, но при этом по-прежнему отличается большой жизнеспособностью и динамическим развитием, нередко выходящим далеко за рамки официальной теологии¹.

Никита Ильич Толстой в своей статье подчеркивал, что «народный культ Б[огородицы] отличается от церковного большей приземленностью и включенностью в быт: Б. — защитница от бед, нечистой силы, напастей и страданий, небесная заступница, милосердная и участливая. Поэтому к ней нередко обращаются в народных молитвах, загово-

¹ «О культе Богоматери, — читаем мы в изданном в Люблинском католическом университете сборнике «Chrześcijaństwo w Polsce» [Христианство в Польше], — убедительнее всего свидетельствуют многочисленные Богородичные костелы, часовни, около 475 чудотворных икон, среди них 47 коронованных [...] К этим чудотворным иконам по сей день ходят люди на богомолье, в течение года в таких богомольях участвует несколько тысяч, а то и несколько миллионов паломников со всей Польши. Во славу Матери Божьей построены тысячи алтарей, поставлены сотни тысяч скульптур и икон в домах и при дорогах; богата Богородичная поэзия и проза, в честь Девы Марии поются многочисленные песнопения, к Ней обращены молитвы *Aniol Pański* [римско-католическая молитва *Angelus [Domini]*], часы, розарий [римско-католическая молитва в честь Богоматери; состоит из 15 десятикратных повторений молитвы «Ave Maria»] и так называемая *koronka*. Бесчисленные дары, украшающие иконы Богоматери, свидетельствуют о вере и доверии, какое питает к Ней польский народ» [Chodźdło 1966, s. 123–124].

рах, заклинаниях. Б. — излюбленный персонаж народных легенд, имеющих нередко книжный апокрифический источник. Б. считается покровительницей рожениц, что обуславливается мотивом материнства Б. (Матери Божей) и этимологической связью слов *Богородица* и *роды*» [СД 1, с. 217].

Л. Фадеева подтвердила и развила эти положения в работе «Богородица в русских заговорах» [Фадеева 2002].

Утверждение, что Богоматери в фольклоре приписываются в основном бытовые функции, подтверждают также новейшие польские исследования, однако в той части славянского мира, где доминирует католичество — например, в Польше или Словакии — богородичный культ отличается некоторыми специфическими чертами. Во-первых, костельная и «народная» традиции гораздо ближе друг к другу, чем это имеет место в православной культуре, во-вторых, «народная» традиция имеет в сущности два культурных слоя² — собственно народный и массовый, которые различаются не только формой выражения и содержанием, но даже генезисом. В своей статье я хочу прежде всего обратить внимание на необходимость разделения этих двух традиций, но сначала позволю себе сформулировать несколько более общих замечаний о характере польского богородичного культа.

2. Польский культ Богородицы, по мнению выдающегося теолога Йозефа Копеча, является разновидностью «религиозно-национально-патриотического стереотипа», который в настоящее время функционирует как один из существенных показателей национальной самоидентификации поляков³. Исследователь указывает на исторические корни этого стереотипа, его связь «с чертами шляхетской культуры и своеобразной формой сознания этого класса, находящего свое выражение в сарматизме [...]. Идея царствования Марии над народом польским будет при этом развиваться в рамках близкой ей по содержанию идеи Польши — оплота христианства, а ее высшей точкой в сознании широких масс станет защита Ченстоховы от шведов и декларация Яна Казимежа, объявившего Богородицу Королевой Польской Короны» [Корец 1997, s. 13].

Эта «сарматская» модель богородичного культа в своих основных чертах сохранилась до наших дней. Второй пик расцвета культа Богоматери приходится на период деятельности св. Максимилиана Колби

² Хотя многие польские авторы [Piwowarski 1983; Rosa 1986; Корец 1997] не видят этого расслоения.

³ Формулу «Polonus — unus defensor Mariae» произносит один из героев «Дзядов» (1832, ч. 3) Адама Мицкевича.

(1894–1941), основателя Непоколянова (1927) [*nierpokalany* – ‘непорочный’], издателя «*Rycerza Nierokalanej*», и особенно на период празднования 1000-летия польского государства (1966), когда кардинал Стефан Вышинский возобновил обеты короля Яна Казимежа и положил начало посещению приходов с копией иконы Ченстоховской Божьей Матери. Динамика богородичного культа в Польше определяется, однако, не только силой старопольской, «сарматской» традиции, с ней сливается набирающее силу с XVII в. (века иезуитских миссий в польских деревнях) течение народной религиозности. В следующей фазе развития польский богородичный культ связан – особенно в XIX в. – с национально-освободительным движением, а в XX в. он приобретает черты массовой культуры и одновременно становится инструментом патриотической идеологии, служит защите самосознания народа перед лицом обеих – фашистской и коммунистической – тоталитарных систем XX в. Понтификат Иоанна Павла II, обретение политической независимости в 1989 г. и процесс вступления Польши в Евросоюз создали предпосылки для переосмысления функций богородичного культа в Польше. Процесс этот, однако, еще не завершен.

3. В последней четверти XX в. культ Богоматери стал предметом исследований социологов религии, антропологов культуры и фольклористов [Piwowski 1983; Tomicki 1981; Rosa 1986; Ługowska 1986]⁴. Взгляд на богородичный культ с антропологическо-культурологической точки зрения, т. е. сквозь призму декларируемых верований, религиозных практик и обычаев (часто достаточно поверхностных, внедренных «сверху»), со стороны содержания богородичных текстов, особенно тех, которые создаются спонтанно и приживаются в массовом сознании, а также со стороны языка (лексики и фразеологии), позволяет с большой точностью реконструировать религиозную картину мира и систему ценностей, не только декларированных, но и действительно принятых, чтобы в конечном счете приблизиться к пониманию ментальности носителей языка и культуры, людей, исповедующих определенную религию. В этом контексте нас интересует не только традиционная, шляхетско-рыцарская по происхождению модель богородичного культа, но модель, определяемая многозначным терми-

⁴ Исследователи обратились к старым работам Томаса, Знанецкого и Чарновского, занялись народной религиозностью, которой пренебрегала позитивистски настроенная этнология. Тема эта затрагивается, например, в работе К. Мошиньского «Народная культура славян» [Moszyński 1934–1939]. Появляются исследования исторических моделей богородичного культа [Кореś 1988, 1997; Napiórkowski 1988]. Экуменический диалог оживил интерес к культу Богородицы в среде теологов различных христианских конфессий [ср.: Küng, Moltmann 1983; Napiórkowski 1988; 1991].

ном «народная». Что же отличает народную религиозность (и народный богородичный культ)?

Термин «народная религиозность» [Piwowarski 1983] унаследовал многозначность термина «народность». Прилагательное *ludowy* 'народный' в польском языке имеет два разных значения: 'предназначенный для народа' и 'исходящий от народа'⁵. Языково-культурологический образ Матери Божьей и его функционирование значительно различаются в обоих типах «народности». Предваряя подробный анализ, отмечу только, что насколько религиозность первого типа («массовая») функционирует в окологостельных кругах, организуется духовными лицами (хотя часто также без их участия), теоцентрична, но одновременно связана с комплексом общенациональных идейных ценностей, настолько религиозность генетически народная в сущности своей внегостельна (хотя ее развитие зачастую вдохновлялось Костелом), близка фольклору, она ассимилирует элементы иногда очень старых культурных традиций, принадлежащих славянскому (а заглядывая в прошлое еще глубже — индоевропейскому) наследию, но при этом также впитала в себя многочисленные общекультурные элементы. Она является свидетельством антропоцентрической ментальности, ядро которой составляют жизненные ценности.

Выделяемые в дальнейшем описании три типа богородичного культа я буду определять как: I — литургическо-гостельный, II — общенациональный (массовый), III — народный. Первый тип изучен наиболее полно, третий — хуже всего и поэтому заслуживает особого внимания. Я утверждаю, что в некоторых аспектах (о которых ниже) образ Богоматери в народной традиции ближе к евангельскому свидетельству и первоначальному богородичному культу в Польше.

4. Самый старый польский богородичный текст — песнь *Bogurodzica*.

Хотя Польша приняла христианство в X в. с Запада — через Чехию и Баварию, заимствованная вместе с новой верой западная богородичная доктрина была сформирована в восточной культуре. В византийском христианстве культ Богородицы развился раньше, чем на Западе, раньше появились в нем и специальные богородичные праздники: Благовещения, Успения, Рождества и Сретения, которые западное христианство приняло только в VII в. [Küng, Moltmann 1983, S. VII].

Решающее значение для всего не разделенного еще христианства имело наименование *Theotokos*, присвоенное Матери Иисуса Христа

⁵ Uniwersalny słownik języka polskiego (под ред. проф. Станислава Дубиша, Варшава, 2003). На эту двузначность обратил внимание — и сделал соответствующие выводы — Тадеуш Клак в своей работе «Богоматерь в народной поэзии» [Klak 1959, s. 211].

на Эфеском Соборе в 431 г. «Это был новый титул [...], с энтузиазмом принятый населением города, который в прошлом был городом «Великой матери» (первоначально богини-девственницы Артемиды, Дианы)» [Küng, Moltmann 1983, s. VIII]. Греческий титул *Theotokos* в переводе на латинский получил две интерпретации: *Dei genitrix*, родительница Бога, физическая, земная мать Иисуса, Сына Божьего, и *Mater Dei* — Мать Бога. Эта двойственность нашла свое отражение также на польской почве.

Самая древняя польская песнь *Bogurodzica*, датируемая XIII в.⁶, содержит выразительную теологическую концепцию, объясняющую среди прочего отношения Бога и Марии. Это роль избранной родительницы (*Dei genitrix*):

*Bogurodzica dziewica, Bogiem stawiena Maryja!
(U) twego syna, gospodzina, matka zwolena, Maryja!
Zyszczy nam, spuści nam, Kyrie elejson.
Twego dzieła Krzciciela, bożycze,
Ustysz głosy, napętni myśli człowiecze.
Słysz modlitwę, jąc nosimy,
A dać raczy, jegoż prosimy,
A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebyt, Kyrie elejson⁷.*

Ключевым словом является в этом тексте необычайно интересное, исключительное в польском — и не только⁸ — языке слово *Bogurodzica*. Это польская калька с греческого *Theotokos*, появившаяся скорее всего под влиянием чешского языка⁹. С лингвистической точки зрения *Bogurodzica* — это сращение [Urbańczyk 1978, s. 134], т. е. первая часть (*Bogu-*) сохраняет синтаксическое подчинение второй части, определяемое валентностью глагола *rodzić* 'родить'. Глагол *rodzić* в польском языке имеет три актанта: подлежащее (*кто-то*) и прямое дополнение (*кого-то*), а также факультативное косвенное дополнение (*кому-то*): *Żona urodziła mu syna* [Жена родила ему сына]. *Dzieci rodziły się im zdrowe* [*Дети родились им здоровые] и т. п. Структурно близки этой конструкции старо-

⁶ Она исполнялась как патриотическая песнь, «*carmen patrium*» (в этом качестве пело ее, по свидетельству Яна Длугоша, польское войско во время Грюнвальдской битвы 1410 г., хотя ее содержание вовсе к тому не располагает).

⁷ Текст дается в транскрипции, вслед за [Klemensiewicz 1961, s. 219].

⁸ Уникальность структуры польского слова на славянском фоне (ср. староцерковно-славянское *Bogorodica*, чешское *Bohorodica*) подчеркивала Ева Островска [Bogurodzica 1962, s. 226–227].

⁹ Как утверждает Зенон Клеменевич, *Bogurodzica* это — «один из самых старых чешизмов в области религиозной терминологии» [Klemensiewicz 1961, s. 161].

польские имена *Bogumił, Bogusław, Boguchwał* и старое выражение — из совершенно иного стилистического регистра — *psubrat*. Все «сросшееся» слово *Bogurodzica* можно истолковать как 'та, что родила Богу'. Бог в таком соединении это Бог-Отец, тот, «кому» рождается ребенок, сын, который, впрочем, двумя строками ниже *expressis verbis* назван *Bożycem*, т. е. «Сыном Бога». Дательный падеж *Bożu* означает не только принадлежность, но также посвящение, подчинение, служение — утверждают лингвисты [Krażyńska, Mika 1995; Pawłowska 1999, s. 37]. Бог — это тот, кому служат, *rodzica* выступает здесь в роли той, которая служит Богу. Этот смысл развивает продолжение песни с действующим лицом в творительном падеже: *Bogiem sławiona Maryja*, а в целом смысл этой строки таков: Мария служит Богу в качестве родительницы, Бог славит Марию за ее послушание [Pawłowska 1999, s. 46].

Вынесенное в заглавие слово *Bogurodzica* уже в XV в. замещается более новой, со временем вытеснившей старую, формой наименования *Bogarodzica*, которая тоже является сращением, но первая часть здесь имеет форму винительного, а не дательного падежа. Если дательный падеж «Богу» может означать Бога-Отца (менее правдоподобно значение Бога-Сына, на которое могло бы указывать словосочетание *matka dzieciom*), то форма «Бога» в винительном падеже может относиться только к Сыну, к Иисусу Христу. Таким образом, в наименовании *Bogarodzica* — означающем 'та, которая родит Бога' — радикально изменится «внутренняя форма», поскольку исчезает идея служения родительницы (кому-то); а на уровне отношений действующих лиц открывается возможность подчеркнуть преимущество родящей над рожденным, матери над ребенком.

В польском языке иногда употребляется еще одна разновидность этой конструкции, сложное слово с инфиксом *-o-*: *Bogorodzica* (известное также в старославянском, русском и чешском языках), которое допускает оба значения — как винительный падеж (*кого*), так и дательный (*кому*). Объединяя оба значения, наименование *Bogorodzica* ликвидирует разницу между ними и затушевывает проблему выбора между «кому» и «кого».

Эти три параллельные формы (*Bogurodzica, Bogarodzica, Bogorodzica*) объединяет то, что все они семантически соответствуют латинской форме *Dei genitrix*, а не *Mater Dei*.

Появление формы с винительным падежом — *Bogarodzica*, вместо формы с дательным падежом *Bogurodzica*¹⁰ — можно трактовать как

¹⁰ Исчезновение формы с дательным падежом *Bogurodzica*, возможно, привело к тому, что предотвратило восприятие Бога-Отца, Марии и Сына Божьего в качестве Святой Троицы; такое понимание Святой Троицы известно этнографам [ср.: Tomicki 1981, s. 42].

знак появляющегося в богородичном культе преобладания идеи материнства над идеей родительства. Здесь мы прикасаемся к необычайно интересной теме влияния существующих в польской культуре стереотипов, особенно стереотипа семьи, отца и матери, на восприятие богородичного культа в Польше. О польском стереотипе матери можно в самых общих словах сказать, что он необыкновенно богат и разнообразен. Эти социальные представления о роли, которую мать играет в семье, постепенно как бы накладывались на образ Матери Иисуса. Был это, конечно, не единственный, но весьма весомый фактор. Процесс этот шел в польской культуре на протяжении веков и привел к разным эффектам на почве культуры шляхетско-национальной и народной. Эффекты эти зависели от доминирующего в данной традиции стереотипа матери.

5. Проанализируем внутреннее расслоение богатого польского «богородичного репертуара», который складывался на протяжении веков. Этот репертуар включает в себя, во-первых, опирающиеся на канонические Евангелия жанры, которые Костел официально вводил в религиозный обиход. Такие как: «Magnificat», «Salve Regina» («Witaj Królowo»), *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu* (XVII в.) и «*Pozdrowienie anielskie*» («*Zdrowaś Mario*»), более поздние молитвы типа «*Pod Twoją obronę*», «розарий» (популяризированный доминиканцами в XV в.) [Корёс 1983, с. 39], «богородичные коронки» (пропагандируемые орденом бернардинцев) [Корёс 1983, с. 49], богородичные фрагменты «*Godzich żali*», поющиеся в Польше с XVIII в., а также многочисленные богородичные песни, исполняемые вплоть до наших дней во время хождения паломников на богомолья к чудотворным иконам и распространяемые приходскими издательствами. Эти тексты мы здесь подробно анализировать не будем.

Вторую — выразительную и большую группу — составляют «околокостельные» тексты, некоторым образом инспирированные духовенством, но уже настолько фольклоризированные, что официальный Костел занимает по отношению к ним весьма сдержанную позицию. Речь идет о богородичных легендах, назидательных историях, рассказах о чудесах, исцелениях, чудотворных иконах и культовых местах, источниках и камнях с отпечатками «божьих ножек» и т. п.

Наконец, третий тип, наиболее интересный в контексте нашей темы, составляют тексты, имеющие однозначно народное происхождение, аксиологию и поэтику. Это знахарские заговоры, новогодние колядки, этиологические легенды о животных, птицах и деревьях, апокрифические богородичные легенды, новогодние пожелания (*szczodaki*), апокрифические рождественские колядки, народные молитвы.

Тексты этой группы представляют собой чистейший образец народного творчества как с точки зрения экспонируемых ценностей, так и с точки зрения тематики.

6. Тройное расслоение польского богородичного культа можно наблюдать также на языковом материале, в **наименованиях** Божьей Матери¹¹. В официальном костельном и теологическом языке заметно явное стремление сохранить отдельные сакронимы¹², особенно три из них: *Bogarodzica*, *Niepokalana*, в последнее время обычно — *Maryja*¹³. Общепольское распространение имеют наименования *Matka Boska*, *Matka Boża* и *Matka Najświętsza*. Отличительной чертой народного культа являются наименования *Panienka* и *Najświętsza Panienka*¹⁴.

В фольклорных текстах слова *Matka* и *Panna*, если они относятся к матери Иисуса, принимают уменьшительные формы: *Matuchna Boża*, *Panienka* / *Panieneczka święta* и т. п. В устойчивом сочетании *Matka Boska* в звательном падеже — *Matko Boska!* — процесс десакрализации идет еще дальше; форма эта может выражать негативные эмоции — раздражение, испуг, огорчение, например, в восклицаниях: *Matko Boska, co wy tu robicie! Matko Boska, jak ty wyglądasz!* [Матерь Божья, что вы тут делаете! Матерь Божья, на кого ты похожа!] ¹⁵.

Описываемое расслоение еще ярче проявляется в специализированных наименованиях, подчеркивающих некоторые особенные

¹¹ Наименования функционируют в качестве операторов, создающих образ и определяющих выбор доминанты, характерной для данного культурологического типа, кроме того они определяют отношение говорящего к называемому лицу.

¹² В старину в Польше имя Матери Иисуса не давали при крещении, потому что, как писал в XV в. Ян Длугош, «никакой женщине не годится имя Мария носить». Поэтому в XI в. дочь великого киевского князя Владимира — Мария, выйдя замуж за польского правителя Казимира Обновителя, получила новое имя *Добронега*. Положение вещей изменилось лишь в XVI в. (у протестантов) и в XVIII в. (у католиков) [Korałiński 1985, s. 654].

¹³ Формы *Maryja* нет в стандартных современных польских словарях, тогда как, например, в компьютерном каталоге Главной библиотеки Католического Люблинского Университета для *Matka Boska* дается отсылка к статье *Maryja*.

¹⁴ В собрании песен и стихов О. Кольберга (по данным базы FOLBAS) наименования Богоматери колеблются между акцентированием, с одной стороны, материнства (слово *Matka* и его производные появляется 104 раза), с другой, девичества (*Panna* 'Дева' и производные — 147 раз); часто, однако, избегали этого выбора, вводя имя собственное — *Maryja* (212 раз), наименование *Bogurodzica* появилось только 2 раза.

¹⁵ Десакрализация дает о себе знать также в выражении *Jezus Maria!*, которое явно утрачивает молитвенный характер и приближается по своей семантике к магическому заклинанию. Такое восклицание может даже приближаться к жанру проклятия, хотя в него все же не превращается [ср. об этом: Wierzbicka 1996, s. 37–38].

(различные в зависимости от места культа, приписываемой Ей роли и времени празднования) черты Богоматери.

Широко известны наименования, указывающие на местонахождение культовых икон: *Ченстоховская*, *Остробрамская*, *Пекарская*, *Лезжайская*, *Пшемысльская* («*Jaskowa*»), *Хэлмская*, *Лихенская*, *Кодэнская* *Божья Матерь* и т. д.

Костельный и литургический характер носят наименования, относящиеся к некоторым функциям Богоматери: *MB Nieustającej Pomocy* [Богоматерь Беспреданной Помощи], *MB Łaskawa* [Милостивая Матерь Божия], *MB Bolesna* [Скорбящая Матерь Божия] и т. п. Многочисленные титулы Богоматери, известные из Лоретанской Литии (польской ее версии!) — *Róża duchowa*, *Ucieczka grzesznych*, *Wieża Dawidowa*, *Gwiazda Zaranna*, *Królowa Aniołów*, *Królowa Apostołów*, *Królowa Polski* и т. п., вне литургии не используются.

Народные наименования Богородицы тесно связаны с праздниками в ее честь. Наименования эти соответствуют крестьянской, земледельческой точке зрения и создают своеобразный, народный аграрный календарь, известный в Польше уже в средневековье, когда богородичный культ стал связываться с годовым вегетационным циклом растений [Корець 1997]. Так, праздник Благовещения Пресвятой Богородицы (25.III) получил наименование *Strumiennej* [от *strumień* 'ручей'] или *Roztwornej* [от *roztworzyć* 'отворить']¹⁶ — потому что Богородица «отворяет» землю, позволяя начаться вегетации растений; праздник 2 VII назывался — *Kwietnej*¹⁷, т. е. Цветочной или *Jagodnej*, т. е. Ягодной Богородицей — потому что июль это пик вегетационного периода, время сбора ягод; Успение Пресвятой Богородицы (15.VIII) получило название *Zielnej* Богоматери, т. е. Травяной — в это время, согласно древней традиции, святили травы и сельскохозяйственные продукты¹⁸;

¹⁶ «Народный смысл Благовещения выражает с особенной ясностью Клобуцкий стихотворный календарь праздников 1471 г.; утверждение: *szwątą matha bosha marzec tą* показывает совпадение праздника с календарем» [Корець 1997, s. 77]. По мнению Колеча, речь здесь идет о том, чтобы пережить эти дни как «перемену к лучшему» — как в теологическом, так и в климатическом смысле.

¹⁷ Колеч объясняет это название тем, что люди заметили «связь праздника с пиком летней вегетации деревьев, трав и кустов», а богородичная символика и до этого использовала растительный код, например, Богоматерь называли «розою без шипов» [Корець 1997, s. 258].

¹⁸ Колеч пишет: «В первоначальный состав праздника [Вознесения Пресвятой Богородицы. — Е. Б.] на протяжении веков включались формы более ранней обрядности, которые не были с ним непосредственно связаны. Эти новые элементы придали празднику в народном восприятии особую, отличительную черту, которую в польском языке выражает его название *Matka Boska Ziela* «Богоматерь Травяная». Это название связано с обычаем святить в этот день травы и первые сельскохозяйственные плоды, в особенности хлеб и фрукты [Корець 1997, s. 102].

Рождество Пресвятой Богородицы (8.IX) — *Siewnej*, т. е. Посевной (в канун этого праздника начинали сеять озимые)¹⁹. Все многочисленные приведенные в НКРР (словарная статья: *Matka Boska*) богородичные календарные пословицы носят чисто практический, не культовый характер, например: *Gromniczna pogodna, będzie jesień dorodna* [На Сретение хорошая погода — будет урожайная осень]; *Jakie Zwiastowanie takie Zmartwychwstanie* [Какое Благовещенье, такая Пасха] и т. п.

О связи богородичного культа с растительностью свидетельствуют также многочисленные народные названия растений (о чем дальше).

7. Примером, типичным для массовой религиозности и одновременно свидетельствующим о «фольклоризации христианства», может быть песня «*Serdeczna Matko*»:

*Serdeczna Matko, Opiekunko ludzi,
Niech Cię płacz sierot do litości wzbudził
Wygnańcy Ewy do Ciebie wołamy,
Zlituj się, zlituj, niech się nie tułamy.
Do kogóż mamy wzdychać, nędzne dziatki?
Tylko do Ciebie, ukochanej Matki,
U której serce otwarte każdemu,
A osobliwie nędzą strapionemu.
Zasłużyliśmy, to prawda, przez złości,
By nas Bóg karał różgą surowości,
Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze,
Szczęśliwy, kto się do Matki uciecze. [...]
Ratuj nas, ratuj, Matko ukochana,
Zagniewanego, gdy zobaczysz Pana [...]*²⁰.

Присутствующая в ней «идея милосердия Марии по контрасту с гневом и справедливостью Бога» [Napiórkowski 1991, s. 398] соответствует общепринятому представлению о семье и роли в ней отца и матери²¹; можно даже сказать, что в ней отражены обиходные стереотипы отца и матери, характерные для польской (и не только польской)

¹⁹ По другому принципу праздник *Oczyszczenia NMP* [Сретение] (2.II) получил наименование *MB Gromniczna* — «Богоматерь Громничная», потому что в этот день обычно зажигали сретенские свечи, называемые *gromnica*, отсюда и народное название февраля — *gromnicznik*.

²⁰ Текст из песенника «*Tobie śpiewam, Panie*», Kraków 1983, Wyd. Księży Misjonarzy.

²¹ Копеч считает песнь «*Serdeczna Matko*» примером «народной трактовки Марии как посредника между людьми и Отцом, гнев которого она способна смягчать» [Korec 1983, s. 35].

традиции. В обиходном представлении мать это не только «та, которая рождает детей», но прежде всего воспитательница и защитница. Одна из наиболее популярных польских пословиц гласит: «*Nie ta matka co ugodziła, ale ta co wychowała*» — *Не та мать, что родила, а та, что воспитала* [NKPP, засвидетельствовано в 1813 г.]. «Настоящая» мать помогает своим детям, любит их и ухаживает за ними, она снисходительна, заботлива и добра. Она ничего не требует взамен, все понимает, все прощает [Bartmiński 1998, s. 74]. Тот, кто обращается к Марии-Матери, ставит себя в положение ребенка. Если это делает социум или кто-то от его имени, то можно сказать, что он реализует тем самым общий сценарий коллективной инфантильности, которая, однако, в определенных исторических условиях может иметь экзистенциальное обоснование. В приведенной песне действующие лица расположены в следующей иерархии: в центре культа стоит Богоматерь, а не Господь Бог²² — потому что Мать близко, тогда как Бог-Отец далек и суров²³.

Особой чертой популярного и массового польского богородичного культа является его полонизация, связь с национальной, государственной и политической идеологией. Титул «Царицы Польской» (ранее «Царицы Короны Польской») известен со времен I Речи Посполитой. Постепенно титул этот стал связываться с особой ролью Ясной Гуры и культа ченстоховской иконы в истории Польши (защита монастыря во время войны с протестантской Швецией), а в ранг символа национально-религиозного самосознания возвела его долгая борьба за национальную независимость в XIX в., борьба, которая часто велась под знаком Марии-«Царицы Польской» и заступницы польского народа. Поэтому австрийские, прусские и русские власти запрещали употреблять этот титул [Корець 1996, s. 174–175]. Титул «*Regina Poloniae*» был введен в Лоретанскую Лигию папой римским Пием X лишь

²² Католический теолог, занимающийся богородичным культом, называет это «неуместными элементами в богородичных песнях», считает, что из текстов следует, что «только Марии можно довериться и только она дает надежду. Только она может принести мир, спасение, облегчение, только она может спасти от отчаяния и одарить милосердием. Она первая после Бога (о Христе и его месте не упоминается), «единственная наша заступница» и поэтому Ее следует почитать первой после Бога» [Napiórkowski 1991, s. 396–397]. Также в польских богородичных проповедях (исследовались проповеди 1965–1980 гг.) присутствовали неуместные элементы этого типа, такие как мариоцентризм и антропоморфизм, выражающийся в утверждениях, что «Мария успокаивает Божественную справедливость, что Она может все, что через Ее руки проходят все милостивые дары, которые Она раздает по своему усмотрению» [Lewandowski 1985, рукопись; цит. по: Napiórkowski 1991, s. 400].

²³ «Пророчества о посредничестве Марии „часто производят впечатление, что все зависит от Марии, а Бог как бы временно отстранен от дел. Вместо Христа центральной фигурой становится Мария“» [Napiórkowski 1991, s. 400].

в 1904 г., а начиная с 1923 г. праздник Марии-Царицы Польши празднуется и как религиозный, и как национальный, 3 мая. Не случаен и факт, что песнь «Serdeczna Matko» пелась на ту же мелодию, что и патриотическая «Boże coś Polskę» (записанная в 1816 г. как гимн в честь провозглашения Царства Польского)²⁴.

8. В крестьянском фольклоре, т. е. в аутентичной народной поэзии и прозе, изучением которых занимался Клак [Klak 1959], роли Марии рисуются несколько иначе. Образ Богоматери в фольклоре соответствует народному, крестьянскому стереотипу матери. Мать здесь — это прежде всего ухаживающая за ребенком родительница и воспитательница; ей приписаны важные бытовые функции: она ведет домашнее хозяйство, заботится о будущем своих детей. Она должна выдать дочь замуж и сопутствовать сыну в его жизненном пути, к ее особым обязанностям относятся похороны сына в случае его смерти. Вместе с тем «этот образ матери накладывается на образ ее „двойника“ — земли... Родная мать, она же земля, колышет, поет колыбельную, обнимает и укладывает ребенка ко сну-смерти, тем самым дает ему силы для возрождения» [Jagiello 1980, s. 175]. Подобные функции имеет мать в словацком фольклоре²⁵.

В польском богородичном фольклоре этот образ матери является доминирующим. Приписываемые ей роли в принципе ограничиваются семантическим полем народно-аграрной традиции. На первый план выдвигается Мария в качестве **матери**. Она (1) мать **Иисуса**, стало быть (2) мать покорная, страдающая, **скорбящая**, а в более широком плане — (3) **мать** всех людей, всего мира [Klak 1959]. Соответственно с народным пониманием функции матери — она также (4) **хозяйка**. Важный аспект (5) это **забота** Марии о Иисусе, но и о людях вообще с особенным вниманием к **роженцам**. (6) Мария **покровительствует влюбленным**. (7) Она **лечит и заботится о больных**. Общим знаменателем перечисленных ролей Марии в народной культуре (1–7) является (8) ее **связь с плодородием и рождением, поддержка жизни** и того, что служит этой цели — любви. В народной культуре самая большая ценность — это жизнь.

Такой образ Богородицы близок к традиционному, сохранившемуся в народной памяти, (9) мифологически рождающей все формы жизни

²⁴ До сих пор ее исполняют на деревенских свадьбах в самый важный момент — во время благословения молодых родителями, когда невеста покидает родной дом.

²⁵ Характерные роли матери в словацкой песне это, по свидетельству Любицы Дроповой: 1) мать маленького ребенка, 2) воспитательница, 3) блюстительница чести дочери, 4) та, которая принимает решение о браке, 5) присутствующая на свадьбе, 6) мать вонна, 7) мать, потерявшая ребенка [Droková 2000].

матери-земли. Природа этой связи загадочна. Можно предположить, что мы имеем здесь дело с отголоском архаического культа земли, естественно, в трансформированной и сублимированной его форме; о чем, как кажется, свидетельствует сильная связь богородичного культа с миром **растений (деревьев, цветов и трав).**

Характеристика Богоматери в народной традиции не исчерпывается, однако, ее «земными» функциями, наоборот, постоянно подчеркивается то, что Она принадлежит к сфере сакральной, что подтверждают творимые Ею чудеса, приписываемая ей сверхъестественная, **чудотворная (11) сила**²⁶.

9. Теперь мы более подробно рассмотрим некоторые из приведенных выше утверждений, подкрепляя их примерами.

(ad 1) Мария в качестве **матери** — мать Иисуса — наиболее полно в польском фольклоре представлена в колядках, особенно в том их типе, который Людмила Виноградова предложила назвать специальным термином — «Богородичные колядки». Это и широко известные колядки-колыбельные («Gdy Śliczna Panna», «Lulajże, Jezuniu»), и колядки, которые не вошли в официальные костельные сборники, т. е. колядки народного типа. Они-то и интересуют нас в первую очередь. Вот один из десятка вариантов колядок из цикла «разговоры с Марией» (записанный в деревне Студзян близ Пшеворска, Подкарпатское воев., в 1998 г.):

*Zajaśniata śliczna gwiazda na niebie,
porodziła Panna Syna w potrzebie.
A gdzieżeś go porodziła, Maryja?
Tu w stajence, między bydłem, lilija.
A gdzieżeś go ty kąpała, Maryja?
Jest w źródelku zimna woda, wykąpałam Pana Boga, lilija.
A w cożeś go owijała, Maryja?
Są w kościele firaneczki, będą z tego pieluszczeni, lilija.
A gdzieżeś go kołysała, Maryja?
Między dwoma ołtarzami jest kolebka ze świecami, lilija.
A kto będzie go kołysał, Maryja?*

²⁶ Автор обобщающей работы «Мадонна в польской народной поэзии» Ева Роса, выделяя разные «типы» Мадонны («Мать Бога — мать людей», «Скорбящая Мать», «Хозяйка», «Защитница и Утешительница», «Заступница», «Милостивая Госпожа», «Чудотворница», «Исцелительница», «Прекрасная Госпожа», «Госпожа Небес — Царица Ангелов», «Царица Польши», «Мария легкой смерти»), объединяет национально-массовую и народную традиции [Rosa 1986]. При этом выделенные автором типы недостаточно контрастны и связаны между собой, что в приведенном выше перечне мы постарались частично исправить.

*Święty Szczepan i święty Jan, lilija.
A kto mu tam będzie śpiewał, Maryja?
Przyjdą z nieba aniołowie, zaśpiewają Jezusowi «Glorija!».*

[PKL, № 33B]

Богоматерь выступает здесь в соответствии с народным стереотипом матери и одновременно как архетип, она воплощает элементарные, но при этом канонические для общекультурного образца материнские функции: она рождает, кормит, качает в люльке, заботится. Такой сценарий материнского поведения присутствует во многих колядках из циклов «Пестование Младенца» (ср. PKL, № 30, 31, 32) и «Разговоры с Марией Матерью» (PKL, № 33). Материнский сценарий дополняется сценарием «роженицы», который охватывает функции, связанные непосредственно с родами: Мария перед родами мотется, потом чувствует голод и утоляет его (иногда — просит пищу):

*Stała se lipieńka, lipieńka zielona, alleluja, alleluja, alleluja,
a pod ta lipieńko wodeńka zdrojowa, alleluja, alleluja, alleluja.
A w tej wodeńce Maryja sie myła, alleluja, alleluja, alleluja,
A jak sie umyła, Synka zrodziła, alleluja, alleluja, alleluja.
Synaczka zrodziła, rybkę złowiła, alleluja, alleluja, alleluja,
On ci jo rozmnożył, niebo nam otworzył, alleluja, alleluja, alleluja.*

[PKL, № 22A]

Эта отсутствующая в костельной традиции колядка оперирует к тому же традиционным символическим фольклорным кодом: зеленого дерева, белого камня, «родниковой» воды. Элементы этого кода мирно соседствуют с христианским символическим кодом библейского происхождения (рыба, умножение рыб, небо).

(ad 2) **Скорбящая мать.** Мария в качестве скорбящей матери появляется в колядках, в новогодних благопожеланиях (*szczodraki*), апокрифических народных молитвах.

В колядках из цикла «поиск ночлега» воспроизводится земная драма бедной и бездомной матери. Беременная Мария скитается по миру, жалуется на тяготы пути в разговоре с Иосифом («Pomaluśku, Józefie, pomaluśku proszę» [PKL, № 21]), не находит помощи среди людей, когда просится переночевать («Najświętsza Panienska po świecie chodziła» [PKL, № 20]). Не принял ее хозяин (садовник, кузнец), оправдываясь теснотой в доме, в восточнопольских вариантах этой колядки появляется также мотив изгнания беременной девушки из

деревни, жители деревни травят Богоматерь собаками (следуя суровому деревенскому обычаю осуждения девиц, ожидающих внебрачного ребенка) [PKL, № 20].

Народные рождественские колядки с мотивом приносимых Младенцу даров — в том числе символов грядущих страстей — показывают Скорбящую Мать, которая уже в момент рождения переживает предстоящие страдания своего Сына и его смерть:

*Ja cieśla krzyżyk wyrąbię tobie.
Ja, kowal, gwoździ tobie ukuję,
na ręce nogi Jezu podaruję.
Maryja słucha, uważa się to tobie,
mówi do Jezusa: Zda się to tobie.
I to ci się, Synu, przyda,
gdy cię Judasz Żydom wyda
na męki srogie.*

[Kolberg, t. 16, Lubelskie, s. 107]

Мотив матери, скорбящей у креста, был известен в польской культуре уже в средневековье, свое развитие он получает в «Плаче Богородицы» с XV в. Гуманистическая интерпретация этого мотива, сосредоточивающая внимание на мучительных переживаниях обычной женщины, оплакивающей смерть своего ребенка, нашла свое продолжение на народной почве. Известен в польском фольклоре и текст о сне Богоматери, в котором она своего Сына «widziała w ogroju zranionego, na krzyżu przybitego» [видела в вертограде раненого, ко кресту прибитого] [Rosa 1986, s. 31, из Кельц] ²⁷. Образ Марии — Скорбящей Матери, которая переживает муку своего Сына, эпизодически появляется в новогодних благопожеланиях (*szczodrakach*):

*Na pagórku jest domek,
a w tym domku kościótek,
a w kościółku Maryja
swego Syna powija.
Czegoś, Matko, struchlała?
Bo mi Syna zabili
I do krzyża przybili. [...]*

[PKL, № 9]

²⁷ Вслед за [Siarkowski 1879, s. 61].

Или:

*Zawitał Pan Bóg w ten nowy dom,
Gdzie Maryja i święty Jan
Na stołeczku siedziała,
Swego Synka cesała,
Z niego krewka kapala.*

[PKL, № 8]

(ad 3) **Мать всех людей.** В польском фольклоре образ Марии-Матери обобщается — так же, как и в общенациональной, массовой культуре — до образа Матери каждого человека, Матери всех людей. Богоматерь исполняет здесь функции защитницы от справедливого гнева сурово наказывающего людей за грехи Бога-Отца.

Этиологическая «легенда о колосе» гласит, что, когда рассерженный на людей за неуважение к хлебу, которого было много, потому что зерна росли на целом стебле — от земли до самого верха растения, Господь Бог решил отобрать у них этот дар, Богоматерь пожалела людей и заступилась за них, охватив ладонью верхушку длинного колоса; поэтому на верхней части стебля есть зерна, а нижняя часть осталась голой²⁸.

(ad 4) Мария в колядках это еще и **хозяйка**. Например, в вариантах цитированной колядки «Lipenka» идет речь о завтраке, который по ее просьбе помогают ей приготовить ангелы [PKL, № 22В]; в новогодних колядках она помогает Иисусу, когда он пашет золотым плугом хозяйское поле («Złoty pluzek», PKL, № 80). В новогодних пожеланиях (*szczodrakach*) Мария сама готовит завтрак для Иисуса: «*Witaj, Jezu Panie, Proszę na śniadanie, Do domku mojego, Podle ubogiego, Będzie rybka z miodem [...]*» [Rosa 1986, s. 32, z okolic Łańcuta, 1903].

(ad 5) Покровительство и опека Марии — продолжение ее материнских и хозяйственных занятий. Особое внимание уделяет она сиротам, которым в день свадьбы заменяет родную мать, благословляя их на брак (Kłak 1959, s. 224, из «Wisły», 1892, s. 196, краков.), или забирает их в рай (в вариантах колядки «Z tamtej strony dwoga», PKL, № 51).

(ad 6) Особую помощь Мария оказывает молодым девушкам и **влюбленным** парам. В народной любовной лирике, а также в свадебных песнях Богоматерь помогает влюбленным, соединяет пары («wsyckie stadła łący», Kolberg, t. 6, s. 79), благословляет ищущую мужа девушку (в вариантах колядок «Posród ogródenka gośnie jabłoneńka», PKL, № 116), участвует в свадьбе («Złoty kielich», PKL, № 80).

²⁸ Ю. Кшижановский в PBL под номером 2635 отмечает 16 вариантов этой легенды.

(ad 7) Мария в роли **целительницы** появляется в легендах, заговорах и песнях. В вариантах легенды о побеге в Египет (PBL, № 2442) она (силой Иисуса) исцеляет увечного ребенка хозяев, у которых ночует Святое Семейство (ср.: PKL, № 20). В заговорах от болезней Богоматерь попеременно с Иисусом Христом изгоняет болезни [Niebrzegowska-Bartmińska 2003]. Она помогает в лечении лихорадки, бешенства, глазных болезней, зубной боли, колтуна, при болях в животе, укусах, переломах и вывихах. Популярные заговоры начинаются со сцены встречи Богоматери (или Иисуса Христа) с болезнью и изгнания ее из больного при помощи «божественной силы». Пример из Мазовша:

*Szła Mateczka Boża przez las kasztanowy,
spotkał ją po drodze
sam Pan Jezus.
«Gdzie idziesz, moja Matko?
Idę do tego chrzestnego,
aby go wyleczyć od zimnych,
od białych (bladych) ludzi.
Ustępujcie od tego chrzestnego
z jego żył, z jego szpiku (tuku), z jego głowy,
mocą Bożą i Syna Bożego, pomocą Ducha Świętego;
wypędzam was pod korzenie kamieni,
na puste lasy, na puste pola,
gdzie nic nie wschodzi».*

[Kolberg, t. 40, Mazowsze Pruskie, s. 67].

В финальных формулах заговоров Богоматерь обычно занимает второе место, после Господа Бога или Иисуса Христа, но перед святыми: «*z potocą Boską, z Matką Boską, ze wszystkimi świętymi*», «*Nie ja lekarka, sam Pan Jezus lekarz, Najświętsza Panna lekarka*» и т. п.

(ad 8–9) **Хранительница жизни**. Защита жизни и плодородия — это общая основа всех перечисленных ролей Богоматери (1–7), позволяющая сделать вывод, что богородичный культ тесно связан с архаическим культом матери, особенно же матери-земли.

Идея земли-матери, восходящая к эпохе матриархата [Forstner 1990, s. 79–80], известна многим культурам. Свое религиозное выражение она нашла в культе индийской Притхиви, греческой Деметры, римской Цереры, а также в культурах более раннего времени, существовавших до прихода индоевропейцев; христианство эту идею отнюдь не исключало, наоборот, впитало ее, частично ассимилировало и интерпретировало,

так же как многие другие общекультурные элементы²⁹. Идея эта присутствует — в видоизмененной форме — в богородичном культе.

Связь **стереотипа** матери со стереотипом земли подтверждается богатым материалом в «Словаре народных стереотипов и символов»³⁰. Земля в народной картине мира — это женское начало (по контрасту с небом, огнем и ветром — мужскими элементами), это Великая Мать, плодородная, вечная и святая. Она связана с небом, которое ее оплодотворяет во время дождя, священным браком. Она мать всего живого. Она рождает и кормит растения, хлеба, травы и людей; она щедра. Она чувствует и обладает способностью моральной оценки, она награждает и наказывает, не принимает в себя преступников, но поглощает в свои недра плохих, злых людей. Она обладает целительной мощью, помогает добиться ответной любви. Человек — это ее сын. После смерти она принимает его обратно в свое лоно.

Архаический миф Матери-Земли живет в богородичном культе в скрытой форме. Наиболее ярким его проявлением следует признать связь Богоматери с миром растений. Кроме уже упомянутых природных названий богородичных праздников, сюда относится и богатая ономастика растений, особенно трав с лечебными свойствами. В Польше так называемая **богородичная ономастика** появилась еще в средневековье. Копеч — вслед за травниками XVI в. и трудом Ростафиньского 1900 г. — приводит 12 таких названий:

drzewko Panny Maryi, называемое также *bylica boże drzewko* (artemisia abrotanum);

różyczka Panny Maryi, т. е. *firleta* (lychnis filorosa);

lenek Matki Bożej (linaria vulgaris sive osyris);

Matki Bożej miętka, т. е. *włoska mięta* (mentha saracenicа sive mentha Mariae);

osetek Panny Maryi, т. е. *podgorzał* (atractilis vulgaris minor);

²⁹ На эту связь давно обратили внимание исследователи религии. Отсылая к работе Жана Данелу [Danielou 1949], Юзеф Хебда писал: «Христианизация противопоставлялась язычеству в том, что было в нем противоречиво, сохраняя некоторые материальные элементы, которые в сущности языческими не были, но были атрибутом любого религиозного культа. Во многих случаях христианство использовало некоторые символические элементы культа языческих богинь, обогащая их богородичной духовностью» [Hebda 1954, s. 502]. Напюрковский, излагая содержание протестантских трудов на тему сходства католического богородичного культа с языческим культом матери [Napiórkowski 1988, s. 96–100], обращает внимание, что существует три способа описания этого сходства: генетический, типологический и общекультурный; причем сходство второго, а особенно третьего типа не противоречит христианской богородичной теологии. «Человечество, поклоняясь фигуре богини-матери, отдавало дань любви и материнства» [Napiórkowski 1988, s. 99].

³⁰ SSiSL. T. 1/2. 1999. S. 17–56.

Panny Maryi dzwonki (hypericon);

Bożej Matki pościelica (herniaria glabra);

róża Matki Bożej (poterium officinale sive rosa Mariae);

Matki Bożej włoski (aspelenium trichomanes vel saxifragium), по-другому *włoski Matki Bożej* (capillus Veneris herbae species);

Panny Maryi ziele или *św. Jana ziele* (sempervivum vel buphthalmus) [Kopeć 1997, s. 114].

Еще более многочисленные свидетельства содержат более новые народные травники. Например, в гербарии³¹, собранном С. Удзелей в 13 деревнях в окрестностях Кракова и в качестве приложения дополняющем его работу «Растения в верованиях краковского народа [Udziela 1931], среди 108 приводимых названий 93 связано с богородичным культом или самим названием, или же обрядовым действием, например, растения освящали в день *Matki Boskiej Zielnej* [Травяной] и использовали в качестве оберега от огня и молнии, а также в народной медицине [Köhler 1996].

Связь Богоматери с растениями мотивирована, с одной стороны, практически (когда речь идет о травах, используемых в лечении), с другой — мифологически, культурологически. Многие названия отсылают к предполагаемому внешнему виду Богоматери, к ее одежде и приписываемым ей атрибутам: «*włoski NPM / MB*» [волосы] (= *Epilobium adenocaulon*, *wierzbownica gruczolowata*), «*warkocze MB*» [косы] (= *dziewanna drobnokwiatowa*, *Verbascum thapsis*), «*rękawki MB*» [рукава] (синонимы: «*sukienki MB*» [платья], «*paluszki MB*» [пальчики] = *Gentiana pneumonanthe*, *goryczka wąskolistna*), «*kądziołka MB*» [куделька] (= *konieczyna polna*, *Trifolium arvense*), «*naparstki MB*» [наперстки] (= *Knautia arvensis*, *świerzbica polna*).

Связь культа земли с богородичным культом находит отражение и в стихах, обращенных к земле и построенных по образцу богородичных молитв:

Ziemio, próchnicy pełna, / ciepła jak ręce matek (S. Buczyński, Wierzę w potęgę ziemi)

Bądź pochwalona, bądź pochwalona, / ziemio dziewico / w welonie z gwiazd złotych (Pocek, Bądź pochwalona);

Na dróg rozstaju, gdzie Chrystus kona, / Niebo przygarnia ziemię w ramiona / I składa dary Chleborodzicy / Ogromnym wieńcem z ziół i pszenicy (W. Sitkowski, Na dróg rozstaju);

³¹ Хранится в Институте ботаники Польской Академии наук в Кракове.

Moja Dolino Nowotarska / Błogosławionaś ty / skowronka świergotem / pełnaś chleba / radości i słońca / Matka wśród matek / surowa w miłości (W. Czubernatowa, Moja Dolino Nowotarska) [Bartomiński 1990, s. 12].

10. Характеристика образа Марии в фольклоре не исчерпывается ее повседневными, земными действиями. Ее причастность к сакральной сфере постоянно подчеркивается разными чудесными явлениями, чудесами, которые она творит. Богоматерь в народной культуре использует сверхъестественную силу прежде всего тогда, когда окружает материнской заботой младенца Иисуса. Во время побега в Египет Мария высекает огонь из льда; по ее велению мгновенно вырастает пшеница, укрывающая беглецов от погони [PKL, № 50 A i B]; ее чудеса помогают людям, например, Богоматерь излечивает больного ребенка [PKL, № 50, PBL, № 2442].

11. Подводя итоги, различия между культом Богоматери в общенациональной и в народной традициях можно суммировать следующим образом:

Если в общенациональной традиции доминирует образ Марии-матери в широком смысле этого слова, т. е. матери Иисуса (Богочеловека), матери Костела и всего Божьего народа и некоторых его избранных представителей (в особенности же матери и властительницы польского народа), то в народной культуре Мария больше связана с семьей и функцией рождения, с индивидуальной судьбой простой, страдающей женщины, которая служит защитницей и покровительницей жизни. Народный образ Богоматери ближе к концепции Bogurodzicy (*Богу-родицы*), чем ее образ в массовой традиции, где победила концепция Bogarodzicy (*Бога-родицы*) (в значении, оговоренном в пункте 4).

Общенациональный культ Богородицы имеет выразительную национальную окраску, он проникнут патриотической идеей; в народной традиции, в текстах фольклора «нет патриотической окраски образа Марии-матери» [Klak 1959, s. 238], в них сильнее выражены индивидуальные и семейные мотивы³².

В массовой традиции доминирует образ Богоматери-царицы; наиболее характерен в этом отношении образ Богоматери на ченстоховской иконе, где голова Марии увенчана короной; народный образ Бо-

³² Это различие, однако, не вызывает удивления, поскольку полное включение крестьянства в национальную общность произошло в Польше лишь на рубеже XIX–XX вв., а окончательно закрепилось в период Второй мировой войны.

гоматери лишен «королевских» черт, Мария похожа на обычную мать, а приписываемые ей материнско-хозяйственные функции отсылают к стереотипу матери в его крестьянской версии.

В польском народном образе Богородицы сильны архаические ассоциации Богоматери с общекультурным образом женщины, носительницы и дарительницы жизни, важнейшей из ценностей в народной культуре. Богоматерь ассоциируется с плодородной землей, а через землю — с растениями, цветами, природой, целительством.

12. Выделение трех типов польского богородичного культа согласуется с концепциями тех культуроведов, которые принимают тезис о сосуществовании нескольких (трех или даже четырех) культурных кругов. В заключение я хотел бы еще раз вернуться к одной мысли Никиты Ильича Толстого. В статье «Язык и культура», размышляя над уровнями культуры в их отношении к уровням языка, Н. И. Толстой выделил:

- 1 — элитарную культуру и литературный язык;
- 2 — «третью культуру» (массовую) и просторечие;
- 3 — народную культуру и диалекты;
- 4 — традиционно-профессиональную культуру и арго [Толстой 1995а, с. 17].

Для понимания специфики польского богородичного культа существенное значение имеет выделение в нем трех первых уровней — элитарного, т. е. костельного, массового и народного — различия между которыми — несмотря на многочисленные вполне очевидные совпадения, обусловленные использованием одних и тех же библейских, евангелических источников, — значительны, поскольку в них в разной степени ассимилируется местное или национальное содержание, элементы многовековой традиции или актуальных социальных и даже политических программ.

* * *

Отмеченные различия требуют более подробного изучения. Особенно важно было бы проверить, действительно ли богородичный культ в масштабе всех славянских земель отличается большим единством на уровне народной культуры, чем в культурах национальных. Тезис этот кажется тем более правдоподобным, что общенациональный культ Богородицы имеет более официальный характер и формируется под влиянием разных теологических доктрин — евангелической, католической или православной, часто связанных с господствующей государственной идеологией. Что же касается народного культа

Богородицы, то он не поддается с такой легкостью влиянию официальной теологии и идеологии, сохраняет элементы иногда очень древней традиции, близок к древним христианским апокрифам и евангельскому преданию.

Перевод с польского И. Лапто

Принятые сокращения

- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Богородица // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 217–219.
- Толстой 1995а — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Фадеева 2002 — *Фадеева Л.* Богородица в русских заговорах: универсальные и специфические характеристики образа [рукопись].
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Bartmiński 1990 — *Bartmiński J.* Ojczyzna w pieśniach i wierszach chłopskich // Polska Sztuka Ludowa. 1990. № 3. S. 9–13.
- Bartmiński 1998 — *Bartmiński J.* Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki // Język a Kultura. Т. 12. S. 63–83.
- Bogurodzica 1962 — Bogurodzica / Opracowanie i wstęp filologiczny Jerzy Wronczak. Wstęp językoznawczy Ewa Ostrowska. Wrocław, 1962.
- Chodźdło 1966 — *Chodźdło T.* Kościół i kultura ludowa // Chrześcijaństwo w Polsce. Lublin, 1966. Т. 3. KUL. [do spr.]
- Danielou 1949 — *Danielou J.* Le culte Marial et la paganisme. Paris, 1949.
- Dropová 2000 — *Dropová L.* K obrazu matky v slovenskej ľudovej piesni // Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku / Red. Zuzana Profantová. Bratislava, 2000.
- Forstner 1990 — *Forstner D.* Świat symboliki chrześcijańskiej. Warszawa, 1990. [Tłum. z niem. Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck 1959.]
- Hebda 1954 — *Hebda J.* Kult bogini-matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie // Collectanea Theologica (Przegląd Teologiczny). 1954. R. 25.
- Jagiello 1980 — *Jagiello J.* Matka // Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny. Wrocław, 1980. S. 159–199.
- Klemensiewicz 1961 — *Klemensiewicz Z.* Historia języka polskiego. Warszawa, 1961. Т. 1.
- Kłak 1959 — *Kłak T.* Matka Boska w poezji ludowej // Matka Boska w poezji polskiej. Lublin, 1959.

- Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–2002: t. 6, Krakowskie; t. 16, Lubelskie; t. 40, Mazowsze Pruskie.
- Kopaliński 1985 — *Kopaliński W.* Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa, 1985.
- Kopeć 1983 — *Kopeć J.J.* Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności // Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana / Praca zbiorowa pod red. ks. Władysława Piwowarskiego. Wrocław, 1983. S. 21–63.
- Kopeć 1988 — *Kopeć J.J.* Elementy maryjne w polskiej pobożności ludowej // Ateneum apleńskie. 1988. T. 111. S. 29–43.
- Kopeć 1996 — *Kopeć J.J.* Formy kultu maryjnego w polskiej religijności XIX wieku // Roczniki Teologiczne. 1996. T. 43. Z. 4. S. 165–187.
- Kopeć 1997 — *Kopeć J.J.* Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku. Lublin, 1997.
- Köhler 1996 — *Köhler P.* Rośliny poświęcone kultowi Maryi w zielniku Seweryna Udzieli / Red. A. Spiss. Kraków, 1996. S. 138–149.
- Krażyńska, Mika 1995 — *Krażyńska Z., Mika T.* Architektura *Bogurodzicy* // *Slavia Occidentalis*, 1995. R. 52. S. 52–79.
- Küng, Moltmann 1983 — *Küng H., Moltmann J.* Mary in the Churches. Edinburgh, 1983.
- Ługowska 1986 — *Ługowska J.* Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej // Literatura Ludowa. 1986. № 3. S. 3–18.
- Moszyński 1934–1939 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1934–1939. T. 1–2.
- Napiórkowski 1988 — *Napiórkowski C.* Spór o Matkę. Lublin, 1988.
- Napiórkowski 1991 — Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI *Marialis cultus* na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego / Tekst i komentarze. OFMConv. Red. C. Napiórkowski. Lublin, 1991.
- Niebrzegowska-Bartmińska 2003 — *Niebrzegowska-Bartmińska S.* Struktura i semantyka polskich zamówień // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. Львів, 2003. С. 22–41.
- NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / W oparciu o dzieło Samuela Adalberga opr. Zespół redakcyjny pod kier. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.
- Pawłowska 1999 — *Pawłowska R.* «Bogurodzica» — język poetycki w epoce św. Wojciecha // Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego / Red. tomu B. Kreja. Gdańsk, 1999. S. 35–46.
- PBL — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Warszawa, 1962–1963. T. 1–2.
- Piwowarski 1983 — Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana / Praca zbiorowa pod red. Władysława Piwowarskiego. Wrocław, 1983.
- PKL — Polskie kolędy ludowe. Antologia / Zebrzał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył Jerzy Bartmiński. Kraków, 2002.

- Rosa 1986 — *Rosa E.* Typy Madonny w polskiej literaturze ludowej // Literatura ludowa, 1986. № 3.
- Siarkowski 1879 — *Siarkowski J.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Kraków, 1879.
- SSiSL 1996, 1999 — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, zastępca redaktora S Niebrzegowska. Lublin. T. 1, Kosmos, [cz.] 1, Niebo... 1996, [cz.] 2, Ziemia ... 1999.
- Tomicki 1981 — *Tomicki R.* Religijność ludowa // Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej / Red. M. Bernacka i in. Wrocław, 1981. T. 2.
- Udziela 1931 — *Udziela S.* Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego // Lud. 1931. S. 36–75.
- Urbańczyk 1978 — *Urbańczyk S.* Bogurodzica. Problemy czasu powstania i tła kulturalnego // Pamiętnik Literacki, 1978. T. 69.
- Wierzbicka 1996 — *Wierzbicka A.* Między modlitwą a przekleństwem: *O Jezu!* i podobne wyrażenia na tle porównawczym // Etnolingwistyka 1996. № 8. S. 25–39.

Р. Попов
(София)

Народная этимология и культ святых

В статье «Народная этимология и структура славянского ритуального текста», опубликованной в 1988 г. и перепечатанной под названием «Народная этимология и этимологическая магия» в (Толстой 1995), Н. И. Толстой и С. М. Толстая в очередной раз поставили вопрос о большом значении народной этимологии в формировании и функционировании традиционной обрядности славянских народов (Толстой 1995, с. 317–332). Оценивая написанное предыдущими авторами, они неоднократно подчеркивали, что возможности исследования в этом направлении совсем не исчерпаны. И хотя изучение народной этимологии является приоритетом прежде всего лингвистики, а я не специалист в этой области, все-таки попытаюсь в следующих строках охарактеризовать влияние народной этимологии на бытующие в календаре балканских народов представления и верования о христианских святых. Ограничивая до минимума охват предмета своего изложения, я принимаю в качестве основного исходного пункта только имена святых. Тут же следует добавить, что в таком плане связь между поверьями о святых, с сопровождающими их праздники действиями и запретами, называемыми Н. И. и С. М. Толстыми «этимологической магией», с одной стороны, и народной этимологией — с другой, является двусторонней. Во-первых, этимологическая магия предопределяется значением самого имени святого (или перевода имени на другой язык). Во-вторых, она следствие языковых аналогий, которые имя или праздник вызывают. Имея в виду эти две модели, на основании которых народная этимология в данном случае оказывает влияние на культы святых, я рассмотрю примеры из календарной обрядности балканских народов — православных и католиков — периода конца XIX — начала XX в.

К первой группе христианских святых можно отнести тех, чьи личные имена на греческом языке обозначают те или иные действия или объекты. На основании этих значений строится мифология народных

образов святых и обрядность их праздников. В эту первую группу я включаю св. Симеона, св. Спиридона, св. Мину, св. Фанурия, св. Элефтерия. Календарных праздников в честь св. Симеона два: 3 февраля (*Симеон Богоприемец*) и 1 сентября (*Симеон Стълтник*). В переводе с греческого имя святого означает «ставить метку, рубец (рану) на тело». Поэтому болгары его называют еще Симеон *бележник* или *забележник* (который ставит знак, отметину — *белег* — с целью обозначения, указания, отличия). Во время посвященного ему весеннего праздника женщины — болгарки и гречанки, и в особенности беременные — не принимаются за домашние «женские» занятия — не шьют, не вяжут и не ткут, не режут ножницами или ножом, веря, что в случае несоблюдения запрета их дети родятся «мечеными» или больными (Попов 1991, с. 118; Constantinidou-Partheniadou 1992, p. 63). Аналогичный смысл содержится и в имени св. Спиридона, которое связывается со словом *σπίρι* 'сыпь, прыщи, опухоли' (Megas 1963, p. 26). Несмотря на то, что святой популярен прежде всего в качестве божественного покровителя представителей ряда ремесел (медников, гончаров, сапожников), местами среди болгар, румын и греков он пользуется и славой целителя. В Южной Болгарии и Северной Греции св. Спиридона считают защитником детей от оспы и воспаления миндалин (воспаленного горла). Местами во Фракийской низменности болгары называют его и «отцом чумы». В Македонии святой является заступником сумасшедших, а среди румын считается патроном гадалок и знахарей. В его праздник (12 декабря) женщины месят, выпекают и подают друг другу *благн пити* (подслащенные медом или сахаром караваи), дабы все их домочадцы обладали хорошим здоровьем (Попов 2002, с. 81, 86).

В переводе с греческого имя св. Мины означает «открывать», «извещать», а св. Фанурия — «раскрывать», «снимать покрывало». На Балканах св. Мина и его соответствие у католиков — св. Мартин, календарные праздники которых приходятся на 11 ноября, входят в ряд самых известных «волчьих» покровителей. Но вместе с тем болгары и греки убеждены, что св. Мина помогает им находить потерянные домашние вещи или заблудившихся в лесу домашних животных. По традиции люди возжигают свечи перед иконой святого, умоляя его помочь им вернуть утерянное. Добавлю еще, что в Родопской области обряды, отправляемые в праздник св. Мины, часто подчиняются ассоциациям, вызванным именем святого. Это имя связывают с глаголами «минуть» и «разминуться», откуда обособляется и устойчивое ходячее выражение *Святой Мина — Размина*. На языке местного населения это значит, что в день святого нельзя работать, дабы «все болезни разминулись (разошлись)». Подобные толкования известны и в связи со св. Фану-

рием, народный и христианский культ которого характерен больше всего для греков. В день его праздника (27 августа) девушки доброго возраста пекут традиционный обрядовый хлеб в честь святого. Вечером они кладут кусок хлеба под подушку, надеясь, что им приснится их будущий жених (Constantinidou-Partheniadou 1992, p. 271–272). У греков также распространено почитание св. Элефтерия, память которого отмечают 15 декабря. В переводе с греческого его имя означает «освободить от беременности», «рожать», поэтому св. Элефтерия считают покровителем рождаемости и защитником беременных женщин и новорожденных детей. Местами в Греции святого чтут и узники, ожидающие своего ближайшего «освобождения» (Constantinidou-Partheniadou 1991, p. 427).

Вторая группа святых более многочисленна; их имена вызывают разные ассоциации в разных балканских языках. При этом необходимо учитывать незнание греческого языка на большей части балканского ареала, за исключением зоны прямых контактов с бывшей Византийской империей и в дальнейшем — с Грецией. С именем св. Прокофия (болг. *Прокопий*) связаны самые разнообразные верования и запреты. Имя по-гречески означает «преуспевающий» — это значение, вероятно, сыграло свою роль в формировании мифообрядового комплекса, сопровождающего посвященный святому праздник, который болгары и греки отмечают 8 июля. У этих народов повсеместно убеждение, что в этот день не стоит приступать к новому делу (жатва, помолвка или свадьба, строительство нового дома) и не следует трогаться в путь, потому что любое начинание будет безуспешным: «На *Прокоп* нищо няма да *прокопса*» (В *Прокоп* ничего не будет успешным). Сербы связывают имя святого с глаголами *копать* и *погребать*. В этот праздник запрещено купаться в реке, потому что «и камни тают в воде». В Восточной Сербии св. Прокофий является патроном горняков — рудокопов, которые в этот день устраивают торжественный семейный праздник *рударска слава* с жертвоприношением свиньи или овцы. Согласно поверью, захоронение покойника в этот день — худая примета: могильщикам грозит беда (Бандић 1991, с. 344–346; Живковић 1996). В некоторых местах Троянского округа болгары верят, что, если в этот праздник они копают огород, св. Прокофий их ударит (убьет) мотыгой (Попов 2002, с. 199).

В народном сознании отрицательные ассоциации вызывает и имя св. Пантелеймона, означающее по-гречески «всемиловитый». У православных балканских народов он известен как *Панталей*, *Паталей* или *Пинтилие*. На основе народной этимологизации оформляются два основных семантических ядра. Первое связано с глаголом *пать* ('страдать, терпеть'), а второе — со словом *път* 'путь', откуда происхо-

дит и часто присоединяемый к имени святого эпитет *пътник* (путешественник, путник). Этим двум главным направлениям соответствуют представления, верования и запреты, связанные с праздником святого — 27 июля. В день св. Пантелеймона, который у болгар, сербов и румын считается младшим братом громовержца святого Ильи, строго запрещается работа по дому и в поле — в противном случае человек «ще *пати*» 'претерпит многие беды'. Повсеместно распространена вера в божественное наказание: святой карает работающих крестьян, насылая природные стихии — град, засуху и зной или ливневые дожди, поэтому его часто зовут и *Водным Пантелеем*. А народно-этимологическая связь *Пантелей* — *путь* предопределяет представление о том, что в этот праздник перелетные птицы собираются на юг. Торговцы же, наоборот, не трогаются в путь, потому что удача не будет им сопутствовать (Попов 2002, с. 191, 205).

Местная этническая специфика отличает и народный культ св. Фоки у румын. По народным представлениям, святой, чье имя связывают с румынским словом *фос* 'огонь', — один из братьев громовержца Ильи. В мифологическом рассказе священную триаду повелителей града, грома и молнии составляют св. Илья, его небесный возница Илья *Паля* и Фока (20, 21 и 22 июля). Фока — тот мифический персонаж, который неустанно раздувает огонь и поджигает нивы земледельцев, не почитающих святых и не соблюдающих запретов на работу в поле (Pamfile 1997, p. 127–135).

Мне кажется, что на этимологическом уровне имена святых в большей степени связываются с народными поверьями и представлениями о болезнях, поражающих людей и скот. Примеров этого очень много. Лечение слепоты и глазных болезней является приоритетом православного св. Вита (болг. *Вид/Вуда* — 15 июля) и католической св. Люции (13 декабря), календарные праздники которых, по словам Н. Курета, совпадают соответственно с самым длинным и самым коротким астрономическим днем года (Kuret 1970, s. 44–45). Имя св. Види ассоциируется с глаголами «видеть», «прозреть», а Люция по-латыни означает «свет». *Видовден* — популярный народный праздник у сербов и кое-где у болгар на западных окраинах страны. Традиционные магические обряды лечения, возникшие на этимологической основе, включают ритуальный сбор целебной *видовой травы* (*Anagallis arvensis* L.). Она бывает «мужской» или «женской»: у первой — синие, у второй — розовые цветки. Отваром из этой травы слепые и плохо видящие умывали глаза, дабы прозреть. Девушки и парни добрачного возраста с «видовой травой» совершают особые обряды, основным компонентом которых является гадание с целью узнать свое будущее и увидеть лицо будущего супруга или супруги (Неделькович 1990, с. 56;

Босић 1996, с. 349). А словенцы в некоторых заговорах обращаются к св. Люции с мольбой помочь им обрести зрение (Раденковић 1996, с. 295). Хорватские мальчики — *полазници* (в определенные календарные праздники первые посетители дома, приносящие благополучие или неудачу) из Далмации при обрядовом обходе домов в день св. Люции приветствуют домашних словами: «Дайте нам глазки!» (Kretzenbacher 1959, S. 27).

В календарной традиции болгар и сербов как повелителей некоторых специфичных болезней почитают и святых Варфоломея (болг. *Вартоломей*) и Елисея. Сработавшие в народном мироощущении механизмы этимологизации выявляют ассоциацию имени св. *Вартоломея* со словом *въртоглавие* 'головокружение, сумасшествие', а имени св. Елисея — со словом *олисяване* 'облысение'. В праздники обоих святых (11 и 14 июня) строго запрещена любая работа дома и в поле, чтобы уберечь членов семьи от указанных болезней. В день св. Варфоломея женщины не прядут, согласно поверью, потому что «как вертится (крутится) веретено, так будет вертеться (кружиться) у них голова». Реже имя и праздник святого связывают с популярной демонической болезнью *влас* (желудочно-кишечное заболевание крупного рогатого скота, а также болезнь глаз у людей). Корреляция св. *Вартоломей* — *влас* обусловлена поверьем о восходе созвездия Плеяды, известного у болгар и сербов как *Власи* или *Власици* (Попов 2002, с. 212). Вообще же на более широкой территории повелителем болезни *влас* считается сам *святой Власий* или *Влас*, календарный праздник которого, по восточноправославной традиции, приходится на 11 февраля. В память святого женщины повсеместно выпекают и подносят друг другу специальные обрядовые хлебцы для предохранения животных от болезни. Этимологическая магия в *Власовден* включает ритуальное изгнание болезни путем троекратного рассечения топором волоса или нитки, положенных на пороге дома или на колоде. Действие всегда сопровождается диалогом: «Чего сечешь? — Влас секу. — Секи, секи и отсеки!» В обряд входит и ряд магических действий, имитирующих поведение домашних животных (мычание, бляение, лягание), запреты на замес теста, на мытье волос (Стаменова 1986, с. 258; Попов 1994, с. 97).

Аналогичным образом протекает и магическое изгнание болезни домашних птиц, известной в Западной Болгарии, Македонии и Восточной Сербии как *мрат*. В день св. Мины, называемого в этих краях Святым *Мратом* или *Мартинией*, закалывают на пороге дома черного цыпленка, чтобы умиловить и изгнать демоническую болезнь. Жертвенную птицу тоже называют *мрат* или *мратиние* (Маринов 1980, с. 694–695; Неделъковић 1990, с. 163). У болезни с народным наименованием *руса* или *червенка* (рожа) тоже есть свой календарный празд-

ник — *Русата*, *Русалната* или *Средоруса сряда*, который болгары, македонцы и сербы отмечают в среду после Пасхи или после Пятидесятницы (Босић 1996, с. 282; Попов 2002, с. 54–55).

Интерес представляют и те случаи, когда имена и соответствующие праздники в память святых изменяются в соответствии с некоторыми сходными в языковом отношении понятиями, приспособляясь к ним. Примерами могут служить *Андреевден* (30 ноября) и *Игнажден* (св. Игнатий Богоносец, 20 декабря). Очень часто день св. Андрея известен у болгар как *Едрей* или *Едринден*. Вторично возникшее, это название указывает на прямую связь с глаголом *наедрявам* 'прибавляться, становиться больше по размеру, количеству'. Согласно популярному клише о том, что с этого праздника день прибавляется, хозяйки варят пшеницу и кукурузу, чтобы и посевы «прибавлялись». В Родопской области Игнажден иногда называют *Инатя*, связывая его со словом *инат* 'бессмысленное упрямство'. Мужчины не запрягают лошадей и волов, чтобы они «не упрямылись», и избегают ссор между собой, потому что в противном случае «им все будет удаваться *на инат*», т. е. навыворот, наоборот (Попов 1994, с. 86). Аналогичным образом формируется обрядность на *Благовец* (Благовещие — 25 марта) — в связи со словом *благ* 'сладкий'; а также и на св. Варвару (4 декабря) — в связи с глаголом «варить». Эти два примера приводятся в вышеуказанной статье Н. И. и С. М. Толстых. Перечень подобных примеров, конечно, можно продолжить, но в настоящем изложении это едва ли необходимо. Цель моей статьи — вновь обратить внимание на исключительное значение народной этимологии в процессе возникновения, формирования и функционирования народных культов святых, на мифологию и обрядность, относящуюся к календарным праздникам в честь святых.

Принятые сокращения

- Бандић 1991 — *Бандић Д.* Народна религија Срба у 100 појмова. Београд, 1991.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Живковић 1996 — *Живковић Г. и Д.* Свети Прокопије — рударска слава // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1996. Т. 2. С. 207–209.
- Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. 1.
- Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 1994 — *Попов Р.* Календарни празници и обичаи // Родопи. София, 1994.

- Попов 2002 — *Попов Р.* Светцы и демоны на Балканите. София, 2002.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Стаменова 1996 — *Стаменова Ж.* Календарни празници и обичаи // Пловдивски край. София, 1996.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые 1988 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250–264.
- Constantinidou-Partheniadou 1992 — *Constantinidou-Partheniadou S.* A Trevelogue in Greece and a Folklore Calendar. Athine, 1992.
- Kretzenbacher 1959 — *Kretzenbacher L.* Santa Lucia und Lutzenfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropa. München, 1959.
- Kuret 1970 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Del 3. Zima. Ljubljana, 1970.
- Megas 1966 — *Megas G.* Greek calendar customs. Athens, 1966.
- Pamfile 1997 — *Pamfile T.* Sărbătorile la români. Studii etnografice. București, 1997.

О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре

Странствующие певцы-нищие — это явление, общее почти для всех славян, начиная со времен Средневековья вплоть до 30–40-х гг. XX в. У русских это *слепые нищие*, наследники древних *калик перехожих*, у украинцев — *кобзарі, лірники* и *бандуристу*, у белорусов — *старці* или *дзяды*, у поляков — *dziady*, у словаков — *džadi-žobráci*, у сербов — *слепи гуслари*, у болгар — *слепи гьдулари*, в Македонии — *пѣвачи* и др. Историко-типологическая характеристика этих певцов включает два основных объединяющих признака: 1. странствование как способ существования; 2. исполнение эпических песен как вид ремесла или как профессия. Независимо от разных названий и некоторых этнических различий этот тип певцов обладает общей семантикой в народной культуре славян, которая отделяет его и от других странствующих профессиональных певцов (в далеком прошлом и в недавнем времени), и от оседлых эпических певцов-непрофессионалов. В образе певца-нищего заложены древние мифологические (языческие) представления и более поздние христианские толкования, трансформировавшиеся в фольклоре особым образом.

1. Первая и главная черта певца-нищего — это его **сакральность**. Мифологическое представление о нищем как о переодетом божестве, странствующем по земле, чтобы испытать людей, и христианский вариант этого представления о нищем как о Богочеловеке, сошедшем с небес, чтобы «сеять семена веры» в душах смертных, — заложены в народной культуре славян. Об этих представлениях можно судить по диалектным названиям нищего, образованным от корня *Бог*: *божек* и *божяк* в болгарском; *божјак*, *богац* и *богородник* в сербском, *bôges*, также *božes* и *božček* (редко) в словенском, *божанин* в русском языке и др. Подобные представления обнаруживаются в героико-эпических и народных религиозных песнях, сказках и этических легендах, где в нищего обычно переодевается Господь Бог или святой, а также мифический герой или царь.

В болгарском героическом эпосе юнак, обычно обладающий некоторыми чертами мифического существа или божества, часто переодевается в нищего, что делает его неуязвимым во время его длительного, полного опасности путешествия, которое он совершает ради спасения/возвращения своей возлюбленной или украденной невесты [БЮЕ, № 536, 540, 542]. В юнацком эпосе, чтобы явиться к Крали Марко и наказать его за излишнюю гордость, отняв у него силу, в нищего переодевается и сам Господь Бог [СБНУ 3, с. 116].

В русском былинном эпосе такие богатыри, как Илья Муромец, Михайло Потык, во время странствий по свету тоже переодеваются в *калик перехожих*. В представлениях народного творца былинные *калики перехожие* связаны с божественным началом и именно они исцеляют Илью Муромца и наделяют его богатырской силой [Былины 1986, с. 108–109].

В славянской народной традиции чрезвычайно широко распространено представление, утвердившееся в христианстве, о нищем как о Боге или Иисусе Христе, который ходит по земле, награждает или наказывает в соответствии с отношением людей к божественному лицу. Это представление легло в основу многочисленных народных религиозных песен, сказок, легенд и поверий о странствиях Господа со святым Петром (у болгар, словенцев, украинцев и словаков), со святым Иоанном или святым Николой (у русских), со святым Саввой (у сербов) или со святым Петром-Павлом (у поляков, где характерной чертой фольклорного текста является слияние этих двух святых в один персонаж).

Благодаря вышеуказанному представлению, у славян утвердились поговорки типа: «Гость в дом, а Бог в доме» [Даль 2, с. 233], «Gość w dom, Bóg w dom» [НКРР 1, s. 717] и ряд сказочных сюжетов, известных и у других народов: «Господь как гость» [АТ 750, 750*, 750**, 750F*, 751A*]; «Три желания» [АТ 750А, 550А]; «Чудесный странник» [АТ 750В]; «Бог награждает и наказывает» [АТ 750D] и др.

2. Существенной чертой в семантической характеристике певца-нищего, как и обычного нищего, является **бедность**. Бедность как категория в фольклоре всегда противопоставлена богатству, причем первая всегда торжествует, если не на этом, то на том свете. В христианизированном виде это отражается в следующем фольклорном мотиве: бедный становится после смерти богатым, а богатый — бедным. В виде песенного мотива он встречается и в репертуаре певцов-нищих, например, в варианте популярной песни «Wyleciała dusza z ciała», которую исполняют польские *dziady*:

*Pytaj jej się Pawle, Pietrze,
co tam słychać na tamtym świecie?*

*Спроси ее, Павел-Петр,
Что там слышно на том свете?*

— *Nie słyszałam nic dobrego,
śmieje się bogaty z ubogiego.
Kto tam u was ponizony
tutaj będzie podwyższony.*

— *Не слышала ничего хорошего,
смеется богатый над бедным.
Кто там у вас унижен,
здесь будет возвышен.*

[Kolberg 17, s. 9]

В христианском понимании бедность — это не только экономическая категория, она рассматривается как добродетель. Бедный приобретает моральную характеристику и становится синонимом святого и праведного. Семантика бедного в славянской народной культуре, как и в христианской трактовке, всегда имеет положительный знак в отличие от отрицательной оценки образа богатого [Michajlova 1995; Михайлова 2002]. Если нищий ассоциируется с Господом и с Иисусом Христом, то богатый — с дьяволом: «Chłop bogaty jak byk rogaty» (Мужик богатый, как бык рогатый), «Bogatemu diabeł dziecko kołusze» (Богатому черт люльку качает) [Stypuła 1974, s. 18, № 59; s. 100, № 103; s. 227, № 1388; s. 271, № 52], «Господ богатите свая, сиромасите въздига» (Господь богатых свергнет, бедных превознесет) [Геров 1, с. 53], «Богатство покрива хорјатство» (За богатым кроется жулик) [Караџић 1849, с. 59] и т. д. Бедные, социально незащищенные представлены в фольклоре как люди Божии, в ореоле доброты, красоты, скромности, трудолюбия и других добродетелей. Бедняк в славянских фольклорных текстах обычно удачлив, потому что ему покровительствует Бог. В сказочных сюжетах он во сне, а потом и наяву, находит сокровище [БФП *1645; PBL 1645]. В балладных сюжетах во время пахоты он находит в земле клад [БНБ 2, с. 1085, 1086], а в других песенных вариантах — чудотворную икону, которая его защищает [Kolberg 17, s. 13, № 22]. Только его благословляет Господь, когда видит, что тот работает в праздник [БФП *827А*], а всех остальных наказывает за это как совершающих тяжкий грех. С другой стороны, в славянских фольклорных текстах неуважение бедных и нищих и отсутствие милосердия к ним считалось одним из серьезнейших в иерархии грехов. Ряд примеров в сказках, этических легендах и более всего в религиозно-нравственных песнях о судьбе грешных душ на том свете — произведениях, исполняемых нищими певцами-странниками, — подтверждают это положение [Михайлова 1989, с. 64–65; Михайлова 1991].

Нищих и нищих-певцов называли *люди Божие, lidé boží, Христови братья, божји људи*. В некоторых областях Болгарии нищих называли *лазаровци*, в Словакии, Чехии и Польше они собирали милостыню от имени бедного Лазаря. Не случайно одной из самых популярных в репертуаре западно- и восточнославянских певцов-нищих

является песня о богатом и бедном Лазаре, фольклорный вариант известной евангельской притчи [Лк. 16: 19–31]. Сами нищие считали своим покровителем Лазаря, о чем пели и в песнях:

*Тръгнале ми съ свети Илия с Никола,
И ми отивът, та да ми срещнът Лазара,
Че Лазар води свети Вели(к)ден с Гергевден,
Вели(к)ден носи червени ейца писани,
Гергевден носи вакли егнета печени:
То не ми било свети Вели(к)ден с Гергевден,
Нъ ми съ биле клетки сираци просеци,
Лазар ги води да ги облече, нахрани.
Просеци думът, тихо говорет Лазару:
«Ой ей те тебе дедо Лазаре кекере!
Ще ли да молиш Бога за нази, Лазаре,
За добри люде кои ни хранет, обличът!
Хайде, майко, хайде, сестро,
Дарувайте един зълък лебец!»*

*Отпавились в путь святой Илия с Николой,
Идут себе, а навстречу им Лазарь,
И ведет Лазарь святую Пасху и Юрьев день.
Пасха несет красные писанные яйца,
Юрьев день несет ягнят печеных:
То были не святая Пасха и Юрьев день,
А бедные несчастные сироты нищие,
Лазарь ведет их, чтобы одеть и накормить.
Нищие просят, тихо говорят Лазарю:
«Ой ты, дед Лазарь — Кекерь!
Ты будешь просить за нас Бога, Лазарь,
За тех добрых людей, кто нас кормит, одевает!
Ну-ка, мать, ну-ка, сестра,
Подайте кусочек хлебушка!»*

[Бессонов 1, № 13]

3. Еще одной чертой образа певца-нищего является его **мобильность**. Путешествие нищего чаще всего совершалось от мирского места к святым местам (церквям и монастырям). И эта направленность имеет определенную семантику.

Согласно христианским представлениям, любое подобное продолжительное путешествие интерпретируется как вид паломничества, как духовный путь к Богу, как подражание Иисусу Христу. Такое путешествие включает коннотацию удаления от нечистого, грешного и при-

ближения к чистому, праведному. Вопреки этой общей символике пути и путешествия, существуют различия в их интерпретации западноевропейской католической и восточноевропейской православной традициями. В западноевропейской «высокой» христианской литературе Средневековья путешествие понимается как реальное движение в географическом пространстве в направлении к Иерусалиму, и лишь длинный «физический» путь паломника мог бы дать ему душевное спасение. Все западноевропейское общество охвачено «перемещением» — посещением святых мест, и литература отражает это явление — рыцари как представители светской власти несколько веков подряд проводят крестовые походы; духовенство формирует особые нищенствующие ордена; у простых людей тоже свои бедные странники-паломники, самым ярким представителем которых является нищий певец. В восточноевропейской официальной христианской литературе путешествие к святым местам не обязательно связано с физическим перемещением в пространстве. В православной житийной литературе, например, путешествие к святым местам понимается в основном как путь к себе, путь к собственной душе, путь к достижению нравственного совершенства через волю, мысль и добрые дела. Типичным примером путешествия к собственной душе является «Хождение игумена Даниила» (XII в.), ставшее образцом для всех последующих древнерусских «хождений» ко Гробу Господню [Памятники 1980, с. 25–26].

Путешествие нищего у западных славян чаще воспринимается как реальное путешествие к святым местам и местам паломничества, тогда как у восточных и особенно у южных славян — менее всего как путешествие к святым местам (ко Гробу Господню), но всегда как путешествие от профанного к сакральному, от повседневного к духовному, то есть как путь к нравственному совершенствованию. Символическое значение православного типа паломничества отражено и в фольклорных текстах. Странствия *калик перехожих* в русском былинном эпосе, независимо от названий святых мест, предстают как нравственный подвиг, а сами они — как духовные богатыри. У болгар популярна поговорка: «Който прави добро, няма нужда да ходи до Божи гроб» (Кто делает добро, тому нет нужды идти ко Гробу Господню) [БФП 756Е*].

Идущий издалека, путешествующий по ярмаркам и сельским храмовым праздникам нищий исполняет также функции посредника между замкнутой сельской общиной, из которой он и сам вышел, и открытым миром. Поэтому у всех славян он желанный гость, он несет знание о далеких и неизвестных местах и событиях. Следовательно, певец-нищий выступает в качестве медиатора — между своим и чужим, близким и далеким, знакомым и незнакомым, известным и неизвестным, в том числе между селом и городом [Michajłowa 1992–1993, S. 130–131].

4. Важным моментом в семантической характеристике певца-нищего является его **слепота**. Эта черта отличает его от обычных нищих и придает ему особую сакральность.

В большинстве случаев у живущих на подаяние есть какой-либо физический недуг. Обычные нищие были преимущественно хромыми или безрукими. А слепые становились певцами. В своем глубоком исследовании «Странствующий музыкант Средневековой Европы» Вальтер Залмен сообщает, что в ряде стран (не только в Европе) одним из основных источников заработка для слепых было странствие с пением, что существовали целые области, в которых музыкальным ремеслом занимались только слепые. Слепота была «призывом к занятию пением» [Salmen 1963, S. 136].

В народных представлениях славян слепота также связывается с пением ради пропитания, о чем говорят следующие пословицы: «Слијепац не гуде без мједи» (Слепой не играет на гуслиях без меди), «Гусле слепцу – плуг и мотика» (Гусли слепому – плуг и мотыга) [Матић 1964, с. 291]. В конце XIX в. на Украине, если ребенок рождался незрячим, родители отдавали его слепым лирникам, чтобы те за определенную плату обучали его [Боржковский 1889, с. 669].

В литературе конца XIX и начала XX в. имеются сведения о том, что среди южных и восточных славян детей лишали зрения для того, чтобы они становились певцами-нищими. У гуцулов в Галиции такая профессия была родовой, она передавалась от поколения к поколению, для этого специально лишали зрения старшего сына [Василевский 1900, с. 52]. В Болгарии в начале XX в. нередко случалось так, что нищая мать ослепляла одного из своих детей для продажи его слепым нищим, чтобы он впоследствии кормил семью [Каравелов 1930, с. 183]. Подобные случаи известны и у сербов [Murko 1951, s. 209]. Ср.:

*Извадићу црне очи твоје,
И даћу ти гусле јаворове,
Тер отићи од града до града...*

*Выколю твои черные очи,
Дам тебе гусли яворовые,
И пойдешь ты от города к городу...*

[Матић 1964, с. 291]

Слепой в наивной картине мира сохраняет мифологическое значение представителя чужого мира, того света, смерти. Слепые уравниваются с мертвыми, но смерть слепых понимается как их смерть по отношению к земным делам, как отстранение от нашего мира и при этом знание того света. Это толкование связано с восприятием слепоты как знака небесно-солнечной природы. В христианской интерпретации

слепой, подобно бедному, — святой, «Божий человек». В народном христианстве на святость слепых смотрят сквозь призму трудовой повседневности — крестьянин верит, что, подобно тому, как бедному дозволено работать в воскресенье, так и если человек работает в воскресенье, чтобы одарить слепых, Бог не наказывает, поскольку это не грех. В некоторых селах юго-западной Болгарии в воскресенье после литургии шли на ниву жать, а собранное в этот день отдавали слепым, которые обходили дома, пели и собирали милостыню [Михайлова 1998, с. 83].

Согласно мифологическому мышлению, получившему и христианское толкование, слепота — это знак пророчества, знания и мудрости, дар Всевышнего, позволяющий увидеть тайное. «Господь умудряет слепца, дьявол искушает чернеца», — гласит русская пословица [Даль 1, с. 30]. В представлениях патриархального крестьянина знания слепого о настоящем и будущем в значительной степени идут с «того света». Слепой выполняет функцию медиатора, чтобы обрести эти знания. В сказочной прозе славян распространен сюжет об ослепшем страннике, который благодаря своей незрячести узнает ценные тайны от духов, животных или птиц [БФП 613; СУС 613; РВЛ 613 II].

Слепота символически связывается и с музыкой, которой обычно приписывается божественное происхождение. В некоторых фольклорных текстах слепота, как и любой другой физический недостаток, может получать отрицательную оценку, но если она связана с музыкой, то всегда оценивается положительно.

На слепого певца-нищего как на сакрального персонажа возлагались определенные функции в важные моменты обрядов перехода. У славян существовал обычай приглашать слепых певцов на свадьбу и на крестины, поскольку верили, что их песни и молитвы принесут счастье и благополучие молодоженам и их потомству. И наоборот, наказание за неприглашение певца на свадьбу было весьма суровым (проклятие нищего всегда исполняется) — у молодоженов рождается слепое дитя [Михайлова 1998, с. 90]. В польских селах до первых десятилетий XX в. ни одна свадьба не проходила без почитаемого всеми слепого *dziad'a*. Иногда его приглашали крестным отцом, так как верили, что он ближе всех к Богу и что он «угоднее всех Богу», а это приносит счастье крестникам [Biegeleisen 1927, s. 204–205]. Вследствие этой устойчивой коннотации слепой *dziad* приглашался в крестные детей богатых родителей и особенно тех, у кого долгое время не было детей или чьи дети были слабыми, плохо развивались [Łuczowski 1986, s. 98]. В Словакии певцы-нищие исполняли на крестинах особую молитву Пресвятой Богородице, в которой просили для ребенка здоровья и счастья:

*Presvata ňebecka matko,
požehnaj v tim dome matku i jej dzecatko,
žebi ono zdave, ščešl'ive i šumne bulo,
radosc rodičom, narodu i panu Bohu bulo.
Pre jeho i Spasitel'a boskeho spaseŋe,
i pre Ježišovom strašne ucerpeŋe,
pomahaj mu Bože, i Panna Marija,
prekrasba svata ňebecka l'e'l'ija! Amen!*

*Пресвятая мать небесная,
благослови в этом доме мать и ее дитя,
чтобы было оно удачливым, счастливым и красивым
на радость родителям, народу и Господу Богу
Ради него и во имя Спасителя божественного спасения,
и ради страстей Иисусовых
помогай ему, Боже и Панна Мария,
прекрасная святая небесная лилия! Аминь!*

[АНР, № А ХСII / 5–289:3].

5. Еще одним признаком в семантической характеристике певца-нищего, который говорит о его сакральности и принадлежности не к этому, а к тому свету, служит его **связь с языческим культом мертвых**. Выражением этого верования является подчеркнутое внимание во время поминальных обрядов как к певцам-нищим, так и к обычным нищим. В большой степени это связано с представлением о нищем как «олицетворении предка» [Чайкановић 1973, с. 149]. Об этом говорят и общие названия нищего и предка в некоторых славянских языках — ср., например, *dziad* в польском, *dzed* в белорусском, *did* в украинском, *ded* в русском (в значении 'нищий', диалектное).

В большинстве славянских стран певцы-нищие считали календарные поминки своим праздником. В Келецкой области в Польше в этот день пекут лепешки, которые крестьяне берут с собой на службу в церковь. Лепешки раздают нищим, стоящим перед церковью, — ровно столько, сколько в семье умерших, чтобы те молились за спасение душ родственников [Kolberg 18, s. 53]. В Чехии хлебцы, приготовленные для нищих, имеют форму креста и называются *dušičky, kosti svatých, boží kosti* [Václavík 1959, s. 159]. В России для умерших предков ставится на стол специальная *дедовская тарелка* с едой, которую отдают нищим [Чайкановић 1973, с. 149].

До 1863 г. в Белоруссии в Лашинском и других приходах Гродненского уезда во время поминальных обрядов *хоўтурі* и *прикладзіні*, когда ставили крест на могиле недавно умерших, в доме покойника близкие в продолжение всей ночи пели религиозные песни, хотя там

присутствовал и священник. Но если, что нередко случалось, родственники и близкие покойника не в состоянии были петь сами, они нанимали нищих певцов, в особенности слепцов [Шейн 1, с. 572].

Вследствие представления о святости певца-нищего, с одной стороны, и его «пограничности» и связи с миром мертвых, с другой, его приглашали участвовать в похоронных обрядах. Он исполнял определенную функцию как при оплакивании покойного, так и по дороге на кладбище. У западных и восточных славян нищий часто замечал священника. На могиле умершего, например, в с. Дубрава (северо-восточная Словакия) нищие певцы исполняли следующую песню:

*Mi džadove z daľ ekej krajini, nĕtame tu rodzini,
prišli sme na pohrib tej panenki Mariji.
Take sme še v tim šoŕce doznaľi, že zarmucene, krescani,
že pana Marija umrela za ten švet plani.
Mi jej prišľi ku hrobu zašpivac, zarmucenu špivaniu,
ti ju prišľi k hrobu odprevadzic, ku nebecku krescanku.*

*Мы старцы из дальних краев, нет у нас тут родных,
мы пришли на похороны этой девы Марии.
Узнали мы от людей, что в печали христиане,
что дева Мария умерла за этот суетный мир.
Мы пришли спеть над ее могилкой печальную песнь.
Мы пришли проводить ее к могиле, к небесной заступнице.*

[АНР, № XCII / 11–40]

В районах близ Кракова сельские жители приглашали *dziad'a* на роль возглавлявшего погребальное шествие. Это происходило в тех случаях, когда кладбище располагалось далеко и священнику нужно было бы заплатить очень много. Во время шествия нищий пел сочиненные им самим песни о добрых и злых делах покойного, поучая таким образом тех, кто его сопровождал. Подобный обычай был широко распространен до конца XIX в. и среди римско-католического населения Гродненской губернии [Шейн 2, с. 572]. Обычай приглашения *dziad'a* на обрядовую трапезу после похорон, называемую в некоторых районах Польши *stupa*, нашел отражение в польской поговорке: «Na kaŕdemu weselu swat, na kaŕdej stypie dziad» (На каждой свадьбе сват, на каждых поминках *dziad*) [Туру ludowe 1871, s. 106].

Специфической функцией наделяли нищих и во время некоторых других календарных праздников, связанных с культом предков. Сербы соблюдали обязательное правило одаривать нищих на *Божич* и на *Славу* (*Крсно име*), поскольку верили, что душа покойника присутствует на празднике. В Боке Которской (с. Шкаляри) приготовленный для семейного праздника *Слава* обрядовый хлеб (*крсни хлеб*)

разламывали на обеде только в тот момент, когда приходил нищий, которому давали первый кусок [Кулишић 1970, с. 40]. В Чехии и Словакии нищие щедро одаривались в Зеленый четверг [Kratochvíl 1912, s. 350; Surovú 1986, s. 77–78].

Одаривание нищего в определенные дни церковного календаря также имело целью передачу просьбы или благодарности Богу или святому. Так, например, в Белоруссии *нищих старцев* приглашали «ў беседу на Микольщину», т. е. на угощение, устраиваемое зажиточными хозяевами в честь св. Николая весной или осенью, в день праздника этого святого, в благодарность ему за хороший урожай или для умилоствления святого и испрошения у него плодородия. Нищим на трапезе отводилось почетное место. На их молитвы в этот день крестьянин возлагал большие надежды [Шейн 2, с. 563].

6. Указанные выше обрядовые практики связаны и с семантикой **молитвы нищего**. Она считается более эффективной и быстрее достигающей Бога, поскольку нищий как Божий человек находится ближе к Богу. Более того, согласно представлениям патриархального крестьянина, молитвам нищего Господь отдает предпочтение [Максимов 1877, с. 199; Thomas, Znaniecki 1976, s. 272]. Ср. часто исполнявшийся русскими *нищими старцами* духовный стих («Стих заздравный»):

*А мы нищая братья,
Мы убогие люди,
Должны Бога молити,
У Христа милости просити
За поящих, за кормящих,
Кто нас поит и кормит,
Обувает, одевает,
Христу славу отсылает.*

[Бессонов 1, № 14, с. 34]

Сам нищий знал молитвы для разных случаев — для отпущения грехов, лечения телесных недугов, против сглаза, для плодородия, здоровья животных и прочие. В этом смысле основная функция нищего имеет вертикальную направленность, он выступает в качестве медиатора между небесным и земным мирами, между Богом и человеком [Michajłowa 2002, s. 103].

7. В еще большей степени эта функция присуща **репертуару религиозных эпических песен**, исполняемых нищими певцами, поскольку, по народным представлениям, «кто поет религиозные песни, тот молится дважды» [Luczkowski 1986, s. 99].

Песенный репертуар странствующих профессиональных нищих певцов очень разнообразен: религиозная поэзия, семейно-бытовые песни, историко-героический эпос (известный главным образом южным славянам и украинцам). Кроме того, в репертуар большинства певцов включены этические легенды и сказки-легенды, которые по своему характеру и проблематике приближаются к религиозному эпосу.

Религиозные песни составляли у всех славян основной репертуар странствующего певца-нищего. Без знания этого репертуара певец не мог бы заниматься своим ремеслом, на его основе и строился его профессионализм.

Именно религиозные песни ассоциировались у сельских жителей с певцами-нищими. Эти песни не исполнялись другими народными певцами: у болгар они именовались *просечки*, *божи* или *молебни* песни; у сербов — *слепачке*, *преткућнице* или *кляњалице*; у словаков — *pitačky*; у поляков — *dziadowskie*; у украинцев нищий пел перед домом прежде всего песню-молитву, называемую *жебранка* или *запрос*, *заплачка*, *запросницьки жаль*, *причит*.

Одинаковая функционально-семантическая характеристика нищих певцов у разных славянских народов определяет общность тем исполняемых ими религиозных песен, несмотря на некоторые расхождения, обусловленные спецификой культурно-общественных и социально-политических условий. В их основе лежат мотивы ветхозаветной и новозаветной литературы, что и определяет их надэтнический универсальный характер.

Ведущей темой религиозных песен нищего певца, объединяющей ряд сюжетов и мотивов, является тема греха и возмездия. В песнях нищих часто присутствует моральное поучение, а тон — подчеркнуто морализаторский. Среди песен о различных грехах выделяются два типа: первый, который посвящен проблеме милосердия, связанного с требованиями праведной жизни человека на земле, и второй, который затрагивает тему судьбы праведников и грешников на том свете после смерти. Частыми героями в религиозной поэзии являются святые, бедняки, странники, великомученики, пустынноики или другие маргинальные персонажи; этим данный тип песен самым непосредственным образом коррелирует с образом самого нищего певца.

Религиозные песни нищих чаще всего представляют собой сниженный вариант «высоких» христианских книжных образцов. Извечные темы добра и зла, добродетели и порока здесь рассматриваются не только сквозь призму христианской доктрины, но также и в соответствии с неписанным «бытовым катехизисом» сельской общины, который основывается на христианских, а также на мифологических (языческих) представлениях, на нормах обычного права и вековых традициях предков. Стран-

ствующий нищий певец, связанный с церковью, с одной стороны, и вышедший из народа, с другой, становился носителем и распространителем фольклорных вариантов христианских сюжетов, легших в основу церковных проповедей. В функциональном отношении между странствующим проповедником и странствующим нищим певцом явно присутствуют черты сходства.

8. В большинстве славянских стран **тайные организации нищих певцов**, часть которых просуществовала до конца XIX или начала XX в., носили **религиозный характер** и формировались вокруг монастырей: *слепачка академија* сербских гусяров в городке Ириг, область Срем, вблизи Фрушкогорского монастыря (просуществовала до середины XVIII в.), школа или *слепачки манастир* недалеко от Битоля, болгарская школа слепых певцов в селе Добырско, Разложско, недалеко от Рыльского монастыря или школа в селе Балдево, область Пазарджик, *братство / гурт* украинских *лірників* в городке Мена, *нищенский цех* белорусских старцев в городке Семежов, Слуцкий уезд Минской губернии и др. Эти организации носили закрытый характер вследствие специфики своей структуры, наличия обычаев, тайных знаков и тайного языка, ср. *лебійський язык* (от *лебій* 'старик') или *лобурьска мова* у украинских *лірників*, *любецкий лемент* белорусских нищих слепцов Могилевской губернии (они называли себя *любки*), *гегавачки јазик* сербских *гусларов*, тайный язык слепцов (*божеци* и *питачи*) в Битоле и Прилепе в Македонии, тайные знаки польских дядов и т. д. Религиозный характер организаций проявлялся и в обязательном обучении профессии бродячих певцов, в обязательных собраниях всех членов братства на праздник патрона местной церкви, когда распределялись районы сбора милостыни и вновь обученный ремеслу получал «благословение», в приобретении на часть собранных денег свечей и других предметов культа для местной церкви и т. д. Часто нищие певцы брали на себя определенные обязательства по отношению к церковной организации. В Белоруссии или на Украине, где эта особенность представлена ярче всего, братство нищих почитало свою икону в церкви, обеспечивая масло для лампы перед ней; в их обязанности входила уборка в церкви и т. д. [Грузинский 1891, с. 149–150]. Утрата религиозного характера кобзарско-лирических цехов на Украине привела к их исчезновению. При уничтожении, например, хоругви цеха, иконы и кандила, а также других религиозных символов братства, хранившихся в местной церкви, цех обычно распался и вообще прекращал свое существование [Черемский 1999, с. 43].

9. Свою сакральную функцию слепцы-нищие подчеркивали также при помощи **одежды и атрибутов**. В этом отношении нищие певцы отлича-

лись от обычных нищих, так же как и от других странствующих певцов. В Польше у певца-нищего (дзядя) обычно была длинная борода, в руках он держал палку, наверху которой была прицеплена ежовая шкура или плеть (отгонять собак) ср.: «rozpuścił się jak dziadowski bicz» (отбился от рук; букв. распустился, как дядовский кнут) [Туру ludowe 1871, s. 106]. В суме у него всегда были лечебные травы, а когда он отправлялся на поклонение в Рим или ко Гробу Господню, он надевал специальный черный плащ, шляпу с широкими полями, к поясу привязывал четки и сосуд для святой воды, на спине нес кожаную дорожную сумку.

Атрибуты певца-нищего получают знаковую нагрузку. Палка (посох) в славянской народной культуре связывается с неизменным атрибутом Господа — «золотым посохом» (*златна патеричка*) [БНБ 1, № 526]. Распространено поверье, что сам Господь Бог дал палку вместо глаз слепым от рождения [Максимов 1877, с. 195]. Плеть воспринимали как орудие отгона демонических сил. Длинные волосы и борода ассоциировались с духовной силой и мудростью. Украинские *кобзарі* и особенно их старейшина (*пан майстор*) отпускали себе длинные седые волосы до плеч наподобие священников, чтобы подчеркнуть свою роль слугителей Бога [Сластионов 1902, с. 4]. Длинная борода также служит знаком сакральности — например, она отмечается как обязательный атрибут иконописного образа святых [Василиев 1976, с. 64]. На Украине даже самый юный лирник отращивал бороду, чтобы иметь право называться *дід* [Максимов 1877, с. 227]. Эта особенность не очень характерна для южных славян. В Словакии сакральность в характеристике и функциях слепого певца-нищего передавалась и посредством других атрибутов — ношением иконы Богородицы из города Левоча (самая популярная икона в словацких землях) и пением песен в ее честь [АНР, № А ХСII 18–113].

По перечисленным особенностям певец-нищий противопоставлялся другим странствующим певцам и музыкантам типа скоморохов или жонглеров, которые из-за своей одежды и атрибутов, а также гротескного характера творчества ассоциировались с дьявольским началом.

10. Важным моментом в характеристике певца-нищего является его неизменный атрибут — **музыкальный инструмент**. Этот инструмент выбран не случайно, он всегда струнный — *гусли, гьдулка, кемане, лира, кобза, бандура*. Это не только дань национальной традиции. Еще в глубокой древности гусли ассоциировались с образом библейского царя Давида, играющего на гуслих перед Саулом, т. е. с певцом псалмов и песнопений в честь Господа Бога. В христианской литературе гусли связываются и с молитвами святых [Откр. 5: 8].

В сознании носителя фольклорной традиции гусли тоже имеют божественное происхождение. В сербских эпических песнях, исполнявшихся слепыми гусле́рами, их происхождение объясняется следующим образом:

*Заповеди Господ Бог
двема-трима анђелом:
«О ви моји анђели,
три небеске војводе,
сиђ'те с неба на земљу,
садељајте гуслице
од сувога јавора,
па пођите по свету...
...те кушајте све вере,
и све редом градове:
знаде л' сваки за Бога
и за име Божије».*

*Повелел Господ Бог
двум – трем ангелам:
«О вы, мои ангелы,
три небесных воеводы,
сойдите с неба на землю,
смастерите гуслицы
из сухого явора
и пойдите по свету...
...и расспросите все веры (религии)
и все подряд города:
признают ли они Бога,
признают ли имя Божие».*

[Караџић 1841, с. 207]

Музыке, исполнявшейся на гуслях, также приписывалась божественная сила. Это верование нашло отражение в моравской народной песне о царе Давиде, который своей игрой на гуслях освобождает мать из ада (в некоторых вариантах он переигрывает дьявола):

*A svatý David nemeškal,
vezma husličky už sa bral.
Přijda před peklo zahudal,
svoju matičku ven volal.
«Pod' ty, matičko, pod' ty set,
ty musíš jíti z pekla ven».*

*А святой Давид не мешкал,
гуслицы свои взял.
Подойдя к аду, заиграл,
матушку свою позвал.
«Иди, матушка, иди сюда,
ты должна уйти из ада прочь».*

[AUEF, № 22 / 32]

Непрофессионалы и полупрофессиональные исполнители эпических песен часто обходились без инструментального сопровождения, а у нищих певцов-профессионалов музыкальное сопровождение было обязательным. Ср. сербскую поговорку: «Кад ми гусле не могу да гуде, не мили ми се ни што сам слијеп» (Когда у меня гусли не могут играть, меня не радует и то, что я слеп) [Караџић 1849, с. 136].

11. Гусли или лира обычно ассоциируются с медленной грустной мелодией, их звуки не служат увеселительным целям. Это также важный момент, дополняющий семантическую характеристику певца-нищего. Основной задачей музыкального сопровождения при исполне-

нии религиозных песен нищим певцом является стремление вызвать скорбь и сострадание, чтобы побудить слушателя к милосердию. У всех славян мелодия религиозных песен странствующих певцов-нищих близка к церковным песнопениям: «Они так исполняли, подобно четвертому гласу, как исполняют церковные песни, как будто соединяли тропари», — отмечает один из поводырей слепых Атанаса и Кочо Шушоровых из с. Петрово, Санданско, которые странствовали по юго-западной Болгарии до 40-х гг. XX в. [Михайлова 1995, с. 36]. Филарет Колесса пишет в начале XX в., что украинские лирники и кобзари приспособляли мелодии своих религиозно-нравственных песен и псалмов в значительной степени к мелодиям церковного Богогласника, тогда как при исполнении историко-героических эпических песен они этот тип мелодий не использовали [Колесса 1910, с. XL]. В качестве Божьего человека и своего рода служителя церкви певец-нищий был передатчиком «высокой» церковной певческой практики в сферу устной традиции.

12. Об одном из основных признаков семантической характеристики певца-нищего — «пограничности» (медиативности) — мы судим по месту и времени его деятельности.

Местом исполнения народных религиозных песен странствующим певцом-нищим у восточных и западных славян является прежде всего прихрамовое пространство. У славян-католиков певец-нищий пел и в местах поклонения, так называемых кальвариях, символизовавших крестный путь Иисуса Христа.

У южных славян певец-нищий исполнял свой религиозный репертуар, преимущественно переходя от дома к дому (он пел и благословлял дом на пороге, не заходя внутрь).

Как человек «пограничный», как медиатор между миром мертвых и живых, между чужим и своим пространством, слепой певец-нищий обычно пел на пограничных местах — на дороге, на мосту, на пороге, под окном и т. д. При этом мост — это место медиативное вдвойне: с одной стороны, как часть дороги, а с другой стороны, как соединяющий берега реки, которая воспринимается как граница между этим и тем миром. Трапеза, на которую приглашают петь нищего, всегда обрядовая и тоже «пограничная», так как она совершается в переходное для жизни человека и сельского патриархального общества время — на крестинах, на свадьбе и на похоронах.

Время, когда певец-нищий исполнял свой репертуар, также «пограничное». Нищие у всех славян обходили дома в определенное время года — в Великий и Рождественский посты. В это же время по домам ходили: на Рождество — колядники (у всех славян),

в Великий пост — *лазарки* (у болгар), *лазарице* (у сербов), *вьюнишники* (у русских), *валачобнікі* (у белорусов), *dyngusiarze*, *śmigustnicy*, *dziady śmigustne* (у поляков) и другие. Песни, которые пели эти персонажи, исполнялись иногда в близких вариантах и бродячими певцами-нищими [Михайлова 1989, с. 63–70]. Включаясь таким образом в обрядовую традицию села, певец-нищий как пограничный персонаж также выполнял свою специфическую функцию в жизни патриархального коллектива.

Во время Великого поста, когда профессиональным певцам и музыкантам не разрешалось выступать перед публикой [Salmen 1963, S. 180], только нищих певцов, репертуар которых соответствовал духу литургии этого периода, церковь не подвергала гонениям и не осуждала за то, что они поют в пост. С другой стороны, каждый житель села считал обязательным, чтобы во время поста певец-нищий обошел все дома в селе. Если он пропускал какой-либо дом, хозяева просили певца вернуться и спеть у ворот.

Своим пением певец-нищий выполнял важную функцию социального регулятора в сфере утверждения нравственных норм и системы ценностей. Участвуя в важных для патриархального общества обрядах перехода, нищий певец брал на себя роль медиатора, облегчающего переход из одного состояния в другое, из одного статуса в другой.

Перевод с болгарского И. А. Седаковой

Принятые сокращения

- Бессонов 1 — *Бессонов П.* Калики переходже. М., 1861. Вып. 1.
- БНБ 1,2 — *Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви.* София, 1993–1994. Ч. 1–2. (Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 60).
- Боржковский 1889 — *Боржковский В. В.* Лирники // *Киевская старина*, 1889. Кн. 26. С. 653–708.
- БФП — *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
- Былины 1986 — *Былины* / Сост. В. И. Калугин. М., 1986.
- БЮЕ — *Български юнашки епос.* София, 1971 (Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 53).
- Василевский 1900 — *Василевский А.* Современная Галиция. СПб., 1900.
- Василиев 1976 — *Василиев А.* Ерминии. Технология и иконография. София, 1976.
- Геров 1–6 — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно изд. София, 1975–1978. Ч. 1–6.

- Грузинский 1891 — *Грузинский А. Е.* Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии // Этнографическое обозрение, 1891. № 4. С. 142–156.
- Даль 1–2 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1–2.
- Каравелов 1930 — *Каравелов Л.* Записки за България и българите. София, 1930.
- Караџић 1841 — *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књ. 1. У којој су различне женске пјесме. Беч, 1841.
- Караџић 1849 — *Караџић В.* Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи. Беч, 1849.
- Колесса 1910 — *Колесса Ф. М.* Мелодії українських народних дум. Серія 1 // Матеріали до українсько-руської етнології. 1910. Т. 13.
- Кулишић 1970 — *Кулишић Ш.* Божјак // *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 39–40.
- Максимов 1877 — *Максимов С. В.* Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877.
- Матић 1964 — *Матић С.* Наш народни еп и наш стих. Нови Сад, 1964.
- Михайлова 1989 — *Михайлова К.* Религиозно-легендарният епос в репертоара на слепите просяци-певци // Професионализъмът в народната музикална и средновековната певческа практика. Музикални хоризонти. София, 1989. № 12–13. С. 59–70.
- Михайлова 1991 — *Михайлова К.* За някои морални норми в легендата за грешната майка на свети Петър в славянския фолклор // Проблеми на българския фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. София, 1991. С. 139–148.
- Михайлова 1995 — *Михайлова К.* За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните // Български фолклор. София, 1995. № 1–2. С. 27–39.
- Михайлова 1998 — *Михайлова К.* Митът за слепотата във фолклорната култура на славяните // *Gramatika národného mýtu a folklór.* Bratislava, 1998. S. 75–98.
- Михайлова 2002 — *Михайлова К.* Евангелската притча за богатия и бедния Лазар в славянския фолклор // Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова. София, 2002. С. 68–76.
- Памятники 1980 — Памятники литературы древней Руси. XII в. М., 1980.
- СБНУ 3 — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Кн. 3.
- Сластионов 1902 — *Сластионов А. Г.* Кобзарь Михайло Кравченко и его думы // Киевская старина, 1902. Май. Т. 77. С. 301–331.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барга, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Ленинград, 1979.
- Чайкановић 1973 — *Чайкановић В.* Мит и религија у Срба. Београд, 1973.

- Черемський 1999 — *Черемський К.* Повернення традиції. З історії нищення кобзарства. Харків, 1999.
- Шейн 1, 2 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887–1893. Т. 1–2.
- AHR — Archív hudobných rukopisov Matice Slovenskej. Martin.
- AT — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC 3) / Translated and Enlarged by Stith Thompson. 2-nd Revision. Helsinki, 1964 (FFC 184).
- AUEF — Archív Ústavu pro Etnografii a Folkloristiku Akademie věd České republiky. Brno.
- Biegeleisen 1927 — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Kolberg 17 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 17. Lubelskie II. Kraków, 1962.
- Kolberg 18 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 18. Kieleckie I. Kraków, 1963.
- Kratochvíl 1912 — *Kratochvíl J.* Zelený čtvrtek, krmení chudých (sladká kaše) // Český lid. R. 21. 1912.
- Łuczkowski 1986 — *Łuczkowski J.* Opoczyński grajek odpustowy // Łódzkie Studia Etnograficzne. T. 26. 1984. Warszawa; Łódź, 1986. S. 97–114.
- Michajłowa 1992–1993 — *Michajłowa K.* Die fahrende Singer-Bettler als soziale Gruppe und ihre Funktionen in der Gesellschaft // Ethnologia Slovaca et Slavica. 1992–1993. T. 24–25. S. 125–135.
- Michajłowa 1995 — *Michajłowa K.* Opozícia chudobný — bohatý v ľudovej kultúre Slovanov a v kresťanstve // Slovenský národopis. 1995. № 1. S. 38–46.
- Michajłowa 2002 — *Michajłowa K.* Dziad wędrowny jako postać mediacyjna w kulturze ludowej Słowian // Fascynacje folklorystyczne / Księga poświęcona pamięci Heleny Kapeluś. Warszawa, 2002. S. 101–108.
- Murko 1951 — *Murko M.* Tragom srpsko-hrvatske narodne epike. Putovanja u godinama 1930–1932. Zagreb, 1951. Knj. 1.
- NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / W oparciu o dzieło Samuela Adalberga. Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. T. 1. Warszawa, 1969.
- PBL — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 1–2.
- Salmen 1963 — *Salmen W.* Der fahrende Musiker im europäischen Mittelalter. Kassel, 1963.
- Stypuła 1974 — *Stypuła R.* Słownik przysłów rosyjsko-polski i polsko-rosyjski. Warszawa, 1974.

- Surový 1986 – *Surový J.* Život v Košeci po r. 1900 // Národopisné informace. 1986. № 1. S. 71–103.
- Thomas, Znaniecki 1976 – *Thomas W. L., Znaniecki, Fl.* Chłop polski w Europie i Ameryce. T. 1. Organizacja grupy pierwotnej. Warszawa, 1976.
- Typy ludowe 1871 – Typy ludowe. Żebrak miejski // Kłosy, r. 12, 1871. № 294. S. 106.
- Václavík 1959 – *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.

О. А. Черепанова
(Санкт-Петербург)

Мифологические мотивы в народных рассказах о местночтимых старцах на Русском Севере

В июле 2000 г. в ходе этнолингвистической экспедиции, проводимой кафедрой русского языка С.-Петербургского университета, в г. Тотьме Вологодской области в архиве краеведческого музея найдена рукопись, озаглавленная «Краткие записи о житии отца Николая Константиновича Трофимова» (шифр: н.а. 179) — местнопочитаемого неканонизированного старца, не имевшего духовного сана, мирянина, умершего в 1958 или 1959 г. Текст поступил в архив в 1999 г. и написан здравствовавшей в 2000 г. жительницей г. Тотьмы Галиной Михайловной Андреевой, 1923 г. рожд. От местных жителей членами экспедиции записаны также фольклоризированные тексты о пророчествах отца Николая, о его прижизненных и посмертных чудесах.

В жанрово-типологическом отношении «Краткие записи...» гетерогенны. В них присутствуют отчетливые элементы агиографического произведения: указывается, что Николай — сын православных родителей, в детстве от прозорливого старца он получил свидетельство своей духовной избранности («у него есть Божеская искра»); ему присущ дар чудотворения (прижизненные и посмертные чудеса) и пророчества; в актах чудотворения присутствуют икона, святая вода; он подвергается гонениям со стороны «серых зипунов», т. е. представителей власти; он сам предсказывает время своей кончины, могила его является чудотворной и др. «Краткие записи...» и мифологизированные рассказы о чудесах о. Николая в своей совокупности соответствуют стандартному набору текстов, представляющих «культурную зону» канонизированных святых, и свидетельствуют о живости агиографической традиции на Русском Севере в ее неканоническом, народном варианте, со многими содержательными и стилистическими новшествами, рожденными современностью.

Вместе с тем в цикле текстов об о. Николае присутствует народная интерпретация института старчества — существенного элемента монастырской и особенно аскетической культуры (Котельников 1999). Стар-

чество, имея древние корни, получило большое развитие в России с начала XVIII в. (Паисий Величковский, позже Нил Сорский). Старцы — духовные наставники людей — могли иметь духовный сан, могли быть мирянами. Между монастырской традицией и старчеством существовал «тихий антагонизм» (Розанов 1911, с. 35–36), но в среде простой монастырской братии и мирян старцы духовного сана или не имевшие такового воспринимались как светочи мудрости и религиозного духа, как местные очаги православной и общечеловеческой духовности, часто имевшей большую долю безыскусности и близости к глубинам народной традиционной культуры. Народная культура и фольклорное начало — еще одна существенная составляющая повествований о местнотимых старцах. «Краткие записи...» имеют также черты мемуарного произведения, поскольку рассказ о пророчествах и чудотворениях старца ведется в сопряжении с повествованием о горькой судьбе трех поколений семьи рассказчицы, семьи, испытавшей тяготы коллективизации, лагерей, жизненной неустроенности 20-х — 30-х годов XX в.

Как известно, многие жития, особенно севернорусские XV–XVII вв., были написаны на основе преданий, записей о чудесах и явлениях, сделанных очевидцами, воспоминаний местных жителей, и это отчетливо проявляется в структуре и стилистике житий (как, например, в Сказании-житии о Иоанне и Логгине Яренгских, XVI в.; Дмитриев 1973, с. 213–234, 289–290). Таким образом, традиция записей о жизни и житии чтимого в народе человека, обычно именуемого старцем, имеет давние корни.

В последние годы в результате изменений в духовной и социальной жизни общества повествования о почитаемых старцах «расконсервировались» в народном сознании и вследствие этого попали в поле зрения собирателей феноменов духовной культуры. В 1993 г. в Тверской области экспедицией СПбГУ были записаны в очень фольклоризированном виде рассказы о старичке Максимушке. Г. М. Прохоров опубликовал жизнеописание вологодского старца Федора Соколова, составленное по рассказам помнивших его односельчан (Прохоров 1995). В журнале «Живая старина» в 2001 г. представлены воспоминания о старце Герасиме из Нижегородской области, о его чудесах и предсказаниях (Шеваренкова 2001, с. 45–46). Среди издаваемых церковью жизнеописаний современных праведников также встречаются повествования, приближающиеся по своему характеру к традиции народных рассказов о чтимых старцах. Но, насколько мне известно, «Краткие записи...» о старце Николае пока являются единственным авторским текстом последних лет, не записанным или составленным по чьим-либо рассказам собирателем или исследователем, а написанным непосредственно автором — сельским жителем.

Инвариантными элементами повествований о старцах являются определенные черты личности героя — принадлежность к христианству и православию; незлобивость, кротость и доброта; аскетизм в жизни; духовное руководство, наставничество по отношению к окружающим; дар пророчества и чудотворения; статус гонимого, по крайней мере в определенные периоды жизни. Рассказы о чудесных событиях, связанных с почитаемыми старцами различных регионов, обнаруживают типологическую близость. Повторяющимся даже в сюжетной линии является мотив, основанный на древнейшем представлении о неразделимости, действительной равнозначности слова и дела («слово есть дело»): «Николай любил ходить к реке. Однажды он стоял и размышлял: „Неправильно деревню Заречье построили, надо бы в два ряда“. И через неделю — пожар, сгорело 35 домов» (Краткие записи..., вологод.); «Вот старец Герасим как-то пробежал по деревне, снял шапку и сказал: „Больно жарко“. Не успел отойти, Кулемиха загорелась от грозы, и вся деревня выгорела» (Шеваренкова 2001, с. 46, нижегород.).

Итак, повествования о местнотимых старцах находятся на стыке нескольких культурных традиций — канонической агиографии, древнерусской литературы, «народного православия», мифологического и мифопоэтического восприятия мира, фольклора, «наивной» литературы. Каждый из этих аспектов может быть предметом специального рассмотрения. В статье внимание сосредоточено на мифологических мотивах, нашедших отражение в «Кратких записях...» о старце Николае.

В «Кратких записях...» об о. Николае и в фольклоризированных рассказах о нем (общий объем текста около 1/3 печ. л.) говорится о четырех фактах исцеления (от боли в спине, постоянных головных болей, от паралича, возникшего после падения в воду, от экземы), одном факте чудесной помощи (при сдаче вступительных экзаменов), о 14 фактах прозорливости и пророчества (предсказаны смерть младшей дочери рассказчицы и ее отца, начало Великой Отечественной войны, смерть Сталина, дата собственной кончины и др.), о двух чудотворениях (с целью назидания и возмездия: пришедшие забрать о. Николая «серые зипуны» не могли встать с лавки, как бы окаменели, и получили возможность уйти, только когда велел отец Николай), об одном явлении во сне и одном явлении-знамени на могиле о. Николая.

Практически все чудесные явления, о которых говорится в рассказах об о. Николае, имеют мифологическую основу, в них присутствуют известные в народно-мифологической традиции мотивы и символы. Очень ярко представлен акциональный уровень чудотворных действий и пророчеств героя: предсказывая смерть девочки, он молча кладет игрушечную резиновую птичку на икону и не отдает ее плачущей девочке; пророчествуя о смерти двух людей, он наматывает на пальцы

нить, как бы замыкая жизненный круг, судьбу этих людей; чтобы дать понять, что долгие хлопоты о строительстве дома закончатся благополучно, он показывает пряжку от ремня, напоминающую по форме дом; головную боль он снимает с помощью имитационной магии, поглаживая меховую шапку, и т. д. Обратной стороной акциональной активности о Николая является его подчеркнутое немногословие, а молчание в мифологической традиции, как известно, связывает героя с потусторонним миром («Немногословен был. Одна женщина пришла, по какому вопросу — не знаю, он только сидел на печке, вил веревочку»). Характер предсказаний и чудесных действий Николая во многом близок действиям деревенских знахарей и колдунов (иносказание, элементы имитационной магии, приговор, лечение магической силой земли, воды, яйца и др.) со значительным христианским элементом — икона, Евангелие, крестное знамение («Николаюшко прозорливый» упоминается в тексте типичной былички, повествующей о том, как проклятая мать-девочка была уведена лешим). Достаточно традиционна мифологическая символика в повествовании: птица — символ отлетевшей души или сама душа, нить — судьба, яма — уход в нижний мир мертвых, яйцо — символ жизни и плодородия; собака — существо, связанное с бесовским миром (гиблое место на дороге имеет название «Сучья яма»), и т. п. Символы концентрируются в ключевых словах — культурных знаках, обладающих большой семиотической содержательностью.

Остановимся подробнее на мифологической семантике двух сюжетов, присутствующих в рассказах об о. Николае.

1. «А еще был случай. Пошла женщина Николая навестить. А тот её за водицей послал. Она взяла ведро и пошла. Подходит к колодцу. А вода чистая-чистая, прозрачная-прозрачная. Подчерпнула она водицы, а в ведре одни лягуши. Вернулась в дом без воды и говорит Николаю: „Вода хороша, но подчерпнула, так все лягуши да лягуши“. А Николай: „Это не лягуши, а дети твои загубленные“. Женщина поняла, что зря делала аборт».

В приведенном тексте отчетливо просматриваются мифологические мотивы, связанные с колодцем, земноводными — лягушкой и жабой, а также христианское неприятие искусственного устранения беременности. Колодец у славян — это канал связи с потусторонним миром. Запрет отливать воду из ведра при зачерпывании ее из колодца обосновывался тем, что «оттуда на нас родители смотрят» (калуж.). В Болгарии, чтобы увидеть своих умерших родственников, в поминальные дни ходили к колодцам и склонялись над ними, ожидая, что при восходе солнца на поверхности воды обозначатся силуэты умерших. Колодец связан с женщиной как продолжательницей рода, самими родами и детьми. Беременным женщинам запрещалось ходить за во-

дой к колодцу (пол.) или, наоборот, для облегчения родов рекомендовалось пойти к колодцу и постараться увидеть в нем свое отражение (серб.). Водой из нового колодца поливали бесплодных женщин, новобрачную после первой ночи водили к колодцу и т. п. (Славянские древности 2, с. 336–341). Достаточно распространен сюжет былички, в котором ребенок, которому в детстве была предсказана ранняя смерть в воде, умирает на крышке колодца, заколоченного предусмотрительными родителями, чтобы ребенок в нем не утонул.

Мифология лягушки (и жабы) весьма богата. Это хтоническое существо, связанное локативно или генетически с землей, умершими, предками (известен запрет убивать лягушек: «мать свою убьешь»), может выступать как домашний покровитель — домово́й или дворово́й. Лягушка связана с любовной магией: старые девы, чтобы выйти замуж, старались сесть голым задом на лягушку (ярослав.). Это нечистое животное, оно может вселяться в человека, проявляя себя в форме болезни; нередко жаба — это обращенная ведьма. Связана с влагой, может участвовать в ритуалах вызывания дождя (Гура 1997, с. 380–392 и др.). Для интерпретации приведенного текста важен признак нечистоты лягушки: присутствие лягушек в ведре осквернило воду, сделало ее непригодной для употребления («вернулась в дом без воды»). Оскверненная вода — символ греховности женщины, возмездие за грех. В приведенном отрывке отчетливо обнаруживает себя представление о том, что в виде лягушек предстают души не только умерших, но и тех, кто только должен появиться на свет («это не лягуши, а дети твои загубленные», т. е. те, которые должны были родиться).

Мотив осквернения воды, пищи и т. п. присутствием там нечистых животных, в первую очередь жабы и лягушки, достаточно древен и присутствует в агиографических произведениях. В Житии Феодосия Печерского рассказывается о том, что келарь, не желая выполнить установленный еще при жизни Феодосия обычай печь хлеба с маком и медом в пятый день первой недели Великого поста, обманул игумена Стефана и братию, сказав, что муки нет. Когда же через несколько дней из утаенной муки собирались печь хлеб, в кипятке, которым должны были растворить тесто, обнаружилась жаба. Оскверненное тесто не могло быть использовано, и это, по мнению агиографа, наказание за «оть прѣслушания твореное дѣло, богу сице извольшю на съблюденіе сѣго стада» (Успенский сборник, л. 57г, с. 112–113).

Повторяется мотив нечистого животного как символа греха и в повествовании о нижегородском старце Герасиме, который дал двум женщинам по просви́ре. Когда женщины разломали их, внутри одной просвиры оказалась мышь. Вернувшаяся к Герасиму женщина получила разъяснение: «А помнишь, как ты тесто замешала, и тебе в квашню

мышь упала, а ты вытянула ее и хлеб испекла, а потом продала его. Так вот за этот грех и мышь» (почти точное сюжетное совпадение с Житием Феодосия) (Шеваренкова 2001, с. 46).

Приведенные примеры показывают устойчивость мотива возмездия за грех, в основе которого лежит мифологическое представление о жабах, лягушках, мышах как о хтонических существах, связанных с землей, нижним, в христианстве — бесовским миром и потому нечистых. Эти примеры иллюстрируют также типологические и генетические связи сюжетов народной мифологии и агиографии, с одной стороны, и народных повествований о чтимых старцах с канонической агиографической традицией, с другой.

2. «Идет Николай полем, а там мужики зеленую травку косят, он и говорит: „Вся травка зеленая, расцвела, а всю-всю скосили-то“. Пришла я домой и спросила у мамы: „Что это значит?“ Она в ответ: „Плохо это, многие молодыми умрут“. И действительно, 22 июня началась война. Он говорил не прямо, а надгадками, т. е. загадками». Рассказ о предсказании о Николаем начала Отечественной войны в 1941 г. демонстрирует притчевый характер его пророчеств, свойственный как народным рассказам, так и древней литературе, в том числе и церковной. Пророчество о войне актуализировано в вегетативном коде. Мифопоэтическую основу этого пророческого высказывания составляет образ не достигшей зрелости растительности — травы, уничтожаемой до завершения жизненного цикла. Свежая растительность, в том числе трава, — символ жизненной силы, здоровья; соответственно, уничтожение растительности есть уничтожение жизни. Кроме того, в славянской народной традиции просматривается непосредственная связь свежей травы со смертью. В кашубской фразеологии присутствует мотив смерти как брака с травой: *ożeńic sq z muravq* 'пожениться с травой', *ożeńic sq ze zelonaq* 'пожениться с зеленой', *jis na zelonaq* 'уйти на зеленую' — все эти выражения означают 'умереть' (Славянские древности 2, с. 311). Символическая линия: трава — любовно-брачные отношения — смерть просматривается в памятнике конца XIV в. — «Задонщине». Погибающие в бою с русичами татары, «скрекчюще зубы своими, деручи лица своя», говорят: Уже нам, брат(и)е, в земли своей не бывати, а детей своих не видати, а катун своих не трепати, а трепати нам сырая земля, а целовати нам зелена мурова» (Слово о Куликовской битве Софония рязанца. Список исторического музея, XVI в.; текст приведен с упрощением графики и орфографии; см.: Ржигя 1947). В «Слове о полку Игореве» для описания битвы и гибели воинов используется образ жатвы, молотбы и веяния злаков, т. е. опять-таки реализуется растительно-хозяйственный код и актуализируется тема уничтожения растений в связи с войной. Образ жатвы как войны не чужд славянскому фольклору,

в частности, он отмечен в белорусских жатвенных песнях (Славянские древности 1, с. 408). Присутствует в пророческом высказывании Николая и коса — символ смерти, орудие, прошедшее обработку огнем и потому связанное с миром мертвых, используемое для скашивания, уничтожения травы, прерывания жизненного цикла (ср.: «смерть косит», «косая» — о смерти, «подкосились ноги» и проч.).

Повествования о местнотимых старцах — еще один пласт народной культуры, гетерогенный и синкретичный по своей природе, в котором народная мифопоэтическая традиция актуализируется в условиях современной жизни. Материалы показывают взаимодействие обыденного и религиозного сознания, повседневной жизни и ритуала, практической и символической функции предметов, чему большое внимание уделял в своих трудах Н. И. Толстой (Толстой 1995). Повествования о старцах — яркий образец включения мифопоэтических представлений в православную культуру, прежде всего в ее народном варианте. Мы имеем возможность наблюдать активизацию древних архетипов, устойчивость мотивов и образов и их трансформации в различных слоях и формах словесности, от канонической агиографии до народных рассказов о знахарях и колдунах. Культурная традиция сохраняется в генетической памяти народа на уровне подсознания и находит свое проявление в разных формах и в разных условиях.

Принятые сокращения

- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Дмитриев 1973 — *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.
- Котельников 1999 — *Котельников В. А.* О смысле и границах понятия «аскетическая культура» // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999 (Материалы конференции «Монастырская культура». ИРЛИ РАН, июнь 1999).
- Прохоров 1995 — *Прохоров Г. М.* Традиции Древней Руси в современной России (Жизнь и житие старца Федора Соколова) // Новгород в культуре Древней Руси. Новгород, 1995. С. 63–71.
- Ржига 1947 — *Ржига В. Ф.* «Слово Софония рязанца о Куликовской битве» («Задонщина») // Учен. зап. МГПИ. Кафедра русской литературы. М., 1947. Т. 43.
- Розанов 1911 — *Розанов В.* Темный лик. СПб., 1911.
- Славянские древности 1, 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Успенский сборник — Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.
- Шеваренкова 2001 — *Шеваренкова Ю. М.* «Ходили все мы к старцу Герасиму...» // Живая старина. 2001. № 1. С. 45–46.

Социальное пространство магии. Силы и хозяева

Материалом для исследования, часть которого представлена в настоящем сообщении, служат полевые записи, полученные в результате экспедиций в Белозерский, Вашкинский и Кирилловский районы Вологодской области (1988–2002).

Магическая практика на сегодняшний день неотделима от севернорусского крестьянского быта и включена в ряд навыков, передающихся так же, как умение пахать, шить, обрядовать скотину и т. д. Вопрос о ментальных, идеологических и культурных основаниях магии в традиционном обществе был и остается одним из ключевых в антропологии и этнографии. Наша задача состоит в том, чтобы представить магию в контексте социальной практики. С этой точки зрения она может быть описана как специфический тип символизации социального пространства, проявляющийся в использовании особых речеповеденческих стратегий.

Исследование магии с точки зрения ее социального функционирования предполагало выделение конкретной социальной единицы, в рамках жизнедеятельности которой она может быть рассмотрена. В качестве такой единицы был выделен локальный социум: совокупность постоянных жителей куста поселений, который до 1917 г. мог существовать как приход, после — как сельсовет в качестве административно-территориальной единицы или как колхоз в качестве единицы производственной. Не вызывает сомнений то, что эти социально-территориальные единицы древнее и приходов и сельсоветов, они вторят ландшафту местности и располагаются на местах древнейших поселений. Жители такого куста деревень объединены соседством, необходимостью участия в общих работах, связаны родственными, свойственными и имущественными связями.

Социальные границы локального сообщества очень четко осознаются как его членами, так и теми жителями, которые в него не включены. В характеристике любого жителя всегда отмечают: он/она — мест-

ный/местная («здесьняя, вековечная») или неместный/неместная. Таким же образом аттестуют себя и сами информанты. Важно при этом отметить то, что «нездешним» считают человека, которые не здесь родился. Так, одна из наших собеседниц, в ответ на наши вопросы заметила, что она «неместная» (она живет в этой деревне 50 лет — с семилетнего возраста). «Нездешние», вынужденные искать дополнительные ресурсы для своего социального статуса, помимо крестьянского труда обычно принимают на себя еще какую-либо роль, связанную со специфическим знанием или специфическими отношениями — клубная работа, библиотека, почта, работа в администрации и пр. Именно те, которые считают себя «неместными», оказываются наиболее открытыми к контактам с приезжими. Специфическая социальная позиция «неместных» оказывается значимой и для магического знания. Именно такая, «неместная», почерпнутая из привезенных из Архангельска, Вологды или Петербурга тетрадок, и поясненная «дачницами», магия оказывается доступной приезжим собирателям в первую очередь. Такая магическая практика представляет собой информацию, но не навык, и располагается в ряду «общего знания». Она не предполагает посвячительных ритуалов, знающие такие тексты не считаются «знающими».

«Я уж теперь стала все забывать. Меня мама учила. А вот в этих книжках, я гляжу, дак это в книжках зря это все. Когда весь мир знает, дак эти слова не помогут... Как я в библиотеке много читала, поглядела, какие книжки есть там, это все написано — эти не помогут. Вот когда человек... мама у меня умерла, она кой-чего мне сказала — это поможет, а если когда в книжке — весь мир эти слова знает. Одна делает, друга делает, третья делает — разве поможет? Это надо когда человек или умирает, да передает, дак вот помогает, а это нет» — такова оценка общедоступной магии «знающей» (Кисьнева, 2001 г.).

В ряду «своего» магического знания расположена другая практика, которую подробно описывают именно как «свою», «местную». Такое магическое знание представляет собой комплекс стратегий поведения — навык, который актуализируется «по потребности». К этому знанию существуют различные степени доступа.

«Молодяшка» и тем более дети — законные участники, а иногда и инициаторы коллективной магико-ритуальной деятельности — отделены от индивидуальной магической практики.

Первая степень доступа к магической коммуникации открывается тогда, когда человек, вступая во взрослую жизнь, начинает осваивать новый вид деятельности: заводит скотину, начинает пасти, рождает ребенка, селится в собственный дом, начинает заниматься охотой или рыбным промыслом и пр. «Знающими» эти люди себя не счи-

тают. Область такого знания определяется статусом: мужчины-хозяева «знают» свое, женщины — свое.

В компетенцию хозяев входит знание первого уровня — соблюдение этикета в отношениях с силами. Отсутствие такого знания приводит к нарушению этих отношений и, как следствие этого, к проблемам, что вызывает необходимость прибегнуть к знанию более высокого ранга.

Различие в уровнях доступа к магическому знанию и, соответственно, владению магическими навыками прямо отражается на речевых и контекстных характеристиках магического действия. Но вместе с тем значительная часть магической деятельности обеспечивается неспецифическими, общими характеристиками социальной организации традиционного сообщества. Одна из таких характеристик связана с набором акторов в социальном пространстве магической практики.

Видимый мир, в котором действуют люди, в каждой своей точке соприкасается с миром невидимым, другой реальностью — миром «сил» или «хозяев». В архаическом сознании человек, по определению В. Н. Топорова, «не более чем особая ипостась или инобытие места, характеризующееся, условно говоря, „активностью“, а место — особая ипостась человека, разыгрывающего на новом уровне идею места сего и являющегося как некий дух места, как его персонификация»¹. Картина персональной организации пространства в севернорусской деревне представляется более сложной. Персональной ипостасью места является дух-«хозяин», а не человек.

(Бел20–21) «Хозяин есть не только в доме, но и в лесу, хозяин есть везде».

(Бел20–61) «У дома есть хозяин, как и у леса. Когда в дом приходят жить, просят... Когда скотину покупаешь, тоже Хозяина с Хозяйкой просишь».

«<Есть и полевые хозяева?> Ну. И полевой, и дворовой, и домовый, и лесной. В байне есть. Без хозяина ничо дак».

Человек же, вступая в статус хозяина или хозяйки какой-то части пространства, должен на каких-то условиях разделить это владение с хозяином-силой. Именно поэтому место для дома должно быть куплено:

¹ Топоров В. Н. О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: звук и слово. Междунар. конф. 3–6 сентября 2000 г. Тез. и мат. М., 2000. С. 84.

Бел20–45 *«Новый дом когда закладывают, надо местечко выкупать — на все четыре угла денежки класть. „Я вот живу, так ведь я не хозяйка-то, а хозяин у меня есть, на дворе живет“. Когда кладут денежки, говорят: „выкупаю я местечко“».*

Потребность в магических навыках определена наличием «хозяев» (сил) той территории, в рамках которой человек начинает действовать, и, что самое главное, наличием той ответственности, которая на него с началом «вступления в должность» возлагается. Симптоматичным в этом отношении является использование слова «хозяин» и «хозяйка» в диалектной речи рассматриваемого региона:

*«У каждого **хозяина** лошадь на дворе, ну она колхозная. Сено давали, получали вот сено и работали на этих лошадях».*

*«А раньше, видишь, все говорили, что **хозяин-то** леса есть. Невидимка. Раньше-то верили. Кто знает, что она делает — невидимка дак».*

*«В дом заходишь, тоже: "**Хозяин, хозяйюшка**, примите пожилца". Когда вот я зашла вот в эту квартиру, я зашла и сказала. В первый раз, приехала когда, зашла и сказала: „Ну, **хозяин, хозяйюшка**, примите меня на житье на бытье, вот и все“».*

*«Приехали, Дунька, **хозяйка**, сказала: „Девки, вы заставьте коней-то во двор, там ясля посреди двора“».*

Хозяевами называют и людей, пребывающих в определенном социальном статусе. Перед нами — единое социальное пространство «хозяев». Человек, который стал хозяином или хозяйкой, обретает новый статус. Одна из значимых его характеристик — включение в новое общество. Он вступает в новые отношения и обретает новых партнеров по взаимодействию — естественных и сверхъестественных. До этого человек может знать о существовании пространства сил (былички рассказывают все — от мала до велика), но он не располагает тем, что принуждает его начать действовать в этом пространстве.

Статус «хозяев» обретался с появлением собственного дома, семьи, детей, двора, усадьбы и скота. Границы персональной ответственности расширяются, включая в себя новые объекты. Для того, чтобы контролировать свое новое, большее, чем прежде, «социальное тело», нужна большая сила. Чтобы быть хозяином, нужно «стяжать» «хозяина»-силу:

(Ваш20–85) *«Переходят как-то в новый дом, переходят, дак че-то говорят, ну надо **Хозяина** да **Хозяйюшку** просить. Например, вот у меня Таня*

уходила от свекра-то от свекровушки. Там оне в Острову вышли замуж, им дали нову квартиру в доме у реки, ну дак им надо было Хозяина, Хозяюшку где-то на улице попросить, Хозяин и Хозяйка, пойдёмте с нам жить».

Этот пример из интервью демонстрирует то, как происходит выделение нового хозяйства. Он обнаруживает наличие особых отношений хозяев с духами-хозяевами. Уже имевшие свой дом, хозяева, переезжая в новый, — приглашают с собой домового:

(Ваш20–128) «В новом доме еще нету хозяина, если ты живешь в старом, из старого дома уводишь сюда обратно, в новый дом переводишь. Забираешь с собой хозяина».

Новоиспеченным хозяевам нужен новый дух. Его не переводят из старого дома, тот остался со старыми хозяевами, его призывают с улицы, делают домовым духом, одомашнивают.

Дух дома, домовый представляет собой нечто вроде субличности индивида, обеспечивающей его магическую состоятельность — ману² — быть в сообществе себе подобных — «хозяев». Смерть хозяина дома, выживание из круга хозяев, влечет за собой исчезновение его субличности:

(Бел19–166) «Я встала утром, зимой; пойду скотине давать. Засветила фонарь, захватила сено на мосту — вот ей-Богу не соверу — стала спускаться, взглянула — а у лошади стоит, как мой муж, Сива: пиджак и евонный и шапка евонная. Говорит: „Зачем рано пошла ко скотине?“ У меня ноша выпала, я в избу, фонарь погасила и сама под одеяло забралась. Я с тех пор никогда с огнем не ходила ко скотине. Скотина, она надо чтоб спала, ему и не понравилось, что скотина спит, а я пошла. Это был хозяин-домовой. Он всегда выглядит как муж. Если муж умирает, то хозяин тоже исчезает, но тогда есть хозяйка. А муж-то в кроватке остался, а я смотрю — а он здесь стоит».

Дом и домовый, дом и хозяева дома связаны между собой метонимически:

(Бел19–105) «На кухне затрещит — значит, большуху <хозяйку дома, старшую женщину в семье> выживят. А матица — хозяйка выживят».

² Слово «мана» (культурный концепт, определяющий область магической силы в меланезийской традиции) используется как этнографический термин, обозначающий магический потенциал. «Это идея силы, где силы мага, обряда и духа являются лишь различными ее выражениями, соответственно различным элементам магии. Поскольку ни один из этих элементов не действует сам по себе, а лишь в той мере, в какой он наделен — будь то в силу социальной конвенции или же при помощи специальных обрядов — тем самым свойством обладания силой, и не физической, а магической» (Мосс М. набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 193).

Дух-сила места, само место и человек, владеющий им, связаны в единый комплекс. Умирает человек-хозяин — исчезает домовый хозяин и разрушается сам дом. «Женские города не стоят», — заметила Е. К. Теканова (д. Маэкса Белозерского р-на), рассказывая о том, что она не может поддерживать свое жилище в нужном порядке после смерти мужа. Разрушение в доме, скрип, падение балки всегда понимается как метафора-предсказание разрушения в жизни хозяев. Представление о домовом, которое складывается на основе наших материалов, не позволяет мне согласиться с точкой зрения, по которой домовый «воплощал умершего предка, опекающего свой род»³.

Домовой — энергетический дублер социальной персоны хозяина или хозяйки, замещающий человека и восполняющий допущенные им пробелы в области реализации задаваемого статусом хозяина практического поведения.

Граница, разделяющая мир людей и «хозяев», не пространственная, она определена возможностями восприятия, которыми человек обладает в тот или иной момент времени. Собственно, видение «хозяев»-сил либо провоцируется действиями человека-хозяина, заинтересованного в таком контакте, либо оказывается следствием нарушения каких-либо правил. В норме — «хозяева» есть, но они должны быть невидимы.

Присутствие в доме силы становится ощутимым тогда, когда кто-то из членов семьи нарушает порядок: не распрягает вовремя лошадь, ходит в хлев ночью, вторгается в не положенную ему по статусу территорию. Например, хозяйка заходит к лошадям или хозяин — к скотине. Если конвенции разделения полномочий между хозяевами и их сверхъестественными партнерами по пространству были соблюдены (просьбы попрошены и дары внесены), домовый восполняет упущенные жителями дома действия или препятствует нарушению правил поведения: распрягает и расчесывает гривы лошадям, моет и кормит скотину, присматривает за домом, является в каком-либо обличии в неуточное время шатающемуся по двору члену семьи.

(Бел20–37) «(А домовый в избе живет?) Есть. Если куда пошли, поехали куды, да в квартире — там живете один, говорите, что: „Я пошла, хозяин или хозяйюшка, хотите, с нами идите, а ежели здесь, то наши вещи похраните“».

«(Это, если надолго уходишь?) Ну. (А если не сказать, что будет?) Ничего. А только я уезжала в Ленинград, и сказала и все было цело. (А они показываются когда-нибудь?) Показывалось, только не мне. У меня был сын и он хо-

³ *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 270.

дл в туалет, а корова-то у меня была во хлеве. А я лежала на печке. Приходит и говорит: „Мама, что ты ходила корове давать?“ Мимо меня шла, дак и не видел когды. Только увидел, когды с сеном шла. Вот видишь, как. А я лежала на печке, нукуды не ходила. Вот, говорят: „Хозяюшка не накормит, так самой не накормить“. Поняли? Аккурат, в чем я, в том там ходила».

Сообщество хозяев делит пространство традиционного мира на сферы персонального владения и ответственности. Отношения в этом сообществе регулируются системой социальных конвенций, определяющих правила поведения на чужой территории:

Бел19–152 «В Бекреневе один заснул рыбак на зимнике <зимник — дорога, по которой зимой ездят>. Идут два вольных. Один — нашего прихода, другой — иного. Один говорит: „Я его растопчу. Невежа! Лег на зимнике“. А наш: „Нет, надо обойти“. Вольных — не один. Какое-то распределение».

Как видно из этого текста, у «вольных» (так называют на юго-западе Белозерского района леших) есть свои, закрепленные за каждым территории (здесь — «приход»). Незаконное расположение на этой территории человека вызывает неудовольствие хозяина именно как нарушение этикета — «невежа».

Став членом сообщества хозяев, нужно уметь вступать в диалог с силами-хозяевами. Это — первый уровень доступа к магическому знанию, основной речеповеденческой стратегией которого служат прошения (адресные высказывания, обращенные к хозяевам-силам).

В рассказе, приведенном ниже, хозяйку наставляют в том, каким образом она должна обращаться к хозяину леса. Нужда в этом контакте возникает у нее тогда, когда ее хозяйство увеличивается. Круг ее магических познаний и контактов оказывается прямо связан с ее имущественным статусом:

(Ваш20–90) «Я купила коровушку, взяли в колхозе, и она должна была отелиться-то в июне. Ну коров только-то начали выпускать в начале июня, начали, а у меня дома отелиться, куды выпущу коровушку-то, я дома-то и подержала ей, не выпустила. Она у мне отелилася, я и выпустила коровушку-то. Она у меня тока вот дойдет, да домой бежит, домой идет обратно... Я-то и не знаю, что мне теперь делать. Меня и научили, что сходи, да лесного хозяина попроси, ну я и пошла. В двенадцать часов ночи надо было мне хозяина просить. Как двенадцать часов ночи, у меня часы с собой были, как двенадцать часов ночи — я сразу хозяина попросила, лесного: Лесные хозяева, хозяин батюшка, хозяюшка матушка, малые детушки, дайте пастбища моему животу Золушке. Три раза проговорила, ну и больше у меня эта Золушка только и ходила».

Когда место оказывается в сфере интересов человека, он должен вступать в диалог с хозяином места. Эти отношения имеют ту же форму, что и отношения между людьми. Необходимо соблюдать правила поведения (этикет) и выполнять условия договора, поскольку его нарушение может привести к непредсказуемым последствиям. Когда просят лесового, несут ему «относ», дар (хлеб, табак, ткань), принятие которого одновременно — принятие обязательств. Эта практика отношений в точности повторяет отношения однодеревенцев между собой.

Отношения хозяев-соседей поддерживаются распределением индивидуальных вкладов в общее имущество или общее дело, а также возможностью взаимных одолжений. Такие одолжения представляют собой неявную форму обмена: одолжились водкой — вернули уловом рыбы, одолжились инвентарем или утварью — вернули молоком или пирогами, попросили подвезти — сообщили по дороге какие-либо ценные сведения. Возвращаемое представляется как проявление благодарности, дар, но не возврат долга, но при этом такая благодарность точно эквивалентна позаимствованному.

Отношения соседства поддерживаются наличием общего имущества, к числу которого относятся мостки (выложенные досками болотные дороги), колодцы, общие постройки (овины, конюшни) и пр.⁴ Так, например, к числу общего имущества женского населения деревни относится ступа для стирки. В д. Ухтома такую ступу-долбленку, несмотря на ее архаическую незамысловатость (ее мог сделать любой хозяин), заказывают хозяйки в складчину. Она стоит на общих мостках на реке, используемых только для стирки и полоскания белья. Белье толкут в ступе пестом, который у каждой хозяйки, в отличие от ступы, непременно свой. В ожидании освобождения ступы женщины обсуждают насущные проблемы — «толкут воду в ступе».

К числу общих дел соседей-однодеревенцев относится выпас частного стада, для которого «общество» нанимает пастуха, совершение обхода скота и выполнение связанных с ним правил и запретов.

Этикетные отношения с «силами» строятся также как соседские отношения: обмены, представляемые как дары (например, «относ» лесовому при просьбе найти потерявшуюся в лесу скотину), строгое соблюдение определенных форм поведения при проникновении на территорию, имеющую своего хозяина.

⁴ Объекты владения коллективных хозяйств (колхозов) и совхозов — вне этого ряда, отношения ответственности к ним организуются совсем не так, как отношения общей собственности, организованной отношениями внутри кластера.

(Бел19–171) «<О водяном> Один раз я чуть не потонула. У меня пруд вырыт в огороде, а я сошла в пять часов утра. Да меня как туда потащило, в пруд-то, я думала и не выйти! Вот напугалась-то, вот... Тоже слышала, что вот „Не во время не ходи за водой“».

Будь то банник или соседка, в любом случае надо «проситься», поскольку это — форма одолжения, предполагающая ответное действие: «хозяин, хозяйюшка, пустите помыться» (ТРА № 75), воду в бане никогда не выливают, чтобы хозяин помылся (ТРА № 84), «в бане помоешься, жару накидаешь: «хозяин да хозяйюшка, мойтесь с Богом» (ТРА № 86). Точно так же соседи и соседки, не входящие в категорию «своих», пересекают границы чужой территории — отводок (калитка, отделяющая двор от улицы) или порог — только в случае какой-либо непременно сразу же сообщаемой нужды и испросив разрешения. Многократно наблюдавшаяся нами картина — разговор хозяек на таких границах. Зайдя в дом с какой-либо просьбой, соседка никогда не перемещается дальше порога без специального, не один раз повторенного, приглашения.

Для обозначения возможности пересечения границы используются специальные знаки — сторожки. Палка, приставленная к двери дома, сообщает посторонним о том, что хозяин отсутствует. Часто сталкиваясь с тем, что в закрытом таким образом доме находилась хозяйка, мы сочли, что это — способ отказа от общения с нами, посторонними, но потом нам объяснили, что старшие так «любят запираяться». Случались и более решительные символические действия подобного рода. «Знающая» из Кисьнемы, пообщавшись с собирателями один раз, остальные их визиты пресекала тем, что опутывала ниткой отводок, «закрывая» тем самым доступ в свой дом⁵.

Любое, не предвиденное хозяйкой, изменение на собственной территории — во дворе, в хлеву, в доме — интерпретируется как следствие чьего-то несанкционированного и, следовательно, вредоносного действия. Так, одна из жительниц Роксомы рассказала, что, когда у нее стала болеть нога, она принялась искать в доме (!) и нашла — щепу, заткнутую между бревнами дома, что позволило ей сделать однозначный вывод о нанесенной ей кем-то порче.

Неблагополучие, связанное с какой-то частью своего пространства, пространства, являющегося принадлежностью хозяина, рассматривается как результат чьего-то незаконного вторжения и «хозяйничанья» в нем:

⁵ Пономарева М. В. Превращение в жабу // Полевые отчеты. Фольклорная экспедиция СПбГУ. 2001 (www.folk.ru).

(Бел20а–62) *«Раньше тоже было людей всяких, то на дворах что-нибудь наделают. Ну, люди, другие, старые-то, знали и ко скоту, и вот там мало ли, другие есть... Вот у нас у самих было, в Мегре, девять коров у нас папаша обменял, все было не дошли. Не дошли, лягались. Потом стали двор перебирать, а было во дворе какие-то заколочены скобы. Вот это мешало. В: А скобы где были? О: Скобы-от были как-то во дворе над этим над хлебом были заделаны. Спрятаны. Кто так сделал? Также было всяких людей-то».*

В случае каких-либо инициатив необходимо проинформировать своего партнера по пространству, дабы действия были санкционированы: в лесу нужно проситься у лесового, домовому сообщить об отъезде и пр. Наличие постоянных отношений с хозяевами-духами делает возможными одолжения, так же как в случае с соседями.

(Бахвалова Чертеж 2001) *«Что делать, если скотинка потерялась?> К хозяину лесному проситься в двенадцать часов ночи ходить. <И что ему сказать?> Сказать этому хозяину: „Хозяин, хозяйюшка, отдайте мне... этот, как тебе... коровушку или бычка (назовешь имя), хоть живым или мертвым“. Хоть, если не живой, дак хоть мертвым да отдадут. Чтобы нашли-то его».*

Не легализованное посредством речевого магического акта посягательство на чужую территорию — лес, постройку, воду — оценивается как враждебное, вредоносное. Это правило в равной мере распространяется и в ситуации охраны своей территории хозяевами, и в ситуации пересечения границы чужого пространства.

Итак, определяющим фактором магической деятельности является особая структура социального пространства. Акторами магической практики являются люди, наделенные определенным социальным капиталом (собственностью, семьей, землей, скотом, лесной делянкой, разрешением на охоту или рыбный промысел, договором на пастушество и пр.). Наличие этого капитала предполагает, во-первых, приобретение человеком некоей магической силы. Во-вторых, включение его в круг «хозяев» территорий, составляющий определенное сообщество сил-хозяев и людей-хозяев.

Народная интерпретация этнографического факта

В статье пойдет речь о порождаемых носителями традиции интерпретациях этнографических фактов. Под последними мы понимаем любое явление (обряд, предмет, действие, предписание, запрет, текст, сон и проч.), актуальное для традиционной культуры, включенное в систему народных представлений. В той или иной степени каждый этнографический факт (далее ЭФ) подлежит интерпретации или мотивации. В литературе уже рассматривались мотивировки ритуальных действий как особый род фольклорных текстов¹, между тем мы не видим существенной разницы в мотивации обряда (необходимости его исполнения и той или иной его формы) и любых других ЭФ.

Как правило мотивировка не включена в сам ЭФ и существует вне его, будучи воспроизводима лишь в определенных коммуникативных ситуациях, преимущественно в ситуации обучения, где в качестве обучаемого может выступать как носитель данной традиции, так и внешний по отношению к ней человек². Однако в ряде случаев мотивировка может быть включена в ЭФ, а не привнесена извне. Такие случаи мы встречаем, например, в заговорах или ритуальных диалогах: — *Что секёш? — Утин секу. — Секи его ладом, чтобы не было ни нынче, ни потом!*, в названиях обрядовых действий: *Землю/место окупать* (бросать деньги в могилу во время похорон). Не только в таких случаях, но подчас и тогда, когда мотивировка возникает как сопроводительный текст, адресатом его не обязательно оказывается непосвященный, которого необходимо ввести в курс происходящего,

¹ Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения—1. М., 1992. С. 3–45; Виноградова Л. Н. Мотивировка ритуальных действий как интерпретирующие тексты // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 111–117.

² Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда... С. 39.

но и носитель, уже знакомый с ЭФ. Возможен также обмен вариативными мотивировками со стороны носителей традиции.

В сущности, мы имеем дело с особым жанром, бытование которого, хотя и детерминируется наличием того или иного ЭФ, однако вполне автономно по отношению к нему. Тексты-мотивировки не столько объясняют его исконную цель или происхождение, сколько интерпретируют исходя из сиюминутного понимания ЭФ носителями традиции в целом, отдельными социальными, возрастными или половыми группами или просто индивидами. В ряде случаев мы имеем дело даже с импровизациями, но и они существенны для исследователя, так как возникают в рамках традиционного мышления. Таким образом, можно утверждать, что в большинстве случаев интерпретирующие тексты вторичны по отношению к ЭФ, существенно более динамичны, изменчивы и вариативны.

Множественность мотивировок-интерпретаций одних и тех же ЭФ отмечалась еще П. Г. Богатыревым³, позднее на этом факте остановилась Л. Н. Виноградова⁴. Такая вариативность определяется различными факторами, как внутренними, так и внешними по отношению к интерпретируемому факту: в основу интерпретации могут быть положены самые разные признаки, присущие самому предмету/явлению или привнесенные извне. При интерпретации ЭФ могут использоваться различные признаки одного и того же явления или общие признаки различных явлений, что создает возможность группировки интерпретируемых таким способом ЭФ и их сближения/разделения. Вариативность интерпретаций одного и того же ЭФ существует даже в рамках узколокальных традиций, что позволяет увидеть механизмы их возникновения и динамику развития, функциональность и прагматику. Мы сознательно будем приводить в нашей работе примеры исключительно современные, иногда очевидно индивидуальные, чтобы по возможности увидеть, как они зарождаются и работают. Вероятно, более архаические мотивировки возникали теми же способами.

В каждом конкретном случае при интерпретации ЭФ из множества различных признаков актуализируется лишь один, на основе общности происходит сближение интерпретируемого и интерпретанта. Иногда между ними возникают промежуточные звенья, служащие для поддержания актуальной связи двух явлений. Так выстраивается своеобразная мотивирующая «цепочка», где логическая связь край-

³ *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 174–175.

⁴ *Виноградова Л. Н.* Мотивировка ритуальных действий... С. 112–114.

них «звеньев» осознается благодаря наличию промежуточных. В такой «связке» ЭФ существуют весьма длительное время, однако с течением времени промежуточные звенья могут утрачиваться. В этом случае осязаемая связь между интерпретируемым и интерпретантом пропадает. Так, мотивировка распространенного на территории Русского Севера запрета выбрасывать на улицу отстриженные или вычесанные волосы гласит: *голова будет болеть*, что само по себе ничего не объясняет. Большое количество зафиксированных вариантов этой интерпретации позволяет восстановить следующую цепочку, представленную в словах информантов по большей части в разнообразных усеченных вариантах, однако и в полном виде тоже: *Волосы не выбрасывай: птица унесет* → *птица вонзет в гнездо* → *голова болеть будет*⁵. Вероятно, связь витья, свивания волос с головной болью объясняется общей семантикой витья — вида движения, характерного для нечистой силы, а также языковыми механизмами описания боли (ср. употребление глагола *крутить* — «страдать от какой-либо болезни»⁶).

В случае полной утраты промежуточных звеньев цепочки и связи между крайними ее звеньями могут возникать новые интерпретации, сходные по форме, но подчас противоположные по семантике. В каргопольской локальной традиции широко распространено верование, что курица кричит петухом к чьей-либо смерти. В этом случае рекомендуется отрубить голову ей самой, чтобы подменить предсказанную курицей смерть ее собственной. В качестве варианта предлагается вербальная формула, имеющая ту же самую цель. Нужно сказать: *«Перед своей головой!»* — перенаправив смерть на ее вестницу. В дальнейшем это действие и формула переосмысляются, и меняется направленность самой интерпретации: *Курица петухом кричит перед своей головой*, т. е. предчувствуя свою скорую смерть⁷.

Интерпретации-мотивировки, разумеется, могут быть предметом и материалом для реконструкции, но они и сами суть реконструкции, то есть существует не только (не столько) «взаимодействие между интерпретирующими формулами и тем, что именно они мотивируют»⁸, но и (сколько) между интерпретируемым и самими интерпретаторами. Интерпретатор реконструирует, объясняет таким образом ЭФ, отталкиваясь от видимой ему связи, используя те или иные механизмы.

⁵ Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГТУ (содержит материалы из Каргопольского р-на Архангельской обл.), далее КА. Повсеместно.

⁶ Словарь русских народных говоров. Л., 1979. Вып. 15. С. 327 — для псковских и тверских говоров.

⁷ КА повсеместно.

⁸ *Виноградова Л. Н.* Мотивировка ритуальных действий... С. 111.

Мы можем выделить следующие принципы, лежащие в основе народных интерпретаций:

1. В ситуации непосредственного опроса, интервьюирования информантов наиболее частотен просто отказ от интерпретации. Носитель традиции далеко не всегда нуждается в ней, ему достаточно просто знакомство с практикой, с самим ЭФ, знание мотивировки факультативно.

2. Из собственно мотивировок чаще всего можно столкнуться с апелляцией к древности ЭФ и отсылкой к прежним поколениям. «...Если спросить у носителей традиции, зачем совершается тот или иной обряд, то чаще всего последует ответ типа: „...так принято, так положено, так всегда делали, так делали старые люди и нам велели“»⁹. Такая мотивировка, хотя формально представляет собой отказ от интерпретации, но фактически ее и являет, поскольку в ней актуализируется возведение ЭФ к прецеденту, удаленному во времени, несущему авторитет поколений, следовательно, правильному.

3. То же возведение мотивируемого ЭФ к прецеденту, но уже не просто удаленному во времени, а сакральному, видим в многочисленных объяснениях вроде: *так Богом дано* или *это грех*. Прецедент обобщается и универсализируется: то, что единожды было осуществлено сакральным персонажем (не важно, христианским ли или мифологическим, оцениваемым позитивно или негативно) или связано с событиями, восходящими к сакральному времени, надлежит делать/не делать многократно: [В солонку] *хлебом не мачют. Июда-предатель макал в солонку* (КА; зап. в пос. Льнозавод от Е. П. Шабуниной); *Был один мужчина, он мог локтями раздвигать каменные столбы. А почему он был таким сильным? Потому что не стриг волосы. В волосах вся сила*¹⁰. В Тамбовской обл. записаны весьма показательные объяснения необходимости делать заданное число ступенек на вознесенских печенях-лесенках: таких ступенек делают три (потому что Христос взошел на небо в 3 дня / потому что Иисус сначала находится на земле, затем между небом и землей и, наконец, на небе / во имя Отца, и Сына, и Святого Духа); семь (за 7 дней Господь создал мир / в ознаменование 7-ми небес Апокалипсиса / в честь 7-ми дней праздника, который отмечается неделю, причем каждый день съедается по одной ступеньке); двенадцать (по числу месяцев в году / по числу апостолов) и т. д.¹¹.

⁹ Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда... С. 39.

¹⁰ «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...» Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 42. № 13.

¹¹ Дубровина С. Ю. Обряды и обычаи на Вознесение в Тамбовской области // Живая старина. 2003. № 1. С. 20.

4. В основе интерпретации может лежать признак сходства / близости / смежности (в снотолкованиях — и противоположности, зеркальности¹²). В этом случае используется семантика предмета / явления / действия / признака, сближаемого с интерпретируемым: [К чему снится рыба?] *А рыба всяка... рыба вот, налим видиш, дак тоже худо. Налима. [Почему?] Ну, такой он... поди ево и поймай, дак он скольский, плохой, иво ч⁴истить, дак он виш так и делаецца, што, плохой, бескосной.* [Какая рыба к добру?] *Дак от у нас рыба сама лучшая — хариус. Ну, котора посветлей* (КА; зап. в с. Ольховец от С. В. Власовских). В приведенном примере в основу снотолкования кладется объективное качество реальной рыбы и восприятие физических свойств последней в быту (в данном регионе хариус считается лучшей рыбой).

5. При интерпретации одного и того же ЭФ даже в рамках одной узколокальной традиции нередко возникают различные мотивировки, подчас с противоположной семантикой. Это оказывается возможным не только в случае сближения одного ЭФ с различными объектами / признаками, но и когда один интерпретирующий объект / признак может быть истолкован разными способами. Так, например, запрет качать пустую колыбель (*зыбку*) в Каргополье наиболее регулярно мотивируется следующим образом: [Пустую колыбель качать можно?] *Говорят, нельзя. [Почему?] А не знаю. Детей много будет [...] И так вот много полно. «Перестань кач⁴ать! И так полно детей!» Это я слыхала* (КА; зап. в с. Орлово от М. Д. Калининой). Здесь признак 'пустой' означает 'не относящийся к данному ребенку', следовательно, качание колыбели без уже имеющегося ребенка ведет к рождению нового (пустоту необходимо заполнить). Однако встречается и другое объяснение: [Пустую колыбель можно качать?] *Не качали — ребёнок умрёт.* [Почему?] *Не знаю, пустая зыбка останется* (КА; зап. в с. Труфаново от Е. Н. Поповой). В этом примере актуализируется семантика пустого сама по себе: 'пустой' = нет ребенка → умер. Два села, в которых сделаны эти записи, находятся одно от другого на расстоянии 7–8 км и поддерживают крайне тесные контакты, впрочем, разные интерпретации встречаются и в рамках одного села.

Приведем еще два примера, в которых речь идет о причинах запрета вытирать со стола голый рукой: *Порожней рукой нельзя* [...] [Почему?] *А век ничего и не будет* (КА; зап. в с. Лекшма от В. А. Поповой). В этом примере опять актуализируется семантика пустого: пустая рука = пусто в доме. Учитывая, что речь идет о стирании крошек с обеденного стола, под пустотой подразумевается голод. В следующем тексте ин-

¹² Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996. С. 59; Якушкина Е. И. Народный сонник из Каргополя // Живая старина. 1999. № 2. С. 30.

терпретация основана на совершенно ином признаке: [Говорят, со стола рукой вытирать нельзя?] *Да, слышала.* [Почему?] *Бородапки будут на руке* (КА; зап. в пос. Льнозавод от К. Г. Фокиной). Здесь используется метафора 'крошки = бородавки'.

6. Один из наиболее продуктивных механизмов, используемых в народных интерпретациях, — это этимологизация, когда ЭФ сближаются по созвучию, по особым образом понимаемой внутренней форме слова.

[Почему *Страшная* суббота так называется?] *Всё страшно делать перед Пасхой. Христов день завтра, значит нельзя ничего, работать, грешить. Муж с женой не должен спать. Мыть, стирать, ничё нельзя делать.* (КА; зап. в д. Дуброво от В. Ф. Зайкова).

[Где нужно просить домового?] *А хоть где, я дак везде просила.* [Где именно?] *И на сарае просила, и в доме просила.* [...] [Во хлеву как просить?] *Через порог только ступиш и говори.* [...] [Перешагнуть за порог или на пороге говорить?] *Нет, на пороге нельзя.* [Почему?] *Нет, што ты? На пороге разве... На пороге стоять нельзя и сидеть нельзя.* [Никогда?] *Да.* [Почему?] *Потому што порок, назван порок... злое дерево. Порок.* [Что значит «злое дерево»?] *Ну, порок, он и назван порок.* [Что значит «порог»?] *Ну, порок — перешагивают всё время, иногда вить и забудут, а иногда кто ходит, дак Господа Бога и не знает, и не скажут никогда.* [Почему он «злое дерево»?] *Да, рубицца [?], дак скат [скажут] порок, раньше говорили: нещясное дерево порок* (КА; зап. в с. Лекшма от В. А. Поповой). Здесь, скорее всего, мы имеем дело с личной интерпретацией информанта, основанной на омофонии слов *порог* и *порок*, но этот же способ задействован и в более «классических» случаях.

[Что делают в Пасху?] *Ничё не делали.* [Яйца красили?] *Красили.* [В какой день?] *А на Пасху, дак в какой день — в субботу.* [Каким цветом?] *Красное.* [Почему?] *Дак Паска-то веть красная* (КА; зап. в с. Саунино от У. П. Архиповой). Информант, от которого сделана эта запись, — воцерковленная женщина, регулярно посещающая церковь и слышущая среди односельчан *божественной старушкой*. В своей интерпретации она привлекает эпитет *Пасха красная* из пасхальных песнопений.

[Почему праздник называется масленицей?] *Там, масленица, вишь, воскресенье значит, готовятся к этому, к празднику, готовят масло. Изю льну, из семя. Вот и прозвали масленицей* (КА; зап. в с. Нокола от М. А. Оводова). Вероятно, имеется в виду заготовка растительного масла для Великого поста.

7. Среди механизмов, лежащих в основе текстов-интерпретантов, не менее продуктивна, чем народная этимология, и контаминация, когда на основании какого-то признака или просто вследствие путаницы совмещаются несколько различных ЭФ:

[Что такое Сретенье?] *Сретенье трём святителям, он бывает в февралю месяце, двенадцатого, дак вот у меня папы именины дак я каждый год и вспомню его, трём святителям.* [Почему трём святителям?] *Не знаю, встретились три святителя* (КА; зап. в с. Ухта от Т. И. Силовой). Приведенный пример интересен в том отношении, что информант отказывается от привычной этимологизации лексемы *Сретенье*, или *Стретенье* (последняя форма более употребима в Каргополье), и приводит свое объяснение, основанное на контаминации Сретенья и Троицы, а также, вероятно, названия иконы «Три святителя». Вместе с тем не исключено, что в таком сближении сыграла роль и паронимическая аттракция: *Сретенье* (*Стретенье*) — *три*¹³. На похожей контаминации основано сближение Троицы и иконы Божьей Матери *Трое-ручицы*, что порождает формулировку *Троица Пресвятая Богородица* применительно к Троице, понимаемой как праздник Богоматери (КА).

8. В поисках мотивировки толкование может идти от известной реальности к предполагаемому корню, так что возникает своего рода реконструкция «первоначального», «правильного» смысла ЭФ. При этом нередко происходит мена причины и следствия: *Пречистый — двадцать первого сентября. Тоже поля чистят, всё убирают к Пречистому, стараются* (КА; зап. в с. Ухта от Л. И. Мироновой). Эта цитата дает наиболее регулярную в Каргополье связь и ее мотивировку, основанную на этимологизации названия праздника: Рождество Пречистой Девы → чистота вообще, соотносимая со временем дожинок (*поля чистит*) → соответствующий фразеологизм. Эту цепочку можно рассматривать как более раннюю. Параллельно возникает другая, идущая уже от существующей связи 'Пречистая знаменует конец жатвы': кончать жать → [Почему праздник называется Пречистый?] *Ак фсё, видно с полей чистя, дак то, верно, Пречистой. Шо фсё с полей... фсё нат чистить* (КА; зап. в с. Абакумово от П. А. Колчиной). Дальнейшая перестановка акцентов приводит к формуле, по смыслу противоположной первой, так что интерпретация меняет даже сам ЭФ: *С Пречистая жнут нечисто. Как уж Пречистая пройдёт — тут уже всё. Сезон прошёл. И жнут уже кое-как* (КА; зап. в с. Казаково от А. Ф. Новиковой). Соотнесение с бытовой реальностью выстраивает путь от реальности к мотивировке: *Пречистая поля чистит* (народная этимология) → конец жатвы → надо успеть к Пречистой → стараясь успеть, жнут плохо → новый фразеологизм *о Пречистой жнут нечисто*.

Мена причины и следствия — явление характерное для народных интерпретаций, в которых не столь важно направление зависимости, сколь зависимость, связь как таковая, часто причина, цель и следствие

¹³ Устное замечание А. А. Гиппиуса.

смешиваются и путаются. «Логический тип мотивировки (цель, причина, следствие) не зависит от прагматики обряда и от характера семантической связи между мотивируемым и мотивирующим»¹⁴.

9. В основе интерпретации может лежать соотнесение ЭФ с повседневным бытом, вплоть до псевдонаучных или псевдомедицинских мотивировок: [На стол] *шапку не кладут, рукавицы не кладут, подушки не кладут.* [Почему?] *А я дак не знаю, почему, это, наверно, подушка, ведь люди спят, дак... я так сама по себе думаю, што люди больные бывают, может, слюнка вытекет, што на стол, наверно, не класть, штобы не заболели другие. Это я так... моё мнение, а так я не знаю* (КА; зап. в с. Орлово от М. Д. Калининой).

Попытка применить собственные логические построения к ЭФ в известном смысле противостоит принципу возведения ЭФ к сакральному или другому авторитетному прецеденту/персонажу: [Почему связанные ноги покойнику перед погребением развязывают?] *А потом, пристница сон, что связали ему* (КА; зап. в с. Печниково от Т. И. Шалгачевой). В данном случае важным оказывается не то, что покойнику на том свете будет неудобно ходить (более традиционное объяснение), а что покойник приснится и будет беспокоить родственников. Впрочем, и здесь возможны совмещения:

[МНП:] *Воскресный сон до обеда не рассказывают. Из-за того, штобы... пока служба не пройдёт в церкви. [...] С утра вить служба идёт в церкви, и вот снов не рассказывают.* [Почему?] *Да, вот если плохой сон приснился, тут шо-то такое плохое, и шобы не збылся, не рассказывают.*

[СЛН:] *Видимо, потому, што, я так понимаю, што Бог занят, службы идут...* (КА; зап. в с. Труфаново от Н. П. Макаровой и ее дочери Л. Н. Смирновой).

Примечательно, что сама традиция нередко не только допускает, но даже и вполне сознательно использует параллельно разные интерпретанты одного и того же ЭФ. Как правило это варианты, рассчитанные на разных адресатов. При этом к разным мотивировкам может быть как разное отношение носителей, так и одинаковое. Например, широко практикуются «псевдомотивировки», отличные от «правильных» и рассчитанные на детей:

[Почему в доме нельзя свистеть?]

[ЛИН:] *Мыши заведутся.*

[МНП:] *Нет, это мы так детям говорим, что мыши заведутся, а но раньше не свистели потому, говорили, што высвистишь ково-нибудь*

¹⁴ Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда... С. 41–42.

из дома. Не свистеть дома, высвистишь ково-нибудь (КА; зап. в с. Труфаново от Н. П. Макаровой и ее дочери И. Н. Ломовцевой).

В других случаях интерпретанты воспринимаются как совершенно равнозначные, но применительно к разным категориям, например, возрастным, используются различные тексты. Так, во Владимирской обл. по-разному толковали обретение одних и тех же предметов в средокрестном печенье: печина, найденная взрослым, женатым человеком, — к печали (этимология), а холостым — к новому дому (синекдоха 'печина — печь' + метонимия: 'печь — своя печь, свой дом'); уголь для молодого человека символизирует свой угол (этимология), а для остальных беду (распространенная гадательная семантика угля, основанная на горении и черноте); тряпочка молодым сулит обновку, а старым смерть (один и тот же признак — синекдоха 'тряпка=новое платье' и устойчивое соотнесение *смертного платья* с обновкой и даже приданым)¹⁵.

Итак, мы имеем дело не столько с мотивировками, объясняющими реальный смысл или причину, сколько с попытками интерпретировать ЭФ в рамках традиции, что само по себе может быть рассмотрено как проявление народного мировоззрения.

¹⁵ Добровольская В. Е. Обрядовое печенье Гороховецкого края // Живая старина. 2003. № 1. С. 24.

О. В. Белова
(Москва)

Как в деревне Арзубиха «кабалу писали»

Предметом нашего исследования стал фрагмент одной локальной традиции, зафиксированный во время комплексной диалектологическо-этнолингвистической экспедиции Института русского языка в Харовский р-н Вологодской обл. летом 2002 г.¹

Этнографический факт, о котором пойдет речь, без сомнения должен анализироваться в контексте широко распространенных на Русском Севере обращений к лешему (установления контакта с лешим) при поисках пропавшей скотины, когда требуется сделать «относ» (узелок с хлебом, яйцами, чаем, сахаром, горшок каши оставляют на перекрестке в лесу) (Власова 2000, с. 304). Для контакта с лешим используется и письменная форма: на перекрестке или в дупле старого дерева оставляется кусок бересты с какими-то закорючками или непонятными линиями (Щепанская 1992, с. 115; Березович, Родионова 2002, с. 23–24). Этот текст именуется «письмо лешему» (архангел.), «прошение» (вологод.), «статья» (архангел.), «лешево берестечко» (вологод.), а его изготовление — «лешему прошение писать» (вологод.). «Прошение» («статью») писали левой рукой (вологод., архангел.).

Приведем ряд примеров из картотеки Словаря говоров Русского Севера (УрГУ, кафедра русского языка и общего языкознания)²:

лешему прошение писать 'просить лешего о возвращении забранного им человека или животного (пишется, как правило, на куске бересты)': «Заберёт, дак надо лешему прошение писать: напиши левой рукой и положи на росстани, где дороги крестом» (Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Красавино); «Лошадь потерялась, дак надо лешему прошение писать» (Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Дмитриево);

¹ За помощь в сборе материала сердечно благодарю коллег по экспедиции А. В. Тер-Аванесову и Т. Б. Юмсунову.

² Материалы любезно предоставлены Е. Л. Березович.

лешево берестечко 'кусок бересты с нанесенными на нем каракулями, обращенными к лешему с просьбой о возвращении потерявшейся в лесу скотины': «Коровка потеряется, дак относили лешево берестечко: на берёсте дедко гвоздем нацарапает да понесет куды-то в лес. Там береза большая с дуплом, он в его и положит. Леший читать станет – а угодно ему, дак и вернёт коровку» (Вологодская обл., Верховажский р-н, с. Верховажье);

статья 'кусок бересты, на котором писали лешему прошение о возвращении пропавшей скотины': «У кого лошадь пропала ли корова, статью в лес несут. Содерут береста, на ём пишут левой рукой, под дерево большое ложили. Скотинка и вернётся когда» (Архангельская обл., Виноградовский р-н, д. Верхняя Ваеньга); «Дедка за лошадку статью лешему писал» (Архангельская обл., Виноградовский р-н, д. Верхняя Кица).

Во время экспедиции 2002 г. в деревнях Арзубиха и Захариха (3 км от Арзубихи на юго-запад) Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл. на вопрос «Что делали, если домашнее животное или человек потерялись в лесу?» информанты единодушно отвечали: «Кабалу писали». В д. Злобиха, формально входящей в Слободской куст деревень (8 км от Арзубихи на северо-восток), практика писания «спасательного» текста также была известна, но термин *кабала* не фиксируется: «Прощение пишут на берёсте» (РГВ).

Что же представляла собой «кабала»?

Ситуация. «Кабалу писали», когда потерялся теленок (БМФ, ДТФ), когда сосед Федор Иванович искал своего барана (СИН), когда кто-либо из домашних животных «на тропу попал – топчется на месте, на народ не кажется» (ЗНЗ), т. е. животное становится невидимым для окружающих, хотя находится в непосредственной близости от деревни или выпаса. С помощью «кабалы» искали также потерявшихся в лесу людей (ЕЗМ, ЕВН).

Исполнитель. За написанием «кабалы» обращались к «знающей» бабке в Харовске, которая получила знание по наследству (ЕЗМ, ЕВН), к местным деревенским знающим (по свидетельству БМФ и ДТФ «кабалу» писала их родная бабушка).

Материал. Писали на бересте (БМФ, ДТФ, СМИ, ЗНЗ), «кабалу писали на берёсте» (СИН); на бумаге (КНВ, СВП). «Знающий» писал кабалу возле печки, возле печного устья (ЗНЗ), при этом заглядывать в текст во время написания и разворачивать написанное было нельзя (ЕЗМ, ЕВН).

Способ. Написанное представляло собой набор псевдознаков, написанных справа налево (БМФ показывает: справа налево, крючками), или непонятных «букв» (СМИ). Исписанную бересту скручивали в трубочку и вручали просителю.

Действия. Полученную «кабалу» следовало отнести в поскотину, не оглядываясь и ни с кем не разговаривая (ЗНЗ, СВП, ЕЗМ, ЕВН); отнести на выпас (РГВ); положить под *осик* – изгородь, отделяющую пастбище (БМФ, ДТФ, КНВ, ЗНЗ), или бросить под *осик* через левое плечо (ЕЗМ, ЕВН); отнести на место, где потерялась скотина (КНВ); положить под куст (СМИ) или под первую *вересину* (можжевельник), которая встретится по пути (ЗНЗ); пустить по ветру в ту сторону, где предположительно потерялась скотина (СВП).

Вербальное сопровождение. Наши информанты рассказывали, правда без особой уверенности, что писание кабалы сопровождалось наговариванием «слов» (молитвы? заговора?). Требовалось также «сказать слова», которые проситель получал от «знающего» вместе с текстом «кабалы», бросая кабалу через левое плечо (ЕВМ, ЕВН).

Результат. Положительный – нашлась овца, которая с коровами ходила, но при этом никто ее не видел (СМИ); животное нашлось, но отошло (ШКН). Отрицательный – животное нашлось, но одичало настолько, что пришлось его убить (ШКН). Был случай, когда кабала не помогла совсем, видно, бабка «худо написала» (ЗНЗ).

Среди наших информантов не было никого, кто мог бы рассказать о личном опыте писания или получения кабалы. Рассказывали о том, как «знающие» «кабалу писали» для родителей, родственников, соседей. Но никто не мог сказать, что же представлял собой словесный текст, который проситель получал от «знающего» вместе с кусочком бересты. Прояснить этот вопрос помогло свидетельство из соседней Архангельской обл., в котором речь идет о прощении «лесному черту Фофану», и прощение это называется «кабала», а кроме того, приводится текст заговора (согласно замечанию публикатора, текст происходит из «некой найденной книжки XVIII в.»), в котором также фигурирует слово «кабала»³.

«Вывод скота из лесу, запрятанного кем-либо.

– Что пишешь?

– А пишу кабалу.

– Кому?

– Лесному черту Фофану.

³ За указание на публикацию благодарю А. Горбачева.

- На кого?
- На виновника и преступника.
- О чем?

О том, что в (?) году (?) м-ца и (?) числа (столько-то) суток назад у крестьянина или кого иного (имя, отчество) утерялось (столько-то) скотин коров или быков, или нетелей, или телят, шерстью бурых, или красных, белых, черных, седатых, красно-пестрых, черно-пестрых, белоголовых или какой другой шерсти и запрятаны они, или отданы тебе на караул и сбережение... Повелеваю тебе, Фофану, этого виновника в течение трех суток рвать, щипать, топтать и мучить и дать сто ударов прутьем железным, сто ударов прутьем свинцовым и сто ударов прутьем оловянным и приказываю тебе, лесному черту, всего вышесказанного скота выгнать из лесу и пригнать на двор хозяйской на исходе вечерней зори через трои сутки по получении приказа сего. Но если ты, лесной черт Фофан, не исполнишь сего моего приказа и не доставишь скота в дом хозяйской, то я тогда же на тебя напишу и подам кабалу самому сатане и тебе от него будет худо» (Частушки 1954, с. 112–113).

Приведем еще два свидетельства конца XIX – начала XX в.

На Вологодчине (Кадниковский у.) при пропаже скотины по причине «бранного слова» совершали следующие действия: «Знахарь берет бумагу и пишет пером, карандашом, а то и углем какие-нибудь каракульки от правой руки к левой, а в мысли держит и тихо произносит: „В Новгородскую губернию главному начальнику на лесново проходца покорнейшее прошение. У крестьянина NNN потерялось NNN (описываются все признаки животного). Прошу возвратить немедленно назад и отдать крестьянину N оную вещь, иначе тебе будет худо: станем жаловаться вышему начальству. Хоть ты ее увел, а она на век не отдана. По безграмотству и личной просьбе расписался N“. Проговорив это, знахарь идет в лес и бросает исписанный каракулями лоскут бумаги левою рукою „на опашку“, т. е. назад через плечо» (*Шайтанов П.* Заговоры, записанные в Кадниковском уезде (рукопись 1892 г.) // Зеленин ОРАГО 1, с. 254).

В Ветлужском у. писали «бумагу к лесовику»: «Пишу: царю лесному, царице лесной с малыми детьми; царю земляному, царице земляной с малыми детьми; царю водяному, царице водяной с малыми детьми; Уведомляю я вас, что у раба Божьяго (такого-то) потерялась бурая (или какая) лошадь (или корова, или другая скотинина, обозначить с приметами). Ежели найдется у вас, то пошлите, не мешкая ни часу, ни единой минуты, ни единой секунды. А как по-моему не сделаете, буду молиться на вас святому великомученику Божью Егорью и царице Александре.

[Такого рода бумагу или «прошение» пишут, если у кого-либо пропадет какая-нибудь скотинина. Пишут на бересте справа налево (обыкновенно только начало, а остальное договаривают) в трех экземплярах: один привязывают к дереву в лесу, другой зарывают в землю, а третий бросают с камнем в воду. После этого пропавшая скотина должна прийти сама на двор к хозяину]» (Виноградов 1908, с. 75, № 77) ⁴.

Характерные признаки данных прошений аналогичны тем, что зафиксированы нами в Слободском с/с Харовского р-на – каракули, писание справа налево, бросание готового текста левой рукой. Пример из Кадниковского у. интересен также тем, что подробно рассказывает о действиях знахаря, отмечая, помимо прочего, что слова он «в мысли держит и тихо произносит» (ср. упоминания о «словах» в свидетельствах наших информантов).

В качестве комментария к опубликованному тексту Д. К. Зеленин замечает: «Срв. пермяцкие „кабалы“» (Зеленин ОРАГО 1, с. 254, прим.), что дает нам дополнительное свидетельство об ареале бытования термина *кабала*.

Если обратиться к материалам «Словаря русских народных говоров», то термин *кабала* в значении 'прошение, которое суеверные крестьяне оставляли на пне в лесу в случае пропажи у них скотины' (СРНГ 12, с. 280), также оказывается атрибутирован пермской традиции (соликам., перм.).

Вологодские материалы 2002 г. указывают на еще один микроареал бытования термина *кабала*. Этот факт может служить дополнением в копилку своеобразных черт диалектной и этнолингвистической традиции, локализующейся в пределах Слободского с/с Харовского р-на. Это и специфический говор (рефлексы ять, дифтонги), за который его носителей в Харовске и в Вологде называют то «хохлами», то «латышами», то «немцами», и даже внешность, из-за которой некоторые жители Арзубихи носят прозвище «Белоглазики».

Актуальной в связи с этим становится задача дальнейшего уточнения географического распространения термина и связи его с определенной этнолингвистической традицией, а также выяснения путей попадания данного слова в говоры.

Жизнь фразеологизма. В Арзубихе кабалу больше не пишут. Но само слово и связанные с ним фразеологизмы прочно вошли в фонд местных паремий. «Напиши кабалу!» – советуют человеку, долго и безрезультатно ищущему какую-либо вещь (СИН; информант знает и другой способ обрести потерю – следует сказать: «Черт, поиграй и отдай!»).

⁴ За указание на публикацию благодарю А. Б. Мороза.

«Хоть кабалу пиши!» — сетуют на долго отсутствующего человека (СВП). Бытует и шуточное выражение «Хотела уж кабалу писать!», которым жена встречает засидевшегося в гостях или на пирушке мужа (СВП).

На вопрос, что означает слово *кабала*, один из информантов сказал, что это чудное слово представляется ему вроде беспорядочно катающегося клубка и означает неразбериху: «Такая кабала закрутилась!» (СИН).

В д. Злобиха «кабала» ассоциируется у информантов с представлением о шуме и ссоре (ЕВН).

Хотя вологодские и архангельские «кабалы» без сомнения связаны со словом *кабала* 'договор, наложение (принятие) обязательств, долговая расписка', но, учитывая способ написания подобного рода «документов» и их «служебный» характер, формируется забавный лингвистический казус: в современном иврите «кабала» также означает не что иное как 'записка, квитанция'.

Информанты

- БМФ — Бокова Мария Федоровна, 1928 г.р., д. Арзубиха
 ДТФ — Донская Таисия Федоровна, 1931 г.р., д. Арзубиха
 ЕВН — Егоров Виктор Николаевич, 1940 г.р., д. Злобиха (Перекс)
 ЕЗМ — Егорова Зинаида Михайловна, 1941 г.р., д. Злобиха (Перекс), родом из д. Полутиха (5 км от д. Злобиха)
 ЗНЗ — Забалуева Зоя Николаевна, 1937 г.р., д. Захариха
 КНВ — Клешнина Нина Васильевна, 1936 г.р., д. Арзубиха
 РГВ — Рубцова Галина Васильевна, 1938 г.р., д. Злобиха (Перекс), родом из д. Голунинская (Митюковский с/с) Вожегодского р-на, 13 км от Злобихи
 СВП — Смирнова Валентина Павловна, 1940 г.р., д. Арзубиха, родом из д. Захариха (3 км от Арзубихи)
 СИН — Смирнов Иван Николаевич, 1932 г.р., д. Арзубиха
 СМИ — Смирнова Мария Ивановна, 1917 г.р., д. Арзубиха
 ШКН — Шевелёва Клавдия Николаевна, 1928 г.р., д. Злобиха

Принятые сокращения

Березович, Родионова 2002 — Березович Е., Родионова И. «Текст чёрта» в русском языке и традиционной культуре: к проблеме сквозных мотивов // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 9–44.

- Виноградов 1908 — *Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина. 1908. Вып. 4. С. 65–94.
- Власова 2000 — *Власова М.* Русские суеверия. СПб., 2000.
- Зеленин ОРАГО 1 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1966–. Вып. 1–.
- Частушки 1954 — Частушки, пословицы, загадки / Сост. К. Коничев. Архангельск, 1954.
- Щепанская 1992 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126.

Белорусские этнолингвистические этюды: 2. *Вызывание дождя* (акциональный код)

Давно ставшие этнолингвистической классикой нового времени знаменитые статьи Никиты Ильича и Светланы Михайловны Толстых по метеорологической магии¹, помимо введения в научный оборот огромного массива удивительного по богатству и разнообразию материала славянской традиционной народной духовной культуры (ТНДК), его систематического описания, выявления в нем цельных обрядово-ритуальных комплексов, одновременно определили и методологические подходы к исследуемым проявлениям традиционного менталитета славян. Одним из важнейших авторы считали тогда «выявление инвентаря соответствий»² в отдельных славянских обрядовых практиках, что, разумеется, требовало соответствующей инвентаризации внутри каждой из них. Последующие исследования группы коллег и учеников академика Н. И. Толстого — группы, которую, следуя установившейся традиции, надо определить как Московскую этнолингвистическую школу, — привели к созданию универсальной методики описания обрядово-ритуальных комплексов, наиболее полно реализуемой в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»³.

¹ См. следующие работы, непосредственно связанные с плювиальной магией: *Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. XXI: Поэтика русского фольклора. Л., 1981; 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978; см. также: Толстой Н. И., Толстая С. М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов (Загреб–Любляна, сентябрь 1978 г.) / Доклады советской делегации. М., 1978; Толстая С. М. Пахание реки, дороги; Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.*

² *Толстые Н. И. и С. М. К вопросу о белорусско-(полесско-)болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследване на български език с други езици, 1976, година първа. С. 82.*

³ *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. Т. 1 (А–Г). — М., 1995; Т. 2 [Д–К (Крошки)]. — М., 1999. В методологиче-*

В соответствии с принятой в нем системой общих понятийных категорий — кодов⁴ нами проанализированы материалы архива «Белорусского этнолингвистического атласа» (БЭЛА)⁵, относящиеся к пловивальной магии, а именно вопросы 1–5, 8 темы XV «Дождь. Гром. Град» программы «Полесского этнолингвистического атласа» и вопрос 44 анкеты-вопросника «Народная культура Полесья»⁶: «Что делали во время засухи, чтобы пошел дождь (совершали обход, ткали особый рушник (ночью или днем?), бросали в колодец мак, горшки, били воду, пахали русло реки, призывали утопленников, разрушали муравейник и т. д.)? Убивали ли во время засухи ужа, жабу, рака, медведку и т. п.?»

В отличие от предыдущего нашего исследования белорусских обрядов и ритуалов, связанных с весенней «колодой/колодкой», которые отражены в архиве БЭЛА (более 80 ответов из 70 населенных пунктов 49 районов всех областей), в данном случае речь идет не просто о массовом, но о гипермассовом материале: ответы фиксируются в 266⁷ из 349 пунктов (более 76%) карты-бланковки атласа⁸ (см.).

ском плане ср. также схему описания демонологических персонажей, см.: *Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачева В. В.* Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 1989; в наиболее полном виде: *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. Эта же методологическая концепция, дополненная и скорректированная, легла в основу схематического описания животных в компендиуме А. В. Гуры «Символика животных в славянской народной традиции» (М., 1997).

⁴ О ней см.: *Славянские древности*. Т. 1. С. 9–12.

⁵ Подробнее об архиве атласа и работе над ним см. наши работы: *Проблемы белоруской этнолингвистики // Беларусіка–Albaruthenika*. Мінск, 1993; *Белорусские этнолингвистические этюды*: 1. колода / колодка // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998; *Надзённая задача беларускай этналінгвістыкі (аб працы над «Беларускім этналінгвістычным атласам») // Матэрыялы юбілейнай канферэнцыі, прысвечанай 80-летію Н. І. Толстаго*. Мінск, 2003 (в печати).

⁶ *Полесский этнолингвистический сборник*. М., 1983. С. 39–40, 48.

⁷ Реально их количество еще больше, т. к. населенных пунктов, откуда есть материалы, на сегодняшний день 526 (отметим — вместе с белорусскими поселениями, которые обследовались по программе «Полесского этнолингвистического атласа»). Однако нанесение всех этих пунктов на бланковку оказалось невозможным, потому что часть их находится один от другого на весьма значительном расстоянии (например, Смоляны, Загорье, Задворяны, Олишевичи, Туловщина Прж. Б.). Поэтому среди такой группы избирался центральный (как правило, в нем базировалась основная экспедиция) или крупнейший пункт (в данном случае Смоляны), который под соответствующим номером отмечался на бланковке. В списке же обследованных пунктов (см.) под этим номером даны все деревни группы. Таким образом, на бланковке 350 номеров (347 и три с буквой «а»).

⁸ Матрицей для нее послужила пробная бланковка, созданная для статьи о «колодке» (см. сноску 5).

Такая массовость подчеркивает чрезвычайную актуальность в прошлом⁹ обрядов и ритуалов, связанных с вызыванием дождя. Об особой значимости этой темы для славянского народного менталитета свидетельствуют также материалы этнолингвистического словаря¹⁰.

Всего оказалось возможным выявить 8 групп кодов (в порядке уменьшения количества позиций): акциональный (подробно см. ниже), предметный (52 позиции), субъекты действий (51)¹¹, локусы (31), вербальный (20), растительный (18), темпоральный (17), зоологический (13).

Безусловно, наиболее значительным из них является акциональный (действенный) код, в котором разграничены специфические/неспецифические¹², а также сопровождающие обрядовые действия.

В целях максимально полной репрезентации материала, а также его географического распределения представилось уместным подать его в «свернутом» картографическом виде¹³ (цифры курсивом обозначают соответствующий пункт на бланковке).

I. Специфические обрядовые действия

1. Магия у колодца:

а) освящение колодцев: *16, 110*;

б) жертва: вбрасывание в колодец креста: *46, 256, 308*; хлеба: *284*; освященного: *333*; просвирки: *334*; чеснока: *278*; вырванного с целой грядки: *287*; лука: *342*; лягушки / жабы: *44, 65, 215*; убитой жабы: *263*;

⁹ Любопытно, что народная память при необходимости восстанавливает — пусть подчас и в сильно редуцированном виде — обрядово-ритуальные практики плювиальной магии: во всяком случае об этом свидетельствуют последние по времени факты магического вызывания дождя во время засушливого лета 2002 г. на Витебщине, в частности в Шарковщинском районе. Ср., например, беседу корреспондентки белорусской редакции Радио «Свобода» с директором Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной Академии наук Беларуси Михаилом Пилипенко от 12 июня 2002 г. (в которой, кстати, известный этнограф сообщил, что для Беларуси «не были характерны явления», связанные с магическими действиями, направленными на вызывание дождя).

¹⁰ Кроме специальных статей «Дождь» и «Засуха» (Т. 2. С. 106–111, 275–276) ср., например, статьи только 1-го тома, в которых упоминается плювиальная магия: Аист, Афанасий, Бабочка, Базилик, Беременность, Битьё, Битьё посуды, Борона, Борщ, Босой, Бузина, Вдовство, Ведьма, Веник, Венок и т. д.

¹¹ Подробно описаны и картографированы на 3 картах в: Надзённая задача беларускай этналінгвістыкі...

¹² Впервые такое разграничение в отношении акционального кода плювиальной магии провели Н. И. и С. М. Толстые, см.: Реконструкции древнеславянской духовной культуры. С. 377.

¹³ Ср. подобный опыт в монографиях Н. В. Никончука, предваривших собственно атлас (Никончук М. В. Лексичний атлас Правобережного Полісся. Київ, Житомир, 1994): Матеріали до лексичного атласу української мови. Київ, 1979; Сільськогосподарська лексика правобережного Полісся. Київ, 1985; см. также: Никончук Н. В., Никончук А. Н. Транспортная лексика правобережного Полісся в системі східнослов'янських мов. Житомир, 1990.

живой жабы (сажали в колодец): 41; денег (монет): 16; разных предметов (без уточнения): 59; опускание иконы: 335; настиление освященного «настольника»: 251;

в) жертва, сопряженная с символической нейтрализацией предметов — выразителей огня/суши: вбрасывание/выбрасывание горшков: 71, 192, 209, 222, 236, 237, 245, 267, 278, 294, 308, 313, 332, 339, 3 горшков (3 вдовы в 3 колодца): 346; украденных: 177, 342¹⁴; у евреев: 217, 267, 302; разбитых горшков (черепков): 267, 238, стеклянных банок: 43; скороды: 70; (сухого) веника (и питье воды): 262;

г) жертва, сопряженная с имитативной магией: высыпание / бросание: мака: в 1 колодец: 2, 6, 8–9, 14, 19, 23–26, 29, 31, 34–39, 41–44, 46–51, 53 (взятый у 3 хозяев), 55–57, 59–60, 65, 69–70, 74–78, 81, 84, 87–91, 95–96, 100, 103–106, 108, 110, 112–114, 117, 119, 124, 128–129, 133, 136–137, 142, 144, 146–147, 151, 156–158, 163, 172, 175, 177, 179, 181, 183–184, 187, 190–192, 196–198, 200–201, 207, 209, 213, 215–217, 220, 224, 227–228, 236–237, 241–242, 247, 251, 256, 259, 261–262, 269–270, 273–275, 278, 280–282, 287–289, 294–295, 298, 300–301, 310, 315–316, 319, 323 (9 зерен), 324, 327, 332–333, 335, 338, 341 (и голосили); по 3 раза: 41, 60 в 3 колодца: 28, 41, 59, 62–63, 69, 83, 114, 136, 182, 200, 225, 227, 241, 247, 251, 280, 300–301; по 9 раз: 41; в 5 колодцев: 55; в 7 или 9 колодцев: 230; в 9 колодцев: 175, 261, 275, 294, 304; в 12 колодцев: 194; во все колодцы в деревне: 241; в «пустой» (высохший) колодец: 319; в колодец, которым не пользуются (со «стоячей» водой): 180; льняного семени: 6, 7; конопли: 6, 183, 273; ржи («жыта»): 52; проса: 292; зерна (без уточнения): 304; огуречного пустоцвета: 262; капустной рассады: 308; хлебных крошек: 227; соли: 6, 19, 37, 39, 43, 88, 324; освященной: 120, 139, 324; песка: 294; «сеяние» мака: около / вокруг колодца: 43, 129, 194, 227; [вокруг дежи]¹⁵: 338; из решета над колодцем: 203; вливание воды в колодец: освященной: 69, 182, 213 (обнаженные дети из краденых горшков), 247, 259, 278, 323, 333; взятой из 3 колодцев (в свой): 247; взятой из 9 колодцев: 251; взятой из болота: 323, 326;

д) другое: мытье лаптей в колодце: 69; опускание на нитке вши: 335; вывешивание над колодцем / в колодце: крота: 219; жабы: 247.

2. Магия у источника / криницы:

а) очистка: 339;

б) жертва: вбрасывание в криницу денег (монет): 331; (только белых): 339;

¹⁴ Также Гомельский п., см.: Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8. С. 61 (далее — Романов).

¹⁵ Здесь, вероятно, замена колодца.

в) жертва, сопряженная с имитативной магией: высыпание / бросание: мака: в 1 криницу: 94, 144, 331, 341; в 3 криницы: 268; освященного «зелья»: 339;

г) моление (о дожде) около источника / криницы: 233;

д) опаживание источника / криницы: 343;

е) набирание воды из источника / криницы: 149.

3. Ритуальное колочение:

а) воды (в колодце)¹⁶: 6, 9, 49, 144, 172; в колодце: 341; в кринице: 331;

б) горшков («драли» ложками): 52.

4. «Предание воде» (вбрасывание в реку):

а) креста с кладбища: топили: 163, 338; бросали в воду на 3 дня: 338; клали (клали на воду, но чтобы не поплыл): 133, 172; мочили: 172; мыли: 227; упавших могильных крестов: 151;

б) забора: 71, 191;

в) ворот (украденных): 247;

г) жертва: денег: 16;

д) жертва, сопряженная с мотивом (сухой) земли: плуга (украденного): 136.

5. Ритуальное утопление: «сделать утопленника» / утопить: щенка; котенка; соломенное чучело: *Гомельский п.*¹⁷

6. Вбрасывание лягушки / жабы:

а) в кислое молоко: 261;

б) в специально выкопанные глубокие ямы (сопровождалось просьбой к лягушкам о дожде): 251.

7. Действия с водой (имитативная магия):

а) обливание: беременной женщины: 251; женщин около колодца: 333; женщины, у которой не вытеревлен лён: 313; женщин, которые на Благовещение (Пасху) пекли блины: 256, 331; девочек в поле: 83; «куста» (парня и девушки): 251; любого человека водой из колодца: 324, 332; друг друга: 127, 144, 231, 233, 241, 274, 287, 301; дети: 206, 324; 3 девочки-подростка: 256; молодые девушки: 83; через трубочку: 323;

б) поливание головы: 323; высаженной рассады («высадника»): 251, 284; посевов¹⁸: 323; посадки капусты: 117; дерева (без уточнения): 323;

¹⁶ Реконструкция (место в ответах не указано).

¹⁷ Зафиксировано только Романовым. С. 204.

¹⁸ Здесь, вероятно, возможна и обычная сельскохозяйственная практика в период засухи.

в) разливание: колодезной воды по деревне: 241; (без уточнения): 287;

г) разбрызгивание колодезной воды: 264;

д) вливание: в пересохшую («затворную») речку: 326 (взятой из болота); в ямки на дороге: 261 (освященной);

е) выливание воды из речки на берег: 74; под придорожный крест¹⁹ (взятой из 3 колодцев): 189;

ж) ношение воды: в решете / сите: из одного колодца в другой: 252, 265; 270; через дорогу: 252; от соседа к соседу (чтобы хоть капля упала в колодец): 252, 282; в 9 колодцев: 287; в поле: 138; в ведре на мизинце (каплю воды дети несли в поле): 212; «у збанах» (дети / подростки молча несли «на папар»): 157; в ковше на мизинце (ложку воды несли «на папар»): 211; освященным на Пасху «настольником» через дорогу: 251; по деревне (взятой из 3 колодцев): 189;

з) другое: намачивание «настольника» (скатерти, в которой носили освящать хлеб): водой с одновременным посыпанием солью: 251; росой (расстилают и таскают по росе): 251; полотна: водой («хочь раз праз ваду прапруць»): 129; купание в реке людей: *p-n Волковыска*²⁰; по имени Адам и Ева: 129; оставление воды из 9 колодцев на границе своего и чужого поля: 184.

8. Магия у могилы:

а) самоубийцы: поливание водой (крест-накрест): 342; вырывание креста: 341;

б) утопленника: поливание водой: 261, 274, 301; выливание 40 ведер воды: 96; зарывание (прикапывание): бутылочки (стаканчика) с водой: 333; «побужание» (бужение, вызывание): 92; голошение: 274; 341; «вызывание» (без уточнения): 52; 144; 213; выворачивание креста («варушылі»): 242;

в) висельника: поливание водой: 134;

г) другой: выливание / вливание: воды под памятник (который подворачивали), поставленный до истечения 3 лет или осенью: 153, 158; воды в пробитую дыру на могиле: умершего от туберкулеза («сухот»): 55; вырывание креста: 341; (чтобы бросить в воду; обратная установка через 3 дня): 338; собирание упавших крестов (чтобы бросить их в воду): 151; выворачивание памятника: поставленного «весной» или «не ў пару»: 126, 164, 183, 304; мытье памятников: 224; «ворошение» (разгребание холмика) могилы: недавно умершего: 304; покойника, которого «палажылі не так, як трэба»: 228.

¹⁹ С примечательным уточнением — «той, што ля Домны!».

²⁰ *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 260.

9. Ритуальное убийство:

а) лягушки / жабы: 2, 6–9, 14, 17–19, 23, 25, 28, 34–39, 43–44, 46–48, 51–52, 56–57, 60, 62, 65, 69, 74–79, 81, 84, 87–89, 90–94, 96–100, 103–104, 106, 110, 113, 120, 124, 127–129, 131, 136–140, 142, 144, 146, 148–149, 156–157, 162, 164, 167–168, 171–172, 175, 177–178, 184–185, 192, 194–196, 198, 200–201, 207, 209, 211, 213, 216, 226–227, 229, 234, 236–242, 245, 248, 250–252, 259, 263–264, 268, 273–274, 278, 283–286, 289, 292, 294–295, 310, 313, 315, 323–325, 327, 332–333, 339; если уж тащил жабу, ее отнимали и убивали: 222; убивали и разрывали: 150, 221; убивали и тащили в лапте по селу: к перекрестку: 274; разрывали: 112, 153, 187, 221, 226, 260, 291, 326; разрывали и бросали на дорогу: 321; разрывали и вешали на ветку: 258; давили: 83; 175; распинали: 136, 163, 180; 3 жаб: 90; 5 жаб: 134; в болоте: 287;

б) ужа: 2, 6, 16, 76, 137, 142, 156–157, 175, 209, 212–213, 217, 228, 259, 280, 301, 312, 315, 323, 327; в болоте: 287;

в) гадюки: 332;

г) рака (раков): 35; вытаскивали из воды и на веревочке тащили по улице: *Гомельский п.* ²¹;

д) медведки («турчыка»): 157;

е) божьей коровки: 127;

ж) барана (резали, если не было дождя): 314.

10. Символическое погребение:

а) жабы: на перекрестке (с плачем и голошением): 274; закапывали дети и голосили: 308; у криницы (после обеда): 307;

б) куклы: на кладбище (с плачем и голошением): *Гомельский п.* ²²;

в) освященного мака: 279.

11. Пахание (перепаживание, рытьё; боронование) реки / дороги:

а) пахание: реки: 105–106, 113, 129–130, 137, 148, 150а, 159, 170, 192, 205, 244, 245, 280, 285, 323, 334, 341–342; когда пересохнет: 332; вдоль и поперек: 212; крестом (крест-накрест): 139, 235; «бороздили воду»: 30; брода, когда пересохнет: 88, 332; пруда («сажалки»), когда высохнет: 175; деревни («арали вёску»): 136, 170; дороги / улицы: 71, 78, 237, 240, 245, 258, 260, 267, 272, 278, 286, 291, 307, 308, 313, 328, 344, 345; перекапывали: 195, 252; вдоль села: 111; поперек села: 105, 112, 198, 283; «на петухе» («ночку на *пiтуху* аралі ўперак вулицу; хлопцы і дзеўкі цягнулі плуг, а другія неслі

²¹ Романов. С. 61.

²² Там же.

ўперадзе пітуха»)²³: 198; перекрестка: 313; 3 раза: 278; поля («цягали плуг па полю»): 6, 236; земли за деревней: 55;

б) рытьё / прорывание: глубоких ям (и вбрасывали лягушек): 251; ямок на дороге: 323, 334; креста на перекрестке (плугом): 144;

в) боронование: 245; реки: 52, 129, 162, 233, 234 (с пшеном в горшке); озера: 52; улицы: 2.

12. Магия с муравейником:

разгребание / разрушение: 6, 21, 77, 144, 172, 174–175, 177, 196, 201, 207, 213, 216–217, 251, 267, 274, 280, 301, 315–316, 323–324, 332, 335, 339; палкой: 261, 342; граблями: 146–147; в лесу и на кладбище: 69; когда ходили за грибами: 213; разрушали и натирались: 274.

13. Магия с травой²⁴:

а) вырывание: 198, 311; руками: 313; зубами: 2; с корнем возле дома: 150; вырывание и подбрасывание вверх: 188;

б) битье травой: жабы (с восклицанием: «Аддай дождж!»): 133;

в) привязывание к траве: жабы (за лапку): 59.

II. Неспецифические обрядовые действия

1. Опахивание:

а) села: 239, 251, 264а, 329, 347; беременная женщина за ночь: 242; мужчины: 262; двое мужчин на двух конях/кобылах навстречу друг другу: 242, 262; 3 раза: 308;

б) поля: 239, 264а, 329, 347;

в) придорожного креста: 307;

г) криницы: 343;

д) озера: 332²⁵.

²³ Это единичное свидетельство выглядит достаточно изолированным, но ср. зафиксированное М. Я. Гринблатом в д. Морозовка Снн. В.: «На Купала пеўня запрагалі ў плуг і дарогу перапахавалі, каб карова ведзьмы не перайшла» (*Грынблат М. Я. Рукапісныя матэрыялы // Адзел рэдкіх кніг і рукапісаў ЦНБ імя Якуба Коласа НАНБ. Ф. 42. Адз. 1015. № 606*; любезно прислала нам Т. В. Володина), а также смоленское предание об убитом петухе, которого можно было засыпать только землей, которую возили на петухах (*Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 272*), и записанное Т. В. Володиной в Лпл. В. поверье о том, что остановить «хождение» покойника можно было, только если отвезти на его могилу в лапте на черном петухе земли, взятой из подпечка. Ср. ниже обход села с совой, записанный в 287 (Дружиловичи Ивн. Б.).

²⁴ Эти магические действия оказалось возможным выделить в отдельный мотив на основании фиксации в 8 пунктах и интересной географии.

²⁵ Реконструкция.

2. Обвязывание:

села нитками, оставшимися от тканья обыденного полотенца (3 раза): 242, 262.

3. Обходы:

а) села: 251, 295, 327, 338; крестным ходом («процессией»; с батюшкой, певчими и хоругвями): 8, 9, 69, 137, 284, 287, 300, 320 (и моление около крестов), 333; с иконой: 65, 71, 241, 247 (женщины), 274, 323; 320; с обыденным полотенцем: 26, 244, 251, 275, 294; 3 раза: 262; с хлебом: 274; с совой²⁶ (2 женщины ведут сову за крылья по кладке, а сами идут по воде): 287; с веником: *гомел.*²⁷;

б) поля / полей: 23, 29, 35–36, 84, 137, 215, 323; крестным ходом: 6, 12, 69–70, 97, 129, 227, 241, 247, 252, 261, 274, 287, 294, 300, 304, 333, 338; освящение полей: 9, 12, 16, 30, 32, 36, 52, 69, 206, 333; с иконой: 32, 43, 129, 219; моление около креста / крестов в поле: 69, 320; с плащаницей: 267; с крестом и «доёнкой», наполненной водой: 26; с обыденным полотенцем / полотном: 16, 43, 59, 112, 129 («дзяўчаты чэсныя»);

в) церкви: 295;

г) колодца: 110 (с иконой);

д) (без указания): 41.

4. Действия с обыденными реалиями:

а) с предметами ткачества: изготовление полотна / полотенца: 16, 32, 41, 44, 46, 52, 59, 62–63, 69, 78, 87, 91–92, 96, 105–106, 108–109, 111–112, 117, 120, 124, 129, 131, 140, 144, 203, 210, 215, 220, 222, 226–227, 228, 236, 241–242, 244, 247–248, 251, 261, 274–275, 278, 284, 287–288, 294, 300–301, 315, 320, 324, 327, 332–333; освящение: 105–106, 215, 320; жертва: церкви: 41, 43, 46, 59, 62–63, 69, 78, 96, 109, 112, 120, 124, 140, 144, 203, 210, 242, 278, 284, 287, 327, 332–333; обвязывание: придорожного креста: 220, 242, 259, 261, 275, 278, 332; на середине села (перекрестке): 144; в конце села: 236, 315; обыденного креста: 111, 241–242, 319; креста на могиле висельника: 244; подкладывание: под подрытый (придорожный) крест: 144; выстилание / расстилание: по деревне до церкви: 220; на болоте: 44; волочение («намёткі

²⁶ Также единичная фиксация, манифестирующая связь совы с дождем (водой), которая на ином белорусском материале нами пока не выявлена. Однако любопытная параллель обнаруживается в болгарской легенде (Пловдивский окр., Карловский р-н, Конуш) о превращении брата и сестры, не подавших матери воды, в филина и сову, см.: *Гура А. В.* Символика животных... С. 574 (подобный сюжет известен и в восточном Полесье (Стодоличи Ллч. г.), но здесь в птицу (кукушку) превращается мать, см. там же. С. 575).

²⁷ Славянские древности. Т. 1. С. 310.

цягали»): 42; обходы: села: 26, 244, 251, 262 (3 раза), 275, 294; поля / полей: 16, 43, 59, 112, 129 («дзяўчаты чэсныя»); оставление в доме: 112;

б) с крестом: установление: в селе: 111, 183, 241–242, 319; в поле (чтобы на него шел дождь): 59; 1 в селе, 1 в поле: 320; в реке (на месте, где утонул человек): 259; моление о дожде: 183.

5. Действия у придорожных крестов:

а) опахивание: 307;

б) моление о дожде: 251, 259, 333;

в) обносили вокруг убитую жабу: 184.

6. «Куст»:

ображение девушки и парня зеленью (зелеными ветками) и обливание их водой: 251.

7. Ритуальная кража:

а) горшков / кувшинов: 43 (стеклянных банок), 177, 222, 237, 278, 308, 332, 339, 342; у соседки: 213; у евреев: 302, 313 (крадут дети);

б) плуга: 55, 136;

в) ворот в соседней деревне (и пустить на воду: на следующий день пойдет дождь): 247.

8. Вывешивание:

а) жабы: 183, 251; за лапку: 95, 301, 280, 300; вверх лапками (перевернутую): 300–301, 324; убитой: 251, 277; на дереве: 258, 332; «на калочку»: 168, 194; живой: 103; над колодцем / в колодце: 247; чтобы «крумкотала, просила дождь»: 247;

б) убитого ужа: на дереве в лесу: 312; на (высокой) ветке: 175, 212, 257, 271–272, 321, 335, 342; на палке: 213, 347; на заборе: 16, 228, 328;

в) убитой гадюки: 335; на дереве: 2, 332; на ветке: 69;

г) живого крота: на колу (не успеет замереть, как пойдет дождь): *Витебский п.*²⁸; над колодцем: 219;

д) блохи («за ногу»): 301;

е) вши: 332; привязывали (волосом) к дереву / колку (например, забора): 258, 260, 342; вешали на забор и поливали водой: 271; привязывали над колодцем: 303, 321, 345;

ж) медведки («турчыка»): вешали на палку за волос: 345; на нитке привязывали к дереву): 157;

з) освященной «настолиницы»: на дворе: 259; (без уточнения места): 251;

²⁸ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 187.

и) полотенца (без уточнения места): 111, 274; в церкви: 140, 288; на крестах (на перекрестках): 220, 236, 241 (обыденный), 280, 300–301, 315, 319; на улице перед домом: 261; во дворе: 259;

к) пряжи: на стену изнаночной стороной: 222.

9. Выворачивание:

а) заборов: 53; поставленных до: Благовещения: 71, 150, 195, 198, 278, 308, 319, 332, 339, 342; Пасхи: 55; Троицы: 191; на: Святой неделе: 162, 278; «Правдой» неделе: 157; «Грбной» неделе: 237;

б) столбов: 200.

10. Выворачивание (наизнанку) кожуха:

выворачивали: 251; выворачивали и клали в бане: 42.

11. Переворачивание / кручение:

а) переворачивание: убитой лягушки / жабы: 17, 300–301, 324, 329; убитого ужа: 329; камней (без уточнения): 69; граблей (клали зубьями вверх): 106 (на поле);

б) кручение: граблей: 19.

12. Выставление / выбрасывание во двор предметов, связанных с мотивом огня:

хлебной лопаты: 22, 48, 251; дежи: 251; печной заслонки (выбрасывали на «панадворак черным бокам вверх»): 41; горшков: 262.

13. Внесение в дом предмета, связанного с мотивом (сухой) земли:

серпа: 23, 35, 61, 67, 114, 196, 207, 211, 294, 298, 316.

14. Подбрасывание / перебрасывание:

а) подбрасывание: вырванной травы: 188;

б) перебрасывание: полотенца (через крышу): 221.

15. Разбрасывание (старых) веников / прутьев²⁹:

на перекрестках: 262.

16. Разбивание:

а) горшков: 103, 109, 146–147; одного / по одному: 195, 283; по 3: 175; горшков «жидовских»: 267;

б) отбивание рыльца у горшка: 237.

²⁹ Славянские древности. Т. 1. С. 310 (брест.).

17. Сжигание:

а) (старых) веников: 36³⁰;

б) старого (нетеребленого) льна: 97, 338.

18. Кликание / призывание дождя:

при помощи шапки и платка («Настя, скідай хустку, махай!»): 247.

19. Этимологическая магия:

свистели, чтобы «надуло ветру»: 17.

III. Сопровождающие обрядовые действия

1. Ритуальное обнажение (полное и/или частичное):

а) детей: маленьких девочек (для выливания воды в колодец): 213; для перепахивания дороги: 112;

б) молодых парней и девушек: для перепахивания: 284; девушек (без уточнения): 2, 83, 308;

в) женщин (одной или нескольких): для перепахивания: 236 (без уточнения возраста); старых: для вбрасывания мака: 247; для ношения воды решетом: 287; вдов: для перепахивания: 136.

2. Ритуальное волочение:

обыденной «намётки»: 42; убитой лягушки / жабы в лапте по селу: 274; вытащенного из воды рака по улице на веревочке: *Гомельский п.*

Представленный материал картографирован далее на 3 обобщающих картах (см.): специфические обрядовые действия (1), не специфические обрядовые действия (2), акциональный код плювиальной магии (3). Представляется, что полный комплект по акциональному коду составит не менее 35–40 карт.

Предварительный анализ полученных карт позволяет сделать вывод о том, что основу белорусских обрядов и ритуалов, связанных с магическим вызыванием дождя, составляют зафиксированные в 250 (из 266: 94%) пунктах специфические обрядовые действия, дифференцированные по 13 позициям. Хотя действия не специфические, т. е. встречающиеся и в других обрядово-ритуальных комплексах, значительно более разнообразны – дифференцированы по 19 позициям – они все-таки имеют дополняющий характер. Об этом свидетельствует также то, что только не специфические действия зафиксированы лишь в 16 пунктах (12, 22, 32, 61, 67, 109, 210, 239, 257, 264а, 271, 277, 303, 320, 329, 347); при этом нельзя исключить, что соответствующие данные в архиве БЭЛА могут быть дополнены (в частности, по населенным пунктам,

³⁰ Ср. то же в 262 (Спорово Брзв. Б.), но для остановки: «як энюў дошч идэ».

материалы из которых хранятся в Полесском архиве). Только специфические обрядовые действия (без не специфических) зафиксированы в 114 пунктах (7, 14, 18, 21, 24, 25, 28, 31, 34, 37, 38, 39, 47, 49, 50, 51, 56, 57, 60, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 88, 89, 90, 93, 94, 98, 99, 100, 104, 113, 119, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 138, 139, 142, 148, 149, 150а, 151, 153, 156, 158, 159, 163, 164, 167, 170, 171, 172, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 187, 189, 190, 192, 197, 201, 205, 209, 216, 217, 224, 225, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 238, 240, 245, 250, 256, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 273, 279, 281, 282, 286, 289, 291, 292, 310, 311, 314, 325, 326, 331, 334, 341, 344, 346). Вероятно, будут дополнены и выделенные нами в отдельную группу сопровождающие обрядовые действия.

Хотя представленный материал (в особенности, на наш взгляд, карта 3) и свидетельствует о безусловной пригодности архива БЭЛА для картографирования уже на имеющейся базе, все-таки для придания атласу надлежащей полноты и осовременивания процесса работы следует решить ряд неотложных задач, важнейшими из которых следует считать срочный сбор материалов в населенных пунктах выявленных на бланковке лакун³¹; рецепцию в границах вопросов анкеты-вопросника белорусской этнографической классики (что позволит в свое время увидеть на карте историю тех или иных явлений); создание компьютерной базы данных БЭЛА³² и систематизированной базы данных картографических знаков; создание программы, которая бы объединила обе базы данных с бланковкой, что позволит получать любые заданные карты в почти автоматическом режиме.


³¹ Последние касаются прежде всего сельских необследованных районов, которых из 117 существующих оказалось 18: 6 в Гродненской области (Берестовицкий, Вороновский, Гродненский, Лидский, Островецкий, Сморгонский), 5 в Могилевской (Кировский, Краснопольский, Осиповичский, Хотимский, Чаусский), по 2 в Брестской (Брестский, Ганцевичский), Витебской (Дубровенский, Ушачский), Гомельской (Жлобинский, Октябрьский) областях и Смолевичский в Минской.

³² Высокое качество полученных через компьютерную базу данных (на основе оригинальной программы, написанной еще в 1995 г. на базе FoxPro) материалов показывают работы группы московских коллег, которые создают электронную версию Полесского архива, см.: *Левкиевская Е. Е.* Компьютерные способы создания тезаурусов мифологических функций // Интернет-сайт; Полесские и севернорусские материалы о домовом (материал для печати подготовила Е. Е. Левкиевская) // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000; Славянские мифологические персонажи. Информационная система для изучения славянской мифологии (Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова; А. И. Медведева, А. М. Чеповский) // CD-ROM: АОЗТ «ЭТС», 2000; *Агапкина Т. А., Валецкова М. М., Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А.* Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.


Легенда

 специфические обрядовые действия:


2, 6–9, 14, 16–19, 21, 23–26, 28–31, 34–39, 41–44, 46–53, 55–57, 59–60, 62–63, 65, 69–71, 74–79, 81, 83–84, 87–100, 103–106, 108, 110–114, 117, 119–120, 124, 126–131, 133–134, 136–140, 142, 144, 146–151, 153, 156–159, 162–164, 167–168, 170–172, 174–175, 177–185, 187–192, 194–198, 200–201, 203, 205–207, 209, 211–213, 215–217, 219–222, 224–231, 233–238, 240–242, 244–245, 247–248, 250–252, 256, 258–265, 267–270, 272–275, 278–289, 291–292, 294–295, 298, 300–302, 304, 307–308, 310–316, 319, 321, 323–328, 331–335, 338–339, 341–346;

 специфические + не специфические обрядовые действия:

2, 6, 8–9, 16–17, 19, 23, 26, 29–30, 35–36, 41–44, 46, 48, 52–53, 55, 59, 62–63, 65, 69–71, 78, 84, 87, 91–92, 95–97, 103, 105–106, 108, 110–112, 114, 117, 120, 124, 129, 131, 136–137, 140, 144, 146–147, 150, 157, 162, 168, 175, 177, 183–184, 188, 191, 194–196, 198, 200, 203, 206–207, 211–213, 215, 219–222, 226–228, 236–237, 241–242, 244, 247–248, 251–252, 258–262, 267, 272, 274–275, 278, 280, 283–284, 287–288, 294–295, 298, 300–302, 304, 307–308, 312–313, 315–316, 319, 321, 323–324, 327–328, 332–333, 335, 338–339, 342–343, 345;

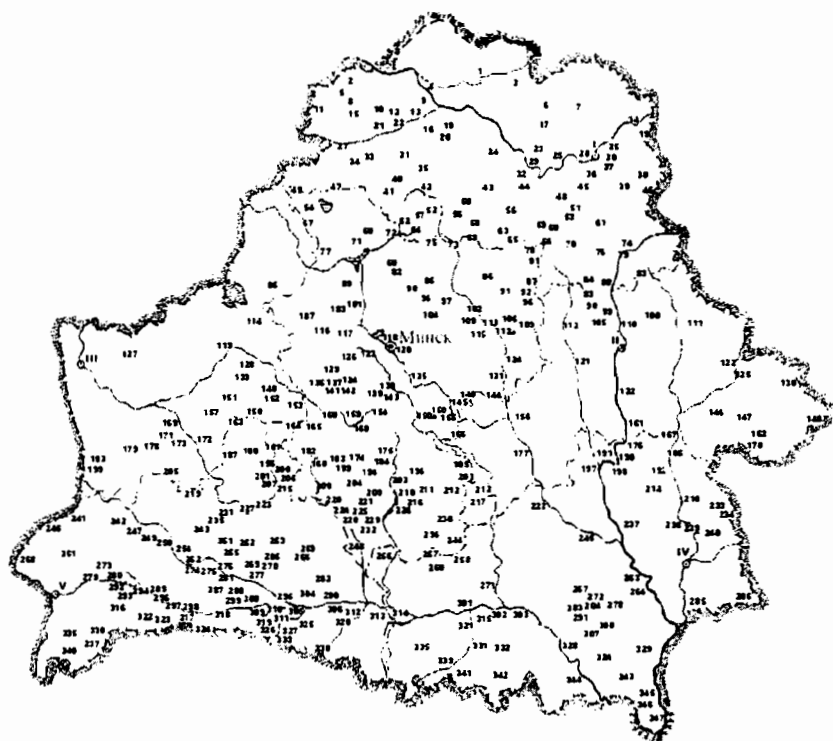
 не специфические обрядовые действия:

2, 6, 8–9, 12, 16–17, 19, 22–23, 26, 29–30, 32, 35–36, 41–44, 46, 48, 52–53, 55, 59, 61–63, 65, 67, 69–71, 78, 84, 87, 91–92, 95–97, 103, 105–106, 108–112, 114, 117, 120, 124, 129, 131, 136–137, 140, 144, 146–147, 150, 157, 162, 168, 175, 177, 183–184, 188, 191, 194–196, 198, 200, 203, 206–207, 210–213, 215, 219–222, 226–228, 236–237, 239, 241–242, 244, 247–248, 251–252, 257–262, 264a, 267, 271–272, 274–275, 277–278, 280, 283–284, 287–288, 294–295, 298, 300–304, 307–308, 312–313, 315–316, 319–321, 323–324, 327–329, 332–333, 335, 338–339, 342–343, 345, 347;

 сопровождающие обрядовые действия:

2, 42, 83, 112, 136, 213, 236, 247, 274, 284, 287, 308.

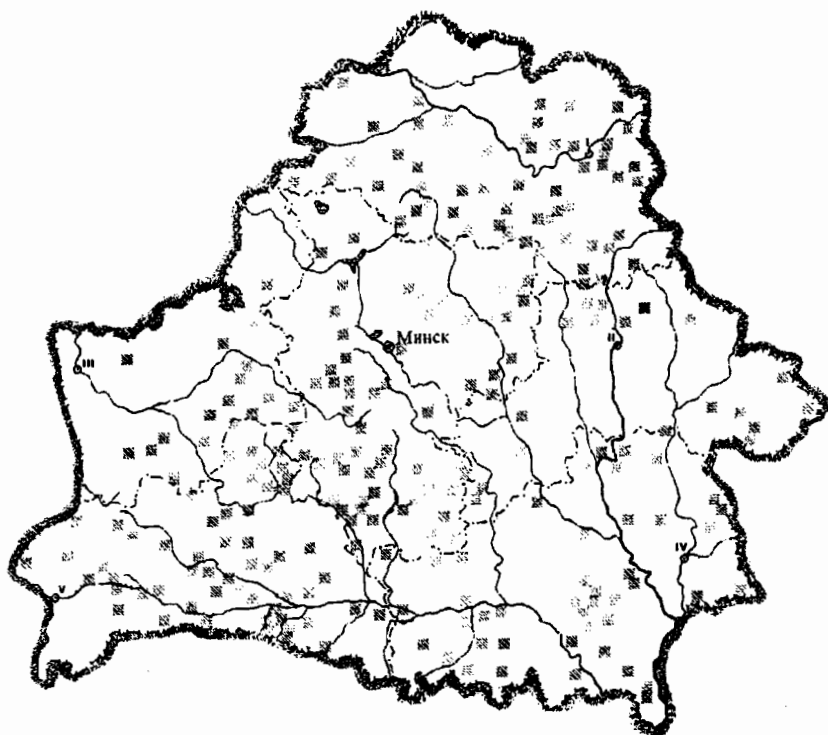
Бланковка «Белорусского этнолингвистического атласа»



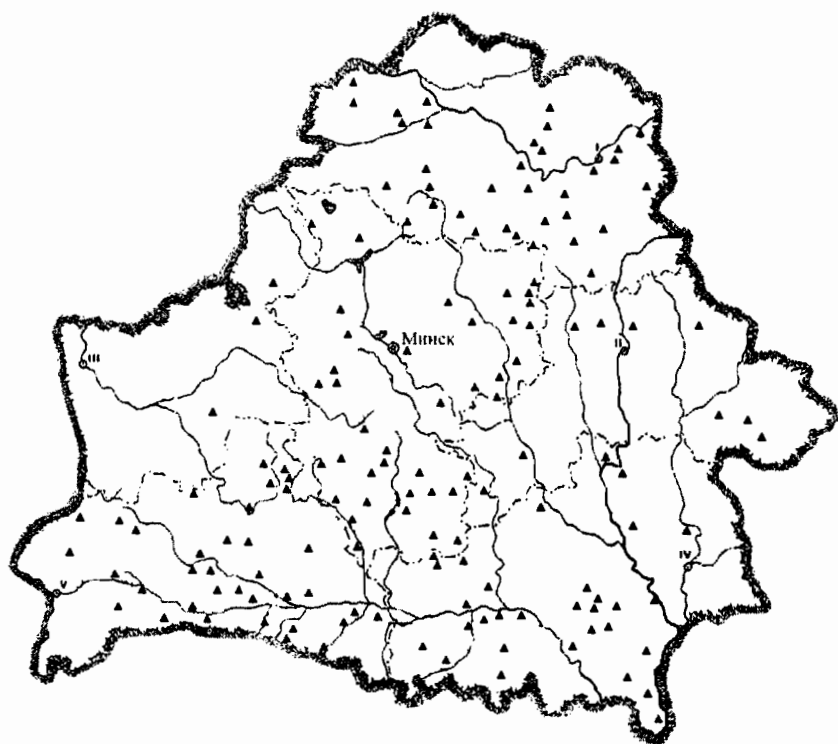
I. Витебск. II. Могилев. III. Гродно. IV. Гомель. V. Брест.

Карта 1

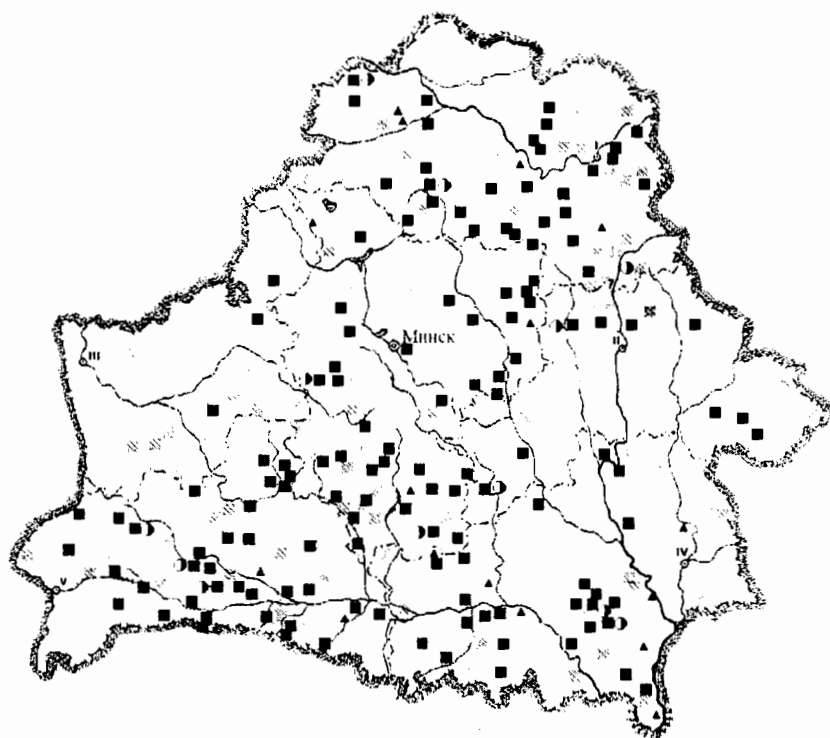
Специфические обрядовые действия



Карта 2

Не специфические обрядовые действия

Акциональный код плювиальной магии



Список обследованных населенных пунктов

1. Янковичи Рсс. В.
2. Плюсы (Ольшанка, Шемели) Брсл. В.
3. Мориница Рсс. В.
4. Лещилово Врх. В.
5. Урбаны Брсл. В.
6. Вировля (Панкры, Панкры Малые) Грд. В.
7. Погонялино Грд. В.
8. Зарачье (Ельня) Брсл. В.
9. Турково (Кисели, Рекуны, Супорница) Мрс. В.
10. Перебродье Мрс. В.
11. Дрисвяты Брсл. В.
12. Подъельцы Мрс. В.
13. Сачивки Мрс. В.
14. Поречье (Пуховичи, Тарасенки) Втб. В.
15. Озеравцы Брсл. В.
16. Маняково (Климяты, Остевичи) Мрс. В.
17. Скрипки (Темники) Грд. В.
18. Шпаковщина Плц. В.
19. Коровка (Будянка, Слобода) Втб. В.
20. Шлюбовщина Плц. В.
21. Сосновцы (Островляне) Шрк. В.
22. Речки Шрк. В.
23. Оболь (Грудиново, Захарово, Рассалом) Шмл. В.
24. Заозерье Плц. В.
25. Филиппенки Шмл. В.
26. Верховье Втб. В.
27. Дубровка Брсл. В.
28. Савченки Втб. В.
29. Слудоши (Ферма) Шмл. В.
30. Мишкура Втб. В.
31. Бычково Глб. В.
32. Ульяновка Бшн. В.
33. Козловщина Пст. В.
34. Семенец (Васевичи) Пст. В.
35. Стринадки (Свило 2-е) Глб. В.
36. Комары Втб. В.
37. Дрюково (Мяклово) Втб. В.
38. Заболотье (Гуцино) Лзн. В.
39. Стасево (Великое Село, Красыни, Смородина, Староселье) Лзн. В.
40. Глубокое В.
41. Корабы 2-е (Белевичи, Лавишки, Константиново) Глб. В.
42. Голубичи Глб. В.

43. Суша (Двор-Суша, Батуколово, Горовые, Завадино, Загорцы, Замошье) Лпл. В.
44. Лобачево Бшн. В.
45. Плиссы Бшн. В.
46. Лиозно (Замошье, Чернолучье, Шевели) Лзн. В.
47. Кубарки Пст. В.
48. Камоски (Берестни) Бшн. В.
49. Новоселки Пст. В.
50. Заозерье Лпл. В.
51. Рубежница Снн. В.
52. Нестеровщина Дкш. В.
53. Карповичи Снн. В.
54. Воронцы (Зелёнка) Мдл. В.
55. Пышно (Замостье) Лпл. В.
56. Коптевичи Чшн. В.
57. Докшицы (Лапуты) Дкш. В.
58. Стаи (Ситники) Лпл. В.
59. Вежовка (Вишковичи) Чшн. В.
60. Запрудье (Королевичи, Торбинка) Снн. В.
61. Богушевск Снн. В.
62. Юрковщина Дкш. В.
63. Иконка (Должица) Чшн. В.
64. Ветахмо Дкш. В.
66. Кищуровщина Снн. В.
67. Сырмеж Мдл. В.
68. Пузыри Мдл. В.
69. Слобода (Караевичи, Свяда, Свядица) Лпл. В.
70. Немойта (Александровский) Снн. В.
71. Сватки (Должани) Мдл. В.
72. Забродье Влс. В.
73. Домжерицы (Кветча, Крайцы, Переходцы) Лпл. В.
74. Ореховск Орш. В.
75. Красники Дкш. В.
76. Коковчино Снн. В.
77. Ижа Влс. В.
78. Черее (Боровцы, Бояры) Чшн. В.
79. Столбуны Орш. В.
80. Поповцы Лгс. М.
81. Косеничи Крп. М.
82. Хорошее Лгс. М.
83. Крапивно (Савицино) Орш. В.
84. Ромашково Тлч. В.
85. Ганцевичи Брс. м.
86. Трояновка Брс. М.
87. Клубынички Крп. М.

88. Барань Орш. В.
89. Глинное Влс. В.
90. Плещеницы (Русаки, Юльяново) Лгс. М.
91. Круглица Крп. М.
92. Прудины Крп. М.
93. Толочин (райцы) Тлч. В.
94. Заколюжье Лгс. М.
95. Загорняты Ошм. Гр.
96. Бобр Крп. М.
97. Ляховка Брс. М.
98. Старая Радча (Рожки) Крг. Мг.
99. Хотьково (Дымово, Лидино) Шкл. Мг.
100. Клин Грц. мг.
101. Красное (Плябань) Млд. М.
102. Староборисов Брс. М.
103. Хожово Млд. М.
104. Таковщина Лгс. М.
105. Загорянки Крг. Мг.
106. Выдрица (Городно Большое, Малое) Крп. М.
107. Крупица Влж. М.
108. Гливин Брс. М.
109. Заболотье Крп. М.
110. Фашевка Шкл. Мг.
111. Темный Лес Грц. Мг.
112. Шепелевичи Крг. Мг.
113. Лавница Брс. М.
114. Черкесы Ивв. Гр.
115. Красное Брс. М.
116. Явидовщина Влж. М.
117. Раков (Волковщина) Влж. М.
118. Боровляны Мнс. М.
119. Ивье Гр.
120. Озерище (Серебрянка) Мнс. М.
121. Заболотье Блн. Мг.
122. Березуйки Мст. Мг.
123. Казаки Мнс. М.
124. Журовка Брз. М.
125. Лобковичи Крч. Мг.
126. Судники Влж. М.
127. Новый Двор Щчн. Гр.
128. Ляховичи Нвг. Гр.
129. Скирмонтово (Гарутишки, Ковшово, Садовщина, Путчино, Юрковичи, Якуты) Дэр. М.
130. Папоротка Клм. Мг.
131. Перевоз Брз. М.

132. Стайки Мгл. Мг.
133. Гирдовка Нвг. Гр.
134. Макавичицы Дэр. М.
135. Борки (Ванковщина, Лешница, Лысовщина) Пхв. М.
136. Большая Гуменовщина (Русаки, Шашки) Стл. М.
137. Волка Дэр. М.
138. Крупица Мнс. М.
139. Новая Родина Дэр. М.
140. Пальчик Чрв. М.
141. Микуличи (Энергетик) Дэр. М.
142. Станьково (Плоское) Дэр. М.
143. Чижаха (Бычин) Брз. М.
144. Междуречье Пхв. М.
145. Боровая Чрк. Мг.
146. Веприн Чрк. Мг.
147. Малиновка Чрк. Мг.
148. Еловец Хтм. Мг.
149. Баратин Крл. Гр.
150. Дричин Пхв. М.
- 150а. Русаковичи Пхв. М.
151. Кошелево Нвг. Гр.
152. Полужье крл. Гр.
153. Турец Крл. Гр.
154. Теляково (Горбаты, Яловка) Узд. М.
155. Марьяна Горка Пхв. М.
156. Несята Клч. Мг.
157. Ходевяны Дтл. Гр.
158. Воронча Крл. Гр.
159. Нёман (Ерши) Узд. М.
160. Николаевщина Стл. М.
161. Поляниновичи Бхв. Мг.
162. Костюковичи Мг.
163. Почапово (Емельяновичи, Малая Своротва) Брн. Б.
164. Красногорки Нсв. М.
165. Подлесье Стл. М.
166. Ленинск Пхв. М.
167. Тереховка Слв. Мг.
168. Песочное Кпл. М.
169. Лобзово Мст. Гр.
170. Белая Дуброва Кст. Мг.
171. Деречин (Алексичи, Голынка, Котчино, Пележин) Злв. Гр.
172. Павлово (Милошевичи, Войневичи Дтл.) Слн. Гр.
173. Угринь Большая (Малая) Злв. Гр.
174. Криница Кпл. М.
175. Шищицы (Замостье) Слц. М.

176. Журавичи Ргч. Г.
177. Сычково Ббр. Мг.
178. Грицкевичи (Подболотье, Савичи) Злв. Гр.
179. Ятвезь Влк. Гр.
180. Заболотье Брн. Б.
181. Юшковичи Брн. Б.
182. Карцевичи (Каменка) Нсв. М.
183. Потейки (Душево, Трояново) Кпл. М.
184. Покрашево Слц. М.
185. Зеленая Дуброва Стр. М.
186. Ващанки Крм. Г.
187. Ягодная Брн. Б.
188. Лань (Чановичи) Нсв. М.
189. Скабин Кпл. М.
190. Довск Ргч. Г.
191. Мадора Ргч. Г.
192. Сырск Крм. Г.
193. Розки 1-е Свс. Гр.
194. Маяк (Шуляки) Слц. М.
195. Дворище Слц. М.
196. Русино Брн. Б.
197. Кошара Ргч. Г.
198. Гадиловичи Ргч. Г.
199. Свислочь Гр.
200. Федюки (Турки) Лхв. Б.
201. Емельяновка Брн. Б.
202. Набушево Слц. М.
203. Старые Исаевичи (Дубное) Стр. М.
204. Знамя Слц. М.
205. Павловичи Злв. Гр.
206. Перехрестье Лхв. Б.
207. Яново Брн. Б.
208. Грицевичи (Заельня, Нагорное) Клц. М.
209. Селище (Задворье) Слц. М.
210. Лесуны Слц. М.
211. Заградье Слц. М.
212. Языль Стр. М.
213. Борисовщина (Карповичи) Глс. Мг.
214. Лесовая Буда Крм. Г.
215. Гончары Лхв. Б.
216. Уречье Лбн. М.
217. Глуск (Мыслотино) Глс. Мг.
218. Залесье Ччр. Мг.
219. Ковали Пр. Б.
220. Заостровечье (Орешница) Клц. М.

221. Танежицы Слц. М.
222. Даниловка Свт. Г.
223. Гута Лхв. Б.
224. Морочь Клц. М.
225. Смоличи Кпл. М.
226. Сельцо Слг. М.
227. Туховичи (Заберье) Лхв. Б.
228. Колки (Комлевщина) Клц. М.
229. Залозье (Рассвет) Слг. М.
230. Любань М.
231. Могилица Ивц. Б.
232. Великий Рожан Слг. М.
233. Столбун Втк. Г.
234. Неглюбка Втк. Г.
235. Любищицы Ивц. Б.
236. Отрадное (Фольварок) Лбн. М.
237. Губичи Б.-К. Г.
238. Октябрь Б.-К. Г.
239. Присно Втк. Г.
240. Беседа Втк. Г.
241. Ровбицк Прж. Б.
242. Великое Село (Мокрое, Мурава) Прж. Б.
243. Воля Ивц. Б.
244. Нежин Лбн. М.
245. Светлогорск (Светоч, Рудня) Свт.
246. Ювсичи Кмн. Б.
247. Смоляны (Загорье, Задворяны, Олишевичи, Туловщина) Прж. Б.
248. Гоцк Слг. М.
249. Малеч Брзв. Б.
250. Угляны Брзв. Б.
251. Оброво Ивц. Б.
252. Гортоль Ивц. Б.
253. Чамля Пнс. Б.
254. Нивки Брзв. Б.
255. Омельная (Колонск) Ивц. Б.
256. Березняки Жтк. Г.
257. Буда Жтк. Г.
258. Комаровичи Птр. Г.
259. Велута Лнн. Б.
260. Дяковичи (Хвойка) Жтк. Г.
261. Николаево (Жиличи, Липка) Кмн. Б.
262. Спорово Брзв. Б.
263. Речица Г.
264. Жмуровка (Бронное, Волчья Гора, Копань) Рчц. Г.
- 264а. Заспа Рчц. Г.

265. Доброславка Пнс. Б.
266. Бостынь Лнн. Б.
267. Липово Клн. Г.
268. Ковалики Кмн. Б.
269. Валище (Хваросна) Пнс. Б.
270. Лыще Пнс. Б.
271. Челюшевичи Птр. Г.
272. Золотуха (Новинки) Клн. Г.
273. Тевли (Лыщики) Кбр. Б.
274. Бездеж (Гнилец) Дрг. Б.
275. Ополь Ивн. Б.
276. Тышковичи Ивн. Б.
277. Ковнятин Пнс. Б.
278. Бабичи Рчц. Г.
279. Кривляны (Глубокое, Можейки) Жбн. Б.
280. Засимы (Именин, Остроличы) Кбр. Б.
281. Мотоль Ивн. Б.
282. Дворец (Вичин) Лнн. Б.
283. Тарканы Клн. Г.
284. Головки Рчц. Г.
285. Грабовка Гмл. Г.
286. Дубровка Дбр. Г.
287. Дружиловичи Ивн. Б.
288. Достоево Ивн. Б.
289. Вулька Попинская (Первомайск) Дрг. Б.
290. Любонь Лнн. Б.
291. Малые Автюки Клн. Г.
292. Хидры Кбр. Б.
293. Болота Кбр. Б.
294. Онисковичи (Дубины, Меленково) Кбр. Б.
295. Городище (Почепово) Пнс. Б.
296. Осиповичи Дрг. Б.
297. Воловель (Марциново) Дрг. Б.
298. Попина (Ляховичи, Попина Новая, Суличево, Ялочь) Дрг. Б.
299. Юхновичи Ивн. Б.
300. Жабчицы (Молотковичи) Пнс. Б.
301. Голубица (Вышелов) Птр. Г.
302. Жаховичи Мзр. Г.
303. Костюковичи Г.
304. Парохонск Пнс. Б.
305. Стахово Стлн. Б.
306. Лядец (Орлы Большие, Малые) Стлн. Б.
307. Великий Бор Хнк. Г.
308. Дубровица Хнк. Г.
309. Завидчицы Пнс. Б.

310. Стыгычево Пнс. Б.
 311. Вуйвичи (Шоломичи) Пнс. Б.
 312. Хоромск (Уголец) Стлн. Б.
 313. Оздамичи (Ольгомель, Теремличи) Стлн. Б.
 314. Хильчицы Жтк. Г.
 315. Камень Мэр. Г.
 316. Бельск (Новоселки) Кбр. Б.
 317. Заречка (Белин) Дрг. Б.
 318. Гневчицы Ивн. Б.
 319. Лосичи (Борки, Вешня, Жолкино) Пнс. Б.
 320. Бережное Стлн. Б.
 321. Замошье Ллч. Г.
 322. Радостово Дрг. Б.
 323. Сварынь (Горавица) Дрг. Б.
 324. Одрижин (Власовцы) Ивн. Б.
 325. Осовая Стлн. Б.
 326. Ласицк (Ладорож, Остров) Пнс. Б.
 327. Радчицк Стлн. Б.
 328. Барбаров Мэр. Г.
 329. Ручаёвка Лвс. Г.
 330. Луково (Заболотье, Засимы) Млр. Б.
 331. Буйновичи Ллч. Г.
 332. Махновичи Мэр. Г.
 333. Городная (Лука) Стлн. Б.
 334. Стреличево Хнк. Г.
 335. Тонеж Ллч. Г.
 336. Замшаны Млр. Б.
 337. Ляховцы Млр. Б.
 338. Верхний Терембежов Стлн. Б.
 339. Дуброва Ллч. Г.
 340. Ланская Млр. Б.
 341. Стодоличи Ллч. Г.
 342. Кочище Елс. Г.
 343. Нудичи (Сперижье) Брг. Г.
 344. Вербовичи Нрв. Г.
 345. Пирки Брг. Г.
 346. Крюки Брг. Г.
 347. Верхние Жары Брг. Г.

Сокращения в названиях областей и районов

Б. — Брестская	Брг. — Брагинский
Гр. — Гродненская	Брз. — Березинский
В. — Витебская	Брзв. — Березовский
Г. — Гомельская	Брн. — Барановичский
М. — Минская	Брс. — Борисовский
Мг. — Могилевская	Брсл. — Браславский
Б.-К. — Буда-Кошелевский	Бхв. — Быховский
Ббр. — Бобруйский	Бшн. — Бешенковичский
Блн. — Бельничский	Влж. — Воложинский

Влк. — Волковысский	Мдл. — Мядельский
Влс. — Вилейский	Мзр. — Мозырский
Врх. — Верхнедвинский	Млд. — Молодечненский
Втб. — Витебский	Млр. — Малоритский
Втк. — Ветковский	Мнс. — Минский
Глб. — Глубокский	Мрс. — Миорский
Глс. — Глусский	Мст. — Мостовский
Гмл. — Гомельский	Мстс. — Мстиславский
Грд. — Городокский	Нвг. — Новогрудский
Грц. — Горецкий	Нрв. — Наровлянский
Дбр. — Добрушский	Нсв. — Несвижский
Дзр. — Дзержинский	Орш. — Оршанский
Дкш. — Докшицкий	Ошм. — Ошмянский
Дрг. — Дрогичинский	Плц. — Полоцкий
Дтл. — Дятловский	Пнс. — Пинский
Елс. — Ельский	Прж. — Пружанский
Жбн. — Жабинковский	Пст. — Поставский
Жтк. — Житковичский	Птр. — Петриковский
Злв. — Зельвенский	Пхв. — Пуховичский
Ивв. — Ивьевский	Ргч. — Рогачевский
Ивн. — Ивановский	Рсс. — Россонский
Ивц. — Ивацевичский	Рчц. — Речицкий
Кбр. — Кобринский	Свс. — Свислочский
Клм. — Климовичский	Свт. — Светлогорский
Клн. — Калининвичский	Слв. — Славгородский
Клц. — Клецкий	Слг. — Солигорский
Клч. — Кличевский	Слн. — Слонимский
Кмн. — Каменецкий	Слц. — Слуцкий
Кпл. — Копыльский	Снн. — Сенненский
Крг. — Круглянский	Стл. — Столбцовский
Крл. — Кореличский	Стлн. — Столинский
Крм. — Кормянский	Стр. — Стародорожский
Крп. — Крупский	Тлч. — Толочинский
Крч. — Кричевский	Узд. — Узденский
Кст. — Костюковичский	Хнс. — Хойникский
Лбн. — Любанский	Чрв. — Червенский
Лвс. — Лоевский	Чрк. — Чериковский
Лгс. — Логойский	Ччр. — Чечерский
Лзн. — Лиозненский	Чшн. — Чашникский
Ллч. — Лельчицкий	Шкл. — Шкловский
Лнн. — Лунинецкий	Шмл. — Шумилинский
Лпл. — Лепельский	Шрк. — Шарковщинский
Лхв. — Ляховичский	Щчн. — Щучинский
Мгл. — Могилевский	

Л. Н. Виноградова
(Москва)

Вербальные компоненты обрядового комплекса (влияние фольклорного текста на структуру, семантику и терминологию обряда)

Двадцать лет назад Н. И. Толстой в статье «Вербальный текст как ключ к семантике обряда» наметил программу для изучения словесных компонентов, включенных в структуру ритуала. В ней он отметил, что вербальные формулы, произносимые параллельно с магическими действиями, способны раскрыть наиболее значимую семантическую характеристику обряда, поэтому так важно их системное изучение и классификация. «Сами вербальные тексты в обряде различны по форме (структуре), по содержанию, по своей ценности (*valeur*), т. е. по роли и весомости в обряде. Необходимо выработать критерии классификации этих текстов и расчленить их типологически по основным формальным, содержательным, функциональным и иным критериям. К таким текстам могут относиться монологи — заклинательные, просительные, благопожелательные (по модели «сколько... столько...»), императивные (отгонные, пригласительные и т. п.), диалоги (вопросно-ответные и т. п.), комментирующие высказывания, выкрики, песенные сопровождения (к ритуальным танцам, обрядовым действиям) и т. п. Во всех случаях существенно определение степени устойчивости, клишированности текста, его ареала, наконец, коллекционирование и картографирование его вариантов» (Толстой 1981, с. 47).

С тех пор проблема изучения соотношения слова и ритуала была существенно продвинута в трудах отечественных и зарубежных этнографов, этнолингвистов и фольклористов. В настоящее время признано, что вербальный код обряда может быть представлен: 1) развернутыми фольклорными текстами (заговоры, заклинания, молитвы, благопожелания, причитания, обрядовые песни); 2) магическими приговорами, ритуальными диалогами, формулами приглашений, отгонов, угроз, проклятий и т. п.; 3) интерпретирующими текстами, не включенными в структуру обряда (народная терминология, связанная с ритуальными действиями, мотивировки этих действий и т. п.).

Сам Н. И. Толстой детально изучил и описал жанр славянских магических диалогов как особых текстовых структур, включенных в обрядовый контекст (Толстой 1984, с. 5–72; Толстой 1993, с. 82–110; Толстой 1999, с. 88–91). Успешные попытки разграничения трудно различимых жанров заклинания и заговора были предприняты в словаре «Славянские древности» (Толстая 1999, с. 239–244; Толстая 1999а, с. 258–260). Специальные исследования были посвящены жанру славянских благопожеланий (Агапкина, Виноградова, 1994, с. 168–209); клишированным формулам приглашений мифологических персонажей на рождественский ужин (Виноградова, Толстая 1993, с. 60–81; Виноградова, Толстая 1995, с. 166–197); словесным приговорами, произносимым при обрядовом завивании последних колосьев в знак окончания жатвы (Терновская 1974, с. 136–146); лечебным заговорами и вербальным текстам в составе аграрной магии (Усачева 1993, с. 163–170; Усачева 1994, с. 222–240). Весьма обстоятельно изучены механизмы взаимодействия слова и магического действия в жанре славянских вербальных оберегов. Е. Е. Левкиевская обратила внимание на принципиальные различия между пространными, сюжетно разработанными заговорными текстами и краткими магическими приговорами, включенными в ритуал; главной особенностью последних является нарочитая сжатость формы, недосказанность, намек на некую узнаваемую ситуацию, использование усеченных «обрубков» типовых высказываний вместо полноценного речевого акта; тогда как для заговора характерна, наоборот, избыточность способов выражения прагматической маркированности высказывания, заполненность всех валентностей, многократное дублирование одних и тех же смыслов (Левкиевская 2002, с. 238–240).

В свое время нам уже приходилось говорить о том, что именно словесные тексты (прежде всего, «малые» фольклорные формы), народные мотивировки и обрядовая терминология — чаще всего оказываются наиболее показательными элементами для анализа мифологического смысла ритуала, тогда как сами магические акты (ритуальные действия с нулевым вербальным оформлением) с большим трудом поддаются семантической интерпретации (Виноградова 1993, с. 210–220). Возросшее внимание исследователей к группе текстов, условно определяемых как «малые» фольклорные формы, можно объяснить, с одной стороны, успехами лингвистических разработок в области изучения текста и общей теории клише, а с другой — новыми методами и возможностями реконструкции древнеславянской мифологии. Ценность подобных («малых», приговорных) ритуализованных текстов заключается не только в высокой степени устойчивости словесной структуры, позволяющей сохранять мотивы и символы архаических

уровней народного мышления, но и в особом их значении для понимания и расшифровки смысла ритуально-магических действий.

Значительно сложнее обстоит дело с привлечением песенного фольклора как источника для реконструкции мифо-ритуальной символики разных обрядовых комплексов. По наблюдениям Б. Н. Путилова, связь песни и обряда часто бывает несводима к прямым смысловым зависимостям, так как кодовые системы обряда и сопутствующей поэзии далеко не всегда совпадают. Если к тому же учесть особенности бытования песенных обрядовых жанров, испытавших процесс существенных трансформаций, разрушений, контаминаций, свободно стягивающих в орбиту ритуала случайные, необрядовые тексты, то станет понятным, почему так сложно на основе фольклорных данных реконструировать этнографический субстрат в его конкретных и достоверных формах и почему многочисленные попытки на пути таких реконструкций оканчивались искаженными или упрощенными интерпретациями (Путилов 1976, с. 205–207).

Именно такие примеры, когда втянутый в обряд песенный текст (изначально не связанный со смыслом ритуала) начинает оказывать воздействие на его структуру, семантику, терминологию, являются предметом рассмотрения в настоящей статье. В ней предпринимается попытка изучения механизмов взаимодействия слова и обряда, при которых изменения особенностей ритуала происходят в зависимости от мотивов и образов фольклорного текста, случайно включенного в конкретный обрядовый комплекс.

* * *

Как нам кажется, наиболее показательна в этом смысле ситуация, сложившаяся вокруг зафиксированного в восточном Полесье весенне-летнего обряда *вождения* или *похорон* так называемой «стрелы», достаточно подробно описанного в работах З. Радченко, Г. А. Барташевич, В. Е. Гусева, Ю. И. Марченко и др. фольклористов¹.

¹ З. Ф. Радченко. Гомельские народные песни: белорусские и малорусские. СПб., 1888; М. Каршукоў. Пахавання стралы // Наш край. Минск, 1926. № 1(4). С. 41; Г. А. Барташевич. Обряд «водіння стрілі» в Беларусі // Народна творчість та етнографія. Київ, 1983. № 4. С. 55–60; Она же: Беларуская народная поэзія веснаваго цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985. С. 115–117; В. Е. Гусев. На окраине белорусского Полесья // Советская этнография. 1982. № 5; Он же: Вождение «стрелы («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 63–76; В. Е. Гусев, Ю. И. Марченко. «Стрела» в русско-украинско-белорусском пограничье // Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. Т. XXIV. Л., 1987. С. 131–138; О. А. Пашина. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белору-

В прошлом году вышла из печати новая работа белорусской исследовательницы В. С. Новак под названием «Абраднасць і паэзія *пахавання стралы*» (Гомель, 2002). Большую ее часть составляет обширная и ценная коллекция документальных экспедиционных записей, сделанных в последние годы (всего опубликовано более 150 описаний упомянутого обряда из 80 сел Гомельской обл., хранящихся в Фольклорном архиве кафедры белорусской литературы Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины). Такая обширная подборка вариантов одного и того же обряда позволяет более обстоятельно изучить взаимосвязь фольклорного текста и ритуальных форм.

Особенностью анализируемого обрядового комплекса является то, что по своим основным параметрам он относится к группе так называемых «проводных» календарных ритуалов (наделенных чертами символических «похорон»), тогда как в качестве вербального обрядового компонента здесь выступает широко известная в восточнославянском фольклоре лирическая песня с мотивом об убитом молодце, которого по-разному оплакивают мать, сестра и жена. Вот один из типовых белорусских вариантов этой песни:

Як ішла страла да й удоль сяла,
 Охі-ой лёлі, да й удоль сяла.
 Убіла страла добра молайца,
 Охі-ой лёлі, добра молайца.
 Па том молайцу некаму плакаці,
 Охі-ой лёлі, некаму плакаці.
 Матка старэнькая, сястра маленька,
 Охі-ой лёлі, сястра маленька.
 Жэна молада кала горада,
 Охі-ой лёлі, кала горада.
 Дзе маці плача, там рака цячэ,
 Охі-ой лёлі, там рака цячэ.
 Дзе сятрычанька, там крынічанька,
 Охі-ой лёлі, там крынічанька.
 Дзе жана плакала, там расы няма,
 Охі-ой лёлі, там расы няма.

(Новак 2002, с. 89)

Как справедливо отмечают все исследователи, зона распространения песни значительно шире, чем зона бытования обряда под на-

званием *проводы* (или *похороны*) *стрелы* (обряд зафиксирован на Гомельщине, западной Брянщине и в сев.-вост. районах Черниговщины). Только в восточно-полесском регионе песня «Летела стрела да и вдоль села» оказалась втянутой в календарный весенний обряд, на остальной восточнославянской территории она бытует как внеобрядовая лирическая. Сам обряд *вождения стрелы* приурочен чаще всего к празднику Вознесения (реже — к Благовещению, ко второму дню Пасхи, к Троице). Наиболее устойчивые его акциональные компоненты таковы: групповое хождение участников по селу с пением сезонных весенних (*стрельных, лёлюшных*) песен; выход процессии за границы села, в жито, к лесу; закапывание (или другие способы уничтожения) обрядового символа — соломенной куклы, украшенной ветки, колосьев, личных вещей (монеток, бус, колец); иногда выпроваживание за пределы села ряженных, называемых «весна», «старец», либо пары ряженных — «пана» и «паненки», «деда» и «бабы». В подавляющем большинстве случаев шествие по селу, за село и акт символических «похорон» сопровождается исполнением песен с зачинами: «Лятела страла ды ўздоўж сяла», «Пуцу стрелу да й па ўсём сялу», «Как пашла стрэла да и вдоль села», «Ой, ишла стрела у канец села» и т. п. По своему мелодическому типу они принадлежат к группе сезонных весенних хороводных песен, сроки исполнения которых строго ограничены периодом со второго дня Пасхи (или с Благовещения) до Вознесения (реже — до Троицы). В восточном Полесье их называют: *веснавые, карагодныя, стрельныя, стрелавыя, лёлюшныя* и т. п. Последний термин указывает на наличие обязательного рефрена («ой, лёлі- лёлі», «ой, ля-лэй», «ой лі, ой, люлі» и под.). Широко распространенный в Полесье запрет петь эти песни после Вознесения подтверждает их особый ритуальный статус: они выступают в роли звукового оформления пограничного периода при переходе от весны к лету. Ср. следующие свидетельства из собрания гомельских материалов В. С. Новак: «Пасля таго, як пахаваюць стралу, ужо нельга будзе пець стрэльныя песні да наступнай вясны» (с. 155); [стрелу] «пець можна толькі ад Пасхі да ўшэсця. А як стралу схавалі, то і празнік правадзілі» (с. 187); «як праспявалі *стралу*, там ужо лета пачынаецца, песні летнія» (с. 147). Сразу после завершения обряда «похорон стрелы» при возвращении участников в село петь *лёлюшки* (в том числе «стрелу») запрещалось (с. 100, 115, 127 и др.).

Итак, гуляния по улицам села и вождение хороводов под пение «стрелы» могли происходить всю весну (с Благовещения или Пасхи), но сам обряд прощания с весной приурочен к Вознесению (Гусев 1986, с. 65). На смешение терминов *проводы весны* и *проводы стрелы* по отношению к идентичному обряду обратила внимание О. А. Пашина, работавшая в экспедициях музыковедов в восточном Полесье:

«Вясна — от Пасхи до Ўшесця. Ўшесця — проводы вясны. На Ўшесця зарывають вясну: делают ляльку, нясутъ ў жито, зарывають. Вясну больше не поють» (Пашина 1986, с. 45; с. Ухов Ветковского р-на Гомельской обл.). То же самое было отмечено в с. Димомерки Лоевского р-на: на вопрос об обычае «водить (хоронить) стрелу» собираватели получали информацию об обряде, называемом *проводами вясны* (Новак 2002, с. 240). Замена термина *вясна* на термин *стрела* сыграла решающую роль в дальнейшем формировании «проводного» обряда, приуроченного к Вознесению.

Такого рода параллелизм употребления слов (*вясна* — *стрела*) продолжает быть актуальным для современных гомельских материалов. Ср. следующие записи: из с. Бабичи Черского р-на — «У нас стралу вадзілі, каб оберэгчыся ад маланкі. Хто-небудзь кажа: „Давайце пойдзем стралой Ўшэсце праважаць, штоб нас гром не пабіў, нашу дзярэўню не спаліў“. Адзін год не пайшлі вясну праважаць, дык як толькі хмара найшла, як трэснула, — так і загарэлася» (Новак 2002, с. 247); из с. Перелёвка Ветковского р-на — [С каждой улицы собираются на перекресток. Рядят одну из девушек в веночек] «Яна як бы вясна. І дзелаюць ляльку <...> Потым ідуць на жыта. Тожа карагод водзяць па кругу. І эта дзяўчына з куклай. І адна жанчына выкапвае магілачку, і хароняць ужо гэту стралу, закапваюць» (там же, с. 112–114).

Взятое из песенного зачина слово *стрела*, будучи втянутым в орбиту календарно приуроченного обряда «проводного» типа, в конечном счете стало **ключевым термином**, обозначающим самые разные обрядовые реалии и понятия. Вот его основные значения, выводимые из стереотипов бытового словоупотребления и народной фразеологии, зафиксированной в гомельских материалах В. С. Новак.

1. Обряд проводов праздника Вознесения и его основные структурные компоненты (процессия участников, идущая вдоль села, выходящая за село, так называемый «хоровод», но не круговое, а прямое групповое хождение):

- «*Вадзілі стралу* на Пасху, на Звеставанне <...> Усе пабяруцца за рукі і, спяваючы, бягуць з аднаго канца сяла да другога з песняй: „Павяду стралу да па всем сялу, / Ой! Люлі, люлі, да па всем сялу...“» (с. 242; с. Судкова Лоевского р-на);
- «*Стралу заводзілі* вясной, як цвітуць сады. Становіліся ў рад, браліся за рукі. Першы хтось самы вялікі становіцца, бягуць змейкай...» (с. 259; с. Вятхинь Речицкого р-на);
- «*Вадзілі стралу*, пачынаючы з Вялікадня. Ад кладбішча выходжум і так па вулицы „стралу“ вядом. Ето ж ад Вялікадня ждём Ушэсця, тожэ стралу ўже вядзем у жыта закапваць» (с. 49; с. Речки Ветковского р-на);

— «На Ўшэсце ў трэцім часу сабіраюцца людзі. Вядом разгавор: „Куда стралу весці?“ Весці трэба толькі ў жыта...» (с. 145; с. Казацкіе Болсуны Ветковского р-на);

1а. Способ обрядового движения процессии, организация шествия:

- «...Сабіраліся на вуліцы, все браліся за рукі і ішлі па дзярэўне з аднаго канца ў другі. Гэта значыць, *вадзілі стралу*» (с. 245; с. Городок Лоевского р-на);
- «Давайце *пайдзём стралой* Ўшэсце праважаць...» (с. 247, с. Бабичи Чечерского р-на);
- «На Ўшэсце *вялі стралу: у шарэнгу шлі* па дзярэўні і пелі: «Ты ляці, страла, ды й удоль сяла“...» (с. 247; с. Волосовичи Чечерского р-на);
- «Калі паводзілі карагоды, *вядом стралу*. Хлопцы *ідуць шарэнгамі* і спяваюць. Стралу праводзім да поля...» (с. 170; с. Столбун Ветковского р-на);
- «*Ішлі ўсе стралой* па ўсіх вуліцах, а патом шлі ў жыта хаваць стралу» (с. 104; с. Малые Нямки Ветковского р-на).

2. Обрядовый предметный символ, подлежащий удалению за пределы села или уничтожению (закапыванию, сжиганию, потоплению и т. п.):

- «Калі ўжо пагулялі, паспявалі, тады ідуць хаваць у жыта *стралу* <...> Адна з дзяўчат выкапвае ямку ў полі, у якую пад песню хавае *ляльку* і галосіць над ёй» (с. 264; с. Дубровка Житковичского р-на);
- «Ўсе разам ідуць хаваць стралу. Потым ідуць за стол, пяюць песні ў гонар стралы. У якасці стралы бралі *кардонку з лялькай*» (с. 215; с. Червоный Стяг Буда-Кошелевского р-на);
- «Выкопвалі ямку і на ніз яе клалі каласкі жыта, зв'язаныя ў адзін пучок. А ўжо на еты пучок каласочкаў клалі так очань беражно *стралу-ляльку* <...> клалі етую стралу і закопвалі» (с. 80; с. Мархлевск Хойницкого р-на);
- «Дайшоўшы да жыта, хаваюць там стралу: капаюць ямку і хаваюць *капейкі, занізкі, уплётты, іншая рэчы...*» (с. 155; с. Казацкіе Болсуны Ветковского р-на);
- «Спевши эту песню („Стрелу“), все участники шествия бегут в жито и закапывают стрелу в землю (*булавку, заколку, пуговку, монету*) и приговаривают: „Ты лежи, стрела, да летейка, да ушестейка“» (с. 144; с. Янова Ветковского р-на).

3. Песня с зачином о летящей стреле, убившей молодца: *с завбдзіць стралу* 'начинать петь песню о стреле'; «после Вознесения *спяваць стралу* ужо нельга»; «як *праспявалі стралу*, там ужо лета пачынаецца»; «усё сяло ішло да могілак і там *спявалі „стралу“*, каб мёртвыя пачулі»:

- «...пад рукі адна адну возьмем і ідзём упоперак вуліцы, „*стралу*“ *спяваем*» (с. 185; с. Столбун Ветковского р-на);

- «Сабіраліся ўвечары і пелі *стралу*. Некаторыя выносілі стол, гарэлку і зноў пелі песні. *Стралу ў жыта не праводзілі*. Закопвалі ляльку вясной на Ўшэсце. Ляльку дзелаюць, прыбіраюць, *становяцца стралой* і ідуць з аднае вуліцы на другую...» (с. 93; с. Даниловичи Ветковского р-на);

4. Конкретный день или праздник, когда исполняется обряд проводов стрелы:

- «*На „стралу“ ў вёсках Крупейкі, Казярогі вадзілі „крывы танок“*» (с. 55; Лоевский р-н);
- «*На стралу* пяюць „Наша вуліца была шырокая“...» (с. 165; с. Столбун Ветковского р-на);
- «Закапаем у зямлю грошы, капейкі. Бывае, восенню, яшчэ як канём зямлю пахалі, выкапвалі закапанае. Тады хавалі і бераглі *да будучай стралы*» (с. 182–183; с. Столбун Ветковского р-на).

При всем разнообразии структурных вариантов обряда (закапывание в житном поле личных предметов, принадлежащих участникам, либо специально изготовленного общего ритуального символа — куклы, украшенной ветки, колосьев и т. п.; потопление «колка» или «ёлки» в воде; сжигание чучела в костре; вождение в жито ряженых «старцов», «деда» и «бабы», «пана» и «паненки», «вожака»; обходы процессий с ряжеными во главе по всем дворам села, вокруг посевных полей и т. п.) наиболее устойчивыми акциональными элементами следует признать особым образом организованные **шествия** по селу (и выход за село) под пение «стрельных» песен. Под выражениями *ходить стрелой*, *бегать стрелой*, *водит стрелу* чаще всего понимался такой тип движения группы участников, как: хождение плотной шеренгой держащихся за руки людей, которые перегораживали улицу поперек; хождение друг за другом в три–четыре ряда участников, взявшихся под руки; движение держащихся за руки людей друг за другом («бег змейкой») и т. п. Ср. следующие свидетельства:

- «На Ўшэсце *стралу* вадзілі. Ідуць *тры-чатыры рады* па вуліцы. Выбіралі староў, якія ішлі спераду» (с. 89; г. Ветка);
- «Са сродзіны дзярэўні сабіраюцца ўсе: і жаншчыны, і мужчыны. *Бяруцца за рукі ўшыр*, па ўсёй вуліцы разыходзяцца. А ўперадзе „дзед“ з „бабай“ танцуюць па ўсёй вуліцы. А жаншчыны песні пяюць: „Ой, шла страла ды ўздоўж сяла“...» (с. 235; с. Очеса Рудня Добрушского р-на);
- «Мне мая бабка расказвала. *Стралу* дзелалі на Пасху. Вадзілі па дзярэўні. *Браліся за рукі адзін за аднаго*, ішлі ўздоўж дзярэўні і спявалі песні» (с. 241; с. Победитель Лоевского р-на);
- «Усе збіраліся ісці ў рошчу. Ішлі *вялікімі шарэнгамі* па 10–15 чалавек. *Браліся пад пашкі* (пад рукі)» (с. 204; с. Ивольск Буда-Кошелевского р-на).

Такая организация шествия, когда плотно прижатые плечом к плечу шеренги людей перекрывали поперек всю улицу («ад хаты да хаты»), осмыслялась самими участниками обряда как способ выпроваживания, изгнания (вытеснения) из села «злых духов». Вот как описывается процессия «проводов стрелы» одним из информантов в с. Мархлевск Хойницкого р-на: «Утваралі тры шарэнгі: спачатка ўсе маладзічкі станавіліся шчыльненька адна да аднае так, каб перап'яць вуліцу. За імі ззаду так жа сама станавіліся ўсе мужчыны. А ў самым канцы браліся за рукі ўсе дзеткі так жа шчыльненька. І вот так з песняю ішлі ўдоль усяе вёсачкі, як бы перакрыўшы вуліцу <...> Етым самым яны вуганялі разных злых духаў з вёскі» (с. 80). Соответственно, возвращаясь обратно в село после завершения обряда, следовало идти уже не шеренгами, а растягиваться колонной по двое, *каб не заціснуць, не загнаць назад злых духаў* (с. 81).

В других вариантах обряда движение участников было организовано иначе: люди бегали, взявшись за руки, друг за другом длинной «змежкой», «ланцюжком», «лінейкой», «стрелой»: «У Залессі стралу вудзілі на Тройцу. Старыя бабы кажучь, што ваджэнне стралы пахожа на палёт птушак – у адну лінейку <...> сабіраюцца ў адну лінейку і бяруцца за рукі. Ваяк становіцца паперадзе карагода і вядзе яго праз усю вуліцу» (с. 253–254; Чечерский р-н).

Особенно интересно, как осмысляется слово *стрела* в **мотивировках**, объясняющих смысл и цель обряда. Судя по массовым полевым записям, *стрела* чаще всего соотносится с представлениями о молнии, грозе, грома, градобитии, а обряд «похорон стрелы» совершается, по народным представлениям, для того, чтобы защитить село, жилые постройки, людей, скот, посевы от стихийных бедствий. Об этом свидетельствуют многочисленные и ранее опубликованные, и новые архивные данные, зафиксированные в Гомельской обл.:

- «Еты празнік у нашым сяле спрэку веку. Шостая нядзеля послі Пасхі. То Гасподзь хадзіў шэсць нядзель па зямлі і ўсё правяраў: які парадак у людзей, у дварах, у гародзе, у сям'і, ці ўсё добра. На ўшэсце Гасподзь адыходзе на неба. Людзі хаваюць стралу. Страла – гром, маланка (с. 182; с. Столбун Ветковского р-на);
- «У Чысты чацвер хаваюць стралу: зрываюць 3 каласка і закапваюць у жыце <...> Яшчэ старыя казалі, што той, хто водзіць карагоды, ідзе на поле закапваць стралу, тыя будуць за сцярэжаны ад маланкі» (с. 260; с. Горивода Речицкого р-на);
- «У поле ішлі на жыта, там вадзілі карагоды, качаліся па жыту, закопвалі каласы ў зямлю, каб гром не біў стралой ні животных ні людзей» (с. 150; с. Брылёво Гомельского р-на);

- [После похорон стрелы] рвалі жанчыны жыта з карэннем жменю і ішлі да хаты з песнямі. А жыта неслі ва двор і торкалі ў сараях, у хатах пад страху. Гэта азначала, што калі будзе навальніца, каб яна не запаліла іх двор, к а б страла навальніцы абы ходзіла дом» (с. 161; с. Казацкие Болсуны Ветковского р-на).
- «Стралу вадзілі на Ўшэсце. Вадзілі, каб не было гразы, а шчас ета молния очнь страшная» (с. 257; с. Покровское Чечерского р-на).

В некоторых народных толкованиях выход из села участников обряда понимался как изгнание или выпроваживание персонифицированной молнии, которую следовало закопать в злаковом поле:

- «...Потым вядом стралу ў жыта. У нас так казалі, што страла ходзя па малання, то людзей б'е, то хаты паля. Так кажуць, што нада яе адвесці ў поле і закапаць, каб яна не хадзіла па дзярэўне і шкоды не рабіла» (с. 146; с. Казацкие Болсуны Ветковского р-на);
- «...Зарываюць у зямлю шпылькі, капейкі, хто што. Ну, такой абрад — закапаць. Здаецца, як стралу закапаеш» (с. 143; с. Янова Ветковского р-на);
- «[После похорон стрелы] жанчыны вадзілі кругавы карагод вакол вёскі, шоб стрэла ('молния'. — Л. В.) не вярнулася назад» (с. 57; с. Букча Лельничкога р-на).

В соответствии с подобной трактовкой предметные реалии обряда в ряде случаев тоже могли пониматься как воплощение молнии:

- «Гэты абрад, калі стралу вадзілі, праходзіў на шостым тыдні пасля Пасхі <...> Людзі сабіраліся і спявалі, вадзілі карагоды. А потым ішлі за сяло і ў жыце закапвалі галінку — гэта заместа стралы, каб быў добры ўраджай» (с. 137; с. Неглюбка Ветковского р-на);
- «Калі неслі да жыта стралу-ляльку, тагды з меднай провалакі рабілі стралу, якая була падобная на такі вот зігзак маланкі. І вот калі ўжо стралу закапалі, тагды зверху, вот як на могільках красты ставяць, утыкалі ў зямлю етую маланку з провалакі. Эта рабілася для таго, каб адагнаць ад вёскі маланку і ўвогуле ўсяляк агонь альбо пажар» (с. 81; с. Паселичи Хойницкого р-на).

В отдельных случаях ритуал закапывания каждым участником обряда своей личной вещи (предпочтение отдавалось железным украшениям или монетам: брошкам, булавкам, заколкам, кольцам) мотивировался стремлением защитить поле от грома и молнии с помощью металлического оберега: «У жыта закапвалі булавку ілі што-небудзь жалезнае (брошка, шпылька), шоб гразы не было...» (с. 189; с. Хлусы Ветковского р-на); «Заходзяць у жыта, закапваюць грошы, цэннае, жалезнае. Платок не закапваем. Выходзяць, водзяць карагод — і да-

дому» (с. 94; с. Колбовка Ветковского р-на); «Разам са стралой хавалі ў зямлю мелкія грошы, каб не было маланак летам» (с. 214; с. Червоны Стяг Буда-Кошелевского р-на).

Из других метеорологических трактовок обряда упоминаются следующие объяснения: «гэта дзелалі для дажджу», «каб ішоў дождж», «штоб мароз не марозіў».

Вторая значительная по объему группа народных мотивировок связывает ритуал «похорон стрелы» с магией обеспечения урожая (злаковых или огородных культур, а также льна и конопли), ср.: «На дробры ўражай вадзілі стралу»; «каб жыта ўрадлівае было»; «штоб радзіў ураджай лёну» и т. п. Часто, однако, имелась в виду охрана посевов от градобития, бури, грозы, молнии: «...Хавалі стралу. Гэта рабілася для таго, каб маланка не папаліла ўражай, каб град не пабіў, каб уражай быў добры, каб маланка дом не спаліла, каб лепей лён радзіў» (с. 214; с. Червоны Стяг Буда-Кошелевского р-на). Закапывание монет часто сопровождалось приговором типа: «На табе, Боже, грошы, а нам дай ураджай харошы» либо «Прымі, зямелька, ад нас грошы, а нам пашлі ўражай харошы». В ряде формул и приговоров, интерпретирующих смысл обряда, встречается мотив, характерный в целом для праздника Вознесения («пошел Христос на небеса, потянул жито за колоса»): «Вот пайшоў ты сёння, Ісус Хрыстос, на небеса, цягні і жыта за каласа. А мы ў святой зямельцы кладзём клад-грошы, каб быў ва усім міры ўражай харошы» (с. 168; с. Столбун Ветковского р-на). Нередко, однако, общий апотропейный смысл обряда проявляется в мотивирующих формулах («ад усяго шкоднага»).

Наконец, третья группа народных мотивировок основана на идее необходимости изгнания из села нечистой силы, духов болезней, персонифицированной беды, недоли и т. п. Часто они появляются в тех вариантах «похорон стрелы», когда во главе процессии ходят ряженые «старцы», «дед и баба», «пан и паненка», когда выносят за пределы села и затем уничтожают чучело или антропоморфную куклу: «Рана на ўшэсце жанчыны перакрываюць усю вуліцу, каб выгнаць злых духаў з вёскі. Наперадзе натоўпа два „старца“ — мужчына, перадзеты ў жанчыну, і жанчына, перадзетая ў мужчыну...» (с. 264; с. Дуброва Житковичского р-на). С семантикой изгнания вредоносных сил связаны и мотивы защиты от болезней и несчастий: «...Ідуць ад самага краю сяла і да канца сяла. Ішлі толькі па вуліцах, штоб людзі не хварэлі, штоб рукі не балелі, штоб ногі не балелі, штоб нічога не балела» (с. 237; с. Кузьминичи Добрушского р-на); «Абрад пахавання стралы ў Неглюбцы мае назву *ганяць старцоў*, бо вадзілі тут і хавалі „старцоў“, каб іх больш не было, а гэта значыць, каб у вёсцы не было беднаты, усе жылі багата, а ў жыцце хавалі хваробу, няшчасце...»

(с. 137; с. Неглюбка Ветковского р-на). Необходимостью изгнания нечистой силы мотивировался и такой вариант обряда, когда в жите закапывали украшенную ветку (*ёлку*): «Узялі сасну, ветак навешалі, ідзём і песні ўсякія пьем. Эта дзелалася, каб сагнаць нячыстую сілу, выгнаць, а загнаць Бога, штоб ураджай быў» (с. 103; с. Шарстин Ветковского р-на).

Вариантами **народной терминологии** анализируемого обряда выступают в Гомельской области следующие выражения: *пахаванне стралы, хаваць стралу, хоронить стрелу, заковаць стралу, вадзіць стралу; вадзіць сулу, ваджэнне сулы; хаваць вясну, провады вясны, вясну праважаць; Ушэсце праважаць; провады Ісуса Хрыста; колік тапіць; ёлка; ганяць старцоў, вадзіць старцоў, хаваць старца* и некоторые другие.

Не вызывает сомнений тот факт, что песенный зачин «Летела стрела» оказал воздействие на терминологию и структуру восточно-полесского обряда, типологически сходного с другими известными у восточных славян весенне-летними ритуалами символических «проводов-похорон», в которых объектами изгнания обычно выступают: персонажи нечистой силы («русалка», «марена», «ведьма», «черт»), растительные или птицеподобные символы («куст», «березка», «тополя», «колосок», «кукушка», «соловей», «воробей», «утушка»), персонафицированные праздники и сезоны («зима», «весна», «Семик», «Ушестье»), ряженные «деды», «бабы», «старики» и т. п. Можно предположить, что это произошло потому, что на территории восточного Полесья основной целью обряда считалась охранительная магия от грозы (и вообще от погодных катаклизмов), а лексема *стрела* в белорусских говорах широко употребляется в значении 'молния'. На основе этой лексико-семантической связи лирическая песня с зачином «летела стрела» оказалась втянутой в обряд и слово *стрела* приобрело статус ключевого термина в приложении к самым разным обрядовым реалиям. Повлиял ли этот факт на изменение мотивировки обряда (стрела — молния) или защита села и посевов от грозы и градобития изначально была присуща ритуалам подобного типа? С нашей точки зрения, чрезвычайно показательным является параллелизм одних и тех же мотивировок, относящихся почти ко всем перечисленным выше «проводным» ритуалам, а именно: 1) погодное равновесие (обеспечение дождя, защита от грозы, града, от весенних заморозков); 2) охрана урожая; 3) изгнание нечистой силы, духов болезней и прочих бед. По-видимому, в основе всех этих вариантов мотивирующих формул лежит одна и та же мифологема (чрезвычайно популярная в белорусских архаических верованиях): Бог (или Перун) преследует чертей и злых духов, стараясь поразить их молнией. Присутствие на земле среди людей потусторонних сил (духов предков, персонажей нечистой

силы, чертей, бесов) — неизбежное и обязательное в определенные календарные периоды (в «нечистые», «кривые», «хромые», «вредные» и т. п. дни) — считалось крайне нежелательным и опасным после их завершения. На рубеже смены этих периодов совершались ритуалы «изгнания-похорон» (т. е. отправки на «тот свет») вредоносных духов, иначе задержавшихся в земном пространстве иномирных существ станет преследовать гром и молния. А поскольку незримые духи стараются спрятаться в растения, в животных, в людей, то те могут пострадать от «небесного огня». Результатом такого неурочного пребывания на земле нечистой силы являются, как считалось в народе, и повальные болезни, мор скота, неурожай и другие беды, поэтому «проводные» обряды направлены прежде всего на изгнание «нечисти», чтобы предотвратить стихийные катаклизмы, избежать болезней, сохранить урожай.

Вместе с тем, песенный мотив «летающей стрелы», ставший знаком обряда *похорон стрелы*, послужил дополнительным стимулом для развития семантики, связанной с оберегом от молнии. А поскольку слово *стрела* в общей обрядовой терминологии стало обозначать уже не только молнию, но и сам обряд, и способ хождения его участников, и предметный символ, и песню, — то это нашло отражение и в **фольклорных текстах**: в зачинах песен стрела не только «летит» (или некто ее «пускает»), но она «идет по селу», «ходит», «встречает добра молодца», ее «носят», «водят вдоль села», «закапывают» и т. п. Ср. следующие примеры из репертуара гомельских «стрельных» песен:

Ды ідзець страла ды ўдоль сяла,
Ды ўдоль сяла, ды ўдоль вуліцы.
Ды і сустрэла страла добра моладца,
Па тым моладцы некаму плакаці...

(с. 89; г. Ветка).

Павядом стралу па ўсём сялу,
Ой, лю-ля, лю-ля, да па ўсём сялу...

(с. 93; с. Даниловичи Ветковского р-на).

Мы нясом стралу да й па ўсім сялу,
Ох і вой, люлі, да й па ўсім ся... У!

(с. 100; с. Рудня Столбунская Ветковского р-на).

Я пушчу стралу па майму сялу (2 раза).
Ты ідзі, страла, па ўздоўж па сяла (2 раза).
Ты зайдзі, страла, да добра маладца...

(с. 126; с. Неглюбка Ветковского р-на).

Да ідзі, страла, да ўдоль сяла,
 Вохі-вой-лєлі, да й удоль сяла.
 Да ўдоўж сяла пераколіцай,
 Вохі-вой-лєлі, пераколіцай.
 Да вядзі, страла, добра молайца...

(с. 166; с. Столбун Ветковского р-на).

В некоторых песнях упоминаются такие детали обряда, как хождение в жито или движение процессии, перегораживающей улицу поперек: «Ішла страла да ўздоўж сяла, / Ой, лєлюшкі-лєлі, да ўздоўж сяла. / А ў жыщечка, у зялёнае, / Ой, лєлюшкі-лєлі, у зялёнае...» (с. 154; с. Казацкие Болсуны Ветковского р-на); «А ідзе страла да і ўдоўж сяла, / Да і ўдоўж сяла, упоперак вуліцы...» (с. 184; с. Столбун Ветковского р-на).

После подобных зачинов в большинстве случаев следует фрагмент текста на традиционный сюжет о гибели молодца и оплакивании его матерью, сестрой, женой. Однако в ряде случаев развитие мотива «летающей стрелы» происходит иначе: фрагмент о гибели молодца отсутствует, а песенный текст отражает конкретные обрядовые действия. Ср., например, следующий вариант:

Як пушчу стралу па ўсяму сялу,
 Гой-лі, гой-люлі, па ўсяму сялу.
 Ты ляці, страла, у канец сяла.
 Гой-лі, гой-люлі, ў жыщейка.
 Зарою стралу ў шэрую зямлю,
 У сырую зямлю.
 Гой-лі, гой-люлі, у сырую зямлю.
 Ты ляжы, страла, да й да лецейка,
 Гой-лі, гой-люлі, да й да лецейка...

(с. 141; с. Янова Ветковского р-на)

В другом песенном примере слово *стрела* осознается как 'молния', которую участники обряда отсылают обратно на небо: «Ек пусцім стрэлу / Да па ўсем селу. / Полеціць стрэла / Да ўздоўж села, / Не уб'е стрэла / Нікого з села, / Полеціць стрэла / До Госпада Бога» (с. 57; с. Тонез Лельчицкого р-на).

Вариантной формой названия обряда «вождения (похорон) стрелы» считается (по мнению всех исследователей) термин *водитъ сулу*, *вождение сулы*. По-видимому, он возник под влиянием песенного зачина «Летела сула вдоль села», однако трудно сказать, в каком соотношении находятся слова *сула* и *стрела*. Остается, в частности, неяс-

ным, могло ли слово *стрела* в результате искажения быть заменено неясным «сула»². Такого рода замена созвучных слов в зачинных формулах фиксируется и по отношению к слову *сова*: «Ляцела сава да й удоўж сяла...» (с. 219; с. Ивановка Буда-Кошелевского р-на). Во всяком случае, собиратели отмечают, что, хотя зачин песни называет «сулу», уже во втором стихе обычно упоминается «стрела»: «Ой, летить сула да й удољ села. / Ой лялей вода коло города. / Загубила стрела добра молодца» (Гусев 1986, с. 68). Чаще всего термин *вождение сулы* фиксировался в Добрушском и Гомельском р-нах Гомельской обл., а также в западных р-нах Брянщины. Основные ритуальные действия в составе обрядов «стрелы» и «сулы» совпадают; к тому же нередко шествия по селу, именуемые *проводами сулы*, сопровождались пением типичных «стрельных» песен с зачином «Летела стрела», на сюжет об оплакивании убитого молодца. Ср. следующее свидетельство: «На другі дзень (Пасхи), як выходзілі з цэрквы, вадзілі „Сулу“. Начаюаць ад канца сяла, ішлі з гармонню хлопцы і дзеўкі ў лес і там танцавалі і пелі: „Ой, ляці, страла, да і ўдоўж сяла“...» (с. 222; с. Ленина Добрушского р-на). О. А. Пашина отмечает в качестве структурных особенностей обряда «вождения сулы» такой момент, как хождение по селу с пением хороводных песен; при этом каждая хозяйка обязательно зазывает *сулу* (т. е. гурт женщин) к себе, угощая их, за что *сула* поднимает хозяйку на руках как можно выше (Пашина 1986, с. 45). Несмотря на некоторые особенности вождения «сулы», как об этом пишет В. Е. Гусев, общий смысл и функция этого обычая несомненно сходны с обрядом вождения и похорон «стрелы» и отражают его локальный характер, связанный с культурой возделывания льна (Гусев 1986, с. 68–69). Однако утрата в зачинных формулах и в терминологии обряда слова *стрела* привела к изменению семантики и мотивировок ритуальных действий: смысл *вождения сулы* устойчиво соотносится с обеспечением урожая огородных культур, ржи или льна: «Вадзілі сулу, каб гародзіна расла»; «Вадзілі сулу пасля абеда, каб радзіў лён»; «Сула праводзілася для ўражаю, каб лён доўгі парос, каб жыта ўрадлівае было»; «Сула — собираются люди, с песнями ходят по ули-

² В свое время Г. И. Кабаковой было высказано предположение о генетическом родстве терминов, относящихся к бел. обряду *похорон сулы* и румынскому *сул*, поскольку структурные формы обоих ритуалов восходят к универсальному типу символических «проводов (похорон)»; рум. обряд включается в контекст балканских вариантов календарных символических похорон «скалояна», «германа» и исполняется в среду или четверг на третьей неделе после Пасхи: изготовленную из деталей ткацкого станка куклу, именуемую «сул» (от рум. *sul* — 'вал ткацкого станка'), девочки несут в поле, где и закапывают («хоронят») для обеспечения дождей и для сохранения урожая (Кабакова 1985, с. 54–55).

цам, возле тех домов, где поведат хороводы (танки), будет хороший урожай капусты» (с. 261, 162, 225, 223). Других мотивировок по отношению к обряду *вождения сулы*, как об этом пишет В. С. Новак, на территории Гомельской обл. обнаружить не удалось (Новак 2002, с. 58).

Итак, зафиксированная в Восточном Полесье народная терминология, относящаяся к однотипным по форме «проводным» ритуалам, приуроченным к послепасхальному сорокаднью (со второго дня Пасхи до Вознесения), позволяет отметить связь: во-первых, со словом *стрела*, которое проникло в ритуальный комплекс из песенного зачина и осмыслялось в данном регионе как 'молния', 'гроза'; во-вторых, с идеей завершения определенного календарного периода, разделяющего весну и лето, либо с христианским мотивом восхождения Христа на небо на сороковой день после Пасхи (*проводы весны*, *Ушэсце праважаць, проводы Исуса Христа*); в-третьих, с концептом выпроваживания за пределы земного пространства сезонных духов, «заложенных» покойников, персонажей нечистой силы в образе ряженых «дедов», «старцев», «вожака» и др. либо в виде антропоморфного чучела, куклы (*гацяць старцоў, вадзіць старцоў, хаваць старца*); в-четвертых, с обозначением уничтожаемого предметного символа (*ёлка, колік тапіць*).

Если учитывать разработку проблемы взаимодействия фольклорного текста и ритуала, то особый интерес представляют такие локальные варианты названий обряда «похорон стрелы», которые восходят к зачинным формулам песен, сопровождавших ритуальные действия. В свое время В. Е. Гусев сообщил, что в с. Бартоломеевка Ветковского р-на наряду с терминами *вождение стрелы* и *проводы весны* известно устойчивое выражение «на сена хадзіць»: «Пайдэ́м ўсе па вулицы из края ў край і паём „Як пуцу стралу“, а такжа другую за „стралой“ — „Мы на сена идом, мы на новае“ (у нас называецца гэта на сена хадзіць)» (Гусев 1986, с. 66). Подобное выражение со всей очевидностью связано с зачином хороводной песни «Мы па сена идом...», содержание которой сводится к шутливому соперничеству братьев: «брат у брата сто рублей просил <...>, брат у брата коня просил <...>, брат у брата жеңу просил; а за жену, братец, я голову срублю!». Будучи втянутой в репертуар весенних обрядовых хождений, эта песня в Гомельской обл. стала обслуживать (наряду с другими «стрельными» песнями) ритуал «проводов стрелы». В некоторых пунктах Ветковского р-на она сопровождала однотипный обряд, именуемый *пахаванне вясны* (г. Ветка, с. Столбун, Бартоломеевка). В других селах ее пели, когда водили по улицам хороводы. Характерно при этом, что мотивировки подобных обрядовых действий (групповых хождений по селу с пением «Сена») уже сводились к формуле: «штоб сена радзіла». В Старом Селе Ветковского р-на, где ритуальные шествия, хороводы и уличные гуля-

ния проводились под пение двух главных песен «Мы на сено идем» и «Ой, лети, стрела», сам обряд и день, когда он исполняется (второй день после Пасхи), назывались *Сена*, *Свята сена*, *хадзіць на сена*. Целевая установка праздника настолько прочно оказалась здесь связанной с обеспечением хорошего сенокоса, что участники шествий носили с собой косы, грабли и вилы: «На другі дзень Вялікодня водзяць крагод, які называецца „сена“. Гэты звычай існуе ў нас для таго, каб у новым годзе расло новае, харошае сена. Збіраюцца людзі з аднаго краю вёскі і з другога і ідуць адны насустрач другім да сярэдзіны сяла. Мужчыны бяруць косы, вiлы, ідуць першымі, жанчыны бяруць граблі. Адзін край пяе „Стралу“ <...>, другі край пяе „На сена“» (с. 108–109). Символика «стрелы» (как защита от молнии) в данном варианте обряда сменилась (под воздействием песенного мотива «хождения на сено») другими мотивационными моделями; соответственно, в состав предметных реалий ритуала стали включаться такие сельскохозяйственные орудия, как косы, грабли, вилы.

Еще один яркий пример того, как песенный зачин способствовал формированию особых обрядовых форм, относится к одному из гомельских вариантов святочного колядования. Широко известная в украинско-белорусском колядном репертуаре песня (обычно адресованная девушкам) с мотивом: «Пава лятала, пер'я раяла. Маладая Ганначка падбірала, у рукавок клала. З рукаўка брала, вяночак віла...» и т. п. — исполнялась на святки в с. Струкачев Кармянского р-на парой ряженных, называемых «пава» и «павук»: «На Каляды па хатах маглі хадзіць „пава“ з „павуком“. Для гэтага дзяўчыну нараджалі ў дліннае плацце, на галаве — вянок з лентамі з бумагі. Гэта была „пава“. Хлопец быў „павуком“. Яго нараджалі ў шапку з бумагі, якая была ўся размаляваная. Яны хадзілі спявалі песню: «Пава, пава па двару лятала, / Перайка ўпала, у рукавок клала, / З рукаўка брала, вяночак віла...» „Паву“ з „павуком“ не любілі пускаць у хату, бо яны заўсёды што-небудзь украдалі» (Перазвоны 2000, с. 61). Порождающей моделью для формирования обрядности этого типа явился, во-первых, популярный песенный образ (колядка с сюжетом о паве, роняющей перья, повсеместно называлась *пава*, *паву спевать*), а во-вторых, традиция включения в состав колядной группы **пары** ряженных («деда» и «бабы», «пана» и «паненки», «Василя» и «Маланки»). Так на основе песенного зачина возник местный обычай колядования, когда по домам ходили с пением песни о «паве» персонажи, изображавшие некую условную пару в виде «жениха» и «невесты», но называемые *пава* ('самка павлина') и *павук* ('павлин-самец'); в то же время стереотипы их обрядового поведения (кража вещей у хозяев дома и выпрашивание подарков) напоминали скорее ряженных «цыгана» и «цыганку».

Приведенные данные показывают, что включенный в орбиту обрядового комплекса фольклорный текст (или ключевое слово из него) отнюдь не всегда позволяет обнаружить связь с исконным смыслом ритуального контекста. Фольклорное слово (образ, мотив) может быть втянуто в этот контекст практически случайно, например, на основе широко известной практики использования лирических и хоропроводных песен вместо пришедшего в упадок и выпавшего из обихода обрядового репертуара. А в дальнейшем фольклорный образ может послужить основой для формирования новых типов символических значений и мотиваций. В ряде случаев такая вербальная формула, функционирующая в обрядовом контексте, подвергается переосмыслению в зависимости от семантики обряда, однако и она сама способна «навязать» ритуалу не свойственную ему изначально семантику, символику, вынуждает принять новые интерпретационные модели, т. е. песенный образ способен действовать в пространстве обрядовой ситуации по законам народной этимологии.

Принятые сокращения

- Агапкина, Виноградова 1994 — *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 168–209.
- Виноградова 1993 — *Виноградова Л. Н.* Семантика фольклорного текста и ритуала: типы взаимодействия // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: XI Международный съезд славистов. М., 1993. С. 210–220.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–82.
- Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сборник памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.
- Гусев 1986 — *Гусев В. Е.* Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 63–75.
- Кабакова 1985 — *Кабакова Г. И.* К вопросу о происхождении одного славянского обряда («Сула» — «Стрела») // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 54–55.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.

- Новак 2002 — *Новак В. С.* Абраднась і паэзія «пахавання стралы». Гомель, 2002.
- Пашина 1986 — *Пашина О. А.* Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 44–54.
- Перазвоны 2000 — Крыніц Кармянскіх перазвоны (Абрады і песні ў сучасных запісах). Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны, 2000.
- Путилов 1976 — *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Терновская 1974 — *Терновская О. А.* Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 136–146.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Заговоры // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 239–244.
- Толстая 1999а — *Толстая С. М.* Заклинание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 258–260.
- Толстой 1981 — *Толстой Н. И.* Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста-81: Тезисы симпозиума. Москва, 1981. С. 46–47.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110.
- Толстой 1999 — *Толстой Н. И.* Диалог-ритуал // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 88–91.
- Усачева 1993 — *Усачева В. В.* Словесные формулы в народной медицине // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 163–170.
- Усачева 1994 — *Усачева В. В.* Вокативные формулы народного врачевания // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 222–240.

Мотив и текст

1. Как известно, мотив является одной из общих категорий литературоведения и фольклористики — здесь существует определенное взаимопонимание, достичь которого удастся не часто (см.: Силантьев 1999; 2001). Собственно, серьезное изучение мотива началось именно в рамках фольклористики (А. Н. Веселовский); это относительно редкий случай, когда понятие, разработанное на материале устных традиций, затем стало успешно применяться при рассмотрении книжной словесности. Чаще бывало наоборот: приемы критики литературного произведения переносились на устный текст, и отнюдь не всегда продуктивно (советская фольклористика изобилует опытами подобного рода).

Мотив относится к числу наиболее сложных для изучения предметов филологического исследования. Он трудноуловим и трудноопределим, неясно соотношение его синтагматических и парадигматических ракурсов, морфологической схемы и текстовой реализации, универсальных структур и национально специфических редакций, его корреляций с компонентами модели / картины мира, с одной стороны, и с «общими местами» текста, *loci communes*, с другой. При этом данное понятие остается совершенно необходимым для фольклористов и вообще для исследователей традиционной словесности, обойтись без него не удастся ни при семантическом, ни при сюжетно-композиционном анализе.

Еще в конце XIX в. бросающиеся в глаза структурные и содержательные сходства в текстах мирового фольклора подвели ученых к мысли (в должной мере до сих пор не отрефлектированной), что за видимым многообразием традиций разных народов мира (далеко не только повествовательных!) стоит набор исчислимых и единообразных сущностей, некий универсальный и всеобщий сюжетно-мотивный фонд. Именно существование подобного фонда позволило С. Томпсону составить грандиозный шеститомный каталог мотивов традиционной словесности (Thompson 1955–1958) — в дополнение к сюжетным ука-

зателям (точнее, к указателям сюжетных типов), построенным по системе Аарне-Томпсона (AaTh) или каким-либо иным образом.

В самом общем виде мотив и сюжет соотносимы как часть и целое (с такой точки зрения мотив есть составной элемент сюжета). С. Томпсон, перерабатывая указатель А. Аарне, при описании того или иного сказочного сюжета (типа) приводит перечни входящих в него мотивов, которые подчас составляют довольно длинные цепочки (до 50 звеньев), причем, не только синтагматические, но включающие также и альтернативные варианты. Вот, например, набор мотивов в первом блоке сюжета «Победитель змея» (AaTh 300):

1. Герой, не подающий надежд (L100).
2. Герой-пастух (P412.1).
3. Коварная сестра (K2212).
4. Собака-помощник (B421).
5. Получение животных-помощников в результате обмена (B312.2).
6. Животные-помощники, рожденные с героем одновременно и аналогичным чудесным образом (B311).
7. Благодарные животные (B350).
8. Животные, становящиеся помощниками в благодарность за пищу (B392).
9. Герой делит добычу среди животных (B392).
10. Животные-помощники, получаемые в качестве дара (B312.1).
11. Волшебная палочка (D1254).
12. Волшебный меч (D1081).

Легко заметить, что синтагматическое соотношение мотивов здесь можно представить в виде формулы $(1-2) + (3) + (4-10) + (11-12)$, где цифры в скобках (номера по приведенному выше списку) указывают на альтернативные варианты построения данного сюжета.

Однако чем проще и короче сюжет, тем сильнее сокращается дистанция между ним и мотивом. На определенном уровне границы между этими двумя единицами начинают стираться, что, в частности, может побудить авторов соответствующих указателей либо использовать двойное обозначение (скажем, «сюжеты-мотивы» быличек (Шумов, Преженцева 1993, с. 214–219)), либо искать какие-нибудь иные термины («сюжетные ситуации» и «сюжетные темы» заговоров (Кляус 1997, с. 7–8)); в некоторых случаях (скажем, когда мы имеем дело с «малыми формами» фольклора, прежде всего паремиологическими) подобное различие вообще становится нерелевантным.

Надо заметить, что в заговорах и быличках весьма рельефно проявляется давно отмеченная способность мотива «разворачиваться» в сюжет и, напротив, способность сюжета «сворачиваться» до объема мотива. Ср., например, два заговора от ожога (Иванова 1994, № 62, 66):

(1) «Овар, не боли, вперед не ходи, у рабы Божьей [имя] чтобы кости не ныли, мяса не болели ни на утренней заре, ни на вечерней заре, ни днем при солнышке, ни ночью при месяце, ни на новци месяце, ни на перекрой месяце, ни на ветху месяце. Которы речи не договорила, которы речи переговорила, пусть мои слова и речи сильны и крепки отныне и до веку. В ключ камень. Аминь».

(2) «Ужог, обвар! Не ходи вперед, не терпь мне жилье, не ной костье у рабы Божьей Марьи».

Второй текст выглядит «свернутой» формой первого (или, наоборот, первый — «развернутой» формой второго), причем возможность «разворачивания», своего рода эпической детализации, как и сюжетного «сворачивания», прямо предусмотрена традицией («которы речи не договорила, которы речи переговорила...»). Как можно заметить, максимальное количество совпадений приходится на начало «полного» варианта, что, по всей видимости, есть проявление более общей закономерности фольклорного текстопорождения.

Это наглядно демонстрируется сопоставлением основного сюжета былички и тех (обычно также начальных) фрагментов текста, в которых мотив (или мотивный комплекс) прямо эксплицируется, представляя собой ссылку на молву, на «общее знание», восходящее к авторитетному прошлому: «Раньше у нас говорили: если животина не ведется, значит она домовому хозяину не ко двору. А чтобы скотина была справной, велась, надо во дворе держать баханку (козла) <...> Вот у Павловских был большой старый козел...» <далее — быличка в качестве примера> (Шумов, Преженцева 1993, № 36). Впрочем, не исключено, что в каких-то случаях подобная экспликация имеет «принудительный» характер, будучи прямо спровоцирована вопросами собирателя.

В экспозиционной части былички мотив может излагаться и в интруктивной, рекомендательной форме: «Хозяин черный — держи скотину черную. Хозяин русский — держи скотину русую, а не то он [дворовой] ее защекочет. Купил лошадь отец и никак не ведется. А говорит ему кто-то: сядь в ясли в двенадцать часов, придет дворовой и скажет, какой масти. Тот сел. В двенадцать часов ночи пришел. Садится, воет, щекочет и говорит: „Хоть хроменькую, но пегенькую, хоть хроменькую, но пегенькую“. Пошли на базар, купили хроменькую пегенькую — и перестала хромать. Как печка была эта лошадь. Вот и у нас все красные ведутся» (Шумов, Преженцева 1993, № 28). Формулировка правила в начале рассказа проективна по отношению к остальному тексту, и эта взаимная проективность двух фрагментов опять-таки по-своему иллюстрирует соотношение «свернутой» формы (мотив) и «развернутой» (сюжет), причем здесь одному мотиву (Если масть скотины совпадает с мастью / вкусовыми

предпочтениями домового, он ухаживает за ней, а если нет — мучает) соответствует и один сюжет.

Однако так бывает далеко не всегда, обычно сюжету соответствует не один мотив, а целая серия взаимосвязанных и взаимообусловленных мотивов. Так, например, рассказывается, что демон Любостай, «когда начинает тосковать какая-либо женщина о своем умершем или отсутствующем родственнике, чаще всего по муже, подлетает к избе в виде огненного змея, рассыпается искрами на ее крыше, превращается в известного, дорогого для женщины мужчину, утешает ее и затем вступает с ней в плотское сожитие. После пяти или шести месяцев подобной связи женщина обыкновенно чахнет и, умирая, переходит во власть сатаны...» (по поверью тамбовских крестьян). Или: «Упыри встают из могил, с жинками живут, а то и в трубу змием лета, а то и чоловіком являецця. От як було у нас в Дубинцовці» <далее — быличка в качестве примера> (Харьковская губ.). Или: «Покойники могут являться. Одни как следует (т. е., вероятно, в человеческом облике. — С. Н.), другие, как кошка, покажутся. Их матят: „Не ходи ко мне, чего ты ходишь!“ Если женка или матка все жалеют, то они ходют. Женщина плачет о муже, он и явится. <далее — быличка в качестве примера> Бросали дверестяной камень, тот, который кидать в печи. Возмешь камень, да как фурыкнешь. Это тоже, чтоб не ходили» (Новгородская обл.) (Козлова 2000, № 14, 16, 74 (с. 100, 101, 137)).

Приведенные фрагменты (их количество, разумеется, должно быть безгранично увеличено) могут рассматриваться как своего рода «сюжетные схемы» быличек соответствующего типа, далее в тексте обретающие конкретные повествовательные реализации. При этом представленные в них мотивные комплексы легко разложимы на составные элементы и по семантическим критериям объединяются в несколько групп:

(1) тоска женщины по умершему (мужу) — *когда начинает тосковать какая-либо женщина о своем умершем или отсутствующем родственнике... если женка или матка все жалеют... чаще всего по муже... женщина плачет о муже...*

(2) появление «ходячего покойника» — *они ходют... он и явится... покойники могут являться... упыри встают из могил...*

(3) призрак («ходячий покойник») появляется в виде огненного змея или в каком-либо ином (кошка) — *в трубу змием лета... подлетает к избе в виде огненного змея, рассыпается искрами на ее крыше... как кошка, покажутся...*

(4) призрак («ходячий покойник») принимает облик человека (именно того, о ком тоскует женщина) — *чоловиком являецця... как следует (в человеческом облике) покажутся... превращается в известного, дорогого для женщины мужчину...*

(5) призрак («ходячий покойник») вступает с женщиной в любовную связь — с жинками живут... утешает ее и затем вступает с ней в плотское сожитие...

(6) любовная связь с призраком («ходячим покойником») приводит к болезни и смерти — после пяти или шести месяцев подобной связи женщина обыкновенно чахнет и, умирая, переходит во власть сатаны...

(7) делаются попытки (иногда успешные) избавиться от призрака с помощью уговоров или магических действий — чтоб не ходили... их матят: «Не ходи ко мне, чего ты ходишь!»... бросали дверестяной камень... да как фурыкнешь...

Таким образом, данная сюжетная последовательность имеет следующий вид:

(1) тоска женщины по умершему (мужу) (2) приводит к появлению «ходячего покойника» (3) в виде огненного змея или в каком-либо ином (кошка); (4) приняв облик человека (именно того, о ком тоскует женщина), (5) призрак вступает с женщиной в связь, (6) что влечет за собой болезнь и смерть; (7) делаются попытки (иногда успешные) избавиться от него — с помощью уговоров или магических действий.

Ядром сюжета является наиболее устойчивая последовательность 4–5–6, тогда как элементы 3 и 7 относительно факультативны. Что же касается экспозиционных элементов 1–2, то они бывают отчетливо не артикулированными или как бы «вложенными» в «ядро» (скажем, в таком варианте: «Одну безутешную вдову ночами посещал ее покойный муж...», когда элементы 1–2 вообще не имеют самостоятельной текстовой реализации). Надо добавить, что в более широкой типологической перспективе подобный «ночной гость», с одной стороны, может и не быть «ходячим покойником», а с другой, совсем не обязательно призрак принимает облик человека, близкого или знакомого духовидцу (мужа, жениха и т. д.) (Неклюдов 1996, с. 4–7; 1998, с. 27–31).

Можно приписать статус мотива каждому из перечисленных выше семи элементов — во-первых, на основании очевидной членимости текстов именно на эти минимальные с сюжетно-семантической точки зрения фрагменты и, во-вторых, на основании их вхождения в другие сюжетные типы. Однако логично объединить парные элементы 1–2 и 5–6, в данном контексте представляющие собой нерасторжимые единства, и вообще считать ядерную часть 4–(5–6) мотивом («свернутой» формой), разворачивающимся в сюжет за счет артикуляции «вложенных» значений (1–2) и присоединения детализирующих элементов 3 и 7.

Итак, мотив может рассматриваться не только как составная часть сюжета, но и как его эмбриональная форма. Впрочем, было бы рискованно видеть в данном наблюдении проявление исторической законо-

мерности — речь скорее всего идет о некоей «пульсации форм», не предполагающей, так сказать, стадийной первичности одной из них.

Более того, в функциональном плане мотив зависим от сюжета, существует только в его составе и по своей природе вообще не способен к самостоятельному бытию. Соответственно, «заимствование» мотива возможно только при наличии определенной «пилотной конструкции», позволяющей перенести его из одной традиции в другую; в качестве таковой всегда выступает некий текст или — в структурном плане — некий сюжет.

Исходя из всего сказанного можно утверждать, что сюжет и мотив обладают различным качеством: если в основе сюжета лежит синтагматическая структура, то мотив по природе своей парадигматичен; если сюжет следует считать прежде всего формальной категорией, то мотив является категорией содержательной (кстати, именно в силу этого мотив может быть переведен с языка на язык). Соответственно, основу мотивного фонда составляет набор семантических универсалий (какими бы причинами — психофизиологическими, социальными, культурными — эта универсальность ни была обусловлена).

2. Вводя для построения своей морфологической схемы новую единицу анализа — *функцию* и опираясь на критическое рассмотрение теории мотива А. Н. Веселовского, В. Я. Пропп (1969, с. 18, 106) все же писал о необходимости вернуться к этой теории. Впоследствии принципиальное разграничение *мотива* и *функции* было сделано А. Дандесом, у которого мотив как обобщенная тематическая конфигурация, занимающая определенное место в классификационной системе, и функция (по его терминологии, *мотифема*) как элемент синтагматической цепи разнесены по двум уровням («этическому» и «эмическому»); конкретную же реализацию мотива в тексте он назвал *алломотивом* (Дандес 2003, с. 14–29).

Б. Н. Путилов (1975, с. 145), указав два плана рассмотрения мотива — парадигматический и синтагматический, уподобил его слову, существующему одновременно в «речи» (сюжет) и в «языке» — вся жанровая система (конкретно у Б. Н. Путилова речь идет об эпосе). Если продолжить эту аналогию, используя терминологию А. Дандеса, мотив — это слово, определяемое как часть речи, а мотифема (функция) — слово, определяемое как член предложения. Иными словами, фонд мотивов — это «словарь» традиции, и если функция — это категория научного анализа, отвлеченный умозрительный конструкт, то мотив — это данность фольклорного произведения, именно та содержательная единица, которой оперирует сама устная традиция. В реальности такого «мотивного» мышления можно убедиться, рассматри-

вая свидетельства, касающиеся сказительской мнемотехники и приемов обучения, когда семантически «наименьшим кратным» будет именно мотив (см., в частности: Неклюдов, Рифтин 1976, с. 143–144).

Связующим звеном между мотивом и функцией является их общая динамическая составляющая. У В. Я. Проппа (Пропп 1969, с. 25) функция (поступок персонажа) определяется и «с точки зрения значимости для хода действия», и как сюжетное сказуемое со своими субъектно-объектными характеристиками. Е. М. Мелетинский (Мелетинский 1979, с. 146) предлагает считать ядром мотива действие — предикат, имеющий аргументами семантические «роли»: субъект, объект, пациенс. Впрочем, при этом очевидно, что не только действие (постоянная величина сюжета) требует тех или иных персонажей-выполнителей (переменные величины), но и, с другой точки зрения, — значение функции (предиката) зависит от аргументов («семантических ролей»). По отношению к субъекту действия это было отмечено Е. С. Новик (Новик 2001, с. 125): «То, как персонаж действует, во многом зависит от того, что он собой представляет <...> Повествовательный план волшебной сказки может рассматриваться как разворачивание в сюжете тех семантических признаков, которые создают конфликтные ситуации и обыгрываются в пределах эпизода или всего сюжета».

Обратимся теперь к *общим местам*, часто сближаемым с мотивами, вплоть до полного неразграничения. В самом широком смысле слова, согласно распространенным определениям, *общие места* (*loci communes*) представляют собой всякий устойчивый набор образов и мотивов, а также сами одинаковые мотивы и ситуации (содержательный аспект), имеющие сходное словесное выражение (аспект стилистический). Последнее важно в связи с проблемой текстуализации мотива — здесь традиция как бы предлагает одно из практических решений данной проблемы. Сказанное относится и к термину *топос* — в значении «общее место», в котором он, как и его латинский коррелят, восходит к риторической традиции — античной (Протагор, Аристотель, Гермоген, Цицерон) и средневековой (Wilpert 1989, S. 952), причем по своему употреблению термин *топос* еще в большей степени, чем *locus communis*, тяготеет к обозначению устойчивых элементов содержательно-тематического характера.

В этой связи следует упомянуть «неориторическую» школу Э. Р. Курциуса, согласно которому *топосы* («общие места») — это прочные клише, мыслительные и эмоциональные схемы, воплощенные как в формулах, фразах, оборотах, цитатах, стереотипных картинках, эмблемах, так и в традиционных мотивах (т. е. речь опять-таки идет и о содержательном, и о стилистическом аспекте). По Курциусу, «общие места» (типа «книга природы», «человеческая комедия», «золотой век» и пр.)

благодаря своей относительно малой изменчивости и принципиальной повторяемости доходят до нашего времени от античной эпохи через средневековую латинскую риторику и различные языковые формы, продолжая активно использоваться в текстах. В силу этого «историческая топка» Курциуса обосновывает единство и непрерывность западной литературной традиции от Гомера до Гёте (Curtius 1954).

Как содержательный элемент, повторяющийся в традиции, с мотивом сопоставима *тема* у А. Лорда — группа «понятий и представлений, регулярно используемых при передаче сюжета в формульном стиле традиционной песни» (Лорд 1994, с. 83); в этом смысле она до известной степени аналогична устойчивому набору мотивов. Переходя из одного текста в другой, темы обладают определенной свободой распределения своих внутренних компонентов, соединяются в тематические комплексы «за счет внутренних связей, обусловленных как логикой повествования, так и последовательно действующей силой привычных ассоциаций», причем эти связи являются не только линейными, они обусловлены и «глубинным натяжением», скрытым в недрах традиции (Лорд 1994, с. 113), т. е. они, как и мотивы, имеют и синтагматические, и парадигматические измерения.

Наконец, Е. М. Мелетинский (Мелетинский 1994, с. 50–68) с категорией мотива связал термин *архетип*, отойдя от классического юнгианского толкования данного понятия. Речь идет об «архетипических мотивах» — микросюжетах с определенной предикатно-актантной структурой и более или менее самостоятельными глубинными смыслами, в конечном счете восходящими к архаическим мифотворческим комплексам. Данный подход дает одно из весьма убедительных объяснений семантической универсальности мотива.

3. Семантическая структура мотива инвариантна по отношению к множеству своих текстовых реализаций, причем не только в одной национальной традиции, но и в мировой словесности вообще; в силу этого мотивы (по крайней мере их основной фонд) интернациональны.

В известном смысле каждая конкретная текстуализация мотива — это всегда неполная реализация его теоретически мыслимой и обладающей своей внутренней логикой «идеальной модели», представление о которой можно получить при сравнении максимального количества вариантов того или иного мотива. Поэтому, в частности, сопоставительный материал столь полезен для функционально-семантического истолкования устойчивых деталей, не мотивированных данным текстом или даже данной традицией.

Семантика мотива не только интертекстуальна, но и, как уже было сказано, парадигматична. Она опирается на «знание традиции», значи-

тельно более широкое, чем то, которое манифестируется в отдельном тексте; мотив принадлежит не ему, а всей традиции в целом. Его значение не выводимо из сюжетной синтагматики, для понимания этого значения (и текстопорождающих возможностей мотива) необходимо его соотнесение, во-первых, с картиной мира соответствующей национальной культуры и, во-вторых, с упомянутым выше общечеловеческим сюжетно-мотивным фондом (и с лежащими в их основе семантическими универсалиями).

Все сказанное совершенно очевидно для фольклористических исследований — мы приписываем статус мотива, в основном, тем структурам, чья повторяемость распространяется далеко за пределы текста, а значение возводится к над- и подтекстовым уровням.

Никакой презентации того или иного мотива, кроме его метаязыкового описания, не существует; при этом степень обобщенности подобных описаний весьма различна.

Соответственно, круг явлений, к которым может относиться данное описание, также бывает различным. Скажем, мотивы «Леший принимает облик родственника или знакомого» (Айвазян 1975, А.1.г), «Домовой принимает облик родственника или знакомого» (Айвазян 1975, Б.1.1.в) и «Черт принимает облик родственника или знакомого» (Айвазян 1975, В.1.1.е) могут быть обобщены в мотиве «Демон принимает облик родственника или знакомого», причем подобное обобщение релевантно и для ряда вполне конкретных быличек (например, тех, в которых «исходная» природа оборотня неясна). Обобщение может быть и более широким: «Демон принимает облик человека» (что опять-таки соответствует реальным текстам, в которых ложный вид демона не имеет точно узнаваемой идентификации). В свою очередь вышеприведенные мотивы, взятые из указателя С. Г. Айвазян (а это мог бы быть и любой другой указатель), не представляют последней степени конкретизации — она может быть углублена за счет еще большей детализации обстоятельств, времени, места события и т. д.

Таким образом, переход к более обобщенной форме мотива не приводит к обязательному отрыву от конкретных текстов. Иерархические, «вертикальные» отношения системы мотивов легко проецируются на «горизонтальную плоскость» реальных текстов. Иными словами, расстояние от самого «обобщенного» мотива до реального текста в конечном счете может быть таким же, что и у предельно «конкретного».

Итак, метаязыковая формулировка мотива проективна по отношению к реальному тексту (Козьмин 2003, с. 9–15). Проблема, однако, заключается в том, что прямые проекции здесь, как правило, отсутствуют;

зачастую невозможно выделить в тексте ограниченный и непрерывный фрагмент, который однозначно соответствовал бы формулировке мотива. Так, центральный мотив сюжета «Нерассказанный сон» (AaTh 725) имеет прерывистую структуру, его первая часть относится к экспозиции сказки («Сон о будущем величии», M312.0.1), вторая — к кульминации сюжета («Сон о будущем величии влечет наказание», L425), а третья — к его развязке (когда, собственно, и раскрывается секрет пророческого сна). Интервалы между ними заполнены повествованиями о различных приключениях героя, прямо из исходного мотива не вытекающих, но в конечном счете ведущих к исполнению пророчества. Мотив «Птичий язык» (B215.1), являющийся частным случаем более общего мотива «Овладение языком животных» (D217), получает в соответствующих сюжетах множественную и прерывистую реализацию (как и любой другой мотив данной группы) и т. п. Более того, фрагменты текста, релевантные для одного мотива (скажем, содержание сна или птичьих разговоров, которое утаивает герой), существенны для других мотивов того же повествования (женитьба на чудесной деве; чудесное обогащение и т. д.).

Далее: если реальный фрагмент текста неоднороден для формулировки мотива, приходится предположить наличие в нем неких «семантических ядер», «семантических сгущений», по отношению к которым прочий текстовый материал является своего рода «промежуточной тканью». Из этого предположения логически следуют два вопроса.

Первый: корректно ли в этом случае говорить о дискретности мотива (точнее, его текстовых проекций)?

И второй: может ли эта «промежуточная ткань» содержать «ядра» других мотивов и, соответственно, могут ли проекции мотива располагаться в тексте, так сказать, чересполосно?

Вероятно, на оба эти вопроса следует ответить положительно. Как это явствует из приведенных выше примеров, проекции элементов разных мотивов расположены в тексте диффузно, бывают совмещенными друг с другом (или как бы вложенными одна в другую). Однако остается неясным, делится ли текст (да и сюжет) без остатка на мотивы или возможно существование «внемотивной» текстовой (сюжетной) ткани? Эта трудность по своему характеру отнюдь не только фольклористическая, за ней стоит гораздо более общая методологическая проблема, обусловленная тем, что в любом культурном тексте «семантическое насыщение» (т. е. наличие элементов, наиболее важных для понимания всего передаваемого сообщения) распределяется весьма неравномерно.

Всякий конкретный фольклористический анализ упирается в трудности такого рода. Выделение мотивов требует специфического препа-

рирования текста — в своем естественном, «сыром» виде он для подобной операции непригоден. В связи с этим встает ряд вопросов и о процедуре, которую проделывает исследователь, переходя от текста к формулировке мотива, а именно:

— Каким образом из текста извлекается информация, необходимая для составления данной формулировки?

— Какая часть реального «текстового материала» при этом используется (например, «ключевые слова»)?

— Какие дополнительные («внетекстовые») сведения нужны для этого?

— Как производится выявление инвариантной семантической структуры мотива?

Все эти процедуры очень мало отрефлексированы. Исследователь либо берет готовую формулировку из каталога Томпсона, который представляет собой обобщение огромного эмпирического материала (но не имеет под собой какой-либо теоретической базы и тем более — разработанной структурной модели), либо конструирует ее сам на основании анализа текста (или текстов), действуя, так сказать, интуитивно. Однако пока мы не поймем, каким образом производятся эти столь привычные для нас операции, мы не продвинемся к постижению структуры мотива и его соотношения с реальным текстом.

Принятые сокращения

Айвазян 1975 — *Айвазян С. Г.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Дандес 2003 — *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.

Иванова 1994 — Заговоры и заклинания Пинежья / Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. А. А. Ивановой. Карпогоры, 1994.

Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Козлова 2000 — *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

Козьмин 2003 — *Козьмин А. В.* Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов: Компьютерная модель установления связей между текстом и единицами его описания. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2003.

Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера, Г. А. Левинтона. М., 1994.

Мелетинский 1979 — *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос (цикл Ворона). М., 1979.

- Неклюдов 1996 — *Неклюдов С. Ю.* Ночной гость // Живая старина, 1996, № 1.
- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С. Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе / Отв. ред. Н. И. Никулин, А. Р. Садокова. М., 1998.
- Неклюдов, Рифтин 1976 — *Неклюдов С. Ю., Рифтин Б. Л.* Новые материалы по монгольскому фольклору // Народы Азии и Африки, 1976, № 2.
- Новик 2001 — *Новик Е. С.* Система персонажей русской волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001.
- Пропп 1969 — *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Путилов 1975 — *Путилов Б. Н.* Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970) / Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов, Е. М. Мелетинский. М., 1975.
- Силантьев 1999 — *Силантьев И. В.* Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: Очерк историографии. Новосибирск, 1999.
- Силантьев 2001 — *Силантьев И. В.* Мотив в системе художественного повествования: Проблемы теории и анализа. Новосибирск, 2001.
- Шумов, Преженцева 1993 — Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити наовине, визбе, вбане / Сост. К. Шумов, Е. Преженцева. Пермь, 1993.
- AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC № 3) / Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (FFC № 184).
- Curtius 1954 — *Curtius E. R.* Europaeische Literature und lateinische Mittelalter. 1954.
- Thompson 1955–1958 — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

«Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция

Книжный термин «двоеверие» прочно перешел из древнерусских поучений против язычников в современную науку для обозначения синкретического мировоззрения русского средневековья, сочетающего христианскую идеологию с пережитками дохристианской. Н. И. Толстой в своих работах, актуализирующих проблему античного наследия в древнерусской народной культуре, ввел (скорее, метафорически) термин «троеверие» (Толстой 1998, с. 430), обозначающий гетерогенные истоки единой славянской культуры: «автохтонные» фольклорные, античные (как правило, в византийской «редакции») и христианские (еще ранее о «греческом двоеверии» как основе древнерусского писал С. И. Смирнов – 1913, с. 255).

Поскольку и поучения против язычников, и русская Начальная летопись – Повесть временных лет (ПВЛ) были результатом «рецепции» византийских образцов – творений отцов церкви (прежде всего, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) и византийских хроник (в первую очередь – Иоанна Малалы и Георгия Амартола), – то собственно древнерусские фольклорные мотивы, имена языческих богов и т. п. оказывались включенными в византийский и библейский «литературный» контекст.

Это относится уже к описанию Владимирова пантеона в ПВЛ. Утвердившись в Киеве в 980 г., Владимир «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симарьгла и Мокошь. И жряху им, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьями земля Руска и холмо-тъ» (ПВЛ, с. 37). Описание идольских жертв в летописи – распространенная цитата из Псалтири, которую приводит и Иоанн Златоуст, которого, в свою очередь, цитирует в своей Хронике Георгий Амартол, неоднократно приводя и цитату о приносимых в жертву сыновьях и дочерях (Истрин 1920, с. 274): в Псалме 105

(35–38) избранный народ обличается в том, что смешался с язычниками в Ханаане и служил «истуканам их»; «и приносили сыновей своих и дочерей в жертву бесам» (ср. о почитании идолов на высотах — «холмах» — Пс. 77, 58). Уже это «общее место» существенно для изучения древнерусского язычества, ибо оно повторяется и в современных исследованиях, в том числе при интерпретации археологических находок как человеческих жертвоприношений, якобы практиковавшихся на Руси чуть ли не до середины XIII в. (Русанова, Тимошук 1993). Человеческие жертвоприношения на Руси известны и письменным, и археологическим свидетельствам, но лишь в контексте погребального культа — идолам, согласно знаменитой записке Ибн Фадлана, человеческих жертв не приносили (не приносили их громовержцу и древние славяне, судя по известию Прокопия Кесарийского).

Столь же «расхожей» оказывается и цитата об идолах, сделанных из серебра и золота (Пс. 113,12; Откр. 9,10): это напоминает летописное описание идола Перуна. Впрочем, серебряной голове Перуна находится фольклорная параллель, правда, не в русском, а в болгарском фольклоре: культурный герой болгарских песен царь Костадин «златоуст, среброглав» (Чекова 1994, с. 70). Но и здесь, скорее, обнаруживается общее наследие библейско-византийского литературного «этикета», чем связь с реалиями или пережитками языческого «быта».

Иное дело — сам список богов, который, как и прочие летописные списки (народов, князей), несет особую информацию. Особое значение придается в последнее время тому, что летописный список Владимировых богов лишь «окаймлен» собственно славянскими божествами (Перун и Мокошь), прочие же, по наблюдениям В. Н. Топорова (1989) и других исследователей, относятся к иранским (Хорс) или могут рассматриваться как славянские «кальки» с иранского: таковы дающие благо Дажьбог и Стрибог (*бог* — праслав. заимствование из иранского со значением «доля, благо» — ср. *богатство* и т. п.); ср. также давнее сопоставление Симаргла с иранским Сэнмурвом/Симургом. В этом нет ничего удивительного — иранский этнокультурный компонент был достаточно силен если не в самом Киеве, то в Северной земле, само название которой, очевидно, имеет «иранское» происхождение, и в салтовской — хазарской культуре, непосредственно влиявшей на развитие Русской земли в Среднем Поднепровье, с которой хазары некогда брали дань. Включение в древнерусский пантеон иранских (славяно-иранских) божеств связано с этим воздействием и, не в последнюю очередь, с хазарским наследием: под контролем Руси оставались занятые Святославом Саркел — Белая Вежа и Тмутаракань — в последней князь Владимир, носивший, по свидетельству Илариона, хазарский титул кагана, посадил своего сына Мстислава.

При этом учрежденный Владимиром в Киеве пантеон едва ли мог представлять собой реальное средоточие религиозного культа, собрание богов с дифференцированными функциями. Судя по лингвистическим реконструкциям, основанным на значении теонимов, функции божеств этого синкретического пантеона дублировались и пересекались — Хорс и Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог давали и «простирали» благо. Смарггл, если сопоставлять его с Сэнмурвом, вообще «выпадал» из высшего «божественного» уровня, будучи химерическим существом, собакой с птичьими крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними ранга. Показательно вместе с тем, что Смарггл замыкает список мужских «божеств» — далее следует единственный женский персонаж пантеона, Мокошь, чье имя определенно связано с представлениями о плодородной влаге, «матери — сырой земле»; таким образом, находит себе объяснение и место Смарггла — посредника между небесными богами и богиней земли. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника, а воплощал древнерусскую языческую космологию — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т. д.

Само низвержение кумиров в летописи содержит сюжет, вызывающий фольклорные ассоциации. Перед крещением киевлян в 988 г. князь «повеле кумиры испровреци, овы исещи, а другие огневи предати». Здесь низвержение кумиров описано библейским языком (ср.: «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона» (3 Цар., 15, 13), но последующая акция представляется отражением некоего реального действия: «Перуна же [князь] повеле привязати коневу к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети (НПЛ, Ипатьевская летопись — бити) жезльемъ. Се же не яко древу чююще, но на поруганье бесу [...] Влекуму же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья». Владимир повелевает спустить Перуна вниз по Днепру и не давать идолу пристать к берегу, пока он не достигнет порогов — покинет пределы Русской земли. Сходным образом описывает низвержение Перуна, установленного в Новгороде, Новгородская летопись (НПЛ, с. 160): «И Перуна посече, и повеле влещи в Волхово: и поверзше ужи, влекаху его по калу, биюще жезлеем: и заповеда никому же нигде же не прияти». Далее рассказывается о жителе новгородского пригорода «пидьблянине», который оттолкнул Перуна, приплывшего к берегу, со словами: «Ты... Перущице, досыти еси пил и ял, а ныне попллови прочь».

Исследователи давно обратили внимание на то, что это действие напоминает уничтожение календарных чучел типа Масленицы и Кост-

ромы: согласно этнографическим записям, о чучеле масленицы говорили, что она «блинов обьяелась, обожралась» (Шереметева 1936, с. 108), что соответствует приведенной инвективе новгородца. В таком случае последние «погребальные» почести воздавались Перуну не как обрубку дерева, а как настоящему фетишу и даже божеству (ср.: Клейн 1985; Карпов 1997, с. 253 и сл.; Васильев 1999, с. 225 и сл.). Действительно, «пускать по воде» в фольклорной традиции означало отправить на «тот свет» (СМ, с. 396–397), но едва ли плач «неверных» по Перуну можно сравнивать с карнавальным оплакиванием фольклорной Масленицы, да и «пускание по воде» связано не столько с карнавальными чучелами, сколько с обветшавшими святынями (в том числе с иконами)¹. О том, что Перун был пущен по воде, летописец знает из топонима у порогов — Перунова рень, отмель, на которую ветер «изверг» Перуна (ПВЛ, с. 52).

Еще одно летописное действие, казалось бы, обнаруживает фольклорные истоки: в позднейших летописях, в частности, упомянут воинский обычай привязывать пленных к хвосту для поругания (так, согласно Никоновской летописи, поступил с пленной литвой Александр Невский: ПСРЛ. Т. 10, с. 129). Однако книжные параллели известны и здесь, правда, в поздней латинской традиции, но и она имеет очевидные античные истоки. В «Римских деяниях» осужденных на казнь привязывают к конским хвостам и так тащат к виселице (СЛН, с. 156). Но в летописном низвержении кумиров присутствует еще один книжный мотив. В популярных в Древней Руси «Словах» Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского говорится о мучителях христиан: «мужии же им 12 жезлем би» (СлДЯ. Т. 3, с. 272): ср. др.-рус. «жезленикъ» — палач (СлРЯ. Вып. 5, с. 79). Однако «жезленики» упомянуты и в текстах, переводы которых послужили прямым источником ПВЛ — в Хрониках Иоанна Малалы и Георгия Амартола. В Седьмой книге Хроники Малалы (Истрин 1994. Кн. 7, 5, с. 195) приводится знаменитый эпизод римской истории, где виновник падения Рима некий узурпатор «болярин» Февралий (Февруарий) был схвачен страгигом Малием Капитолийским, спасшим Рим от галлов. Дни несчастливого месяца «сикистилия», когда пал Рим, были сокращены и имя его переименовано на «Февруарий». Февруарию же не «достойно» было жить в Риме, «но изгнаноу быти с бесчестием, и живот его да възмется

¹ С. Ю. Неклюдов при обсуждении доклада о «проводах Перуна» предположил, что книжный сюжет мог наслониться на описание фольклорного обряда. Однако Перун, вышедший бог дружинной Руси, не годился для роли сезонного демона, воплощенного в календарном чучеле. Можно предположить, что русский летописец «снизил» функции верховного божества до уровня беса, но Февруарий в его источнике не был «бесом». Скорее, речь может идти о мотиве очищения Рима, который повлиял на мотив очищения Киева, оскверненного кровью приносимых Перуну жертв.

от него [и] имя его, и да ся дасть на требоу преисподним богом... и абие снем с него [ризы], постави и нага и, обивыи рогозиноу и обезав и оужи-ем лычным... повелев гражаном свидовом жезлием бити, въпиюще: „излези, Февроуарис“. И тако изгнан быв из града Роумска тои болярин, оумре, пожрът преисподним богом. Повеле жръцем сии Малиос творити требы в тои февруарии и повеле в коемъждо граде Роумсце, тем образом в рогозиноу ся облъкше, по вся лета того месяца исходяща изгонити же февруаря месяца из града биема».

В главе 20 Хроники (Истрин 1920. Т. 1, 256–26а, с. 41) рассказ был сокращен: Малий, «связав врага своего Февроуалия...и нага обнажив, оде его в рогозиноу... и оужием препоясав, и повеле жезльником бити» со словами: «изиди, Февруарье!» Узурпатор был изгнан и убит — короткий месяц февраль был назван в его память. Об языческих обрядах, связанных с богами преисподней, ничего не говорится.

Источники греческих хроник нуждаются в специальном исследовании. Сам Малала (Кн. 7, 12) рассказывает, что он почерпнул рассказ о Февруарии из книги римского хрониста Брунихия, которую он видел в Фессалониках. Эпизод о захвате Рима галлами переиначен в хрониках до неузнаваемости. Полководцем, освободившим Рим, был не Малий, а Камилл (Манлий был героем, услышавшим на Капитолии крик гусей, которые спасли Рим). Камилл расправился «жезлием» не со своими политическими противниками, которые добились его изгнания, а с гнусным предателем, который привел в римский лагерь детей из осажденного Камиллом города Фалерии. Возмутившийся предательством полководец, по словам Плутарха (Камилл 10, с. 156), «приказал ликторам сорвать с негодея одежду и связать ему руки за спиной, а детям раздать прутья и плети, чтобы они стегали изменника, гоня его назад в город». Можно догадаться, почему безымянный изменник получил имя Февралий: виновником того, что Рим оказался захваченным галлами, были братья Фабии, сначала спровоцировавшие конфликт с галлами, а потом проигравшие битву с ними. Фабии были ответственны, в частности, и за проведение очистительных февральских обрядов — луперкалий.

Характерно, что в историзированной римской мифологии становление религиозных традиций было связано с деятельностью культурных героев, а не богов. Даже средоточие календарных обрядов превращалось в «исторического» персонажа: февруи, очистительные обряды, проводившиеся в феврале, превратились, через посредство Фабиев, в Февралия (предполагают, что божеством очистительных обрядов был Феврий — Februus, бог преисподней). Очевидно, впрочем, что это превращение произошло уже в христианскую эпоху: римский папа Геласий обличал обычай луперкалий, относившийся к февруям

и праздновавшийся в Риме еще в конце V в.: он и назвал Февруария (Februarius) «богом луперкалий» (ср. Pauly-Wissowa 1909, S. 2066; Ruggini 1991, p. 29–31), хотя сами луперкалии были посвящены Фавну. Луперки во время праздника стегали попадавших им на пути женщин ремнями из шкуры жертвенного козла, что должно было обеспечить чадородие, и били землю для очищения. В большей мере, однако, с описанием Малалы и образом Февруария соотносится другой февральский праздник — фералии, посвященный чествованию мертвых — «богов преисподней» (эти праздники еще сохранялись в эпоху составления Хроники Малалы — ср.: Croke 1990, p. 4, 7). Эта античная традиция оказала влияние на формирование карнавального цикла у европейских народов и масленицы у славян (ср.: Агапкина 2002, с. 89 и сл.).

Как уже говорилось, в христианской традиции, в том числе у Амартола, смысл языческих — «бесовских» календарных действий был переиначен, «историзирован». Ясно, почему в обряде, равно как и в казнях христиан, принимали участие «жезленики», а число их равнялось 12: таковым было число ликторов (ср.: Матвеевко, Щеголева 2000, с. 354), носителей фасций, которые выметали зло во время февруй (Овидий, Фасты, II, 19–24) и обязаны были присутствовать во время казней. Ясно также и то, почему византийский хронист воспринял это историзированное описание: греческий монах не описывал здесь собственно языческих, бесовских обрядов, их происхождение связывалось у его предшественника Малалы со злополучными деяниями историзированного персонажа — Февруария. Летописец воспринял эпизод с «жезлами» как этикетный мотив, связанный с поруганием, и включил его в свое описание низвержения древнерусских кумиров: этим он отделял князя Владимира от «неверных людей», оплакивавших Перуна, но не толковал, как и Амартол, бесовских обрядов (это толкование с точки зрения Амартола — «безаконьници блядьство»: 248б, с. 388).

Неясно при этом, насколько «проводы Перуна» и в русской летописи соотносились с неким календарным действием: лингвистические реконструкции, касающиеся пеперуды, додолы и т. п. у южных славян, увязывают этих календарных персонажей с Перуном (Иванов, Топоров 1974). В собственно русских и украинских легендах, основывавшихся на летописной традиции, подобных коннотаций нет. Позднейшие новгородские летописные легенды, повествующие о Перыни под Новгородом как об обиталище *лутого чародея* Перуна, рассказывают, как над телом утопленного бесами в реке Перуна язычники насыпали высокую могилу, которая через три дня провалилась в ад (ср.: Гиляров 1878, с. 15–33). Зато удивительное соответствие новгородскому преданию о «звере-змияке», жившем на месте Перюньского скита (Перыни), известно на Украине (на него указала мне О. В. Белова). П. И. Якуш-

кин записал от «старика рыболова» в 1859 г. новгородское предание о змийке Перюне, что каждую ночь «ходил спать в Ильмень озеро с Волховскою коровницею». Затем змей перебрался в самый Новгород, но тут князь Владимир крестил Русь. «Новый-Город схватил змеяку Перюна, да и бросил в Волхов». «Черт», однако, поплыл не вниз по реке, а в гору — к Ильменю, к старому жилью, где выбрался было на берег, но князь велел срубить там церковь, которая и называется Перюньскою. Сам этот рассказ явно отражает книжное предание (Мазурицкий летописец) о чародее Волхове, который жил в реке в образе «лютотога зверя крокодила» — тело крокодила, удушенного бесами, также чудесным образом плыло вверх по течению (ср.: Васильев 1999, с. 310–313). Интересно, однако, что в 1905 г. Д. Эварницкий записал в Екатеринославской губ. рассказ об острове Перуне, где говорится уже о каменном идолу Перуна с золотой головой, которого «князь Святославский» велел бросить в Днепр, и тот доплыл до порогов. Перун нашел пещеру в скалистом острове и превратился там в семиголового змея. В той пещере были двери, сначала — железные, потом — золотые, а за ними — столы, серебряные и золотые (вновь характерный фольклорный эпитет), много всякого богатства, но внутри стонал змей. Он похищал красивых девушек, жил с ними, а потом пожирал несчастных, пока бог не послал туда богатыря, убившего змея (УС, с. 50–51).

Этот явно «вторичный» фольклор, порождавший справедливый скептицизм у исследователей, нуждается, тем не менее, в специальном исследовании. Летописное предание о «проводах Перуна» получило в нем полусказочное продолжение, не имеющее отношения к календарному фольклору и, тем более, двоеверию. Верховный бог Перун остался в языческой предыстории Руси.

Принятые сокращения

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Васильев 1999 — *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.
- Гиляров 1878 — *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи. М., 1878.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Истрин 1920 — *Истрин В. М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1.
- Истрин 1994 — *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994.

- Карпов 1997 — *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997.
- Клейн 1985 — *Клейн Л. С.* Похороны бога и святочные игры с умруном // Конференция «Балто-славянские этнокультурные связи и погребальный обряд». Тезисы докладов. М., 1985. С. 48–49.
- Матвеевко, Щеголева 2000 — *Матвеевко В., Щеголева Л.* Временник Георгия Монаха. Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- ПВЛ — Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
- Русанова, Тимошук 1993 — *Русанова И. П. Тимошук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993.
- СлДЯ — Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1989–. Т. 1–4.
- СЛН — Средневековые латинские новеллы XIII в. Л., 1980.
- СлРЯ — Словарь русского языка XI–XVII в. М., 1977–.
- СЛН — Средневековые латинские новеллы XIII в. Л., 1980.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002.
- Смирнов 1913 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник. СПб., 1913.
- Толстой 1998 — *Толстой Н. И.* Избранные труды. М., 1998. Т. 2.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 23–60.
- УС — Украинские сказки: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. Чародейная криница.
- Чекова 1994 — *Чекова И.* Фольклорно-эпические парадигмы в повествовании о князе Олеге и основании Руси в старорусских летописях // Годовник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факультет по славянска филология. Литературознание. София, 1994. Т. 87. Кн. 2. С. 59–129.
- Шереметева 1936 — *Шереметева М. Е.* Масленица в Калужском крае // Советская этнография. 1936. № 2. С. 101–121.
- Croke 1990 — *Croke B.* Malalas, the man and his work // Studies in John Malalas / Ed. by E. Jeffreys with B. Croke and R. Scott. Byzantina Australiensia. 6. Sidney, 1990. P. 1–26.
- Pauly-Wissowa 1909 — *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Bd. VI. Stuttgart, 1909.
- Ruggini 1991 — *Ruggini L. C.* Quirinus and Peter: The Ideological Function of an Ancient Cult (III–IV Century) // Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium. Cracow, 1991. P. 9–34.

Роль мотива в описании модели текста

Понятие мотива исследуется уже более века — и в разработке этой темы постоянно появляются новые аспекты. В работах по теории литературы и фольклористике мотив определялся как простейшая единица повествования (Веселовский 1989, с. 305), «тема нечленимой части произведения» (Томашевский 1925/1999, с. 182), как составляющая сюжета и элемент произведения, который можно выразить одним предложением (Krzyżanowski 1947, s. 1962–63), «элементарная структура текста» (Топоров 1969), «относительно самостоятельный, законченный и элементарный отрезок сюжета» (Путилов 1975, с. 143), формула, которая отвечает на «вопросы, которые природа всюду ставила человеку, либо закреплявшая особенно яркие, казавшиеся важными или повторявшиеся впечатления действительности» (Веселовский 1989, с. 301), содержательный компонент текста, суждение о предмете (SSiSL 1996, 1999). Все приведенные определения исходят из трех основных функций мотива.

А. Конститутивная функция. Чаще всего исследователи указывают на факт присутствия мотива в тексте, на то, что он является элементарным конститутивным элементом текста. Примером такого понимания мотива могут быть записи содержания сказок, приведенные, например, Юлианом Кшижановским в книге «Морфология сказки» (Krzyżanowski 1947), а позже в работе «Польская сказка в систематическом представлении» (Krzyżanowski 1962–1963), где несколько мотивов, связанных между собой как звенья в цепи, складываются в сюжет текста. Например: *Лис, притворяясь мертвым, крадет у мужика рыбу с воза (Т1), застигнутый волком врасплох лис обманывает его и велит заморозить хвост (Т2), когда волк убегает и хочет отомстить за обиду, лис приглашает его на свадьбу к мужику, где волк напивается, мужики набрасываются на него с палками, и он едва уносит ноги (Т3); лис притворяется, что у него разбита голова, и велит волку себя нести, напевая*

при этом «больной здорового несет» (Т4); около лисьей норы волк догадывается, что его обманули, хватается лиса за ногу и хочет его съесть; лис удивляется, зачем волк грызет корень дерева, волк открывает пасть, лис убегает в свою нору (Т5) (Krzyżanowski 1947, s. 5).

Мотив в таком понимании имеет конститутивную функцию, является элементом текста, который реализуется на синтагматической плоскости последнего.

Б. Информативно-поисковая функция. Повторяемость мотива в текстах одного жанра и в сходных конфигурациях в рамках сюжетов позволяет использовать это понятие в **информативно-поисковых** целях. Эта функция мотива присутствует в индексах сказок, легенд, преданий, начиная с А. Аарне (Aarne 1910, 1912a, 1912b, 1918, 1920), С. Томпсона (Thompson 1928, 1932–1935) и кончая каталогом коляд Ежи Бартминьского (2002), а также находящимися в обработке электронными указателями, о которых пишут Е. Е. Левкиевская (2002) и А. В. Рафаева (2002). Подробное описание таких индексов мы находим в работах Л. Барага (1978), Ю. Кшижановского (1965), С. Ю. Неклюдова (2002), Т. А. Китаниной (2002), Н. К. Козловой (2002).

Общеизвестный пример использования мотива в этой функции – указатель Аарне–Томпсона (Thompson 1928). Упомянутая выше сказка о лисе изложена там в следующем виде: «Кража рыбы. Лис притворяется мертвым; человек бросает его на воз с рыбой. Лис выбрасывает рыбу с воза и собирает ее. Волк берет с него пример и попадается». В тексте автор выделил следующие мотивы: К. 341.2 – Вор притворяется мертвым и совершает кражу; К. 371.1 – Обманщик выбрасывает рыбу с воза; К. 1026 – Жертва берет пример с обманщика и попадается (Thompson 1928). Так понимаемый мотив является единицей, которая повторяется в разных сюжетах и произведениях, а стало быть, реализуется также на парадигматической плоскости, т. е. в вариантах текстов. Придание мотиву поисковой функции сопровождается обобщением его записи (ср. слова *вор* или *обманщик*, *жертва* вместо *лис*, *волк*).

В. Экспликативная функция. Третью функцию, которую исследователи фольклора приписывают мотиву, можно назвать экспликативной. В этой функции мотив регулярно выступает в «Словаре народных стереотипов и символов» (SSiSL 1996, 1999).

В пробном выпуске этого словаря (SLSJ) мотив был определен как минимальный контекст, а в двух изданных частях первого тома «Космос» было введено понятие стереотипного или же стандартного мотива. Минимальный контекст был определен Е. Бартминьским как «предложение, сообщающее стереотипное суждение о предмете и понятное

без знания других суждений» (Bartmiński 1980, s. 28). Примеры минимальных контекстов: «солнце — это светило», «взгляд змеи может отнять блеск у солнца», «на Пасху на солнце можно увидеть барашка» (Bartmiński 1980, s. 26). Они передают обобщенные суждения о мире (и его элементах) и отличаются в смысловом отношении самодостаточностью. Создатель концепции словаря выделил две разновидности таких суждений-контекстов: обладающие семантической устойчивостью («к девушке следует ехать на коне, не на волах») и обладающие семантической и формальной устойчивостью (фразеологичностью) («пьяный как сапожник»).

Стереотипные мотивы в документации словарных статей SSiSL имеют двойную функцию:

а) Они являются записью суждения о предмете, основанного на отдельных клишированных текстах. Например: мотив «солнце, светящее в день Громничной Божьей Матери [т. е. на Сретение], предсказывает мор овец» можно вывести из текста пословицы *Owczarz w owczarni woli widzieć wilka jak słońce w dzień gromnicy, chociażby chwil kilka*. <Пастух предпочитает видеть в овчарне волка, чем солнце на Громницы (Сретение), даже на несколько минут> (NKPP 2, s. 413, № 36).

б) Они являются записью предложения, которое обобщает варианты контексты и «надстраивается» над ними. Для контекстов из баллады *Wróżka do czarów się jęła, z trzech krynic wodę zléwała; sen ten dziwny odgadnęła, Jasiowi żalu przydała* <Ворожея за чары взялась, из трех родников воду сливала; странный этот сон отгадала, Ясю грусти добавила> [она сказала, что его возлюбленная умерла] «надстроенный» и обобщенный мотив имеет вид: «вода из трех родников / источников служит для чар» (SSiSL 1999, s. 282).

Таким образом, в SSiSL мотив используется на трех уровнях: на уровне конкретного текста, на уровне вариантов текста, а также на уровне культурного кода в целом, т. е. независимо от типа и жанра текста¹.

Наибольшую ценность для реконструкции картины мира представляют мотивы, выступающие на межжанровом уровне, наименее значимы те из них, которые появляются в отдельных текстах.

Г. Моделирующая функция: мотив как основная единица моделирования текста. В лингвистической текстологии последних двадца-

¹ Мотивы в экспликативной функции записываются в SSiSL в основном на мета-языке исследователя: «Ревнивая девушка бросает свою сестру в море» (SSiSL 1999, s. 407), но при этом допускается цитирование, т. е. сохраняется формульность, которая выступает в тексте: «*Na bagnach/na błocie czart złoto/pieniądze suszy*» <В болоте/на трясине черт золото/деньги сушит> (SSiSL 1999b, s. 433).

ти лет сформировалось два подхода в понимании текста. Одни исследователи придерживаются мнения, что текст является языковой единицей высшего уровня и по аналогии с другими единицами языка в нем усматривается абстрактная модель (текстема) и ее конкретная реализация (собственно текст)²; другие не считают текст особой единицей языка, а видят в нем лишь сумму высказываний (предложений).

В своей работе я пользуюсь понятием модели текста, трактуемой как схема, на которую ориентируется говорящий и по которой строятся другие тексты того же типа или жанра. Иначе говоря, модель — это абстрактная схема, которая позволяет генерировать тексты одного жанра, со сходной композицией и содержанием, сходной интенцией и основной идеей, обеспечивающими целостность текста и эксплицируемой в нем системы ценностей.

В целях реконструкции модели текста я пользуюсь методом морфологического анализа, который имеет в славянской фольклористике давнюю традицию. Прежде всего я имею в виду методы, которые на материале сказки развивали: Владимир Пропп (Пропп 1928/1976) и Юлиан Кшижановский (Krzyżanowski 1947, 1962–63), на материале песни — О. Sirovátka и D. Holý (1973), Ежи Бартминьский (Bartmiński 1981, 1990, 1998a), Ян Адамовский (Adamowski 1982, 1989), Бранислав Крстич (Krstić 1984), Эльжбета Яворская (Jaworska 1990), С. М. Толстая (1999). Этот же тип анализа был использован по отношению к заговорам В. Н. Топоровым (1969) и Н. И. Толстым (1986). Именно к традиции морфологического анализа заговоров я хотела бы теперь обратиться и проанализировать текст заговора *Kiedy Pan Jezus jechał na osiołeczku* <Когда Пан Езус ехал на ослике>. Это очень распространенный в восточнославянском фольклоре текст, на что указывали В. Н. Топоров (1969), В. Л. Кляуз (1997) и Т. А. Агапкина (2002). Кроме того, это один из наиболее известных польских заговоров, имеющих повествовательный характер.

² Например, Х. Буссманн определяет текстему как созданный по аналогии с фонемой и морфемой термин, служащий для обозначения абстрактной теоретической единицы текста, которая «лежит в основе конкретных текстов, реализованных в речи (*parole*), и представляет конституирующие их свойства». Буссманн отсылает к различию «фонетического и фонемического анализа, языка (*langue*) и речи (*parole*), элемента знаковой системы (*type*) и отдельного знака, выступающего в тексте (*token*)» (Bussmann 1990, S. 777), ср. также определение текстемы в Metzler Lexicon Sprache: «понятие, используемое в грамматике текста для определения структурных особенностей абстрактной схемы, лежащей в основе каждого конкретного текста» (MLS 1993, S. 636).

Вслед за Е. Бартминьским я понимаю текстему как «надындивидуальную, потенциально существующую модель текста, которая в конкретных своих воплощениях (высказываниях, рядах высказываний, создающих дискурс) может (так же, как синтаксические схемы) наполняться лексическим материалом разной степени устойчивости (клишированности)» (Bartmiński 1998b, s. 18).

Морфологический анализ можно провести двумя способами — внешним и внутренним. Первый предполагает сравнение вариантов текста, что позволяет установить, какие части повторяются как неделимые целостные структуры, т. е. представить композиционную структуру текста. Второй способ анализа основан на изучении внутренних отношений между частями текста, т. е. исследовании изменений в развитии темы, интенциях, смене субъектов речи (ср. Топоров 1969; Толстой 1986; Bartmiński 1998a; Толстая 1999). Этот тип анализа относится к содержательному уровню текста, к персонажам и их действиям, времени и месту действия.

I. Сравнительный анализ — выделение сегментов. Сопоставление разных вариантов одного текста показывает его членение на фрагменты, которые в процессе функционирования текста и создания исполнительских вариантов произведения повторяются в относительно неизменной форме в разных комбинациях (Bartmiński 1998a, s. 151). Осознание «эластичности» текста присуще самим исполнителям, которые могут сокращать, переставлять фрагменты текста или вводить новые и т. д., поскольку с их точки зрения традиция является открытым набором «способных заново складываться сегментов», «готовых структур, при этом сознание исполнителя производит сегментацию текстов, т. е. выделяет части, способные функционировать самостоятельно или складываться в новую целостность» (Hernas 1976, s. 13).

Возьмем для примера четыре варианта одного заговора от вывиха. Вариант из Сольской Пущи (запись 1929 г.) звучит так:

Po odmówieniu «Zdrowaś Marjo»
szepcą następujące słowa:

Jechał P. Jezus na osieleczku
Bez (przez) kalinów(y) lasek,
Bez zielony mosteczek.
Osielek się zepśnął
I nożeńkę wywichnął.
Najświętsza Paniienka bieżała
I osieleczka leczyła:
“Niech będzie skóreczka ze
skóreczką,
kosteczka z kosteczką,
krewka z krewką,
Żyła z żyłą,
Siła z siłą».

После чтения молитвы
«Благословенна Мария» шепчут
следующие слова:

Ехал Пан Езус на ослике
Через калиновый лесок,
Через зеленый мосток.
Ослик поскользнулся
И ножку вывихнул.
Пресвятая Дева бежала
И ослика лечила:
«Кожица будь
с кожей,
косточка с косточкой,
кровушка с кровушкой,
жила с жилой,
сила с силой».

Nie moją mocą,
Ino Boską pomocą
I Najświętszej Paniенki dopomocą
I Wszystkich Świętych dopomocą.

Не моей мощью,
А Божьей помощью,
И Пресвятой Девы помощью,
И Всех Святых помощью.

Wisła 1903/390, ts. Bieg Lecz 87.

В варианте того же текста из с. Пшевротно (Жешовское воев., запись Ф. Котули 1968 г.), нет молитвенного вступления, а после основной части текста следует молитвенное заключение, т. е. троекратное чтение молитвы «Благословенна Мария»:

Jechał Pan Jezus na osiołeczku
Po lipowym mosteczku.
— Gdzie jedziesz, Gosponie?
— Do ciebie, miły panie.
Mosteczek się spełznął,
Osiołeczek nóżkę sobie zwichnął.
Niech się zejdzie: kostka z kostką,
żyłka z żyłką,
stawka z stawką!
Ja nie robie swoją mocą,
Tylko Pana Jezusa,
Matki Boskiej dopomocą.

Na zakończenie mówi się trzy razy
«Zdrowaś, Mario».

Ехал Пан Езус на ослике
по липовому мостику.
— Куда едешь, Господи?
— К тебе, милый пан.
Мостик накренился,
Ослик ножку себе вывихнул.
Сойдитесь: косточка с косточкой,
жилка с жилкой,
суставчик с суставчиком!
Я не своей мощью делаю,
А Пана Езуса,
Божьей Матери помощью.

В конце три раза читается
«Благословенна Мария».

Kot Zn 199

Молитва «Благословенна Мария» в обоих случаях записи (1929 и 1968 гг.) вступает в свободную тематическую связь с основными сегментами. В самом старшем из зафиксированных вариантов этого заговора, записанном в 1544 г. со слов Агнешки из Жабикова, которую судили за колдовство (Woronczak 1972), нет ни молитвенного вступления, ни молитвенного заключения:

Kiedy miły Pan Jezus po światu
jeździł
na swoim świętym osielku
z świętym Piotrem, świętym
Pawłem,
Syna Bożego osiel wytknął sobie
nożkę.

Когда милый Пан Езус по свету
ездил
на своем святом ослике
со святым Петром, со святым
Павлом,
Сына Божьего осел вывихнул себе
ножку.

– Święty Pietrze, lekuj!	– Святой Петр, лечи!
– Mily Gospodynie, nie umiem!	– Милый Господь, не умею я!
– Święty Pietrze, święty Pawle, nauczę ja was;	– Святой Петр, святой Павел, научу я вас;
Niechaj się [z]stąpi każdemu krzczonemu i bydłu: żyła ku żyłe krew ku krwi, mozg ku mozgu, mięso ku mięsu. Bożą mocą, Milej Matuchny mocą, Wszystkich świętych pomocą.	Пусть сойдется у каждого крещеного и у скотины: жила с жилой кровь с кровью, мозг с мозгом, мясо с мясом. Божьей силой, Милой Матушки силой, Всех святых помощью.

LL 1972/3/55

При сравнении этих текстов с другим вариантом, записанным Ф. Котулей в Гедларово (повет Лежайск, 1964 г.), обнаруживается, что заключительный сегмент (*Bożą mocą, Milej Matuchny mocą, Wszystkich Świętych pomocą* <Божьей силой, Милой Матушки силой, Всех святых помощью> либо: *Ja nie robię swoją mocą, Tylko Pana Jezusa, Matki Boskiej pomocą* <Я не своей мощью делаю, А Господа, Божьей Матери помощью>) может отсутствовать:

Jechał Pan Jezus na koniku bez szeroki mosteczek i konik złamał sobie nóżkę. – O, święty Pawle, napraw! – A jak, Panie, kiedy ja nie umie! – To mów tak: Kostka do kostki... (robi krzyżyk, żegna) Żyłka do żyłki... (robi krzyżyk, żegna) Krewka do krewki... (robi krzyżyk, żegna) Silka do silki!	Ехал Пан Езус на конике через широкий мосточек, и коник сломал себе ножку. – О, святой Павел, вылечи! – А как, Господь, когда я не умею! – Тогда говори так: Косточка к косточке... (делает крест, крестит) Жилушка к жилушке... (делает крест, крестит) Кровушка к кровушке... (делает крест, крестит) Силушка к силушке!
--	--

Kot Las 95

Если сравнить только эти четыре текста, то уже можно заметить некоторые типичные особенности функционирования текста. Мы можем выбрать части (сегменты текста), важные как с точки зрения содержания, так и с точки зрения функции. Это: I. Молитвенное вступление;

II. Картина мифического мира, в котором разворачивается действие, введение персонажей и описание их действий; III. Обращение к болезни (основная формула лечения); IV. Объяснение магического действия участием сверхъестественных сил; V. Молитвенное заключение. Таким образом мы получаем лежащую в основе текста композиционную схему. Первый и пятый сегменты в плане содержания не связаны с основным текстом заговора, они создают рамку текста и могут быть опущены. Сходные наблюдения относительно структуры и семантики текстов заговоров сделаны В. Харитоновой (1988, 1992) и А. Юдиным (1998).

II. Внутренний анализ — выделение мотивов. Внутренний анализ текста позволяет выделить, обозначить и дать определение частям текста, которые можно назвать текстовыми морфемами, — это следующие друг за другом мотивы-предложения (Pelc 1958, s. 240 и далее). Например, последний из приведенных текстов можно записать как последовательность из 5 мотивов:

Пан Езус едет на конике через широкий мосток, его коник ломает ножку.

Пан Езус приказывает св. Павлу, чтобы он *вылечил* перелом.

Св. Павел отвечает (объясняет) Пану Езусу, что не умеет лечить [= просьба научить].

Пан Езус учит св. Павла лечить болезнь.

Пожелание: *косточка к косточке, жилушка к жилушке, силушка к силушке.*

Особо значимы здесь первый и последний мотивы, остальные имеют второстепенный характер.

Следующая проблема — каким образом описать выделенные мотивы. Их можно определять и записывать по-разному, на разных уровнях обобщения: от низшего (используя слова и выражения из текста, что имеет смысл в случае устойчивых формул) до высшего, абстрактного.

После того как мы записали и символически обозначили выделенные мотивы, можно перейти к описанию отношений между ними и реконструкции структурной (композиционной и содержательной) модели анализируемого текста заговора. Всего обнаружено 16 вариантов данного текста; указывается источник, место и год записи:

- 1) LL 1972 / 3 / 55, Жабиков, 1544;
- 2) LL 1972 / 3 / 57, Жабиков, 1549;
- 3) Wisła, 1890 / 882, Камень, Люблинское воев., 1890;
- 4) Wisła, 1890 / 882, Хмельник, Люблинское воев., 1890;
- 5) Wisła 1903 / 390, ts. Bieg Lecz 87, Сольская пуца, 1929;
- 6) Bieg Lecz 87, Мазуры, 1929;
- 7) Bieg Lecz 97, Мазуры, 1929;

- 8) Kot Las 94, Острова Гушовские, пов. Колбушова, 1955–65;
- 9) Kot Las 86, Ядахи, пов. Тарнобжег, 1955–65;
- 10) Kot Las 92–93, Ядахи, пов. Тарнобжег, 1962;
- 11) Kot Las 93–94, Ядахи, пов. Тарнобжег, 1962;
- 12) Kot Las 95, Гедларова, пов. Лежайск, 1964;
- 13) Kot Zn 284–285, Марковизна ок. Гурна, 1967;
- 14) Kot Zn 199, Пшевротно, пов. Жешув, 1968;
- 15) Adam Zam 77, Нездув, Люблинское воев., 1987;
- 16) Adam Zam 77, Вулька Контна, Люблинское воев., 1989.

Из приведенных 16 вариантов анализируемого заговора можно выделить следующие мотивы:

Мотив А: (*Милый*) Пан Езус / *св. Иосиф (Józenty)* едет / идет (со св. Петром и св. Павлом, св. Юрием) по свету / *по липовому (и железному) / серебряному мосту / через липовый/железный/широкий мостик / через калиновый лесок, зеленый мосток / по дороге (на ослике / (белом) конике) (в белых одеждах и в венке из барвинка); его осел/конь/Юзек хромает / ломает ножку / коник спотыкается, косточка вывихивается.*

Мотив Б: Пан Езус повелевает/просит св. Павла / св. Петра / св. Петра и Павла / отдает приказ св. Павлу / св. Петру / Петру-Павлу / , чтобы они лечили перелом/вывих/больного (Юзека).

Мотив В: Св. Петр / св. Павел / Петр-Павел / св. Петр и св. Павел говорит(ят) (Пану Езусу), что не умеет(ют) лечить / не может лечить [= просьба научить] / будет лечить.

Мотив Г: Пан Езус обещает св. Петру и св. Павлу, что научит их лечить.

Мотив Д: Пан Езус учит св. Павла лечить.

Мотив Е: Вопрос к Пану Езусу / *св. Иосифу*, куда он едет / вопрос Пана Езуса, обращенный к св. Юрию, почему он не едет.

Мотив Ж: Св. Юрий отвечает, что его конь вывихнул ногу.

Мотив З: Пан Езус / *св. Иосиф* отвечает, что едет к тому, кто спрашивает / едет лечить и *заговаривать* болезнь у людей и животных.

Мотив И: Пресвятая Дева / св. Павел лечит *ослика*.

Мотив К: Повеление, чтобы *сошлись суставчики с суставчиками, косточки с косточками, жилишки с жилишками, суставы с суставами / косточки в кучку / чтобы прежде, чем солнце зайдет, косточка вернулась туда, где была.*

Мотив Л: (Пан Езус высказывает) пожелание, чтобы сошлись (*у крещеного и у скота*): *мясо с мясом, кость с костью, жила с жилой, кровь с кровью, сустав с суставом, хрящик с хрящиком, кожа с кожей, сила с силой* / чтобы пропала злого сила.

Мотив М: Заговаривающий оправдывается (объясняет), что он *действует* не своей *мощью*, а *мощью* Пана Езуса, Божьей Матери (Святого Духа) / не он *лекарь*, а сам *Господь Бог* / Пан Езус и Матерь Божья / Матерь Божья.

Мотив Н: Заговаривающий хочет, чтобы вывих прошел / зло пропало не его *силой*, а *Божественной силой*, [с] *помощью* Пана Езуса, Пресвятой Девы / *милой Матери* / *Матушки*, *Всех Святых*, *ангелов*, *апостолов* / *Божественной силой*, при содействии святых.

Мотив О: Заговаривающий хочет попасть в удачное время, чтобы *удачно заговорить вывих*.

Мотив П: Заговаривающий обращается с молитвой к Пану Езусу, Божьей Матери Утешительнице, Пресвятой Троице.

III. Комбинаторика сегментов и мотивов в тексте заговора.

Запись композиционных частей (сегментов текста) и составляющих их мотивов в условном виде представлена в таблице:

	I	II						III	IV	V		
1 (1544)		А	Б	В	Г			Л	Н	О		
2 (1549)	Дв	А	Б	В	Г			Л	Н			
3 (1890)		А	Б					Л	Н			Мз
4 (1890)		А	Б	В				Л				Мз
5 (1929)	Мв	А					И	Л	Н			
6 (1929)		А						Л	М			
7 (1929)		А				Ж	Е	З	Л	Н		
8 (1955–1965)		А						Л	Н			Мз
9 (1955–1965)		А					Е		М			
10 (1962)		А	Б	В			И	Л	М	Н	О	П
11 (1962)		А	Б	В				К	М	Н	О	П
12 (1964)		А	Б	В	Д			Л				
13 (1967)	Мв	А	Б					К	Л	Н		
14 (1968)		А					Е	З	Л	М		Мз
15 (1987)		А							Л	М	Н	Мз
16 (1989)		А							К	Л		

Из таблицы следует, что сегмент I включает мотивы Мв (молитвенное вступление), Дв (дополнительное введение); сегмент II (мифологический фон, персонажи и их действия) — мотивы А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, З, И; сегмент III (обращение к болезни, т. е. основная формула лечения) — мотивы К, Л; сегмент IV (объяснение магического действия помощью высших сил) — мотивы М, Н; сегмент V — Мз (молитвенное заключение), П (обращение с молитвой) или О (уточнение условий действительности заговора).

Такое сопоставление показывает, что:

мотивы отличаются друг от друга по частоте: мотив А появляется 16 раз, т. е. во всех известных нам вариантах текста, мотив Л — 14 раз, Н — 10 раз, Б — 8, В и М — по 6 раз, мотивы Е и К по 3 раза, мотивы Г и И по 2 раза, Д, Ж — 1 раз;

только два мотива выступают практически во всех вариантах анализируемого заговора, а именно А и Л (или же К), эти мотивы следует признать основными, конститутивными для всей модели текста анализируемых заговоров от вывиха. Нас интересует при этом не первоначальный вариант текста, потому что его невозможно реконструировать³, а воссоздание абстрактной модели текста, заполняемой при каждом его исполнении. В такой модели мотив Л (или К) с начальными словами *Пусть сойдутся кость с костью...* является исконной и устойчивой формулой заговора от вывиха, его «языческим ядром», на которое наслоились христианские компоненты (ср. также Топоров 1969, с. 14; Hernas 1976, s. 17), в нашем случае мотивы А, Б, В, Г, Д, Е, З, И.

Внешний (сравнительный) анализ позволяет обнаружить многочисленные различия в области композиции и содержания соотносимых между собой 16 вариантов текста одного заговора. Сугубо внешняя разница состоит в том, что только в вариантах 2, 5 и 13 есть молитвенное вступление (I), а в вариантах 3, 4, 8, 14, 15 — (V) молитвенное заключение, при этом ни одна запись не содержит одновременно I и V сегментов. Сегмент V, реализованный в виде молитвенного обращения, появляется в вариантах 1, 10, 11, сегмент IV — «оправдание действия» — в вариантах 6, 9, 10, 11, 14, 15, а в качестве действительного «усиления» посредством призвания силы более высокого порядка, чем сила самого заговаривающего, — в вариантах 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 11, 13, 15, «усиление» вместе с «оправданием» — в 10, 11, 15. Однако ни в одном из 16 вариантов текста не появляются все сегменты (I–V) вместе, а их количество колеблется от четырех до двух, например в сочета-

³ Я разделяю мнение Ч. Хернаса о том, что невозможно реконструировать первоначальный текст, в некоторых случаях можно лишь указать на внефольклорную модель текста (Hernas 1976, s. 12).

ниях: I + II + III + IV (реализован вариантами: 2, 5, 13); II + III + IV + V (1, 3, 8, 10, 11, 14, 15); II + III + IV (5, 7, 9); II + III + V (4); II + III (12, 16). Сегменты II и III составляют устойчивую комбинацию и именно они являются конститутивными для анализируемого текста.

Содержательное наполнение отдельных сегментов и составляющих их мотивов может быть разным. В сегменте II, представляющем действия в мифическом мире, мотивы связаны с **главным героем** (чаще всего это Пан Езус, иногда — *św. Józenty* <св. Иосиф>, 9), и с лицами, которые сопровождают Езуса: иногда это св. Юрий (7), св. Петр и св. Павел, появляющиеся в тексте как непосредственно (вариант 1), так и косвенным образом (2, 3, 4, 10, 11, 12, 13). Некоторые элементы мотивов связаны с образом пространства, в котором происходит значимое для данного текста событие. Иисус едет *по свету* (1, 2), *по мосту* (3, 4, 13, 14), через *мост* (5, 15, 16, 6, 9, 12), идет *по дороге* (7). Обычно он едет *на ослике* (1, 2, 5, 10, 11, 13, 14), реже *на конике* (12), *на белом конике* (3, 16). В одном и том же сегменте варьировать могут участники основного события. Это те, кто являются объектами лечения: животное (осел — варианты 1, 2, 5, 6, 8, 10, 11, 14, конь — 3, 4, 7, 12, 15) или человек и животное одновременно (13), а также те, кто произносит слова, заговаривающие болезнь: Езус (1, 2, 12), Божья Матерь (5), св. Петр-Павел (10) или неопределенный агент — Езус или тот, кто заговаривает (3, 4, 6, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 16).

На уровне мотива Ж (повеление, чтобы «сошлись...»), в текстах упоминаются разные части тела человека и животного, которые «разошлись», «расступились» в результате вывиха. Восстанавливая «здоровое целое», заговаривающий перечисляет его составные части, которые должны сойтись, срастись, например: *кожица, косточка, кровка, жила, сила* (5), *жила, кровь, мозг, мясо* (1), *кость, сустав, кровь, кожа* (2), *кость, кровь, сустав* (6), *жилочка, косточка, кожица* (4).

На уровне сегмента IV различия касаются призываемых на помощь лиц — сверхъестественных сил. Иногда на помощь призываются: *Бог* (6), *Бог, Божья Матерь / Пресвятая Дева, Все святые* (1, 5), *Бог и Все Святые* (3, 7), *Бог, Господь, Все Святые, ангелы, апостолы* (13), *Господь, Божья Матерь* (2, 14), *Господь и Все Святые* (8, 10, 11), *Господь, Божья Матерь и Дух св.* (9), *Господь, Божья Матерь и Все Святые* (15).

Каково же сходство между вариантами в логическом и содержательном наполнении композиционной схемы? Прежде всего это общая тема, вводимая в вариантах при помощи указания на **время**: *Когда милый Пан Езус по свету ездил* (1), *Когда милый Бог Всемогущий ездил по свету на своем ослике* (2) либо на субъект действия и само действие, которое происходит в мифическом мире: *Ехал Пан Езус на*

ослике (5, 8, 10, 11, 13), *Ехал Пан Езус на (белом) конике* (12, 3), *Ехал Пан Езус по липовому мосту* (15) и др.

Следующий общий элемент — конструирование мотивов по принципу коллекции (объединения в ряды), ср. перечни персонажей, приходящих на помощь (*Бог, Пан Езус, Божья Матерь, святые, ангелы, апостолы*), частей тела, которые должны срастись в результате заговора (*кости, суставы, кровь, жилы, кожа, мясо, мозг*).

В том мире, который представлен в тексте, ключевое событие, которое является поводом заговора, происходит в *калиновом лесочке на зеленом мосточке* (5), на *липовом мосточке, мосту* (3, 4, 14, 15), на *липовом и железном мосточке* (13), на *железном мосту* (8), на *серебряном мосту* (6), на *широком мосту* (12), на *дороге* (7). Разные эпитеты, относящиеся к объекту, объединяются, однако, тем, что описывают **пространство** символическое, пограничное, соединяющее два разделенных во времени и пространстве мира: здоровья и болезни, добрых и злых сил, мир видимый и невидимый.

Но главное сходство вариантов обнаруживается на уровне **интенции**. Это тот уровень, где устанавливается связь между мотивами, особенно ядерными. Глобальная интенция заговора — прекращение болезни. Ей подчиняются, одновременно усиливают ее, помогают ей частные интенции, имеющие свои показатели⁴. Эти частные интенции можно связать с отдельными мотивами. Таким образом, в рамках одной части (сегмента текста) иногда мы имеем дело с целой «мозаикой интенций»: интенции мотивов А и И — информационные, мотива К — приказ (иногда просьба), В — ответ со скрытой просьбой, Г — предложение помощи. В части III («обращение к болезни») интенция выражена эксплицитно: *niechaj się zstąpi* (пусть сойдется) (1, 2); *niech się zejdzie* (пусть сойдется) (13, 14, 15); *niech będzie* (пусть будет) (5); *żeby była* (чтобы была) (3), *żeby się zrosła* (чтобы срослась) (4) либо через presupпозицию: *kość z kością...* (кость с костью...) (6), *kostka z kostką...*

⁴ Определение интенции, «внутренней цели текста» (Бахтин 1986, Wierzbicka 1986, Bartmiński 1990) как вписанной в текст функции (Woźniakiewicz-Dziadosz 1979, s. 66), целевого отношения адресанта к адресату (Bartmiński 1990, s. 144), является ключом для интерпретации текста. Интенция в заговорах бывает выражена прямо (например: *proszę*) или косвенно — через словесный, ситуационный или же культурологический контекст и с учетом символов и элементов верований (Bartmiński, Drozdowski 1996, s. 76). Показателями интенции служат перформативные глаголы (*zamawiam* 'заговариваю', *zegnám* 'крещу, закрещиваю', *zalicam* 'залечиваю', *proszę* 'прошу'), формы повелительного наклонения (*idź* 'иди', *wyjdź* 'выйди', *padnij* 'упади'), частицы (*niechaj*, *niech*, *niechże* 'пусть'), устойчивые словосочетания разговорного языка, произнесение которых в силу этикета традиционно является одновременным исполнением иллокутивного акта, и контекст, который в некоторых случаях бывает единственным идентификатором интенций.

(косточка с косточкой...) (8, 10, 12). Реже она выражается в форме приказа: *schoǳcie się stawki ze stawkami* (сходитесь суставчики с суставчиками) (11), усиленного пожеланием: *żeby ja na szczęśliwą godzinę trafiła...* (попасть бы мне на счастливый час) (11), или обращения к вывихнутому суставу: *wróć z powrotem tam gdzieś była* (вернись туда, где была), усиленного пожеланием: *niech przepadnie złego siła* (пропади злая сила) (16). Не менее устойчивые интенции присутствуют в сегменте IV. Это подкрепление действия (или речи), часто выступающее вместе со словами оправдания. В тексте интенции реализуются в устойчивых сочетаниях, например, объяснению всегда предшествуют вопрос или приказ (святому или болезни), а оправдываться заговаривающий начинает после пожелания или приказа, обращенных к болезни.

Яркой особенностью сравниваемых текстов является переход из воображаемого мира, где Господь ездит по свету и исцеляет людей, в мир реальных событий, где совершается обряд лечения. При этом происходит отождествление субъектов, действующих в мифическом и реальном мире. Этот прием основан на ритуальном перенесении силы с представляющего сакральную сферу агенса на исполнителя заговорного текста и на соединении мифического и профанного времени. Оба уровня текста объединяет вера в действенную силу заговора — слов и действий.

Перевод с польского И. Лапто

Принятые сокращения

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Литература, культура и фольклор славянских народов. Материалы конференции (Москва, июнь 2002). К XIII Международному съезду славистов. М., 2002. С. 237–249.
- Бараг 1978 — *Бараг Л. Г.* Сюжеты и матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны наказальнік. Мінск, 1978.
- Веселовский 1989 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989.
- Китанина 2002 — *Китанина Т. А.* Обзор указателей фольклорных сюжетов и мотивов // Живая старина. 2002. № 2. С. 4–6.
- Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Козлова 2002 — *Козлова Н. К.* Указатель сюжетов восточнославянских быличек о мифическом любовнике // Живая старина. 2002. № 2. С. 8–10.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Электронный способ классификации мифологических персонажей // Живая старина. № 2. С. 12–14.
- Неклюдов 2002 — *Неклюдов С. Ю.* О системе указателей фольклорных сюжетов и мотивов // Живая старина. 2002. № 2. С. 2–3.

- Путилов 1975 — *Путилов Б.* Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). М., 1975.
- Рафаева 2002 — *Рафаева А. В.* Электронные указатели // Живая старина. 2002. № 2. С. 14–15.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* «Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской фольклорной традиции // W zwierciadle języka i kultury / Red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska. Lublin, 1999. S. 59–81.
- Толстой 1986 — *Толстой Н. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 134–143 [то же: *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике, М., 1995. С. 447–457.]
- Томашевский 1925 /1999 — *Томашевский Б.* Теория литературы. Поэтика. М., 1925 (1999).
- Топоров 1969 — *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969. С. 9–43.
- Харитонова 1988 — *Харитонова В. И.* Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. 1988. № 4.
- Харитонова 1992 — *Харитонова В. И.* Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: конспекты лекций. Львов, 1992.
- Юдин 1998 — *Юдин А. В.* Восточнославянский заговор: структура, семантика и прагматика текста // Tekst. Analizy i interpretacje / Pod red. J. Bartmińskiego, B. Bonieckiej. Lublin, 1998. S. 169–181.
- Aarne 1910 — *Aarne A.* Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1910.
- Aarne 1912a — *Aarne A.* Variantenverzeichnis der finnischen Deutungen von Tierstimmen und anderen Naturalauten. Hamina, 1912.
- Aarne 1912b — *Aarne A.* Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten. Hamina, 1912.
- Aarne 1918 — *Aarne A.* Estonische Märchen — und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen. Hamina, 1918.
- Aarne 1920 — *Aarne A.* Finnische Märchenvarianten. Ergänzungshelf I. Verzeichnis der in den Jahren 1908–1918 gesammelten Aufzeichnungen. Hamina, 1920.
- Adamowski 1982 — *Adamowski J.* Procesy modernizacyjne w języku polskiego folkloru wierszowanego. Rozprawa doktorska wykonana w Zakładzie Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej UMCS, promotor J. Bartmiński. Lublin, 1982.

- Adamowski 1989 — *Adamowski J.* Z badań nad segmentacją tekstu pieśni ludowej // Teks ustny — texte oral. Struktura i pragmatyka — problemy systematyki — ustność w literaturze / Pod red. M. Abramowicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1989. S. 169–192.
- Bachtin 1986 — *Bachtin M.* Estetyka twórczości słownej. Warszawa, 1986.
- Bartmiński 1980 — *Bartmiński J.* Założenia teoretyczne słownika // Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny / Red. J. Bartmiński. Wrocław, 1980. S. 7–36.
- Bartmiński 1981 — *Bartmiński J.* Klasyfikacje gatunkowe a systematyka tekstów folkloru // Literatura popularna, folklor, język / Pod red. W. Nawrockiego i M. Walińskiego. T. 2. Katowice, 1981. S. 7–25.
- Bartmiński 1990 — *Bartmiński J.* Folklor — język — poetyka. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1990.
- Bartmiński 1998a — *Bartmiński J.* «Pieśń o pannie, co trzy wianeczki wila». Między staropolskim erotykiem a kołędą ludową. Problem tożsamości tekstu // Wszystkie krąg ziemski. Antropologia. Historia. Literatura. Prace ofiarowane Cz. Hernasowi / Red. P. Kowalski. Wrocław, 1998. S. 148–163.
- Bartmiński 1998b — *Bartmiński J.* Tekst jako przedmiot tekstologii lingwistycznej // Tekst. Problemy teoretyczne / Red. J. Bartmiński, B. Boniecka. Lublin, 1998. S. 9–25.
- Bartmiński 2002 — *Bartmiński J.* Polskie kołеды ludowe. Kraków, 2002.
- Bartmiński, Drozdowski 1996 — *Bartmiński J., Drozdowski A.* Z prac nad katalogiem kołęd polskich. Kryteria opisu i systematyki kołęd // Z kołędą przez wieki. Kołеды w Polsce i krajach słowiańskich / Red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń. Tarnów; Kraków, 1996. S. 70–79.
- Bussmann 1990 — *Bussmann H.* Lexicon der Sprachwissenschaft. Stuttgart, 1990.
- Hernas 1976 — *Hernas Cz.* Upadająca kultura // *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
- Jaworska 1990 — *Jaworska E.* Katalog polskiej ballady ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, Łódź, 1990.
- Krstić 1984 — *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Krzyżanowski 1947 — *Krzyżanowski J.* Morfologia bajki. Warszawa, 1947.
- Krzyżanowski 1962–1963 — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 1–2.
- MLS 1993 — Metzler Lexicon Sprache / Herausgegeben von H. Glück. Stuttgart; Weimar, 1993.
- Pelc 1958 — *Pelc J.* Motyw literacki // Pamiętnik Literacki. 1958. R. XL. S. 240–258.
- Propp 1976 — *Propp W.* Morfologia bajki. Warszawa, 1976.

- Pueckert 1961 – *Pueckert H.* Die Funktion der Formel im Volkslied // Poetics. Poetyka. Poetika. Warszawa, 1961.
- Sirovátka, Holý 1973 – *Sirovátka O., Holý D.* Variační proces ve folkloru // O životě písně v lidové tradici / Pod red. B. Beneša. Brno, 1973.
- SJP Szym – Słownik języka polskiego / Red. M. Szymczak. Wyd. 2 popr. Warszawa, 1983–1985. T. 1–3.
- SLSJ – Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny / Red. J. Bartmiński. Wrocław, 1980.
- SSiSL 1996, 1999 – Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos. Cz. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. Cz. 2. Ziemia, woda, podziemie / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński. Lublin, 1996; 1999.
- Thompson 1928 – *Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1928.
- Thompson 1932–1935 – *Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. Helsinki, 1932–1935.
- Wierzbicka 1986 – *Wierzbicka A.* Analiza lingwistyczna aktów mowy jako potencjalny klucz do kultury // Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane S. Żółkiewskiemu. Warszawa, 1986.
- Woronczak 1972 – *Woronczak J.* Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku // Literatura Ludowa. 1972. Z. 3. S. 49–57.
- Woźniakiewicz-Dziadosz 1979 – *Woźniakiewicz-Dziadosz M.* Temat jako podstawa grupowania tekstów // Literatura Ludowa. 1979. Nr 4–6. S. 61–69.

Источники

- Adam Zam – *Adamowscy L. i J.* Zamawiania odczytania, modlitewki // Twórczość Ludowa. 1993. Nr 1–2. S. 76–81.
- Bieg Lecz – *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Lwów, 1929.
- K – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław.
- Kot Łas – *Kotula F.* Folklor słowny osobliwy Łasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. Lublin, 1969.
- Kot Zn – *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
- LL – Literatura Ludowa. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Warszawa; Wrocław, 1957–.
- NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / Red. J. Krzyżanowski. Warszawa, 1970. T. 1–4.
- Wisła – Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887–.

Т. А. Агапкина
(Москва)

Всегда и никогда (время в заговорном универсуме)

Занимаясь восточнославянскими заговорами, мы обратили внимание на их темпоральный код, т. е. на то, каким видится и как членится время в магическом фольклоре. Стало понятно, что в заговорах время не нейтральный наблюдатель: заговорный универсум актуализирует время как фактор магического процесса, превращая его в своего активного соучастника. Время и магия — понятия, взаимная соотносимость которых на первый взгляд неочевидна, однако в восточнославянских заговорах (как лечебных, так и социально ориентированных) они оказываются прочно увязаны друг с другом. Сила магического слова адресована, как правило, человеку, а человеческая жизнь — по причине своей конечности и уязвимости, необратимости и линейности — полностью зависима от времени и во многом аналогична ему.

В нижеследующих заметках мы постараемся показать, какими способами в восточнославянской традиции формулируется такая значимая категория магического процесса, как **время воздействия заговорного слова на реципиента**.

Основные временные значения, которые активно проигрываются в заговорном дискурсе, — 'всегда' и 'никогда', при том что они по сути являются двумя сторонами одной медали, выражают одну и ту же цель: «пусть болезни / беды не будет никогда» ~ «пусть человек будет здоров / цел / неуязвим / любим всегда». Прагматическая установка на это «никогда-всегда» провоцирует появление в заговорах целого корпуса мотивов, отвечающих данному значению. При этом заговор находит множество способов его выражения, ориентируясь на традиционные представления о структуре времени и его исчислении.

Среди наиболее простых и потому, наверное, самых популярных мотивов — прямое указание, точнее, адресуемый недугу или больному запрет «чтобы недуга не было никогда» / «чтобы пациент никогда / ни в какое время не болел»: *Выкідай, выкідай, каб не было ніколі* (Зам., № 1215, от сухот); *...и не болело бы и не щемело бы всякогого вре-*

мени до мёртвого тела (Мансикка 1926, № 149, от золотухи). Императивность запрета, а главное — его безусловность (ведь «никогда» не оставляет места для компромисса), по-видимому, являются причиной того, что подобные обороты обычно завершают заговорный текст, подводят его итог, принимая на себя функцию закрепки.

Еще чаще, впрочем, в таких итоговых формулах обыгрывается тема «века, векования» — как наиболее протяженного (из известных в языке) временного периода и одновременно как отпущенного человеку срока жизни. При этом в заговорах явно ощущается смысловая и звуковая игра с использованием слов, производных от **vek-*, ср.: *Чтобы век не бывало, век не вековало* (РЗЗ, № 2267); *век по веку и отныне до веку* (Еф.МЭА, с.199, № 7); *Отныне до веки, вовеки повеки* (Пышуганье, с. 122) ¹.

Надо признать, однако, что заговор обычно не ограничивается этими несколько абстрактными «никогда» и «во веки веков». Смысл заключается в том, чтобы не просто сказать недугу и врагу 'тебе никогда не быть / не мучить / не достать меня', а в том, чтобы произвести определенную магическую процедуру, сводящую к нулю возможность недуга, найти временную лазейку и внедриться во время жизни человека. Тем самым заговор как бы переключает это абстрактное 'никогда' в план более близких и привычных для человека временных координат.

В соответствии с традиционным восприятием времени человек существует как бы в двух таких координатах. С одной стороны, жизнь человека вписана в суточный, лунный и годовой циклы, с другой — она линейна и необратима и сама членится на еще меньшие отрезки, отмеренные основными этапами биологического и социального бытия человека. Эти природные циклы и отрезки жизненного пути человека (при всех различиях в их объективной и субъективной значимости и длительности) присутствуют в заговорном универсуме как единицы времени, могущие стать полем действия недуга или врага. Конечно, не само время опасно для человека, а лишь его наполнение, те события, которые потенциально вписаны в него и могут в нем случиться.

Наиболее крупной единицей циклического времени, представленной в заговорах, становится календарный год. В ряде заговоров

¹ Многие из итоговых формул по происхождению явно восходят к каноническим молитвам и богослужебной практике, были практически тождественны им и поддерживаются их живым бытованием, ср.: *и ныне и присно и во веки веков* (Молитва Христу и другие тексты); *во веки сохрани* (Молитва о живых); *превозносите во вся веки* (Канон ангелу хранителю, песнь 8-я); *возхвалим имя Твое во век и в век века* (Песнь хвалебная св. Амвросия) и мн. др.

за счет перечисления календарных праздников, помогающих человеку или оберегающих его от всех болезней, воссоздается модель полного годового круга. Ср. украинский и белорусский заговоры:

Стрэчаеця святэй Міхайл. — Куды ж ты ідэш? — Іду я до батько́го і до ма́тэрнаго і́мени. Просю́ я та́бэ: тут то́бі нэ бу́ты, чо́рны, чарво́ны крыві́ нэ розрыва́ты, тоды́ быстры́ во́ды, гнэ́лы колоды́ лома́ты. Просю́ я: тут то́бі нэ бу́ты. Святы́й Ніко́ла, свято́е Роздво́, свята́я До́хрышчэ², святы́ Благові́шчэнне, свата́я Вэ́рбныця, сваты́ Жэ́лнык³, сваты́ Вя́льк-дэнь, сваты́ Проводы⁴, сваты́ Ива́н, сваты́ Зне́сэньне⁵, свата́я Тры́іця, сваты́ Пэ́тро, свата́я Ілля́, сваты́ Спас⁶, сваты́ Ча́сны Хрэ́ст⁷, свата́ Покро́ва⁸, свато́е У́дэньне⁹ і свата́ Ніко́ла, праздны́кі Бо́жы, апосто́лы Бо́жы, помочны́кі Бо́жы, прыступі́тэ, поможі́ — та́і ўся́кую бо́лезь од-жэ́нітэ. Лэ́жэть ў мо́ри камя́н на дни, во́да разбыва́еця, ўся́ка бо́лезь одгоня́еця од (імярек) (ПЗаг, № 641, от всякой болезни; волын.);

Упуд-упудзі́шча, выгаварываю́ я цябе́ з бу́йнай галавы́, з русага́ воласа́,... з раба́ бо́жлага́ Ива́нькі! Святы́ Светлы́ дзяне́чак¹⁰, ста́нь на по́мач! Святы́ Міко́лы¹¹, ста́нь на по́мач! Свята́я Пяці́нка¹², ста́нь на по́мач! Свято́е У́знясе́нне, ста́нь на по́мач! Святы́ Пятро́к-Паве́л¹³, ста́нь на по́мач! Святы́ Ілля́, ста́нь на по́мач! Святы́ Спас, ста́нь на по́мач! Святы́ Кузьма́-Дзямя́н¹⁴, ста́нь на по́мач!.. (Романов, с. 34, № 120, от испуга; витеб.).

В приведенных текстах перечень почитаемых дат охватывает практически все основные праздники года, а их последовательность представляет полный годовой праздничный круг православного календаря (в первом тексте начинающийся праздником Николы зимнего, во вто-

² Дохрышчэ — Крещение.

³ Жэ́лнык — Жилный (т. е. Страстной) четверг.

⁴ Проводы — поминальный день на Фоминой неделе.

⁵ Зне́сэньне — Вознесение.

⁶ Спас — Преображение Господне, 6.08 (здесь и далее даты православного календаря даются по старому стилю).

⁷ Ча́сны Хрэ́ст — Воздвижение, 27.09.

⁸ Покро́ва — Покров пресвятой Богородицы, 14.10.

⁹ У́дэньне — Введение во храм Пресвятой Богородицы, 21.11.

¹⁰ Светлы́ дзяне́чак — Пасха.

¹¹ Святы́ Міко́лы — день Николы вешнего, 9.05.

¹² Пяці́нка — скорее всего Десятуха, т. е. пятница на 10-й неделе после Пасхи, во многих белорусских традициях празднуемая как день Параскевы пятницы (ср.: Толстая 1986а, с. 115).

¹³ Святы́ Пятро́к-Паве́л — свв. ап. Петра и Павла, 29.06.

¹⁴ Кузьма́-Дзямя́н — свв. бесср. Космы и Дамиана, 1.11.

ром — Пасхой). Перечисление праздников должно обеспечить человеку покровительство со стороны праздников и святых, которым они посвящены, а также защиту от болезней на протяжении всего года. Согласно логике заговорного текста, такой перечень, исчерпывая праздничный ряд и замыкая годовой круг, делает его недискретным и не оставляет временно́го пространства для бытия недуга.

В других случаях обозначаемые в заговоре границы цикла могут маркировать не целый год, а лишь часть годового круга: это происходит тогда, когда искомая безопасность востребуема на меньший, чем год, период времени. Так, в заговорах и оберегах, связанных со скотом, очерчивается период с весеннего (23.04) до осеннего (26.11) Юрия, когда скот находится на пастбище и опасность нападения на него волков максимально велика, ср.: *...зара Мар'я, зара Дар'я, зара Лена усим зверам завелела замкнуць зубы и губы серебряным завнуком [замком] и золотым ключом од веснового Юр'я до осенняго и чтоб не имели плохое причины до этой скотины* (ПЗаг, № 911, гомел.). Иногда в заговорах содержится обобщенное указание на год как полностью закрытый для недуга период времени, без обозначения его значимых дат и отрезков, ср.: *...ўроцам не бываць ні ў маладзіку, ні ў віташку, ні ў круглым гадку* (Зам., № 274, от порчи).

В рукописных заговорах год — правда, достаточно редко — может описываться как собственно календарный период, в котором время как бы абстрагировано от заполняющих его событий и праздников; в таких контекстах год — это всего лишь определенное число временно́ых отрезков разного уровня (в нижеследующем заговоре — дней, недель и часов), ср.: *И тем молитвам заговорным и дни, и часы во вся годы триста шездесят шест дней, и пятьдесят две недели, и три дни. Восем тысяц б сот шездесят пят часов денных и ночных изо дни в ден, во весь год* (Сибирский сб., с. 265, оберег от недругов и оружия).

Циклическое время присутствует в заговорах и как смена лунных фаз, причем этот вариант представления недискретного временно́го континуума наиболее популярен у русских и белорусов. Сема 'никогда' выражается в таких случаях через перечисление/называние всех лунных фаз, во время которых болезни возбраняется причинять вред человеку. В русских и белорусских заговорах упоминаются *молодик; подпотно, полный месяц; старик; рушенье, на ущербе, в ветяху (веташку), на сходе, сходом, сходние дни; на перекрое, на новцу, в новом месяце, на третьяку* и другие традиционные названия лунных фаз¹⁵.

¹⁵ Об обозначении лунных фаз см. подробнее: Толстая 1986, с. 193–194.

Дзецінец, ляг, не чиняйся, ни с маладзіком, ни с васходам, ни рушнѣем, ни поўным мѣсяцем, ни ўсякой парой (ПЗаг, № 173, от испуга);

Так у (имярек) звах, удáру не бува́ци, ни схода, ни под поўна, ни маладзіком, ни рушакóm, ніко́лі век веко́м (ПЗаг, № 384, от удара);

На маладзіковых дзянѣчках, на сходніх Гасподніх Божых часочках, на маладзіку, пад поўна, перакрой на старую, я ж табе да помаччы, сам Ісус Хрыстос табе да помачы (Зам., № 1025, от всего);

Каб агонь не пачынаўся ні ў маладзік, ні з усхода, ні ў падкове, ні перакроя, зроду ніколі (Зам., № 738, от жара);

Госпожа полуночница [не мучай ребенка] ни на ветху, ни на новцу, ни на перекрой месяцу (РЗЗ, 142, от детской бессонницы).

Примечательно, что перечисление лунных фаз почти дословно совпадает в русской устной и рукописной традициях, ср. в рукописных текстах:

...ты, всякой замок явной и нутрянной, от моего духу отомкнись и тресни и отпади... в нове месяце, и в ветхе, и в полне, и в перекрое в новцевом и в ветховом по всякой день и по всякой час (Смилянская 2002а, с. 328–329, указ замок молитвою отворить);

...там бы им [грыжам] погібнуть и не бывать у р[аба] Б[ожия] и [мярек] в нове месяце и в полне, и в перекрое, в новцевом и в ветховом, и по вся дни, и по вся часы отныне и до века и во веки веком, аминь (там же, с. 338, от грыжи).

Среди восточнославянских заговоров обнаруживаются редкие примеры, апеллирующие к недельному циклу, ср. в донском заговоре, где констатируется преследование болезни во все дни недели: *Я за родимцем хожу, воскресеньє хожу, понедельник хожу, вторник хожу, среду хожу, четверг хожу, пятницу хожу, субботу хожу* (Проценко, № 112). В полесских заговорах, записанных в с. Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл., знахарь обращается за помощью к дням недели, каждый из которых призывается действовать во спасение человека: *Не я ратую, а Бог ратує... и Божьи дзеньки ратуюць, и понедельник ратує, и ўторок ратує, и середа ратує, и четвер ратує, и п'ятница ратує, и субота ратує, и недзеля ратує* (ПЗаг, № 393, от вывиха).

Суточный цикл также разнообразно представлен в восточнославянских заговорах. Он описывается как смена:

дня и ночи — ...шоб ты не бачыў мяне ні ў дзень, ні ўночы (Зам., № 423, от змей); *Завяжы ты сває вочы, не хадзі ты, ляк, ні ўначы, ні ўдзень* (Зам., № 1020, от испуга);

других отрезков и категорий суточного времени (утро – вечер; рано – поздно; полдень – полночь; час, минута) – ...[ляк,] *больши да Насці не варачайся ні ранішняй парой, ні вячэрняй, ні паўдзённай, ні паўночнай* (Зам., № 1022, от испуга); *Щекотка... моего младенца не тронь ни в день, ни в ночь, ни в какой час и ни в какие минуты* (РЗЗ, 81, от детской бессонницы); *...госпожа полуночница, не мучь меня... ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней* (Дмитриева, № 18, от детской бессонницы);

небесных светил, появляющихся на небе в разное время суток, и сопутствующих им природных явлений (вечерней и утренней зари) – *Чтобы не грызло, не болело... ни в какую зорю, ни днем по солнышку, ни ночью по месяцу, по частым мелким звездочкам, отныне и до веку и во веки веков* (РЗЗ, № 466, от грыжи); *...моёго младеня не шевелило бы и не вередило ни в какую пору и не в какое время, не днём по красному солнышку, ни ночью по светлому мисецу, ни в вецерах по вецернай зори, ни по утру по утренней зори, ни по все по дватцать четырё цяса...* (Мансикка 1926, № 37, от детской бессонницы).

В заговорах от детской бессонницы (для которых тема времени, в особенности суточного, более чем актуальна) аналогичные мотивы направлены на то, чтобы навязать ребенку покой и сон:

...принеси р.Б.и.р. сну, и покою, и угомону, чтобы спала наша и.р. от света до света, от зари до зари, от белого дня до красного солнышка (РЗЗ, № 123);

...чтоб мой младенец спал от свету до свету (РЗЗ, № 115).

В любовных заговорах (рукописной и устной традиций) реципиенту таким же образом навязывается томление и тоска по любимому человеку, которые не должны оставлять его ни днем ни ночью:

Чтобы он без нее ни день днєвать, ни ночь ночевать... не мог (Судог.ф-р, с. 225, владимир.);

...стол же была та раба Божия имярек красна и хороша тому рабу Божию имярек. Не мог бы насмотритца в день и в ночь (Вел.-устуж. сб., с. 224);

...так бы сог[х]ла раба Божия имрка обо мне, рабе Божиєм имрке в день и в ночь, и по днєм, и по ночам, и по часам, и полуденным часам, и полуночным часам, и вполчасе, и денными, и ноцными часами (Смилянская 2002, с. 103).

Вместе с тем чаще в заговорах наблюдается тенденция к соединению отрезков, принадлежащих разным временным циклам, каждый из которых в рамках осуществляемой магической процедуры как бы сплетает вокруг человека свой собственный пояс защиты: «живя в определенное время и в определенные времена, человек в то же время и одновременно живет в разных временах... Все они в той или иной

степени управляют жизнью человека» (Арутюнова 1997, с. 12). Такое наложение разномасштабных временных отрезков создает многослойный коллаж, в котором равнозначны и соположены «долгие века» и «короткие минуты»¹⁶:

Младенца Ивана снова здоровьем наделю, чтобы не было у него никакой грыжи ни на новце месяце, ни на ветхе месяце и не на перекрое месяце, ни в какой час, ни в каку минуту, ни на утренней заре, ни на вечерней, ни в полночь и ни в полуден. Раб Божий, младенец, будь покоен и угомнен век по веку, спи и лежи, и расти отныне и до веку (РЗЗ, № 453, от грыжи);

...чтобы не кололо ни днем, ни ночью, ни по солнцу, ни по месяцу, ни в другом разе, ни в какой поре, ни в долгом веке, ни в короткой минуте. Отнынь по веку, отнынь до веку (РЗЗ, № 1394, от боли);

Злой злодейник-цареедник, мой супротивник... портил меня, раба Божия имрк, своими злыми делами, недобрами, и ты [железный муж] ис тово злово злодейника моего кровь пей, и мозгево ежь, и жилы тяни, кости ломи... по всяк день и по всяк час, на восходе и на заходе солнца, на утреней зоре на Марши, на вечерной зоре, по ветху и по молоду месяца, промеж дни и в перекрое месяца, не давай ему строку ни на малой час отдоху (Смилянская 2002, с. 109–110, оберег от супротивника).

Стремясь защитить человека от недугов, восточнославянский заговор обращается не только к циклам космического времени, но и к линейному времени человеческой жизни, также членя его на этапы и обозначая их границы важнейшими с точки зрения традиционного сознания событиями человеческой жизни:

...етаму звиху-удару не буваць... ад тваей маладосці да да старосці (Зам., № 536, от вывиха);

[Щука] грызет-перегрызает грызь и родимец от первой байны до другой байны, и до венца, а от венца до жизни века конца. Во веки веков (РЗЗ, № 499, от грыжи);

Заговариваю злодейной родимць и дитимиць от рождження и до молитвы, от молитвы до креста, от креста до винця, от винця до смерти, до последнёго конца (Мансикка 1926, от родимца);

Кусаю грыжу от рожденья, от рожденья до венчанья, от венчанья до конченья (Адоньева, Овчинникова, № 374, от грыжи).

¹⁶ Ср. аналогичную тенденцию в молитвах: *иже на всякое время и на всякий час (Молива Христу); во вся дни живота моего, и на всякий час, и в настоящее время (Повседневное исповедание грехов); в ня же впадаю по вся дни и ноци, и на всяк час (Молитва ангелу) и т. п.*

Рождение, крещение, свадьба, смерть — таким видится в заговорах жизненный путь человека, и, перечисляя временные отрезки, расположенные между этими событиями, и тем самым замыкая цикл человеческой жизни, заговор препятствует недугу.

Мотивы, подобные тем, что мы только что привели (типа *от рождения до креста, от венца и до жизни конца*), встречаются почти исключительно в олонекской традиции и составляют ее отличительную черту, своего рода этнопоэтическую константу. Гораздо шире в восточнославянской традиции (устной и рукописной) известны мотивы, ограничивающие время воздействия заговора как лечебного ритуала концом человеческой жизни и тем самым продлевающие здоровье человека до его смертного часа:

Не болело бы тело... от нынешнего числа до смертного часа (РЗЗ, № 2295, от всех болезней);

...чтобы не было ни руды, ни щипоты... с нынешнего числа до мертвого часа (РЗЗ, 1659, от крови);

Не баляць у смерці і ў мяне да смерці (Зам., № 606, от зубов);

...у Валечкі падымаяку-падвяроду ў целе да смерці не бываць (Зам., 803, от золотника);

...ў Ганны вузьянага яду павека яе жызнi не бываць (Зам., № 352, от ужа);

Помилуй, Господи, раба своего Василия от... притчи, и от всякой болезни... я отговариваю по ево век, по ево смер[ть], гробову доску (Смилянская 2002, с. 163–164, от скорби);

Ой еси, святой Анטיפа, поди к р(абе) Б(ожьему) и(мярек) и вынь у него... ис кости болезнь... чтобы у сего у р.Б.и.р. зубы не болели... и до исхожия пятки, и до умертвия тела моего (Смилянская 2002а, с. 337, молитва зубная).

В заговорах рукописной традиции человеческая жизнь предстает в том числе и как смена событий — повседневных и праздничных, заполняющих все жизненное пространство, на которые должна быть распространена сила магического слова:

...и так бы меня, раба Божия имярек, убоюлся те лихие люди во всяком месте по всякой день и по всякой часть, и на ловле, и в людех, и у бояр, и всякой свадьбе, и ныне, и присно, и во веки веком, аминь (Вел.-устуж. сб., с. 209, оберег);

И как Господа небеса берегут, и так бы меня, раба Божия имярек, аггели берегли и стерегли от колотия и резанья. Ни бити, ни грабити, ни стреляти изо всякого оружия... ни на свадьбе, ни на пиру, ни в терезве не испортити (там же, с. 203–204, от врагов и от оружия).

Аналогичную ситуацию можно наблюдать и в рукописном свадебном обереге XVII в., где перечислены все важнейшие этапы свадебного обряда, на которые должна быть распространена сила этого оберега, поскольку именно во время свадьбы, как известна, молодые наиболее уязвимы для порчи:

И укрепи же, Господи, сам Исус Христось, тот булатен двор, и крепко со все четыре стороны, чтобы нам некоторые пакости не было по всему белому свету: у князя молодова и у княгини молодые, на пиру, за посадом, и на дороге, и у венца, и у собя на пиру за столом, и на подклете, и в бане, из бани, на тридевят дней и ночей, и сколько в тех днях часов. И случи нас жити до века, во веки (Вел.-устуж. сб., с. 221–222).

Свадебный обряд разбит в этом заговорном тексте на фрагменты, границы которых определяются основными этапами обряда. Эти этапы описываются и как собственно временные отрезки («тридевят дней и ночей и сколько в тех днях часов» после свадьбы), и как ритуальные эпизоды (посад, венчание, свадебный пир), и как локусы, где происходят эти события (дорога к венцу, подклет, баня). Так в небольшом тексте объединяются три основные модели культурного восприятия времени: время как наблюдаемая смена природных циклов (дней и ночей в данном случае), время, мыслимое в пространственных категориях¹⁷, и время как цепь следующих друг за другом событий¹⁸.

Наконец, в рукописных заговорах встречаются (хотя и нечасто) рефлексии исторического восприятия времени, связанные с влиянием книжности и знанием событий священной истории:

...так бы валилася с меня... и косьт, и камень, и железо, и синей булат, и всякое бы древо... от Адама и до Ноева потопу, а от Ноева потопу и до сего дни и часу, и нова месяца и ветха, по утру рано и в вечеру поздно, и в ночи, и на постели сплючи, и в баню идучи, и на всякий день, и на всякий час (Сибирский сб., с. 264, оберег от недругов и оружия);

Как ся валяет ис-под того синя камени тридевят ключев, и збивают валы сина камени, и так бы валилися с меня, раба Божия имярек, кости,

¹⁷ «На восприятие времени переносится... опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях» (Успенский 1989, с. 27).

¹⁸ Ср. о соотношении времени и бытийной стороны жизни: «...для архаического мировосприятия самостоятельной абстракции „время“ вообще не существует, время — это неотъемлемый элемент бытия, не ощущаемый отдельно от его конкретного содержания» (Гуревич 1981, с. 170); «Время проявляет себя через материальное наполнение мира, без которого оно не могло бы войти в поле наблюдения» (Арутюнова 1997, с. 9) и др. под. суждения.

и камни, и синего булату... От Адама и до Ноева потопу, от Ноева потопу и до сего дни, новолуния и ветха, утра рано и вечера поздно, на всяк день и на всяк час (Вел.-устуж.сб., с. 189, молитва от пражу — телесного наказания).

В обоих заговорах (взятых из двух разных рукописных сборников) упоминаются одни и те же события: сотворение человека Богом и потоп как наказание, посланное Богом за грехи человеку; эти два важнейших эпизода, определившие судьбу ветхозаветного человека, мыслятся временем начала мира. Подразумеваемая тварность этих событий, заговор тем самым указывает на тварность самого времени¹⁹, момента его начала, и одновременно включает современного ему человека в это тварное историческое время, соединяя прошлое и настоящее, проецируя тварность и Божью волю в текущий момент жизни (*от Адама... до сего дня*) и заручаясь тем самым поддержкой высших сил.

* * *

Судя по приведенным примерам, заговорный универсум действует максимально последовательно: задавая полные, исчерпывающие ряды отрезков природного и жизненного циклов, он создает эффект целостного, недискретного временного континуума. Через перечисление всех основных календарных праздников, лунных фаз, дней недели, этапов суточного времени и жизненного пути человека он добивается полного устранения разрыва в любой из временных цепочек. Однако это перечисление не просто закрывает возможные лакуны, не просто латает дыры во времени: оно педантично, шаг за шагом вытесняет нежелательное событие или недруга из всех отрезков времени и временных координат, вне зависимости от величины и значимости последних.

Принятые сокращения

Адоньева, Овчинникова — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.

Арутюнова 1997 — *Арутюнова Н.Д.* От редактора // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

Вел.-устуж. сб. — Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 177–224.

Гуревич 1981 — *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

¹⁹ «...Начало мироздания означает... начало мира: если мир признается сотворенным, то таким же признается и время» (Успенский 1989, с. 36).

- Дмитриева — Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VI. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С. И. Дмитриева. М., 1993. С. 51–62.
- Еф.МЭА — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2. (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2.)
- Зам. — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Курец — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Мансикка 1926 — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický* (III. Třída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.
- ПЗаг — Полесские заговоры в записях 1970–1990 гг. / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.
- Проценко — *Проценко Б. Н.* Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов-на-Дону, 1998.
- Пышуганье — Пышуганье. Традиционный фольклор Пышугского р-на Костромской области / Под ред. А. В. Кулагиной. Пышуг, 2001. С. 108–143.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. профессора В. П. Аникина. МГУ, 1998.
- Романов — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Сибирский сб. — Сибирский сборник XVIII в. (Предисловие и публикация А. А. Турилова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 250–267.
- Смилянская 2002 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века / Публикация Е. Б. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.
- Смилянская 2002а — Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тья в всеи какое по ряду стоят / Публикация Е. Б. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 322–366.
- Судог.ф-р — Фольклор Судогодского края / Сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий. Изд. 2-е. М., 2001.
- Толстая 1986 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К–П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 178–242.
- Толстая 1986а — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Д–И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 98–131.
- Успенский 1989 — *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья вторая // Текст — культура — Семиотика нарратива. Труды по знаковым системам. 23. Тарту, 1989. С. 18–38.

Этимология на службе магии

В этой заметке я постараюсь на конкретном примере показать, каким образом в текстах магической направленности может происходить актуализация этимологического значения слова. Речь пойдет о слове *тоска* и его употреблении в русских заговорах. В качестве материала использованы главным образом рукописные заговоры XVII–XVIII вв., однако привлекаются спорадически и тексты XIX–XX вв.

В словаре В. И. Даля *тоска* определяется как «стеснение духа, томление души, мучительная грусть; душевная тревога, беспокойство, боязнь, скука, горе, печаль, нойка сердца, скорбь» (Даль 2002, с. 422); *тосковать* — «болеть по чем душою, сильно грустить, скучать, неутешно горевать, сохнуть сердцем, скорбеть, изнывать», но также и «мучиться телесною хворью» (там же).

В академическом словаре русского языка *тоска* определяется короче, но в целом в соответствии с В. И. Далем: «душевное томление, тревога в соединении с грустью, унынием» (ССРЛЯ 1963, с. 705). Отмечаются также разные причины тоски и ее виды: «Смертная, смертельная тоска. Сердечная, душевная тоска... Тоска любви, отчаяния, одиночества. Сладкая тоска» (там же).

В древнерусском языке, согласно И. И. Срезневскому, слово *тъска* имело 3 основных значения: 1. стеснение, притеснение; 2. горе, печаль; 3. волнение, беспокойство (Срезневский 1989, стб. 1057). Среди наиболее ранних фиксаций слова — статья под 6738 (1230) г. в Новгородской Первой летописи: «Бяше туга и печаль, на уличи скърбь другъ съ другомъ, дома тъска, зряще детии плачуще хлеба» (там же). Согласно этимологическому словарю П. Я. Черных, общеславянское **тъска* по своему происхождению, видимо, связано с и.-е. основой **tus-sk* со значением 'опорожнять, делать пустым, осушать'; к этой же основе восходят *тощий*, *тщета*, *тщательный*. Старшее значение слова **тъска* 'давление', 'теснота', откуда семантическое развитие: 'ощущение беспомощности, подавленности' (Черных 1993, с. 253).

В языке русского фольклора *тоска* входит в богатый синонимический ряд слов, обозначающих депрессивные состояния: *горе, грусть, кручина, печаль, скорбь, скука, сухота, туга, уныние* (Евгеньева 1963, с. 259, 293; Урынсон 1999, с. 441–445). Как показало лингвистическое изучение этих концептов, все они «осознаются человеком как враждебная ему сила, подчиняющая его себе и оказывающая на него деструктивное воздействие» (Вертелова 2001а, с. 21).

Тоска, кручина и печаль как состояния, насылаемые на особу противоположного пола, фигурируют уже в любовных заговорах Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в.:

«Стану яз, раб Божии имярек, поклонятис(ь) и покорятис(ь) четырем ветром и четырем вехорям: стан(ь)те вы, четыре ветра и четыре вехоря, понесите вы *тоску и кручину и печал(ь) необычную* со всех четырех сторон <...> Где ей ни увидите, туто вложите в неи *тоску и кручину и печал(ь) необычную*, тужила б та раб(а) Божия, имярек, по мне, по рабе Божии, имярек <...> тое бы *тоски и великие печали* сахарем не заесть...» (Срезневский 1913, с. 489–490, № 28) ¹.

В некоторых заговорах описано собирание тоски и печали с людей, особенно им подверженных: «Четыре зорницы, четыре сестрицы: первая Мария, вторая Марфа, третья Марина, четвертая Макрида; подьте вы, *сымайте тоску и великую печаль с гостей, с властей, со кручинных потюремных людей, салдатов новобраных и с малых младенцев, которые титьку сосали и от матерей остались...*» (Ефименко 1877, с. 141, № 7. Из старинной рукописи). Ср. обращения к вихрям в заговорах 1930-х гг.: «Обходите и облетайте по всем местам, по всем тюрьмам, багадельням. *Сними с потюремщиков, багадельщиков всю тоску и кручину* и вложите ету тоску р. Б. (имя), чтобы он болел и болезновал по рабе Божьей (имя)...» (Курец 2000, с. 34, № 30); «Снимайте, *взимайте у всех солдатских матерей тоску-тоскусту, сухоту-сухотусту...*» (Курец 2000, с. 38, № 47).

В заговоре XIX в. из Костромской губ. имярек просит снять с него тоску и сухоту, сложить их в котел, а потом отнести к женщине:

«Скиньте с меня, раба Божьего Василья, *тоску и сухоту* с чистого, белого тела, с сахарных устов, с оловянных глаз, со ста семидесяти суставов, с подколенных жил, с подпяточной кожи. *Тоску и сухоту* положите в медную котельницу, перенесите через огненные реки, через огненные озера, не рассыпьте, не помочите, на огне не сожгите, никуда не тряхните, — положите в Акулинино сердце, в мягкую печень, в чистое, белое тело, в сахарные уста, в оловянные глаза, во сто семьдесят суставов, во сто семьдесят подколенных жил, в подпяточную кожу, в подкожную руду, в черную...» (Виноградов 1908/1, с. 54–55, № 55).

¹ Здесь и далее курсив в цитатах мой. — А. Т.

Персонафикация тоски в заговорах

Наиболее ранний случай персонафикации тоски встретился нам в заговоре из следственного дела 1688 г. Это первое известное нам явление Тоски в русских заговорах весьма примечательно. Во-первых, заговор имеет «черный» характер и обращен к «сатане со дьяволом». Во-вторых, тоска фигурирует в тексте дважды: сначала как состояние субъекта заговора (на принадлежность ему тоски указывает притяжательное местоимение «моя»: «возьмите огненную тоску мою»), а во второй раз — как самостоятельный персонаж. Соответственно в первом случае человек обращается к «сатане со дьяволом» с просьбой взять его тоску, причем никак не оговорено, где именно она находится — в самом человеке или вне его, а во втором — описывается локализация Тоски в пространстве и ее положение вне тела; субъект заговора обращается к Тоске и приказывает ей пойти к рабе Божьей. В первом случае «любовный пожар» разжигается сатаной, а во втором — самой Тоской:

«Ой вы, сатана со дьяволом, со малыми, со великими, вылесте с окиян-моря, возьмите *огненную тоску мою*, пойдите по белу свету, не зажигайте вы ни пенья, ни колодыя, ни сырья деревья, ни земли, травы — зажгите у рабы по мне душу. На море-окияне, на острове на Буяне стоит тут мыльня, в той мыльне лежит *доска*, на той *доске* лежит *тоска*. Пришел я, раб имярек, что ты, *тоска*, *тоскуешь* и *горюешь*? *Не тоскуй, тоска, не, горюй тоска*, пойдиди, *тоска*, уступи, *тоска*, рабе имярек; что(бы) она *тосковала* и *горевала* по мне, по рабу имярек, как тот огонь *горит* <...> и так бы та раба по мне, по рабу *горела*, белое тело, ретивое сердце, черная печень, буйная голова с мозгом, ясными очами, черными бровями, сахарными устами. Сколь *тошно*, сколь *горько* рыбе без воды и так бы рабе имярек *тошно, горько* по мне...» (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179. 1688 г.)

В тексте большое количество рифм (*возьмите — пойдите — зажгите; окияне — Буяне; стоит — лежит; доска — тоска; тоскуешь — горюешь; тоскуй — горюй; пойдиди — уступи; тосковала — горевала; горела — тело; очами — бровями — устами*). Глагол *тосковать* выступает в устойчивой связке с глаголом *горевать*, а наречие *тошно* — с наречием *горько*. *Горевать* в свою очередь сближается с *гореть* и *горько*. Многократное повторение слов разных частей речи с корнями *тоск-/тош-* и *гор-* придает тексту особую экспрессию и призвано выполнять магическую функцию².

² Ср. в песнях XVII в. (записи П. А. Квашнина): «Ой *тошно* ль мне, молодцу, *тошилося... горчае* мне пельны *вгорчилося*, / *тошнее* всякой *тоски встошилося... загорелася* во мне сердешная искра...» (Демократическая поэзия 1962, с. 102).

С точки зрения семантической этот текст, как и другие любовные заговоры, в значительной степени организован символическим противопоставлением воды и огня: огонь присутствует в образе «огненной тоски» и того огня, который насылается на женщину, вода — в образах «моря-окияна», «мыльни», «сырых деревьев», задыхающейся рыбы.

Образ Тоски в любовных заговорах XVII–XVIII вв. и последующего времени сочетает в себе черты демонического антропоморфного существа, зверя и природной стихии (ветер, огонь), напоминая то ли затравленного зверя, то ли женщину в состоянии истерики. Она подвижна, агрессивна, лишена телесной определенности, способна проникать внутрь человеческого тела и даже в его органы. В поведении Тоски парадоксально сочетаются неподвижность, статика и конвульсивные, беспорядочные движения. Тоска тоскует и горюет, «вьетца извиваетца, к медной доске прижимаецца» (Смилянская 2002; заговор из следственного дела 1718 г.); «...измечется... из огня в огонь, из пламени в пламя...» (Смилянская 2002а; заговор из следственного дела 1781 г.); «...бросаются тоски из стены в стену, из угла в угол, от пола до потолка...» (Несколько заклинаний 1896, с. 21; сборник заговоров начала XIX в.)

Аналогичным образом продолжает вести себя Тоска и в записях XIX — первой трети XX в.: «На той доске новой, дубовой лежит *тоска тоскующая, сухота, сухота сухотущая*, бьется руками и ногами о стену, головой — о лавку» (Виноградов 1908/1, с. 45, № 56; сборник заговоров XIX в.); «На море на океане, на острове на Буяне лежит *тоска*, бьетца *тоска*, убиваетца *тоска*, с доски в воду, из воды в польме...» (Лосев 1925, с. 20; записано в 1920-е гг.); «...среди байны лежыт доска, а на доски *тоска*, и плацё, и рыдаё и г земли припадаё» (Мансикка 1926, с. 220, № 168). Иногда отмечается, что в этой бане «нету ни двирей, ни окон, ни просветлых лавок» (там же), что побуждает видеть в ней то ли гроб, то ли избушку сказочной Бабы Яги.

В отсушке середины XVIII в. тоска сравнивается с горностаем:

«Есть далече, в чистом поле, славная река Непрь. Как из той реки Напра выносит ярой осенной лед, так бы сносило и срывало с меня, с раба Божия (имярек), и с моего белого тела, и с ретивого сердца та свежая, ключевая вода *тоску и сухоту* по той по рабынице Божии (имярек). Как далече, в чистом поле, мечитце белой горносталя меж темные леса, — так бы металась та *черная остудная тоска* промеж меня, раба Божия (имярек)» (Виноградов 1909/2, с. 35, № 29).

В некоторых текстах XIX в. образ Тоски мультиплицируется и тогда появляются 3, 9 или даже 33 Тоски, например: «...под тем под белым Алатром камнем лежат три доски, а под теми досками три тоски тоскучия, три рыды рыдучия» (Майков 1992, с. 14, № 14. Середина XIX в.); «И в том чистом поле попадут мне навстречу три тоски тоскующие,

три тоски сухующие и три тоски не усыпающие» (Виноградов 1908/1, с. 34–35, № 45. 1-я пол. XIX в.); «...на том камне устроена огнепалимая баня; в той бане лежит разжигаемая доска, а на той доске 33-ри тоски, и бросаются тоски из стены в стену, из угла в угол, от пола до потолка» (Несколько заклинаний 1896, с. 21; сборник заговоров начала XIX в.).

Образ Тоски, как правило, сохраняет визуальную неопределенность: например, никогда не говорится о том, во что она одета. Только в одном из известных нам текстов фигурируют части ее тела, да и то речь идет об их отсутствии:

«И выду далече в чистое поле, к поганому морю. И есть на поганом море *доска*, а на той доске сидит сама *тоска*, без рук, без нок, без глаз, а сама плачет, *тоскует и горюет* по ясных очах и по белому свету. И поди та *тоска и сухота* в ту мою рабу имярек, и чтоб ей по мене, рабу имярек, *тосковать и горевать* и плакать век по веку, отныне и до веку. А коль *тошно и горько* той *тоски* на той доске, как она не видит белаго свету, столь бы было *тошно и горько* той рабе имярек, как она меня, раба имярек, не увидит <...> она бы *тосковала да горевала*, сохла и плакала <...> не могла бы ни пити, ни ясти, ни с кем слова говорити, все бы одно думала да мыслила, да *сохла, тосковала* по мне, рабу имярек» (Покровский 1987, с. 262; из тетради 1734 г.).

Тоска в описании депрессивных состояний

В языке и представлениях XVII–XVIII вв. *тоска* и *скорбь* обозначали широкий круг патологических состояний. Так, например, трафаретные описания кликуш включают формулы: «*тоска и скорбь* у ней и дод-несь есть» (слова монахини Маргариты из дела 1729 г.; Лавров 2000, с. 388); «И бывает та *тоска и ломота* безпрестанно...» (слова Анисьи Федоровой из дела 1737 г.; там же, с. 389); «После де родов приключилась ей *тоска*, и была во изступлении ума и кликала, а отчего та *скорбь* приключилась, того она не знает...» (из показаний жены дьякона Устины Васильевой из дела 1729 г.; там же, с. 390).

Приведем описания приступов кликушества, сделанные со слов солдатской вдовы Ненилы Еремеевой и Анисьи Федоровой из Москвы (1737). Обратим особое внимание на термины, с помощью которых характеризуются состояния Ненилы и ее поведение во время приступов болезни:

«*Скорбь* бывает у нея месяцем дважды и трижды и более, и случается ей та *скорбь* в церкви, когда она бывает, в пение Херувимския и как священник, вышел из царских дверей, молвит „со страхом Божиим“; также в те же времена хватает ее и дома, и в той *скорби* она Ненила ичет и *тоскует* и крича говорит: „ох, *тошно*“, и, *упав на пол, на себе де-*

рет платье и тело свое, и после того бывают у нея и руки в крови и на ней синева, и хотя б тогда случилось ей и близ стены стоять, то *о стену бьется* и бывает тогда беспамятна...» (Титов 1902, 404); «Оная *скорбь* ей Анне случилась тому ныне одиннадцатый год; во-первых, у ней зачалось во утробе на подобие младенца, и учинилась в животе ей великая и нестерпимая *тоска и ломота*. <...> И от того времени учинился у ней крик и *тоска*, а отчего та *скорбь* ей учинилась или ее кто испортил, она не знает. Оная *скорбь* бывает у нея Анисьи всегда безпрестанно и днем и ночью на всяком месте, от которой мало нечто времени свободы имеет, а та *скорбь* бывает у нея тако в животе, как ребенок, и *тоска великая и как бы огнем внутрь ея всю жгло*; и сделается вся красна и кричит „тошно“, и уж никакой тогда она Анисья и молитвы читать не может, и все члены ея весьма мучимы бывают; и хотя случалось ей, то *и о камень или что прилучилось бьется*...» (Титов 1902, 405; см. также: Лавров 2000, с. 389).

Анисья в этом самоописании делает примерно то же, что и Тоска в заговорах: она падает на пол, раздирает свою одежду и тело, бьется о стену, об пол или о камень. Анисью жжет изнутри огнем; от «скорби» в животе она чувствует себя так, как будто она беременна. Ее состояние характеризуется наречием «тошно», как и состояние женщины, на которую напускается тоска, в заговорах.

Доска в любовных заговорах

В том, что из ряда слов, обозначающих депрессивные состояния, в заговорах персонифицировалось только одно, возможно, сыграло свою роль звуковое и морфологическое подобие слов *тоска* и *доска*. Эти слова часто сочетаются в заговорах, а иногда взаимно заменяют друг друга, что может приводить к затемнению смысла или даже к такой ситуации, когда *доска* персонифицируется и сама начинает вести себя как Тоска.

Взаимозамена слов *тоска* и *доска* могла произойти в результате описки переписчика либо при записи текста под диктовку из-за ошибочного восприятия на слух. Впрочем, поскольку такие описки неоднократно встречаются в разных рукописях, они сами по себе симптоматичны, например: «Есть в окияне море лежит медная *доска*, на той медной *доске* лежит медная *доска*, вьетца извиваетца, к медной *доске* прижимаетца, и вы две *доски*, заря Марья, зоря Маремьяна, возьмите тое *доску*...» (Смилянская 2002; заговор из следственного дела 1718 г.). В данном тексте «доской» названа не только Тоска, но и две зари — Марья и Маремьяна. Приведем еще один пример, в котором *доска* появляется на месте *тоски*: «...в избе из угла в угол лежит *доска*, на *доске* лежит *тоска*. Я той *доски*(!), раб Божий имярек, помолюся

и поклонюся: о, сия *тоска*, не ходи ко мне...» (Ефименко 1878, с. 154, № 8; недатированная запись из Холмогорского у.).

Доске могут приписываться те же атрибуты и действия, что и Тоске: например, и та и другая могут гореть: «...и дрова горят дубовыя, и *доска* горит железная; это не *доска* горит, а это горит *тоска* рабы имярек» (Соколов 1892, с. 337; из старинной рукописи). И доска, и тоска могут лежать в избе из угла и угол, например: «На море на кияне стоит изба, в той избе лежит *таска* — из угла в угол, из стены в стену...» (Смилянская 2002; заговор из следственного дела 1735 г.), ср.: «...в избе из угла в угол лежит *доска*, на *доске* лежит *тоска*» (Ефименко 1878, с. 154, № 8; недатированная запись из Холмогорского у.).

Если наиболее значима в этих текстах, несомненно, Тоска, то и доска (особенно в сочетании *гробовая доска*) символизирует смерть или границу между жизнью и смертью. В inferнальном мире «черных» заговоров доска соответствует сакральным святыням «белых» заговоров: чудесному острову, камню-Алатырю, церкви с престолом и иконами. Парадоксально, что в сказочном удалении от повседневности, на море-океане и острове Буяне, человек находит не чудесную церковь или мировое древо, а довольно обыденные предметы и постройки: доску, баню, избу. Доска посреди «поганого моря» напоминает какой-то плот или ту доску, на которой в былине спустили в море Садко.

В некоторых текстах доска расположена непосредственно в гробу: «...в тех гробах три *доски*, на каждой *доски* три *тоски*...» (Майков 1992, с. 14, № 15; записано в сер. XIX в.). Иногда Тоска располагается под доской, напоминая погребенного заживо: «На море на кияне, на острове на буяне, там стоят 12 дубов, у каждого дуба 12 корней. Под этими корнями лежит чугунная *доска*, под той *доской* лежит имрекова *тоска*. И подойдите 12 братьев, и выкиньте тую *доску* на восток солнушка, и выкеньте имрекову *тоску*, и вложите такоитому человеку имрека *тоску*...» (Несколько народных заговоров 1863, с. 111–112, № 2; из тетрадки XIX в. (?)). Впрочем, в этом тексте тоска может быть понята и как материальный предмет наподобие клада, спрятанного под дубом. Таким образом, символика доски хорошо сочетается с символикой Тоски, а также и в целом со «смертельным» контекстом любовных заговоров.

В тех случаях, когда тоска целиком занимает всю избу, в которой она находится, можно думать, что имеется в виду покойник в гробу: «На море на кияне стоит изба, в той избе лежит *таска* — из угла в угол, из стены в стену, та бо де *таска* денная и ночная, и полденная, и полуночная пришла бы на имрка» (Смилянская 2002; заговор из следственного дела 1735 г.).

Само состояние тоски и ее персонифицированный образ исключительно важны для любовных заговоров. Тоска проявляется в заговорах

как тревога, эмоциональный стресс, фиксация на объекте своей страсти, полная отрешенность от внешнего мира, невозможность контролировать свое состояние и поведение.

Женщина, на которую направлен любовный заговор, ведет себя так же, как Тоска, которая в нее вселилась; она и сама как бы превращается в эту Тоску: мечется в поисках объекта своей страсти, лишается дара речи. Можно думать, что привычный жизненный уклад теперь кажется ей смертью, а дом — могилой. Жертва заговора тоскует и горюет, сохнет и плачет. Хотя Тоска обреталась где-то на доске в море-океане, была прижата доской или заперта в избе или бане, а женщина окружена родными и близкими, она должна почувствовать такое же одиночество и вести себя столь же асоциально: «...она бы *тосковала да горевала, сохла и плакала*... не могла бы ни пити, ни ясти, ни с кем слова говорити, все бы одно думала да мыслила, да *сохла, тосковала*...» (Покровский 1987, с. 262–263). Иногда акцент делается на том, что женщина должна во всем подчиниться мужчине: «И чтоб она *тосковала и горевала* по мне рабу имярек до тех пор, пока она ко мне послушна будет во всем» (Смилянская 2002; заговор из следственного дела 1781 г.).

Тоскуют, печалются и герои других фольклорных и литературных произведений, однако персонифицированный образ Тоски характерен только для заговоров и притом только заговоров любовных. Интересно, что в лечебных заговорах от тоски ее персонифицированный образ неизвестен. Когда от тоски желают избавиться, ее предпочитают «смыть» как нечто материальное, внешнее, наносное, подобное пыли или грязи, но заговоров, в которых бы тоску изгоняли как живое существо, нам неизвестно.

В любовных заговорах XVII–XVIII вв. воссозданы переживания тоски и страха, которые впоследствии будут многократно обыграны в русской литературе. Тоска устойчиво ассоциируется со смертью, злом и страхом, с теснотой, узким, замкнутым пространством, отсутствием окон и света, с ощущениями ужаса, безысходности и тошноты. В то же время тоска осмысливается как любовная страсть и связывается со стихиями ветра и огня.

Поразительно, насколько близки друг другу поведение персонифицированной Тоски в любовных заговорах и в лирической поэзии первой половины XIX в. Можно сослаться хотя бы на описание концепта *тоски* в книге А. Б. Пеньковского (Пеньковский 2003, с. 187–267). Многие цитаты из поэзии XIX в. кажутся поэтическими переложениями заговоров, хотя авторы скорее всего не знали этих заговоров и о такой связи не могли даже догадываться.

В последние годы языковой концепт «тоски» неоднократно рассматривался на материале русского языка и литературных произведе-

ний XIX–XX вв. (Wierzbicka 1991; Шимчук 1991; Степанов 1997, с. 673–685; Пеньковский 1999, с. 165–238; Вертелова 2001а; Вертелова 2001б; Шмелев 2002, с. 90–93). В статьях Т. Щепанской и А. Байбурина уделялось также внимание народным представлениям о тоске и обрядам, направленным на ее предотвращение (Щепанская 1999, с. 172–175; Байбурин 2002).

Привлечение заговорно–заклинательных текстов XVII–XVIII вв. позволяет яснее осмыслить языковой концепт тоски. Любопытен в этом смысле сам сюжет любовных заговоров, в которых действует персонафицированная Тоска. В начале текста тоска находится в стесненном положении (например, прижата сверху доской или лежит в «избе», которую полностью собой занимает). Можно думать, что это состояние тесноты, подавленности, сжатости в какой-то мере объясняется актуализацией архаического значения слова **tōska* 'давление, стеснение, теснота'.

Образ тоски уникален в том отношении, что это единственное состояние, которое персонафицировалось в русских заговорах. Любопытно, что этот персонаж всегда имеет одно и то же имя *Тоска*, хотя и в любовных заговорах, и в заговорах от тоски, и в описании соответствующих состояний в лечебниках и других текстах встречаются синонимические обозначения депрессивных состояний (*кручина, печаль, скорбь, сухота, туга*).

В большинстве заговоров, в которых встречается Тоска, она выступает в связке с «доской»: Тоска или лежит на доске, или прижата сверху доской, так что они фигурируют как своеобразные двойники или даже представляют собой единое целое. Можно подумать, что она не в силах оторваться от доски или выбраться из-под нее. Не исключена здесь и метафора тяжести: доска и тоска как бы взаимно давят друг на друга.

Если мы сравним «поведение» языкового концепта *тоски* и персонафицированной Тоски в русских заговорах XVII–XVIII вв., то можем только удивляться тому, насколько они близки друг другу. Можно сказать, что Тоска как персонаж реализует на сюжетном, акциональном уровне те скрытые смысловые потенции, которые заложены в языковом концепте слова *тоска*.

Принятые сокращения

Байбурин 2001 — Байбурин А. К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды Факультета этнологии / Европейский университет в Санкт-Петербурге. СПб., 2001. Вып. 1. С. 96–115.

- Вертелова 2001a — *Вертелова И. Ю.* Концептуализация внутреннего мира человека в русском языке: психические состояния печали. АКД. Калининград, 2001.
- Вертелова 2001b — *Вертелова И. Ю.* Тоска в русском языковом сознании: локализация, динамические свойства, воздействия на другие психические и физические сферы человека // Структура текста и семантика языковых единиц. Сб. науч. тр. Калининград, 2001. С. 24–31.
- Виноградов 1908–1909 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1908. Вып. 1; 1909. Вып. 2.
- Даль 2002 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2002. Т. 4.
- Демократическая поэзия 1962 — Демократическая поэзия XVII века / Подгот. текста и примеч. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1962.
- Евгеньева 1963 — *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.
- Ефименко 1877 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1877. Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2).
- Курец 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000.
- Лахтин 1912 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912 (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17).
- Лосев 1925 — *Лосев Л.* Заговоры народные, записанные в Кунгурском округе // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 2. С. 20–23.
- Майков 1992 — Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.
- Мансикка 1926 — *Мансикка В. Н.* Заговоры Пудоожского уезда Олонеккой губернии // *Sborník filologický. Vydává III Třída Česke Akademie věd a umění.* Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.
- Несколько заклинаний. — Несколько заклинаний // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1. С. 19–24.
- Несколько народных заговоров — Несколько народных заговоров // Летописи русской литературы и древностей. 1863. Т. 5. Отд. III. С. 111–112.
- Пеньковский 2003 — *Пеньковский А. Б.* Нина. Культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом освещении. Изд. 2-е, исправл. и доп. М., 2003.
- Повесть о Горе-Злочастии 1984 — Повесть о Горе-Злочастии / Изд. подгот. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984.

- Покровский 1987 — *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).
- Смилянская 2000 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. (Публ. Е. Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.
- Соколов 1892 — *С[околов] А.* Заговоры и наговоры (Из книги «Сказание о немощах человеческих», писанной в прошлом столетии) // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Казань, 1892. Т. 10. Вып. 1. С. 116–117.
- Степанов 1997 — *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Срезневский 1989 — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1.
- ССРЛЯ 1963 — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1963. Т. 15.
- Титов 1902 — *Титов А.* Дела XVIII века // Русский архив. 1902. Кн. 3. № 11. С. 401–409.
- Урынсон 1999 — *Урынсон Е. В.* Тоска // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. Вып. 1, испр. С. 441–445.
- Черных 1993 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2.
- Шимчук 2002 — *Шимчук Э. Г.* Из истории лексики, связанной с духовным миром человека (др.-русс. *тъска* и его окружение) // Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка. М., 1991. Ч. 1. С. 75–85.
- Шмелев 2002 — *Шмелев А. Д.* Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М., 2002.
- Щепанская 1999 — *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 149–190 (Сб. Музея антропологии и этнографии РАН. Т. 47).
- Wierzbicka 1991 — *Wierzbicka A.* *Duša* (=soul), *toska* (=yearning), *sud'ba* (=fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*. Białystok, 1991.

Мифотопонимия украинских и белорусских заговоров (на примере топонима *Сион*)

Цель этой статьи — продемонстрировать пример схемы одного из возможных видов сопоставительной когнитивной дефиниции семантики мифотопонима в фольклорных текстах на материале двух близких славянских заговорных традиций — белорусской и украинской¹. Украинская и белорусско-полеская заговорные традиции довольно существенно отличаются одна от другой, и потому их сравнение особо интересно с точки зрения этнолингвистики и лингвофольклористики.

В традиционной концентрической модели пространства восточнославянских заговоров можно выделить несколько областей, нередко (но не обязательно) маркированных топонимами. Эти области могут просто описываться («есть то-то и то-то», «там есть то-то и то-то» и т. д.), но нередко их символически проходит² субъект заговорного текста, прежде чем встретиться с находящимся в центре мифологических координат волшебным помощником. Первым кругом мифологического пространства (в стандартных зачинах, присутствующих во многих русских и белорусских текстах) чаще всего оказывается море, река или город (предшествующее им иногда *чисто поле* — скорее своего рода переходная область между мирами). Второй областью, следующей за морем, обычно является остров (или сразу камень на море или его берегу). Эквивалентна ему и часто его заменяет (особенно при отсутствии упоминания о море) находящаяся в поле гора (или горы). Наконец, центральный локус мифологического мира представлен множеством всевозможных объектов, из которых именами собственными могут обладать камни, деревья, изредка — церковь и др. Все они обычно на-

¹ Топонимия русских заговоров подробно рассмотрена в книге автора этих строк (Юдин 1997) и ряде примыкающих к ней позднейших статей (Юдин 1998а, б, 1999, 2000 и др.). Там же (Юдин 1997, с. 15–17) изложена история изучения восточнославянской заговорной ономастики (и, в частности, топонимии).

² О понятии и функции пути в фольклоре см. (Невская и др. 1998).

ходятся на острове, горе, иногда — в городе, т. е. так или иначе включены в предшествующий локус в качестве центральной и максимально сакральной точки. Впрочем, стандартная последовательность локусов может и нарушаться; ср. белорусский заговор от *уроков* (Мог. г., Ром. 5, № 106, с. 31): «Прячистая божа мацерь спорядзила *Суса Христа* сына свойго, узяла яго на праву руку, понясла яго по *сіяньскому* полю» и далее на *сіяньскую* гору и море, положила на *лакирь*-камень и уроки стирала — здесь море оказывается на предпоследнем месте, а гора и камень встречаются в одном тексте, а не в отношении дополнительного распределения, как это обычно бывает.

Среди множества встречающихся в текстах мифотопонимов (названия морей, стран, полей, рек, островов, гор, камней, городов и т. п.) мы выбрали в качестве примера сопоставительного рассмотрения мифотопоним *Сион/Сиян* как название горы³ в заговорных текстах. На русском заговорном материале он был нами описан в (Юдин 1997, с. 189–190), там же историко-культурная справка. О мотиве горы *Сион* в славянском фольклоре писала С. М. Толстая (Толстая 1997, с. 32–33). Гора *Сион*, по ее словам, «символизирует вершину мира в вертикальной модели пространства» (там же, с. 32). Близкую символику в фольклорных текстах имеет гора *Синай(ская)*, которая в заговорах часто смешивается с *Сионом*.

Для описания семантики как культурно нагруженных (прецедентных), так и темных имен собственных в текстах разных фольклорных жанров мы применяем одну из версий методики, близкой моделям С. Е. Никитиной⁴ и, с другой стороны, Е. Бартминьского. Эксплицирующие суждения распределяются нами по ряду стандартных рубрик (фасет, тезаурусных функций), по возможности воспроизводящих «языковой портрет» концепта фольклорной картины мира, связанного с данным именем собственным⁵ в текстах определенной националь-

³ Название *Сиян* и под. может приписываться в заговорах не только горам, но и, напр., морю, контаминируя с рядом вариантов слова *Океан*: *Океан-Киян-Сиян-Сион*. Ср. белорусские зачины типа: «на морі на *сіяні*, на р'вць *Ирдани...*», «на морі на *Сіяні*, на гор' *Кіяні...*» (Ром. 5, № 13, 14, с. 140–141). С другой стороны, как пишет С. М. Толстая, «гора Сион легко подменяется Синаем, Фавором, Святой горой Афоном, горой Вертепом, а то и вовсе рекой Сионом» (Толстая 1997, с. 32). Эти примеры мы оставляем за кругом рассмотрения данной работы.

⁴ См.: Никитина, Кукушкина 2000.

⁵ Ср. у А. В. Головачевой: «называемый в речи конкретный денотат D соотносится в сознании коммуникантов с соответствующим концептом (эталон) С, обладающим априорно известным комплексом свойств $\Sigma P(C)$: характерных, неотчуждаемых признаков $\Sigma M(C)$, характерных, «неотчуждаемых» функций $\Sigma F(C)$, неотчуждаемых объектов обладания $\Sigma R(C)$ и их неотчуждаемых свойств $\Sigma P(R(C))$: неотчуждаемых качественных $\Sigma M(R(C))$ и количественных $\Sigma N(R(C))$ признаков и «неотчуждаемых» функций:

ной традиции и определенного жанра. Хотя, конечно, следует признать, что сколь бы густой ни была сетка рубрик, «набрасываемая» на материал, какой-то — и, возможно, существенный — остаток семантики, живущей только в тексте, и только в этом тексте (не говоря уже о прагматических обстоятельствах его воспроизведения), все равно пройдет сквозь ее ячейки и потеряется при экспликации.

Элементы экспликации распределяются нами по следующим стандартным рубрикам (приводим максимально полную схему, разработанную для разных фольклорных жанров, многие разделы которой, конечно, неприменимы к заговорной мифотопонимии):

Признаки

Субстантивные квалификаторы: напр., *архистратиг, ангел, святой* (субстантиват), *пастырь*; мы не говорим здесь об отношениях гипер- и гипонимии, поскольку, во-первых, эти термины не вполне применимы к именам собственным: мы по сути имеем часто дело не просто с именем, вступающим в определенные семантические иерархические отношения, но с более сложной единицей — *святой Георгий, Михаил архангел* — причем нарицательная часть номинации, даже опущенная в тексте, всегда подразумевается и несет существенную долю общей — и неразложимой — семантики; во-вторых, перед нами здесь далеко не всегда действительно родовые понятия: святой, выступая в колядке в роли пастуха, даже в народном понимании собственно пастухом не становится, речь здесь идет именно о р о л и, о функции.

Эпитеты (адъективы): напр., *милостивый*.

Для чего является определением (для топонимов): напр., в колядках *Египетская земля, египетские сыны*.

С чем сравнивается: напр., в колядках урожай уродится, как *тихий Дунай*.

Атрибуты (объекты обладания): напр., в заговорах для того или иного святого — белая одежда, белый конь, два пса, жезл и т. п.

Части: напр., для Христа — *пречистые уста*, для Дуная — берег.

Пространство

Локусы объекта (для персонажей): напр., в заговорах мост, остров, гора, город, церковь и т. д. как места пребывания персонажей.

Σ F(R(C))...» (Головачева 1993, с. 196–197). Если отвлечься от логических символов, нетрудно заметить, что предлагаемая в статье А. В. Головачевой модель описания концептов КМ сходна с более подробной схемой описания языковых стереотипов при помощи набора тезаурусных функций или фасет в версиях С. Е. Никитиной и Е. Бартминьского. Близкая версия методики принята и нами.

Для каких объектов (персонажей) является локусом (для топонимов): напр., в заговорах в *Иерусалиме* стоит церковь, в колядках во *Львове* находится рынок, на *Дунае* находятся девушка, парубок, парни на корабле, девичий венок и проч.

Местом каких действий является (для топонимов): напр., в колядках в *Дунае* Богородица моет ризы; в *Иерусалиме* распяли Христа (часто объединяется с предыдущей рубрикой).

Для каких перемещений является отправной точкой или целью (для топонимов): напр., в колядке хозяину предлагают собираться в далекую дороженьку в Вифлеем, оттуда к нему приходят гости; в «печиной молитве» на Елеонскую гору полетел пчелиный рой.

Время

Время действий персонажа: напр., в заговоре Христос едет на коне «у чистый четверг на страшной нядели».

Временем каких действий (событий) является (для названий календарных праздников): напр., в щедровках *Илья* ходит на *Василья*; в колядках на *Петра Дунай* замерз.

С кем (чем) вместе выступает⁶: напр., для св. Георгия в колядках — Христос, Петр и Павел, Дева Мария. В этой рубрике не упоминаются персонажи, с которыми определяемый персонаж встречается, вступает в диалог, которых наказывает и т. д. Упомянуты только те, с которыми определяемый персонаж выполняют одну и ту же функцию в одном и том же тексте (нередко в списке имен).

События

Функции (действия) персонажа: напр., персонаж едет там-то, идет туда-то, исцеляет от той или иной болезни, бьет кого-то и т. д. Здесь же описывается то, о чем персонажа просит исполнитель заговора (для *субъекта* само собой разумеется, что эта просьба будет исполнена). Персонаж рассматривается как *agens*.

Объект воздействия: напр., тридевяť идолов хотели увидеть в глаза Христа; дьявол заразил Адама 77-ю болезнями. Персонаж рассматривается как *patiens*.

Состояния: напр., для Дуная в колядках — замерзает летом, в нем прорубают прорубь и поят коня.

Таким образом, мы описываем, кто (что), какой, где, когда, вместе с кем что делает (что с ним происходит), что соответствует элементарной структуре любой ситуации. Конечно, предложенный набор рубрик мог бы быть значительно более подробным. Но во-первых, перед нами

⁶ В люблинском SSiSL эта фасета именуется *коллекция* (kolekcja).

стояла задача найти наиболее простой и наглядный, а не наиболее сложный и запутанный способ описания структуры связанного с именем собственным концепта, а во-вторых, данный минимальный набор рубрик не навязывался материалу а priori, а был выведен из непосредственного анализа текстов.

Теперь покажем, какие из этих «фасет» оказываются необходимыми для описания семантики и связей одного фольклорного мифотопонима, а именно *Сион*, в его основных вариантах — более книжном *Сион(ская)* гора и фольклорном *Сиян(ская)* гора.

СИОНС(Ь)КА

УКРАИНСКИЕ ЗАГОВОРЫ⁷:

Формы имени: на Сионской; на Сионській; на Сионську; Насионской (так!).

Субстантивные квалификаторы: гора.

Локусы: Египетская земля.

Для каких объектов (персонажей) является локусом+ареной каких действий является: там «виростала перлиста роса», которую собирала Мати Божа; в заговоре от пуль и другого оружия заклиняют: «Когда б я мав на Сионской горѣ и с сильным Самсоном ніч ночуваты и за плотю держаты тогда будеть неприятель на войне с пищали мечем и копіем сердце мое пробиваты и кровь мою проливаты»; в заговоре от *гадини* на нее «посилала пречиста черницю»; на ней в Вавилоне-городе змеинная царица Вольга.

СИЯНСЬКА (СИЯНЬСКА, ОСИЯНСЬКА, ВЫСИЯНЬСКА)

БЕЛОРУССКИЕ ЗАГОВОРЫ:

Формы имени: на... Сіяни; на Сяньской; по сіяньской; на Сіяньскай; на сіяньску..., ис сіяньской; на сіяньскую; на высіяньскую; Осіяньская; Усіяньская.

Субстантивные квалификаторы: гора; гары.

Атрибуты: (шелковая) трава, сильная роса; калиновый мост.

Локусы: у Бога на дворе; на Рдани на реке; на Сіяньскай зямлі; в чистом поли; на морі кіяни.

Для каких объектов (персонажей) является локусом+ареной каких действий является+для каких перемещений является отправной точкой или целью: на ней: «стоит яблонка, на той яблонцы висить яблочко, у тым яблочку няма ничего»; шел «Пятро-Павял с своими святыми апостолами»; стоял лес, в нем ходил дед, «лѣс ломив и роди-

⁷ В белорусских текстах форма не обнаружена.

мяц заговорив»; с нее на сине море Божья Матерь несет Суса Христа; в заговоре от волков (зверей) Михаила архангела просят: «возьми ты свою сямигласную трубу, и взыди ты на *сіяньскую* гору, и змани и струби усих своих анахов»; святого храброго Ягорая просят: «бьяри свою золотую трубу, брытая свойго сѣраго коня, клади своё золотоа сядло, выяжжай на *высіяньскую* гору...» (от волков); святой Ягорій взошел на нее и взял золотые и серебряные ключи замыкать зверям рты; в заговоре на облегчение родов Сус Христос с тремя апостолами восходит на нее, и они просят у Господа помощи рабе Божьей; затем следует заклинание: «и закатыся ж ты, закатыся *Осіяньская* гора, яще ж табѣ раба божая, роджать ня пора...»; в заговоре от преждевременных родов на ней, «на шавковой травѣ» стояла церковь, в которой «божжая матяр службу служила, царьскія ворота зачиняла»; Христос ехал по ней «и калину ломав и рабу божаму давав и кров замувляв»; в заговорах от *звиху* Христос ехал с нее «на сивом кони, чараз огняннуну рак?, чараз дротяный мост» или «на своем хвабром (так!) кони на *Сіяньскую* гор?, на *Сіяньской* горѣ стоиць калиновый мост», или «чараз золотый мост на *Сіяньскую* гор?, на бѣлым коню», «з нябѣс, на буланом кони, на *Сіяньскую* гору», и далее: «Мати прачистая по *Сіяньской* горѣ ходила, траву зрывала, жылы кровью наливала, рабу божаму помочи давала»; по ней «ишла мамка прачистая..., святую воду носила»; еще в одном заговоре от *звиху* по ней «мамка прачистая ходила, свойго сына *звиха* (?) будила», далее по горе едет Сус Христос и водит «раба божаго по крутой горѣ, по шавковой травѣ, по сильной росѣ»; на ней «стоит грушка-сивушка» под которой три сестрицы, третья из которых выговаривает *удар*; «там хадзіла Прасвятая Багародзіца Божая маці»; там стоит дуб, под которым сидит старушка, печет на огне сало и пускает духов в сухие темные леса — ее просят унимать ее бешеных собак; там ходит старичок, который раскладывает огонь и вынимает *шал*; на ней стоит дуб, на нем три гнезда с тремя змеями; на ней стоит белая груша, под которой тесовая кровать, на которой на перинах и подушках Пречистая Мать с Сыном и со Святым Духом.

УКРАИНСКИЕ ЗАГОВОРЫ:

Формы имени: Сіянська; Осіянська; на Сіянскій; з Сіянської; на сіянскій; на Сіянську; на Сяянську; на Сіянських; на Осіянскій; на Осіянську; Осіянські; Осіяни; Есіанский; Есианський.

Субстантивные квалификаторы: гора.

Локусы: море Окиан.

Для каких объектов (персонажей) является локусом+ареной каких действий является+для каких перемещений является отправной точкой или целью: Матир Божа идет на нее спасать от *беха*

и *бешыхи*; стоит золотая груша, в которой золотое дупло и гнездо со змеиной царницей; «на брадованьській землі під марьяновським дубом, там стоить два ангели...»; «три святі сиділи»; «там лежало сто каменей, та під тими камями стояло сто дубей»; по ней (и Єгипетський землі) Богородица ходила с Господом Богом / «Ісуса Христа водила, престоли одчиняла»... пришли евреи, свили терновый венок, повели на гору, на которой стоит церковь, в которой престол, на котором Сам Господь Бог; «там мати Сина спочивала і за нас грешних муку принімала»; на ней: «їде святий *Григорій* на сивому коні, на золотому сідлі. Приїзжав на Сіянську гору, бере ключі і замикає зуби і губи, щоки і нащєки вовкам і вовчищам, од... скотини»; в заговоре от зверей (волков) св. Григория Побидоносця просят взойти на нее и заиграть в Егоровську трубу, созвать волков и «защепить» им «зубы, губы, щелепа и елета и язык у роти»; в заговоре от кровотечения на ней бежали три реки: «одна водяна, друга медяна, третя кровава...»; «стояв колодязь камінний; туди ішла дівка камінна, камінні й відра, камінний коромисел, камінна вона вся»; на ней, «на Тані землі» ходили три девицы, Господа сестрицы (ср. земля Татьяна — ниже); стояли три вола -- серый, белый и черный; на нее шел Господь, на ней же мучили Суса Хрыста; «ишла Матир Божа золотым мостом»; на ней, «на святій землі їхав Михайло; у Ёго сын Авраамій, на ёму великій чин», на ней Авраамий встретил 77 лихорадок; на нее шел св. Макарий, когда встретил 77 трясовиц; на ней стоял «колодезь каменний»; св. Юрий встречает «Божу матир з Сіянської гори»; на гору шли мастера «деревни рубаты, церкву майструваты, а за ными дивка кровы замовляты»; «На Сіянських горах, на морських плитах стояв дуб; на тим дубі Семенове гніздо, у Семеновим гнізді Оленова змія...»; «ішов святий Ёгор із Осіянських гор і ніс гадючі імена»; на ней «стойить дуб гилчастый, на тому дубу сорок сорокив гиллив, на тому гилли змієве гніздо»; в заговоре от укушения змеи на ней «совыняче гніздо, а в тим гнізди царыця-совыця»; в заговоре от кровотечения у скота на ней, «на зымли на *Таньський*, там два брата сичуцьця, рубаюцьця...».

Далее приведем документирующие дефиницию цитаты:

СИОНСКА

УКРАИНСКИЕ:

На Сіонской горѣ: Кубань, Корол., с. 282; в заговоре от пуль и другого оружия *субъект* заклинает: «Когда б я мав на *Сіонской* горѣ и с сильным *Самсоном* ніч ночуваты и за плотю держаты тогда будеть неприятель на войне с пищали мечем и копіем сердце мое пробиваты и кровь мою проливаты».

На Сіонську гору: Киевщина, Драг., № 21, с. 30 (Моск., № 109); в заговоре от *гадини* на нее «послала пречиста черницю»; на ней в *Вавилоне-городе* царица *Вольга*.

Насионской (так!) горѣ во *Египетской* Зимлѣ: старин. укр. ркп., Гринч., № 82, с. 61; в «змовлениии гада» там стоит дуб *Евгим*, в котором змеиное гнездо.

На Сіонській горі: Житом. о., Фісун, с. 68; там «виростала перлиста роса», которую собирала Мати Божа.

СИЯНЬСКА (СИАН, СΙΑНЬСКА, ОСІАНЬСКА, ВЫСІАНЬСКА, УСІАНЬСКАЯ) БЕЛОРУССКИЕ:

На сіяньской на горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 8, с. 3; в заговоре от враждебного магического воздействия, насланного колдуном с ветром (*подвезя*), «як у Бога на дворѣ, на сіяньской на горѣ, там стоить яблонка, на той яблонцы висить яблочко, у тым яблочку няма ничего» — так бы и у *объекта*.

По сіяньской горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 9, с. 4; в заговоре от «ветрового лиха» (*подвезя*) по ней шел «Пятро-Павял с своими святыми апостолами».

На Сіаньской горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 24, с. 9; в заговоре от *уродимца* на ней стоял лес, в нем ходил дед, «лѣс ломив и ?родимяц заговорив».

На сіяньску гору, ис сіяньской горы: Мог. г., Ром. 5, № 106, с. 31; в заговоре от *уроков* Божья Матерь понесла *Суса Христа* «по сіяньскому полю, ис сянскаго поля на сіяньскую гору, ис сіяньской горы на синя моря», положила на *лакирь-камень* и уроки стирала.

На сіяньскую гору: Гом. у., Ром. 5, № 171, с. 46; в заговоре от волков (зверей) *Михаила* архангела просят: «возьми ты свою сямигласную трубу, и ?зиди ты на сіяньскую гору, и змани и струби усих своих анахов».

На сіяньскую горю (так!): Мог. г., Ром. 5, № 178, с. 48; в заговоре от волков (зверей) святой *Ягорій* взошел на нее и взял золотые и серебряные ключи замыкать зверям рты.

На высіяньскую гору: совр. Гом. о., Ром. 5, № 169, с. 46; в заговоре от волков (зверей) святого храброго *Ягорая* просят: «бъри свою золотую трубу, брытая свойго сѣраго коня, клади своё золотоа сядло, выяжжай на высіяньскую гору...».

На Сіаньскую гору, Осіаньская гора: Гом. у., Ром. 5, № 2, с. 53; в заговоре на облегчение родов *Сус Христос* с тремя апостолами восходит на нее, и они просят у Господа помощи рабе Божьей; затем следует заклинание: «и закатися ж ты, закатися *Осіаньская* гора, яще ж табѣ раба божая, роджать ня пора...».

На Сіаньской горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 3, с. 53–54; в заговоре от преждевременных родов на ней, «на шавковой травѣ» стояла церковь, в которой «божжая матяр службу служила, царськія ворота зачиняла».

По Сіяньско́й горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 77, с. 67; в заговоре от кровотечения из раны *Христос* ехал по ней «и калину ломав и рабу божаму давав и кров замувляв».

С Сіяньскія горы: Гом. у., Ром. 5, № 107, с. 71; в заговоре от *звиху Сус Христос* ехал «с *Сіяньскія* горы на сивом кони, чараз огняннуу рабк, чараз дротяный мост...»

На Сіяньскую горѹ: Гом. у., Ром. 5, № 110, с. 72; в заговоре от *звиху Сус Христос* ехал «чараз золотый мост на *Сіяньскую* горѹ, на бѣлым коню...»

На Сіяньскую гору, по Сіяньско́й горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 112, с. 72; в заговоре от *звиху* «*Христос* ѣхав з нябёс, на буланом кони, на *Сіяньскую* гору. Конь споткнулся, сустав с суставом соткнувся, и звих миновся». И далее: «Мати прачистая по *Сіяньско́й* горѣ ходила, траву зрывала, жилы кровью наливала, рабу божаму помочи давала».

На Сіяньскую горѹ, на Сіяньско́й горѣ: Мог. г., Ром. 5, № 144, с. 77; в заговоре от *звиху Сус Христос* ехал «на своем хвабром (так!) кони на *Сіяньскую* горѹ, на *Сіяньско́й* горѣ стоиць калиновый мост; на тым калиновым мосту свою хвабрую конь ногу упусьцив, калинову мосьницу праломив».

На Сіяньско́й горѣ: совр. Гом. о., Ром. 5, № 149, с. 78; в заговоре от *удару* (ушиба) «на *Рдани* на рацѣ, на *Сіяньско́й* горѣ, стоить грушка-сивушка» под которой три сестрицы, третья из которых выговаривает *удар*.

По Сіяньско́й горѣ: Гом. у., Ром. 5, № 152, с. 78; в заговоре от *звиху* по ней «мамка прачистая ходила, свойго сына звиха (?) будила»; далее по горе едет *Сус Христос* и «водя (т. е. водит) раба божаго по крутой горѣ, по шавковой травѣ, по сильной росѣ».

По Сіяньско́й горѣ: Рог. у., Ром. 5, № 214, с. 92; в заговоре от *скулы* по ней «ишла мамка прачистая..., святую воду носила», смывала болезнь.

Усіяньская гора: Чаусск. у., Ром. 5, № 34, с. 130; «ёсь у свѣци *Усіяньская* гора; на тэй *Усіяньско́й* горѣ ляжиць дорожка, по тэй дорожцы бяжиць конь», который встречает св. *Юрью* и просит оберечь его от болезней, тот отправляет коня за помощью к св. *Миколушке*, тот — к *Михаилу*.

На Сіяньско́й горѣ: бел., Ром. 5, № 61, с. 172; в заговоре от *шалу* (бешенства) «у чистом поли на *Сіяньско́й* горѣ, стоиць дуб», под которым сидит старушка, печет на огне сало и пускает духов в сухие темные леса — ее просят унимать своих бешеных собак.

На горѣ Сіяньско́й: бел., Ром. 5, № 65, с. 174; в заговоре от *шалу* (бешенства) «на мори кіяни, на горѣ *Сіяньско́й*» ходит старичок, который раскладывает огонь и вынимает *шал*.

На горѣ на Сіянї: бел., Ром. 5, № 80, с. 178; в заговоре от змеи «на мори на *кіяни*, на горѣ на *Сіянї* стоиць дуб», на нем три гнезда с тремя змеями.

На Сіянської горѣ: бел., Ром. 5, № 98, с. 183; в заговоре от змеи «на мори на *сіяни*, на *Сіянської* горѣ» стоит белая груша, под которой тесовая кровать, на которой на перинах и подушках Пречистая Мать с Сыном и со Святым Духом.

На Сіянській гары, на Сіянській зямлі: Гом. о., Барт., № 34, с. 40; «там хадзіла Прасвятая Багародзіца Божая маці» (устный вариант «Сна Богородицы»).

УКРАИНСКИЕ:

Сіянська гора: Херс. г., Сорокин, № 6, с. 17; в заговоре от *беха* Матир Божа идет на нее спасать от *беха* и *бешыхи*.

На Сіянській гори: Херс. г., Сорокин, № 1, с. 16; в заговоре от укушения человека гадюкой на ней стоит золотая груша, в которой золотое дупло и гнездо со змеиной царицей.

На Сіянській гори: Херс. г., Сорокин, № 5, с. 17; в заговоре от лихорадки на ней, «на *брадованській* землі під *марьяновським* дубом, там стоить два ангелы...»

На Сіянську гора: Киев. о., Вас., с. 294; «їде святий *Григорій* на сивому коні, на золотому сидлі. Приїзжав на *Сіянську* гору, бере ключі і замкає зуби і губи, щоки і нащeki вовкам і вовчищам, од... скотини».

На сіянській горі: укр. Полесье, Дав., с. 10; в заговоре от *уроков* на ней «три святі сиділи».

На Сіянській горі: Житом. о., Полк., с. 74; «там Мати Божа ходила, *Ісуса Христа* водила, пристоли одчиняла ...».

На горе Сіянської; на Сіянську гору; на Сіянської горе: Черниг. о., Полк., 101; там, «на землє хрестьянской, там мати Сина спочивала і за нас грешних муку прінімала... Прішла жидова чопізка, ізвила терновий венoк», повела на гору, на которой стоит церковь, в которой престол, на котором Сам Господь Бог.

На Осіянській горі: Екатер. г., Манж., с. 152; в заговоре «як на бджолу урокы нападуть» «там лежало сто каменей, та під тыми каминьямы стояло сто дубей...»

Осіянська гора: Зап. Укр., Поруб., с. 103; по ней и *Єгипетський* землі Богородица ходила с Господом Богом.

На Осіянську гору: Черн. г., Мал., № 36, с. 234; в заговоре от зверей (волков) св. *Грыгорія Побидоносця* просят взойти на нее и заиграть в *Егоровську* трубу, созвать волков и «защепить» им «зубы, губы, щелепа и елета и язык у роти» на скотину *субъекта*.

Осіянська гора: Харьк. о., Вас., с. 71; в заговоре от кровотечения на ней бежали три реки: «одна водяна, друга медяна, третя кровава...»

Осіянська гора: Харьк. г., Драг., № 16, с. 28 (Вас., с. 75); в заговоре от крови на ней стоял «колодезь каменний», туда шла каменная девка с каменными ведрами, когда она принесет оттуда воды — тогда и кровь потечет.

Осіянська гора: Винн. о., Вас., с. 116; на ней, «на *Тані* землі» ходили три дівичи, Господа сестрици — в заговоре от *кольки* (колотья).

Осіянська гора: Киев. о., Вас., с. 140; в заговоре от бельма (у скотины?) на ней стояли три вола — серый, белый и черный; белый слизнул бельмо, серый — кровь, черный слизнул все болезни и спихнул копытом бельмо.

Осіянська гора: Полт. г., Милор. 68, с. 199; в заговоре от крови на нее шел Господь, на ней же мучили *Суса Христа*.

Осіянська гора: Полт. г., Милор. 69, с. 334; на нее «ишла Матир Божа золотым мостом» в заговоре от *ураза* скотины.

Осіянська гора: укр., Иванов, с. 740; в заговоре от лихорадки «на *осіянській* гори, на святій землі «Ихав *Михайло*; у Ёго сын *Авраамій*, на ёму великій чин», на ней *Авраамій* встретил 77 жен-лихорадок.

З Сіянської горы: Киев. г., Грин., № 29, с. 31; в заговоре «од усяких хвороб» св. *Юрій* встречает «Божу матир з *Сіянської* горы».

На Сіянську гору на святу: Киев. г., Грин., № 32–I, с. 34; в заговоре от *пропасниці* на нее шел св. *Макарий*, когда встретил 77 трясовиц.

На Сіянську гору: Киев. г., Грин., № 34–III, с. 35; в заговоре от крови на гору шли мастера «деревни рубаты, церкву майструваты, а за ными дівка кровы замовляты...»

На Сіянських горах... Семенове гніздо: укр., б. м., Чуб., с. 122; в заговоре от змеинного укуса: «На *Сіянських* горах, на морских плитах стояв дуб; на тим дубі *Семенове* гніздо, у *Семеновим* гнізді *Оленова* змія...»

Осіянські гори: Харьк. г., Драг., № 21, с. 29; в заговоре от *гадини* «ішов святий *Ёгор* із *Осіянських* гор і ніс гадючі імена...»

На гори на Осіяни: Харьк. г., Манж., с. 150–151; в заговоре от *гадюкы* «на мори на *окіяни*, на гори на *Осіяни* стойить дуб гилчастый, на тому дубу сорок сорокив гиллив, на тому гилли зміёве гніздо...»

На Есіанський гори: Харьк. г., Сторож., с. 37; в заговоре от укушения змеи на ней «совыняче гніздо, а в тим гнізди царыця-совыця».

На Есіанський гори: Харьк. г., Сторож., с. 37; в заговоре от кровотечения у скота на ней, «на зымли на *Таньський*, там два брата сичуцьця, рубаюцьця...»

Принятые сокращения

бел.	— белорусский (-ая)
Винн. о.	— Винницкая область
Вит. г. (о.)	— Витебская область
Гом. у. (о.)	— Гомельский уезд (область)

Екатер. г.	— Екатеринославская губерния (ныне Днепропетровская область)
Жит(ом.). п. (о.)	— Житомирский повет (Житомирская область)
Зап. Укр.	— Западная Украина
Киев. г. (о.)	— Киевская губерния (область)
Малятич. в.	— Малятичская волость (Могилевская губерния)
Мог. г.	— Могилевская губерния
Полоцк. п.	— Полоцкий повет
Полт. г.	— Полтавская губерния
ркп.	— рукопись
Рог. у.	— Рогачевский уезд (совр. Гомельская обл.)
укр.	— украинский (-ая)
Херс. г.	— Херсонская губерния
Чаусс. у.	— Чаусский уезд (совр.)
Черн(иг). г. (о.)	— Черниговская губерния (область)

Литература

- Головачева 1993 — Головачева А. В. Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Т. Н. Свешникова. М., 1993. С. 196–211.
- Невская и др. 1998 — Невская Л. Г., Николаева Т. М., Седякова И. А., Цивьян Т. В. Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтии до Балкан) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации / Отв. ред. О. Н. Трубачев. М., 1998. С. 442–459.
- Никитина, Кукушкина 2000 — Никитина С. Е., Кукушкина Е. Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания), М., 2000. 216 с.
- Толстая 1997 — Толстая С. М. Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // Живая старина. № 3. 1997. С. 31–35.
- Юдин 1997 — Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997. 320 с.
- Юдин 1998а — Юдин А. В. Имена персонифицированных лихорадок в восточнославянских заговорах: проблема вариативности // Славяноведение. 1998. № 3. С. 53–64.
- Юдин 1998 б — Юдин А. В. Святое, святые и их имена в восточнославянских заговорах // Prace filologiczne. Т. 43. Warszawa, 1998. S. 213–218.
- Юдин 1999 — Юдин А. В. Мифотопонимия русских заговоров // Etnolingwistyka. Lublin, 1999. Т. 11. S. 177–196.
- Юдин 2000 — Юдин А. Свети Ђорђе у басмама: експликација личног имена // Расковник. XXVI. № 100. Београд, 2000. С. 51–59.
- SSISL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartmińskiego. Т. 1. Kosmos. Z. I. Lublin, 1996. 439 s.; Z. II. Lublin, 1999. 481 s.

Источники

- Барт. — Замовы / Уклад., сістэм. текстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч. Мн., 1992. 597 с.
- Вас. — Ви, зорі-зориці...: Українська народна магічна поезія: (Замовляння) / Упоряд. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук; Передм. М. Г. Василенка. К., 1991. 336 с.
- Грин. — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 2. Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, 1896. [2], II, 390 с.
- Гринч. — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1900. VIII, 488 с.
- Дав. — Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / Упор. В. Ф. Давидюк. Луцьк, 1993. 24 с.
- Драг. — *Драгоманов М.* Три пісні із збірки О. Бодяньського // Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія НТШ / За ред. І. Франка. Т. 5. Львів, 1898. С. 117–120.
- Иванов — *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Кулянском у. Харьковской губ. // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 22–81.
- Корол. — *Короленко П. П.* Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 274–282.
- Мал. — Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниг., Волынк., Полтавск. и некот. др. губ.) / Собрал Ал. Н. Малинка. Чернигов, 1902. XXI, [3], 388 с.
- Манж. — Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И. И. Манжурою. Харьков, 1890. [2], 194, VII с.
- Милор. 68, 69 — *Милорадович В.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губ. // Киевская старина. 1900. Т. 68. Кн. 1. С. 46–61; Кн. 2. С. 192–206; Кн. 3. С. 373–395; Т. 69. Кн. 2. С. 160–173; Кн. 3. С. 310–334.
- Моск. — Українські замовляння / Упорядник М. Н. Москаленко. К., 1993. 309 с.
- Полк. — Українська народна магія. Поетика, психологія / Упор. Т. Полковенко. Київ, 2001. 139 с. (Київський національний університет. Серія: Фольклор. Етнографія. Звичаєве право. Вип. 2).
- Поруб. — Примівка від усякої слабости, в Залучу над Збручем записав Л. Порубальський // Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія НТШ / За ред. І. Франка. Т. 5. Львів, 1898. С. 99–105.
- Ром. 5 — *Романов Е. Р.* (сост.) Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. XV, [1], 448, [2] с.

- Сорокин – *Сорокин Г. И. (свящ.)* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, б. г. II, 65 с.
- Сторож. – *Стороженко М. К.* Слобода Ново-Астрахань // Харьковский сборник. Харьков, 1894. Вып. 8. Отд. 2. С. 27–49 (второй пагинации).
- Фісун – *Словесна магія українців / Упор. В. Фісун.* К., 1998. 103 с.
- Чуб. – *Чубинский П. П. (ред.)* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования. Т. 1. СПб., 1872. XXX, 467, [1] с.

Т. В. Цивьян
(Москва)

Роковой путь Колобка

Колобок *Русская народная сказка*¹

Жил-был старик со старухой. Просит старик: «Испеки, старуха, **колобок**». — «Из чего печь-то? Муки нету». — «Э, эх, старуха! По **коробу** поскреби, по сусекам помети. Авось муки и наберется». Взяла старуха крылышко, по **коробу** поскребла, по сусекам помела, и набралось муки пригоршни с две. Замесила на сметане, изжарила в масле и положила на окошко простудить. **Колобок** полежал-полежал да вдруг и покатился — с окна на лавку, с лавки на пол, по полу да к дверям, перепрыгнул через порог в сени, из сеней на крыльцо, с крыльца на двор, со двора за ворота, дальше и дальше. **Катится** **колобок** по дороге, а навстречу ему заяц: «**Колобок, колобок!** Я тебя съем». — «Не ешь меня, **косой зайчик!** Я тебе песенку спою», — сказал **колобок** и запел:

Я по **коробу** скребён,
По сусеку метён,
На сметане мешон,
Да в масле пряжон,
На **окошке** стужон.
Я у дедушки ушёл,
Я у бабушки ушёл.
У тебя, зайца, не хитро уйти!

И покатился себе дальше; только заяц его и видел! **Катится** **колобок** дальше, а навстречу ему волк. «**Колобок, колобок!** Я тебя съем». — «Не ешь меня, **серой волк!** Я тебе песенку спою:

Я по **коробу** скребён,
По сусеку метён,
На сметане мешон,
Да в масле пряжон,

¹ Подчеркиванием выделены глаголы движения, жирным шрифтом — звукопись (анаграммирование лексемы *колобок*).

На окошке стужон.
 Я у дедушки ушёл,
 Я у бабушки ушёл,
 Я у зайца ушел,
 У тебя, волка, не хитро уйти!

И покатился себе дальше, только волк его и видел!.. **Катится колобок**, а навстречу ему медведь: «**Колобок, колобок!** Я тебя съем». — «Где тебе, **косолапому**, съесть меня!

Я по **коробу скребён**,
 По сусеку метён,
 На сметане мешон,
 Да в масле пряжон,
 На окошке стужон.
 Я у дедушки ушёл,
 Я у бабушки ушёл.
 Я у зайца ушел,
 Я у волка ушел!
 У тебя, медведь, не хитро уйти!

И опять укатился; только медведь его и видел!.. **Катится-катится колобок** дальше, а навстречу ему лиса. «Здравствуй, **колобок!** — говорит. — Какой ты хорошенький!» А **колобок** запел:

Я по **коробу скребён**,
 По сусеку метён,
 На сметане мешон,
 Да в масле пряжон,
 На окошке стужон.
 Я у дедушки ушёл,
 Я у бабушки ушёл,
 Я у зайца ушел,
 Я у волка ушел,
 У медведя ушел
 У тебя, лиса, и давно уйду!

«Какая славная песенка! — сказала лиса. — Но ведь я, **колобок**, стара стала, плохо слышу; сядь-ка на мою мордочку да пропой еще разок погромче». **Колобок** вскочил лисе на мордочку и запел ту же песню. «Спасибо, **колобок!** славная песенка, ещё бы послушала! Сядь-ка на мой язычок да пропой в последний разок». Сказала лиса и высунула свой язык; **колобок** сдуру прыг ей на язык, а лиса — ам его! и скушала.

В 1995 г. в журнале «Живая старина» Н. И. Толстой опубликовал статью «Секрет Колобка» о сказке «Колобок» (АТ 2025), изданной в первом томе «Народных русских сказок» А. Н. Афанасьева, известной по записям других собраний и ставшей одной из самых популярных детских сказок в России (Толстой 1995; 2003). «Сюжет ее несложен, можно сказать, классически прост, — пишет Толстой. — „Жил-был старик со старухой“, и захотелось старику сдобной пресной лепешки, т. е. колобка, а муки-то в доме не было. Старуха так и сказала: „Муки нету“. На что старик посоветовал по коробу поскрести, по сусеку, т. е. закрому, помести, и набралось мучицы горсти две, и замесила старуха колобок, и изжарила на масле, да на окошечко положила остудить, а он сбежал — покатился „с окна на лавку, с лавки на пол, по полу да к дверям, перепрыгнул через порог в сени, из сеней на крыльцо, с крыльца на двор, со двора за ворота, дальше и дальше“. Покатившись по дороге, он встретил сначала зайца, затем волка, затем медведя, все они хотели съесть Колобка, но от всех он защитился и скрылся, благодаря одной и той же песне. <...> Лиса же взяла обманом: просила Колобка сесть на ее язык, а тот сдуру ее послушал и был съеден» (Толстой 1995, с. 41).

Автор задается вопросом, почему же Колобка не съели раньше, что делало его неуязвимым и защищало от прожорливых зверей, и отвечает, что таким защитным средством была, очевидно, песенка, в которой излагалась вся последовательность действий, вызвавших появление Колобка на свет Божий, и описывалась поэтапно вся недолгая его жизнь. Эта песенка была по сути дела «текстом творения», который, согласно народным представлениям, сам по себе имеет магическую оборонительную силу.

Далее Н. И. Толстой приводит бытующие в славянском фольклоре и в народной ритуальной практике и неоднократно исследованные аналогичные тексты, описывающие жизнь-житие и «мúки» («страсти») льна, конопли, жита, превращающихся из растений в полотно, холст, испеченный хлеб. Тексты такого рода, как свидетельствуют многочисленные народные повествования и былички, защищают их рассказчика (исполнителя) и его дом от нечистой силы, грозы, грома, смертельной беды и подобных напастей. Н. И. Толстой ссылается на свою работу «*Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции*» (Толстой 1994; 2003), оговаривая при этом, что среди приведенных там примеров Колобка нет. Как он пишет, «„Колобок“ сумел от меня „уйти“, и я тогда о нем не обмолвился ни словом. Теперь же, как хитрая лиса, я взял его на язычок и присовокупил к той компании, которая ему сродни».

По Н. И. Толстому, колдовская сущность Колобка усиливается еще тем, что он — *поскребыш*: *по коробу скребен, по сусеку метен*, и в этом своем качестве, будучи хлебом или человеком, обладает даром лекаря

и знахаря, способного противостоять власти ведьм и колдунов: «он может остановить град, вызвать дождь и многое другое». Магические свойства Колобка, его связь с ритуалами и текстами плодородия подробно разобраны в недавней статье Ю. Г. Фефеловой «Я на улице мешен, я на солнышке печен» (Фефелова 2002). Автор, как и Н. И. Толстой, ссылается на статью Г. И. Кабаковой о поскребышах, мизинцах и других маменькиных сынках и их магических способностях (Кабакова 1994), приводит ряд интересных и убедительных примеров о «человеческой» природе Колобка, но, к сожалению, не упоминает статьи Н. И. Толстого, которая в этом контексте была бы очень важна.

К двойственной сущности Колобка (*хлеб/человек*) мы еще вернемся, но пока остановимся на подробном и детальном описании его пути. И на это обратил внимание Н. И. Толстой, указав, что дробная последовательность и детализация начала пути — *с окна на лавку, с лавки на пол, по полу да к дверям, через порог в сени, из сеней на крыльцо, с крыльца на двор, со двора за ворота, дальше и дальше* — имеет свою параллель в русских (преимущественно севернорусских) заговорах, например: «Стане ти раб Божий (имя рек) ...пойдет из дверей дверьми, из сеней сеньми, из ворот воротами, выйдет далече в чистое поле...» (Кемский у. Архангельской губ.), цит. по (Майков 1994, с. 81), и под. В «Колобке» же они имеют несколько иную функцию и задачу: охарактеризовать необычность, магичность самого Колобка. Н. И. Толстой рассматривает еще и кумулятивное построение сказки, но мы этого вопроса не касаемся, хотя кумулятивность здесь важна как прием повторения-усиления основного структурирующего текст мотива — *д в и ж е н и я*.

Мы начинаем свое рассуждение с того места, на котором Н. И. Толстой остановился или которое он в некотором смысле обошел: почему же Колобок, при всех его магических свойствах, все-таки погиб? — *Сдуру*, говорится у Афанасьева, попался на хитрость лисы. Если включить неосторожный (глупый) поступок Колобка в жанрово-сюжетный контекст, то это означает, что Колобок попал в сюжет «Жертва обманщика», а не в (более редкий) сюжет «Обманутый обманщик». При этом, строго говоря, из текста сказки как такового нельзя узнать, от чего бежал Колобок, от гибели или от своего счастья? Съели бы его старик со старухой или усыновили? Намек на последнее можно видеть в том, что *стариком* и *старухой* эти персонажи называются до изготовления Колобка, после же они становятся *дедом* и *бабой* (отмечено Ю. Г. Фефеловой (Фефелова 2000, с. 194)); более того, в своей песенке Колобок ласково именуется их *дедушкой* и *бабушкой*². Немотивированное *вдруг*

² Мы опираемся здесь на вариант Афанасьева. Заметим, что Колобок уходит не от *дедушки* (*бабушки* и т. п., далее уже по аналогии), а у *дедушки*, и это, на наш взгляд,

(почти как знаменитое *вдруг* Достоевского) меняет судьбу Колобка, являясь своего рода толчком к действию, а именно — к *движению*: Колобок начинает двигаться, и двигаться особым образом.

Заранее сформулируем наше объяснение обреченности Колобка, которое может показаться неожиданным: Колобок погиб потому, что **скатился, покатился и катился**. Этот способ он сам не выбирал: по-другому Колобок передвигаться не мог, потому что был *круглым*, что и показывало его имя/название (анаграммирующая звукопись сказки выделена у нас жирным шрифтом, см. начало статьи). Итак, роковой оказалась его «круглость», которая обусловила его неустойчивость и как следствие — «качение».

Это об(ъ)-яснение, несомненно, требующее раз(ъ)-яснения, переводит анализ на лингвистический уровень, заставляя обратиться к этимологии, к внутренней форме слова, к его значению в этнологической и фольклорной перспективе (т. е. в кругу этнолингвистики).

У Афанасьева колобок плоский: в примечании он называет его «сдобной пресной лепешкой» (Афанасьев 1873/1, с. 54). У Даля *колоб* 'скатанный ком, шар, груда, валенец, катанец³, небольшой круглый хлебец' (Даль, s. v.). Необыкновенное кулинарное разнообразие изделий под этим и производными названиями приводится в Словаре русских народных говоров (СРНГ 1978, с. 140–142)⁴.

Большой соблазн связать *колобок* с корнем **kolo* 'круг, колесо', чему однако мешает формант -(о)б. Фасмер, дающий для *колоб* значения «шар, колобок, моток, круглый хлеб», этот вариант отвергает (Фасмер, s. v.). ЭССЯ, напротив, к нему возвращается, предлагая видеть в *колоб* образование от сочетания **kolo* + **biti* (ЭССЯ, s. v. *kolbъ/kolobъ (kolobъ)?*), т. е. нечто, сбитое в комок. В то же время ЭССЯ отвергает предложенную Брюкнером связь **kolo* с **kolebati (se)* «колебаться, раскачиваться при ходьбе, качаться» (ЭССЯ, s. v. **kolebati (se)*), ср. смол. 'колыбель' (СРНГ 1978, s. v.). — Связь также очень соблазнительная, особенно в нашем случае: *круглое* включает в себе неустойчивость, возможность к самопроизвольному движению (касается ли это шара или колеса, в варианте Афанасьева — лепешки, ставшей на ребро). Тогда завязка действия *Колобок полежал-полежал да вдруг и покатился* может быть интерпретирована как «не удержался на месте, поскольку

вносит оттенок детскости, игры, — но и possessивности: Колобок как бы принадлежит *дедушке и бабушке*, т. е. семье.

³ То, что образуется путем *катания, скатывания* и затем/поэтому само приобретает способность *катиться, скатываться*.

⁴ Существенно, что *колобком* может называться просто «последняя булочка» — к магическим свойствам *поскребышей* (Кабакова 1994, с. 34).

ку исходно был неустойчив» (примерно по этой же причине английский *Humpty-Dumpty*, *Шалтай-Болтай* 'яйцо' не удержался на стене, упал и разбился, т. е. тоже кончил плохо).

Итак, если *шар/колесо* начинает двигаться, то только одним-единственным способом: «вертяться», «переворачиваясь через себя», т. е. *катясь*⁵. Обратимся к русскому паремиологическому фонду за примерами того, что катится, чтобы проиллюстрировать и так несомненную связь *круглый/катиться*. Катятся: *бочка, бревно, горох, звезда, клуб (пара), клубок, луна, мяч, орех, слеза, солнце, ядро, яйцо*, так же как и многочисленные производные от *катить(ся)* — *каток, катило, катушка, катышек* и т. п.

Вновь обратимся к Далю: «*катать, катить, катнуть, катывать* — оборачивать колесом, подвигать обращая, тащить или толкать предмет так, чтобы он вертелся через себя; шибко ехать, гнать, вм. *катиться*. *Катиться, катываться* плавно спускаться, течь, нестись, спускаться» (Даль, s. v.).

Итак, Даль указывает в *катиться* направление движения — *вниз*. В семиотическом и мифопоэтическом контексте это весьма значимо, поскольку в универсальной оппозиции *верх/низ*, описывающей мировое устройство, *низ* связан с *иным, нижним* миром, миром мертвых, т. е. имеет отрицательные коннотации. В космологии это оказывается связанным с оппозицией *свет/тьма, верхний мир=небо/нижний, подземный мир*. Приведем только одну, но весьма характерную и распространенную (восточно)славянскую космологическую загадку «о качении круглого» (Рыбникова 128, с. 11):

Катится катушка,
Ни зверь ни птушка,
Ни камень ни вода,
Никто не отгадает никогда.

Отгадки: *солнце, луна, дорога*. Метафора *солнца и луны* понятна и подтверждается соответствующей фразеологией: они круглые и катятся по небу, как по блюдцу, ср. варианты «золотое яблочко по серебряному блюдечку катится»; *солнце* (Рыбникова 1932, с. 156, 9) и под.; с участием Колобка см. (Митрофанова 1968, с. 21): «Голубой платок, красный колобок по платку катается...»⁶. Способ движения — переворачивание — отра-

⁵ В уменьшительном *колобок* мотив переворачивания вокруг себя дополнительно подчеркнут тем, что *колобок* — это почти палиндром (*колобок-коболок*).

⁶ Круглая форма отражена и в других способах представления светил: *горошек, ягодка, дуга, копейка, кринка, кубышка, лукошко, сито, тарелка, чашка*; не только *колобок*, но и другие круглые мучные изделия: *блин, ватрушка, лепешка, оладьи, каравай, каравашек, коврига* и др. (Митрофанова 1968, с. 20–22).

зился в другой загадке о солнце: *вертится вертушечка, шар вертянский, птица-веретеница* и под. (Митрофанова 1968, с. 21). Что касается *дороги*, то это, скорее, метонимия: *катится не дорога — катятся по дороге* (ср.: *дорога идет, бежит, вьется* и т. п.).

Вместе с тем в движении *солнца и луны* (как и *звезд* в загадке «катились каточки по ягнову/липову мосточку, увидели зорю, бросились в воду», вариант «горох варят», т. е. бросают в кастрюлю с водой) явно предполагается направление *вниз*, что и поддерживается устойчивыми оборотами *закат солнца, солнце закатилось* и под. (про *луну* чаще говорят *зашла*) — подразумевается «за горизонт» т. е. за край, отделяющий небо от земли, «за землю». Это означает, что *свет* сменился *тьмой* — наш мир поменялся местами с *иным, подземным миром*.

Фразеология, связанная с *катиться*, определенно отсылает *вниз*, к гибели, реальной или метафорической: *куда ты катишься, до чего докатился, катиться по наклонной (плоскости), под гору, в пропасть*; «яблочко, куда ты котишься, ко мне в рот попадешь, не воротись» (вариант в *Губчека попадешь*), «катишь колбаской по Малой Спасской, скажи деду, в Москву еду» (формула изгнания; ср. звуковое сходство, или анаграмму *колобок — колбаска*, как и появление родственника — деда), *катиться катушкой* 'убираться вон' (СРНГ 1977, s. v. *катиться*), ср. в этом же ключе *прокатить* (на выборах), и *укатали свеклу крутые горки* и т. п.

Обратимся к самому слову. В значениях слав. **katati (se) / *kotiti (sk) / *katjati (se)*, таких как 'ронять, закатываться, качать, лежать больным, валить(ся), валять, крушить' и под. (ЭССЯ, s. v.), просматривается и неустойчивость, и движение *вниз* — заведомо «к плохому». В связи с этим стоит упомянуть предложенную В. Н. Топоровым связь слав. **kotiti (se)* с греч. *κατα* по семантическому множителю «движение вниз» (Топоров 1973), с значением неблагополучия, ср. хотя бы *катастрофа*, собств. «поворот (обращение) вниз» и не более того, но означающее неотвратимое (и неожиданное) несчастье, гибель.

Итак, заданное изначально (собственной «неустойчивой» круглой/шарообразной формой) направление *вниз* обрекло Колобка на печальный конец, а попытки переменить это направление и двигаться *вверх* оказались неудачными. Колобок прыгает в двух эпизодах — и каждый раз «не туда». В первый раз он *перепрыгнул через порог*, т. е. через границу *дома*=спасительного пространства, потеряв шанс на защиту (в предположении, что дома его ждало чудесное превращение и спасение)⁷; два следующих раза были не просто неудачными, но оказались

⁷ В варианте из собрания Зеленина Колобок не *катится*, а *бежит*, что может подчеркивать его антропоморфизацию (Зеленин 1914, с. 394–396); отметим, что у Ончукова Колобок *укатился, покатился* (Ончуков 1998, с. 410).

роковыми: «Колобок *вскочил* лисе на мордочку <...> Колобок *сдуру прыг ей на язык*»... — вот и *докатился!*

В Париже при обсуждении моего доклада о Колобке двое слушателей (Полина Травер и Кирилл Ильинский) резонно спросили, следует ли из этого финала, что *Колобок докатился*, а не что он *допрыгался-доскакался*? Я чрезвычайно благодарна им за это ценное замечание. Если уместно сравнение с Н. И. Толстым, от которого Колобок «сумел уйти», то про себя могу сказать, что от меня Колобок не ушел, но «упрыгнул и ускакал». Действительно, теперь следует заняться кругом мотивов, связанных с *прыганием/скаканием вверх и вниз, с перепрыгиванием/перескакиванием* и под. (и соответствующей фразеологией).

Читателю/«потребителю» сказки жалко симпатичного, веселого и легкомысленного Колобка; отсюда возникают многочисленные авторские варианты и продолжения, в которых Колобок оказывается героем-победителем (хотя и не всегда); корпус «самодельных» (по большей части) текстов такого рода, постоянно пополняющийся, заслуживает специального анализа.

Приведем лишь некоторые примеры. Следует начать с того, что Колобок в современной массовой культуре чрезвычайно популярен. Что только не называется его именем!⁸ Его изображение — всегда в виде шара, а не круга — один из самых распространенных логотипов. Чтобы познакомиться с немудреными игрушками⁹ или «сувенирами» Колобок, с Колобками-копилками и под., достаточно пройтись хотя бы по Арбату. Чтобы понять степень популярности (и тиражирования) Колобка, надо заглянуть в Интернет, где среди груды сайтов, чатов, рассказов, стихов, анекдотов о Колобке (увы, предсказуемо пошлых) можно выловить и достаточно примечательные сюжеты. Приведем образец из «Газеты для женщин», где психологический портрет женщин

⁸ Детские сады, детские студии и под.; пекарни и булочные — естественно; кафе и рестораны; магазины; журнал; даже инженерно-производственный кооператив и т. д.

⁹ Предлагается, например, *неваляшка-колобок со звоном*. Ср. еще одно изобретение — эстафета «Колобок» со следующими правилами: «Все помнят, что в сказке Колобок ловко обошел зайца, медведя, волка, но угодил в пасть лисе. В эстафете первых грех зверей заменяют кегли, а последнего — ведро. Каждый участник будет пинать ногами свой Колобок-мяч между кеглями. Подведя мяч к ведру, участнику необходимо, не прибегая к помощи рук, забросить мяч в ведро, т. е. отправить Колобка в пасть лисы. Попыток ему дается сколько угодно. После того как мяч-Колобок все же оказался в ведре, участник вынимает его руками и быстро бежит к следующему игроку, чтобы тот тоже смог пройти со своим Колобком все препятствия». Откровенно говоря, не знаю, пародия это или счастливая педагогическая находка.

Колобков (в духе описаний типа личности по знаку Зодиака) представляет собой вполне верную (или, во всяком случае, правдоподобную) интерпретацию сюжета сказки и характера главного героя (ограничимся здесь фрагментом текста):

Сотрудники Психологической ассоциации АРТ – ПСИ психолог-имиджмейкер Татьяна Симонятова и психолог-психотерапевт Андрей Калинин вновь встречаются с вами.

Колобок

*Чем ближе весна, тем ярче и солнечнее образ нашей героини.
Вот и сменил Снежную королеву новый сказочный персонаж.*

Впечатление

Колобки милостивы, смешливы и непосредственны. Эти женщины обычно имеют весьма округлые формы. По щекам их гуляет легкий румянец, а тело пышет здоровьем. Веселый нрав Колобков сочетается с их чрезвычайной общительностью. Колобки свободно «катятся» по жизни, не обременяя себя обязательствами и серьезными отношениями. Их существенный недостаток — поверхностность. От проблем Колобок всегда устранивается. Девиз Колобка: «Ничего не брать в голову!». Поэтому знакомым не следует ждать от него помощи в серьезном деле — он просто уйдет от вас, как ушел «...от бабушки, от дедушки». Колобки от рождения склонны к различным авантюрам. Они никогда ничего не планируют и не продумывают наперед, поэтому их жизнь превращается в череду приятных и неприятных сюрпризов. Они с легкостью выпутываются из неприятных ситуаций. Но даже для самых удачливых Колобков существует реальная опасность попасться, наконец, в лисьи лапы ¹⁰.

Здесь, как мы видим, имиджмейкер и психотерапевт достаточно точно идут «по сказке».

Интересны попытки варьировать сюжет. Приведем два примера, в которых содержатся попытки подправить сказку в сторону благополучного конца. Первый — сказка Виталия Бианки, детского писателя-натуралиста, «Колобок-колючий бок», имеющая просветительские цели.

¹⁰ Вообще очень заметно стремление досказать и объяснить сказку; очевидно, это провоцирует текст, содержащий много недосказанного, текст, по сути, амбивалентный. Ср. все-таки выделяющийся на общем фоне пародийный «эротический триллер» некоего Федора Самураева «Колобок», где начало отсылает к загадочности происхождения и сущности Колобка, о чем уже говорилось: «У бабушки с дедушкой живет Колобок, который считает их своими настоящими близкими родственниками. Вдруг из подслушанного случайно разговора он узнает, что создан искусственно и что его „родственники“ планируют его съесть. Колобок переживает сложную душевную драму, в результате которой убегает из дома».

Виталий Бианки

Лесной Колобок — Колючий Бок

Жили-были старик со старухой — те самые, от которых Колобок укатился. Пошли они в лес. Старик и говорит старухе:

— Глянь-ка, старуха, никак под кустиком-то наш Колобок лежит?

Старик плохо видел, да и у старухи глаза слезились. Наклонилась она поднять Колобок, и наткнулась на что-то колючее. Старуха: «Ой!» — а Колобок вскочил на коротенькие ножки и покатил по дорожке.

Катится Колобок по дорожке, навстречу ему Волк.

— Колобок, Колобок, я тебя съем!

— Не ешь меня, Серый Волк, я тебе песенку спою:

Я лесной Колобок — Колючий Бок!
 Я по коробу не скребен,
 По сусеку не метен,
 На сметане не мешен.
 Я под кустиком рос,
 Весь колючками оброс,
 Я на вкус нехорош,
 Меня в рот не возьмешь!
 Я от дедушки ушел,
 Я от бабушки ушел,
 От тебя, Волк, подавно уйду!

Волк рассердился, — хватъ его лапой. Колючки в лапу впились Волку, — ой, больно! А Колобок подскочил и покатился по дорожке, только его Волк и видел!

[То же самое происходит при встрече с Медведем]

<...>

Катится Колобок, — навстречу ему Лиса.

— Колобок, Колобок, куда катишься?

— Качусь по дорожке.

Колобок, Колобок, спой мне песенку!

Колобок и запел:

[Следует та же песенка]

<...>

И только было покатился по дорожке, — Лиса его тихонечко, одними коготками толк в канаву! Колобок — плюх! — в воду. Мигом развернулся, заработал лапками, — поплыл. Тут все и увидели, что это совсем не Колобок, а настоящий лесной еж.

Конец Ежа должен был бы быть плачевным — Лиса его «развернула», и он оказался беззащитным (описывается действительный спо-

соб охоты лис на ежей), однако конец остается открытым, и читатель надеется, что Ежу удастся уплыть от Лисы.

Второй пример — переделка сказки для детского представления на Пасху:

Священник Константин Островский

Пасхальный Колобок

1-й ведущий: Жили-были бедные дед и баба.

2-й ведущий: Очень бедные.

1-й ведущий: У них не было курочки-рябы.

2-й ведущий: Ох, не было.

1-й ведущий: Она не снесла им яичка.

Ведущие (вместе): И не могли они испечь пасхального куличика!

2-й ведущий: Дед бабе говорит:

Дед: Чем же, милая, нам на Пасху разговеться-то?

Баба: Ох, и не знаю, милай. Ведь мука у нас давно уже кончилась.

Дед: Давай, баба, не будем унывать, а помолимся Богу да по амбарам пометем, по сусекам поскребем; может, хоть на колобок наберется.

1-й ведущий: Так они и сделали: по амбарам помели, по сусекам поскребли, мучицу на водичке замесили, слезицей посолили.

2-й ведущий: Бога поблагодарили.

1-й ведущий: Испекли постный колобок и на окно положили.

Ведущие (вместе): До утра простынуть.

2-й ведущий: А наутро проснулся колобок раньше всех.

Колобок: Что-то бабушки и дедушки не слышно. Спят поди. Намалялись со мной вчера, даже обедню проспали. Покачусь-ка я в церковь, пока они спят, окроплюсь у батюшки святой водой, хоть этим старичков утешу.

1-й ведущий: Соскочил колобок с подоконника на землю и айда в церковь. Да не по дороге, а напрямиком через лес. Навстречу ему волк.

Волк: Колобок, Колобок, я тебя съем.

Колобок: Что ты, Волк, ведь я еще не освященный. По амбарам метен, по сусекам скребен, на водичке мешен, слезицей солен, но еще не освящен. Жди меня здесь.

2-й ведущий: Колобок покатился дальше, а навстречу ему медведь.

Медведь: Колобок, Колобок, я тебя съем.

Колобок: Чтоты, Медведь, ведь я еще не освященный. По амбарам метен, по сусекам скребен, на водичке мешен, слезицей солен, но еще не освящен. Жди меня здесь.

2-й ведущий: Колобок покатился дальше, а навстречу ему лиса.

Лиса: С праздничком тебя, Колобок. Далеко ли ты, мой сладенький, направился?

Колобок: Я, Лиса, в церковь спешу.

Лиса: Куда, сладенький? Я что-то не расслышала.

Колобок: В церковь Божию, святой водой окропиться.

Лиса: Я что-то глуховата стала. Подойди ко мне, мой постынький, поближе.

Колобок: Я, Лисонька, в церковь тороплюсь, у бабушки святой водой окропиться, а ты меня здесь подожди.

2-й ведущий: Прикатился Колобок в церковь и сразу к бабушке. Окропился святой водой, а бабушка его спрашивает:

Бабушка: Где же, Колобок, твое красное яичко?

Колобок: Нет у меня, бабушка, красного яичка. Мои бабушка и дедушка бедные.

Бабушка: На, возьми, Колобок, отнеси яички бабушке и бабушке.

1-й ведущий: А тут прихожане услышали разговор, надавали Колобку яичек целую корзину.

2-й ведущий: Катится Колобок обратно через лес напрямиком, а навстречу ему волк, медведь и лисица.

Звери: С праздником тебя, Колобок, с наступающим Христовым Воскресением! Будет нам чем на Пасху разговестись!

Колобок: Экие вы, звери, неразумные! Ведь я же постный: по амбарам метен, по сусекам скребен, на водичке мешен, слезицей солен. Как же вы мною разговестесь?

Звери: Что же нам тогда делать?

Колобок: Возьмите вот по красному яичку, а как ночью обедня отойдет, разговестесь.

Звери: Ну спасибо тебе, Колобок! Передай поклон бабушке и бабушке!

1-й ведущий: Прибежал Колобок домой.

Дед и Баба: Где ты был, Колобок? Мы о тебе сильно беспокоились!

Колобок: Я, бабушка и бабушка, в церкви был, святой водой окропился и вам красных яичек принес. Будет чем на Пасху разговестись!

Из газеты «Воскресная школа»,
№ 13, апрель 1998 г.

Перед нами примечательная попытка не только создания «утешительного конца», но и христианизации «языческой» сказки, что в конце концов создает образец классического двоеверия, характерного для народной картины мира.

* * *

Однако самую сказку не изменишь, она, насколько нам известно, чрезвычайно устойчива, и остается утешаться удачливостью еще одного не менее подвижного «круглого персонажа», который счастливо перебрался в другой сюжет, где стал героем-победителем: это *Покати-горошек* (АТ 312D).

Принятые сокращения

- Афанасьев 1873 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. М., 1973. Кн. 1.
- Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. СПб.; М., 1882; репринт: М., 1980.
- Загадки 1972 — *Загадки.* Минск, 1972.
- Зеленин 1914 — *Зеленин Д. К.* Сказки Пермской губернии. Пг., 1914. С. 394–396.
- Кабакова 1994 — *Кабакова Г. И.* О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // *Живая старина.* 1994. № 4. С. 34–36.
- Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Митрофанова 1968 — *Загадки /* Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Ончуков 1998 — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. СПб., 1998. Кн. 1.
- Рыбникова 1932 — *Рыбникова М. А.* Загадки. М.; Л., 1932.
- СРНГ 1977, 1978 — *Словарь русских народных говоров.* Л., 1977. Вып. 13; 1978. Вып. 14.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Секрет Колобка // *Живая старина.* 1995. № 3. С. 41–42.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Топоров 1973 — *Топоров В. Н.* К семье анатолийского *kat(a)* др.-греч. *κατά* // *Этимология* 1971. М., 1973. С. 286–297.
- Фасмер — *Фасмер М.* *Этимологический словарь русского языка.* В 4 т. / Перевод с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973.
- Фефелова 2002 — *Фефелова Ю. Г.* «Я на улице мешен, я на солнышке печен...» (Сказочный текст на границе ритуала и игры) // *Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве.* СПб., 2002. С. 192–205.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков /* Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–.

Л. А. Софронова
(Москва)

«Театерские платья» на русской сцене XVIII века

Уже в предисловии к одной из самых ранних русских пьес, к «Темир-Аксакову действию», сказано, что «камедия нарицается мастерством» потому, что она «живых персон в речении и ризах»¹ показывает. Упоминание в этом определении о «ризах», т. е. театральных костюмах, знаменательно. Видимо, автор предисловия указал на них как на способ сценического перевоплощения, притом столь важный, что поставил в один ряд со словом. Перевоплощение, действительно, достигается с помощью костюмов, которые также участвуют в организации визуального ряда спектакля. Костюмы усиливают индивидуальную характеристику персонажей, выступают знаком истории, несут символическую нагрузку, даже отвлекаясь от героя. Выполняют они и множество других функций. На материале пьес московского «охотничьего», или любительского, театра XVIII в. мы покажем, какую роль играл костюм на его сцене. Сразу скажем, что прологи и эпилоги, ремарки и аргументы почти ничего не сообщают о костюмах. Не часто рассуждают о них персонажи. Лишь интермедийные герои придают значение своим и чужим нарядам. Это несколько не умаляет значимости костюма, который был важной составляющей спектакля.

«Охотничий» театр разработал четкую систему костюмов с постоянным числом «уборов». Они были «приписаны» к персонажам постоянно, так как определяли их статус или разряд, бывший их доминирующей характеристикой. А. С. Корндорф относительно придворного театра полагает, что «сохранение неизменных костюмов придавало

Работа выполнена при поддержке РФНФ, грант № 03-04-0022а.

¹ Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.): Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972. С. 59. В дальнейшем сноска на другие тома этого издания (Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974 [3]; Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. М., 1975 [4]; Пьесы любительских театров. М., 1976 [5]) – даются в тексте с указанием тома и страницы.

действию дополнительное динамическое сжатие, визуальное ощущение непрерывности времени»². Ее наблюдения можно распространить и на любительский театр.

Когда говорится, что дукс Сарпид или князь Иефай являются на сцене «в подобии царя сидяща» («О Сарпиде, дуксе ассириском», 5, 93), это значит, что они одеты в королевское платье. Каким оно было, сказать трудно. Можно только провести параллель с костюмами придворного театра. Для «Комедии об Иосифе» шились кафтаны с «блезками», красные и золотые, полосатые юбки, кушаки с серебряной бахромой³. Возможно, что и облик царя на «охотничьей» сцене чем-то напоминал это великолепие. Если царские одежды и не были столь роскошными, то по крайней мере они явно имели цветное решение. Назывались они порфирой. В «Пьесе о воцарении Кира» царь страшит, что его хотят лишить «светло сияющей» порфиры. Царица Беляндра («Акт Ливерский») рыдает, так как «на <...> троне в парфире не зрится» (5, 395). Судя по текстам пьес, основное внимание зрителя должно было концентрироваться на регалиях власти, которыми всегда снабжены царственные особы: «На главе корона и скипетр чей златнейший?» («Комедия об Индрике и Меленде», 5, 524). Царевичи, судя по репликам персон, были одеты богато и ярко: «На что ж мне блистают си златы одежды!» («Акт о Калеандре и Неонилде», 5, 281). Королевы и королевны появлялись в «драгих одеждах». Даже отсылая Царицу в дальние дубравы, Царь велит принести ей одежду «богату», что и делается. В роскошных одеждах намеревается отправиться к Олоферну Иудиф: «Зело скоро тшуся идти, но ризы хочу пременять, Дабы господскому лицу было весело взирати» («О премудрей Иудифе, како Олоферну главу отсече Иудив», 5, 459).

Сенаторы, как трогательно отмечается в одной ремарке, были одеты в «сенаторское» платье, на головах у них — «шишаки», «в руках имет шпагу, палки подле их стоят» («Акт о Калеандре и Неонилде» 5, 131). Как и в королевском уборе, на первый план в этом костюме выступают аксессуары. Отличительной чертой придворного «платья изрядного» была шляпа. Зимфон, завидев Элвиру, снимает перед ней шляпу. Фарсон, услышав приглашение Кралевны к танцу, делает то же самое. Херликин стаскивает шляпу с головы Шляхтича. Головной убор, таким образом, был отличительной частью костюма этого ряда

² Корндорф А. Античные образы и мотивы на русской придворной сцене второй половины XVIII столетия. Дисс. ... канд. иск. С. 117.

³ Старикова Л. М. Русский театр петровского времени. Комедийная храмина и домашние комедии царевны Натальи Алексеевны // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1990. М., 1992. С. 152–153.

персонажей. Кавалеры, участвующие в сражениях, наряжены одинаково. Они убраны в латы и различаются гербами. Кроме того, они носят шлемы и в руках держат щиты: «Ты же, взем сей шлем и щит, крепко подвизайся» («Акт о преславной палестинских стран царице», 5, 429). Конечно, они вооружены мечами и шпагами.

Монахи и монахини выступают в черных ризах как в серьезных пьесах, так и в интермедиях, где так жалуются на монашескую жизнь: «Чорт возми монашеской клобук с комилавкой, // С рясой долгополой и с етой удавкой!» (Интермедии из сборника П. Н. Тиханова; Интермедия 11-я, 5, 612); «Моли Бога, что не сдули тебя рясы» («Интерлюдии или междувброшенныя забавная игральища»: «Proludium tertium», 4, 480). Разбойники выбегают на сцену в платье «карсарском», т. е. турецком. Заметим, что «платья турецкое» входило в роспись костюмов придворного театра. В него входили «персицкие» кушаки, «челмы турецкие», короткие кафтаны⁴.

Аллегорий на любительской сцене наряжали по давно установившимся правилам, которых придерживался и придворный театр. В «Докладах и других бумагах по управлению театрами» (1732–1798) сказано, как делать платье Благолепию, Чистоте, Смирению — из алой, белой и черной крашенины. Благолепие должно было выходить в «юпке на фижбинах», рукава украшали фалды, а «городки» — серебряный мишурный позумент. Чистота в руках держала лилию, на голове у нее красовался «венчик лавровой». Смирение было прикрыто черной тафтой, спускавшейся до пояса⁵. Любительский театр ограничивался указаниями на то, что у Славы должны быть крылья и труба, а у Фортуны — колесо. Шут, или Гаер, непременно носил пестрое платье, ведущее свое происхождение от костюма итальянского Арлекина. Обычно он выходил на сцену с дубиной, которой грозил или поколачивал: «Буду его со временем шукать кием мощне фуркать» (4, 96).

Костюмы любительского театра были зрелищны, но не были, по выражению П. Пави, передвижной декорацией⁶. Они соотносились не с художественным пространством спектакля, а с системой персонажей не только потому, что определяли их внешний вид. Они закреплялись за их определенными разрядами, служили их четкой дифференциации, были своего рода опознавательными знаками. Так как персоны иногда не наделялись личным именем, а назывались только по своему статусу — *царь*, *сенатор*, *монах*, — то костюмы выступали своеобразным именем персоны, переведенным в визуальный план.

⁴ Там же. С. 152.

⁵ *Старикова Л. М.* Театральная жизнь в России в эпоху Анны Иоанновны. М., 1996. С. 367.

⁶ *Пави П.* Словарь театра. М., 1991. С. 165.

Если бы на протяжении спектакля все персоны оставались в том же виде, в каком появились на сцене, то его «динамическое сжатие» (А. С. Корндорф) было бы уже избыточным. Но отнюдь не все герои любительских пьес статичны, как короли, сенаторы или слуги. Высокие персоны, как и самые «низкие», практически не меняют своего облика, но так происходит не со всеми. Пьесы, ставившиеся на любительской сцене, имели развитый сюжет с многочисленными ответвлениями. Среди его героев были достаточно активные. Это царевичи, храбрые рыцари, королевны, которые испытывают судьбу, добываясь счастья и удачи, короны и любви, переживая при этом невероятные приключения. Чтобы показать, как это происходит, деятели театра не прописывали тщательно их характеристики, особенно не заботились о детализации художественного пространства. Задачу представить на сцене «премены» судьбы наравне со словом они доверяли костюму. Он менялся, притом не потому, что этого требовали художественные решения эпизодов или мизансцен. Перемене костюма доверялось нечто большее. Она знаменовала поворот событий, перемену от счастья к несчастью. Через нее манифестировались взлеты и падения героев. Сохранение их внешнего облика свидетельствовало бы о том, что действие не движется и с героями ничего не происходит. Следовательно, система костюмов не только неизменна и статична. Эти ее черты противопоставлены динамическим изменениям, которые существенным образом обогащают ее, но не видоизменяют.

Перемена костюма имела важную смысловую нагрузку. Она несла в себе идею переменчивости мира, определяла позиции героя в сюжете, была фактором движения действия и, конечно, характеристики персон. Потому она почти никогда не выносилась за сцену. Персонажи не просто выходили в новых одеяниях, но переодевались на глазах у зрителя, представляя своего рода символические действия. Не следует думать, что персонаж на сцене раздевался и вновь одевался. Он лишь видоизменял свой костюм, дополняя его, или на прежний набрасывал иной, становясь при этом неузнаваемым. Благодаря этим сценическим жестам понятие переодевания сужается. Кроме того, персонаж никогда не надевал ранее невиданные «театерские платья». Атрибуты, дополняющие их, также были одними и теми же. Эти обстоятельства еще более сжимают возможности изменения театрального костюма. Следовательно, переодевание не было «революционным» актом, что никак не отменяет его значимости, о которой говорит также следующее. Если ремарки и речи героев о внешнем виде костюма давали самые скудные сведения, то о переодеваниях говорилось постоянно. Они тщательно прослеживались и комментировались. Значит, свой смысл костюм приобретал или раскрывал, как только с ним начинали производить некоторые действия.

Переодевание означало изменение статуса персоны. Хотя мы сказали вначале, что персоны не покидают предписанное им «место» в сюжете, все-таки порой это правило нарушалось, например, когда умирал старый король и на трон восходил новый. Герой становился королем, когда ему вручали регалии: на голову возлагали корону, на плечи порфиру, в руки давали скипетр, реже — державу. Вот как Ливерий меняет «кавалерское» платье на облачение властителя на глазах у зрителей: «Приймите скипетр», — речь свою приносят <...> Вся Англия гремит: «Парфиру подайте, // Дражайшу корону теперя налагайте» («Акт Ливерский», 5, 398). В ремарке сказано: «И как уже совсем будет одет, то прежде, нежели сядет на трон, приносимы ему будут такие поздравления» (там же). Судя по замечанию «совсем будет одет», принятие персоной атрибутов рассматривалось как переодевание. Если в этой пьесе героя коронуют сенаторы, то в других регалии власти вручает отец, как в «Акте о Калеандре и Неонилде». Там Целюдор коронует Палиандра, а затем Полиартеса; Калеандра — Палиартес, Тигрину и Алколеса — Атигрин. Дополнение костюма другими атрибутами, например, «кавалерией», означало награждение особо отличившегося кавалера. Царь Арфелион благодарит Руиллу и «учиняет его первым сенатором», в знак чего «надевает на Руилла кавалерии» (5, 244). Кстати, и Есфири в «Действии об Есфири» в сцене коронации Артаксеркс надевает кавалерию.

Принцип дополнительности соблюдается и тогда, когда персонаж надевает латы, шлем, берет щит с гербом перед тем, как отправиться на войну. Палиартесу отец «надевает латы и кавалерию», славную, «зело пребогатую» («Акт о Калеандре и Неонилде», 5, 156). Преображаются также и другие персонажи того же разряда. Этот тип переодевания особенно ярко выявляет переименование персон, сопутствующее переодеванию. Алкобелю, Калеандру и Полемондру царь, вручая латы, сообщает, что дает им новые имена, которые можно вычитать из символических изображений на гербах, красующихся на латах или щитах. Теперь их уже называют не по имени, а только по гербу. Далее эти герои выступают уже не как сыновья царей, а как храбрые кавалеры, рыцари. Они отличаются от своих многочисленных врагов и соперников именами-гербами. Переодеваются персоны и для того, чтобы выступить на турнире, как князь Петр, который убирается в кавалерское платье и только после этого выезжает на поле боя. Это редкий пример переодевания за сценой, хотя, может быть, Петр надевал латы и брал в руки щит и меч непосредственно перед сражением. Это переодевание имени героя не меняет.

Переход от «мирной» жизни к ратным подвигам, следовательно, как и получение нового статуса, передавался изменениями костюма.

Получив, в общем, незначительные дополнения, он определял новое положение персоны. Он превращал ее в храброго рыцаря, неизвестного окружению. Затрудненность идентификации происходила не только потому, что «шишак» скрывал лицо героя, но и потому, что он получал новое имя. Приобретенных знаков благополучия и власти герой мог лишиться, так как царя могли свергнуть с трона и отнять у него знаки достоинства, как у Короля Дацкого, на которого наступает Король Швецкой в «Комедии об Индрике и Меленде»: «Встани с престола, мне покорися, // Своим королевством под мой скипетр смирися» (5, 505). Он не только убивает Короля Дацкого, но и возлагает на его престол свои корону и скипетр. Героя могли лишить воинских знаков отличия. Как только Калеандра хотят посадить в темницу, то велят «ободрать» с него кавалерское платье, то есть отнимают латы и меч. Так он лишается знаков своего рыцарского статуса. Возвращение героя в исходное состояние или окончательное лишение его статуса знаменуют непостоянство всего на свете, которое театр стремился передавать всеми возможными способами, в том числе и сменой костюма.

Эта смена раскрывала, кроме того, отношения героев, готовых пожертвовать собой ради истинной дружбы и высокой любви. Следуя этим благородным чувствам, они принимали на себя судьбу другого, для чего непременно менялись с ним платьем. Благодаря этому персоны на время превращались друг в друга. Они меняются одеждами, чтобы спасти друг друга из тюрьмы. Так в пьесе «О Сарпиде, дуксе ассириском» поступает Пилляд, спасающий Ореста из темницы. Он желает вместо него «себя заключить»: «Возми мя одежды, а мне своя отдаси, // прочь беги отсюда, где веси» (5, 117). Реплика фиксирует смену одежд: «Платье переменяет» (там же). Орест оказывается на свободе. Пилляда принимают за него и из темницы приводят к дуксу. Он его узнает и велит освободить. Когда в темнице томится Калеандр, к нему приходит возлюбленная Неонилда и меняется с ним одеждой: «Скинъ ты с себя платье, во мое оденся» («Акт о Калеандре и Неонилде», 5, 261). Калеандр «вздевает» ее платье со словами: «Ныне разменен с тобою одеждой» (там же). Потом он всем рассказывает, как произошло его чудесное освобождение: «Мое одеяние на себя вздевала, свои же латы на мя надевала» (5, 265). Через некоторое время происходит возвращение к исходной ситуации. Калеандр и Неонилда встречаются на поле боя и вновь «переменяются» одеждами: «Извол сия латы на себя вздевати <...> Ты же свои паки подщис облекати» (5, 275). Таким образом, на некоторое время Калеандр и Неонилда благодаря смене одежд выступают двойниками. Во взаимном переодевании могли выступать второстепенные действующие лица. Персоны, страдая в темницах, чтобы спастись от смерти, надевают одежды своих стражей,

в чем им помогают верные друзья. Иногда их при этом лишают жизни. Когда Калеандра спасает Акаматес, он надевает на него убор Воина, которого убивает: «С убитого одежду снимает, а вздевает на Калеандра, и Калеандру на убитого» (5, 289).

Взаимное переодевание является по сути дела обменом, который никогда не бывает окончательным, как и превращение в другого. Герои на время меняются местами, становясь тождественными друг другу. Этот эпизод повторяется довольно часто, что приводит к череде взаимных неузнаваний, ссор и примирений. Так костюм начинает движение по кругу, переходя от одной персоны к другой, оставаясь по сути дела неизменным.

Кроме того, существует вариант переодевания, когда персона превращается в воображаемого другого, но этот воображаемый другой обязательно принадлежит одному из разрядов персон старинного театра. Здесь не подразумевается взаимная перемена одежд. Персона стремится создать новый образ, никому не известный. Иногда это делается с намерением скрыть свой пол. Неонилда просит мать, «дабы ея отпустила в мужеском одеянии для храбрости в разны государства» («Акт о Калеандре и Неонилде», 5, 212). Мать соглашается и вручает дочери рыцарские латы и герб под знаком луны. Она желает, чтобы Неонилда «не была от кого узната, от кого за истинну девицы призната» (5, 215). Неонилда на некоторое время из разряда принцесс переходит в разряд кавалеров, где также происходят некие превращения. Калеандр отказывается от лат под сиянием солнца, сбрасывает их и «вздевает под знаком Купиды» (5, 245), а затем меняется с неким Леандром. Он в отличие от Неонилды не выходит за пределы своего разряда, как и в том случае, когда меняется одеждой с ней самой, ибо, надев «мужеское» платье, она уже выступает в статусе кавалера. В этой же пьесе в виде воображаемого другого царь Полиартес появляется при дворе своей давней возлюбленной. Он выступает «во образе своего ковалера» (5, 362). Тигрина не узнает его и считает «пречестным ковалером», но желает узнать его имя: «Подшис мне сказати, да тебя познаю» (5, 368). Полиартес открывается ей и просит быть его женой. Здесь такая «неподвижная» персона, как царь, выступает в не соответствующем его званию одеянии и без атрибутов власти.

Если эти переодевания затрудняют идентификацию героев, то другие нацелены на манифестацию их эмоционального состояния. В момент наивысшего отчаяния они уходят в монастырь и, следовательно, отказываются от нарядных уборов. Так поступают принцессы, потерявшие возлюбленных, кавалеры, утратившие невест. Приобретение ими нового статуса в отличие от других случаев не предполагает переодевания на сцене. В «Комедии об Индрике и Меленде» героиня, узнав о смерти (мнимой) возлюбленного, удаляется в монастырь. Зритель

слышит о ее намерениях уехать в «далния государства» и принять монашество, но не видит смены одежд. В следующем явлении она выходит на сцену уже «в платие монашеском». Черный цвет этого «платия» противопоставляется «светлому», знаменующему причастность к мирской жизни. Цесарева, повстречав Меленду в монастыре, желает надеть на нее это «светлое» платье: «Облецыте Меленду во светлыя ризы, // Да престанет испущати слезы» (5, 528). Та отказывается: «Не хошу на ся светлыя ризы возложити, // Буду печалныя до гроба носити» (там же). В пьесе «О Сарпиде, дуксе ассириском» Леонора, радуясь освобождению Ореста из темницы, также желает облечь его в «пресветлу одежду». В «Комедии об Индрике и Меленде» безутешный герой, уверенный в смерти Меленды, как и она, уходит в монастырь и тоже появляется в «старческом» одеянии (5, 529). Встретившись вновь, эти герои возвращаются в мир для счастья и благоденствия.

В отличие от этих персонажей, прекрасная Магилена («Акт или действие о князе Петре Златых ключах и о прекрасной королевне Магилене Неополитанской») приобретает монашеские ризы путем обмена, происходящего на глазах у зрителей. Встретив в лесу Старицу, она просит отдать ей монашескую ризу: «Толко прошу, дай ты мне монашеску ризу, // за что буду кланяться пред тобой до низу» (4, 348). Взамен она предлагает ей свою «драгую» одежду. Старица соглашается, и Магилена, называя свое новое одеяние святым, принимает новый облик. Затем она возводит монастырь, куда приходят родители Петра и он сам. Никто ее, конечно, не узнает, но Магилена решительно заявляет о себе и возвращается в мир. Отец Петра, князь Волхван, призывает ее и Петра, «кушно веселясь», «всех благ» насладиться.

Только в одном случае герой, став монахом, не выходит из своего нового состояния. Так происходит с рабом в «Комедии о Ксенофонте и Марии». «Выходит бывший раб Ксенофонтов во одеянии старческом» (4, 208), — сказано в одной ремарке. Теперь он шествует в Иерусалим, где встречается с бывшим господином, выражающим к нему почтение: «Образ святыи иноческый почитаем и поклоняемся» (4, 215).

Смена светских одежд на монашеские, таким образом, не была окончательной сменой статуса. Она выражала эмоциональное состояние персоны, его высшую точку. Как только отчаяние сменялось радостью, она выходила в прежнем своем виде, переодевшись в «светлые» одежды. М. П. Одесский эту ситуацию переодевания считает важнейшей для создания психологической характеристики персон и даже называет приемом психологического анализа⁷.

⁷ *Одесский М. П.* Поэтика русской драмы последней трети XVII — первой трети XVIII в. Дис. ... доктора филол. наук. С. 103.

Совершенно по другим поводам переодевались интермедийные герои. В интермедии «Пан, Шляхта-москаль, Гаер» Шляхта обманывает Поляка, переодевшись в другое платье. Конечно, Поляк его не узнает и жалуется ему на него самого. Шляхта готов помочь, только для этого ему нужно платье Поляка: «Хочеш ли, я ево могу тотчас нагнати, // Толко изволь мне своево платья дати: Он испужается вскоре меня, // Увидит в платье, будто тебя» (5, 645). Поляк вежливо отдает свое платье: «Шляхта надевает на себя поляков кафтан, а Поляк остаецца в одной рубашке и ходит по театру» (там же). Гаер, увидев, что на нем нет даже кафтанишка, колотит его и прогоняет. Переодеться в чужое платье интермедийные персонажи всегда не против. Шляхта советует Жиду скинуть черную одежду и надеть серый кафтан, что сразу придаст ему смелость: «Жид скинет платье, Шляхта оденет на себя, а с себя серой кафтан скинет и наденет на Жида» (Интермедии из сборника А. А. Титова. 7. Сцена (Шляхта, Жид, Гаер), 5, 642). Так Жид оказывается его слугой, и ему приходится теперь разувать Шляхту. Через костюм, таким образом, показана моментальная смена социального статуса, которой мошенники добиваются обманом.

Переодевание — двигатель сюжета «Интермедии о Гарлитинской свадьбе». Оно является семантическим центром всей пьесы, через него характеризуется основной персонаж, Гаер. Задумав жениться, он печалится — «никуда не годится рожей», вдобавок «бродит» в пестрой одежде. Гаер решает превратиться в другого, для чего ему требуется мундир. Он просит Сваху достать его, но та, пугаясь его внешнего вида, приносит также маску: «Извол ко теперь убираться, // надобно тебе к Невесте показаться, // Надевай маску и кафтан, // пойдем, пойдем делать обман» (5, 757). Так Гаер добивается своего: маска скрыла его лицо, мундир — социальный статус. Удачная метаморфоза описана следующим образом: «И тако Гаер положит на себе прекраску, // наденет на лице свое маску. // Потом богатой кафтан, // и часы серебряные положил в карман, // И преизрядно парик натуральной // Покажется человек фигурной. // С великим приидет куражем // и богатая шляпа с плюмажем. С немалыми поступит приметам // и крухманенная рубашка с манжетами» (5, 758). Так выглядит костюм великого модника. Его кафтан с карманами, куда можно положить серебряные часы, — знак невероятного богатства. Шляпа с плюмажем свидетельствует о его ранге, кружевные манжеты и парик — о следовании моде. Так создается разительный контраст с пестрой одеждой, в которой Гаер впервые выходит на сцену. Простодушный Купец, отец Невесты, видит в нем человека «добронравна» — другим в такой одежде человек быть не может. Правда, Гаер недолго так красуется. Сразу после свадьбы он вновь входит в образ «пестрого» шута. «Худой» убор ему более

мил, чем модные наряды, тем более, что он боится потерять свой «чин»: «Но мне жаль потерять своего чину. // Вышел паки в той же одежде, // в которой браживал и прежде» (5, 761). Так возвращением в исходный статус заканчивается гаерская комедия с переодеваниями.

На театре также показывалась смена костюма, приличествующая особым моментам в жизни героя. Он мог участвовать в обряде или произносить молитву, для чего требовалась смена одежд. В пьесах на библейские сюжеты персоны, предчувствуя опасность, страшась смерти, возносят молитвы, сняв дорогие одежды. Чтобы передать сосредоточенное экзотическое состояние действующего лица, постановщики фиксируют момент переодевания в ремарках и в слове персонажа, представляют непосредственно на сцене. Иудиф в пьесе «О премудрей Иудифе...» облекается во вретиче, посыпает голову пеплом и только затем молится. После молитвы она выходит «во устроении своем». Другая библейская героиня, Есфир, также снимает с себя «драгую» одежду и облекается в «худую» для того, чтобы вознести молитву перед походом к царю: «Дадите мне одежду ради слез худую // И возьмите от меня царскую драгую» («Действие об Есфири», 4, 260). Затем она сбрасывает одежды сетования и одевается по-царски. Мардохей, предчувствуя перемену судьбы своего народа, «облекается во власяницу и плача вопит к Богу» (4, 257).

В пьесах на светские сюжеты подобные переодевания отсутствуют. Зато в связи с похоронным и свадебным обрядами персоны надевают траур или, соответственно, богатые свадебные уборы. В серьезных пьесах только царь Арфелион велит своей сестре Армелине: «к утрему убраться» («Акт о Калеандре и Неонилде», 5, 233), чтобы быть готовой к завтрашней свадьбе. Вполне возможно, что в следующем явлении она выходит в свадебном уборе, что не фиксируется. Заждавшиеся женихов интермедийные красавицы тщательно готовятся к долгожданному событию: «Сей мамент к тому приуготовляется, // к показанию вам скоро убирается» («Интермедия о Гарлитинской свадьбе», 5, 760). Затем невеста появляется перед гостями в богатом уборе. Гаер приходит в восторг и тут же на ней женится. Не все невесты так старательно наряжаются. Совсем не желает этого избранница Шута: «Будет нам нашего платья полно» («Шутовская комедия», 3, 302).

Большее внимание любительский театр уделял траурному платью, «смирным» кафтанам⁸. В пьесе о Фарсоне «под черным флером» (4, 410) выходила Кралевна, оплакивающая своего возлюбленного. В трауре была не только она, но и ее маленький сын, и «Французский» Король.

⁸ Кирсанова Р. М. Сценический костюм и театральная публика XIX века. Калининград, 1997. С. 47.

Видимо, «вдовствующая королева» Беляндра в «Акте Ливерском» также была в трауре, иначе зачем было тогда в аргументе фиксировать ее статус. Одевались в траур и аллегорические фигуры. Сетование в «Комедии об Индрике и Меленде» появляется, «нарядя в трауре» (5, 511). В «Акте о Калеандре и Неонилде» черные одежды Полиартеса, в которых его видит во сне Калеандр, также по сути дела являются трауром. «В черном приходя одеянии», он говорит «унывные» речи: «Тебе, сыну любезну, сице возвещаю, мою бо несносную печал объявляю» (5, 301). Повествует он о военной опасности, нависшей над его государством, его страх и печаль выражает не только слово, но и костюм. Наряд другой героини этой пьесы, Кризанты, также знаменует ее безмерное горе. Как только ее отверг Калеандр, она «збросит с себя все царское одеяние и надевает на ся черное плайте» (5, 263).

Следует отметить, что в любовных эпизодах пьес намечено также раздевание. В «Акте о преславной палестинских стран царице» Мать царева велит Юноше совлечь с себя одежды и войти в царские палаты, чтобы разыграть сцену прелюбодеяния, которой зритель не видит. В «Комедии о графе Фарсоне», видимо, Фарсон не совсем был одет после любовного свидания. Лакеи, которые сначала снимали с него обувь, теперь говорят: «Господин ковалер, полно спать! // Изволте встать, // И во свою одежду одеватца // И в дом свой убиратца» (4, 381). Олоферн в пьесе «О премудрой Июдифе» собирается снять «оружие со бедра и пояс» перед тем, как возлечь с ней, а она же «по обычаю» намеревается «ризы слагати» (5, 461). Само раздевание на сцене не представлено.

В интермедиях персонажи раздеваются чаще. Некая Дама выступает в одной «юпке» («Комедия о „Повреждении нравов“ (Муж, Дама, Любитель, Гаер)»). Реплика отмечает, что раздевается она прямо на сцене. В «Шутовской комедии» Доктор велит больному мужику снимать штаны, что тот послушно делает. Штанов этих оказывается не одна пара: «Зде подобает тому мужику трой или четверы штаны на себе иметь. И как Шут оные даже до последних с него снимет, и тогда Больному одуматся и надлежит тако говорить» (3, 412). Затем Мужик сопротивляется, и Доктор, осердясь, велит ему лечиться у старых баб. Тогда он надевает все свои штаны, что вновь отмечено репликой. В 8-й интермедии из сборника П. Н. Тиханова злые Разбойники отнимают кафтан у Арликина с криками: «Ръви ево!. — Раздень всево! — <...> Скидай кафтан!» (5, 598) и собираются стянуть с него штаны. В 9-й интермедии из того же сборника, основанной на сюжете превращения человека в статую, которая явно соотносится с «италианской» комедией «Арлекин статуа», Хозяйка, испугавшись прихода Мужа, велит любовнику раздеться и притвориться «куклрой»: «Разденься как можно вскоре // И стань здесь на стул, зделайся болваном» (5, 600), что тот

и делает. Ремарка фиксирует процесс раздевания. Кавалер недолго так простоял, потому что на него выплескивают блюдо с горячей едой. Любовник-статуя пускается бежать, а Хозяин пытается его догнать: «Ба! Кукла збесилась, постой! Возьми свой кавтан с собой!» (5, 603).

Таковы основные способы обращения с костюмом на любительской сцене. Он часто движется внутри пьесы, но так как герои одних разрядов всех пьес одеты одинаково, то создается парадокс: внешняя устойчивость костюма контрастирует с перемещением по кругу, что создает видимость многообразия театрального гардероба. Меняясь одеждой, персоны встают на место другого, при этом число костюмов не меняется. Они только движутся от одной персоны к другой, чтобы затем вновь вернуться на предписанное им место, так как никто никогда ни в кого навсегда не превращается. Театр не вносил в театральный гардероб новых и непривычных нарядов, а лишь переодевал своих героев. Так простой кавалер становился рыцарем, королева — монахиней. Не выходя за пределы предписанного ряда «театерского платья», театр также активно пользовался взаимным переодеванием, когда один герой превращался в другого. Он дополнял уже имеющиеся костюмы атрибутами, знаменующими власть и силу. С ними персонажи не раз расставались во время сражений, возвращаясь в свое прежнее состояние. Следовательно, набор костюмов на любительской сцене остается постоянной величиной. Он не расширяется и не сужается, всегда определяется системой персонажей. Зато внутри него происходят изменения, сводящиеся к дополнению и обмену, определяющим тождество героев. Гораздо реже встречается превращение в нового другого, когда персона надевает иные одежды, не предполагая обмена. Некоторые переодевания, как мы показали, зависят от эмоционального состояния героев, а также от обряда или молитвы.

Так костюм, выполняя по сути дела функцию маски, наглядно демонстрировал движение сюжета и изменения, происходившие с персонами, участвовал в создании театральной иллюзии. Театр, активно оперируя с костюмом, через него выражал идею идентификации героя, который, постоянно оставаясь в границах роли, удостоверять свою позицию на сцене, которая не была однозначной. Она колебалась, и колебания эти выражала смена костюма. Через нее будто задавались вопросы: «Я — не-Я?», «Он — не-Он?», что зачастую совершенно запутывало зрителей с тем, чтобы они вновь, наконец, увидели неизменного героя, прошедшего ряд трансформаций. Так переодевание подводило к идее верификации персоны, которая в ней, действительно, нуждалась, так как позиция актера на любительской сцене все же не была достаточно устойчивой.

Традиционный прием неузнавания, решаемый с помощью костюма, интересно трактует Р. М. Кирсанова, обращая внимание на функции костюма в XIX в.: «Сейчас нам кажется непонятным, как можно не узнать хорошо известного и даже близкого человека только потому, что на нем непривычный костюм или полумаска. В современной жизни это случается крайне редко. Психология восприятия в прошлом веке основывалась на иных признаках индивидуальности. Для нас это черты лица, знакомый силуэт или походка. В прошлом веке переодетого человека действительно могли не узнать; если его костюм менял социальный статус — его просто не замечали»⁹. Конечно, в подобных сложностях идентификации проступают общественные условности, о которых вспоминают и интермедийные персонажи любительского театра: «Тфу, провал, как я был богат, // Так всяк мне был брат и сват. // А как оскудел // Да заслуженной мундир надел, // Так никто не узнал, // Хож бы кто чортом назвал» (Интермедии из сборника А. А. Титова. 24. Диалог (Шляхта, Слуги), 5, 685–686); но в них же скрывается установка на восприятие костюма как основной внешней характеристики человека, который в ту эпоху стремился «оборачиваться во все виды, какие только попадутся».

Одно и то же действие — смена костюма — означает разное, что свидетельствует о принципе экономии старинного театра, которому с помощью всего одного действия удавалось сделать героев неузнаваемыми, расцветить пьесы множеством превращений, наполнить действие чередой ложных идентификаций. Можно сказать, что здесь наблюдается ситуация, аналогичная той, которая есть в народной культуре. Н. И. Толстой в своих работах показал, как действует этот принцип в обрядах, когда элементы предметного, акционального, вербального рядов подвергаются одним и тем же операциям¹⁰.

⁹ Там же. С. 117.

¹⁰ Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Язык и народная культура. М., 1995. С. 213–222.

А. В. Тарасьев
(Белград)

Вода «живая» и вода «мертвая» в романе «Доктор Живаго»

В письме от 20 мая 1959 г. Пастернак пишет в Париж Жаклин де Пруайяр следующее: «В каждом слове моего романа ищут скрытый смысл, расшифровывают слова, названия улиц и имена людей как аллегории или криптограммы. Ничего этого у меня нет. Я отрицаю существование возможности законченных, частичных и обособленных символов даже у других, у кого бы то ни было, если это только художник» (Proyart 1964, p. 79).

Такое высказывание самого автора полностью лишает нас права делать какие-либо исследования такого типа.

Но так ли это?

Позвольте поэтому сделать некоторое отступление.

Попав в плен к красным партизанам недалеко от Юрятина, Юрий Живаго вынужденно прожил с ними больше года.

И вот однажды он присутствует при заговоре-«лечении» коровы:

«Солдатка Кубариха заговаривала больную корову Палихи, Памфиловой жены Агафьи Фотиевны, в просторечии Фатевны. Корову вывели из стада и поставили в кустарник, привязав за рога к дереву. У передних ног коровы на пеньке села хозяйка, у задних — на доильной скамеечке, солдатка ворожея. <...>

Она начала заговаривать корову <...>.

Солдатка говорила:

— Тетка Маргосья, приди к нам в гости. Овторник середу, сыми порчу вереду. Сойди восца с коровьего сосца. Стой смирно, Красавка, не переверни лавку. Стой горой, дой рекой. Страфила, страшила, слупи наскрозь струп шелудовый, в крапиву брось. Крепко, что царско, слово знахарско <...>.

— Ступай, — говорила ворожея Агафье, — корову твою отчитала я, — выздоровеет. Молись Божьей Матери. Се бо света чертог и книга слова животного» (с. 359–363) *.

* Текст романа приводится по изд.: Пастернак Б. Собрание сочинений в пяти томах. М., 1990. Т. 3. Доктор Живаго.

В этом отрывке любопытно то, что корова принадлежит **Агафье**, а вот как говорят в народе про ее небесную покровительницу:

«В Великороссии св. Агафия слывет под именем Коровницы от того, что будто в день ее памяти пробегает по деревьям коровья смерть, от которой надеются избавиться посредством особенного обряда, называемого опахиванием. Но поселяне северо-западной Руси, которым незнаком обычай опахивания, прицепляют в этот день коровам на рога хлеб св. Агафии как весьма полезное предохранительное от мора средство» (Калинский 1877, с. 89–90).

«5/18 февраля — Агафья-коровница. Агафья-коровница, береги коров. Агафья оберегает коров от болезней. <...> На Агафью коровья смерть ходит.

По случаю падежа скота или для предотвращения его существовал во многих местах России обряд опахивания деревни: собирались ночью скрытно все бабы в одних рубахах, с распущенными волосами, брали в руки кто дубину, кто косу, на вдову надевали хомут без шлеи, запрягали ее в соху и гурьбой обходили деревню. Обязательно захватывали с собой петуха, кошку и собаку. Во время опахивания выкрикивали: «Смерть, смерть коровья — не губи нашу скотину; мы зароем тебя кошкой, собакой и кочетом в землю!» (Круглый год, с. 103, 105).

Можно ли считать, что имя Памфиловой жены (Агафья) — случайное совпадение? Но это еще не все!

Автор указывает не только имя, но и отчество Агафьи — Фотиевна. Церковь празднует Св. Фотия 6/19 февраля, а на тот же день приходится и память св. Вуколы, покровителя стада: «Вукола-Телятник. На Вуколу — начало весеннего отёла коров. На Святого Вуколу телятся жуколы (коровы, обходившиеся со сгона)» (Круглый год, с. 105).

Конечно, такой литературный мастер, как Пастернак, не мог назвать свою героиню Агафьей Вуколовной, это было бы уж слишком броско, примитивно.

И дальше... В этом же отрывке упоминается и имя мужа Агафьи Фотиевны — Памфил. Этот святой празднуется Церковью 16 февраля — 1 марта.

Итак, все имена, связанные с лечением коровы, фактически находятся на одном листе календаря:

5/18 февраля — св. Агафья

6/19 февраля — св. Фотий и св. Вукола

16 февр./1 марта — св. Памфил. (Кстати, повторно св. Памфил и св. Фотий празднуются в один день — 12/25 августа).

Не слишком ли много случайностей?

Может быть, всё же не поверим автору и его утверждениям в письме Ж. де Пруайяр и продолжим наше исследование.

После потери первой жены — Тони — жизненный рок связывает Юрия Живаго с еще двумя женщинами. Автором они названы: **Лариса** и **Марина**. Значит, оба имени связаны с водой: Лариса — чайка, как известно, птица морская, во всяком случае водяная. Ну а Марина — тут уж совсем ясно — значит «морская». Но это, как мы увидим позже, не единственная ассоциация с водой.

Встретившись в Юрятине с медсестрой Антиповой, как называет до тех пор Лару Юрий, он, совсем неожиданно для себя, записав как-то в библиотеке ее адрес, едет к ней:

«Был холодный ветреный день начала мая. Потолкавшись по делам в городе и на минуту заглянув в библиотеку, Юрий Андреевич неожиданно отменил все планы и пошел разыскивать Антипову.

Ветер часто останавливал его на пути, переграждая ему дорогу облаками поднятого песка и пыли» (с. 291).

«Когда он свернул из переулка в ворота, ветер взвил к небу землю и мусор со всего двора, завесив двор от доктора. За эту черную завесу с квотаньем бросились куры из-под его ног, спасаясь от догонявшего их петуха. Когда облако рассеялось, доктор увидел Антипову у колодца. Вихрь застиг ее с уже набранной водой в обоих ведрах, с коромыслом на левом плече. <...>

— Позвольте, я переложу коромысло с вашего плеча на свое. Не могу оставаться в праздности, когда вы трудитесь.

— Подумаешь, труд. Не дам. Лестницу заплещете» (с. 291–292).

Прошли годы... Юрий потерял первую семью — они без него были вынуждены уехать за границу. Юрий потерял и Лару — любовь всей своей жизни, обманом заставив и ее уехать с Комаровским, стараясь таким образом спасти ее... Вернувшись в Москву, он не живет, а «прозябает».

Его жизненный путь вновь пересекается с жизнью семьи прежнего дворника его тещи — Маркела. И с последней «женщиной его жизни» — Мариной.

«Был серый зимний воскресный день. <...> По случаю воскресенья семья Маркела Щапова была вся в сборе. <...>

В дворницкую вошел Юрий Андреевич с двумя ведрами. <...>

— Извини, Маркел, что часто хожу, квартиру тебе стужу. Хочу сразу воды побольше напасти. <...>

— Лей вволю, не жалко. Сыропу нет, а воды сколько хошь. <...>

Когда Юрий Андреевич зашел в третий раз за пятым и шестым ведром, тон уже несколько изменился и разговор пошел по-другому.

— <...> Да ты набирай воду, не сумлевайся. Только на пол не лей, ворона. Видишь, порог заплескал. Наледенеет, не ты ломом скалывать придешь. <...>

Когда Юрий Андреевич зашел в пятый или шестой раз, Маркел нахмурился.

— Ну еще раз изволь, а потом баста. Надо, брат, честь знать. Тебе тут Марина заступница, наша меньшая, а то б я не поглядел, какой ты благородный <...>. Только не взыщи, спрошу я, куда тебе воды такую прорву? Ты не двор ли нанялся под каток поливать, чтобы обледенел? Эх ты, как и сердчать на тебя, курицыно отродье» (с. 469–471).

Весьма интересно сравнить и эпилоги этих встреч.

Вспомним первый отрывок, еще в Юрятине:

«Прошло более двух месяцев с тех пор, как в одну из своих поездок в город он не вернулся к вечеру домой и остался у Ларисы Федоровны, а дома сказал, что задержался по делу в городе и заночевал на постоялом дворе у Самдевятого» (с. 300).

И второй:

«С этого воскресного водоношения и завязалась дружба доктора с Мариною. Она часто заходила к нему помочь по хозяйству. Однажды она осталась у него и не вернулась больше в дворницкую» (с. 472).

Уже на первый взгляд поражает сходство деталей этих двух встреч:

1

Был холодный ветреный день

Был серый зимний воскресный день

2

Доктор увидел Антипову у колодца... с уже набранной водой в обоих ведрах

В дворницкую вошел Юрий Андреевич с двумя ведрами

3

— Позвольте, я переложу коромысло с вашего плеча на своё. Не могу оставаться в праздности, когда вы трудитесь...

— Подумаешь, труд. Не дам. Лестницу заплещет!

— Да ты набирай воду, не сумлевайся. Только на пол не лей, ворона. Видишь, порог заплескал. Наледенеет, не ты ломом скалывать придешь.

И еще одна деталь: в Юрятине петух во дворе Лары, у колодца, гонится за курами, а сейчас Маркел презрительно обзывает Юрия Живаго: «Эх ты... курицыно отродье».

И наконец, самое главное, что, по нашему мнению, символизирует состояние главного героя Юрия Живаго:

— В первом случае речь идет о воде живой. Это вода из колодца (ведь и Христос встретил самарянку у колодца праведного Иакова и обещал ей «воду живу»), и даже если Юрий и расплещет ее на лестнице, то никаких последствий не будет... «Живая» вода быстро сохнет.

— Во втором случае это вода мертвая, не из ключа или колодца, она — лёд, она — смерть...

В Юрятине вода живая — символ жизненной силы самого Юрия, поэтому он поднимается по лестнице к Ларе, он решает остаться у нее... он готов разделить с ней тяготы жизни... защитить ее.

А в Москве вода превращается в лед — умирает — и является символом опустошенного, равнодушного к жизни Юрия. Поэтому он пассивен. Это Марина поднимается к нему, она решает делить с ним «тяготы жизни», она его защитница, она поднимается к Юрию, она решает остаться у него.

Конечно, это не буквально взятые фольклорные символы воды «живой» и воды «мертвой».

Но нам кажется, что все перечисленные нами совпадения деталей, так же как и расхождение в выборе «воды живой или мертвой», послужили Б. Л. Пастернаку дополнительным средством в описании активного или пассивного отношения его главного героя Юрия Живаго к жизни.

Принятые сокращения

Калинский 1877 — Церковно-народный месяцеслов на Руси И. П. Калинского. СПб., 1877.

Круглый год — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. статья и примеч. А. Ф. Некрыловой. М., 1991.

Proyart 1864 — Proyart Jacqueline de. Pasternak. Editions Gallimard. Paris, 1964.

Е. Е. Левкиевская
(Москва)

Концепт человека в аксиологическом словаре поэзии А. А. Тарковского

*Не я словарь по слову составлял,
А он меня творил из красной глины...
«Явь и речь», 1965 г.*

*Когда вступает в спор природа и словарь
И слово силится отвлечься от явлений,
Как слепок от лица, как цвет от светотени,
Я нищий или царь? Коса или косарь?
«Когда вступает в спор...», 1966 г.*

В последние годы в этнолингвистическом направлении все чаще возникает необходимость обозначить дальнейшие пути развития этой дисциплины и осмыслить новые цели, к которым необходимо стремиться. Предыдущий период этнолингвистических исследований в России и за рубежом показал, что первоначальная задача создания тезауруса основных элементов того, что принято называть славянской «картиной мира», если и не воплощена еще до конца в виде словаря (или ряда словарей по отдельным славянским традициям), то надежно апробирована и методологически, и практически (ср. словарь «Славянские древности» под ред. Н. И. Толстого, «Słownik stereotypów i symboli ludowych» под ред. Е. Бартминьского и др.), а ее окончательное практическое решение — лишь вопрос времени. Представляется закономерным, что дальнейшие исследования в сфере этнолингвистики все чаще связываются с аксиологическим подходом к славянской «картине мира» (связанным с выявлением «системы ценностей и оценок», релевантной для той или иной традиции) и созданием аксиологического словаря славянских языков, на что неоднократно указывал проф. Е. Бартминьский.

Естественно, что создание аксиологической модели определенной национальной традиции (в данном случае — русской) должно опираться не только на материалы народной культуры, представляющей «наивную картину мира», но и на совокупность смыслов, рожденных т. н. «высокой» культурой (художественной литературой, философией, публицистикой и т. д.), — такой подход позволит, с одной стороны, по-

строить иерархию понятий (и их ценностных характеристик), важных для всей национальной культуры в целом (а не только для одной из ее частей), а с другой — поможет, наконец, выявить те «точки разрыва», которые отличают систему ценностей традиционных слоев национальной культуры от ее «высокой» составляющей. А это, в свою очередь, позволит понять суть противоречий внутри общественного сознания, порождающих внутринациональные культурные конфликты, в основе которых лежит разница аксиологических моделей различных частей общества.

Апробацию аксиологических подходов на материале «высоких» слоев русской культуры имеет смысл начинать с такого корпуса текстов, который, во-первых, опирался бы на систему ценностных категорий, выработанных всей русской (и шире — восточнославянской) традицией (а не одной из ее составляющих), а во-вторых, демонстрировал бы такой взгляд на эти категории, который синтезировал, объединял в себе и «народную» точку зрения, и трактовку этих ценностей с позиции «высокой» культуры, а не противопоставлял их друг другу.

Поэзия одного из крупнейших русских поэтов XX в. Арсения Александровича Тарковского идеально удовлетворяет этим требованиям. С одной стороны, она содержит круг понятий и культурных концептов, составляющих основу общерусской культуры (душа и тело, жизнь и смерть, человек и мир, время, пространство, родина, слово, путь, судьба, нищета — почти все эти понятия описаны в словаре «Славянские древности»); с другой стороны, смысловое наполнение этих концептов и выстраиваемая на их основе иерархия ценностей, отсылают нас сразу к двум источникам, сформировавшим такую точку зрения, — и к традиционной народной «картине мира», и к «высокому» философскому и культурному наследию. Отличающая поэзию Арсения Тарковского универсальная полнота принятия и восприятия всей целокупности национальной культуры (готовность вобрать «все эР и эЛЬ родного языка») была осознанной жизненной позицией поэта, пронизывающей корпус его текстов, ср. программное стихотворение «Словарь» (1963 г.): «Я — ветвь меньшая от ствола России, / Я плоть ее, и до листы моей / Доходят жилы влажные, стальные, / Льняные, кровяные, костяные, / Прямые продолжения корней... // Я призван к жизни кровью всех рождений / И всех смертей, я жил во времена, / Когда народа безымянный гений / Немую плоть предметов и явлений / Одушевлял, даруя имена. // Его словарь открыт во всю страницу, / От облаков до глубины земной...» (Тарковский 1998, с. 254). В этом стихотворении важны две составляющих (постоянных для лирического героя А. Тарковского) — статус универсального медиатора, к которому протянуты все связующие «жилы» — «прямые продолжения корней», и почти

демиургический статус соратника своего народа по созданию словаря национального языка. Какой логикой связаны эти два статуса? Ответом на этот вопрос должно стать исследование аксиологической модели текстов Арсения Тарковского.

В данной статье мы попытаемся рассмотреть небольшой, но чрезвычайно важный фрагмент того, что можно было бы назвать «аксиологическим словарем» поэзии Арсения Тарковского. Он связан с концептом человека, выявлением его отличительных признаков, а также их внутренних связей между собой и с другими понятиями «аксиологического словаря» Арсения Тарковского. Построение любой аксиологической модели должно начинаться с выяснения «точки зрения», или, по словам самого поэта, «угла зрения» («...когда отыскан угол зренья / И ты при вспышке озаренья / Собой угадан до конца» — «Стань самим собой», с. 148) — именно он определяет и набор понятий и ценностную иерархию, в которой эти понятия расположены.

Если в рамках восточнославянской «высокой» культуры искать наиболее адекватную Тарковскому точку зрения на человека и его статус в мире, то, несомненно, это будет позиция странствующего философа Григория Сковороды. И не только потому, что сам Тарковский прямо указывал на жизненный путь Григория Сковороды как на образец для подражания: «...Я жил, неволью подражая Григорию Сковороде... // Я грыз его благословенный / Священный каменный сухарь, / Но по лицу моей вселенной / Он до меня прошел, как царь» («Где целовали степь курганы...», с. 325–326), но прежде всего по причине близости их концептуальной программы, доходящей местами почти до дословного совпадения. Рассмотрим наиболее важные соответствия в релевантных составляющих концепта «человек», соотносящих поэтическую «точку зрения» А. Тарковского с философией Григория Сковороды. К их числу относятся: природа человека, его статус в мире, его жизненный путь, самопознание и его слово.

Обратимся к первой из составляющих интересующего нас понятия — к природе человека. Ее источником является общехристианское представление о двойственной природе человека, отсылающее нас к евангельской трактовке: тленная плоть («ветхий человек») заключает внутри себя бессмертную душу («внутреннего человека»). Григорий Сковорода, именуя тленную человеческую оболочку то *чучелом*, то *мехомкожаным*, то *телесным домишкой*, *тюрьмой* (Софронова 2002, с. 259–261, 263), одновременно уподобляет душу *узнику*, *колоднику в темнице* (там же, с. 118). Деление человеческой природы на внешнюю, тленную и внутреннюю, бессмертную части — общее место поэзии Тарковского, который для обозначения тела использует почти ту же терминологию, что и Г. Сковорода: *ледяная броня* («Я прощаюсь со всем, чем

когда-то я был...», с. 141), рассчитанный на одного *номер гостиницы с одним окном* («Рассчитанный на одного...», с. 229), *живая тюрьма*: душа, подобно узнику, воспринимает мир «сквозь решетку живой тюрьмы своей» («Эвридика», с. 240).

Григорий Сковорода обращается для обозначения тела также к таким дефинициям, как *одежда, одеяние, Божий кафтан* (Софронова 2002, с. 262): «К чему же тебе свышше соткан его кафтан? К чему плоть его? Имеешь собственную» (Сковорода 1, с. 276). И для Тарковского тело — *оболочка, сорочка, одежда*: «У человека тело / Одно, как одиночка. / Душе осточертела / Сплошная оболочка / С ушами и глазами / Величиной в пятак / И кожей — шрам на шраме, / Надетой на костяк... // Душе грешно без тела, / Как телу без сорочки...» («Эвридика», с. 240). При этом, согласно Тарковскому, душа, входя в бессмертие, не умирает, но изменяется и меняет свою оболочку: «И снится мне другая / Душа в другой одежде...» («Эвридика», с. 240–241) или: «Судьба моя сгорела между строк, / Пока душа меняла оболочку. / Так блудный сын срывает с плеч сорочку...» («Рукопись», с. 365). Сковорода также указывает на смерть как на возможность снять с себя ветхие ризы и, изменившись, облачиться в новые: «...раздевшись, как из обветшалыя ризы, из земныя плоти, надев новую, сообразно его плоти плоть, но не уснет, но изменяется» (Сковорода 1, с. 191).

Характерно, что стереотип тела как своеобразной одежды для души находит свое соответствие и в «наивной картине мира» — в славянских этиологических легендах, объясняющих происхождение человека, в частности в болгарских и польских легендах, согласно которым первых людей Бог сшивал из двух половинок, предварительно выкроив по одному шаблону. У восточных славян мотив «сшитого» человека в поверьях не сохранился, однако существует в лексике и фразеологии; ср. выражения типа: «ладно скроен, крепко шит»; «не лыком шит»; «скроены (сшиты) на одну колодку»; «человек Божий, обшит кожей» и др. (Толстая 2000, с. 1196–1197).

И философ, и поэт солидарны в том, что именно душа обладает статусом личности, является человеческим «Я», источником жизненной силы, влачащим на себе мертвую плоть, при этом строки Тарковского «Когда под соснами, как подневольный раб, / Моя душа несла истерзанное тело...» («Когда под соснами, как подневольный раб...», с. 313) звучат как безусловный перифраз слов Г. Сковороды: «Я доселе скитаюсь, обнося мертвенное тело» (цит. по: Софронова 2002, с. 29). В переломные моменты бытия человек способен увидеть отдельно свои плоть и душу, например, находясь во фронтовом госпитале после тяжелого ранения: «...Я лежал / Вниз головой, как мясо на весах, / Душа моя на нитке колотилась, / И видел я себя со стороны...» («Полевой госпиталь», с. 260).

Для обозначения человеческой природы А. Тарковский использует также стереотип, прямо восходящий к библейскому мотиву творения человека из глины, из земли, из праха: «И создал Господь человека из праха земного» (ср. мотив творения человека «из красной глины» в одном из эпитафов к данной статье). Сравнение человека с глиной, землей чрезвычайно важно и для Г. Сковороды: «Всяк человек есть земля, поле и вертоград, но земля сия наполненна водою Божиею» (Сковорода 1, с. 217), в другом месте, обращаясь к человеку, философ восклицает: «Земле! Земле! Земле! Слыши слово Господне» (Сковорода 1, с. 180).

Используя систему евангельских образов, вошедших в православную учительную литературу и общераспространенных в восточнославянской культуре, Г. Сковорода называет человеческое тело сосудом, которое может быть наполнено чистым или нечистым содержимым (Софронова 2002, с. 263–264; ср., например, тот же мотив в стихотворении Н. Заболоцкого «Некрасивая девочка»). В соответствии с Писанием Г. Сковорода употребляет слово *сосуд* по отношению к человеку в значении «орудие, инструмент, вместилище» (ср. в Деяниях св. Апостолов: «Рече же к нему (к Савлу. — Е.Л.) Господь: иди, яко сосуд избран ми есть сей, пронести имя мое пред языки...», Деян., 9, 15); «Тело мое есть точно то, что стены храма, или то, что в сосуде череп» (Сковорода 1, 148). А. Тарковский также уподобляет человека глиняному сосуду: «Потому что сосудом скудельным я был / И не знаю, зачем сам себя я разбил...» («Я прощаюсь со всем, чем когда-то я был...», с. 142); ср. выражение «скудельный сосуд»; «скудельное тело» (Срезневский 3/1, с. 834, 398).

Вместе с тем, сравнивая человека с сосудом, Арсений Тарковский привносит в этот стереотип такие смыслы, которые отсутствуют и у Г. Сковороды, и в текстах учительной литературы, где сосуд — человеческое тело — уже готовая, статическая и неизменяемая форма. Тарковский же акцентирует внимание на процессе создания сосуда, уподобляя это творению человеческой личности, ее преобразению от природного состояния («Скупой, охряной, неприкаянной / Я долго был землей...» — «К стихам», с. 231) до высокого культурного статуса («...благословил закал свой розовый / И как пророк заговорил...» — там же). При этом в качестве Творца выступают то время, то словарь: «Я сам без роду и без племени / И чудом вырос из-под рук, / Едва меня лопата времени / Швырнула на гончарный круг. // Мне вытянули горло длинное / И выкрутили душу мне, / И обозначили былинные / Цветы и листья на спине...» (там же). Ср. также строки эпитафа, в которых словарь творит из глины составляющего его человека («Явь и речь», с. 277). «Ремесленный код» создания человека у Тарковского не ограничивается только гончарством — человеческая личность может выко-

ываться, как из бесформенного куска железа куется конкретный предмет, при этом человек является сам себе кузнецом (буквальная реализация метафоры «человек — сам кузнец своего счастья»): «Куда уж там кувалде и мехам. / Сам на себе я самого себя / Самим собой ковал — и горн гашу, / А все-таки работой недоволен: / Тут на железе трещина, тут выгиб...» («Кузнец», с. 243); о демиургической роли кузнеца в традиционной культуре см. статью «Кузнец» в: Славянские древности 3.

Процесс ремесленного (прежде всего гончарного) создания человека находит свое соответствие в славянской традиционной картине мира, но в отличие от Тарковского, использующего этот мотив в качестве символа становления человеческой личности, народная культура реализует этот мотив буквально — в этиологических легендах о создании человека Богом-гончаром, который лепит людей, как лепят горшки. Согласно болгарской легенде, Господь замесил глину и стал тщательно лепить тела людей. Но работа шла медленно, тогда он смастерил болванку и стал лепить по ней. Люди стали выходить не столь удачными: у одного кривая нога, у другого — шея или рука, один слепой, другой в коросте, третий упрямец и т. д. (Толстая 2000, с. 1192–1193). Ср. также русскую загадку, в которой горшок уподобляется человеку: «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в печь огненную, яко три отрока, взят из печи и положен на колесницу, яко Илия...».

Стоит обратить внимание еще на одно символическое обозначение человека в поэзии А. Тарковского — это *зерно*: «Меж двумя жерновами плыву, как зерно в камневерти, / И уже я по горло в двухмерную плоскость проник, / Мне хребет размолото на мельнице жизни и смерти...» («Я по каменной книге учу вневременный язык...», с. 280). Этот символ отчасти сопоставим с обозначением человека как ореха, состоящего из зерна (внутренней сущности) и скорлупы (тела) в философии Григория Сковороды: «Не тело, но душа есть человеком, не корка, но зерно есть орехом» (Сковорода 1, с. 368). Однако и здесь Тарковский уходит от статического состояния, характерного для суждений Г. Сковороды, определяющего тело и душу человека через ряд равнозначных символов (тюрьма и ее узник, одежда и то, что она облекает, сосуд и его содержимое, скорлупа и зерно и под.). Для Тарковского представляется важным рассмотреть человека не в его конечном, застывшем, уже сотворенном состоянии (одежды, сосуда, зерна), а в процессе творения и преобразования из первичного элемента природы в элемент культуры (в процессе превращения бесформенной глины в сосуд, железа — в музыкальный инструмент, зерна — в муку), что косвенно можно сопоставить с т. н. «операционными» текстами народной культуры — «житием растений и предметов».

Таким образом, анализируя одну из основных составляющих концепта «человек» — человеческую природу, А. Тарковский определяет

ее через повествование о процессе творения, что отсылает нас как к библейскому мотиву превращения хаоса в космос (хотя бы на уровне отдельной личности), так и к проблеме совершающего это демиурга (анализ последнего выходит за рамки нашей статьи, хотя, как было показано выше, демиургом-кузнецом может быть и сам человек).

Определив суть человеческой природы в аксиологии Арсения Тарковского, обратимся к следующей составляющей концепта «человек» — статусу человека в мире, его позиции в обществе. Точку зрения на этот счет Тарковский обозначает очень четко и последовательно на протяжении всего творчества — это статус нищего, а следовательно постижение жизни и окружающего мира происходит с точки зрения нищего, странника: «Покинул я семью и теплый дом, / И седины я принял ранний иней, / И гласом вопиющего в пустыне / Мой каждый стих звучал в краю родном. // Как птица нищ и как Иаков хром, / Я сам себе не изменил поныне...» («Надпись на книге», с. 93). Соотнесенность нищеты с птицей, постоянная для стихов А. Тарковского (деревья у него «державы птичьей нищеты» — «Деревья», с. 121; «Нищей птице — ни крошки хлеба», «Мартовский снег», с. 305), безусловно восходит к евангельским словам о птицах небесных: «они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их...» (Мф. 6, 26). Нищета — постоянный релевантный признак человека: «И моя отрада / В том, что от людей / Ничего не надо / Нищете моей. // Мимо всей вселенной / Я пойду смиренный, / Тихий и босой...» (с. 264); «Мне другие мерещатся тени, / Мне другая поет нищета...» (с. 316).

Понятие нищего неоднородно и включает в себя разные пласты, начиная с евангельского «Блаженны нищие духом», включая идеи нищенства и странничества, заложенные Григорием Сковородой (очень важные для Тарковского), кончая народным представлением о нищенстве, укорененным в славянской традиционной «картине мира». Что касается Г. Сковороды, то он полагал нищету одной из основных составляющих своего бытия: «Старость, нищета, смирение, беспечность, незлобие суть мои... сожительницы» (Сковорода 1, с. 28) или: «А мой жребий с голяками, но Бог мудрости дал часть» (там же, с. 82).

В народной «картине мира» нищий — лицо социально ущербное, маргинальное, но обладающее высоким сакральным статусом и сакральным знанием (см. статью «Нищий» в: «Славянские древности», т. 3, в печати). Подобный статус обуславливает основные состояния и функции нищего в традиционной культуре. Во-первых, это бездомность, странничество, бродяжничество, незакрепленность в пространстве — отсюда на первый план выходит понятие пути, дороги (в том числе жизненного пути, ср. слова Христа «Аз есмь путь»; ср. также тему верного и неверного пути у Григория Сковороды). Во-вторых,

значимо пограничное положение нищего (он всегда существует на границе общества и на границе земного мира и потустороннего), что придает ему статус универсального посредника между людьми и «иным» миром (милостыня нищему — дар Богу, в загробный мир), между обществом и Богом. В-третьих, как существо маргинальное, связанное с «тем» миром и одновременно постоянно находящееся «в миру», нищий воспринимается как носитель доли, судьбы, обладающий сакральным знанием, всеведеньем (часто он проявляет себя как знахарь, знаток заговоров, ясновидящий, предсказывающий будущее), сохраняющий для общества и передающий по наследству корпус культурных текстов (духовных стихов, легенд, апокрифов). Вспомним, что часто нищие одновременно были и бродячими музыкантами — лирниками, бандуристами, певцами. Таким образом, основными атрибутами нищего в народной традиции являются путь, универсальное посредничество и слово.

Из каких же составляющих складывается образ нищего у Тарковского? Прежде всего нужно указать на черту, принципиально отличающую понятие нищего в поэзии Тарковского от представления, принятого в народной традиции: человек, согласно Тарковскому, одновременно и нищий, и царь (ср. мотив нищего царя начиная с Эдипа и короля Лира, включая легенду об Александре I — старце Федоре Кузьмиче, кончая «Принцем и нищим» Марка Твена). Царь и нищий — понятия-перевертыши, в философском смысле фигура нищего равнозначна фигуре царя: и тот и другой — вне общества, над обществом. Положение вне общества делает нищего абсолютно свободным, и в этом своем статусе он уравнивается с царем: нищий и царь сливаются как две противоположности в личности поэта — это постоянный лейтмотив в стихах А. Тарковского: «... я нищий или царь? Коса или косарь?» и далее: «...коса, косарь и царь, я нищ наполовину, / Сам от себя еще не отделен» («Когда вступает в спор природа и словарь...», с. 282) или: «Я в будущее втянут, как Россия, / И прошлое кляню, как нищий царь» («Посредине мира», с. 177). Мотив державной нищеты определяет смертный образ Анны Ахматовой: «Когда у Николы Морского / Лежала в цветах нищета, / Смирненное чуждое слово / Светилось темно и сурово / На воске державного рта» («Памяти А. А. Ахматовой», с. 298) и образ его любимого Григория Сковороды: «Не искал ни жилища, ни пищи, / В ссоре с кривдой и с миром не в мире, / Самый косноязычный и нищий / Изо всех государей Псалтыри» («Григорий Сковорода», с. 327). Согласно Тарковскому, в царственном величии заложено нищенское начало: «...но пойдем, что в державной короне / Драгоценней звезда нищеты...» («На пространство и время ладони...», с. 303) или: «Потаенный ларь природы отмыкает нищий царь...» («Струнам счет ведут на лире...», с. 304).

Даже верблюда поэт определяет как «горбатую царскую плоть, / Престол нищеты и терпенья...» («Верблюд», с. 105).

Вторая составляющая образа нищего, необычайно важная для Тарковского, совпадает и с традиционным стереотипом, и с философией Григория Сковороды — это странничество, бродяжничество, постоянное нахождение в пути — как в прямом, физическом, так и в переносном смысле: «Жизнь наша есть путь, а исход к щастию не коротенькой» (Сковорода 1, с. 271). Сковорода различает путь прямой — праведника, и путь кривой, извилистый — грешника: «Что ж бедственнее, как шествовать без дороги, жить без пути, ходить без совета?» (Сковорода 1, с. 376).

Человеческая жизнь в стихах Тарковского также уподоблена странствию — иногда движению по осмысленной дороге, иногда скитанию и блужданию: «И чужда себе, предо мной / Жизнь земная, моя дорога / Бредит под своей сединой» («Мартовский снег», с. 305) или: «И жизнь моя над черной рябью плеса / Летит стремглав дорогой непреложной...» («Ночь под первое июня», с. 276). Основное состояние героя стихов Арсения Тарковского — движение в пространстве и времени: «Измерил время землемерной цепью / И сквозь него прошел, как сквозь Урал. // ...Мы шли на юг, держали пыль над степью... / Судьбу свою к седлу я приторочил...» («Жизнь, жизнь», с. 274–275) или: «...бойсой пошел на юг по зову / Судьбы скитальческой моей» («Где целовали степь курганы...», с. 325). В этом же стихотворении в качестве образца указывается странничество Григория Сковороды, который свою жизнь называл скитанием. Любимый герой Арсения Тарковского — это человек, оказавшийся на бездорожье, в обстоятельствах, когда «черной пряжей опускается судьба»: «Сумасшедший, безответный, / Бедный житель городской... // На полу лежит в теплушке / Без подушки, без пальто / Побирושка без полушки, / Странник, беженец, никто» («Портной из Львова, перелицовка и починка», с. 107).

Странствием для Тарковского в принципе является все, в том числе и написание книги: «Так — блудный сын срывает с плеч сорочку, / Так соль морей и пыль земных дорог / Благословляет и клянет пророк...» («Рукопись», с. 365). Однако и для странника всегда сохраняется надежда на приют: «И ты на чьем-нибудь пороге найдешь когда-нибудь приют...» («Сны», с. 244), на возможность «вернуться на родной погост» («Где целовали степь курганы...», с. 326).

Прямым продолжением земного путешествия человека является его самопознание — еще одна составляющая образа нищего странника, который уходит от суетного мира для того, чтобы познать истинную цель своей жизни. И в этом концепт человеческой личности поэзии Арсения Тарковского опять сближается с философией Григория Сковороды, который мыслил свой земной путь как бегство от греховных

соблазнов мира (ср. его автоэпитафию: «Мир ловил меня, но не поймал»). Нахождение в пути как проживание жизни ведет к закономерной и обязательной жизненной задаче человека — поискам самого себя. Надпись на Дельфийском храме «Nosce te ipsum» постоянным мотивом пронизывает произведения и Г. Сковороды, и Тарковского: «Знай себе. Смотри себе. Будь в доме твоём» (Сковорода 1998, с. 171) или: «В божественном мраке Моисейских книг почти 20 раз находится сие: „Воньми себе“, „Внемли себе“ ... то же, что „узнай себе“» (Сковорода 1, с. 278). Арсений Тарковский приводит эти слова в перефразировке Гёте в качестве эпиграфа к стихотворению «Стань самим собой» (1957 г.): «Себя найти куда трудней, чем друга или сто рублей... // Загородил полнеба гений, / Не по тебе его ступени, / Но даже под его стопой / Ты должен стать самим собой» (с. 147–148). Если для Г. Сковороды прямая и кривая дороги разведены — по одной шествуют праведники, по другой блуждают грешники, то с точки зрения Тарковского один и тот же человек может то обретать свою дорогу, то уподобляться блудному сыну и снова искать свой путь: «Сам себя потерял я в России...» («Я надену кольцо из железа...», с. 131); «И кажется мне, что к себе / Попал я по лесу блуждая...» («У лесника», с. 223); «Так вот когда я стал самим собою...» («Ночь под первое июня», с. 276). При этом потерю самого себя Тарковский уподобляет пребыванию в маске святочного ряженого: «А ты — как ряженный на святки — / Играешь в прятки сам с собой, / С твоим искусством и судьбой» («Стань самим собой», с. 147). Однако, как и Г. Сковорода, А. Тарковский выделяет понятие правильной дороги, которая всегда трудна: «Значит, шел я по верной дороге, / По кремнистой дороге поэта...» («Стихи из детской тетради», с. 159).

Пограничный статус нищего в мире делает его универсальным посредником, дает право и возможность осуществлять связь между временами, пространствами, мирами — в этом нищий поэзии А. Тарковского сближается с нищим народной традиции — странствующим певцом, музыкантом, паломником. Роль мирового посредника проявляется в стихах А. Тарковского то в образе путевого обходчика, то в образе фронтового связиста, который посылает сигнал «для тех, кто еще не рожден»: «Так последний связист под обстрелом / От большого пути в стороне / Прикрывает расстрелянным телом / Ящик свой на солдатском ремне. // ...Это старая честь боевая / Говорит — Я земля. Я земля, — / Под землей провода расправляя / И корнями овсов шевеля» («Зуммер», с. 237). Функция медиатора не ограничивается только рамками национальной культуры — она распространяется на весь космос: «Я человек, я посредине мира, / За мною — мириады инфузорий, / Передо мною мириады звезд. Я между ними лег во весь свой рост — / Два берега связующее море, / Два космоса соединивший мост» («Посре-

дине мира», с. 177). Такая позиция определяет мысль о целостности бытия и связи между собой всех элементов мира: «Все на земле живет порукой круговой: / Созвездье и земля, и человек, и птица» («Дума», с. 102) или: «...древесные и наши корни / Живут порукой круговой» («Деревья», с. 122), в том числе — мысль о связи прошлых и грядущих поколений: «Я вызову любое из столетий, / Войду в него и дом построю в нем. / Вот почему со мною ваши дети / И жены ваши за одним столом, — / А стол один и прадеду, и внуку...» («Жизнь, жизнь», с. 274).

Понятие пути предопределяет важность концепта движения, отсюда необычайная предикативность поэзии Тарковского, насыщенность глаголами движения и абсолютная свобода обращения с глагольным временем — оно может и не совпадать с актуальным настоящим. Глагольное время вообще не важно, поскольку для ничего, существующего на пограничье, нет границ ни между пространствами, ни между временами, он в них перемещается свободно: «И это снилось мне, и это снится мне, / И это мне еще когда-нибудь приснится, / И повторится все, и все доволотится, / И вам приснится все, что видел я во сне... // Не надо мне числа: я был и есмь, и буду...» («И это снилось мне...», с. 320)

Наконец, последняя, наиболее важная составляющая статуса ничего — сохранение и распространение культурных текстов и смыслов. В «наивной картине мира» странник, нищий певец сохраняет и передает окружающим совокупность фольклорных текстов. Задача героя поэзии Арсения Тарковского более сложная — сохранить всю совокупность слов и стоящих за ними смыслов, а это возможно, если составить в единое целое отдельные элементы традиции — буквы в алфавит, слова — в словарь. Составление словаря как главная цель и функция человека в «картине мира» Арсения Тарковского вытекает из всех предыдущих составляющих этого концепта — из статуса ничего, находящегося в пути, бегущего от мирской суеты ради самопознания, одновременно держащего в руках связи между всеми элементами мира и сохраняющего целостность сакрального знания: «Я любил свой мучительный труд, эту кладку / Слов, скрепленных их собственным светом...» («Я учился траве, раскрывая тетрадь...», с. 125). Универсальное посредничество героя Тарковского в наиболее полной и совершенной форме проявляется как раз в составлении словаря, собирании и упорядочивании слов: «Я — младший из семьи / Людей и птиц, я пел со всеми вместе / И не покину пиршества живых — / Прямой гербовник их семейной чести, / Прямой словарь их связей корневых» («Рукопись», с. 365). При этом словарь может быть универсальным — «от облаков до глубины земной» и отражающим лишь небольшой фрагмент мира, например шиповник, который осмысливается как «июньских бабочек письмовник, / Задворков праздничный словарь» («Шиповник», с. 242).

Процесс создания словаря обоюдный — человек творит словарь, и словарь творит человека («...он меня творил из красной глины»), в результате чего человек, преодолев стадию скитальчества («судьбы скитальческой моей») странничества, бродяжничества («по дикому зною бродяжил»), блуданий («так блудный сын срывает с плеч сорочку»), осуществляет свой верный путь и становится самим собой («собой угадан до конца»). В этом контексте библейская тема сотворения человека — «сосуда скудельного» — получает новое прочтение: составление словаря, букваря, алфавита (ср. выражение «Алфавит мира», которым Г. Сковорода обозначал Библию) — главная деятельность человека-«связиста», посредника, направленная на упорядочение мира и наименование составляющих его элементов, которое равнозначно одухотворению («Любовный бред самосознания / Вдохнет, как душу, в сотни трав, / Трепещущие их названья / Еще во сне пересоздав — «Степь», с. 239, или: «Народа безымянный гений / Немую плоть предметов и явлений / Одушевляя, даруя имена» — «Словарь», с. 254) и соединению времен, пространств, людей, слов, смыслов в единый словарь.

Подводя некоторые итоги, укажем, что в создании концепта человека Арсений Тарковский опирается и на «первичные» смыслы, заложенные в традиционной «картине мира», и на смыслы, почерпнутые в философии Г. Сковороды. Но результат не сводится лишь к механическому воспроизведению этих смыслов — А. Тарковский создает на основе традиционных стереотипов новые связи, синтезирует эти смыслы на новом уровне, в результате изменяется «точка зрения» на статус нищего: из простого носителя и хранителя коллективного знания он становится создателем, превращающим его хаотически разбросанные элементы («а слова у меня под ногами валялись») в космически упорядоченную систему, уподобляясь первочеловеку, который «дар прямой, разумной речи» возвращает «и птицам, и камням».

Принятые сокращения

- Софронова 2002 — *Софронова Л. А.* Три мира Григория Сковороды. М., 2002.
 Сковорода 1 — *Сковорода Г. С.* Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973.
 Славянские древности 3 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* М., Т. 3 (в печати).
 Срезневский 3/1 — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1.
 Тарковский 1998 — *Тарковский А. А.* Белый день. М., 1998. Цитаты в тексте даются по этому изданию с указанием страницы.
 Толстая 2000 — *Толстая С. М.* Бренное тело, или из чего сотворен человек (этнолингвистическая заметка) // *Јужнословенски филолог.* Т. 56/3–4. Београд, 2000.

Т. И. Вендина
(Москва)

Истина, Добро, Красота в языке русской традиционной духовной культуры

Осмысление языка культуры (как, впрочем, и естественного языка) начинается, как правило, с изучения его словаря, поскольку лексика является, пожалуй, самым чувствительным индикатором культуры. Категориальность культуры обнаруживается в словах, ставших ключевыми для языкового сознания той или иной эпохи. Эти слова, как правило, создают вокруг себя лексико-семантические поля с мощными коннотативными включениями, поскольку слово стремится не просто описать мир, но и объяснить его. Поэтому, обратившись к изучению языка культуры, мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью исследования слова либо с точки зрения его семантической структуры (ее разложимости на элементарные смыслы), либо с точки зрения его синтагматики (узусной или свободной сочетаемости), либо с точки зрения его внутренней формы, определения тех мотивационных признаков, которые были актуализированы в слове в языкотворческом акте, либо с точки зрения его коннотативных приращений и т. д.

При этом особо следует выделить внимание к внутренней форме слова, которая дает исследователю уникальную возможность — проследить движение мысли в акте номинации, услышать голос человеческой личности, познающей и осваивающей мир. Апелляция к внутренней форме слова позволяет понять те субъективные мотивы, которые послужили толчком для языкового словотворчества, и вместе с тем выявить общие закономерности мышления людей, принадлежащих одной и той же эпохе, поскольку субъективные мотивы, как правило, репрезентируют более общие, объективные закономерности. Вот почему в слове через его внутреннюю форму нам дано ЯВЛЕНИЕ

Работа выполнена в рамках проекта «Межъязыковое влияние в истории славянских литературных языков и диалектов: социокультурный аспект» Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте».

смысла, а поскольку «смысл никогда не ограничивается „пространством“ одного слова, даже если оно носитель этого смысла по преимуществу» (Топоров 1992, с. 16), то одни участки семантической системы языка оказываются довольно детально проработанными в языковом плане, другие — довольно поверхностно, а на третьих вообще обнаруживаются лакуны. Действие принципа разной культурной разработанности частных смыслов и позволяет понять тончайшие нюансы глубинных смыслов языка.

Проиллюстрируем эту мысль на примере таких базовых концептов русской культуры, как Истина, Добро, Красота, ибо они во многом определили особый путь русской духовности.

Как известно, русская традиционная духовная культура — это культура синкретическая, сохраняющая преемственность, идущую из глубины веков, в ее обиходе «явно и полнокровно» проявляется и языческая, и православная культура русского народа. На это указывал и Н. И. Толстой, который, говоря о различии в развитии материальной и духовной культуры, писал: «Если материальная культура в принципе в своей истории, в своем развитии сменяет одну форму другой, замещает одно другим (типы орудий, тип керамики, тип построек, оружие, утварь и т. п.), то духовная культура, принимая новое, в значительной мере сохраняет старое, устанавливает формы сосуществования нового со старым, наплачивает одно на другое» (Толстой 1999, с. 37).

В этой связи было бы чрезвычайно интересно посмотреть, ЧТО из христианской этики было усвоено русской культурой и получило отражение в ее языке, КАК в языке культуры нового времени живет старое, связанное с вековыми духовными и нравственными традициями христианства. Этот вопрос не является чем-то случайным, уводящим нас на периферию языка традиционной духовной культуры, думается, что мир этой культуры останется «непознанным», если не принять во внимание место и значение, отводимое в нем народному православию.

Следует сразу сказать, что ответ на этот вопрос не лежит на поверхности, он скрывается в глубинных основах концептосферы русского языка, однако ключ к нему дает исследователю сам язык, поскольку установки культуры, лежащие в основе ценностных ориентиров жизненной философии ее носителей, становятся достоянием культурного сообщества благодаря их означиванию.

* * *

Истина, Добро, Красота — это вечная триада ценностей, на которой покоится вся русская культура. Будучи долгое время религиозными ценностями, и прежде всего атрибутами Бога (подробнее см.: Венди-

на 2002), они осмыслялись в основном в категориях этических, о чем свидетельствуют факты старославянского языка, сыгравшего, как известно, важную роль в духовном становлении русской культуры. Обогащенные древнерусской «культурой-верой» (А. М. Панченко), они по-разному трансформировались в языке элитарной и языке традиционной духовной культуры.

В интерпретации этих концептов прослеживается целая этическая философия, связанная с осмыслением жизни человека, ее духовных приоритетов и нравственных ценностей.

Обращает на себя внимание тот факт, что, несмотря на отвлеченный и достаточно сложный характер этих категорий, в языковом сознании русского народа они как христианские этические ценности не только не умерли (ср. *небесная красота* 'рай' Даль II, с. 503; *истинник* 1) 'набожный человек' Кемер.; 2) 'справедливое решение' Яросл., СРНГ 12, с. 255; *по-божьему* 'по правде' Курск., Яросл., Ворон., СРНГ 27, с. 199; *добрить* 'благодарить' Орл., СОГ 3, с. 60), но и, пережив своеобразные трансформации, обогатились новыми смыслами.

И здесь прежде всего следует сказать о тех метаморфозах, которые пережила Истина (ср. *истость* 'истина' Даль II, с. 60): понятие Истины в языке русской традиционной культуры оказалась вытесненным на периферию Правдой. Об этом свидетельствует тот факт, что оно оказывается практически «не проработанным» в русских диалектах: сама лексема *истина* имеет очень небольшое словообразовательное гнездо (имеющиеся дериваты являются производными преимущественно от корня *ист-* или основы *истов-*) и практически неразвитую семантико-символическую парадигму. Сакральная сущность Истины обнаруживает себя лишь слабым мерцанием в слове *истинник* 1) 'набожный человек' Кемер.; 2) 'справедливое решение' Яросл. (СРНГ 12, с. 255)¹.

Сегодня можно лишь предположительно говорить о причинах этого явления, которое, по-видимому, было связано со сменой типа культуры: русская традиционная духовная культура — это культура принципиально иного типа, нежели средневековая идеационная культура. Используя терминологию П. А. Сорокина, эту культуру можно определить как «культуру идеалистической ментальности». Она «занимает промежуточное положение между чувственным типом культуры (для

¹ В связи с этим заслуживает внимания интересное исследование С. Е. Никитиной, посвященное бытованию представлений об Истине в русских конфессиональных культурах, в котором она отмечает, что «слово *истина* в старообрядческих текстах духовных стихов встречается крайне редко, только в паре *правда-истина*, а единственное производное слово — прилагательное *истинный* — встречается в сочетаниях *Христос-Бог истинный, правда истинная и вера истинная, христианская...* В старообрядческих текстах концепт *истина* представлен словом *правда*» (Никитина 2003, с. 647, 653).

которой реальность сенсорна, и чувства есть единственный источник познания» (Сорокин 1992, с. 469) и идеационным типом с характерным для него интересом к сверхчувственной реальности и ценностям, каковой была средневековая культура ².

Соответственно и Истина в этой идеалистической культуре понимается, с одной стороны, как нечто чувственное, подлинное, «естественное», т. к. органы чувств являются основным источником познания истины (ср. *истота* 'истина, естество, сущность' Даль II, с. 60; *истоть* 'подлинность, сущность': *Легко истоть потерять, да нельзя найти* Сарат., СРНГ 12, с. 261), а с другой — как нечто сверхчувственное, относящееся к миру сакрального. На этот амбивалентный характер понимания Истины указывает и тот факт, что в русских диалектах *истинник* — это не только набожный человек, но и 'первоначальная сумма кредита без процентов' Яросл., Волог., Твер.; а также 'наличные деньги, капитал' Нижегород., СРНГ 12, с. 255 (ср. также *исто* 'наличные деньги' Южн., Зап., СРНГ 12, с. 256; *исти* 'иметься, быть в наличии' Том., СРНГ 12, с. 255).

В старославянском же языке как представителе идеационной культуры Истина — это «истина веры», истина, «открываемая милостью Божией через его глашатаев (пророки, мистики, „отцы церкви“), обнаруживаемая сверхчувственным образом посредством мистического опыта, прямого откровения, божественной интуиции и вдохновением» (Сорокин 1992, с. 463). Не случайно в древнерусском языке Истина осмыслялась как вера (ср. *вѣра* 1) 'истина'; 2) 'верование, поклонение истинам, догматам'; 3) 'вера, вероисповедание' СРЯ XI–XVII 2, с. 79).

Более того, в языковом сознании русского народа Истина превратилась в видовое понятие по отношению к родовому Правда. Об этом косвенно свидетельствует сама внутренняя форма лексемы *истина*,

² Термин «идеационная» восходит к английскому слову *ideation*, означаемому способностью формирования и восприятия идей. Говоря о типологии культур, П. А. Сорокин выделяет два главных критерия: 1) представления о природе реальности; 2) представления о природе человеческих потребностей и способах их удовлетворения. Для идеационной культуры реальность имеет сверхчувственную природу, т. е. в основе окружающего человека мира лежит божественное начало, а среди человеческих потребностей и желаний на первом месте находятся духовные. Способ их удовлетворения — не столько изменение внешней Среды, сколько трансформация личности, добровольная минимизация физических нужд, аскетизм. Эту культуру, таким образом, можно охарактеризовать как «жизнь по вере». А для чувственной (или, по терминологии П. А. Сорокина, сенсативной) культуры реальность обладает чувственной природой, потребности и стремления людей носят главным образом материальный, физический характер. Способ их удовлетворения — приспособление и эксплуатация внешней среды, т. е. для этой культуры характерна «жизнь по разуму» (подробнее см.: П. А. Сорокин. Человек, цивилизация, общество. М., 1992).

а именно ее соотношенность с «истым», включающим в себя наряду с семами 'верный', 'настоящий' и сему 'правдивый' (ср. *истый* 'верный, обязательный, точный в слове, правдивый' Твер., СРНГ 12, с. 266; ср. также *истовый* 1) 'правильный, верный': *истовый вес* Вят.; 2) 'правдивый': *Истовый человек* Влад., Пск., Твер., СРНГ 12, с. 257), тогда как в семантической структуре прилагательных с корнем *правд-* сема 'истинный' не повторяется (ср. *правдешный* 'настоящий, действительный' Вят., Свердл., Барнаул., Сиб., Костром., Ворон., СРНГ 31, с. 51; *правдовый* 'настоящий' Арх., СРНГ 31, с. 51); и в литературном языке *правдивый* — это 1) 'любящий правду, склонный говорить правду'; 2) 'содержащий в себе правду, основанный на правде' СРЯ III, с. 481. Об этом же говорит и тот факт, что именно Правда атрибутируется Истиной (ср. *истинная правда*), а не наоборот.

Как категория этики Правда в языке русской традиционной культуры стоит выше истины, о чем свидетельствуют слова *праведник* и *праведный*. Они говорят нам о том, что святость достигается не истиной, а правдой, сопряженной с добрыми делами и справедливостью (не случайно именно Правда, а не Истина называется *святой* или *божьей*, и по правде для русского человека — это *по-божьему* 'по правде' Курск., Яросл., Ворон., СРНГ 27, с. 199).

Вместе с тем диалектный материал свидетельствует о том, что в языковом сознании русского народа Истина как христианская ценность не умерла, что подтверждают такие лексемы как *слово* 'истина, премудрость' Даль IV, с. 222; *свет* 'истина' Даль IV, с. 156; а также лексемы со значением 'истинно, действительно': *вза* Пск., Твер.; *взаль* Пск., Север.; *вжаболь* Якут.; *взаболь* Ряз., Твер., Смол., Пск., Арх., Волог., Новг., Олон., Яросл., Перм., Ср. Урал, Том., Енис., Иркут., Якут., Амур; *взабыль* Твер., Ряз., Пск., Петерб., Новг., Яросл., Печор., Олон., Север., Арх., Перм., Сиб., Иркут., Якут.; СРНГ 4, с. 230–232).

Второе, на что следует обратить внимание, это то, что Правда, Добро и Красота, несмотря на свой абстрактный характер, воспринимаются традиционной духовной культурой как некие вполне конкретные сущности реального мира, который предстает в языковом сознании человека в единстве Красоты, Правды и Добра.

Так, в частности, Правда и Красота в русском языковом сознании устойчиво связаны с солнцем (ср. *правденное* сущ. 'солнце' Волог., СРНГ 31, с. 52; *правденнышко* Волог.; *праведимо* Беломор., *праведно* Олон. 'солнце' СРНГ 31, с. 52; *красавить* 'солнечно, ясно' Волог.: *Хоть красавить на улице, да не тепло* СВГ 3, с. 121; *краса* 'ясный закат солнца' Новг., НОС 4, с. 135; *красиво* 'солнечно, ясно' Волог.: *Было бы красиво на улице, подоле бы погостила* СВГ 3, с. 119; *красно* 1) 'ясно, солнечно (о погоде)' Яросл., ЯОС 8, с. 85; 2) 'светло' Орл.: *Как красно*

становится, так уж и пастухи скотину гонят СОГ 5, с. 107; *красный день* 'солнечный, ясный день' Новг., НОС 4, с. 137; *красивушко* 'место, открытое лучам солнца' Волог.: *Отойдите от дому-то да идите на красивушко-то* СРНГ 15, с. 174), поэтому мир в языковом сознании русского человека пронизан светом и красотой.

Эти имена говорят о том, что Красота и Правда являются символом света, своеобразной метафорой солнца, которое, как известно, в старославянском языке входило в число сущностных атрибутов Бога (ср. *слъньце* перен. 'Иисус Христос': *слъньце праведное хрнстость богъ нашъ* СС, 615).

Что касается Добра, то добрым для русского человека является все, что окружает его, все, что находится в мире природы: растения и грибы (ср. *доброе дерево*: *от доброго дерева и добрый плод* Даль I, с. 443; *добрик* 'гриб подберезовик' Орл., СОГ 3, с. 60; *добрый гриб* 'гриб боровик' Курск., СРНГ 8, с. 80), животные, особенно лошади (ср. *доброход* 'хорошо бегающий, рысистый конь' Казан., СРНГ 8, с. 79; *доброта* 'ретивая лошадь' Пенз., Опыт, с. 48; *добродышка* 'здоровая, незапаленная лошадь' Даль I, с. 443; *добрый скот* 'дородный, сытный' Даль I, с. 443), время (ср. *дobre* 'долго, давно' Калуж.: *Добре уж как ушел* СРНГ 8, с. 75; *добро* 'пора': *Аль уж добро идти* Даль I, с. 443; *задобро* 'вовремя' СРНГ 10, с. 60; *доброугодная пора* Даль I, с. 443), место (ср. *добросельное место* 'место удобное для поселения' Даль I, с. 443) или река (ср. *доброточная река* 'богатая, обильная рыбой река' Даль I, с. 443) и т. д.

Через Добро определяется и достоинство вещей, окружающих в быту человека (ср. *добрый* 'добротный' Семейск., СГС, с. 120; *добрина* 'прочность, достоинство вещи' СРНГ 8, с. 76; *добрнстый* 'высокого качества' Пск., Твер., Смол., Олон., СРНГ 8, с. 76).

И эта соотнесенность Красоты, Добра и Правды с реальным миром человека делает их предметом особой любви русского народа, о чем говорит эмоциональный «модус» имен *правдица* Терск.; *правдонька* Смол.; *правдышка* Калуж. ласк. 'правда' СРНГ 31, с. 51–52; *добротушка* ласк. 'доброта' Север, СРНГ 8, с. 79; Волог., СВГ 2, с. 31; *красотонька* ласк. 'красота' Влад., СРНГ 15, с. 200; *красушка* ласк. 'красота' Курск. СРНГ 15, с. 202.

Таким образом, Правда, Добро и Красота в языке традиционной духовной культуры выступают как ЯВЛЕНИЯ духа, доступные чувственно-эмпирическому наблюдению: «разлитые» в мире природы, явленные таким образом человеку, они одухотворяют ее своим присутствием. Природа, красота окружающего мира — это язык Добра, на котором Господь разговаривает с человеком.

В осмыслении этих категорий языком русской традиционной культуры сохраняется их духовно-христианская направленность. Будучи

в старославянском языке отражением божественной сущности и осмысляясь прежде всего как категории этики, они и в языке духовной традиционной культуры развивались как этические, регулятивные категории, которыми определяются нравственные устои жизни, нормы человеческого общежития, ср.:

добро: *добрить* 'благодарить' Орл., СОГЗ, с. 60 // 'желать добра кому-либо' Даль I, с. 443; *добристо* 'радушно' Пск., Олон., СРНГ 8, с. 76; *добродейство* 'доброжелательность' Арх., СРНГ 8, с. 77; *доброродство* 'доброжелательность' Арх., СРНГ 8, с. 78; *доброхотиться* 'быть гостеприимным, хлебосольным' Пск., СРНГ 8, с. 79; *подобриться* 'проявлять доброту, щедрость' Арх., СРНГ 8, с. 108;

правда: *в правде состоять* 'делать что-либо честно, справедливо' Костром.; или *на правду сказать* 'сказать честно, правдиво' Том., СРНГ 31, с. 50;

красота: *лепостный* 'хороший, приличный' Яросл., СРНГ 16, с. 366; *погожий* 'красивый' // 'хороший, добрый' СРНГ 27, с. 301; *пригоже* 1) 'красиво' Смол., Пск., Брян.; 2) 'прилично' Волог., Яросл., Пск., СРНГ 31, с. 166; т. е. социум выносит свой вердикт, оценивая именно через эти понятия характер отношений между людьми.

Правда, Добро и Красота в языке русской традиционной культуры активно «работают» даже в коммуникативном регистре, украшая человеческое общение, ср., например, комплиментарное приветствие: **красота:** «*Ой ты мое, красовитушко*» Олон., Влад., СРНГ 15, с. 198; или **добро:** *Доброго тебе добра* 'приветствие гостя' Яросл., ЯОС 4, с. 7; *доброжаловать* 1) 'благодарственный ответ на приветствие «Бог в помощь»' Перм.; 2) 'ответ на приветствие «Здравствуйте»' Урал.; 3) 'приглашение войти' Перм., СРНГ 8, с. 78; Волог., СВГ 2, с. 31; а также комплиментарное обращение: *добрик* 'ласковое обращение к собеседнику' Волог.: *Посговаривайте его, добрики, может, согласится* СВГ 2, с. 30; *доброхот* 1) 'ласковое обращение к собеседнику' Волог.: *Давай, доброхот, женись* СВГ 2, с. 30; 2) 'приветствие к прохожему' Арх., Олон., Север: *Что тебе, доброхот*; 3) 'ласковое обращение к отцу, к родителям' Арх., Волог., СРНГ 8, с. 79; **правда:** приглашение к столу в олонечских говорах: *правдайтесь, любящие гости* СРНГ 31, с. 51. И этот обычай народной этики, связанной с традиционным укладом, свидетельствует о значимости рассматриваемых категорий для языкового сознания русского народа.

Таким образом, все три категории стали социально-этическим императивом традиционной русской культуры.

Восприятию Правды, Добра и Красоты с позиций народной этики в немалой степени способствовал и тот факт, что в духовной народной культуре они осмысляются как аксиологические (ср. **правда:** *прав-*

дѣлать что-либо хорошо: Я ему указал, как пахать, теперь он сам может это правдѣть Тамб., СРНГ 31, с. 51; **красота**: *краса* в знач. нареч. 'хорошо, благо' Сев.-Двин., СРНГ 15, с. 171 // 'приятно, хорошо' Новг., НОС 4, с. 135; *на красоту* 'очень хорошо' Курск., СРНГ 15, с. 200; *красивый* 'хороший, удачный, благоприятный' Олон., СРНГ 15, с. 174; **добро**: *добро* 'хорошо' Яросл., ЯОС 4, с. 7; Волог., СВГ 2, с. 30; Новг., НОС 2, с. 88; Перм., Урал., Том., Казан., Костром., Яросл., Волог., Арх., Новг., Пск., Смол., Орл., СРНГ 8, с. 76; *добре* 'хорошо, ладно' Тамб., Орл., Смол., Курск., Дон., Калуж., Новг., Яросл., Костром., Печор., Урал., Том. СРНГ 8, с. 75; *добристо* 'хорошо' Пск., Олон., СРНГ 8, с. 76).

Осмысление этих категорий как аксиологических привело к тому, что они стали восприниматься прагматически, как жизненно необходимые и полезные для человека (ср. **добро**: *добрый* 'полезный' Калуж., СРНГ 8, с. 80; *надобный* 'добрый' Пск., СРНГ 19, с. 241). О том, что **красота** является необходимой составляющей жизни человека, говорит тот факт, что он не просто «принимает» красоту своим сердцем (ср. *приятно* 'красиво' Ворон., СРНГ 32, с. 76), но «творит» ее, украшая свой быт и свою жизнь (ср. *красовать* 'придавать красивый вид, украшать' Арх., СРНГ 15, с. 197), и в этом смысле красота предстает как утилитарная категория, способствующая эстетизации бытия человека, как то, что «годно», «пригодно» для его жизни (ср. *гожьель* 'красота' Нижегород., СРНГ 6, с. 277; *гожьиль* 'добро, все хорошее, красивое' Нижегород.: В доме гожьиль такая СРНГ 6, с. 278; *пригожество* 'красота' Влад., Пск., Калуж., СРНГ 31, с. 166).

Все три категории в языке русской традиционной культуры пережили своеобразную социализацию, поскольку и Добро, и Правда, и Красота начали восприниматься как категории социальные, при этом каждая из категорий по-своему:

— **правда** характеризует чаще всего социальные действия человека (ср. *правдѣть* 'управлять честно, по справедливости' Ворон., СРНГ 31, с. 50; *правдѣть* 'править' Перм., СРНГ 31, с. 51; *правдѣть* 1) 'действовать правильно, по справедливости': Бог велит правдѣть Смол.; 2) 'управлять' Тамб., СРНГ 31, с. 51; *оправдѣться* 'выполнить обещание' Пск., Смол., СРНГ 23, с. 290). Социальный характер действий человека, связанных с правдой, проявляется и в том, что правдой определяется его отношение к труду (ср. *неправдешный* 'отлынивающий от работы' Яросл., СРНГ 21, с. 124), а также родственные отношения в семье (ср. *правдушка* 1) м. 'прадедушка' Томск., Омск.; 2) ж. 'прабабушка' Новосибир., Томск., СРНГ 31, с. 52; *правдатель* 'старший в доме, хозяин' Тамб., СРНГ 31, с. 50; *праведники* 'умершие родители' Север., СРНГ 31, с. 52);

— **добром** определяется уровень жизни человека, его благополучие (*добрывать* 'жить в добре, в довольстве, в покое' Даль I, с. 443; *добродни*

'благополучие, достаток, довольство' Волог., СРНГ 8, с. 80; *доброхотно* 'зажиточно' Волог.: *Вон как доброхотно Иванович живет* СВГ 2, с. 32). Добром он меряет свое имущество, движимое и недвижимое (ср. *доброе* в знач. сущ. 'имущество, добро' Яросл., Костром., Смол., Олон., Калуж., Ряз., Тул., Орл., Курск: *Все мое доброе пригорело* СРНГ 8, с. 78; *добрина* 'всякого рода движимое имущество' Арх., СРНГ 8, с. 76; *добрыдни* 'пожитки, имущество' Курск., Орл., Тул., Калуж., Смол., СРНГ 8, с. 80), а также приданое невесты (ср. *доброе* 'приданое невесты' Тул., СРНГ 8, с. 78), добром он называет и свою одежду (ср. *добро* 'одежда, платье' Ворон., СРНГ 8, с. 76), особенно праздничную (ср. *добрая рубаха* 'самая лучшая, праздничная рубаха' Ворон., СРНГ 8, с. 80; *добрая понёва* 'особенно нарядная, праздничная понева, украшенная лентами, позументами' Орл., СОГ 3, с. 60; *добрая сорока* 'старинный, праздничный женский головной убор' Орл., СОГ 3, с. 60), с добром он связывает и социальное происхождение человека (ср. *доброродный* 'благородный' Олон., СРНГ 8, с. 78), его имущественный статус, так как добрый человек с точки зрения традиционной духовной культуры является человеком богатым, зажиточным (ср. *добрый* 'богатый, зажиточный' Кузбас.: *Муж-то добрый, богато живут* СРГК, с. 67), не случайно одно из значений слова *добро* — 'имущество' (ср. также *доброта* 'имущество' Арх.: *Было у него многой всякой доброты* СРНГ 8, с. 78).

Красотой же определяется модус человеческой жизни, ибо она приносит в жизнь человека радость, довольство и благополучие (ср. *красованье* 'веселая беззаботная жизнь в довольстве и благополучии' Волог., Сев.-Двин., Арх., Смол. // 'роскошество, нега' Смол., СРНГ 15, с. 197; *красовка* 'жизнь в довольстве, в неге' Смол.: *Вернулся солдат домой. Теперь кончилась ее красовка* СРНГ 15, с. 198; *красоваться* 'жить хорошо, в достатке и радости' Волог., СВГ 3, с. 120; *красно* 'хорошо, в достатке, зажиточно' Волог., СВГ 3, с. 119; *накрасоваться* 'пожить в свое удовольствие' Смол.: *А уж моя душенька накрасовалась: напитков-наедков накушалась, хорошей одежды наносилась* СРНГ 19, с. 347).

Эти категории используются и в портрете человека традиционной культуры, причем как при описании внешнего его облика, так и внутреннего. Внешне этот человек **высокий** (*добрый* 'надлежащего роста' Смол., СРНГ 8, с. 80; *добророслый* 'высокий' Даль I, с. 443); **красивый** (ср. *добристый* 'красивый' Олон., СРНГ 8, с. 76; Волог., СВГ 2, с. 30; *добрovidный* 'миловидный' Олон., СРНГ 8, с. 77; *красава, красавка, красанка, красовитка, краснушка* 'красивая женщина' СРНГ 15, с. 171–175); **плотный** (*красуля* 'красивая, румяная и полная женщина' Твер., Влад., Костром., Калуж., СРНГ, 15 с. 202; Волог., СВГ 3, с. 122; *добреть* 'тучнеть, плотнеть, жиреть', ср. здравицу, которую приводит В. И. Даль: *Жить да молодеть, добреть да богатеть* Даль I, с. 443; *подобреть* 'стать здоро-

вее, сильнее, крупнее' Пск., Твер., СРНГ 28, с. 108; *подобрее* 'полнее, толще' Арх., СРНГ 28, с. 107) и обязательно **здоровый** (ср. *красавый* 'красивый, здоровый, видный собой' Пск., Твер., СРНГ 15, с. 173; *красень* 'красавец, здоровяк' Арх., СРНГ 15, с. 174; *красик* 'здоровый, румяный, красивый человек' Ряз., Волог., Олон., СРНГ 15, с. 175).

Социально-нравственный портрет человека определяется такими его положительными качествами, которые делают его **достойным уважения** (ср. *добрый* 'умный, дельный' Самар., Калуж.: *Добрая голова сто голов кормит* СРНГ 8, с. 80; *доброумный* 'добрый, рассудительный человек' Даль I, с. 443; *раздобрый* 'обладающий положительными человеческими качествами, достойный уважения' Орл., Урал, СРНГ 33, с. 328; *красный* 'способный, искусный' Волог., СВГ 3, с. 120), поскольку это человек **простой, добрый** (ср. *добродище* 'добрый, простой человек' Перм., СРНГ 8, с. 77), **добродетельный** (ср. *добродей* 'добродетельный человек' Волог., Север., СРНГ 8, с. 77; *добродетель* 'благодетель' Волог., СРНГ 8, с. 77), **радушный и приветливый** (*добролюбчивый* 'приветливый, радушный' Том., СРНГ 8, с. 78), **гостеприимный, хлебосольный** (ср. *доброрадный* 'гостеприимный' Олон., СРНГ 8, с. 78; *доброхотный* 'хлебосольный, гостеприимный' Пск., Твер., СРНГ 8, с. 80), **правдивый** (ср. *правдик* Вост.-Казах.; *правдок* Костром.; *правдуха* Яросл. 'правдолюбивый человек' СРНГ 31, с. 50–51) и **справедливый** (ср. *правдак* 'справедливый человек' Костром., СРНГ 31, с. 50; *правдуха* 'справедливый человек' Яросл., СРНГ 31, с. 51), не случайно люди **обращаются к нему часто за советами** (ср. *подбироумить* 'дать совет' Север., СРНГ 28, с. 108).

При этом если Красота обращена прежде всего к выражению внешнего, чувственного в человеке, а Правда — к выражению социально-нравственного, то Добро — и чувственного, и духовного.

* * *

Вместе с тем в развитии каждой из этих категорий в языке русской традиционной культуры прослеживаются и свои особенности.

Прежде всего следует отметить, что у категории Добра в языке народной культуры проявляется значительно шире универсальность, чем у категорий Правды и Красоты, ибо Добро определяет не только реальный мир человека, но и мир ирреальный (ср. *доброхотушка* 'домовой' Волог., СРНГ 8, с. 80; *доброходница* Волог., *доброхотица* Волог., *доброходушко* Волог. 'по суеверным представлениям сверхъестественное существо, добрый или злой дух, живущий в доме' СВГ 2, с. 31–32; *доброхот* бран. 'черт' Калуж., Смол., Смол.: *Доброхот тебя возьми* СРНГ 8, с. 79). В этом обращении к корню *добр-* как к своеобразному эвфемизму в име-

новании нечистой силы проявляется вера человека в охранительную функцию Добра (ср. в связи с этим следующий текст, сопровождающий название лихорадки: *добрава* 'лихорадка' Твер., Симб.: *Чтобы не гневить иродовой сестрицы, называют ее так те, которым кажется мало чести ее дедюхой, кумахой, теткой, соседкой и проч.* СРНГ 8, с. 75).

Добро в языке русской традиционной культуры осмысливается и как количественная категория, оно является мерилем признака или действия, находящегося в норме (отсюда значение 'достаточно', ср. *добро* 'достаточно' Костром., Яросл.: *Прибавить каши-то, али добро* СРНГ 8, с. 76) или достигнутого своего высшего проявления (отсюда значения 'очень', ср. *добро* 'очень' Арх.: *Добро хорошо живут* СРНГ 8, с. 76; *добре* 'очень, весьма' Перм., Волог., Пенз., Яросл., Казан., Твер., Моск., Ряз., Тамб., Тул., Калуж., Орл., Курск., Ворон., Самар., Куйбыш., Саратов., Астрах., Оренб., Перм., Тобол., Том.: *Добре платок хороший у тебе* СРНГ 8, с. 75; *Матушка добре дюже умирая* 'очень болеет' Тамб., Даль I, с. 443; *добреши* 'очень, весьма' Орл.: *Добреши у ней мужик-то хороши* СОГЗ, с. 60; *добрятко* Перм.; *добряцко* Перм.; *добряще* Тобол. 'очень хорошо': *Время провели добряще* СРНГ 8, с. 81; 'много' (ср. *добре* 'много' Курск., Том.: *Добре мне присылают, добре, по сто рублей* СРНГ 8, с. 75); 'сильно' (*добром* 'очень сильно' Свердлов.: *Он добром простыл* СРНГ 8, с. 78).

При этом в языковом сознании человека отчетливо оформлена следующая установка русской культуры: Добра должно быть много, если же его мало, то это — Зло (ср. *злун* 'немного, мало' Смол., СРНГ 11, с. 292; *злыдни* 'очень мало' Волог., Новг., Влад., Калуж., Вят., Перм., Байкал., Иркут.: *Вишь, какие злыдни дала тирога-то, не во что и влипать; Хлеба-то злыдни остались* СРНГ 11, с. 294), это говорит о том, что при уменьшении количества Добро переходит в другое качество — Зло, в то же время как бы много Добра ни было сделано, оно всегда остается Добром, т. е. Зло рождается от недостатка Добра или, как говорил мудрый Дионисий Ареопагит, «зло представляет собой слабость и убывание добра» (Дионисий Ареопагит 1994, с. 179). И в этом проявляется удивительный максимализм русского языкового сознания, оставшегося верным этике старославянского языка.

В языке традиционной духовной культуры (так же, впрочем, как и в языке элитарной культуры) Добро предстает прежде всего как атрибутивная категория. И хотя глаголов, содержащих корень *добр-*, здесь значительно больше, чем в литературном языке (ср. *добрить*, *добриться*, *доброжаловать*, *доброславить*, *доброумиться*, *доброхотиться*, *подобриться*, *поддоброумить*), однако на общем фоне номинативных образований они в целом теряются, что свидетельствует о том, что Добро для русского языкового сознания — это скорее качественная категория, чем процессуальная. При этом интересно отметить, что в языке народной

культуры корень *добр-* сочетается прежде всего с глаголом **хотеть** (ср. *доброхотиться, доброхот, доброхотинка, доброхотница, доброхотушка, доброхотный, доброхотно*), а не **желать**, как в языке элитарной культуры (ср. *доброжелатель, доброжелательный, доброжелательность, доброжелательствовать*).

И дело здесь не только в разных стилистических регистрах этих глаголов (для глагола **желать** в утвердительных предложениях характерна стилистическая маркированность, указывающая на «неравенство социального статуса субъекта желания по сравнению со статусом его партнера» — Апресян 1999, с. 458), но и в их семантической противопоставленности: глагол **желать** «обозначает чистое желание без намека на действительную волю», тогда как глагол **хотеть** «указывает на действительность воли субъекта, т. е. помимо чистого желания он предполагает еще и готовность субъекта прилагать усилия для его реализации... И эта действительность в свою очередь мотивируется тем, что субъект ощущает нужность предмета желаний для поддержания нормальных условий своего существования» (Там же). Эта «нужность» Добра в тексте русской традиционной духовной культуры материализована в десятках разных номинаций.

Таким образом, здесь выявляется тонкое различие в интенциях «субъектов» языка элитарной и традиционной русской культуры: если в элитарной культуре человек только лишь желает добра, то в народной культуре он проявляет готовность к его реализации в жизнь.



Различия в языке элитарной и традиционной культуры выявляются и в осмыслении категории Правды. Язык элитарной культуры говорит нам о том, что в жизни Правды нет (отсюда становится понятным стремление человека «отыскать правду» и мотив *правдоискательства* в русской литературе), а существует лишь некое подобие Правды (ср. *правдоподобный, правдоподобие, полуправда*), и в этом смысле литературный язык выносит приговор земной действительности как «неправедной» (ср. русскую поговорку: *Правда прежде нас померла* Даль III, с. 273, а также пушкинское «*Все говорят: нет правды на земле*» — «Мозарт и Сальери») ³.

³ Не могу в связи с этим не привести тонкое наблюдение историка А. И. Клибанова, касающееся культа святых на Руси: «Положение святых на выходе за орбиту земного значило, что в пределе земном места для новых народных героев не нашлось. И это был общенародный приговор земной действительности как „неправедной“... Праведник сопричастен бессмертной Правде, отлетевшей на небо, он ее земной поборник... Не случайно

В языке же народной культуры Правда осмысливается как некая экзистенциальная сущность, она есть, более того, с ней связана вся жизнь человека как существа биологического и социального (ср. *правдать* 'выращивать, кормить': *Чем тогда ребяташек правдать* Дон., Курск. // 'лечить, ухаживать' Сталингр., СРНГ 31, с. 50; *правдить* 1) 'действовать правильно, по справедливости': *Бог велит правдить* Смол.; 2) 'управлять' Тамб.; 3) 'кормить' Ряз., СРНГ 31, с. 51; *оправдывать* 'давать средства к жизни, содержать кого-либо' Калуж., Моск., Ряз., Ворон., Курск., Ленингр., Арх., СРНГ 23, с. 290; *оправдаться* 'кормиться, питаться' Моск., Калуж., Ряз., Иркут., СРНГ 23, с. 290).

В тексте русской традиционной культуры Правда полностью обращена к миру реального, к тем событиям, которые имеют или имели место в прошлом (ср. *былица* 'правда' Олон.: *Если это правда и былица, я, родна жена, с тобой не жилица* СРНГ 3, с. 345; *быльщина* 'правда, то, что было в действительности' Влад., СРНГ 3, с. 347; *забыль* 'правда' Сев., Сиб., Даль I, с. 556).

Вместе с тем русский народ прекрасно понимает, что Правдой сыт не будешь, поэтому *правдаться* — это 'перебиваться кое-как, едва сводить концы с концами' Ростов., СРНГ 31, с. 51; ср. также русские пословицы: *Правда в лаптях, а кривда, хоть и в кривых, да в сапогах*; *Правда ходит по миру Христа ради* (Даль III, с. 273). И несмотря на это действия, поступки человека в обществе (в том числе и его речевое поведение) определяются прежде всего Правдой (ср. *в правде состоять* 'делать что-либо честно, справедливо' Костром.; или *на правду сказать* 'сказать честно, правдиво' Том., СРНГ 31, с. 50).

* * *

Своеобразие в осмыслении категории Красоты в языке русской традиционной духовной культуры проявляется в том, что в нем, в отличие от языка элитарной культуры, еще довольно хорошо сохраняется указание на ее сакральность, поскольку субъектом, творящим красоту, может быть не только человек, но и некая высшая (resp. божественная) сила, имеющая характер неопределенности, неконкретности (ср. *прикрасить* безл. 'происходить чему-либо приятно, везти' Мурман.: *Что-то мне прикрасит сегодня* СРНГ 21, с. 261).

в народных утопиях, начиная с древних времен и по XIX в. включительно, мы встречаемся с представлениями об „островах блаженных“, разных „далеких землях“, где царит Правда (Клибанов 1996, с. 74–75). В связи с этим невозможно не вспомнить и знаменитый духовный стих о Голубиной книге, имеющий своим источником апокрифы, повествующие о борьбе Правды с Кривдой, в результате которой Правда ушла на небеса, а Кривда пошла по всей земле (подробнее см.: Никитина 2003, с. 645).

Эта сакрализация красоты прослеживается и в названиях *красного угла* в крестьянской избе (самого почетного места, в котором вешались иконы и стоял стол с церковным престолом) и *красной горки* (воскресного дня, которым заканчивается Светлая Седмица, Пасха).

Слабое мерцание сакральной сущности Красоты наблюдается и в существительном *сущик* 'красивый, милый' Новг., Кир., Даль IV, с. 368 (< прич. *сущий*, которое, как известно, является атрибутом Бога), а также в прилагательном *богатый* 'красивый, хороший' Волог., Влад., Курск., Орл., СРНГ 3, с. 45).

Вместе с тем Красота, в отличие от Добра и Правды, в языке традиционной духовной культуры может осмысливаться и как чувственная категория, что особенно хорошо видно в именах, в которых она передается через вкусовые ощущения (ср. *прикраса* 'приправа к кушанью (сало, сметана и др.)' Смол.: *Щи есть без прикрасы неохота* СРНГ 31, с. 261; *прикрасить* 'приправить, заправить (о кушанье)' Смол.: *Нечем прикрасить щи // Прикрасить горшок* 'положить в горшок приправу' СРНГ 31, с. 261).

И это чувственное восприятие красоты в языке народной культуры явилось, по-видимому, причиной возникновения расхождений в глубинном осмыслении этих трех христианских категорий. В языковом сознании русского народа Красота выступает не только в органической связи с Добром, но и, будучи связанной с чувственной стихией, она создает своеобразное «поле соблазна», а потому может быть вольным или невольным источником зла. И хотя эта «двуликость» красоты, судя по значениям слов, прослеживается только по отношению к женщине (ср. названия красивой женщины дурного поведения: *красава* Влад., СРНГ 15, с. 172; *красавка* СРНГ без указ. места, 15, с. 172; *мазеха* 1) 'здоровая, дородная, красивая женщина' Олон.; 2) 'проститутка' Твер.; 3) 'хитрая, ловкая женщина' Яросл., СРНГ 17, с. 296), однако она не может не свидетельствовать об относительности ее ценности. На это же указывает и тот факт, что Красота в языке русской традиционной духовной культуры воспринимается как временное качество человека: она «избывается», остается в его прошлом, отсюда и народные сентенции: *Не ищи красоты, а ищи доброты; Не родись красив, а родись счастлив; Красивый муж на грех, а дурной на смех; Пригожая жена, то мужняя сухота* и др.

* * *

Таким образом, христианская этика Средневековья, заложив нравственные основы народной жизни, была глубоко усвоена русским народом: Истина, Добро, Красота не только не умерли в языке русской традиционной духовной культуры, но и получили дальнейшее разви-

тие, определив нравственные устои жизни человека и явив собой своеобразную народную версию христианства.

При этом в их эволюции выявились следующие существенные различия: если Добро в языке традиционной народной культуры сохранило свою абсолютную ценность, превратившись в регулятивную категорию, определяющую нормы человеческого общежития, то Истина, закрепившись главным образом в эпистемической сфере, уступила место Правде, ценность которой оказалась выше Истины (о чем красноречиво свидетельствуют слова *праведник* и *праведный*, говорящие нам о том, что святость достигается не истиной, а правдой), что касается категории Красоты, то она, в отличие от Добра и Правды как абсолютных ценностей бытия человека, в ходе своего развития приобрела относительную ценность, так как, являясь временным качеством человека, она утрачивается им, остается в его прошлом.

Вместе с тем судьба этой триады в языке русской традиционной духовной культуры говорит о ее этической значимости, поскольку в нем до сих пор сохраняется духовно-христианская направленность в осмыслении этих категорий. «Секуляризация культуры не затронула глубоких структурных основ национальной модели, сложившейся в предшествующие века» (Лотман 1994, с. 367). Пережив своеобразную трансформацию в языке традиционной духовной культуры, все три категории расширили сферу своего концептуального осмысления, обогатившись новыми смыслами, т. е. «принимая новое, духовная культура в значительной степени сохранила и старое, установив своеобразные формы сосуществования нового со старым» (Толстой 1999, с. 37). На примере этих категорий можно увидеть, как христианские традиции Средневековья «проросли» через тысячелетие и вошли в живую реальность нашей современности в виде тех языковых реликтов, которые до сих пор живут в языке русской традиционной духовной культуры, составляя основу народной нравственности. «Истина, Добро, Красота», — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно, — писал О. П. Флоренский. — Это — одна и та же **духовная жизнь**, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемое третьим, как вне лучающаяся — Красота» (Флоренский 2002, с. 75).

Сохранение этих концептов свидетельствует о глубоком интересе русского народа к философским основам его бытия. Для русского человека Правда, Добро, Красота — это не просто духовные абстракции, а явления, «разлитые» в мире природы, ибо мир для него — проявление все той же божественной сущности, поэтому эстетическое восприятие этого мира сочетается в его языковом сознании с этическим.

Принятые сокращения

- Апресян 1999 — *Апресян Ю. Д.* Хотеть // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. Т. 1.
- Вендина 2002 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978–1980.
- Дионисий Ареопагит 1994 — *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
- Клибанов 1996 — *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Лотман 1994 — *Лотман Ю. М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.
- НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–2000. Вып. 1–13.
- Никитина 2003 — *Никитина С. Е.* Представление об истине в русских конфессиональных культурах // Логический анализ языка. Избранное. М., 2003.
- СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2000. Вып. 1–9.
- СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль; Орел, 1989–2001. Вып. 1–12.
- Сорокин 1992 — *Сорокин П.* Кризис нашего времени // *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л. (СПб.), 1965–2001. Вып. 1–35.
- СРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Т. 1–.
- СРЯ — Словарь русского языка. М., 1957–1961. Т. I–IV.
- СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- Толстой 1999 — *Толстой Н. И.* Этногенетический аспект исследований древней славянской духовной культуры // *Толстой Н. И.* Избранные труды. М., 1999. Т. 3.
- Топоров 1992 — *Топоров В. Н.* Предисловие к книге В. Айрапетяна Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992.
- Флоренский 2002 — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Письмо четвертое. Свет истины. М., 2002.
- ЯОС — Ярославский областной словарь: В 10 вып. / Под ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991.

Е. Л. Березович, Т. В. Леонтьева
(Екатеринбург)

Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект

*У людей дураки — любо какн,
а наши дураки — вона какн!*

Пословица

Представления о том, что можно (с некоторой долей эвфемизации) назвать интеллектуальной неполноценностью человека, преодолевают границы пространств, эпох и социумов, ибо сам феномен неизменно злободневен и таит мощные ресурсы экспрессии. Лексика и фразеология, номинирующая простофиль и невежд, обезумевших временно и сумасшедших постоянно, юродивых и шутов, тугодумов и «просто дураков», составляет огромный массив в экспрессивном фонде любого языка в каждой форме его существования: пожалуй, никакая другая семантическая область не имеет столько словесных репрезентаций на единицу смысла.

Такая ситуация накладывает отпечаток на формирование этнокультурного потенциала данного лексико-семантического поля. С одной стороны, в нем содержится множество вторичных (образных) номинаций, обнаруживающих круг значимых для номинатора (в данное время в данном пространстве и в данном социуме) реалий и явлений, отражающихся в метафорах. При этом постоянное обновление материала, непрекращающийся номинативный процесс дает большой пласт прозрачных моделей, облегчающих интерпретацию непрозрачных. С другой стороны, такое весьма равномерное и интенсивное производство языковых фактов, движимых экспрессией, чревато опасностью номинативного «заражения», когда новые единицы не проходят заново ступени мыслительной отработки образного содержания, а играют с уже найденным образом, вхолостую варьируя его (ср. игровое поле, эксплуатирующее в современном русском жаргоне образ «поехавшей крыши»: *крыша едет / поехала / съехала / ползет / течет / потекла / дымится; крыша едет, дом стоит; крышу оторвало; поехать крышей; с крышей не тихо* [БСЖ, с. 296]¹; *башню снесло / сносит / отвернуло / сорвало*;

¹ При подаче иллюстративного материала указание на источник приводится для фактов диалекта и жаргона; просторечные и литературные единицы (а также примеры

безбашенный² [БСЖ, с. 55–56]; чердак заклинило [БСЖ, с. 667–668]; чердак потёк / протёк / поехал [СМА, с. 545]; течь в крыше [СМА, с. 469]; шифер съехал [БСЖ, с. 691]; тихо, шифером шурша, едет крыша не спеша; балка рухнула, шифер лопнул / треснул / едет / съехал [АТЛ] и др., ср. также кровля 'сознание', кровельщик 'психиатр' [БСЖ, с. 293]). Но более важно следующее: оценка объекта номинации (глупости как феномена человеческого сознания и ее носителей) гораздо меньше зависит от каких-либо «культурных обстоятельств», чем представления о прочих характеристиках человека «духовного» и «социального». К примеру, особенности оценки таких человеческих проявлений, как жадность, нелюдимость, неряшливость, высокомерие, избалованность и др., имеют более явную этнокультурную обусловленность, нежели оценка интеллектуальной неполноценности (исключение составляет разве что феномен юродства).

В силу всех этих причин рассматриваемый пласт претендует едва ли не на номинативную универсальность: целый ряд базовых метафор (кодов, сфер отождествления) встречается в разных языковых культурах и в разные эпохи. Среди них такие коды, как зоологический, растительный, кулинарно-гастрономический, технический и др. (примеры из других языков были бы слишком многочисленны; читатель может без труда их смоделировать, ища параллели русским словам и фразеологизмам вроде простореч. *дубина, лопух, осел; глуп, как сивый мерин*, жарг. *тормоз, без винта*, диал. *бессольный* 'недогадливый, бестолковый, глупый' [СРНГ 2, с. 277], *масла нет в голове* 'о глупом человеке' [ПОС 7, с. 51], *гороховый ум* 'о слабом уме, плохой памяти' [ПОС 7, с. 132] и т. п.).

Разумеется, подобный универсализм не может не создавать трудностей для этнолингвистического анализа, нацеленного не на общее, но на специфичное. Каковы возможности такого анализа в данном и подобных случаях? Рассмотрим их, используя в качестве материала лексику и фразеологию разных форм существования русского языка, выражающую идею интеллектуальной неполноценности человека. Разли-

из интержаргона) даются без паспортизации. Социолнгвистические пометы (*литер., простореч., жарг., диал.*) ставятся выборочно — в тех случаях, когда они помогают отделить друг от друга паспортизируемые и непаспортизируемые материалы. Такое игнорирование помет — мера вынужденная: имея дело с экспрессивной лексикой широкого употребления, современные русские лексикографические источники нередко затрудняются в ее социолнгвистической привязке, вследствие чего одна и та же единица может попасть в дифференциальные словари говоров, жаргонов или же в словари литературного языка с пометой «простореч.» (к примеру, идиома *не все дома* фиксируется всеми типами источников).

² В данном случае произошла контаминация *башка* ⇔ *башня*.

чия в социокультурных «привязках» лексики создают контрастивный эффект, немаловажный для исследований этого типа.

Традиционным и неизменно актуальным жанром этнолингвистического анализа является **реконструкция культурного фона**, сопутствовавшего появлению отдельных слов и выражений. Особенно важна такая реконструкция в том случае, если в роли культурного фона выступает некоторый мифологический субстрат (связанный с верованиями, обрядовой практикой и т. п.), который «выветривается» в сознании носителей языка, уступая место новой «бытийной» мотивировке. К примеру, размышляя об истоках поговорки *он с неба звезд не хватает* (характеризующей пусть не дурака, но «недалекого» человека), Н. И. Толстой высказывает предположение о ее связи с представлениями о похищении колдовским способом луны или месяца с неба, которые сохранились в реликтовом виде у южных славян [Толстой 2003, с. 462].

Приведем другие примеры. Интересны архангельские идиомы со значением 'сойти с ума' — *черта в зеркале увидеть и себя в зеркале не видеть* (ср. контексты: *К нему уж не ходи, он тебе все наврет, он уж черта в зеркале увидел; У Анны с мозгами не в порядке, себя в зеркале не видит*) [КСГРС]. «Прямое» прочтение этих выражений (= так ненормален, что в зеркале видит черта вместо себя /не видит ничего) модернизирует представления, связанные с символикой зеркала в славянской народной культуре. Как указывает С. М. Толстая, зеркало считается «нечистым», опасным предметом, атрибутом и локусом нечистой силы [Толстая 1994, с. 119–121]. Связь зеркала с миром нечистой силы реализуется по-разному. В некоторых традициях зеркало используется для того, чтоб распознать персонажей низшей демонологии: зеркало «притягивает» их и показывает их изображения. Белорусы считали, что дьявол может «снять» образ смотревшегося в зеркало человека (если он непричесан и неумыт), делая его своей жертвой [там же, с. 119]. Очевидно, обрядовая практика и представления такого рода³ повлияли на появление рассматриваемых идиом.

Что касается рязанского фразеологизма *сидеть, как Никита в коноплях* 'о глупом, бестолковом человеке' [СРНГ 21, с. 131], то здесь можно увидеть два мотивирующих момента. Наиболее «близкое» и, несомненно, верное объяснение — то, которое связывает этот фразеологизм с представлениями об одурманивающих свойствах конопли⁴. Однако причи-

³ Известно, что функциональным «синонимом» зеркала является тень. В связи с этим интересны широко распространенные представления о том, что некоторые персонажи низшей демонологии не имеют собственной тени (СМ: 458).

⁴ Как показал А. А. Ивченко, в славянских языках широко представлена фразеоглосса, построенная по модели «выскочить + как + живое существо + из каких-либо растений» = 'совершить неразумный поступок' (ср. укр. *вирвався як Пилип з конопель*, блр.

ны сидения Никиты в конопле могут быть связаны вовсе не с намерением героя испытать ее наркотическое воздействие: у восточных славян известен обычай сажать ребенка на конопляное поле с разными целями — например, для того, чтоб он начал ходить (если конопля взойдет, ребенок в то же лето станет ходить, если нет — останется в «сидунах») [СД 2, с. 586–587]. Вероятность второго объяснения (дополняющего первое) подтверждается наличием костромского выражения *засесть, как младенец в конопле* 'о том, кто слишком увлекся каким-либо занятием, уделяет ему много времени' [ЛК КО].

Помимо таких реконструкций, которые релевантны для небольшого числа языковых единиц, традиционным видом этнолингвистического или лингвокультурологического анализа является изучение **диапазона варьирования образного основания лексических единиц** в какой-либо этнической или социальной среде. К примеру, носители диалекта нередко используют при номинации глупца образы этнических или территориальных соседей — в каждом случае свои: в архангельских говорах закономерно появляются такие характеристики, как *лопарь* 'дурак, ненормальный человек', *по-вологодски* 'бестолково, неразумно, глупо' [КСГРС], в забайкальских — *тала* 'о недалеком, глупом, бестолковом человеке' (< *тала* 'бурят') [СГСЗ, с. 466], в уральских — *Ты что, с Бухарской приехала?* 'о человеке плохо разбирающемся, мало знающем, темном' (ср. *Бухарская сторона* 'левый берег р. Урал') [СРНГ 3, с. 320], *ваньза* 'бестолковый, глупый человек' (ср. *ваньза* — наименование исконных жителей Зауралья) [ДСРГСУ, с. 55] и т. п. Варьирование образов в жаргоне указывает на закономерность «осовременивания» номинативного материала, представленного в системе литературного языка или диалекта: зоологическая метафора расширяется в жаргоне за счет задействования образов экзотических животных, «синонимичных» традиционным мерину, барану или оленю (*мустанг, муфлон* 'глупый человек' [БСЖ, с. 363], *сайгак* 'дурак' [СМА, с. 417]), растительная — за счет образов ярких, необычных или редких растений (*тюльпан* 'глупый, несообразительный заключенный' [БСЖ, с. 606], *баобаб* 'глупый человек, тупица' [СМА, с. 33], *эдельвейс* 'психически ненормальный человек' [БСЖ, с. 709]), социальная — за счет образов популярных в массовой культуре героев (*рабыня Изаура* 'дура, идиотка' [СМА, с. 391], *чебурашка* 'дурак, придурок, недотепа' [СМА, с. 542], *Шварценеггер* 'культурист, не отличающийся высоким интеллектом'

выскачѣй як Піліп з канпель и т. п.). В таких фразеологизмах чаще всего фигурируют конопля и мак, реже паслен, кукуруза, пшено, крапива, гречка, жито. По мнению исследователя, такой подбор названий растений объясняется именно наличием у последних наркотических свойств (Ивченко 1999: 194–197).

[БСЖ, с. 686]) и т. п. Наблюдения такого плана сколь показательны, столь и предсказуемы (и в определенном смысле поверхностны).

Признавая необходимость и ценность двух описанных выше видов анализа, мы должны тем не менее дополнить их поиском глубинных «этнокультурных сигналов», которые скрываются, надо думать, в самих **закономерностях организации мотивационной структуры** данного лексико-семантического поля.

Такие закономерности прослеживаются на двух уровнях, которые можно условно назвать уровнем внешней мотивации и уровнем внутренней мотивации. Первый из них определяет ассортимент тех сфер отождествления, кодов, предметно-тематических «языков», к которым обращается номинатор в поисках эталона для сравнения. Причина такого обращения — мотивационный признак — при этом не рассматривается; объяснение находит лишь выбор способа выражения признака. Второй уровень является собственно «причинным», поскольку предполагает выделение мотива номинации, который может вариативно выражаться средствами разных кодов.

Уровень внешней мотивации. Здесь важна прежде всего сама **иерархия кодов, их сравнительная продуктивность**, которая имеет социальную, пространственную и временную детерминированность. Так, несмотря на то, что речевой, физиолого-соматический, технический и социальный коды представлены и в диалектах, и в жаргоне, их продуктивность существенно различается: диалект очень активен в использовании первых двух кодов, в то время как жаргон — последних. **Речевой код** дает образы носителей тех или иных дефектов речи: *кутуй* 'бестолковый человек' (< 'неразборчиво говорящий человек') [ДСРГСУ, с. 75], *когокнуть* 'проявить простоватость, простодушие, непосредственность, свойственные русскому' (ср. *когокать* 'произносить г в окончаниях род. пад. прилагательных и местоимений') [СРНГ 14, с. 43], *немтырь* 'о бестолковом, непонятливом человеке' [СРНГ 21, с. 88], *талала* 'глуповатый, плохо соображающий человек' [СРГСУ 6, с. 86] (ср. *талала* 'картавый', *талалы* 'болтовня, пустословие' [Даль 4, с. 388]) и мн.др.; **физиолого-соматический код** — образы, связанные с физиолого-анатомическими дефектами или «срамными» частями тела: *нюхлый* 'страдающий слабоумием' (< 'лишенный обоняния') [СРНГ 21, с. 329], *глушня* 'дурак, простофиля' [КСГРС], *полусветный* 'бестолковый, полоумный' (ср. *полусветый* 'слепой на один глаз') [СРНГ 29, с. 162], *лопоухий* 'недогадливый, невнимательный' [СРНГ 17, с. 143], *торма* 'глупый человек' (< 'женские гениталии') [КСГРС] etc.; **технический код** — образы технических неисправностей, поломок: *пробки выбило* 'о дураке, тушице' [СМА, с. 372], *помехи на линии* 'о том, кто не понимает

чего-л., не соображает' [АТЛ], *файлы не сошлись* 'кто-л. недоумевает, не понимает чего-л.' [БСЖ, с. 618], *с поздним зажиганием* 'о тугодуме' [АТЛ], *не алло* 'о непонимании чего-л.' [БСЖ, с. 34] и т. п.; **социальный код** — образы представителей тех слоев, которые обладают в сознании номинатора низким социальным статусом, — провинциалов, жителей деревни: *Маша с Уралмаша* 'о простоватом, глупом человеке', *тульский пряник* 'дурачок, простачок', *тюмень* 'провинциал; недалекий, некультурный человек', *урюпинский* 'неразвитый, «темный» (о человеке)' [СМА, с. 242, 382, 485, 495], *колхозник* 'ограниченный, недалекий человек' [Базарго, с. 39], *сельпошный* 'глупый, необразованный' [СМА, с. 425], *плуг* 'глупый, несообразительный молодой человек' [БСЖ, с. 441], простореч. *деревня* 'простофиля' и т. п. Причины такой неравномерной популярности кодов в данном случае не нуждаются в комментариях.

Кроме того, для этнолингвистического анализа на уровне внешней мотивации значима **логика взаимодействия кодов друг с другом**. Активность и мощность номинативных процессов в изучаемой лексической группе приводит к тому, что отдельные коды притягиваются друг к другу, обмениваются номинативным материалом, «перенимают» его — и закономерности притяжений и эстафет имеют определенную этнокультурную обусловленность.

Такое взаимодействие проявляется, например, в группе диалектных слов, реализующих «обувную» метафору, ср.: *как сибирский валенок* 'глупый, неумный' [НОС 4, с. 8], *упак* 'несообразительный и бестолковый человек' (<'легкая обувь из сыромятной кожи, род сапога', 'валенок', 'род лаптя', 'любая некрасивая или пришедшая в негодность обувь') [КСГРС], *чупак* 'невежда, темный человек' (<'валенок', 'негодная обувь') [КСГРС], *опорина* 'о недалеком человеке', *опоря* 'бестолковая женщина' (ср. *опорки*, *опорина*, *опорченки*, *опорыши* и т. п. — разные виды поношенной обуви) [СРНГ 23, с. 280–282], *поршень* 'несообразительный человек' (ср. *поршни* 'лапти из бересты или лыка', 'опорки; старая изношенная обувь' [СРНГ 30, с. 118]), *лапоть* 'простоватый глупый человек' [КСГРС], *лапотина* 'недоразвитый человек' [НОС 5, с. 7], *щи лаптем хлебать* 'быть недоразвитым человеком' [НОС 5, с. 8], *отопок полевой* 'о темном, необразованном человеке' (ср. *отопок* 'старая изношенная обувь', 'лапоть') [НОС 7, с. 54], *осметок* 'о глупом человеке' (ср. *осметки* 'изношенные лапти', 'лохмотья; сильно поношенная одежда; тряпье') [СРНГ 24, с. 29] и др. Вовлечение «обувной» метафоры в сферу переносных обозначений интеллекта человека вполне естественно: в семантической структуре слов, обозначающих виды обуви, потенциально присутствует сема низа, контакта с землей, которая может дать негативные коннотации. В данном случае этот «низменный»

смысл усиливается и конкретизируется тем, что обувь наиболее «удалена» от головы и является своеобразным антиподом последней. Показательно, что в диалектных обозначениях дурака обувь нередко выступает не «сама по себе», а с определенным наращением — задействуются названия старой поношенной обуви, обувного хлама: таким образом, модель «глупый человек < обувь» обнаруживает явственное взаимодействие с моделью «дурак < хлам, мусор».

Последняя тоже весьма популярна в говорах, ср.: *мякинная голова* 'глупый, дурной человек' [ФСРГС, с. 45], *дудора* 'дурак, дура' (<'что-либо плохое, непригодное; хлам, мусор, дрянь, рухлядь' [СРНГ 8, с. 250]), *шума* 'тот, у кого недостаточно развиты умственные способности' (<'мусор; мякина, отходы при молочении зерна' [НОС 12, с. 109], *отрѣпный выбиток* 'невежда, неуч' (ср. *отрѣпный выбиток* 'грубые остатки льна, отрѣпки') [СРНГ 24, с. 294], *захломоть* 'неразвитый, не все понимающий' (ср. *захломотать* 'захламить, засорить') [НОС 3, с. 86], *кострик* 'о глупом человеке' [СРНГ 15, с. 80] (ср. общенар. *костра, кострика*), *опарыш* 'глуповатый человек' (<'пришедший в негодность банный венник') [СРГСУ 3, с. 58] и др. «**Мусорная**» метафора подключается к «обувной» не только в целях усиления экспрессии; притяжение метафор обусловлено и общим прагматизмом традиционной картины мира, для которой плохое может концептуализироваться как негодное в хозяйстве. Показательно, что жаргон, где обувная метафора тоже встречается, не дает случаев взаимодействия ее с «мусорной», ср.: *ботинок* 'тупица', *на уровне ботинка* 'о глупом человеке' [АТЛ], *башмак* 'глупый, несообразительный человек' [БСЖ, с. 55], *калоша* 'растяпа, дурак' [СМА, с. 184], *стелька* 'глупый человек' [СМА, с. 451], *туфля* 'дурак, тупица, растяпа' [СМА, с. 483], *тапочек* 'дурак, идиот, недотепа' [СМА, с. 463], *шпурок* [АТЛ], *сапог* 'дурак, тупица' [СМА, с. 419]; ср. также *на уровне подошвы* (объяснить что-л.) 'предельно просто и доступно' [АТЛ]. Более того, «мусорные» образы в жаргоне вообще очень редки и почти не вовлекаются в сферу обозначений человека по интеллекту.

Интересны и флуктуации «**деревянной**» метафоры. Эта метафора зародилась в рамках **растительного кода** — и часть ее ресурсов продолжает реализовываться в его составе, ср. простореч. *дубовая голова / башка*, диал. *вязовый лоб* 'об упрямом, тупом человеке' [СРНГ 17, с. 93], *ольховая (еловая) голова* 'о глупом, бестолковом человеке' [ПОС 7, с. 53], жарг. *здравствуй, дерево!* 'о глупом, бездарном человеке (часто в роли обращения к человеку, сказавшему глупость)' [БСЖ, с. 154], *африканское дерево* 'глупый человек, тупица, бездарь' [СМА, с. 109], *самшит* 'тупица' [АТЛ] и др.; при этом толчком для развития древесной метафоры стала, по всей видимости, неподвижность дерева, твердость и прочность древесины. Однако свойства различных пород и видов деревьев

очень разнообразны, что повлияло на дальнейшее развитие метафоры, ср. включение в нее образов больных, кривых, трухлявых деревьев, эксплуатирующих признаки дефектности и негодности: *мянда косая* 'дурак, неуч, невежда' (ср. *мянда* 'хвойное дерево с рыхлой древесиной') [СРНГ 19, с. 85–86], *шарага* 'бестолковый человек' (< 'кривое сучковатое дерево') [КСГРС], *посолонный (посоленный)* 'бестолковый, глупый' [СРНГ 30, с. 195], *посолонное дерево* 'дурак' [КСГРС] (ср. *посолонный* (о дереве) 'имеющий волокна, закрученные справа налево, обычно кривой' [КСГРС]). Другое направление развития — подключение образов деревьев с легкой древесиной, задействующих признаков легковесности: *пробковое дерево* 'глупый, тупой, необразованный' [СМА, с. 372], а также деревьев с дуплом, с полым стволом, что дает признак пустоты: *дуплец* 'глупый, бестолковый человек, дурак' [СРНГ 8, с. 260], *дупло* 'дурак, тупица' [СМА, с. 123], *бамбук* 'глупый человек, тупица' [БСЖ, с. 48]. Такая часть дерева, как пень, если рассматривать ее в метафорической проекции, дает не только признаки твердости, неподвижности и негодности (трухлявости), но и признак 'торчащий' (в смысле 'выделяющийся на каком-либо фоне'): *как пень в поле* 'о дураке, тупице' [КСГРС] (ср. *как кочка в поле* 'то же' [ФСРГС, с. 97]).

Если все эти колебания образа можно рассматривать в рамках растительного кода, то в других случаях осуществляется выход за его пределы. Растительная «деревянная» метафора очень близка ландшафтной, задействующей образ леса: *как в темном лесу (быть, очутиться)* 'о чем-либо абсолютном непонимании, полной неориентированности в чем-либо' [СРФ, с. 336], *заулешица* 'невежественный, отсталый человек' [КСГРС], *темный лес* — *никакого просвета* 'глупый, тупой', *отросни из лесу* 'о людях мало знающих, неразвитых, нелюбознательных', *тайга тайгой* 'недалекий, неграмотный человек' [ФСРГС, с. 105, 135, 195], *тундра* 'о глупом человеке' [БСЖ, с. 602] и т. п. «Лесная» метафора трансформирует «деревянную», поскольку в образную ткань вплетаются новые признаки: 'темный', 'неизвестный, опасный, такой, где можно заблудиться', 'находящийся вдалеке от жилья'. Отсюда симптоматичное появление в семантике описываемых лексем компонентов 'неграмотный', 'невежественный'. Так модель приобретает социальное звучание, ср.: *живем в лесу, молимся колесу* — так говорили крестьяне захолустных деревень, подчеркивая свою культурную отсталость [ФСРГС, с. 135]. Социальная ориентация модели подкрепляется и актуальной для носителя языка связью *дерево* — *деревня* (а образ деревни связан с представлениями об отсталости, невежестве и др.).

Использование дерева в качестве строительного материала дает взаимодействие растительной метафоры со строительной (операционной). При этом возможны разные движения моделей.

Появляется мотив обработки дерева (обтесывания, обстругивания и т. п.), который теснейшим образом связан с представлениями о культуре и образованности человека, ср. *неотёсок* 'некультурный, необразованный человек' [СРНГ 21, с. 104], *нестроганный* 'невоспитанный, необразованный' [СРНГ 21, с. 166], *полено недоотруганное* 'глупый человек' [АТЛ] и т. п. Реализацию антонимичной модели «умный человек < обработанный материал» дают слова *полированный* 'образованный, умеющий обращаться с людьми', ср. *полировать* 'обучать, воспитывать, приучать к хорошим манерам' [СРНГ 29, с. 74], и *обакланиться* 'стать более культурным, воспитанным' [СРНГ 21, с. 344] (<*баклан* 'обрубок дерева, бревна; чурбан' [СРНГ 2, с. 60]); последнее отражает предназначенность баклана (деревянной заготовки) к обработке. Нужно отметить, что мотив обработки дерева входит составной частью в мотив сотворения человека из какого-либо материала (глины, теста, металла и др.), который отражается как в системе языка, так и в фольклоре славянских народов [см. Толстая 2000].

Вполне естественно возникают образы результатов деревообработки — различных изделий из дерева: *луцно* 'простофиля' (<'лукошко, корзинка из прутьев, лыка', 'решето для просеивания муки' [НОС 5, с. 51], *бестерь* 'глупый, ленивый человек' (<'большая корзина для переноски травы, сена, мякины') [СГРС 1, с. 110], *чуман берестяной* 'глупый, непонятливый человек' (<*чуман* 'посуда из бересты') [СРГСУ 7, с. 35], *сидеть как албан* 'о ничем не понимающем, глупом человеке' (ср. *албан* 'деревянный долбленный сосуд') [СПП, с. 85] и т. п. Перед нами названия емкостей, которые, помимо своей «деревянности» и «легковесности», являются полыми внутри (более того, иногда «дырчатые» или же наполняемыми «низкосортным» содержимым — мякиной). При этом подобные факты приобретают дополнительный **социальный «привкус»**, вписываясь в ряд названий типичных предметов традиционного быта, наделенных коннотациями вроде 'нехитрый', 'простейший', 'деревенский'.

Деревянными могут быть и сами орудия труда, наименования которых тоже втягиваются в изучаемое поле. На стыке «деревянной», **операциональной** и **предметной** метафор появляются лексемы вроде *пест* 'невежда; глупый, тупой человек' [СРНГ 26, с. 308], *колотушка* 'глупая, несообразительная женщина' [СРНГ 14, с. 185], *обух* 'глупый и ленивый человек' [КСГРС], *оряхина* 'о взрослом, но глупом человеке' (<'большая дубина, палка') [СРНГ 23, с. 349], *калдай* 'о бестолковом человеке' (<'дубина; било цепа') [СРНГ 12, с. 345] и т. п. Если первоначально в мотивационном субстрате таких слов весьма значимой была характеристика материала (к ней мог добавляться другой внешний признак — признак формы: разного рода колотушки, песты и другие «ду-

биноподобные» предметы имеют утолщение на конце, напоминающее голову), то затем на первый план выходят **функциональные** характеристики предмета. К их появлению располагает представление о том, что глупый человек способен выполнять только самую примитивную, простую, монотонную работу⁵. Функциональное смещение модели может в конце концов привести к деактуализации или даже вытеснению «деревянной» составляющей: возникают метафоры на базе наименований долбящих орудий, которые могут быть сделаны не из дерева, а из других материалов: *колун* 'о глупом человеке, тупице' [СРНГ 14, с. 199], *долото* 'глупец, недотепа, бездарь' [БСЖ, с. 193], *зубило* 'глупец, тупица' [БСЖ, с. 227], *кувалда* 'дурак, идиот, неуч, тупица' [СМА, с. 218] и т. п. Таким образом, модель «глупый человек < всякое орудие труда, с помощью которого производятся повторяющиеся действия» есть более поздний вариант модели «глупый человек < дубина», возникший в результате смещения смысловых акцентов.

Итак, чрезвычайная активность «деревянной» метафоры обусловлена особыми характеристиками дерева, сочетанием в нем свойств неодушевленного и живого, твердого и мягкого, растения и материала — причем самого распространенного в материальной культуре русских. Отсюда разнообразие проявлений этой метафоры, причем разнообразие не аморфное, а представляющее как логично выстроенная система взаимодействий и переходов, имеющая ярко выраженную этнокультурную обусловленность.

Уровень внутренней мотивации. При работе на этом уровне следует выделять мотивы разной степени обобщенности. Наибольшую степень имеют **мотивационные доминанты** — предельно абстрактные идеи, объединяющие все элементы какого-либо семантического поля. Мотивационные доминанты опираются на **сквозные мотивы**. Эти интерпретаторы смысла обладают более развернутым содержанием, радиус их действия охватывает не все пространство поля, а несколько лексико-фразеологических групп, относящихся к различным сферам отождествления. Более конкретны **частные мотивы**, которые можно сформулировать с различной степенью детализации: от мотивационного признака, положенного в основу отдельной леммы или фразеологизма, до признака, который объединяет какой-либо словесный ряд (синонимов, антонимов, когипонимов и т. п.). Понятно, что этнокультурный «вес» мотива обратно пропорционален степени

⁵ Т. В. Бахвалова, выделяя эту модель, отмечает важность характера совершаемого действия (микродействия + повтор) и результат (напрасность, бесполезность) (Бахвалова 1993, с. 48).

его обобщенности: мотивационные доминанты имеют минимальную этнокультурную значимость, а частные — выраженную более ярко. Таким образом, данный уровень анализа мотивационных отношений предполагает **анализ соотношения мотивационных доминант, сквозных и частных мотивов номинации.**

Проиллюстрируем вышесказанное. Мотивационной доминантой поля «Интеллектуальная неполноценность человека» следует считать идею антинормы. Данная идея конкретизируется в изучаемом поле сквозными мотивами беспорядка, смещения, бездеятельности, недостатка, прерывания процесса и др. К примеру, сквозной мотив смещения реализуется с помощью следующих мотивационных признаков (частных мотивов):

утрата опоры — *сбить с грунта* 'свести с ума' (ср. *грунт* 'толк, разум') [СРНГ 7, с. 69], *не прибиться умом* 'ума не приложить, не догадаться, не сообразить' [СРНГ 31, с. 111], *потерять штативчик* 'сойти с ума' [АТЛ];

шатание — *ошатеть, ошатунеть* 'одуреть, обезуметь' [СРНГ 25, с. 81], *пошатнуться* 'сойти с ума' [СРНГ 31, с. 25], *ворохнуться умом* 'сойти с ума' [ФСРГС, с. 30]);

кривизна, наклон — *косо / криво повязан* 'о человеке глупом, слабого ума' [НОС 8, с. 11], *криво повязана* 'о необразованной деревенской женщине' [СПП, с. 47], *окос* 'дурак, глупец' [СРНГ 23, с. 156], *мянда косая* 'дурак, неуч, невежда' [СРНГ 19, с. 86], простореч. *мозги набекрень*; ср. также пословицу *Кривую стрелу Бог правит* 'о толковом рассуждении или поступке человека глупого и недалекого' [СРНГ 15, с. 246];

нарушение траектории движения — литер. *сойти с ума, сумасшедший, сумасброд*, простореч. *съехать, сдвинуться*, жарг. *сруливать* 'сходить с ума; делать что-л. необычное, странное' [БСЖ, с. 561], диал. *умом крянуться* 'сойти с ума' (ср. *крянуть* 'своротить, сдвинуть') [НОС 4, с. 166], *ряхнуться* 'сойти с ума' (<'сместиться, сдвинуться') [КСГРС] и мн. др. Частный случай реализации этого мотива — образ поломки механизма в результате того, что изменилось направление движения его самого или его деталей: *шарики за ролики зашли / заехали / заскочили* 'о чем-либо сумасшествии, психическом отклонении' [СМА, с. 562], *сдвиг по фазе* 'ненормальность, странность поведения' [БСЖ, с. 531], *съехать / сойти с катушек* [СМА, с. 460], *съехать с рельс* 'перестать соображать' [АТЛ];

поворот, обратное («неправильное») движение — *заворачиваться* 'вести себя странно, сходить с ума' [БСЖ, с. 192], *заворот мозог* 'помрачение рассудка' [ПОС 11, с. 104], *закрут* 'умопомешательство, сумасшествие' [СРНГ 10, с. 167], литер. *задним умом крепок*, простореч. *спятить*, диал. *ум петит* 'о помрачении ума' [КСГРС], *ум назад*

пойдет 'теряется рассудок, память от старости' [ФСРГС, с. 204], *опрокиденье* 'сумасшедший' [СРНГ 23, с. 30]. Сюда же следует отнести уже упоминавшийся образ посолонного дерева (*посолонное дерево* 'дурак') — такого, у которого древесина закручена *посолонь*, по ходу движения солнца (причины, позволяющие воспринимать такое движение в негативном ключе, будут указаны ниже).

Логическое развитие этих мотивационных линий — появление мотива движения вообще, причем движение может рассматриваться как аномалия, поскольку нормативна в данном случае статика. Этот мотив «точечно» реализуется в простореч. *пронуться*, жарг. *поплыть* 'сойти с ума' [БСЖ, с. 461], *поехать* [АТЛ], *полный вперед* 'о странном поведении, ненормальности, сумасшествии' [СМА, с. 73] и т. п., а также находит «картинную» разработку в образе отправившейся в путь крыши и ассоциативно с ней связанных шифера, башни, балки, чердака (примеры приводились выше). Поехать может не только верхняя часть дома, но и он сам (*дом едет / домик поехал* 'о чьем-л. странном, глупом поведении' [СМА, с. 115]), вследствие чего дурак лишается земного пристанища (ср. *Алёша, ищи квартиру* 'о слабоумном человеке' [КСГРС]). Если даже дом или его части не уехали, то нарушается их нормальное состояние, заведенный порядок, ср. *шторка упала, дома не всё в порядке* 'о глупом человеке' [АТЛ], *калитка отворёна* 'о придурковатом человеке' [КСГРС]. Кстати, очень показателен образ отворенной калитки: в русских говорах большое внимание уделяется этой детали, о чем говорит наличие специфической идеограммы 'тот, кто не закрывает вовремя двери, ворота' — *дыропашник* [ЛК КО], *полодырай, полоротница* [ДСРГСУ, с. 435–436]. Для носителя диалекта распахнутая калитка — это значимое и особо выделенное проявление рассеянности; открытая калитка может привести к таким серьезным последствиям, как потеря урожая, который будет вытоптан зашедшей в огород или на поле скотиной.

Картину разрухи и беспорядка в путешествующем доме дурака дополняет еще одна важная тема — тема отсутствия в доме близких родственников: простореч. *не все дома, никого нет дома*, диал. *в башке Ванька дома — Васьки нет, Васька дома — Ваньки нет* 'о глупом человеке' [Ивашко 1981, с. 31], *бабушка в Красную Армию уехала служить* 'о чудачковатом, не совсем нормальном человеке' [СГРС 1, с. 34], *ушли к соседу / соседям* 'о психически ненормальном человеке' [ФСРГС, с. 207], жарг. *бабушка на фронте, все ушли на фронт, бабушка на вахте* [АТЛ], *совсем маму потерял* [АТЛ], *дома кто есть?* [АТЛ] и т. п. В таких фактах мотив смещения дополняется мотивом пустоты: «концептуальный дом дурака», который соотносится в представлении носителей русского языка с головой как физическим «вместилищем» интеллекта, оказыва-

ется нежилым, пустующим помещением. Кстати, среди отсутствующих родственников в первую очередь отмечаются родственники по женской линии: хранительнице очага нет места в разрушенном доме. При этом дурак рисуется ребенком, который зависит от родителей и без них беспомощен, несамостоятелен.

Следует отметить, что дурак отправляется в путь, не зная дороги: он может *поехать*, но ему не суждено *въехать*, *доехать*, *дойти*, *догнать*, *домчать*, *допереть* (эти глаголы в жаргоне и просторечии обозначают какое-либо результативное интеллектуальное усилие), — и он вынужден, все время забредая *не в ту степь*, бесцельно блуждать по свету (*бродячий* 'дурак' [СГРС 1, с. 188], *на печке блудиться* 'о нерасторопном, бестолковом, глуповатом человеке' [ФСРГС, с. 13], *зablужденный* 'темный, необразованный, отсталый' [СРНГ 9, с. 260], *дурак непутый* [СРНГ 21, с. 136] и др.) или же бестолково кружить на одном месте (*круговеня нашла* 'обезумел, белены объелся', *кружалый* 'помешанный, полоумный', *круженный* 'сумасшедший, бешеный', *крутель* 'бестолковый, беспорядочный человек' [СРНГ 15, с. 303, 308, 311, 324], *верченный* 'сумасшедший, помешанный, бешеный' [СРНГ 4, с. 171]).

Таким образом, мотив смещения выливается в сценарий путешествия без дороги, куда вынужден пускаться дурак, не имеющий полноценного дома и близких родственников. Эти странствования странного человека неминуемо воспринимаются оседлым народом как антинорма. Обстоятельства, лишаящие дурака места на земле, с другой стороны, определяют его отрешенность от земного и обращенность к Богу⁶.

Данный пример показывает, что этнокультурная маркировка становится заметной именно при пошаговом прохождении «лестницы» мотивов: если идея антинормы имеет минимальную степень маркированности, то один из конкретизирующих ее мотивов — мотив движения — дает определенную этнокультурную информацию, которая прочитывается в свете общих установок, выработанных образом жизни народа — в данном случае народа «домашнего». Соотнесение сквозных и частных мотивов позволяет увидеть более конкретные закономерности ценностного осмысления действительности, особо выделенные зоны аксиологической «карты», ср., к примеру, мотив распахнутой калитки, утраты матери и др.

«Родственные» мотиву движения мотивы — в частности, кривизны и движения вспять — также обладают этнокультурной значимостью [Тол-

⁶ Мотив избранничества дурака, его связи с Богом, с раем уже не раз описывался в литературе; русские диалектные данные (вроде *Аноха праведный, божий человек, пень божий, преподобный, раич* и т. п.) комментируются, в частности, в (Березович 2003, с. 156–157; Леонтьева 1998, с. 88–90).

стая 1998; Якушкина 2002] и могут дать характерные конкретизации. Так, показательна идиома *косо (криво) повязан (повязана)*, которая приписывает глупость человеку с криво повязанным поясом: для носителя традиционной культуры пояс является исключительно «нагруженной» деталью одежды, его отсутствие (собственно «распоясанность») или неправильное подпоясывание имеют далеко идущие последствия, которые могут указывать в том числе и на связь человека с нечистой силой [Байбурин 1992; СМ, с. 386–388]. Еще пример. Привлекает внимание образ *посолонного дерева*, являющийся одной из частных реализаций идеи обратного движения: он опирается на столь важный для народной культуры мотив, как мотив движения по солнцу. Правда, обычно такое движение (с востока на запад) осмысливается как «правильное», положительно маркированное [см. Якушкина 2002, с. 167–168], а в данном случае очевидны негативные коннотации. Чем это объясняется? По словам диалектоносителей, *посолонными* обычно называют старые деревья (часто березы), которые растут не в лесу, а на открытом месте: в этих условиях солнце «обходит дерево с восхода на закат» (в лесу же светит «сверху»), дерево «тянется» за ним — и образуются такие дефекты волокон древесины (обычно расположенных вдоль ствола), которые на языке мастеров деревообработки называются *косослой* или *свилеватость*; дерево с этими дефектами очень трудно пилить (по материалам КСГРС). Вне зависимости от полюса оценки движения солнца (как известно, культурные оппозиции нередко обнаруживают своеобразное переключение полюсов), культурной значимостью обладает сам факт такой оценки.

В настоящей статье оказались упомянутыми далеко не все возможности этнолингвистического изучения определенного лексико-семантического поля (в нашем случае — поля «Интеллект человека»). Мы сосредоточили внимание лишь на отдельных вариантах анализа мотивационной структуры поля, не затрагивая вопрос о собственно семантической структуре. В то же время анализ семантической структуры имеет не меньшую значимость, чем работа с мотивационными отношениями; в его рамках следует охарактеризовать структурную дистрибуцию семантического поля (набор секторов поля, маркировка смыслов внутри них; объем, продуктивность этих секторов; внутренний «рисунок» идеограмм поля), а также описать особенности взаимодействия данного поля с его «ближними соседями». Некоторые из этих аспектов — в применении к полю «Интеллект человека» — затронуты в [Леонтьева 2003]. Совокупность различных видов анализа позволит комплексно представить этнокультурную информацию, скрытую на разных «этажах» такого сложнейшего и многопланового образования, как лексико-семантическое поле.

Принятые сокращения

- АТЛ — архив *Леонтьевой Т. В.* (записи студенческого жаргона, осуществленные в Екатеринбурге в 1997–2003 гг.).
- Базарго — *Шинкаренко Ю. В.* Базарго. Жаргон уральских подростков. М., 1998.
- Байбурин 1992 — *Байбурин А. К.* Пояс: (к семиотике вещей) // Сб. МАЭ. Т. 45: Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 5–13.
- Бахвалова 1993 — *Бахвалова Т. В.* Характеристика интеллектуальных способностей человека лексическими и фразеологическими средствами языка (на материале орловских говоров): Учеб. пос. Орел, 1993.
- Березович 2003 — *Березович Е. Л.* Аксиологические ориентиры в зеркале различных форм существования русского языка // *Język w kręgu wartości: Studia semantyczne.* Lublin, 2003. S. 145–163.
- БСЖ — *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г.* Большой словарь русского жаргона. СПб., 2000.
- ДСРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4.
- Ивашко 1981 — *Ивашко Л. А.* Очерки русской диалектной фразеологии. Л., 1981.
- Ивченко 1999 — *Ивченко А. О.* Українська народна фразеологія: Ономазіологія, ареали, етимологія. Харків, 1999.
- КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ).
- Леонтьева 1998 — *Леонтьева Т. В.* Интеллектуальная неполноценность человека в зеркале русского языка: Дипл. раб. Екатеринбург (УрГУ, кафедра русского языка и общего языкознания), 1998.
- Леонтьева 2003 — *Леонтьева Т. В.* Семантическая структура поля «Интеллект человека» в русском языке // *Язык. Система. Личность.* Екатеринбург, 2003. С. 108–119.
- ЛК КО — Лексическая картотека Костромской области (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ).
- НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–2000. Вып. 1–13.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
- СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

- СД 1, 2 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995–1999. Т. 1–2.
- СМ – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002.
- СМА – *Елистратов В. С.* Словарь московского арго: Мат-лы 1980–1994 гг. М., 1994.
- СПП – Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб., 2001.
- СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
- СРФ – *Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И.* Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. СПб., 1999.
- Толстая 1994 – *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 111–129.
- Толстая 1998 – *Толстая С. М.* Культурная семантика слав. **kriv-* // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая 2000 – *Толстая С. М.* Бренное тело, или из чего сотворен человек // Южнославянский филолог. Кн. 57 / 3–4. Посвящено Павлу Ивићу. Београд, 2000. С. 1191–1199.
- Толстой 2003 – *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.
- Якушкина 2002 – *Якушкина Е. И.* Оппозиции *прямой – кривой* и *прямой – обратный* и их культурные коннотации // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 163–183.

Семантические корреляты слав. **sux*-

Спектр значений слав. **sux*- и его производных не слишком велик и сравнительно устойчив. В качестве основного и первого во всех литературных и диалектных словарях приводится значение физического свойства сухости, трактуемого от противного — как отсутствие или недостаток влаги. Денотативное поле слов с этим значением составляют объекты мертвой природы — природные вещи и артефакты, которые способны впитывать (содержать) влагу, а также явления природы — погода (климат), земля, почва и далее местность, лишённые влаги и сырости. Другие значения считаются вторичными, метонимическими и метафорическими, и имеют иной круг денотатов: это человек (физический и эмоциональный), пища (постная в противоположность скоромной), некоторые абстрактные признаки, такие как 'чистый, без примесей', 'недостаточный, малый', 'пустой, полый' и др.

В каждом из этих значений и применительно к каждому типу денотатов члены интересующего нас гнезда коррелируют (вступают в синонимические, антонимические и иные парадигматические отношения) со своим набором других лексем. Например, в основном значении это антонимы *мокрый, влажный, сырой*; в отношении к телесному человеку это синонимы *худой, худощавый, тощий*, антонимы *толстый, полный, жирный, тучный*; применительно к эмоциональной сфере — синонимы *сдержанный, холодный*, антонимы *живой, эмоциональный* и т. п. Этот набор других слов, с которыми регулярно коррелирует лексика данного гнезда в разных своих значениях и денотативных соотношениях, представляет собой некую важную системную характеристику, способную формализовать (или материализовать) на языковом уровне как логику семантических отношений между отдельными значениями (и денотативными полями) в пределах самого гнезда, так и структуру многозначности соотносительных с ним лексем и характер семантических отношений между коррелятивными гнездами. При этом сама конфигурация семантических отношений и денотативной соотнесенности

часто оказывается общей для всего комплекса взаимодействующих слов (гнезд), а иерархия значений и их распространенность (масштаб, степень представленности в материале разных языков и диалектов) — различными. Например, связь значений 'сухой' и 'худой' регулярна для прилагательного *сухой* (ср. *сухой пригорок* и *сухой человек*), т. е. представлена практически во всех лексикографических источниках, тогда как для антонимичного прилагательного *сырой*, применимого к тому же типу денотатов, выражения *сырой участок* и *сырой человек* неравнозначны — второе имеет ограниченное, диалектное употребление (подробнее см. ниже).

1. 'сухой'. В своем основном (физическом) значении *сухой* не имеет синонимов и, в отличие от своих антонимов *сырой*, *мокрый*, *влажный*, не различает степени сухости и способа возможного контакта влаги с объектом (ср. поверхностный контакт, как в *мокрый*, или внутренний, как в *сырой* и *влажный*) (Спиридонова 2001). Даваемое в большинстве источников толкование *сухого* как лишённого влаги отражает языковое восприятие этого свойства как независимого также от того, присуще ли оно объекту изначально, прототипически (*сухой песок*, *сухая мука*) или же появляется у него в результате некоторого процесса «сушения» (*сухарь*, *сухие фрукты*) либо недостатка (устранения) естественной влаги (*сухая река*, *сухой лес*).

Метеорологическое значение *сухого* (*сухой воздух*, *сухая погода* и т. п. с дальнейшим метонимическим переносом на время, когда стоит сухая погода: *сухой вечер*, *сухой июль*, *сухая осень*) соотносится с солнечным теплом и противопоставляется дождю, росе, туману, земной влаге. Длительное отсутствие дождей универсально обозначается как *сухое время*, *сушь*, *засуха*, *сухмень* и т. п. В этом значении широко известны хрононимы, начиная от старого названия марта (др.-рус. *март рекомьи сухой*) и кончая полес. *Сухой тыждень*, *Сухой четверг*, *Сухая среда*, *Сухинды* (дни и периоды, когда было принято воздерживаться от работы во избежание засухи). Ср. также пол. *sucha środa* 'среда на четвертой неделе после Пасхи' (Karłowicz 5, с. 259); болг. *Сух вторник* (он же *Черен вторник*) 'вторник на первой неделе Великого поста, несчастный и опасный день' (Маринов 1984, с. 125, 164).

Реже признак «сухой» приписывается месяцу (луне), граду и грому (молнии). Ср. рус. забайкал. *сухой молодик* 'молодой месяц, стоящий вертикально к земле и предвещающий сухую погоду': *Сухой маладик*, *сухавей*: если чирис четверть ни абмоицца маладик-та, суха будит (СГСЗ, с. 268). В полесском народном календаре ряд хрононимов встречается как с эпитетом *сухой*, так и с эпитетом *градовой* или *градобойный*: После Паски — Суха Сэрэда, после Трийцы — Суха сэрэда:

Як будуть робиты люды, то дожу не будэ, будэ засуха. [Эти же две среды называют] Градова сэрада (Нобель Ров. обл.); Середу сяткують од граду — Градовая середа, а четверг од грому — Сухи четверг, на великодном тыжни (Оздамичи Брест. обл.). Согласно большинству свидетельств, Сухую середу (после Пасхи, иногда после Троицы, после Микола, перед Вознесением и др.) праздновали (остерегались работать) во избежание града (ее же называли часто Градовой середой или Градовым днем, иногда Громовой середой — Хоромск Черниг. обл.), а Сухой четверг (обычно после Троицы, реже после Пасхи или в другое время) — во избежание засухи, но иногда различали Сухую середу и Градовую середу (хронологически не всегда уверенно их атрибутируя) и соответственно распределяли предписания и запреты: Як робишь на Суху сэраду, то засуха будэ. На Градову городить — то град будэ (Речица Волын. обл.); Градовая Серада на Троицу у Сераду. Это ж яе треба сильна съвяткаваць, каб град не йшоў. Як яе ня съвяткуеш, дак град рабицьме у сяли вреда, збивае дабро (Жаховичи Гом. обл.).

К метеорологической сфере можно отнести также серб. *суха* (*сува*) *муња* 'сухая молния (молния без дождя)' и рус. *сухорос* 'отсутствие росы на траве, предвещающее дождь' (СПГ 2, с. 424, СГСЗ, с. 462). В обоих случаях семантика *сухого* близка к исходному, основному значению (поскольку речь идет об отсутствии или недостатке влаги — дождя, росы), но не идентична ему, а развивает его в направлении абстрактных значений — в первом примере 'чистый, без примеси, без сопровождения, один лишь', во втором — 'малый, ничтожный, отсутствующий' (об этих значениях см. ниже).

2. 'худой, тощий' (о человеке и животном). Применительно к человеку физическому *сухой* означает недостаток «тела» и жизненной субстанции: рус. новгор. *сухойдой*, *сухарина*, *сухолалочный*, *сухолыткий*, *сухолявый*, *сухоляжкий* 'тощий, худенький человек' (НОС 11, с. 5, 7); урал. *сухотка*, *сушенка*, *суходушина*, *суходушный* 'худой человек', *суходранка* 'худая женщина' (СРГСУ 6, с. 79–80); перм. *сухоляжий* 'чересчур тонкий (о человеке)' (СПГ 2, с. 424); бел. диал. *сухандэль* 'очень худой человек' (СПЗБ 5, с. 25); *сухавіцкі*, *сухарэбры* 'то же' (Янкова, с. 347); *сухарлявы* 'то же'; *сухаразы* 'с худым лицом' (Станкевіч, с. 1088); укр. волын. *сухобоцкі*, *сухоребриий*, *сухоребрик*, *суха дринда* 'то же', *сухобиздя*, *сухоребриця* 'худая женщина' (Аркушин 2, с. 186–187); пол. диал. *suchandrys*, *sucherlawy*, *suchorz*, *suchłeta* 'худой, сухощавый человек' (Karłowicz 5, s. 258); чеш. лясск. *suhar*, *suharek* 'то же' (Sochová, s. 244); болг. *сухъий* 'худой, истощавший, слабый' (Геров 5, с. 289); с.-х. *суh*, *суv* 'худой, слабый' (RHSJ 16, s. 911); словен. *суh*, *суhač*, *суhec* 'очень худой человек' (SSKJ). Ср. в антонимичном поле рус. арханг. *сырой* 'здоровый,

крепкий физически (о человеке)' (ЛКТЭ), а также с.-х. диал. формулы приветствия, адресованные работающему человеку: *Sirova til* [букв. «сырого тебе»], *Sirovo ti ramo!* [букв. «сырого тебе плеча»], на что тот отвечает: *Zdrav bio!* [Здорово] (RHSJ 15, s. 65). Вместе с тем «сырой» может получать и противоположную трактовку: *сырой человек* 'мокротный, тучный и белокровный' (Даль 4, с. 681), *сырой ребенок* 'о младенце, родившемся слабым': Сырой ребенок, он умрет; Сыренский, помирущий (новгор., сиб., Баранов 2002, с. 33), Сырой — долго не будет жить (арханг., Мазалова 2001, с. 114).

Восприятие худобы как телесной (физической) недостаточности приводит далее к развитию у *сухого* значения 'больной, болезнь': рус. забайкал. *сухой* 'худой, хилый, маломощный' — Корову-то как колоть? Сухая совсем. (СГСЗ, с. 462); перм. *сухой* 'больной, высохший' (СПГ 2, с. 424), *сухая костина* 'о худом, изможденном человеке' (СПГ 1, с. 425); рус. дон. *глазные сухоты* 'болезнь, вызванная сглазом, от которой человек сохнет' (СРДГ 1, с. 100); бел. диал. *сухота, сухоты* 'чахотка', *сухотник* 'больной чахоткой', *сухоцкі* 'больной' (СПЗБ 5, с. 27); *сухалом* 'ревматизм' (Станкевич, с. 1088); др.-рус. *сушити* 'иссушать, изнувать; мучить, изводить'; *сушиться* 'сохнуть, чахнуть' (Срезневский 3, с. 634); укр. волын. *сухоти* 'детская болезнь, при которой ребенок худеет' (Аркушин 2, с. 187); болг. *суха болестъ* 'чахотка' (Геров 5, с. 289), с.-х. *суha bolest, sušica* 'то же' (RHSJ 16, s. 912) и т. п. Ср. также среди имен лихорадок — *Сухота, Сухая*. Подобное семантическое развитие обнаруживает и *худой*: рус. перм. *худая, худоба, худобка* 'падучая', *худой* 'больной, болезненный от старости' — Худая у меня сестра (СПГ 2, с. 514–515), урал. *худаться* 'болеть' — Здоровье хорошо, ничем не худаясь, только ревматизм у меня (СРГСУ 6, с. 156).

Поскольку «иссушение» плоти может быть результатом не только телесных, но и душевных болезней, в денотативное поле *сухого* попадает также любовное томление, страдание, печаль и вся сфера любовных переживаний, ср. *сохнуть от любви, присуха, присушка* 'заговор или магическое действие, способствующие возбуждению любовного чувства', костром. *сушина* 'сильная любовь' — Уж така сушина у них, не могут друг без друга (ЛКТЭ); забайкал. *сухарить, сухариться* 'испытывать взаимное чувство любви', *сухаранка, сухараночка, сухарёнка* 'возлюбленный, возлюбленная', *сухарник, сухарница, сухарочка* 'то же' (СГСЗ 461–462); *сухота сухотущая* 'сильная печаль' (СРГСУ 6, с. 79). При этом *сухой* соотносится с огнем, жаром и противопоставляется холоду, ср. *охладеть, постылый, остуда* 'магия, направленная на прекращение любовного чувства'. Существует, однако, и противоположная ассоциация — *сухого* с холодным (и старым) и влажного — с горячим (и молодым), ср. с.-х. *Narav mladca jest vruća i vlažna, a starca studena i suha*

[У молодого нрав горячий и влажный, а у старика — холодный и сухой] (RHSJ 16, s. 911), но она относится не столько к телесному, сколько к духовному человеку. По другой линии идет семантическое развитие в рус. перм. *сухая любовь* 'платоническая любовь': Сухой любовью четыре года ходили. Надо, девушки, дружить по сухой любви, а не так, как нонче: ишшо не женятся, а уже спят (СПГ 1, с. 497). *Сухая* совмещает здесь уже отмеченное абстрактное значение 'чистый, без примеси' и характерное для *сухого* и большинства соотносительных с ним лексем оценочное отношение к плотскому началу, о чем речь будет дальше. Ср. коррелирующие с данной семантикой значения антонимичных *сухому* слов: рус. волог. *мокрица* 'разгульная женщина, женщина легкого поведения': В городах-то мокриц этих до лешего, то с одним, то с другим крутят; арханг. *сырое слово* 'нецензурная брань, похабщина' — Чуть не по ему — сырым словом начнет ругаться, злюшкой до чего (ЛКТЭ); вят. *сыромолоток* 'жировой, незаконный, небрачный ребенок' (Даль 4, с. 682), *сырометный, сыромолотый* 'незаконнорожденный ребенок' (Баранов 2002, с. 32). Ср. также пол. *tluste anegdoty, dowcipy, kawaly, słówka, żarty* 'непристойные, сальные анекдоты, шутки, остроты, словечки, розыгрыши' (Skorupka 2, s. 374).

Усиление оценочного акцента порождает такие общеотрицательные значения *сухого*, как 'беда' и 'горе': укр. волын. *сухота* 'беда' (Аркушин 2, с. 187); бел. диал. *сухота* 'беспокойство, неприятность' (Янкова, с. 347); рус. твер. *сухота* 'горе, траур' (Кацкая летопись 2001/5–6, с. 16); рус. дон. *сухотиться* 'сохнуть от горя': Так на ниво (хромого сына) сухотисся глядишь (СРДГ 3, с. 150).

Кажется, что в «соматических» значениях утрачивается какая бы то ни было связь с исходным восприятием сухого как противоположного сырому, мокрому и влажному. Однако на неслучайность совмещения значений 'сухой' и 'худой' указывает тот факт, что аналогичное сочетание противоположных свойств (т. е. 'сырого, мокрого' и 'полного, толстого') наблюдается в отдельных диалектных лексемах антонимичного поля: рус. диал. черепов. *мокрыак* 'толстяк' (СРНГ 18, с. 213), *сырой человек* 'мокротный, тучный и белокровный' (Даль 4, с. 681), *сыряк* 'то же' (Даль 4, с. 684). Логику этой семантической связи проясняют другие, вполне нормативные антонимы «сухого» человека, а именно *жирный* и *толстый*, внутренняя форма и исходное значение которых восходит к понятию жира, которое в свою очередь обнаруживает внутреннюю связь с влагой, подтверждаемую семантикой многих лексем, обозначающих скоромную пищу: ср. рус. диал. *волога* 'жир, масло', *воложный* 'жирный, масляный, скоромный' и т. п. (СРНГ 5, с. 46–49) и, наоборот, *жир* 'сок растений', *жирный* 'сочный' и т. п. (СРНГ 9, с. 180–181). Подробнее об этом см. Толстая 2002; Пьянкова 2003. Реже это со-

четание значений демонстрирует лексема *толстый*, однако и такие примеры есть: рус. новгор. *толстое облако*, *толстая туча* 'дождливое облако, туча' (НОС 11, с. 45).

Синонимы *сухого* в этом значении — *худой*, *худощавый* (ср. рус. диал. *сухощавый* с тем же значением — Даль 4, с. 1243), *тощий* акцентируют разные стороны (и разную степень) качества «сухой» применительно к телесному человеку: первые два дают ему негативную оценку (ср. положительную оценку телесной плоти в *раздобреть*), тогда как третий трактует худобу как «пустоту» (ср. значения *тощий*, *тщетный*), и эта трактовка поддерживается бел. гомел. *пусты* 'худой': Ох, мая ты дзеўка, яка ты пустая (МДСГ 1978 / 6, с. 222), а также антонимичными *полный*, *располнеть*. Соотнесенность сухости и пустоты, соответственно влажности и наполненности обнаруживается и в других контекстах (см. ниже).

Еще одной сферой обозначений, использующих лексику «сухого» и коррелятивных ей слов (особенно *сырого* и *толстого*), оказывается физиология воспроизводства человека и животных. Сухой называется недоенная корова: Корова сухую ходит, межмолок, переходница в передое (Даль 4, с. 652). Сухой называется женщина, не способная родить: болгары в Родопах после родов считали необходимым закопать послед в сыром месте, чтобы женщина не «сохла» и могла рожать дальше (Родопи, с. 127). Этому соответствует эпитет «сырая», относящийся к только что родившей женщине или отелившейся корове: рус. перм. Суседка-то их отругала, почто-де они меня сыру-то одну оставили (СПГ 2, с. 430), *сырая баба*: На сырую бабу блазнит много (Шумов, Черных 1996, с. 185, Прикамье); укр. волын. *сира жунка*, *сира корова*: Не би корову, бо сира (Аркушин 2, с. 145); *сирова жинка* 'женщина после родов' (Гринченко 4, с. 123). В этом случае, кроме мотива плодородия (ср. также *мать-сыра земля*), вероятно, можно усматривать более конкретное указание на физическую «сырость», т. е. послеродовые выделения, ср. «В течение первых трех дней или около недели после родов русские крестьяне Прикамья называли женщину „сырой бабой“, у которой, мол, открыты все „ходы и протоки“. По верованиям, именно с такими бабами предпочитал вступать в связь сатана: „Сатана-то сырых баб шибко любит, когда у них в теле все открыто и мокро, вот и приходит, если такую бабу одну после родов оставят. Приходит, блуд сотворит, а потом и задавляет“» (Шумов, Черных 1996, с. 185, Чердынский у., Пермская обл.). Ср. также урал. *сырое местечко* 'вероятно, детское место или вообще утроба', *сырышно молоко*, *сырь* 'первое молоко после отела': Молоко припахиват, пока корова не как следует обдоилась, сырышно молоко, пахнет сырым местечком, невкусно (СРГСУ 6, с. 84).

Следующим «антропологическим» семантическим «регистром» *сухого* оказывается характеристика человека чувственного и духовного:

сухой, т. е. сдержанный, не дающий волю своим эмоциям, немногословный и замкнутый человек (ср. рус. перм. *сухаристый* 'безразличный, равнодушный': Шибко уж паренек-то сухаристый, не до чего ему дела нет — СПГ 2, с. 423) противопоставляется человеку *живому*, эмоциональному и открытому. Эта оппозиция, в которой *сухой* наделяется свойствами безжизненности, смерти, близка к оппозиции «сухой — свежий» применительно к миру растений, где сухость, отсутствие жизненных соков означает увядание, смерть, а «сырость», сочность, свежесть и зелень — жизнь. Ср. бел. *сырызна, сыравізна* 'всякая зелень, употребляемая в пищу, овощи, фрукты' (Станкевіч: 1112); рус. Ис пэт дуба сырыва, / Ис пэт сырыва зеленыва / Вылетала либедей стада (нар. свадебная песня, рязан. — Сб.ОРЯС 1916/45/1, с. 88). На лексическом уровне соотносительность сухого и живого демонстрирует, например, оппозиция *сухой* (малой) и *живой* (обильной) воды: Судно на сухой воде, на сухой, на мели. Нос на сухой, корма на живой воде (Даль 4, с. 652). В обрядовой и фольклорной традиции сухие, увядшие растения, ветки, травы, цветы устойчиво ассоциируются со смертью (например, в гаданиях об исходе болезни, в песенной символике и др.): Смерть бьет Кострому сухой веткой, от чего Кострома умирает (Зеленин 1995, с. 269), под сухую грушу следует хоронить колдуна (сказка, Афанасьев 2, с. 317), нечистая сила в заговорах изгоняется из пространства жизни «на сухой лес», туда же отсылается человек в формулах проклятий, ср. бел. Лезь ты на сухі лес! (Выслоўі, с. 230), серб. диал. У суво смочио и у суво дробіо! (Станић 2, с. 351) и т. п.

3. 'постный'. Денотативное поле пищи и, в частности, оппозиция постной и скоромной пищи, — еще одна область, в которую проецируются значения *сухого* и большинства его парадигматических коррелятов. Сочетанию значений 'влажный, сырой' и 'жирный, скоромный' в семантическом спектре слав. **volg-*, **žir-*, **melk-* (см. Толстая 2002) на противоположном полюсе соответствует семантика постной пищи у слов с корнем **sux-*: рус. диал. *сухой* 'постный' — У нас в мясоед сухие щине в диво; *сухоядение* 'самый строгий пост, без варева', курск. *суховря* 'сухая, постная пища, сухомятка' (Даль 4, с. 651–654); др.-рус. *сухоядь* 'сухая пища, сухоядение (самый строгий пост)' — В канон Богоявления мяса не ясти, ни рыбы повелѣно от святых правил, но токмо сухоядь (Срезневский 3, с. 632); пол. *suchoty* 'то же' — Dzień sobotni był u niego postem ścisłym, z suchotami obchodzony [Субботный день был у него строгим постом с соблюдением сухоядения] (SJP 6, s. 1128); *na sucho* 'на-тощак' (SJP 8, s. 894); *suszyć* 'поститься на хлебе и воде' (Karłowicz 5, s. 266). Ср. также пословицу «Доброму и сухарь на здоровье, а злomu — и мясное не впрок» (там же, с. 650). Сухость может пониматься и как

физическое отсутствие жира (вне категории постной пищи): рус. забайкал. *сухой мясо* 'нежирное мясо' — Нончи рябятишти-та катии пашли: жирный мяса и ись ня хочуть, сидять и с тарелти сухой мяса вылавливають (СГСЗ, с. 462); укр. волын. *сухе м'ясо* 'мясо без жира': Сухе м'ясо то любиме (Аркушин 2, с. 187). Ср. в этом же значении *худой*: укр. волын. *худеєє мясо* 'мясо без жира' (там же, с. 235), пол. *chude mięso, mleko* 'мясо, молоко с малым содержанием жира' (Skorupka 1, s. 137).

Сухими часто называются также постные дни недели: рус. арханг. *сухой день* 'постный день (среда, пятница)' — Первый раз скот в сухой день не выгоняют — молока не будет. В молочные дни надо выгонять (арханг., ТРМ, с. 39); А среда, пятница — сухи дъни, стары-ти люди постуют, соблюдают, не йедят; То ф сухие дни пекли, молока, мяса не йели; А день-то сухой — так и на свадьбу сочни на воде (АОС 11, с. 32), дон. *сухой день* 'то же' (СРДГЗ, с. 150). Ср. «Сухая пятница кости грызет (чесалка, гребень?)» (загадка, Даль 4, с. 652); пол. *suchy piątek*: W piątek się dzieci nigdy nie powinny kąpać: piątek suchy na dzieci [В пятницу дети никогда не должны купаться — пятница «сухая» для детей] (краков., Karłowicz 5, s. 259). В народном календаре эпитетом «сухой» наделяются некоторые дни и периоды, требующие соблюдения поста: пол. *suchedni* 'по предписаниям костела повторяющийся каждый квартал трехдневный период строгого поста и молитвы (среда, пятница и суббота)' (SJP 8, s. 894); *suche dni* 'то же' (Skorupka 2, s. 242); болг. *Суха Коледа* (или *Малка Коледа*; о параллелизме *сухой* — *малый* см. ниже) 'канун Рождества, когда соблюдается строгий пост' (Геров 5, с. 289, Добруджа, с. 304, Василева, с. 7, Попов 1993, с. 92, Легурска 2000, с. 21); этот же день (а также — чаще — канун Крещения) в Полесье называется *Голодная кутья, Бедная кутья, Постная кутья*. Скоромные дни соответственно называются «жирными» и «толстыми»: рус. новгор. *толста неделя* 'неделя после Рождества' (НОС 11, с. 45), бел. *толстая суббота* 'суббота накануне масленицы', пол. *Thusty czwartek* и т. д. (подробнее см. Агапкина 2002, с. 36, 200).

Коррелятивность *сухого* и *постного* находит поддержку и в семантическом спектре лексического гнезда **post-*. Достаточно привести такие рус. диал. значения, как арханг. *постный* 'сухощавый, худой': Она така живокрова, да только постная, амур. *постная трава* 'непитательная трава', сиб. *постный чай* 'чай без молока', арханг. *постовать* 'быть в трауре, горевать, носить траур': Постовала, ходила в черном. Надо было год-от постовать по мужику (СРНГ 30, с. 230–231).

4. 'пустой'. В приведенном материале уже встретились примеры, в которых *сухой* приближается (в разной степени) к значению 'пустой, полый, отсутствующий'. Таковы, в частности, выражения рус. костром. *всухо*

'напрасно, впустую' — Всухо сходила, закрыт магазин-от (ЛКТЭ); бел. диал. *дела сухое* 'пустое дело' (Янкова, с. 347), ср. пол. *do sucha* 'основательно, полностью, целиком, до конца' (Skorupka 2, s. 242), словен. *sedem suhlih let* [семь «сухих», т. е. прошедших впустую лет] (SSKJ 4, s. 1005). Этот семантический компонент хорошо согласуется с «отрицательной» оценкой сухого как лишённого или имеющего недостаток влаги, жидкости, «массы тела», жизненных сил и здоровья, жира, приправы и т. д. Уже сам ряд возможной «недостачи» содержимого в своем предельном виде приводит к идее пустоты, незаполненности, исчерпанности.

Связь этих значений находит подтверждение и с другой стороны: в семантическом спектре *пустого* обнаруживаются те же значения, что и отмеченные выше у *сухого*, а именно 'постный', 'бесплодный', 'безжизненный'. **'Постный'**: рус. *пустые щи*, постные (Даль 4, с. 1418), новгор. *пустоваря* 'суп без мяса' (НОС 9, с. 64); карел. *пустовара, пустоварка, пустоварица, пустоварница* 'похлебка из крупы без мяса, масла' — Из муки ячменной пустовары наварят, жиденько, сметаны не положат. (СРГК 5, с. 354) бел. гомел. *пустой* 'постный': Дзве булкі пяклі: скаромную і пустую. У скаромную клалі смятану, усе смачнае. Вечаром у суботу, як ісці ў царкву, нада паесці пустой булкі (ФЭЛСР, с. 125). **'Бесплодный'**: рус. диал. *пустой* 'не способный производить потомство, бесплодный', *ходить пустой* 'быть не беременной (о замужней женщине), быть яловой (пустая овца, корова)', *пустое брюхо* 'выкидыш', *пустое дупло* 'о бездетной женщине' (СРНГ 33, с. 147), перм. *пустосветный* 'бесплодный' — Она пустосветна — не носит робыт (СПГ 2, с. 247); карел. *пустобрюх* 'выкидыш', *пустобрюшница* 'женщина, которая не забеременела' (СРГК 5, с. 354), урал. *пусторост* 'человек, не имеющий потомства' (СРГСУ 8, с. 473). Ср. в связи с этим антонимичное рус. урал. *полная* 'беременная' (СРГСУ 8, с. 435) (при широко распространенном в.-слав. *толстая* — еще одном корреляте *сухого* — в том же значении). В значении 'бесплодный, не дающий плодов' *пустой* употребляется применительно к растениям, ср. рус. орлов. Сильные прошлый год были яблѣни, а ноне пустые (СОГ 11, с. 137). *Пустой*, как и *сухой*, ассоциируется со *смертью*, ср. пол. познан. *puste dusze* 'души умерших', *pusta noc* 'ночь бдения при покойнике (или вообще ночь, когда люди не спят, например, на свадьбе)' (Karłowicz 4, s. 454); ср. также проклятие: «Чтоб тебе пусто было!»

Некоторые из этих значений и контекстов присущи также другому синониму *сухого*, а именно *тощему* (этимологически — «пустому»): рус. *тощий* 'пустой, порожний' — Обрете камень отвален и гроб тощ. Мы ныне тощи с утра, ничего не ели. *Тощая почва*, бедная, неплодная, не тучная; *тощий хлеб, зерно*, худое, сухое. О человеке, животном — отощавший, некормный, худощавый, худой, сухощавый. *Тощий сыр*,

не воложный, не жирный, сухой. О человеке, животном — отощавший, некормный (Даль 4, с. 816); алтай. *тоще* 'голодно' — Наше поколение прожило холодно, голодно, тоще (СРГА 4, с. 159); перм. *тощак* 'нечто тонкое, пустое' — Зуб-от у лошади выносятся, сделатся тощак, ямой че ли; *тощо*. В кармане тощо. Нет денег. (СПГ 2, с. 442); урал. *тощой*, *тощавой* 'худой, с тощим, сухощавым телом', *тощак* 1. 'пустая порода', 2. 'пустота, образовавшаяся между слоями льда' (СРГСУ 6, с. 98); укр. волын. *тощак* 'худое животное', *тощий* 1. 'худой', 2. 'болезненный' (Аркушин 2, с. 206); пол. *czczy żołądek* 'пустой желудок' (Skogupka 1, s. 152). Обратим внимание на характерную для этих и многих других контекстов семантическую «перекрестность» связанных коррелятивными отношениями слов (в данном случае *сухой*, *худой*, *пустой*, *тощий*), которые используются как метаязык для взаимного толкования или перевода с одного языка на другой.

5. 'без, лишенный чего-либо'. Многие члены коррелятивного лексического «комплекса» закономерно развивают значение, родственное 'пустому', но не имеющее его абсолютного характера, т. е. подразумевающее отсутствие некоего конкретного компонента (признака), «нормативного» или типичного для денотата. Этим конкретным отсутствующим компонентом в случае *сухого* оказывается в первую очередь вода, влага, однако в отличие от основного значения, имеется в виду такой «контакт» обозначаемого объекта с водой, который не является «естественным, природным» и, главное, «внутренним»: *сухие глаза* (без слез), *сухие уста*, *сухое горло* (ср. *промочить горло*), перм. *сухой* 'непьющий' и *сырой* 'пьющий' — Ой, дак это твой брат, дак он у тебя сухой, непьющий, зато жена у него сырая (СПГ 2, с. 430), с.-х. *суh* 'жаждущий, страдающий от жажды' (RHSJ 16, s. 912); с.-х. *суho kumstvo* 'ритуальное, так называемое искусственное кумовство, в отличие от крестильного (которое связано с «водным» ритуалом)' — *Ima tri vrsti kumstva: jedno se zove mokro, a dva suha. Mokro kumstvo znači kršteno, jedno suho vjenčano, a drugo šišano* [Есть три вида кумовства; одно называется мокрым, а два сухих. Мокрое кумовство значит крестильное, одно сухое — венчальное, а другое — «стриженое», по обряду пострижин] (RHSJ 16, s. 911). Ср. рус. выражение «мокрою бедою погиб» в значении 'утонул' и сохранившееся у чувашей (по мнению Д. К. Зеленина, коренное русское) выражение «сухая беда»: «Очевидно, *сухая беда* означает, в противоположность *мокрой*, смерть через удушение» (Зеленин 1995, с. 87); аналогично укр. *суха справа* 'преступление, не связанное с убийством и кровопролитием' и *мокра справа, мокрий вчинок, мокре діло* 'убийство, кровопролитие' (ФСУМ 2, с. 853), рус. жарг. *мокрое дело, мокруха*.

Дальнейшее семантическое развитие вообще устраняет признак влаги и приводит к тому, что *сухой* начинает обозначать отсутствие любого характерного компонента, атрибута или признака объекта, ситуации: ср. рус. арханг. *сухопляска* 'пляска без музыкального сопровождения' (ЛКТЭ); пол. *tańczy na sucho* 'танцует без музыки', *suchy las* 'голый лес, без листвы, весной, зимой' (Karłowicz 5, s. 258–259); рус. волог. *сухопарник* 'пирог без начинки' (ЛКТЭ); арханг. *сухарь* 'рыбак, вернувшийся с лова без рыбы', *сухаря принести* 'вернуться с лова с пустыми руками' (ЛКТЭ); волжск. *сухопайщик* 'рыбак-бедняк, не имеющий своих снастей и судов; пай у них был «сухой», т. е. у них были только рабочие руки' (Копылова 2002, с. 155); рус. арханг. *сухая любовь* 'добрачные отношения влюбленных без секса — Любовь-то двоя: сухая любовь — по-хорошему дролятся, шибко крепкая, а сырая любовь — по-плохому, девка-то поддастся ему, дак потом не гленется, ребята-то дошлы теперь стали'; *сухим ходом* 'родить ребенка без замужества' (ЛКТЭ); словен. *biti suh* 'не иметь денег' (SSKJ 4, s. 1005). Ср. также серб. диал. *сув* 'один лишь, сплошной, без других, другого' — Завршио разред све са сувијем петоркама [Закончил учебный год с одними пятерками] (Станић 2, с. 351); рус. *сухой проигрыш* (без выигранных очков); *сухой остаток, сухие цифры* (без комментариев), болг. *сухо злато* (Геров 5, с. 289), с.-х. *суво злато* (RHSJ 16, s. 911); болг. *суха сиротина* ('круглая сирота?') (Геров 5, с. 289); с.-х. *сух* 'лишенный чего-н.' (например, о том, кого обокрали и кто остался «сух» — RHSJ 16, s. 912).

Подобное развитие отмечается и у других лексем рассматриваемого поля: рус. *пустая порода* 'не содержащая полезных ископаемых', *пустоцвет* 'цветок без завязи'; *пустозернь, пустозеренье* 'колос без зерна' (Даль 3, с. 1418); новгор. *пустолесица* 'безлесное пространство' (НОС 9, с. 64); дон. *пустышка* 'лепешка (без начинки)': Лепешку замесиш, скаатаиш, пальеш маслам, тагда пяки (СРДГ 3, с. 73); алтай. *пустой чай* 'чай без сахара' (СРГА 3/2, с. 187); карел. *пустой* 'голый, без листьев' (СРГК 5, с. 355); перм. *пустосел* 'о том, кто живет невенчанным' (СПГ 2, с. 247), полес. *пустая* 'о женщине, родившей вне брака' (ПА, Радчицк Столин. Брест.).

6. 'малый, недостаточный'. На периферии семантического спектра *сухого* располагаются немногочисленные образования, отличающиеся от предыдущей группы степенью проявления признака: они выражают не абсолютное его отсутствие, а лишь недостачу, неполноту, малое количество: рус. арханг. *сухая вода* 'отлив, самый низкий уровень воды в реке', *сухо воды* 'мало воды — во время отлива на море', ср. там же *полная вода* (ЛКТЭ); урал. *сухая вода* 'отсутствие воды, небольшое количество воды' (СРГСУ 6, с. 78); беломор. *вода сухая* 'малая вода,

отлив' (СРНГ 4, с. 332); поволж. *сухая вода* 'малое половодье' (Копылова 2002:30; ср. там же: *сочная вода* 'наибольшее повышение уровня воды'); волог. *сухой* 'мелкий (о реке, ручье)' (ЛКТЭ). Подобная семантика присуща и другим лексемам рассматриваемого круга: *пустолюдь* 'где мало людей' (Даль 4, с. 1418), ср. *пустяк* 'нечто незначительное, малость' и *полно* 'много, множество', урал. *полнина* 'то же' — Народу-то полнина сѣдни в лесу (СРГСУ 4, с. 81); новгор. *толсто* 'много' — Воды-то не толсто было. Самим-то не толсто останется (НОС 11, с. 44), ср. также простореч. *жирно* 'много' — Толсто будет — много, жирно, затейливо (Даль 4, с. 788); перм. *худо, худенько* 'мало, недостаточно, немного, слегка' — Я ишо худенько помню, как в церковь ходила (СПГ 2, с. 514), *худосильный* 'малосильный' (там же, с. 515); новгор. *худяк* 'бедная, неплодородная почва' (НОС 12, с. 28); пол. *chuda glina* 'сухая глина с преобладанием песка', *chuda rola, ziemia* 'неплодородная земля' (Skorupka 1, s. 137), *тощая почва* 'то же', *тощий хлеб, зерно* 'худое, сухое' (Даль 4, с. 816) и т. п. Ассоциативная связь сухого с малым, а сырого, влажного — с большим количеством или размером находит любопытное подтверждение в болг. диал. фразеологизмах *правен у суша* [букв. «делан в засуху»] 'о человеке малого роста' и *правен у дъжд* [букв. «делан в дождь»] 'о человеке высокого роста' (ФРБЕ 2, с. 173).

По-видимому, с этой семантикой можно связать и появление у *сухого* временного значения 'внезапно': бел. *сухоперна* 'неожиданно, моментально' (Станкевич, с. 1088), полес. *сухопаром* 'внезапно, скоропостижно' — Сухопаром вмэр (ПА, Журба Овруч. Житомир.). Ср. рус. владим. *пустым делом* 'скоро, быстро' — Поставлю, он пустым делом и готов (СРНГ 33, с. 148). Заметим, что близкое к этому значение развивается и антонимичная лексема: рус. черепов. *суровуха*, на *суровуху* 'второпях, наскоро' — На суровуху побежал и не оделся (Герасимов, с. 81), однако оно может объясняться и на основе характерного для *сырого / сурового* семантического признака необработанности, начальной стадии цикла, ср. рус. *сырье, суровое полотно*, ярослав. *сырое молоко* 'молозиво' (ЯОС 9, с. 94), бел. *сырадой* 'свеженадоенное молоко' (Станкевич, с. 1112); пол. диал. *koń surowy* 'необъезженный конь' (Karłowicz 5, s. 265) и т. п.

Со значением количества и меры косвенно связаны южнославянские выражения типа с.-х. *суho i sirovo* 'все, полностью, целиком' — *Suho i sirovo, malo i veliko. Sve moje suho i sirovo ostavljam moim sinovima* [Сухое и сырое, малое и большое. Все свое «сухое и сырое» (т. е. все, что имею, без исключения) я оставляю своим сыновьям] (RHSJ 16, s. 912); болг. *и сухо и сурово; ни сухо, ни сурово* — Сухо и сурово утре ще отиде на пагаир [Все до одного (и стар и млад) завтра отправятся на ярмарку] (ФРБЕ 2, с. 742).

Рассмотренными значениями не исчерпывается семантический спектр и состав денотативных полей *сухого* и коррелирующих с ним лексем — остается еще немало не учтенных здесь значений как самого *сухого* (например, значение безопасности, надежности, удачи, обязанное известному многим языкам фразеологизму «выйти сухим из воды», ср. также чеш. *dostat se do sucha* 'оказаться в безопасности' — Zaorálek, s. 374, словац. *v suchu sedí* 'о счастливом человеке [букв. сидит в сухом]' — Záturecký, s. 230), так и общих для нескольких гнезд релевантных семантических признаков и употреблений, которые, правда, имеют менее регулярный характер и представлены единичными примерами из отдельных славянских языков и диалектов, как, например, общеюгославянское значение 'плохой, негодный' у лексем *сухой, пустой, худой* (рус. диал. *сухор-мухор* 'о плохом зерне', СПГ 2, с. 424; *пустой* 'плохой', СРНГ 33, с. 147, *пустодомка* 'плохая хозяйка', СРДГ 3, с. 73; укр. волын. *пусто* 'нехорошо, скверно', Аркушин 2, с. 107 и т. п.), ср. также их использование для номинации персонажей низшей мифологии (новгор. *худяк* 'нечистый дух', НОС 12, с. 28, *худой, худенький* 'нечистый дух, черт', Власова 1998, с. 523, *пустодомка* 'нечистый дух в пустом доме, кикимора', Власова 1998, с. 438–439, лихорадки *Сухота, Сухая, Сухея*, Юдин 1997, с. 230, 240, 255 и т. п.).

Таким образом, в разных своих значениях слав. **sux-* вступает в устойчивую (т. е. подтверждаемую материалом нескольких языков) семантическую корреляцию со следующими лексемами (лексическими гнездами): «синонимичными» **xud-*, **post-*, **pust-*, **tvšt'*, «антонимичными» **sy-*, **mokr-*, **pbln-*, **tblst-* (корреляции с другими лексемами носят периферийный или окказиональный характер). Перечисленные лексические единицы (гнезда) в совокупности составляют своего рода лексико-семантическое макрогнездо, покрывающее определенные денотативные области и используемое для моделирования и номинации этих областей единый набор семантических признаков. Общность денотативного пространства, онтологические свойства заполняющих его реалий определяют и характер семантических отношений между лексическими единицами макрогнезда.

Общей концептуальной основой всего макрогнезда можно считать идею отсутствия, недостачи, неполного соответствия норме, стандарту, но эта общая идея, благодаря разным ракурсам и объектам приложения, для каждого из которых существует своя норма, может конкретизироваться в самых разных значениях — от худобы и болезни до этических оценок. Мотивационным основанием, объясняющим использование для выражения всех этих разных значений одного языкового знака (в данном случае слова *сухой* и его производных), служит именно этот объединяющий все значения и употребления слов данного гнезда кон-

цепт недостаточности. Разнообразие же значений определяется тем, чего именно недостает (влаги, жидкости, массы тела, жизненных сил и здоровья, жира, приправы, музыки и т. д.), у какого объекта этого недостает (у человека, пищи, природного явления и т. д.) и насколько эта недостача нарушает норму.

Структура такого рода образования пока может быть очерчена лишь самым предварительным образом; приведенный выше материал позволяет отметить по крайней мере следующие его свойства: 1) отношение семантической коррелятивности (в нашем случае синонимии или антонимии), как правило, связывает более чем одно значение (употребление, контекст) входящих в макрогнездо лексем (так, коррелятивность между *сухим* и *сырым*, *сухим* и *пустым* и др. прослеживается не только на уровне основных, физических, значений, но и на уровне ряда вторичных, переносных значений); 2) коррелятивным отношением часто связаны более чем два гнезда макроструктуры (с *сухим* в значении 'благопристойный, праведный' антонимически соотносятся не только *сырой*, но и *мокрый*, *толстый*, *жирный*); 3) лексемы, коррелирующие с *сухой*, обнаруживают аналогичные семантические отношения друг с другом (ср. *худой* и *пустой*; *пустой* и *полный* и т. д.), иначе говоря, коррелятивность в нашем смысле обнаруживает свойство транзитивности; 4) статус общих семантических признаков и их лексическая «мощность» могут быть неодинаковы в соотносительных гнездах: в одном гнезде общий признак может формировать основное (одно из основных) значение, а в другом — периферийное значение или оттенок значения, закрепленные за определенным специализированным контекстом (например, значение 'худой, сухощавый' для *худого* — основное, для *сухого* — одно из основных, а для *пустого* — периферийное; с другой стороны, значение 'траур' периферийно и для *сухого*, и для *пустого*, а признак физического контакта с водой формирует основное значение и *сухого*, и *сырого*); 5) одним из проявлений (следствий) семантической коррелятивности оказывается лексико-семантическая «перекрестность», когда, например, *сухой* означает 'постный', а *постный* означает 'сухой', а также отмеченная выше «взаимность» при толковании значений (значения отдельных единиц толкуются в словарях с помощью других единиц макрогнезда, выступающих в роли метаязыка описания); 6) как правило, антонимические корреляции отличаются большей силой и устойчивостью, чем синонимические (т. е. «антонимы» связаны большим числом коррелятивных значений, чем «синонимы»); 7) наконец, семантические корреляции лексем находят свое продолжение за пределами языка, в сфере культурной семантики и символики, где соответствующие концепты («сухое» и «сырое», «пустое» и «полное» и т. д.) получают мифологическое осмысление и магическую значимость в верованиях и ритуале.

Принятые сокращения

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- АОС — Архангельский областной словарь / Под ред. А. Г. Гецово́й. М., 1980—. Вып. 1—.
- Аркушин — *Аркушин Г.* Словник західнополюських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1, 2.
- Афанасьев 1 — 3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869. Т. 1—3.
- Баранов 2002 — *Баранов Д. А.* Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии России. СПб., 2002. Т. 1. С. 11—52.
- Василева 1988 — *Василева М.* Коледа и Сурва [Български празници и обичаи]. София, 1988.
- Власова 1998 — *Власова М.* Русские суеверия. СПб., 1998.
- Выслоўі — *Выслоўі.* Мінск, 1979.
- Герасимов — *Герасимов М. К.* Словарь уездного череповецкого говора (Новгородской губернии) // Сб. ОРЯС. 1910. Т. 87. № 3. С. 1—111.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Пловдив, 1895—1904. Ч. 1—5.
- Гринченко — *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907—1909. Т. 1—4.
- Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1903—1909. Изд. 3.
- Добруджа — *Добруджа.* Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995 [Первое изд. Пг., 1916].
- Кацкая летопись — *Кацкая летопись* [газета, издаваемая в городе Мышкине Ярославской обл.].
- Копылова 2002 — *Копылова Э. В.* Словарь рыбаков Волго-Каспия. Томск; Москва, 2002.
- Легурска 2000 — *Легурска П.* Тематичен речник на народния календар. София, 2000.
- ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета, Екатеринбург. Материалы из этого источника любезно предоставлены Е. Л. Березович.
- Мазалова — *Мазалова Н. Е.* [Состав человеческий]. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.

- МДСГ — Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны // Беларуская мова (і мовазнаўства). Мінск, 1975. Вып. 3. С. 161—260; 1976. Вып. 4. С. 134—272; 1977. Вып. 5. С. 98—180; 1978. Вып. 6. С. 120—235; 1980. Вып. 7. С. 138—175.
- НОС — Новгородский областной словарь. (Великий) Новгород. 1992—2000. Вып. 1—13.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.
- Попов 1993 — *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- Пьянкова 2003 — *Пьянкова К.* Семантические связи пищевой лексики в русских народных говорах: Этнолингвистический аспект (на материале лексем со значением 'жир'). Курсовая работа. Научный рук. проф. Е. Л. Резович. Екатеринбург, 2003.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб., 1867—1928. Т. 1—101.
- СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под ред. Т. Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999.
- СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989—1991. [Вып. 1—4]. Орел, 1992 [Вып. 5].
- СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 2000. Вып. 1 (А—Н). 2002. Вып. 2 (О—Я).
- СПЗБ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе гранічча. Мінск, 1979—1986. Т. 1—5.
- СРГА — Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1993—1998. Т. 1—4.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1993. Вып. 1.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964—1988. Т. 1—7. Екатеринбург, 1996. Дополнения.
- СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975—1976. Т. 1—3.
- Срезневский — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893—1903. Т. 1—3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов. Л., 1965—. Вып. 1—.
- Спиридонова 2001 — *Спиридонова Н. Ф.* Проблема семиотизации признака в свете языковых данных (на материале русских прилагательных) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 184—191.
- Станић — *Станић М.* Ускочки речник. Београд, 1990—1991. Књ. 1—2.
- Станкевіч — *Станкевіч Я.* Белорусско-русский (великолитовско-русский) словарь. New York. Б/г.

- Толстая 2002 — *Толстая С. М.* Оппозиция «постный — скоромный» в свете диалектной семантики // *Русская диалектная этимология. Материалы IV международной научной конф.* Екатеринбург, 2002. С. 128—132.
- ТРМ — *Традиционная русская магия в записях конца XX века* / Сост. С. Адоньева, О. Овчинникова. СПб., 1993.
- ФРБЕ — *Фразеологичен речник на българския език.* София, 1974, 1975. Т. 1, 2.
- ФСУМ — *Фразеологічний словник української мови.* Київ, 1993. Кн. 1, 2.
- ФЭЛСР — *Фальклорна-этнографічная і літаратурная спадчына Рэчыцкага раёна.* Мінск, 2002.
- Шумов, Черных 1996 — *Шумов К. Э., Черных А. В.* Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // *Секс и эротика в русской традиционной культуре.* М., 1996. С. 175—191.
- Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Янкова — *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мінск, 1982.
- ЯОС — *Ярославский областной словарь* / Отв. ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1981—1991. [Вып. 1—10].
- Karłowicz — *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900—1911. Т. 1—6.
- RHSJ — *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika.* JAZU. Zagreb, 1880—1976. D. 1—23.
- SJP — *Słownik języka polskiego* / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958—1969. Т. 1—11.
- Skorupka — *Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967—1968. Т. 1—2.
- Sochová 2001 — *Sochová Z.* Lašská slovní zásoba. Praha, 2001.
- SSKJ — *Slovar slovenskega knjižnega jezika.* Ljubljana, 1970—1991. D. 1—5.
- Zaorálek — *Zaorálek J.* Lidová rčení. Praha, Brno, 1947.
- Záturecký — *Záturecký A. P.* Slovenská přísloví, pořekadla a úsloví. Bratislava, 1965.

Прощание и прощение Опыт этнолингвистического анализа

Обозначенные в заглавии статьи понятия (концепты, ритуальные акты) представляют особый интерес с точки зрения этнолингвистики. Исследование лингвистических данных вместе с обрядовыми и фольклорными материалами позволяет подробнее описать семантическую сущность этого небольшого фрагмента архаической картины мира и реконструировать его глубинное значение.

Прощение и прощание составляют нередко нераздельную пару, а порой и единое целое в традиционном мировоззрении славян¹ (см. обэтом: Топорков 2002, с. 393); в прощании есть прощение, в прощении — прощание. Это явление неслучайно, оно наблюдается как на уровне словесного и поэтического притяжения однокоренных слов (ср. «Нас *простых* и Бог *простит*» (Даль III, с. 512) и др.), так и в ритуальной оформленности вербального акта. На древнейшие дохристианские представления об уходе вообще и о его частных проявлениях (смерть как уход из жизни, расставание невесты со своим домом, проводы рекрутов и др.) наслоились христианские этические правила и нормы поведения, что отражает ритуальная практика, фиксируемая полевыми записями вплоть до наших дней.

Совмещение прощения и прощания особенно характерно для обрядов перехода. Перспектива расставания (на время или навсегда) требует ритуального акта взаимного испрашивания прощения, в каноническом православии же просьба о прощении обязательна в целом ряде ситуаций (в Прощеное воскресенье, перед исповедью и причащением и др.)².

¹ Обращение с просьбой о *прощении* к земле, хлебу и др. сакральным предметам, природным объектам в разных ситуациях (в том числе при осквернении) — явный реликт дохристианской практики. Интересно, что для многих предметов и объектов существуют и особые формы приветствия и *прощания*. В нашей статье, однако, эти факты не рассматриваются.

² Соединение прощания и прощения характерно и для сельской, и для городской культуры. Это представлено в художественной литературе, в том числе мемуарной, кото-

Безусловно, прощание (даже бытовое, ежедневное) — акт маркированный, что находит отражение в современных вербальных формулах многих народов. Рус. *Прощай* одновременно значит и 'Прости' (*Прощай, прости* иногда и произносятся при разлуке (Даль III, с. 512)), ср. также рус. диал. сиб. слова гостя при уходе *Прощенья просим* и ответ хозяина: *Бог простит* (СРНГ 33, с. 58). *Не поминай лихом!*, *Будь (бывай) здоров!* и даже *До свидания* по существу являются краткими клише, выполняющими определенные функции, близкие к заклинательным. Формулы прощания во всех культурно-языковых традициях обнаруживают архаические мотивы — пожелание добра, здоровья, благословение (болг. *сбогом*) и т. д. Обряды ухода описываются в книге Т. Б. Щепанской; так, отправление в путь связано с испрашиванием прощения у тех, кто остается: «Если обидел тебя когда в чем, то прости меня, Христа ради» (Щепанская 2003, с. 80), ср. также прощание и прощение с мертвыми: перед отъездом куда-либо ходили на могилки (Бернштам 1983, с. 12).

Обратимся для начала к этнографическим и фольклорным данным и к метаязыку обрядов. Прощаются и просят прощения прежде всего в разных семейных обрядах. Ритуалы прощания могут быть развернутыми комплексами, а могут сводиться к отдельным действиям. Так, **похороны** — это целая череда прощаний с усопшим³, начинающихся по существу с момента агонии или приближения момента смерти. Обрядовый термин *прощаться* (болг. *прощавам се*) в данном контексте означает оба акта: испрашивая прощения, человек прощается; кроме того, это акт в а и м н о г о прощания и прощения (что хорошо передают грамматические формы русского и болгарского возвратных глаголов).

Концепты греха, вины и виновности особенно актуальны для семантического поля ухода из жизни (Толстая 2000). Широко распространены представления, что грешники мучаются перед смертью, не могут проститься с жизнью. Для облегчения трудной смерти выполняются обрядовые действия⁴. В этом плане показательны похороны младенцев, считающихся безгрешными, им не за что просить прощения, поэтому с ними не прощаются (Русский Север, с. 673). Полагают, что чем

рая отражает естественное желание христианина попросить прощения и одновременно проститься с умирающим. Ср. «Мать... стала... прощаться с ним [Л. Н. Толстым], просить простить ей все, в чем была перед ним виновата» (Сухотина-Толстая Т. Л. Воспоминания. М., 1976. С. 425).

³ Типично выделение по крайней мере трех этапов прощания с усопшим — в доме, в церкви, на кладбище (Добруджа, с. 195).

⁴ Ср. кульминацию этих поверий в рассказах и быличках о трудной кончине колдунов, вештиц и пр.

труднее смерть, тем больше грехов у умирающего, ср. распространенный сюжет «Грешный разбойник»: тяжело больной сын признается матери в убийстве своей сестры и ее мужа и малых детей. Мать не прощает его, обрекая его еще на 9 лет мучений (С6НУ 1983/57, с. 235). Если же умирающий получает прощение от всех, кого он когда-либо обидел, то его смерть будет легкой (Ркс 247).

Обязательность прощения объясняется тем, что покойный иначе не попадет на «тот свет» (укр., Вовк 1889, с. 209)⁵. В описаниях похоронной обрядности нередко встречается указание на то, что умирающий должен снять с себя вину перед смертью, особенно если он знает, кого обидел. За этим человеком специально посылают, веря, что смерть не наступит, пока он не простит больного (Лов. кр., с. 412).

Известный у болгар под терминами *Прошка*⁶, *опростяване* ритуал включает в себя прощение посторонних с человеком перед его кончиной, когда каждый просит прощения и, если умирающий может говорить, в ответ слышит: «От Бога да ти е простено» [Бог простит] (Ркс 308). Входящий в дом говорит «Бог да го прости», все отвечают «Бог да го прости» (Там же).

На Русском Севере, узнав, что кто-либо смертельно болен, родные и знакомые собирались в его доме. Считалось обязательным получить от него прощение за нанесенные ему обиды, поэтому все стремились прийти *проститься*. Умирающему кланялись в ноги со словами: «Иван, прости меня, грешного, мало что бывало!» — «Бог простит, ты-то прости меня, грешнаго» (Русский Север, с. 665). То же известно и у болгар: при первых признаках ухода человека из жизни к нему все по очереди подходят, целуют руку и прощаются, испрашивая прощения (Ркс 329). Иногда прощение приурочено к моменту исхода души: все целуют руку со словами «Прущавай» (Ркс 306). Практикуется при этом целование иконы на груди умирающего «Прости меня, имярек» (Вакарелски 1990, с. 76–77). *Проститься* с покойным (болг. *протя се, прущавам се* (БД 8, с. 58), *проствам, проста* (Там же, с. 298–299) и обозначает этот ритуал —

⁵ Отпущению грехов синонимично ритуальное прыскание водою в лицо умирающему, что называется *смыть грехи тяжкие* и имеет целью облегчить трудную смерть (Заонежье, Логинов 1993, с. 132).

⁶ Интересно в этом плане и другое значение термина 'завещание', ср. в песне:

Вида си таткум думаше:
— Дай тате, прошка на бате
Хубава Урга да вземе,
че хи е бяло лицето
и хи са църни очите

Вида отцу говорила:
— Дай, батюшка, завет брату
На милой Урге жениться,
че Урги лицо белее снега,
У Урги глаза черней угля.

целование в лоб, произнесение формулы прощания (Ркс 317). Ср. этот мотив в болгарских балладах. Георги на смертном одре прощается с возлюбленной:

Радоле, мари хубава,
Я дай си Радлю ръката,
ръката да ти полюбе,
на жиокъ да се простиме,
на жиокъ – жива раздела.
Рада му ръка подаде,
И Ѓеорги душа предаде.

Рада, моя красавица,
Дай-ка мне, Рада, руку,
Руку тебе поцелую,
на всю жизнь так простимся,
На всю жизнь – вот разлука.
Рада руку ему протянула,
И Ѓеорги с душой простился.

(СБНУ 1983/57, с. 585)

Торлаки верят в то, что даже самое суровое проклятье никогда не осуществится, если умирающий перед смертью простит того, кого он когда-то проклял (Крстић 2003, с. 149).

Известно, что словесная формула может замещаться символическим действием. Так, у украинцев поцелуй при прощании (не обязательно перед кончиной) означал не приязнь, а просьбу о прощении (Укр., с. 289), ср. болг. многочисленные варианты термина *прощавам се* – прощаться с покойным, целуя ему руку (без просьбы о прощении)⁷. Если не успевали попрощаться при жизни, обязательно это делали после смерти, тогда впоследствии целуют крест в церкви, а затем на могиле (Ркс 315; Русский Север, с. 665).

Формулы испрашивания прощения входят и в причитания: *Тате, прощавай, ако сме те нешто угорчили, или не сме изпълнили някое твое поръчение. Моли се за нас, като отидеш при дядо Господа. Бог да те прости, вечна ти памет* [Прости, батюшка, если мы тебя огорчали, если не исполняли твоих поручений. Молись за нас на том свете Богу. Да прости тебя Бог, вечная тебе память] (Ркс 316). При выносе тела поются песни, напоминающие прощание невесты с домом (Русский Север, с. 675).

Тема прощания-прощения столь сильно развита в похоронной обрядности, что дериваты от основы *прост-* служат терминами для различных компонентов погребения и поминок. Так, болг. *проствувам* – есть на поминках; *прощене* – раздача ритуальных хлебов при посещении кладбища. Клише *Бог да го прости* входит в состав поминальной обрядности и обозначает ритуальную трапезу, поминки и ритуальные акты поминовения (посещения могилы и раздачи хлебов).

⁷ Троекратное целование у восточных славян в знак прощения противостоит южнославянскому целованию руки с просьбой о прощении.

Прощание и прощение в похоронной обрядности во многом синонимичны этим актам в **родинной** обрядности. На уровне терминологии эти совпадения также отмечены: ср. болг. *упрустявам се* 'умирать' (БЕР, с. 802) и рус. диал. *прощеница* 'разрешившаяся от бремени женщина' (Даль III, с. 512); *опроститься* 'родить'; *простая* 'пустая, не беременная' (СРНГ 32, с. 285).

Параллелизм рождения и «умирания» во многом объясняется семантикой пути, поэтому как с умирающим, так и при родах ходят проститься (Кабакова 2002, с. 250; Толстая 1990). Кроме представлений о пути важны и концепты греха (в родинах — не только первородного, но и греховности вообще) и восприятия родов как смерти (ср. болг. о родах *половин смърт* 'пол-смерти', выражения наподобие «Для роженицы могила в течение недели (40 дней) разрыта» и др.). В родинах, однако, доминирует не идея прощания, расставания, а прощения, покаяния.

Считается, что без покаяния (иногда публичного) роды будут трудными (в противовес распространенной тенденции сокрытия начала родов). Так, на Русском Севере, чувствуя приближение родов, женщина просила прощения у родных: «Простите меня, грешную, да попросите Бога» (Левкиевская, Плотникова 2001, с. 269). Обряд всенародного покаяния совершается в случае, если роды затягиваются: муж, совершив три поклона и пав ниц, просит прощения перед собравшимися соседями: «Мирушко, православный народушко! Простите меня, православные, за мою беззаконность!». Все при этом хором отвечают: «Бог тебя простит и мы тут же». Роженица добавляет: «Простите меня, в чем я нагрубила». Общий ответ: «Бог простит» (Попов 1903, с. 454–455).

Соединение прощания с прощением наблюдается в проводах повитухи. После обряда *размывания рук* молодая мать трижды обращается к бабке: «Прости меня, грешную! Бабка каждый раз отвечает: «Бог простит» (смол., Науменко 1998, с. 104).

В **свадьбе** прощение и прощание совмещаются (редко равноправно, чаще доминирует или первое, или второе), иногда выступают отдельно. В свадебном комплексе, как и в похоронном, наблюдается целый ряд актов прощания: жених и невеста прощаются по отдельности со своими друзьями, с неженатой молодежью; невеста расстается со своим домом (порой просит прощения у родителей); молодые прощаются с гостями перед брачной ночью и др. Отметим один самый, пожалуй, развернутый ритуал. Так, прощание невесты с домом на Русском Севере начиналось за неделю до свадьбы — девушка, причитая, обходила весь дом. Прощалась она и с умершими родителями, если была сиротой (Русский Север, с. 495).

Прощение в свадьбе представлено также очень ярко, особенно это характерно для болгарской традиции. Здесь интересны особые случаи, такие, например, как специфический ритуал *прошка*: если младшая сестра выйдет замуж раньше старшей, в присутствии родителей она целует ей руку с просьбой простить ее (Пир. кр., с. 391). Прощения молодые (особенно невеста) просят после первой брачной ночи, по прошествии некоторого времени у крестных родителей и пр.

В сфере свадебного прощания и прощения входит благословение как важный компонент инициационной обрядности. Это хорошо видно на примере терминологии. Так, на Украине староста произносил при плетении свадебных венков *прощу* — проповедь, благословение молодых (Укр., с. 297)⁸, ср. рус. диал. *прощение* — благословение молодых после тайного замужества дочери (СРНГ 32, с. 58), болг. *прощаване* — благословение молодых (БЕР 5, с. 803).

Показательно слияние прощания и/или прощения с одариванием — *прошка* у болгар Пловдивского края равнозначена акту *аризване* (вручение подарков), она совершается у ворот при встрече молодых перед введением их в дом, ср. термин *прошки* — длинные полотенца, которые молодая дарит посаженному отцу после ритуального прощания на свадьбе (Там же, с. 799). В некоторых регионах Болгарии молодожены соблюдают молчание, пока отец молодой не одарит ее (кольцом, покрывалом) *за прущавка* — в знак прощания (Ркс 324).

Особенно развиты ритуалы принятия невесты в дом и отказа от обрядового молчания, ср. болгарский термин *нова млада* (подробнее принятие молодой в дом рассматривается в работах С. Гребенаровой, Л. Н. Виноградовой, Е. С. Узеновой). Молодая на 40-й день после молчания начинает речь со слов «Прущавайте, тате и мамо», свекор со свекровью отвечают: «Госпут да те прости» (Ркс 306); моет ноги на 40-й день, ее переодевает посаженная мать и прощает (Тетово, с. 52). Эти ритуалы варьируются по продолжительности молчания, по совершаемым действиям, но всегда включают важнейшие инициационные моменты — называние новых родственников отцом и матерью, просьба о прощении, ритуальное мытье ног старикам, целование руки старшим в доме и др.

Чередой визитов, именуемых *прошка*, *прочка*, *прущавка*, следует после бракосочетания, а затем в календарно приуроченные даты. Посещение молодыми дома невесты совершается во вторник после свадьбы (Ркс 324). В свадебном прощании, как кажется, доминирует не столько получение прощения, сколько принятие молодой в новую семью, подтверждение прохождения инициации.

⁸ То же в Карпатах при благословении на посад (Укр., с. 297).

Календарное прощение вписалось в структуру Масленицы, имплицитно оно передает идею прощания (с зимой) и перехода к весне. Очищение от грехов для вхождения в Великий пост завершает языческую составляющую по проводам зимы (игрища, карнавалы и др.). Обрядность Прощеного воскресенья эксплицирована в его канонической и народной терминологии (рус. *Прощальник*, *Прощеный день*, *Целовник*; болг. *прочка*, *Простена неделя* (Котова 2002, с. 197 и др.); *прошка*, в.-серб. *прочка* (Живковић 1987, с. 131). (Подробно обрядность описана в книге Т. А. Агапкиной (Агапкина 2002).)

Следует отметить, что акт прощения совершался не только в селе, но и на кладбище. В этот день или накануне его, в Родительскую субботу, посещали могилы родственников, заказывали панихиду. На могиле просили прощения у покойных за нанесенные когда-либо вольные или невольные обиды и устраивали поминальное застолье с блинами и др. угощениями, приглашая предков разделить с ними трапезу (Русский праздник, с. 471–472).

Молодожены ездили к старшим родственникам «прощаться» и одаривать их подарками. Родители новорожденных также ездили «прощаться» к кумовьям и одаривать подарками *за ризки и зубок*. Основные действия после угощения — повиниться за нанесенные в течение года обиды. Просили прощения и у незнакомых при встрече на улице. Пришедший «прощаться» становился на колени у входа и обращался к хозяевам со словами: «Простите меня со всем вашим семейством и чем я нагрубил в этом году». В ответ ему говорили: «Бог вас простит, и мы тут же!» (Там же, с. 473). Болгары делали три поклона у входа со словами «Прощайте!» (Ркс 326). В Пиринском крае молодые всю масленичную неделю обходили с хлебом и вином родных, начиная с крестных родителей (Пир. кр., с. 436). Как и в свадьбе, прощение сопровождается благословением (Пл. кр., с. 258). Дериват от *прост* — хроним *прочка* обозначает и обрядовое угощение на Прощеное воскресенье (БЕР 5, с. 799–803).

Как видим, церемония календарного испрашивания прощения во многом напоминает ритуальное прощение с провожаемым на тот свет покойником, а также несет в себе элементы свадебного и родинного прощания и прощения.

Для выяснения семантики прощения в комбинации с прощанием необходимо хотя бы коротко остановиться на анализе семантики основы *прост*- и его дериватов в славянских языках и особенно говорах, а также лексики со значением 'прощение/прощание'.

Из вышеизложенного материала видно, что в русском и болгарском языках нередко возникает омонимия форм, которая порой позволяет

одним термином обозначать два понятия, делая их неразделимыми (*прощаться* в двух значениях). При разделении значений из-за омонимии и/или слияния форм нередко возникают трудности: *прощенье* — прощальное угощение, ср. рус. диал. термины: *прощи* — прощание с отъезжающим, умершим (свердл.); *простины* — прощанье, расставанье, разлука и вообще обряды при расставании (СРНГ 32, с. 245); укр. *прощальник* — 'козак, прощающийся пирушкой со светской жизнью перед поступлением в монахи' (Гринч. 3, с. 492) и др.

Объем и иерархия семантического поля дериватов *прост-* различаются в славянских языках, что хорошо отражено в диалектных словарях. Интересны такие значения, как рус. диал. *прощенье* — 'исцеление' (СРНГ 32, с. 245), *простить* — др.-рус. 'исцелить' (Фасмер, с. 380) (освободиться от болезни). Ср. в этом плане и значение болг. *проштавам* 'разводиться, уходить от жены' (Котова 2002, с. 197).

В сербском языке дериваты от *прост-* включают сему 'освобождения': *одпраштати/опростити* означают 'прощать, освобождать'; *опраштати се/опростити се* — 'прощаться, освобождаться' (Толстой 1982, с. 345).

Если идти от значения к форме, то можно привести пример из чешского языка, в котором 'прощаться/проститься' и 'прощать/простить' выражаются неоднокоренными глаголами (соответственно *loučit se / rozloučit se* и *odpuštět / odpustit* — РЧС, с. 622, 628). Показательно появление основы *pust-* в глаголе, выражающем расставание. Отпустить (а также освободить, направить) — именно та семантика, которая важна для описываемых в статье обрядов.

Этимология основы **prost-*, его дериваты, диалектные словообразования и словоупотребления позволяют реконструировать семантику обрядов. Прощение и прощание особенно необходимы в похоронной обрядности, чтобы обеспечить прохождение пути, прямого, правого, ср. рус. диал. *простая дорога* 'прямая дорога'; костром. *простый* 'правый'; укр. *протий* 'прямой': «Визволь, Господи, невольника з неволи на протії дороги»; *протец* 'прямое направление' (Гринч. 3, с. 481); з.-болг. *простум* 'прямой' (БД 8, с. 299).

Итак, освободиться от грехов (ср. также *прост* — 'порожний'), проститься нужно для более легкого и правильного перемещения из мира живых в мир мертвых, для освобождения и для перехода в другой статус.

Принятые сокращения

Агапкина 2002 — Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М, 2002.

БД — Българска диалектология. София, 1968–. Т. 1–.

БЕР — Български етимологически речник. София, 1996. Т. 5.

- Бернштам 1983 — *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983.
- Вакарелски 1990 — *Вакарелски Хр.* Български погребални обичаи. София, 1990.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Новобрачная в доме мужа: Стереотипы этикетного и ритуального поведения // Язык этики. М., 2000.
- Вовк 1889 — *Вовк Т.* Материали до українсько-русской етнографії. Київ, 1889.
- Геров — *Геров Н.* Речник на български език. София, 1973–1978. Т. 1–6.
- Гринченко 1909 — Словарь української мови / Сост. Б. Д. Гринченко. Київ, 1909. Т. 1–4.
- Даль — *Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1955.
- Добруджа — *Добруджа.* [Этнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1974.
- Живковић 1987 — *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Пирот, 1987.
- Кабакова 2002 — *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2002.
- Капанци — Капанци. София, 1985.
- Котова 2002 — *Котова Н. В.* Горно поле, Дупнишко. Речник. София, 2002.
- Крстић 2003 — *Крстић Д.* Обичаји и веровања везани за смрт у селу Ошљане // Развитак. Зајечар, 2003. Бр. 213–214.
- Левкиевская, Плотникова 2001 — *Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А.* Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Лов. кр. — Ловечки край. София, 1999.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Науменко 1998 — *Науменко Г.* Этнография детства. М., 1998.
- Пир. кр. — Пирински край. София, 1980.
- Пл. кр. — Пловдивски край. София, 1986.
- Попов 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Радзіны 1998 — *Радзіны.* Абрад. Песні. Мінск, 1998.
- Ркс — Архив Ст. Романского (хранится в Софийском университете им. Климента Охридского, Болгария).
- РЧС — Русско-чешский словарь / Сост. Й. Влчек. М., 1974.
- Русский праздник — Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.
- Русский Север — Русский Север. М., 2001.
- СБНУ — Сборник на народни умотворения. София, 1889–. Т. 1–.

- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.; СПб., 1973—. Т. 1—.
- Тетово 1995 — Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995.
- Толстая 1990 — *Толстая С.М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения—1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.
- Толстая 2000 — *Толстая С.М.* Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000.
- Толстой 1982 — *Толстой И. И.* Сербско-хорватско-русский словарь. М., 1982.
- Топорков 2002 — *Топорков А.Л.* Прощание // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002.
- Укр. — Украинцы / Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. М., 2001.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 3.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003.

Е. С. Узенёва
(Москва)

Названия помолвки в болгарской свадьбе (семантика и сравнительный аспект)

Среди множества лексико-семантических групп болгарской свадебной терминосистемы названия помолвки представляют наибольший интерес для исследователя как с точки зрения способов номинации, так и с точки зрения отражения в терминологии глубинной семантики свадебного обряда как договора, обмена и купли-продажи невесты.

В болгарской традиции сватовство (*сватосване, сватуване, пита-не, просене, посакване*) нередко сливалось с помолвкой. Критерии для разграничения сватовства и помолвки как отдельного обряда очень устойчивы и касаются обрядовых действий и лиц: если не происходит передача дара невесте (украшений или букета с монетой) и в обряде не участвуют родители жениха или он сам (в редких случаях), то лицо лишь элементы сватовства.

Отличительной чертой болгарской свадебной обрядности (впрочем, известной и другим южным славянам) было наличие двух помолвок — малой и большой (тайной и официальной). Обычно во время первой помолвки обе стороны после символического торга приходили к договору (*сговор* — с. Бырзия, с. Замфирово, р-н Берковицы, соб. зап. 2003 г.; *на сговор* — с. Вырбово, обл. Белоградчика, соб. зап. 2000 г.), соглашению (*погождат се, съгласяват се за дарове* — Раковски 1859, с. 102), что знаменовалось совместным распитием ракии. В ходе второй помолвки происходил обмен подарками-знаками (*нишан*¹, *лишан*², *аманет, белег, мена*) между женихом и невестой или

Работа выполнена в рамках проекта «Лексикографическое описание славянской народной духовной культуры» Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, язык и литература славянских народов в мировом социокультурном контексте».

¹ Данный термин характерен для различных областей Болгарии (с. Бырзия, Замфирово, р-н Берковицы; с. Козичино, Бургасской обл., соб. зап. 2003 г.) и в вост. Сербии (Вранье, Златановић 2003, с. 54).

² Термин зафиксирован и в с. Брышлян, обл. Малко Тырново, соб. зап. 2002 г.

невестой и сватами (свекром), иногда подобные подарки готовились и для первого ритуала.

Все отмеченные ритуальные действия нашли отражение в терминологии. Мотивирующей основой для множества терминов становились как ритуальные действия (договариваться, торговаться, обмениваться, давать дары), так и обрядовые предметы — обязательные атрибуты ритуала.

Наибольшее число названий помолвки образовано от глагола *годя* 'совершать помолвку, сватать', отражающего архаические представления о браке как договоре (ср. болг. обозначение помолвки *договор*, серб. *договора* — обл. Свырлига, Вукадиновић 1995, с. 246, *договоры* — Балашов 1985, с. 31), соглашении двух сторон: *годеж*, *гудеш*, *изгода*, *годявка*, *годяване*, *сгодяване*, *сгодявка*, *загодевание*, *года*. Термины с данным корнем известны и другим славянским языкам, ср. пол. *gody* 'свадебный пир, веселье', пол. стар. *godowac* 'пировать, устраивать свадьбу' (ЭССЯ 6, с. 191), ст.-чеш. *zásnubní hodokvas* 'свадебный пир' (Eckert 1965, S. 193), укр. карпат. *згодини*, *згодинки* 'сговор, помолвка, обручение', *згодитися* 'сговариваться о приданом' (КДА, с. 42). С семантикой соглашения, договора связаны и названия помолвки болг., серб. *мир*, рус. *лады*, *ладины* (Макашина 2000, с. 132), бел. полес. *лад*, укр. ровен. *добивать лад* (Гура 2003, с. 1).

К данной группе примыкают и названия помолвки, образованные от корня *тѣкм-*: *тѣкмеж*, *такмоване*, *такмене* (ср. одно из значений лексемы 'сговор, договор, условие' Геров 5, с. 387). Подобные названия зафиксированы и в Македонии — *тѣкмеш*, *тѣкмеше* (Извори 3, с. 257).

Официальная помолвка была своеобразным подтверждением данного слова, согласия на брак. Нередко именно во время этого ритуала достигалась окончательная договоренность о выкупе за невесту, взаимных подарках, а также о дне свадьбы. Поэтому многие названия помолвки имеют соответствующие буквальные значения: *притвърдѣк*, *твърдението на годежа* ('утверждение, укрепление помолвки'), *закрепен годеж* ('закрепленная помолвка'), *отсек* ('отсекание', в смысле окончательного определения), *свршуване* ('окончание, завершение, окончательное решение'). Ср. макед. *свршвание* (Извори 3, с. 257), *свршувачка* (Спировска 1982, с. 62), рус. *сговора окончательные*, *окончательное сватовство* (Ярославская губ., Калужская губ., Макашина 2000, с. 131, 132), серб. *докончак* (Гура 2003, с. 1).

Соглашение на брак достигалось путем длительных переговоров (ср. обозначение действий участников помолвки *одумат*, *уговарат*, т. е. 'обговаривают, договариваются' — с. Дылбоки, обл. Старой Загоры, соб зап. 2003 г.), которые должны были завершиться окончательной договоренностью о приданом, свадебных расходах, о дне свадьбы

и приглашении гостей, поэтому семантика «говорения» эксплицитно представлена в лексике: *сговор*, *сдодум*, *одумки*, *пеговаряне*, *пеговорки* (гл. *говоря*, *думам* 'говорить'), *главене с лаф* (букв. 'обручение словом' — Фракия, Арнаудов 1931, с. 35). Ср. также рус. *сговор* (Макашина 2000, с. 132), сев.-рус. *сговоры* (Гура 2003, с. 1), *уговоры* (Балашов 1985, с. 31), серб. *уговор* (Вранье, Златановић 2003, с. 55), серб. и макед. *заговор* (Кашуба 1988, с. 103), хорв., далмат., словен. *ugovor*, укр. гуцул. *слово*, зап.-полес. (*идти*) *за словом*, серб. *реч*, хорв. слав. *riječ* (Гура 2003, с. 1), а также польские термины, обозначающие сговор перед помолвкой, со сходной семантикой: пол. диал. *zmiwiny*, *umiwiny* (Ганцкая 1988, с. 42–43) от гл. *mówić* 'говорить', чеш. *nátluvy*, *přirověd* (Грацианская 1988, с. 40).

Нередко помолвке предшествовали *смотрины* невесты и хозяйства, которые могли включаться и в ритуал сватовства, заканчивавшегося обручением, поэтому и помолвка нередко имеет подобные названия: болг. *сгледа*, *сгледушка*, *оглед*. Ср. сходные названия ритуалов в других славянских языках: серб. *оглади* (Княжевац, Радовановић 1995, с. 136), *огледи*, *разгледи* (Кашуба 1988, с. 103), *гледање ђевојке*, *гледање дома* (обл. Драгачево, Комадинић 1992, с. 379), *гледати кућу* (Гура 1981, с. 263), хорв. *ogledy* (Brolich 1940, с. 144), рус. *глядешки*, *поглядки*, *смотрины*, *смотреть дом*, *дворы глядеть* (Макашина 2000, с. 131), словац. *obzeranie ohniska*, укр. *огляды*, *обзорини*, *розгляды* (Котогорську 1976, с. 85), кашуб. *obzodrki*, *obzedrki* (Гура 1981, с. 263), словац. *vohl'ady*, чеш. *vyhledy* (Грацианская 1988, с. 40), в.-луж. *wuhlady*, н.-луж. *hugljedy*, *ughjedy* ('сватовство', Филимонова 1988, с. 69).

В терминологии нашли проявление такие бинарные **оппозиции**, как **большой/малый**, **тайный/явный** (официальный/неофициальный, профанный/сакральный), **первый/второй**, причем парные термины могут образовываться от различных основ, ср.: *мальк годерж* ~ *голям годерж*, *годерж* ~ *голям годерж*, *мьненчег гудеш* ~ *гулем гудеш*, *малка закачка* ~ *закачка*, *малко питие* ~ *голямо питие*, *мало пиенье* ~ *пиенье*, *мали нишан* ~ *големийт нишан*, *мальк главеш* ~ *голям главеш*, *малка мена* ~ *голяма мена*, *малка года* ~ *голяма года*, *малка главилка* ~ *главилка*, *мальк тъкмеж* ~ *тъкмеж*, *мал армас* ~ *голем армас*, *таен годерж* ~ *явен годерж*, *таен главеш* ~ *главеш*, *крито годерж*, *накрыйма годерж* ~ *явен годерж*, *скриена главилка* ~ *главилка*, *първи сговор* ~ *втори сговор*, *прост главеш* ~ *законен главеш*. Ср. также отдельные наименования, предполагающие, однако, наличие пары: *първо ходене*, *голяма заглавилка*, *явен оглед*, *официална главеш*. Сходные обозначения помолвки (большой и малой) фиксируются и у других славян: макед. *мал строй* ~ *голем строй* (обл. Охрида, Извори 3, с. 257), *мали шеи* ~ *велики шеи* (ИДР), серб. *мали белег* ~ *велки белег* (Призрен, Ястребов 1886, с. 297), *мали*

нишан ~ *велики нишан* (Црни Врх, Княжевац, Радовановић 1995, с. 135), *мала просидба* (обл. Драгачево, Комадинић 1992, с. 388), хорв. *velika prošnja* (Кашуба 1988, с. 103), ср. также наименования различных свадебных ритуалов: рус. *малый запой* ~ *большой (правский) запой*, бел. *мала гарэлка* ~ *вялика гарэлка*, *великия пропойны*, *першыя* и *вялікія запоіны*, н.-луж. *welika swajzba* ~ *mala swajzba*, хорв. *veliki zapojki* (Eckert 1965, S. 199), рус. *большой пропой*, *малый стол* ~ *большой стол* (Макашина 2000, с. 141, 155, 164).

Иногда признак 'большой (значимый, официальный)' может быть выражен и другими лексическими средствами, например, с помощью новых словообразовательных моделей: пом.+пом., в которых значение «признака» заключено в существительном: *хаджи годеж* (букв. 'помолвка—паломник', т. е. освященная), *сребро годеж* ~ *злато годеж* ('помолвка—серебро и помолвка—золото', что соотносится с ценностью металлов — золото дороже серебра, ср. выражение *слово серебро*, а *молчанье золото*), *ас главеш* (букв. 'туз помолвка', т. е. главная), а также модели пом. + граер. + пом., акцентирующей не качество, а способ совершения помолвки: обручение в присутствии людей (свидетелей) — *оглаvene с хората*, обручение словом — *глаvene с лаф*, обручение путем надевания кольца — *глаvene с пръстен* — или путем разглашения помолвки (*обустюване*), — каждому из этих способов придавалось особое значение по сравнению с неофициальной помолвкой, где не происходило обмена перстнями, оглашения события, о котором знали только близкие, домашние.

В ряде терминов, обозначающих один из актов обряда помолвки (например, обмен подарками, кольцами), доминирующей становится семантика обмена: *менеж*, *мена*, *мяна*, *мен*, *замяна*. Значения других терминов сводятся к оппозиции «*брать/давать*»³, относящейся к тому же кругу обменных отношений (*даване белег*, *даване нишан*, *даване на лишан*), реже акцент ставится на предмете обмена (перстне — *пръстен*, украшениях — *гиздио*, букете — *китка*, всех подарках — *нишан*): *китка*,

³ Ср. выражение *младите се взимат* ('молодые женятся', букв. 'берут друг друга' — с. Глоговица, обл. Трына, соб. зап. 1999 г.), *сватове титуйу дали че н'им г'у даду* ('сваты спрашивают, отдадут ли им ее (девушку)', с. Крупцы, обл. Цариброда, Божков 1984, с. 156), а также макед. *отбратки* ('прием-угощение для родни жениха в доме невесты'), рус. *брать замуж*, полес. *брать в прыймы* ('выходить замуж с переходом мужа на житье в дом жены'), и термины, образованные от ц.-слав. *брак* (*брачить*, *брачиться*, *брачный день*, *звать в законный брак*) — Гура 1981, с. 271. Показательны и сербские свадебные термины, обозначающие брак — *удаја*, само действие *удати* 'выдавать замуж' (Караџић 1966), девушку на выданье — *удавача* (обл. Драгачево, Комадинић 1992, с. 402). В сербском существует сходное обозначение выхода замуж девушки: «*Dali su je u Marko-tice*» ('Отдали ее в семью Марковича', Иванович 1998, с. 66).

гиздило, пръстен, менене пръстен, носене гиздило, такнене китка, носение лишен, отнасяне нишан, олебоване на нишан. Ср. серб. и хорв. названия помолвки: *beleg, prsten, prstenovanje, poljenje kitke* (Кашуба 1988, с. 103), макед. *пърстенвенџе* (Шапкарев 1968, с. 421), пол. *pierscionki*, хорв. *jabuka*, серб. *јабучно*, с.-х. *китица* (Гура 2003, с. 2), а также названия дара невесте *mali nišan, veliki nišan* (обл. Косово, Đarović 1982, с. 66)⁴.

Во время помолвки совершались различные обряды, нацеленные на соединение молодых: им соединяли руки, однако следует отметить, что эти термины, образованные от корня **rok-*, могут быть связаны и с закреплением договора, завершавшегося битьем по рукам (таковы названия *улавяне на рѣка*, банат. *фаџен рѣка, обрѣки, бият годџежа*, ср. серб. *заручити, зарука, зарук, руковање*, хорв. *zaruki*, словен. *zaroka*, словац. *rukovanka*, рус. *порученье, порука, запоручины, обрученье, ручобитье* (Гура 1981, с. 266–267); бел. витеб. *рукабице, заручины*; рус. *обрученье, порученье, порука, запоручины* (Гура 2003, с. 1), *запоруки, запоручивать невесту* (Балашов 1985, с. 33), а также выражение *просить руки*, серб. *zaruka* (Đarović 1982, s. 66), словен. *porociti* 'помолвить' (Eckert 1965, S. 201); макед. *рака факанџе* (Шапкарев 1968, с. 421); пол. *zrękowiny* (Ганцкая 1988, с. 42–43), укр. *заручины* (Волков 1890, с. 155)).

Нередко во время помолвки молодым соединяли и головы, что, вероятно, для болгарской культурной традиции было особенно значимо, поскольку вызвало к жизни разнообразные термины, образованные от общей основы *глав-*⁵: *углава* (с. Гега, обл. Петрича, соб. зап. 1998 г.), *главляка, главилка, главеш, главия, главенсту, главенџе, заглавилька, заглавеванџе, оглава, главџеж*⁶. Термины с данным корнем известны и другим южнославянским традициям, ср. хорв. *uglavar* ('помолвка', Кашуба 1988, с. 103).

Скрепление договора совершалось также при помощи совместной трапезы и распивания ракии. На широкое распространение данной практики и ее значимость в обряде указывает наличие большого числа терминов, образованных от корня *пи-/пой-*: *запив, запиване, пиене, питету, препив, на пиенџе*. Семантика действия (питья) часто оказывается не выраженной лексически, но входящей в семантику однословного или составного термина, где чаще всего акцентируется объект действия (фляга — *бѣклица*, водка — *ракия*): *бѣклица, малка бѣклица, прифа-*

⁴ Ср. чеш. наименования венчания *oddavky, zdavky* (Грацианская 1988, с. 56), серб. названия свадьбы *удадба, удаја* (Гура 1981, с. 271), рус. *выдавать замуж*.

⁵ Ср. народную мотивировку: «Младите вървят глава до глава по пътя на женитбата, която средява двата рода» [Молодые идут голова в голову по пути брака, который соединяет две семьи] (Родопы, Меракова 1992, с. 34).

⁶ Последний термин зафиксирован в с. Брышлян, обл. Малко Тырново, соб. зап. 2002 г.

щане бѣклица, предавање бѣклица, напиванье бѣклица, крѣчма, на ракия, малка ракия, голяма ракия. Ср. серб. и хорв. наименования помолвки *тиџење девојке, dolazak s rakijom* (Кашуба 1988:103), названия совместной выпивки после сговора: рус. *запой, пропой, запоины, пропиванье невесты, пропивки*, макед. *пиенье*, вост.-полес. *запой*, бел., полес., подляс., укр. *пырапой, пэрэпой, пэрэтий, пирипой* (Гура 1981, с. 270), хорв. *veliki zarojki* (Eckert 1965, S. 199), рус. *большое вино, запой, пропойный день*, ср. также выражение *заливать невесту, магарыч запивать* (Макашина 2000, с. 137, 143, 148).

Доминирующей в названиях помолвки является семантика «договора, сговора, соглашения, закрепляемого обменом дарами и совместной выпивкой». Косвенным подтверждением тому служит и наличие большого числа терминов с основой *год-* в различных ЛСГ (*годежари* 'сваты', *годеник/годеница* 'жених/невеста', *годеш* 'свадебный барашек' и др.). Вероятно, здесь уместно говорить о корне—концепте, который в контексте болгарского свадебного обряда выявляет свой архаический смысл и внутреннюю форму. Так, Ст. Младенов считает термин *годеж, погодба* (букв. 'договор') свидетельством наличия в прошлом обряда купли—продажи невесты (Mladenov 1929, s. 445, 447). Болгарские этимологи возводят первоначальное значение данного корня к и.-е. *gádhya* 'держат, связывать', 'то, что должно быть сохранено' (БЕР 1, с. 261).

Анализу семантики и этимологии лексем с корнем **god-* в славянских языках (в культурологическом контексте) посвящена монография проф. А. Šivic-Dular (Šivic-Dular 1999), в одной из частей которой рассматривается развитие глагола **goditi* (*se*) -*iti* (*se*), его значений и словообразовательных вариантов у славян. Автор убедительно показывает, что семантика «достижения соглашения, договоренности» известна у глаголов, ведущих свое происхождение от **goditi* (*se*), в словенском, сербском, хорватском, болгарском, македонском, украинском, польском и словацком языках (Šivic-Dular 1999, с. 34, 40, 44, 49, 57, 58, 64, 77). Причем в болгарском и македонском отмечается и важное для нашего исследования значение: «обручаться, совершать помолвку», напр. макед. *годеж* 'помолвка', встречающееся, главным образом, в фольклорных текстах (Šivic-Dular 1999, с. 41), болг. *сгодявам* 'обручать девушку', *сгодя се* 'обручиться', *сгодя* 'удачно поженить' (Šivic-Dular 1999, с. 47).

Данные других исследований также подтверждают выдвинутое предположение о «договорной» семантике корня **god-*: ср. серб. *годити се* 'торговаться, договариваться', *нагодба* 'договор' (Младенов 1995, с. 148), макед. *годи* 'заключить сделку', 'договориться, сторговаться', *годува* 'заключать сделку, договариваться', 'обручать', серб. *гудити* 'заключать (сделку, договор)', 'веселиться', словац. стар. *hodit' sa* 'ладить', пол.

godzic 'договариваться, приходиться к соглашению', укр. *годітися* 'уговариваться, соглашаться, условливаться' (ЭССЯ 6, с. 189, 190), ср. также локальный серб. термин *годити се* 'договариваться о цене свадебного знамени' (обл. Драгачево, Комадинић 1992, с. 379) и макед. *погодија се* 'договорились (о сватах)' (Малешево, Павловић 1928, с. 224).

Термины с основой *глав-* тоже можно отнести к данной группе, поскольку известно и сходное значение термина: *главя*, *главувам*, *главя са* 1. нанимаю, нанимаюсь, т. е. договариваюсь о работе; 2. уговариваюсь о свадьбе, делаю сговор (Дювернуа 1886, с. 356–357; Геров 1, с. 217). Ср. также в сербском: *главити* 'договариваться, стовариваться, согласовывать' (СХРС, с. 92), макед. устар. *главеж* 'договор по найму' (МРС, с. 71).

Лексемы с основой *тъкм-* укрепляют выдвинутый тезис о свадьбе как договоре сторон, ср. значение термина *тъкмеж* 'сговор, договор, условие' (Геров 5, с. 387). В карпатских говорах зафиксировано сходное значение лексемы: *токма* — 'договоренность', гл. *стокмити* — 'договориться о купле-продаже' (КДА, с. 46).

Анализ названий помолвки в болгарской свадьбе показал, что данные лексемы наиболее отчетливо выявляют архаическую семантику свадебного обряда как обмена, договора, купли-продажи невесты.

Принятые сокращения

- Арнаулов 1931 — *Арнаулов М.* Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Част I. Преглед на обичаите у народа. София, 1931.
- Балашов, Марченко и др. 1985 — *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. М, 1985.
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971—. Т. 1—.
- БНЕ — Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы // Отв. ред. Ю. В. Иванова, М. С. Кашуба, Н. А. Красновская. М., 1988.
- Божков 1984 — *Божков Р.* Димитровградският (царибродският) говор // ТБД. София, 1984. Кн. 12.
- Волков 1890 — *Волков Ф. К.* Свадбарските обичаи на славянските народи // СбНУ. София, 1890. Кн. 3. С. 137–178.
- Вукадиновић 1995 — *Вукадиновић В.* Лексика обичаја из животног циклуса човека (околина Сврљига) // Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1995. Књ. 1. С. 243–248.
- Ганцкая 1988 — *Ганцкая О. А.* Поляки // БНЕ. М., 1988. С. 8–32.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–5. Т. 6: Допълнение / Събрал, наредил и изтъкувал Т. Панчев. София, 1978.
- Грацианская 1988 — *Грацианская Н. Н.* Чехи и словаки // БНЕ. М., 1988. С. 33–65.

- Гура 1981 — *Гура А. В.* Опыт ареальной характеристики славянского свадебного обряда и его терминологии // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 261–278.
- Гура 2003 — *Гура А. В.* Обручение // Славянские древности. Т. 3. (в печати).
- Дювернуа 1886 — *Дювернуа А.* Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности. М., 1886. Т. 1–2; 1887. Т. 3.
- Златановић 2003 — *Златановић С.* Свадба — прича о идентитету. Београд, 2003.
- Иванович 1998 — *Иванович З.* Жената-дар като елемент на крвнородствените отношения // Дарове. Благоевград, 1999. С. 63–74.
- ИДР — Идеографический диалектный словарь болгарского языка. Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.
- Извори 3 — Извори на българската етнография. Т. 3. Етнография на Македония. Материали из архивното наследство. София, 1998.
- Кашуба 1988 — *Кашуба М. С.* Народы Югославии // БНЕ. М., 1988. С. 82–134.
- КДА — Карпатский диалектологический атлас. М., 1967. Ч. 1.
- Комадинић 1992 — *Комадинић Г.* Свадебна лексика Драгачева // Сборник радова Народног музеја. Чачак, 1992–1993. Књ. 22–23. С. 369–372.
- Макашина 2000 — *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт. М., 2000. С. 109–174.
- Меракова 1992 — *Меракова Е.* Годажът в миналото // Родопи, Год. XXVII/3. София, 1992. С. 34–35.
- Младенов 1995 — *Младенов М.* «Годаж» / «нишан» у Димитровградском (Царибродском) крају // Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1995. Књ. 1. С. 148–150.
- МРС — Македонско-русский словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1963.
- Павловић 1928 — *Паавловић Ј. М.* Малешево и малешевци. Београд, 1928.
- Радованович 1998 — *Радованович Г.* Хлеб в свадебных обрядах восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1. С. 30–32.
- Раковски 1859 — *Раковски Г. С.* Показалец или ръководство как да се изискват и издирят най-стари черти нашего бытия. Одесса, 1859.
- Спировска 1982 — *Спировска Л.* За некои магиски елементи во свадбените обичаи во Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Год. XV, бр. 29–30. С. 61–64.
- СХРС — Сербско-хорватско-русский словарь / Сост. И. И. Толстой. М., 1957.
- Филимонова 1988 — *Филимонова Т. Д.* Лужичане // БНЕ. М., 1988. С. 66–81.

- Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения. Том 1. Обредни песни, народни обичаи. София, 1968.
- Ястребов 1886 — *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974—. Вып. 1—.
- Brolich 1940 — *Brolich S.* Svadebni običaji u Budinšćini (Hrvatsko Zagorje) // *Et-nografska istraživanja i građa*, II. Zagreb, 1940.
- Даровић 1982 — *Даровић L.* Zakletva u vereničkom i svadbenom ritualu // *Македонски фолклор*. Скопје, 1982. Год. XV. Бр. 29–30. С. 65–69.
- Eckert 1965 — *Eckert R.* Zur slawische Hochzeitsterminologie // *Zeitschrift für Slawistik*. Bd. X. Hf. 2. 1965. S. 185–211.
- Komorovský 1976 — *Komorovský J.* Tradična svatba u Slovanov. Bratislava, 1976.
- Mladenov 1929 — *Mladenov St.* Geschichte der bulgarischen Sprache. Berlin; Leipzig, 1929.

А. А. Плотникова
(Москва)

Этнолингвистическая диалектология: Южные славяне

Обращение к проблематике, обозначенной в заглавии как «этнолингвистическая диалектология», в настоящее время требует уточнения методов и подходов, а также самого объекта исследований и метаязыка описания получаемых результатов. Научные заседания, посвященные 80-летию со дня рождения Никиты Ильича, — великолепный повод обратиться к первоисточнику в этой области знаний, поскольку именно Н. И. Толстой заложил основы этнолингвистической диалектологии в современном ее понимании, показал необходимость и возможность подобных исследований, а также очертил круг задач в данном направлении, постепенно находящих свое конкретное воплощение.

По убеждению Н. И. Толстого, «...вся народная культура диалектна, ...все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутридиалектных вариантов с неравной степенью различия» (Толстой 1995, с. 20). Новый подход к изучению славянской лингвогеографии, предложенный ученым в 80-х годах, базируется на идее о том, что «диалект (равно как и макро- микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок» (Там же, с. 21). «Выделение такого диалекта осуществляется на основании изоглосс, изопрагм и изодокс (т. е. линий, выделяющих, охватывающих или разграничивающих отдельные явления языка, материальной и духовной культуры)» (Там же). Те же положения относятся и к диалектным фольклорным текстам, варианты и фрагменты которых весьма устойчивы, «территориально привязаны, и на этом основании выделяются изодоксы, т. е. границы определенных явлений, зон или

микрозон» (Там же). При этом Никита Ильич считал, что пристальное внимание следует обратить «на особый пласт словарного состава языка — на культурную терминологию преимущественно диалектного характера» (Там же, с. 22). Значение термина славянской духовной культуры в этнолингвистических исследованиях нельзя переоценить — поскольку «интерпретация отдельного элемента культуры, культурной реалии строится почти целиком на анализе способа номинации или мотивации термина (названия)..., термин, таким образом, оказывается заглавием определенного текста, его словесным символом» (Там же). Термин «текст» в данном случае, разумеется, понимается расширительно.

Эти положения были изложены Н. И. Толстым в статье «Язык и культура» в 1990 г. (в немецком журнале «Zeitschrift für Slavische Philologie»), однако еще раньше, в двух публикациях 1982 и 1983 гг. (соответственно это известные статьи «Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики» в Известиях Академии наук и «О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса» в сборнике «Ареальные исследования в языкознании и этнографии», объединенные впоследствии в книге Никиты Ильича «Язык и народная культура» под одним заголовком «Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин») были изложены идеи относительно изучения географии традиционной народной духовной культуры. В этих работах, основополагающих для определения задач новой тогда еще дисциплины «этнолингвистика», Н. И. Толстой подчеркивает два принципиальных положения: во-первых, «подход к языку сквозь призму его духовной культуры» (Там же, с. 28) и, во-вторых, принцип ареального исследования явлений языка и культуры. Особую роль в решении проблем, связанных с историческими судьбами народов, племен и этнических групп, должна сыграть «этнолингвистическая география, в первую очередь создание этнолингвистических атласов, в которых лингвистические и этнографические карты были бы представлены параллельно и нерасчлененно (в особенности когда бы дело касалось одного явления или одной реалии)» (Там же, с. 35). И далее: «Необходимо создание карт или серии карт, дающих одновременно картину „интегральных“ и „дифференциальных“ лингвистических (языковых) и этнографических (материальных) признаков, картину того, где и какие внеязыковые, реальные или „этнографические“ признаки отражены языком, и какие и где — не отражены» (Там же). Любопытно отметить, что первичную («базовую») роль Н. И. Толстой отводил этнографической карте, а вторичную — лингвистической: «как первичен предмет и относящийся к нему знак» (Там же).

И еще одно важное для этнолингвистической диалектологии, на мой взгляд, положение Никиты Ильича относится к понятию культурного

диалекта, понятию, которым также оперировал ученый. По его утверждению, «понятие культурного диалекта мало использовалось в славянской этнографии и тем более культурологии, в то время как оно очень существенно для диахронических исследований и является ключевым в опытах реконструкции праславянской духовной культуры и лексического фонда праславянского языка» (Толстой 1995, с. 37). На сегодняшний день ситуация такова, что понятие культурного диалекта по-прежнему практически не используется в славянской этнографии и культурологии, однако оно занимает прочное место среди операционных понятий этнолингвистики, причем прежде всего благодаря усилиям этнолингвистов в области картографирования большого корпуса фактических культурно-языковых данных. Так, например, значительное число **этнолингвистических карт** отражает особенности народной культуры и соответствующей терминологической лексики Полесья (прежде всего, в связи с опытом создания пробных карт для Полесского атласа духовной культуры, например — в СБФ 1986, СБФ 1995).

Термин «этнолингвистическая карта» в узком смысле означает представление лингвистической и этнографической информации «нерасчлененно» (в особенности когда бы дело касалось одного явления или одной реалии)» (Толстой 1995, с. 35). Вместе с тем сегодня представляется уместным и небезосновательным и более широкое толкование термина «этнолингвистическая карта»: это карта, создаваемая на основе специальным образом обработанной этнолингвистической информации, т. е. посвященная терминологической лексике традиционной народной духовной культуры в соответствующем этнокультурном контексте. Под термином «этнокультурный контекст» в данном случае мы понимаем совокупность экстралингвистических факторов. На таких картах может быть представлена и лексическая, и этнографическая информация о том или ином явлении традиционной народной духовной культуры, причем в соответствии с тезисом Никиты Ильича исходной становится экстралингвистическая информация. На таких картах, как правило, находят отражение и те случаи, когда картографируемое явление культуры известно, но не выражено лексически, ср. мысль Н. И. Толстого о необходимости представления картины «того, где и какие внеязыковые, реальные или „этнографические“ признаки отражены языком, и какие и где — не отражены» (Толстой 1995, с. 35).

Картографирование культурных и языковых явлений описанным методом оказалось эффективным при изучении южнославянской этнолингвистической географии. Распределение терминов традиционной народной духовной культуры и отсутствие терминов при наличии

самого обряда (или ритуала) показывает картину концентрических кругов, когда в центре ее оказывается терминологическое обозначение явления, а вокруг — лишь обозначения наличия самого явления. Этот принцип географического распределения терминологической лексики и соответствующих культурных явлений охватывает самые разные тематические обрядовые сферы (календарной, семейной обрядности, включая родинный, свадебный, погребальный обрядовые комплексы).

В настоящей статье предлагается опыт этнолингвистического картографирования фрагмента погребальной обрядности южных славян — ритуала жертвоприношения на поминках и обозначений самой обрядовой реалии (жертвенного животного). В Болгарии, Македонии, Сербии и Боснии для поминальной трапезы сразу после погребения умершего и в наиболее важные дни в течение следующего года (сороковой день и по истечении года) режут специальное жертвенное животное. Как правило, это животное строго определенного вида и цвета, чаще всего — белые баран или овца, в соответствии с полом умершего. На территории южной Славии определяются два типа названий, болг., макед., серб. *курбан* и серб., босн. *душно*, (*по*)*душни брав*. В восточной части южнославянского культурно-диалектного континуума, а именно на территории Болгарии (преимущественно восточнее «ятевой» границы), а также в некоторых регионах Македонии и юго-восточной Сербии, для жертвенного животного в поминальной терминологической лексике используется наименование, общее для любой ритуальной жертвы,¹ — *курбан*. Отдельные «оазисы» употребления турцизма *курбан* в терминологии поминальной обрядности отмечаются на территории Боснии и Герцеговины, например, в с. Чвалина на Поповом поле (Мићовић 1952, с. 207). Основная зона распространения термина *курбан* для обозначения жертвенного поминального животного тяготеет к югу и востоку всего южнославянского этнодиалектного континуума². В центральной части западного южнославянского ареала про-

¹ У балканославянских мусульман данный термин обозначает жертвенное животное, которое режут в подвижный календарный праздник, называемый: болг. *Курбан-байрам*, босн., серб. *Курбан-бајрам*; в болгарском и македонском языках турцизм *курбан* развивает множество значений, связанных с концептом жертвы (в том числе — перен. 'невинная жертва'); в традиционной народной культуре жителей Сербии и Боснии наименование относится преимущественно к обозначению календарной (у мусульман) и строительной жертвы.

² В Болгарии термин и соответствующий обычай фиксируются в Страндже, Карнобатском крае, у капанцев, в Ловечском, Никопольском, Габровском, Пловдивском краях, в Родопах. Так, в Страндже *курбан* (ягненка, овцу, вола или козу) режут и едят на поминальных трапезах трижды: после погребения, в 40 дней и по истечении года со дня смерти (Стран., с. 299); аналогичный ритуал с *курбаном* известен Пловдивском крае (Плов., с. 239), у капанцев (район Разграда, Русе (Кап., с. 195)); в Карнобатском и Габровском

слеживается компактная зона наименований данной обрядовой реальности, связанных с основной семантической составляющей южнославянской поминальной обрядности — концептом «душа»³: (*по*)*душни брав*, а в самом центре зоны (Ядар в западной Сербии (ГЕМБ 1964/27, с. 437)) — *душино*⁴. Таким образом, второе название характеризует западную и цен-

краях (на поминках после погребения) (ИККК, с. 229; Моллов 1988, с. 77). В Родопах *курбан* — ягненка, овцу или курицу — едят после погребения и в 40-й день (Род., с. 203, 206). В селах Ловечского края *курбан* — ягненок, которого режут в день смерти, в 40 дней и по истечении года (с. Кыкрина), это может быть также баран, если умерший — мужчина, или бесплодная овца, если умирает женщина (села Голец, Микре) либо баран во всех случаях (села Стефаново, Брестово) (Лов., с. 418); аналогично в других северноболгарских селах (р-н Никопола (Вакарелски 1990, с. 112)). В восточной Македонии *курбан* — животное исключительно белого цвета (баран, овца или ягненок в зависимости от пола и возраста покойного), которое режут для обеда после погребения, а также по истечении года со дня смерти (Брегалица (Малинов 2001, с. 68–69, 88, 107)).

³ Характерна в этом плане южнославянская терминологическая лексика, относящаяся к обозначению самих поминальных дней и поминок: серб., босн., макед., болг. *задушница*, в.-болг. *душница*, ю.-болг. *одушe*, словен., хорв. *dušni dan* 'поминки в течение календарного года'; серб., макед. *задушa*, *задушбина* 'поминальная трапеза после погребения покойного' и т. п.

⁴ В Имлинах (центральная Босния) после погребения присутствующие пьют на кладбище ракию, а затем идут в дом покойного на поминальную трапезу, для которой зарезан *dušni brav* (баран, если покойный — мужчина или овца, если — женщина); если поминки попадают на время поста, тогда «*utuku čelu*» («убивают пчелу»), т. е. берут мед из ульев (Kajmaković 1962, s. 154); в окрестностях Маглая (северо-восточная Босния) *dušni brav* — угощение на первых или последующих поминальных трапезах (Филиповић 1952, с. 372); в области Дони Бинач (восточная Босния) на кладбище после погребения ломают хлеб (*погачу*) и пьют ракию; в доме покойного устраивается ужин, на который подается *dušni brav* (баран или овца, в зависимости от пола покойного), если умершему исполнилось семь лет (Savić 1976, с. 129, 131); в регионе Гласинац (восточная Босния) *dušno bravče* готовят для поминальной трапезы в 40 дней (Филиповић 1955, с. 130). Аналогичные ритуалы распространены в западной и центральной Сербии. В районе Пожеги, Ужице, Косьерича (западная Сербия) *душни брав* — угощение на поминках в день погребения и в 40 дней (ГЕМБ 1984/48, с. 291); в Шабацком крае *душни брав* — баран (овца) или бычок (телка) белого цвета — жертвенное животное умершему в скоромный день; для усопшего в пост животное режут при поминках в 40 дней (Милићевић 1984, с. 338); в области Ядар для поминок после погребения готовится *душино* — баран или овца, в зависимости от пола умершего (ГЕМБ 1964/27, с. 437). В Валеvском крае говорят, что умершему до 40 дней ребенку «и голубь может быть *душни брав*» (Милићевић 1984, с. 345). В с. Ярменовци (Рудник в Шумадин) считается, что это поминальное жертвенное животное (баран или овца) должно быть «белым, как ангел» (Кнежевић, Јовановић 1958, с. 101). В регионе Таковци (Шумадин) *душни брав* (баран или овца) — угощение на поминках в 40 дней и год со дня смерти (Филиповић 1972, с. 175); в Герже *душни (подушни) брав* (баран, кабан или овца) — ритуальное блюдо на поминках в 40 дней (Петровић 1948, с. 291). В северной части южного Поморавья, т. е. в зоне, достаточно близкой к центральным сербским областям, в Алексинаце, также фиксируется термин *душни (или подушни) брав* как обозначение жертвенной на поминках овцы или «говяда» (Милићевић 1984, с. 345).

тральную Сербию, восточную и северную Боснию, на основании чего выделяется единый терминологический центр фиксации явления, известного на гораздо большей территории — в восточной и южной Сербии, центральной Боснии и т. д., см. карту. Между двумя компактными ареалами, западным, или точнее — «центральным», который характеризуется термином (*но*)*душни брав*, и восточным, выделяемым по признаку употребления наименования *курбан*, отмечаются зоны, где либо не фиксируется, либо отсутствует специальный термин для обозначения жертвенного поминального животного; эти зоны охватывают западную Болгарию, северо-восточную и центральную Сербию с севера и отчасти области Косова, южной Сербии, Македонии с юга⁵.

Другие особенности культурно-языкового членения южнославянского пространства данная карта отражает в меньшей степени. Только анализ совокупности карт, показывающих распространение южнославянской терминологической лексики и соответствующих экстралингвистических явлений в сфере календарной и семейной обрядности, народной мифологии, открывает широкие возможности определения основных культурно-языковых ареалов⁶.

Данная карта несомненно отражает деление на восток и запад в терминологическом плане — *курбан* (восток) и *душно*, *душни брав* (запад), как и более широкое территориальное деление: восток (наличие ритуала) и запад, охватывающий Хорватию и Словению (отсутствие ритуала).

⁵ При этом строго регламентированные правила выбора сакрального животного для поминальной жертвы неизменно сохраняются: в северо-западной Болгарии это может быть лишь баран, но не овца (Маринов 1984, с. 536), тогда как в районе Лома режут барана для усопшего мужчины, а овцу — для женщины (Вакарелски 1990, с. 112); в районе Разлога это животное должно быть обязательно черным (Вакарелски 1990, с. 112); в северо-восточной Сербии режут барана или овцу (Хомолье (Милосављевић 1913, с. 242)), ягненка мужского или женского пола (Болевацкий край (Грбић 1909, с. 245)) в зависимости от пола покойного. В регионе Горня Пчinja (южная Сербия) барана (или овцу) режут у кладбища, голову и кожу жертвенного животного отдают священнику (Филиповић, Томић 1955, с. 84). В северной Македонии ягненка режут в день смерти человека, полагая, что «этот ягненок на том свете будет идти перед покойным и вести его» (с. Дивле в Скопской Котлине (Филиповић 1939, с. 457)). В ряде регионов Македонии последовательно соблюдается предписание приносить в жертву барана или овцу в соответствии с полом покойного (район Тетова (Вакарелски 1990, с. 112); Мариново (Ристески 2001, с. 102)).

⁶ К основным ареалам относятся: восточный (Болгария, Македония, юго-восточная Сербия) и западный (охватывающий все территории, находящиеся западнее юго-восточной Сербии); западный хорватско-словенский; сербско-болгарское пограничье; южный балканославянский «пояс»; центральный южнославянский ареал (определяющийся на основании противопоставления архаической южнославянской периферии); «центральная» балканославянская зона (включающая македонскую, западноболгарскую, сербскую, черногорскую и в ряде случаев восточногерцеговинскую традиции); македонско-южносербско-западноболгарский ареал (см.: Плотнокова, в печати).

Кроме того, на карте отчетливо прослеживается компактный ареал «центра» — средоточие культурной терминологии, связанной с концептом души (*подушни брав*⁷ ⇒ *душни брав* ⇒ *душно*) в противопоставлении к «периферии», определяемой в данном случае отсутствием не только данной терминологии на востоке и юге Сербии, но и самого явления и соответствующих обозначений в приморских зонах южной Славии. К этому центральному ареалу примыкает и зона так называемой «птичьей жертвы»: в отдельных регионах центральной Сербии она дополняла традиционный ритуал жертвоприношения барана (овцы), например, в Леваче и Темниче женщины резали петуха или курицу в зависимости от пола умершего, чтобы избежать последующих смертей в доме (Мијатовић 1907, с. 89). В косовских сербских селах этот ритуал поминальной жертвы мог носить окказиональный характер: петуха или курицу резали только в тех случаях, когда в одной семье умирали двое друг за другом — взамен третьей жертвы (Рогозна, Митровица, Сува Река (Vukanović 1986, s. 317)).

Возвращаясь к вопросу о «концентрических» кругах распространения термина и контекста, отметим, что остается открытым вопрос исторической интерпретации данного явления, т. е. вопрос о том, является ли центр «терминологической» фиксации рассматриваемого феномена одновременно центром иррадиации данного явления — вспомним положение Н. И. Толстого о термине-заглавии определенного текста, или его символе, а также и об архаическом смысле того или иного обряда, сохраняющемся в обозначающем его термине, а с другой стороны, тезис о том, что зона наибольшей сохранности термина не есть архаическая зона ареала. Проблематичность однозначного решения этих вопросов очевидна при сопоставлении географического распределения культурной лексики «центра» с традиционным членением южнославянских диалектов. Так, термины (*по*)*душни брав*, *душно*, соотносимые с архаическими контекстами славянской народной культуры, имеют преимущественное распространение в зоне так называемых «прогрессивных» говоров сербского языка. Для турцизма *курбан* в значении 'жертвенное животное на поминках' совершенно очевидно направление распространения термина с востока на запад, что не только определяется самим историческим процессом внедрения турцизмов в южнославянские диалекты, но и подтверждается концентрацией на карте термина *курбан* в данном значении на востоке южнославянского ареала при наличии редких фиксаций его на юге Сербии (Лесковацкая

⁷ Ср. обозначение самой поминальной трапезы после погребения покойного и в течение года после похорон в центральной Сербии: *по-душе* (Шумадия, Груза на левобережье Вел. Моравы; Хомолье, окрестности Неготина на правобережье Вел. Моравы).

Карта «жертвенное животное на поминках»

Названия:

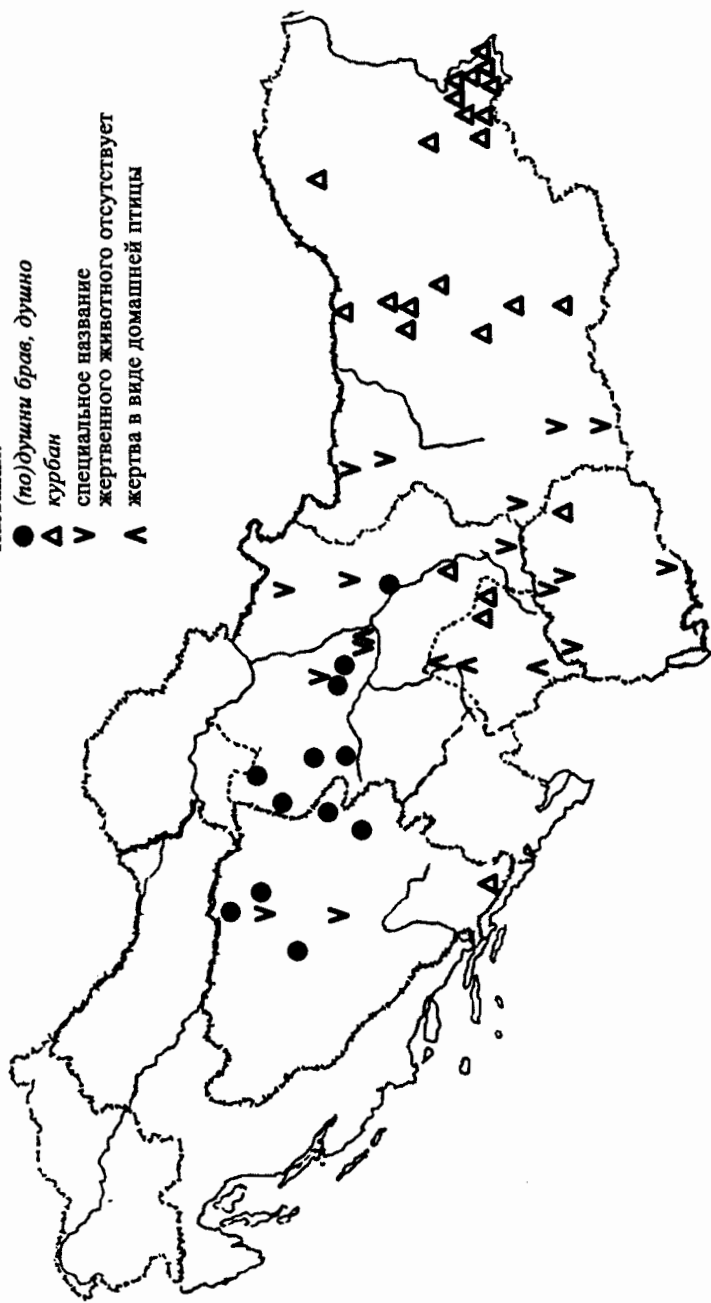
● (по)душни брав, душно

△ курбан

∨ специальное название

жертвенного животного отсутствует

∧ жертва в виде домашней птицы



Морава (Ђорђевић 1958, с. 507), восточное Косово (Vukanović 1986, с. 317))⁸. Вместе с тем вопросы исторической интерпретации, по-видимому, следует решать уже в рамках не этнолингвогеографии, а — ареалогии как следующей ступени обобщения фактов этнолингвистической географии. Идея самой этнолингвистической диалектологии связывается с понятием набора признаков, характеризующих ту или иную культурно-языковую зону (ареал). На данной карте представлен лишь один этнолингвистический признак, однако совокупность многих признаков в определенных территориальных границах позволяет говорить о культурном (или культурно-языковом, если учитывать факт анализа географического распределения терминологической лексики) диалектно-языковой Славии.

Принятые сокращения

- Вакарелски 1990 — *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926. Књ. 1–.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Болевачког // СЕЗБ. 1909. Књ. 14.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. 1958. Књ. 70.
- ИККК — История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3.
- Кап. — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци // СЕЗБ. 1958. Књ. 73.
- Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Малинов 2001 — *Малинов З.* Посмртните обичаи во Брегалничката област. Скопје, 2001.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.
- Мијатовић 1907 — *Мијатовић С.* Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // СЕЗБ. 1907. Књ. 7.
- Милићевић 1984 — *Милићевић М.* Живот Срба селџака. Београд, 1984.
- Милосављевић 1913 — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомольског // СЕЗБ. 1913. Књ. 19.

⁸ В восточном Косово встречается терминологическое уточнение в соответствии с полом покойного (и предназначенного ему жертвенного животного): *ženski kurban* / *muški kurban* (Петровац — община Косовска Каменица (Vukanović 1986, с. 317)).

- Мишовић 1952 — *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗБ. 1952. Књ. 65.
- Моллов 1988 — *Моллов С.* Традиционен бит, обичаи и вјарвања в Габровско. Софија, 1988.
- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји у Гружи // СЕЗБ. 1948. Књ. 58.
- Плов. — Пловдивски крај. Етнографски и езикови проучвања. Софија, 1986.
- Плотникова, в печати — *Плотникова А. А.* Етнолингвистическа географија јужној Слaвиј, в печати.
- Ристески 2001 — *Ристески Љ.* Терминологијата на посмртниот обреден комплекс во Мариово, Република Македонија // Истражувања по славјанској диалектологији 7. Славјанска диалектна лексика и лингвогеографија. М., 2001.
- Род. — Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. Софија, 1994.
- СБФ 1986 — Славјански и балкански фолклор. Духовна култура Полесја на общеславјанском фоне. М., 1986.
- СБФ 1995 — Славјански и балкански фолклор. Етнолингвистическо истражување Полесја. М., 1995.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Књ 1 — . Београд, 1894 —.
- Стран. — Странџа. Материална и духовна култура. Софија, 1996.
- Толстој 1995 — *Толстој Н. И.* Јазик и народна култура. Очерки по славјанској мифологији и етнолингвистици. М., 1995.
- Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
- Филиповић 1952 — *Филиповић М.* Озрењаци или Маглајци. Етнолошки приказ // *Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. 7. Sarajevo, 1952.*
- Филиповић 1955 — *Филиповић М.* Белешке о народном животу на Гласинцу // *Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sv. 10. Sarajevo, 1955.*
- Филиповић 1972 — *Филиповић М.* Таковци (етнолошка посматрања) // СЕЗБ. Књ. 84. 1972.
- Филиповић, Томић 1955 — *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња // СЕЗБ. Књ. 68. 1955.
- Кажмаковић 1962 — *Кажмаковић Р.* Народни обичаји (Имљани) // *Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sv. 17. Sarajevo, 1962.*
- Савић 1976 — *Савић С.* Етнографска граѓа из Доњег Бирча // *Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1976. Građa, 20.*
- Вукановић 1986 — *Вукановић Т.* Срби на Косову. Вранје, 1986. Т. 2.

Домашний быт боснийских мусульман: жилище, посуда и пища

1. Введение. К концу средних веков турецкий султан Мехмед II завоевал Боснию (1463 г.) и Герцеговину (1483 г.). Местное славянское население тогда принадлежало трем религиям: католической, православной и богомильской. Богомильство было еретической, дуалистической верой; ее сторонники не признавали ни папу, ни патриарха. После турецкого завоевания богомильство исчезло. Предполагается, что многие богомилы перешли в ислам. Кстати, вопрос исламизации Боснии и Герцеговины пока еще является спорным, хотя для нашего исследования этот вопрос несуществен. Важно только, что результатом турецкого владычества стало распространение ислама и мусульманской культуры начиная со второй половины XV в. Образ жизни изменился для большей части населения.

По последней югославской переписи населения 1991 г., в Боснии и Герцеговине жило около 4,4 млн жителей, в т. ч. 43,7 % мусульман, 31,4 % сербов, 17,3 % хорватов (Seewann 1993, S. 78–79). В настоящее время в Боснии и Герцеговине употребляются официально три языка: боснийский (язык мусульман), сербский и хорватский, которые в диалектном отношении представляют собой языковой континуум (см.: Невекловский 2001, об особенностях боснийского языка: Neweklowsky 2000).

Боснийцы сохранили свой язык, хотя в него проникали многие слова и выражения из турецкого языка, часто вместе с новыми понятиями и предметами. В других случаях существующие понятия и предметы переименовывались. Многие т.н. турцизмы — арабского или персидского происхождения.

Во время последней боснийской войны, с 1992 по 1995 г., многие боснийцы бежали в Австрию; в основном это были мусульмане. В какой-то момент в Австрии их насчитывалось более ста тысяч человек. Теперь большинство беженцев вернулось в Боснию и Герцеговину.

Несколько лет тому назад я воспользовался случаем и провел этнографическое исследование традиционного быта боснийцев-мусульман

в Австрии. Большая часть результатов представлена в моей книге (Neweklowsky 1996, ср. также: Neweklowsky 2001). В этой статье мы рассмотрим жилище, отчасти утварь и пищу.

2.1. Жилище. В деревнях жилые дома очень простые. В Боснии их строили раньше преимущественно из дерева, а в Герцеговине из камня. В Боснии крыши высокие, с деревянным гонтом, раньше они также покрывались соломой; в Герцеговине низкие, каменные. Жилище состоит из двух помещений, кухни (*кућа* или *мутфак* / *мутвак*) и комнаты (*соба*), причем дверь всегда выходит в кухню (Neweklowsky 1996, с. 149–155). Термин *кућа* употребляется также в других южнославянских языках, а кроме того он известен в восточнославянских языках (Skok 2, s. 221), в том числе и в говорах Полесья (Толстой 1997, с. 253). Слово *кућа* является общим сербскохорватским термином для жилища / дома, но употребляется также для обозначения кухни (это значение засвидетельствовано в словаре Караджича (1852)); параллель можно найти в албанском языке, где *shtëpi* обозначает также жилище и кухню (Skok 2, s. 221). *Mutvak* — турецкое слово арабского происхождения, араб. *maṭḥax* (к корню *ṭ-b-x* 'готовить, варить'); *soba* является общебалканским словом, которое проникло, возможно, из венгерского языка во все балканские языки за исключением чакавского и кайкавского диалектов. Слово заимствовано из староверхненемецкого *stuba* (ср. рус. *изба*) (Skok 3, s. 299, см. также: Hadrovics 1985, S. 450). Австрийский этнолог Мерингер (1899, S. 188) описывает еще более примитивное жилище, состоящее только из одного помещения, однако такого жилища у моих информантов не было. Позже пристраивались сени (*ходник*) или навес (*тријем*, в сербских, екавских пределах называется *трем*, слово славянское) и другие помещения. Если дом имел два этажа, то внизу был хлев, а сверху жилые помещения. Для балканской архитектуры тех регионов, которые находились под властью турок, типично и то, что второй этаж выступает вперед и горизонтальная проекция второго этажа несколько больше первого. Второй этаж, где находились жилые помещения, назывался *чардак* (из тур. *çardak*, перс. *čar tāq* 'arhitektonski luk', Skok 1, s. 296). Это слово употребляется иногда в значении 'амбар, склад' (синонимы *хамбар* — балканский турцизм (Skok 1, s. 33) или *кош* — славянское слово, известное в некоторых балканских языках (Skok 2, s. 166)), все эти слова известны также в Воеводине (Вуковић 1988, с. 234). Только последнее значение ('амбар, склад') подтверждено в словаре Караджича (1852). В мусульманских домах обязательно имеется отдельное помещение для омовения; оно называется *хамамџик* (из арабского *hammāt* 'ванная' плюс суффикс *-džik*) или *авдестхана* (из персидского *āb* 'вода', *dast* 'рука', *khāne* 'дом'; омовение называется *авдест* / *абдест*, перс. *ābdast*).

Водосточный желоб или сточная труба называется *ђериз*, тур. *geriz*, перс. *kāriz* (Škaljić 1966, s. 249) 'кяриз, подземный оросительный канал'.

В старинных боснийских домах стены делаются из плетеных прутьев, называемых *плетер* (от славянского глагола *plesti*, такой дом называется *плетера*), на них наносится раствор (штукатурка) из глины с обеих сторон (ср.: Bugarski 1978, s. 133); в настоящее время используются кирпичи. Как свидетельствуют мои информанты, «хамбар» всегда делается из прутьев, без раствора и стоит отдельно.

2.2. Утварь и посуда. В кухне у стены находится открытый очаг (называется *огњиште* или *оцак*) (в рус. и босн. языках употребляется тюркское слово, заимствованное из двух разных тюркских языков, ср. тур. *osak* [оджак] 'дымовая труба; очаг'). Слово *оцак* известно в Воеводине, наряду с синонимами *димњак* и *комин* (Вуковић 1988, с. 183). Над «оцаком» висит медный котел (*котао* или *бакрач*, *бакар* 'медь') на цепи (*вериге*; у Караджича под этим словом примечание: «у Боци»). *Бакрач* известен также в Воеводине (Вуковић 1988, с. 116; синоним *гвоздењак*, ср. *гвозђе* 'железо'). К кухонной утвари принадлежат железный треножник для посуды (*сацак*) и жестяные округлые листы (противни?), называемые *сач*. Под «сачем» печется хлеб. Слово *сацак* — из тур. *sac ayak* 'железный треножник' (Škaljić 1966, s. 540). Слово *сач* известно в Воеводине (Вуковић 1988, с. 205 со ссылкой на *црепуља*, откуда следует, что предмет делается из другого материала: *цреп* 'тонкий кирпич на крыше').

Имеются также деревянные треножники для сидения. Во время еды мусульмане сидят на полу около низкого круглого деревянного стола, который называется *синија* — из тур. *sini*, перс. *sini*, что значит 'китайский; предмет китайского производства' (Škaljić 1966, s. 566). В Воеводине слово может иметь то же значение или обозначает мелкий противень: *округла тепсија* (Вуковић 1988, с. 207). Боснийцы могут использовать вместо стола скатерть, которую расстлали на полу, в доме или на дворе. Это называется *софра* (от арабского *sufra* (Škaljić 1966, s. 568) к араб. *safara* 'отправляться в путь'). В этом значении слово приводится в (Вуковић 1988, с. 211). *Синија* и *софра* в Воеводине (а также в Боснии) могут выступать как синонимы.

Позже делали кирпичные очаги, которые назывались *пећ* или *фуруна*. Это последнее — турецкое слово (*furun* или *firina*) греческого происхождения, *φοῦρνος*, из балкано-латинского языка (Škaljić 1966, s. 286; Skok 1, s. 538). Комната снабжена кафельной печью. В Воеводине *фуруна* обозначает большую печь, сделанную из кирпичей или глины, смешанной с соломой, реже из кафеля; такая печь всегда округлой формы (Вуковић 1988, с. 229).

Пол комнаты покрыт досками, а пол кухни глиняный. В мусульманских домах кроватей не было, их заменяли плетеные камышовые циновки (называемые *хасура*), на которых спали, тур. *hasır*, араб. *haşır* (Škaljić 1966, s. 318) 'подстилка, циновка' (этого слова у Караджича нет). Использовались шерстяные одеяла (*поњава* (Вуковић 1988, с. 193) — синоним *губер*) и соломенные (*сламарица*) или шерстяные тюфяки (ср.: Вуковић 1988, с. 208, также *сламъача*, синоним *перина* — хотя тюфяк набивается соломой). В старинных домах мебели вообще не было, только вдоль всех стен комнаты имелись низкие скамейки (*сећуја*, тур. *seki* — Škaljić 1966, с. 553), на которые клали подушки, называемые *миндер* (Там же, с. 464), из тур. языка.

Посуда и сосуды в Боснии-Герцеговине довольно разнообразны. Их делают в основном из глины, дерева и меди (Neweklowsky 1996, S. 157).

Глиняная посуда:

Баса 'большая полушарная чаша для жидкой пищи, например, супа или молока'; этот термин употребляется также для подобных медных чаш. Слово персидского происхождения (Škaljić 1966, s. 184), из тур. *kāse*, перс. *kāse*; в Воеводине слово известно, но там оно обозначает 'глубокий сосуд из стекла, без ручек' (Вуковић 1988, с. 222), слово засвидетельствовано у Караджича.

Бувеч 'глиняная округлая посуда, в которой готовится пища с тем же названием и подобные блюда' (см. ниже), из тур. *güveç* 'округлая глубокая посуда без ручки'; слово известно в Воеводине, но имеет другое значение: 'четырёхугольный мелкий эмалированный сосуд с ручками' (Вуковић 1988, с. 139). У Караджича в форме *ђувече -ета* 'земляной суд, што се у њему пече месо у пећи'.

Бардак 'глиняная посуда для воды', тур. *bardak*, перс. *bārdān* (Škaljić 1966, s. 120); у Караджича (1852) 'крчаг или стакло с носцем'; слово известно в Воеводине с другим значением: 'оплетенная фляга' (сербский синоним *балон* — Вуковић 1988, с. 117).

Тестуја — 'кувшин для ношения воды', тур. *testi*, перс. *desti* (Škaljić 1966, s. 615) 'ручной'; слово есть у Караджича.

Куп — большой пузатый глиняный сосуд с двумя ручками, из тур. *küp*, араб. *kūb* (Вуковић 1988, с. 223: 'глиняный сосуд для зимних запасов — паприки, повидла').

Тагара или *дагара* — глиняная кастрюля, в которой готовят овощи и мясо, из тур. *dağar* с другим значением 'пастушеская / чабанская сумка из кожи; мера для зерна' (Škaljić 1966, s. 203). *Дагара* имеет то же значение в Воеводине (Вуковић 1988, с. 134), между тем как *тагара* засвидетельствовано в значении 'тепсија' (Вуковић 1988, с. 217). У Караджича слова нет.

Посуда из дерева:

Чанак 'деревянная миска', из тур. *çanak* 'то же' (Škaljić 1966, s. 162); употреблялся также в качестве посуды для еды. В Воеводине слово обозначает такой же вид посуды, но безотносительно к материалу (Вуковић 1988, с. 233).

Фуџија / *вучија* 'небольшая бочка или ведро' (Škaljić 1966, s. 285); употреблялась для ношения питьевой воды, тур. *fıci*, греч. $\beta\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$. В словаре Караджича дано с тем же значением.

Наћве 'квашня'; употребляется также для хранения муки. Слово славянское (Skok 2, s. 496).

Кутлача 'кухонная деревянная ложка; черпак'. Слово балкано-латинского происхождения (Skok 2, s. 248).

В Боснии-Герцеговине традиционно используется и медная посуда. Способы ее обработки и украшения указывают на ориентальное происхождение:

Бакрач 'медный котел' (см. выше).

Ибрик 'медный сосуд разной величины с длинным носиком, с крышкой в виде конуса на горлышке и ручкой сбоку', из тур. *ibrik*, араб. *ibriq*, перс. *ābriz* (Škaljić 1966, s. 338f.), *āb* 'вода', *riz* основа наст. вр. глагола *rihtan* 'лить, наливать'.

Сахан 'глубокая медная тарелка с высокой крышкой в виде конуса с полумесяцем и звездой на конце' (Škaljić 1966, s. 542), из тур. *sahan*, араб. *ṣaḥn*.

Сусак 'большой медный половник, ковш с длинной ручкой для зачерпывания воды', из тур. *susak* (Škaljić 1966, s. 576).

Бугум 'большой медный кувшин для ношения воды или молока' (то же значение у Караджича); *кафени ђугум* 'небольшой кувшин для кофе', из тур. языка (Škaljić 1966, s. 254).

Цезва 'сосуд для варки кофе по-турецки'; различной величины, имеет длинную, почти горизонтальную ручку; из тур. *cezve*; араб. 'горящий уголь, огонь'.

Тава 'кувшин с длинной ручкой', тур. *tava*, перс. *tābe* (Škaljić 1966, s. 603), в Воеводине 'сковорода для блинчиков', синоним *тигань* (Вуковић 1988, с. 219). У Караджича зафиксировано.

Тенџера 'кувшин (без ручки)', из тур. *tencere* (Škaljić 1966, s. 610).

Тепсија / *тевсија* 'большой круглый мелкий противень', из тур. *tepsi* (Škaljić 1966, s. 611), также в Воеводине (Вуковић 1988, с. 218); широко известное слово.

Леђен / *леген* 'таз для умывания', тур. *leğen*, греч. происхождения (Škaljić 1966, s. 433), $\lambda\epsilon\chi\alpha\nu\eta$.

3. Пицца. Традиционная кухня боснийцев определяется, с одной стороны, ориентальным влиянием (ср. обильное употребление приправ и са-

хара) и типичными для страны продуктами — с другой. Кухня характеризуется небольшим выбором блюд и простотой их приготовления. Одним из основных элементов блюд является крахмал (босн. *скроб*) (Neweklowsky 1996, S. 161ff.). Возможно, что раньше состав типичных боснийских блюд был более разнообразным (ср.: Zovko 1896).

3.1. Соленая пища. К соленой пище относятся разные сорта пирогов (*пита*). Слово *пита* заимствовано посредством турецкого из греч. языка (*πίττα*) (Škaljić 1966, s. 519f.). Пита делается из слоеного пшеничного теста (*јуфка*) и разных начинок (*фила*, *надјева*). Слово *јуфка* (с вариантами *јухка*, *јунка*, заимствованное из тур., — арабского происхождения (Škaljić 1966, s. 373), *фила* из немецкого языка (*Fülle*), *надјева* имеет сербские, екавские, варианты *надев*, *надевак*. Если начинка состоит из мяса (баранины, говядины), то пита называется *бурек* (из тур. *börek* 'пита', перс. *bürek* — Škaljić 1966, s. 155). Другие сорта пирогов — *сирница* (*сир* 'сыр, брынза, творог'), *кромпирјуша* (*кромпир* 'картофель', заимствование из немецкого *Grundbirne*), *зељаница* (*зеље* 'овощи, зелень', делается из шпината или крапивы), *масленица* (начинка — топленое масло и *каймак*, т. е. створоженные сливки, сметана).

Лутма или *третишпања*, *разљевак* из кукурузной муки, каймака и масла (Neweklowsky 1996, S. 162). Слово *лутма* турецкого происхождения: *utüta*, *ulüta*, *lütma*, вероятно, из тур. *unutma* (*beni*) 'не забывай (меня)' (Škaljić 1966, s. 632) (У Шкалича описывается как сладкое блюдо.)

Подгрижа: делается тесто в виде лепёшки, доливается супом; славянская этимология, от глагола *подгрести*; у Караджича нет.

Попара 'тюрка; хлебная похлёбка' — готовится из хлеба. У Караджича то же значение; там же даётся фразеологизм *скувати коме попару* 'надоедать кому-нибудь'.

Пилав, тур. *pilâv*, перс. *polow*, в средней Азии *плов* — блюдо из риса и курицы. Поскольку в некоторых регионах Боснии и Герцеговины это главное свадебное блюдо, слово *пилав* используется также для обозначения свадьбы (Škaljić 1966, s. 518, Neweklowsky 1996, S. 126, 130; Караджич).

Пура 'мамалыга, кукурузная каша'. Слово связано с *palenta*, из балкано-латинского языка (Skok 2, s. 592).

Сарма 'голубцы из кислой капусты или виноградного листа'. Турецкое слово *sarmak* означает 'смотать, завернуть' (Škaljić 1966, s. 551).

Босански лонац 'боснийский горшок'; блюдо готовится из овощей и мяса.

3.2. Сладкая пища, сладкие мучные блюда. К характерным сладким блюдам относятся:

Баклава, тур. *baklava*, араб. *bāqlawā* 'пирог с ореховой начинкой'. Имеет несколько разновидностей, которые отличаются видом теста,

соотношением теста и начинки, способом их укладки и расположения и пропорциями компонентов в начинке (Škaljić 1966, s. 116).

Кадаиф — тесто делается, как у «питы», режется тонкими полосками, поливается маслом и сиропом из сахара, который называется *агда* (тур. слово араб. происхождения). *Кадаиф* является формой множ. числа имени существительного *qaṭīfa* (Škaljić 1966, s. 378).

Ружица 'розочка' — разновидность питы с орехами (в этом значении у Караджича нет).

Хурмашице 'финики' — название соответствует форме; тесто делается из муки, каймака, масла и сахара, от тур. *hurma*, перс. *khurmā* 'финик' (Škaljić 1966, s. 336). У Караджича *урмашица*.

Тулумба — домашнее сладкое печенье, название из тур. (*tulumba*), итальянского происхождения, *trumba* (Škaljić 1966, s. 623), означает 'пожарный шланг' (тулумбу в виде колбасок делают, выдавливая тесто из специальной тубы).

Сутлија 'рисовая молочная каша', из тур. *süt* 'молоко'.

Туфахија 'вареные целые яблоки с ореховой начинкой'; из тур. *tüf-fahiye*, из араб. прилагательного *tuffāhiyya*, сущ. *tuffāh* 'яблоко' (Škaljić 1966, s. 621).

Халва 'сладость из пшеничной муки, масла и сахара', из тур. *helva* (Škaljić 1966, s. 306), восходит к араб. корню *ḥ-l-w* 'быть сладким'.

Сладкие пироги соответственно начинке называются *ябуковача*, *шљивопита* и т. п.

4. Итоги. Большинство терминов утвари и посуды, как и пищи, — ориентального происхождения. Славянские и балканские термины немногочисленны. Многие турцизмы встречаются в словаре Вука Караджича (из терминологии пищи: *јуфка*, *пилав*, *баклава*, *сутлија*, *алва* и др.). Удивляет, однако, что многие термины ориентального происхождения фиксируются в Воеводине, где живут преимущественно сербы. Хорошо известно, что сербы переселились в Воеводину из Старой Сербии в 1690 г. («велика сеоба»). Если заимствованные из турецкого языка слова распространены там, значит, сербам они были известны раньше. Если сравнить боснийскую терминологию с сербской, то можно заметить следующее: а) есть слова, значение которых полностью совпадает, б) есть слова, у которых значения различаются (более близкие к оригиналу значения обнаруживаются у боснийцев), и в) некоторые термины, известные боснийцам, в Воеводине не встречаются. К последним относятся: *хасура*, *фучија* (*вучија*), *ибрик*, *сахан*, *сусак*, *ђугум*, *цезва*.

Исследование народной терминологии жилища, сосудов и пищи позволяет установить, какие слова славянского, а какие турецкого (ориентального) происхождения. Ориентальные слова заимствовались пре-

имущественно вместе с предметами или понятиями начиная с XIV в. Не удивляет, что такие слова отмечены в сербском словаре Вука Караджича, поскольку в первой трети XIX в. Сербия была еще в составе Турецкой империи. Если в настоящее время ориентальные слова известны в Воеводине, то значит, что они использовались уже в XVII в., до переселения сербов, и в Старой Сербии, причем не только мусульманами, но также и сербами.

Принятые сокращения

- Вуковић 1988 – *Вуковић Г.* Терминологија куће и покућства у Војводини. Нови Сад, 1988.
- Караџић 1852 – *Караџић В.* Српски рјечник. Београд, 1986 (Сабрана дела Вука Караџића / Приредио Јован Кашић; Књ. 11).
- Мерингер 1899 – *Мерингер Р.* Пучка кућа у Босни и Херцеговини // Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини. 1899. Књ. 11. С. 187–235.
- Невекловский 2001 – *Невекловский Г.* Языковое состояние на территории распространения бывшего сербскохорватского языка // Славяноведение. 2001. № 1. С. 39–50.
- Толстой 1997 – *Толстой Н. И.* Об изучении полесской лексики // *Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 244–260.
- Фабјанић 1978 – *Фабјанић Р.* О народној исхрани у околини Дрвенте // *Glasnik zemaljskog muzeja BiH. Etnologija. Nova serija.* 1978. Књ. 30/31. (1975/1976). С. 105–120.
- Bugarski 1978 – *Bugarski A.* Razvoj seoske stambene zgrade u okolini Dervente od polovine devetnaestog vijeka do naših dana // *Glasnik zemaljskog muzeja BiH. Etnologija. Nova serija.* 1978. Књ. 30/31 (1975/1976). С. 131–173.
- Hadrovics 1985 – *Hadrovics L.* Ungarische Elemente im Serbokroatischen. Budapest, 1985.
- Neweklowsky 1996 – *Neweklowsky G.* Die bosnisch-herzegowinischen Muslime. Klagenfurt, 1996 (Österreichisch-bosnische Beziehungen. Bd. 1).
- Neweklowsky 2000 – *Neweklowsky G.* Kulturelle und sprachliche Verflechtungen Bosnien-Herzegowinas // *Die Welt der Slaven.* 2002. № 45 (2000). С. 1–26.
- Neweklowsky 2001 – *Neweklowsky G.* Ethnographic research among Bosnian Muslims // *Die Welt der Slaven.* 2001. № 46. P. 251–158.
- Seewann 1993 – *Seewann G.* Die Ethnostruktur der Länder Südosteuropas aufgrund der beiden letzten Volkszählungen im Zeitraum 1977–1992 // *Südost-Europa.* 1993. № 42/1. С. 78–82.

- Skok 1971–1974 — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb: JAZU, 1971–1975. T. 1–4.
- Škaljić 1966 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo: Svjetlost, 1966.
- Vuletić-Vukasović 1896 — *Vuletić-Vukasović V.* Narodna kuća ili dom s pokućstvom u Dalmaciji, u Hercegovini i u Bosni // Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena. 1986. Knj. 1. S. 27–43.
- Zovko 1896 — *Zovko I.* Narodna jela i pića po Bosni i Hercegovini // Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena. 1986. Knj. 1. S. 107–118.

А. Д. Дуличенко
(Таргу)

Карпатские русины сегодня: некоторые этнолингвистические аспекты

На рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. из исторического забвения вновь вышли карпатские (геср. подкарпатские) русины. Хорошо известна причина, подтолкнувшая к этому, — социальная перестройка, вызвавшая волну этноязыкового возрождения в странах Восточной Европы. В славянском возрожденческом процессе с особой остротой проявил себя также и карпаторусинский вопрос. К некоторым аспектам этого процесса мы и обратимся в настоящей статье.

Все русины так или иначе связаны с Карпатами: либо живут в карпатском регионе, либо, переселившись в другие части Европы или же за океан, сохраняют связи и память о них. Сам карпатский регион в течение веков оказывался в различных социально-политических, административных и пр. сферах влияния, поэтому его называли то *Угорская Русь*, то *Подкарпатская Русь*, то *Карпатская Русь*.

Ныне русины проживают в исторических областях (Под)карпатской Руси (укр. *Карпатська Україна, Закарпатська Україна, Закарпаття*), Пряшевской Руси (укр. *Пряшівська Русь*) в Восточной Словакии; на юго-востоке Польши — в прилегающем к словацкой границе регионе, называемом *Лемковина* или *Лемковщина* (укр. *Лемківщина*); в отдельных деревнях в северной части Венгрии, а также в Румынии — в некоторых местах Маромороша; в бывшей Югославии (исторические области Бачка, Срем, Славония); с 80-х гг. XIX в. формируется *Заокеанская, или Американская, Русь* в некоторых штатах США и в Канаде. Некоторое представление о расселении карпаторусин дает карта, составленная П. Р. Магочи в 1996 г.: «Carpatho-Rusyn settlement at the outset of the 20th century with additional data from 1881 and 1806» (Toronto, University Press of Toronto, 1996; 2-е изд. в 1998 г.).

В современной украинистике русины определяются следующим образом: это «самоназвание украинцев западных регионов Украины — Галиции, Буковины, Закарпаття, представителей коренных этнических групп на территории Словакии, Румынии, Венгрии, а также переселен-

цев из Западной Украины в государства бывшей Югославии, в западной украинской диаспоре. Бытует также самоназвание 'русини-укрiнці'. При всей исторической, культурной, языковой общности с украинским населением других регионов Украины они имеют региональные этнокультурные, диалектно-языковые особенности» (Етнічний довідник 1996, 115; см. также материалы международной конференции «Украинские Карпаты: этнос, история, культура», прошедшей в Ужгороде в 1991 г.: Українські Карпати 1993).

О численности населения, называющего себя русинами, надежных статистических данных нет. Более всего этим вопросом занимался П. Р. Магочи, однако его данные, к сожалению, нередко противоречивы, что говорит и об объективных трудностях установления этнической принадлежности этой популяции. Тем не менее сравним, опираясь на публикации указанного автора за 90-е гг., некоторые из имеющихся данных:

Годы публ.	Подкар. Русь (Укр.)	Пряш. Русь (Слов.)	Лемковина (Пол.)	бывш. Югославия	Венгрия	Румыния	Америка (США, Канада)	всего
1992	977000	130000	80000	30000	–	–	–	до 1,2 млн
1993	977000	130000	60000	30000	–	–	–	до 1,2 млн
1996а	600000–800000	100000	60000	30000	20000	3000	–	800000 – 1 млн
1996б	970000	130000	80000	30000	–	–	700000	1,2 млн

Примечание: 1992 – Magocsi 1992, 183; 1993 – Magocsi 1993, 809; 1996а – Magocsi 1996а, 64; 1996б – Magocsi 1996б, 7, 25, 38; число американских русин подтверждается и более ранними публикациями – см., напр., Magocsi 1989, 15.

Очевидная противоречивость ряда данных заставляет усомниться в общей оценке численности русинского населения в современном мире, которая колеблется от 800000 – 1 млн до 1,2 млн чел. (в одной из последних работ П. Р. Магочи приводится уже цифра в 900000 – 1 млн; см. Magocsi 1997, p. 418). Видимо, не случайно в вышедшей в конце 2002 г. «Энциклопедии русинской истории и культуры» П. Р. Магочи фактически избегает статистической характеристики русинских популяций в разных частях Европы (Encyclopedia 2002).

Чешские источники для Подкарпатской Руси приводят цифру в 750000 чел. (Podkarpatisko 1994, s. 10). Ср. 600000–800000 и даже 970000 у П. Р. Магочи. В упомянутом «Этническом справочнике», вышедшем в Киеве в 1996 г., население, называющее себя русинами, в большинстве своем включено в статью «Лемки». Общее число таких лемков опреде-

ляется в 1 млн человек, из которых закарпатских — около 200000 плюс 230–250000 лемков-переселенцев из Польши на Украину; в самой Польше — 100000, в Словакии — 120000, в бывшей Югославии — 60000, в США и Канаде — 200000, в Западной Европе и в Аргентине — 40000 (Етнічний довідник 1996, с. 73–75). Ср. здесь 100000 лемков Польши при 60–80000 у П. Р. Магочи; 60000 человек в бывшей Югославии — в эту цифру включены как собственно югославские русины, так и западно-украинские переселенцы в Боснию в начале XX в.; если в США и Канаде 200000 лемков-русин, то, следовательно, оставшееся количество (при общей численности в 700000 человек, по П. Р. Магочи) — это просто русины, карпатороссы, т. н. русские и т. д.

Перепись населения в Словакии, проходившая в 2002 г., дала возможность выявить следующую статистическую картину исторической Пряшевской Руси: к украинцам причислило себя 10814 чел., к русинам — 24201 чел., а к русинскому как родному языку — 54907 чел. (Народны новинки. Пряшів, 2002, № 8–9, с. 2). Если сравнить по этой переписи число говорящих по-русински — около 55 тыс. человек, то эта цифра более чем в два раза не совпадает с теми, что приведены в таблице. Таким образом, только современная перепись населения может дать более или менее приблизительную картину численного состава русин. Однако здесь возникает вопрос: будут ли, как это сделано в Словакии, дифференцированно представлены украинцы и русины в переписях других стран? Ответ на него весьма проблематичен. А это значит, что численность и места проживания русинского населения даже в рамках общеукраинского этноса все еще будут оставаться своего рода *terra incognita* в юго-восточной части Центральной Европы.

Этнонимическая и лингвонимическая составляющие карпаторусинской проблемы (с кратким экскурсом в историю). Обратимся к рассмотрению двух словесных знаков, играющих решающую роль в самоидентификации любого народа, — к этнониму и соответствующему ему лингвониму. Эти знаки позволяют человеку и целому народу жить с постоянным внутренним сознанием принадлежности к тому или иному этническому и соответствующему ему языковому пространству. Для большинства ситуаций наличие такого внутреннего сознания совершенно очевидно, ср. *русские — русский язык, чехи — чешский язык* и т. д. В анализируемом нами случае все значительно сложнее: здесь в прошлом не было четкого сознания этноязыковой принадлежности, а потому этноним и соответствующий ему лингвоним воспринимались как ориентационные символы: их сознательно искали и выбирали из многих, их пытались осознать и закрепить за собою, но главное — стремились определить их пространственно-количественные и этноидеологиче-

ские параметры. Этим поискам уже не один век, однако до сих пор здесь много неясного, проблематичного и остродискуссионного.

Вот далеко не полный перечень этнонимических символов, которыми наделялись русины в разные периоды их истории: *русины, руснаки и русняки, русские, карпатороссы, угророссы и угро-русские, закарпатские русские, венгерские русские и венгерские россияне, словакороссы, лемки и «лемаки», рутены, украинцы*, ср. венг. *magyarorsz* 'венгерские русские', *kisorosz* 'малорусские, малороссы', *ruszin, rutén*; англ. *Rusnaks, Ruthenians, Lemkos, Carpatho-Russians, Carpatho-Ukrainians, Carpatho-Rusyns* и под. В настоящее время многие из этих этнонимов уже не употребляются, но память о них все же сохраняется.

Доминирующие этнонимические символы связаны с *руснаки и русины* (до недавнего времени и *русские*), а также *лемко* (мн. ч. *лемки*).

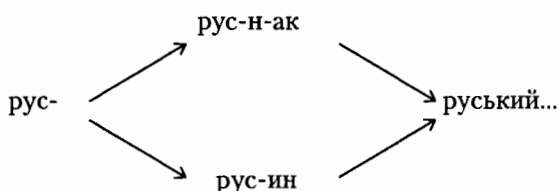
Этноним *русин* ведет свое начало еще от праславянской эпохи; он сохраняется уже в древнейших памятниках славянской письменности (Геровский 1972, с. 2; Геровский 1977, с. 5–6). Этноним *руснак* в области Карпат фиксируется лишь с XV–XVI вв. Непонятно, по каким причинам здесь не задержался этноним праславянского происхождения *русин* (собр. *русь*) и что вызвало его замену этнонимом *руснак* (женских форм три — *рускиня, русначка, руска*). Однако хорошо известно, что этноним *русин* вернулся в Карпаты: по одному предположению, из Галиции, по другому — через переселившихся сюда в XVII–XVIII вв. гуцулов. Этот этноним носит скорее всего книжный характер, в то время как *руснак* более частотен в употреблении и воспринимается как народное имя (Чучка 1993, с. 121–128).

Таким образом, к функционирующему этнониму (*руснак*) прибавляется еще один, родственный по происхождению, этноним *русин*.

С искусственным (геср. сознательным) внедрением этнонимического символа в народное сознание мы встречаемся у лемков Польши, которые традиционно использовали свой идентифицирующий этноним *руснак*, а также, позднее, *русин*. Однако в XVIII — первой половине XIX в. на лемковско-бойковском пограничье русин, употреблявших вместо словечек *тільки, лише* 'только' другое — *лем* (в том же значении), бойки стали называть *лемками*. Это наименование достаточно быстро распространилось в период между двумя мировыми войнами в XX в. благодаря, по-видимому, культурной элите (ср. также названия издававшихся тогда журналов — «Лемко» москвофильской ориентации и «Наш Лемко» украинской ориентации). После Второй мировой войны этноним *лемки* фактически полностью вытеснил здесь этноним *руснак* (и *русин*), хотя это не значит, что лемки Польши перестали идентифицировать себя с украинцами-русинами (Дуць-Файфер 1993, с. 81–82; см. также: II Конгрес 1994, с. 2). Как видим, смена этнонимиче-

ского символа произошла здесь в течение приблизительно двух столетий, при этом важно подчеркнуть, что прозвище, данное соседями, со временем стало народным словом с существенным этноидентифицирующим содержанием. Прецеденты такого рода известны и в некоторых других регионах мира.

И вот здесь возникает любопытная ситуация, связанная с вопросом о соотношении этнонима и лингвонима: в устах народа, где бы он ни жил (у лемков Польши так же, но с некоторым налетом архаичности), книжный (или полукнижный) этноним *русин* и народный *руснак* имеют одинаковый адъективный дериват — *русский* / *русский* / *русский*, т. е.:



При образовании формы прилагательного от *русин* суффикс единичности *-ин* регулярно исчезает, ср. *рус-ин* → *рус(ь)кий*, *болгар-ин* → *болгарский*, *литв-ин* → *литовский* и под. Отсюда лингвоним *русский язык* или *русский язык*. В последнем случае можно допустить, однако, и своеобразное наложение уже готового адъектива, заимствованного из великорусского языка (ср. точку зрения О. Н. Трубачева, например, в: Трубачев 1982, с. 3–15).

В этнониме *рус-н-ак* *-н-* можно квалифицировать как интерфикс; возможна форма прилагательного *руснац(ь)кий*, однако она употребляется редко. Прилагательное *русинс(ь)кий* воспринимается как книжное или полукнижное. Ср. такое высказывание: «Где-котори русский люди называют себе Русинами (напримѣрь въ Галичинѣ), Руснаками (въ Буковинѣ) и Русняками (въ Угріи), отже именами, подобными до имени: Татаринѣ, Полякѣ и т. д. Но сѣ названія не суть правильныи и ѳповѣдныи, бо такѣ называемыи Русины, Руснаки або Русняки не говорятъ русинскимѣ, руснацкимѣ або русняцкимѣ языкомѣ, а говорятъ лишь однимѣ русскимѣ языкомѣ и сами кажуть, що говорятъ русскимѣ языкомѣ або, коротко сказавши, по-русски» (Купчанко 1924, с. VI).

Еще пример из поэтического произведения А. Духновича «Я русин был, есмь и буду»:

Я родился *русинам*,
Русин был мой отец, мати,
Русская вся родина.
Русины сестры и братья...
 И кормился *руским* хлебом...
Русское слово прорек

Нетрудно заметить здесь соотношение книжного *русин* только с прилагательным *русский*. Такое адъективное распределение прокладывает мост от этнонимов *русин* ~ *руснак* к этнониму *русский*.

Этнонимический корень как «возмутитель спокойствия». Преобладание в этнонимической символике корня *рус-* (а также его варианта *рос-*) вносит невероятную смуту в процесс этнической и языковой самоидентификации русин. Рассмотрим несколько характерных представлений, часть из которых актуальна еще и сейчас.

1) *Представление о карпатских русинах как о русских, а об их языке — как о русском (resp. великорусском).*

Эта точка зрения давняя и достаточно живуча. Вот характерный пример из статьи В. А. Францева за 1930 г.: «Имя о. Иоанна Раковского, как борца за *русский язык*, в истории угро-русской литературы второй половины XIX ст. и в деле упрочения в среде угро-русской интеллигенции национального *русского и славянского самосознания*, идеи принадлежности маленькой *подкарпатской ветви русского народа* к единой великой *русской семье*, навсегда сохранит место почетное, не только рядом со всеми прочими защитниками этой идеи, но в некоторых отношениях и впереди их» (Францев 1930, с. 38; здесь и далее курсив в цитатах наш).

А вот «этноязыковое кредо» из американского ежегодника-календаря на 1945 г. (по причине труднодоступности и уникальности издания приводим текст в оригинале): «<...> *my tvrdo povinny zapamjatati sebi, čto my čast' naroda russkoho. A jak my hovorime? Po russki. Jak hovorjat okolo L'vova, Stavislavova, okolo Užgoroda, okolo Prjaševa? — Po russki. A jak hovorjat okolo Kieva, Poltavy, Petrograda, v Sibiri? Po russki. — Vsjuda, na ciloj russkoj zemli, ot Karpat do Vladivostoka, hovorjat po russki. Jak hovorjat na Spišu, v Šarišu, v Zemplinskoj oblasti? Po russki. No ich jazyk rozličajetsja ot russkoho jazyka v Maramoroši i Beregi: toj jazyk otličajetsja ot russkoho jazyka v Galicii, galickij ot kievskoho, kievskij ot moskovskoho — ot sibirskoho. No každyj jest' russkij i každyj, kto odnim*

iz t'ich jazykov hovorit skažet: *'Ja hovorju po ruski'*» (Карпаторусский Народный Календар' на год 1945. Perth Amboy [1944]).

Крупнейший карпатовед Ф. Ф. Аристов в своем труде «Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси» (1928) пишет, что писатели Угорской Руси употребляют вместо чужих языков «родной русский язык» (цит по изд.: Аристов 1995, с. 30). Его дочь, доктор исторических наук, спустя почти 70 лет после появления этого труда в предисловии к его переизданию пишет: «Однако ученый [Аристов] не дожид до полного издания его бессмертного труда в защиту *коренного русского населения* Галицкой, Угорской и Буковинской Руси, *называющегося также русичами, русинами, руснаками, карпатороссами* и ведущие свое этногенетическое происхождение от общего корня *Русь*»; «В этой работе подробно рассмотрена деятельность незаурядных идейных борцов-подвижников, бессмертных патриотов, лидеров и участников *общерусского национально-культурного движения* в Карпатах, их мужественная борьба за *единую Русь, русский язык и литературу, за русскую православную веру, за право называться русскими* и вносить вклад в *общерусскую сокровищницу культуры*» (Аристова 1995, с. 5, 10).

2) *Карпато(русины), карпаторусские и русские — один народ и говорят они русским языком.*

Характерный пример рассуждений подобного рода из «Народного катехизиса», изданного в Ужгороде в 1926 г.: «Мы принадлежим к *карпаторусскому народу: мы карпаторусский народ*. Можем ли мы называться *русинами*? Можем. Ибо *русский и русин значит то самое*. Какая ваша народность? *Русская, ибо мы — русский народ*. Великий ли *русский народ*? Да. *Всех русских* есть больше 100 миллионов <...>» (Народный катехизис 1926).

3) *«Мы, малороссы, — русские».*

Ср.: «Но мы, коренные малороссы, заявляем: *мы не украинцы и не великороссы, мы просто русские*. Мы остаемся верными нашим предкам и не желаем отречься от великого и славного *русского имени*. Мы — *русские*, а в более тесном смысле — *малороссы*. Но малороссы в нашем понимании не особый самостоятельный народ, а только разновидность русского народа. Термин 'малоросс' <...> служит для обозначения не народа, а только одной из ветвей народа, именующего себя народным именем '*русский*', '*русин*', '*руснак*'» (Панас 1934, с. 38).

4) *Есть русские и нет русин.*

Некто «Russkij» пишет в американском ежегоднике-календаре: «*Stajutsja sotvoriti novyj 'Rusin people', do slovarja Webster-a dobaviti jesie*

одно новое слово 'Rusin' на usierb i ne na slavu ni sebe ni russkosti ...Иестный syn russkoho naroda na to ne pojdet» (Russkij [1942], s. 83–84).

5) *Руській и русскій /русский* — не одно и то же.

В многочисленных периодических изданиях 20–30-х гг. (и позднее) пропагандируется модель, противопоставляющая эти две формы одного и того же прилагательного: *руській* — это представитель местного (нужно понимать, украинского) населения, в то время как *русскій /русский* (с двумя «с») — это велико- или общерусский, к чему причисляют себя и карпаторусины. Чтобы подчеркнуть свое этноидеологическое кредо, ужгородская газета «Свобода» в 20-е гг. даже писала слово *русскій* стремя «с»: *русскій!* (см.: Зоркій 1926, с. 12).

6) *Русины — это те же украинцы.*

Ср. точку зрения в современной украинистике, изложенную в начале настоящей статьи.

Можно было бы привести и другие представления русин о себе и о своем языке. Однако уже из того, что было показано, ясно: многие русинские культурные деятели вместо того, чтобы сосредоточить свое внимание на своем народе и определить пути его этно-культурно-языкового развития и, в частности, найти место русин в общеукраинском контексте, манипулированием «магического» этнокорня *рус-* расширяли и растворяли свое этноязыковое пространство. Все это привносило и привносит известную путаницу и неразбериху.

Русинское этноязыковое возрождение конца 80–90-х гг. XX в. Процесс возрождения охватил все регионы, где проживают русины. После Второй мировой войны в Закарпатской Украине, в Польше и др. регионах население, традиционно называвшее себя русинами, было «переведено в украинцы», т. е. официальным актом была произведена замена этнонимического и лингвонимического знаков: *русин* → *українець*, *русский язык* → *українська мова*. В Восточной Словакии (Пряшевская Русь) это процесс начался не во второй половине 40-х гг., а к середине 50-х, когда место русского языка в преподавании занял здесь украинский язык. Лишь в Югославии русины не порывали с традицией использования старого этнонима *Руснак* (мн. ч. *Руснаци, Руснаки*) и лингвонима *руски язык* 'русинский язык'; то же можно сказать и о той части русинского населения в Америке и Канаде, которая стояла на позициях «русинства». Социальные события второй половины 80-х — начала 90-х гг. поколыхнули историческую (и этническую) память у этого населения. Выступления в пользу воскрешения старого этнонима и лин-

гвонима проходили в жесткой борьбе с теми, кто стоял на украинских позициях. По существу произошел раскол внутри некогда более или менее единого этно-культурно-языкового движения; обе стороны тут же вступили в острую полемику по поводу своей дальнейшей судьбы.

В Восточной Словакии «Культурный Союз украинских трудящихся» («Культурний Союз українських трудящих») в 1990 г. был реорганизован и переименован в «Союз русин-украинцев ЧСФР → Словакии» («Союз русинів-українців ЧСФР → Словаччини»), однако и после этого из него вышли сторонники «чисто русинского» направления, создавшие в том же году свое общество под названием «Русинское возрождение» («Русинська оброда»). Оба общества имеют периодические издания (из русинских – газета «Народны новинки», журнал «Русин» и др.), к украинскому языку в преподавании в школах и в университете прибавился теперь русинский; то же самое произошло на радио и телевидении. В поддержку нового направления создано «Объединение интеллигенции русин Словакии» («Здружіння інтелігенції Русинів Словенська», Братислава, с 1995 г.).

Украинские деятели культуры и науки Словакии русинское направление не приняли. Развернулась так наз. «брошюр(оч)ная война» – выпуск украинской пряшевской газетой «Нове життя» серии брошюр антирусинского содержания, в которых осуждается так наз. «деукраинизация русин» (Мушинка 1991, с. 4), говорится о том, что 'народец' русины был создан по проекту за рубежом, и т. д. (Гостиняк 1992, с. 7), и под. В других публикациях русинское движение называлось неорусинством, а его руководители неорусинами (см., напр.: Бача и др. 1994, 52, с. 56). Кстати, заметим, что в Словакии, в Пряшеве, возродилось и русофильское «Культурно-просветительное общество им. А. Духновича».

В Закарпатской Украине в 1990 г. возникло «Общество карпаторусин» («Товариство / Общество карпатських Русинів», Ужгород), которое противостоит ряду украински ориентированных обществ и периодических изданий. Карпаторусинских изданий выходит несколько, однако они в основном нерегулярны, напр., «Подкарпатська Русь», «Християнська родина», «Карпаторусский вестник», «Отчий храм», «Русинська бесіда» (все издаются в Ужгороде). Движение за карпаторусинский язык в Закарпатской Украине не столь успешно, как аналогичное движение в Восточной Словакии.

В Польше разъединение произошло в конце 80-х – начале 90-х гг.: в 1989 г. организовано лемковско-русинское общество «Стоварышнина Лемків» (г. Легница) с его печатным органом бюллетенем «Бесіда»; с другой стороны возникло «Объединение лемков Польши» («Об'єднання лемків Польщі», г. Горлица, с 1990 г.). Аналогичное противостояние существует и между лемками США и Канады: с 1929 г. орга-

низованный в США «Лемко-Союз», который стоит на антиукраинских позициях и выступает против «Организации защиты Лемковщины» («Організація Оброни Лемківщини», с 1936 г.), позднее преобразован в «Объединение лемков Канады» («Об'єднання Лемків Канади», с 1973 г.). Во Львове с 1988 г. функционирует общество «Лемківщина», имеющее филиалы по всей Украине.

В 1991 г. в Венгрии, в Будапеште, создается «Организация русин Венгрии» («Організація Русинів у Мадярску»), которая выпускает газету «Русинский Жывот». В последние годы администрация Будапешта издает также журнал «Вседержавный Русинский Вісник».

Среди русин бывшей Югославии раскол в движении произошел еще в 20–30-е гг. XX в., когда против проукраинской позиции «Русинского народного просветительного общества» («Руске Народне Провитне Дружтво», Руски Керестур) выступил «Культурно-просветительный/национальный союз югославских русин» («Културно-просвितни/націонални Союз югославянских Русинов», Коцур, с 1933 г.). Правда, последний стоял также и на «общерусских позициях».

В 1968 г. в Хорватии (бывшей тогда в составе Югославии) образовался «Союз русин и украинцев Хорватии» («Союз Руснацох и Українцох Горватскей», Вуковар, ныне в Загребе), который отстаивал интересы обеих ориентаций. В начале 90-х гг. ситуация усложнилась: в Новом Саде был организован «Союз русин и украинцев Югославии» («Союз Руснацох и Українцох Югославії», 1990) — с украинской ориентацией, против которой вскоре же выступила возродившаяся «Русинская матица» («Руска матка», Руски Керестур, 1990; функционировала в 1945–1948 гг.). В таком противостоянии и протекает жизнь южнославянских русин.

В целом же, несмотря на ряд объективных, а также субъективных причин, русинские движения достигли уже определенных успехов. Сошлемся на важнейший компонент возрожденческого процесса — язык, его нормирование и кодификацию. В течение последних неполных полутора десятков лет в большинстве русинских регионов проведена работа по нормированию местной диалектной речи и выработке кодификационных правил. Так, первыми такую работу проделали восточнословацкие русины: в 1995 г. они официально кодифицировали нормы своего литературного языка, называемого *русинский язык*, издали графико-орфографический справочник, содержащий и грамматические правила (Правила 1994). Показательно, что этих кодификационных установок придерживаются все периодические издания, выходящие в Восточной Словакии. Таким образом, можно говорить, что здесь постепенно стабилизируются лексические и грамматические нормы, хотя, разумеется, остается еще немало проблем.

Ситуация с языком в Закарпатской Украине носит пока достаточно хаотичный характер: там пишут и печатают, опираясь на разные представления о составе графики и правилах орфографии. В 1999 г. была издана нормативная грамматика (Керча, Попович 1999); в книге предлагается лингвоним *русинський язык*. Однако это движение, раздираемое внутренними противоречиями, еще далеко от выработки единых подходов к языковому планированию и кодификации норм.

В 2002 г. получили нормативную грамматику лемки Польши, называющие свой язык *лемківський язык*, *лемковско-русинський язык* (Фонтаньски, Хомяк 2002). Нужно сказать, что здесь, как и в случае с восточнословацкими русинами, нормы постепенно стабилизируются. В Венгрии (а также в Румынии) нормативная работа пока не проводится (в Венгрии язык называют *русинський язык*). Что касается южнославянских русин, то нормативный язык у них функционирует с 1923 г., когда вышла их первая грамматика (Костельник 1923). Обновленная кодификация появилась лишь после Второй мировой войны — сначала в школьных учебниках родного языка 60-х гг. М. М. Кочиша, затем в его же справочнике по орфографии и в посмертно изданной грамматике (Кочиш 1971; 1974); здесь употребляется лингвоним *руски язык* (подробно о состоянии норм и кодификаций в рассматриваемых русинских регионах см.: Дуличенко 2002, с. 14–32; в целом о языковой ситуации в Подкарпатской Руси см., например: Magocsi 1987; Магочій 1994, с. 82–90; Duličenko 1996, s. 1–17).

Таким образом, сформировался феномен, который мы бы обозначили как *lingua ruthenica*, выступающий в нескольких вариантах — закарпатскоукраинском, восточнословацком, польско-лемковском, венгерском, южнославянском. К этому следовало бы добавить и угасающий вариант в Америке, обозначаемый лингвонимами *карпаторусский язык / karpatorusskij jazyk*, *русский язык / russkij jazyk* и др. Каждый из этих вариантов обладает определенной автономностью, т. е. функционирует в разных социально-политических, административных, географических и пр. условиях, и опирается на разные диалектные основы. С 1991 г. деятели карпаторусинской ориентации регулярно проводят всемирные конгрессы русин (первый такой конгресс состоялся в Словакии в Медзилаборцах в 1991 г.), на которых обсуждаются вопросы, важные для движений в каждой стране. Важно также напомнить об организации и функционировании кафедры русинской филологии в Новосадском университете, кафедры русинской и украинской филологии в Высшей педагогической школе в Ньиредьхазе (Венгрия), а также отделения русинского языка и литературы в Пряшевском университете (Словакия).

Непримиримость двух этноязыковых ориентаций не ослабевает: попытки как-то сблизить позиции всячески отвергаются преимуществен-

но русинской стороной. Деятели украинской ориентации неоднократно предлагали объединение позиций русин и украинцев. В частности, они настаивают на применении «дефисного этнонима» — *русинь-українці* или *українці-русинь*, ср., напр., статью М. Мушинки с характерным названием (Мушинка 1992, с. 26–31). Это вызывает болезненную реакцию противостоящей стороны, ср. статью В. Фединишинца, подзаголовок которой назван «Русини-українці, або русини через дефіс» (Фединишинець 1990).

Пряшевский языковед В. Ябур так начинает одну из своих лингвистических работ: «Я — Русин. Русин без споевника [без дефиса или союза *и*], без ломки и без апозіції (т. зв. не Русин-Українець респ. Русин /Українець)» (Ябур 2002, с. 2). Протестуют против такого этнонимического синтеза и лемки Польши, ср.: «А бесідує не Лемки-Українці, Русинь-Українці, Українці і, што важне — сами Лемки» (Бесіда, Крениця, 1990, № 3–4, с. 13). Таково же отношение и восточнословацких русин к этой идее: «пан Калина виділює іщі далшу групу обчанів Словеньска тзв. русиньско-української народности. Тзв. зато, бо такой народности де факто и де юре на Словеньску ніт, такой історії и культури на Словеньску не є, а не є ани чістих або нечістих Українців. Суть лем Українці, а суть лет Русинь» (Народны новинки, Пряшів, 2002, № 4–5, с. 4).

К настоящему времени нет выхода из ситуации этноязыкового разделения украинцев и русин. Не видно и глобального решения русинской проблемы — скорее всего ключ к ее решению так никогда и не будет найден. Показательна в этом отношении метафора-параллель с судьбой другого народа, разъединенного разными странами, ср.: «карпато-русинь региона — это курды в центре Европы» (Фэдынышынец 1995, с. 315).

Принятые сокращения

- Аристов 1995 — *Аристов Ф. Ф.* Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995.
- Аристова 1995 — *Аристова Т. Ф.* Федор Федорович Аристов и карпаторусская проблема // *Аристов Ф. Ф.* Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995. С. 3–11.
- Бача и др. 1994 — *Бача Ю. и др.* «Карпаторусинство»: історія і сучасність. Київ, 1994.
- Геровский 1972 — *Геровский Г.* О слове «русин» // Свободное слово Карпатской Руси. Mount Vernon (N. Y.), 1972 [1973], № 1–2 (169–170). С. 2 (полную версию статьи см.: Геровский 1977).
- Геровский 1977 — *Геровский Г.* О слове «русин» // Путями истории. Общерусское национальное, духовное и культурное единство на основании данных науки и жизни. Нью-Йорк, 1977. Т. 1. С. 7–12.

- Гостиняк 1992 — *Гостиняк С.* Про «четвертий» східнослов'янський народ та про плачені вигадки й нісенітниці купки комедіантів. (Додаток до газети «Нове життя», ч. 33 / 1992). Пряшів, 1992.
- II конгрес 1994 — II конгрес Стоваришыня Лемків. Лігница, 1994.
- Дуличенко 2002 — *Дуличенко А. Д.* Литературные микроязыки современной Славии: проблемы кодификации и языковая практика // *Möglichkeiten und Grenzen der Standardisierung slavischer Schriftsprachen in der Gegenwart.* Dresden, 2002. S. 14–32.
- Дуць-Файфер 1993 — *Дуць-Файфер О.* Лемки в Польщі // *The Persistence of regional culture. Rusyns and Ukrainians in their Carpathian homeland and abroad / Ed. by P. R. Magocsi. (East European monographs, CCCLXV).* New York, 1993. P. 80–102.
- Етнічний довідник 1996 — *Етнічний довідник. Етнічні меншини в Україні.* Київ, 1996.
- Зоркій 1926 — *Зоркій Н.* 1. Спор о языке в Подкарпатской Руси и чешская Академия Наук. 2. Как осведомляет д-р Иван Панькевич чешскую публику о наших языковых делах. Ужгород, 1926.
- Керча, Попович 1999 — *Керча І., Попович С.* Материнський язык. Писемниця русинського языка. Мукачово: Общество имени А. Духновича, 1999.
- Костельник 1923 — *Костельник Г.* Граматика бачваньско-рускей бешеди. Сремски Карловци, 1923.
- Кочиш 1971 — *Кочиш М. М.* Правопис руского языка. Нови Сад, 1971.
- Кочиш 1974 — *Кочиш М. М.* Граматика руского языка. I. Нови Сад, 1974.
- Купчанко 1924 — *Наша родина.* Иллюстрированный сборник для простонародного читанья. Нью-Йорк; Берлин, 1924.
- Магочій 1994 — *Магочій П. Р.* Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948). Ужгород, 1994.
- Мушинка 1991 — *Мушинка М.* Політичний русинізм на практиці. (Додаток до газети «Нове життя», ч. 47–48 / 1991). Пряшів, 1991.
- Мушинка 1991 — *Мушинка М.* Національна група русинів-українців у Словаччині. Дукля, Пряшів, 1992. № 3. С. 26–31.
- Народный катехизис 1926 — *Народный катехизис.* Ужгород, 1926.
- Панас 1934 — *Панас И. О.* К вопросу о русском национальном имени. (По поводу меморандума галицких украинофилов о замене народного имени «русин» термином «украинец»). Ужгород, 1934.
- Правила 1994 — *Правила русиньского правопису.* I часть. Пряшів, 1994.
- Трубачев 1982 — *Трубачев О. Н.* Из исследований по праславянскому словообразованию: генезис модели на **-enitъ*, **-janinъ* // *Этимология* 1980. М., 1982. С. 3–15.

- Українські Карпати 1993 — Українські Карпати. Матеріали міжнародної конференції «Українські Карпати: етнос, історія, культура» (Ужгород, 26 серпня — 1 вересня 1991 р.). Ужгород, 1993.
- Фединишинець 1990 — *Фединишинець В. Я* — русин, мій син — русин... // Закарпатська правда. Ужгород, 1990. 16 серпня.
- Фонтаньски, Хомяк 2000 — *Фонтаньски Х., Хомяк М.* Граматыка лемківського языка. Katowice: Śląsk, 2000.
- Францев 1930 — *Францев В. А.* Из истории борьбы за русский литературный язык в Подкарпатской Руси в половине XIX ст. // Карпаторусский сборник. Подкарпатская Русь в честь президента Т. Г. Масарика. 1850–1930. Ужгород, 1930. С. 1–38.
- Фэдынышынец 1995 — *Фэдынышынец В. Я* емь вечный русын. Историко-философские эссе. Ужгород, 1995.
- Чучка 1993 — *Чучка П.* Етроніми русин та руснак і їх деривати в південно-карпатських говорах // Наукові записки Союзу русинів-українців Словацької Республіки. Пряшів, 1993. № 18. С. 121–128.
- Ябур 2000 — *Ябур В.* Русинський язык на Словеньску. (Став про кодифікації і перспективи розвитку) // Русин. Пряшів, 2000. № 1–2. С. 2–6.
- Duličenko 1996 — *Duličenko A. D.* Carpatho-Rusyn in the Context of Regional Literary Languages of the Contemporary Slavic World // *A New Slavic Language Is Born. The Rusyn Literary Language of Slovakia* / Ed. by P. R. Magocsi. With an introduction by N. I. Tolstoi. (East European monographs, CDXXXIV). New York: Columbia University Press, 1996. P. 1–17.
- Encyclopedia 2002 — *Encyclopedia of Rusyn History and Culture* / Ed. by P. R. Magocsi and I. Pop. Toronto; Buffalo; London, 2002.
- Magocsi 1987 — *Magocsi P. R.* The Language Question Among the Subcarpathian Rusyns. New Jersey, 1987.
- Magocsi 1989 — *Magocsi P. R.* The Carpatho-Rusyn Americans. New York; Philadelphia, 1989.
- Magocsi 1992 — *Magocsi P. R.* Karpatskí Rusíni: súčasný stav a perspektívy v budúcnosti // *Slovenský národopis*. Bratislava, 1992. Roč. 40, č. 2. S. 183–192.
- Magocsi 1993 — *Magocsi P. R.* Die Russinen: Ihr gegenwärtiger Status und ihre Zukunftsperspektiven. Osteuropa; Stuttgart, 1993. S. 809–824 (отд. оттиск).
- Magocsi 1996a — *Magocsi P. R.* The Rusyn language question revisited. *International Journal of the sociology of language*. Berlin; New York, 1996. Vol. 120. P. 63–84.
- Magocsi 1996b — *Magocsi P. R.* Rusíni a jejich vlast. (Podkarpatská Rus. Sv. 13). Praha, 1996.

Magocsi 1997 – *Magocsi P. R.* Une nouvelle nationalité slave: les Ruthènes de l'Europe du Centre-Est // *Revue des études slaves*. Paris, t. soixante-neuvième, 1997. Fasc. 1–2. P. 417–428.

Podkarpatsko 1994 – *Podkarpatsko včera a dnes*. (Podkarpatská Rus. Sv. 4). Praha, 1994.

Russkij [1942] – *Russkij*. «Rusin» (Ruthenian). *Kalendar' Greko Kaft. Sojedinenija v S. š.* A. Hod izdanija XLVIII – 1943. [Б. м.], [1942]. S. 81–84.

Ф. Д. Климчук
(Минск)

Отголоски праславянщины в Столинском районе Брестской области

В 2000 г. члены научно-краеведческого общества «Загородье» организовали небольшую разведывательную лингвистическо-этнографическую экспедицию в Столинский район Брестской области. В экспедиции приняли участие: Ф. Д. Климчук (автор этой статьи), В. В. Борисюк, О. Н. Шарая, А. А. Босак, В. Н. Босак, М. М. Вечорко. Экспедиция вызвана интересом к уникальному Городнянскому микрорегиону, расположенному в юго-западной части района, который включает село (бывшее местечко) Городную и соседние деревни. Были обследованы населенные пункты: Городная Городнянского, Лука Глинковского и Колодное Радчицкого сельсо-ветов. Деревня Лука основана выходцами из Городной, поэтому жители обеих деревень являются носителями одного городнянского говора. А в деревне Колодное, основанной в XIX в. выходцами из Новогрудского уезда, около 40 % жителей говорят на понёманском диалекте.

Городная известна в первую очередь как крупный центр гончарного производства. Но нас более всего интересовал оригинальный и весьма архаичный городнянский говор. Когда я услышал его впервые, признаться, на мгновение утратил ощущение времени: в какой эпохе я нахожусь — на рубеже XX–XXI веков или в XI веке? Говор просто дышал архаикой — он напомнил мне тот древнерусский книжный язык, который преподают в высших учебных заведениях.

О некоторых особенностях городнянского говора мы уже информировали читателя¹. Его архаика наиболее ярко проявляется в системе консонантизма — и в первую очередь в наличии и широком распростра-

¹ Климчук Ф. Д. Диалектные типы Полесья // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 1. С. 118–135; *Он же*: Диалектные типы Полесья на общеславянском фоне // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 214–227; *Он же*: Гаворкі Берасцейска-Пінскага Палесся і Падляшша як вынік гістарычнага развіцця // Pogranicze. T. 4. Lublin, 2003. S. 245–256, карты № 1, 2.

нении так называемых полумягких согласных. Это обычно согласные со слабым смягчением или, чаще, твердые невелиризованные или слабо велиризованные². На слух они воспринимаются как более мягкие по сравнению с твердыми согласными, которым свойственна сильная велиризация.

В древние времена в славянских говорах полумягкость согласных была распространенным явлением. В дальнейшем в одних говорах или позициях полумягкие согласные стали «обычными» мягкими, в других — твердыми велиризованными.

Есть в городнянском говоре полумягкие согласные и более позднего происхождения. Это губные перед [u] или [i], которые происходят из *ы.

Архаическими гласными в городнянском говоре можно считать [eⁱ], [i^e], [o^y], [y^o]. Звуки [eⁱ], [i^e] употребляются на месте исторического «ятя» (ѣ) и произносятся так, как, по мнению исследователей, во многих праславянских говорах произносился «ять» (ѣ(±)) (как звук «средний» между [e] и [i]). «Потомками» гласных [o^y] и [y^o] в новых закрытых слогах под ударением во многих говорах является [o], в других — [y], возможно, в некоторых — [ɔ]³.

Архаической чертой городнянского говора является сохранение модели «твердый согласный + [i(u)]» при наличии модели «твердый согласный + [ы]». Такая особенность была характерна для праславянского и книжного древнерусского языков. В большинстве славянских говоров эта черта утратилась. При этом происходило или смягчение согласных перед [i(u)], или слияние гласных [i(u)] и [ы] после твердых (и отвердевших) согласных. В городнянском говоре эта черта сохранилась, хотя, как показывают тексты, тоже не в полном объеме.

Рассмотренные особенности представлены в таблице (см. с. 456).

Засвидетельствован случай перехода *e > [a]: *ум'а^эр, вм'э^эр*, характерный для тороканских говоров (информатор М. Д. Моцук).

Возникает вопрос: почему в местечке Городная сохранился такой архаический говор? Речь идет именно о Городной, поскольку окрестные деревни, где бытует городнянский говор, основаны сравнительно поздно выходцами из Городной. Высказывают такое предположение: места глухие, люди жили обособленно. Но места не такие уж глухие: Городная находится вблизи старинного тракта из Пинска на Столин, Дубровицу, Ровно. А об обособленности вообще говорить не приходится: Городная была одним из крупнейших центров гончарного произ-

² Слабо велиризованные согласные в городнянском говоре обычно произносятся перед гласными [э] и [ы].

³ *Клімчук Ф. Д.* Галосны [ц] ў брэсцка-пінскіх гаворках // Поліся: мова, культура, історія. Київ, 1996. С. 57–63.

водства; мужчины значительную часть года проводили в разъездах, продавали городнянскую посуду. Территория, охваченная такими разъездами, немалая: в Белоруссии это более половины нынешней Брестской области, около трети Гомельской области, окраинные регионы Гродненской и Минской областей; на Украине — около половины Ровенской области, северо-запад Житомирской, северо-восточные окраины Волынской. Это уж никак не вяжется с какой-то обособленностью.

	Архаические черты в городнянском говоре	Соответствия в других говорах славянских языков
1	Полумягкие согласные d' , t' , z' , s' , n' , l' , b' , v' , n' , p' , $ж'$, $ч'$, $ш'$, $ц'$	В разных говорах в аналогичных позициях мягкие согласные d' , t' , z' , s' , n' , l' , b' , v' , n' , p' , $ж'$, $ч'$, $ш'$, $ц'$ или твердые веляризованные согласные d , t , z , s , n , l , b , v , n , p , $ж$, $ч$, $ш$, $ц$
2	Гласный e^i (i^e) на месте ъ (\pm) (ятя), т.е. сохранение ъ (\pm) (ятя)	В разных говорах в аналогичных позициях гласные e или $i(u)$ на месте ъ (\pm) (ятя)
3	Гласный o^y (y^o) на месте ударного o в новых закрытых слогах	В разных говорах в аналогичных позициях гласные o , y , $i(u)$ или ь на месте ударного o в новых закрытых слогах
4	Сохранение моделей «твердый (невеляризованный) согласный + $[i(u)]$ » и «твердый (веляризованный) согласный + $[ы]$ »	В одних говорах в аналогичных позициях исконные гласные $i(u)$ и $ы$ сохранились, но согласные перед i стали произноситься мягко. В других говорах гласные i и $ы$ слились в одном звуке, перед ними согласные сохранили твердость

Причины, очевидно, кроются в другом. Скорее всего, у городенцев были свои «золотые века», они ими гордились и бережно сохраняли связанные с ними святыни. К этим святыням относился и язык. Не случайно мое первое впечатление о городнянском говоре было примерно такое: эта языковая система близка официальному языку Киевской Руси времен Ярослава Мудрого.

Какие могли быть у Городной «золотые века»?

В 1579 г. Городная получила магдебургское право, которое было подтверждено в 1670, затем в 1753 гг.⁴ Магдебургское право юридически закрепляло успехи горожан в борьбе за самостоятельность и обеспечивало городу самоуправление. Отметим, что в XIV–XVI вв. на терри-

⁴ Цитой А. К. Гарадская геральдика Беларусі. Мінск: Польша, 1989. С. 86.

тории Брестской области получили магдебургское право 8 городов⁵. Городная получила его четвертой по счету (после Берестья — 1390 г., Высокого — 1494 г., Каменца — 1518 г.). Отсюда следует, что Городная к тому времени имела богатые городские традиции, т. е. у нее и до этого были какие-то другие «золотые века». Какие именно?

Много споров вызывает Городенское княжество, которое неоднократно упоминается в летописи с 1127 по 1184 г. Где оно находилось? Чаще всего ученые помещают его или в Погорынье (с центром в Городной на Столинщине), или в Понёманье (с центром в нынешнем областном городе Гродно). Есть мнение, что княжеств, центрами которых являлся город, именовавшийся *Городен*, было не менее двух⁶. Образованию отдельного княжества в Погорынье с центром в Городной могло способствовать то обстоятельство, что это была своеобразная буферная зона между владениями пинских и туровских князей, с одной стороны, и непосредственными владениями великих киевских князей, с другой. Интересны и следующие факты. Последнее упоминание о городенских князьях относится к 1184 г. К этому же году относится первое упоминание о князьях дубровицких тоже в Погорынье. Не означало ли это перенесение столицы княжества из Городена в Дубровицу?

Представляет интерес название районного центра — города Столина (в XVI в. засвидетельствована форма *Стольно*). Вот что говорит о происхождении этого названия известный белорусский топонимист В. А. Жучкевич: «Названия [типа *Столин* и подобн.] происходят от древнерусского термина *стольный* — так называли иногда главную усадьбу или главное поселение того или иного удельного князя, феодала (от этого же и слово *столица*)»⁷. Столин в эпоху Киевской Руси был городским поселением⁸. Еще одна столица? Или, как полагает М. И. Ермолович, в Городенском княжестве могли быть уделы⁹.

К северо-востоку от Столина расположено село Хотомель, около него городище¹⁰. По мнению некоторых исследователей, городище Хотомель

⁵ Беларуская энцыклапедыя. Мінск, 1999. Т. 9. С. 443–444.

⁶ *Ермолович М. И.* Старажытная Беларусь. Полацкі і Навагародскі перыяды. Мінск, 1990. С. 186, 188, 189, 231, 257–259.

⁷ *Жучкевич В. А.* Краткий топонимический словарь Белоруссии. Минск, 1974. С. 362.

⁸ *Кухаренко Ю. В.* Средневековые памятники Полесья / Археология СССР. Свод археологических источников, Выпуск Е1–57. М., 1961. С. 15, 21–22, карты схемы № 3; Древняя Русь. Город, замок, село // Археология СССР. М., 1985. Приведена «Сводная карта древнерусских укрепленных поселений X–XIII вв.» (С. 30–31) и их список (С. 412–416). Среди многочисленных укрепленных поселений на этой карте и в списке под номером 902 значится «Столин»; *Ткачю М. А.* Замкі і людзі. Мінск, 1991. С. 163.

⁹ *Ермолович М. И.* Старажытная Беларусь... С. 259.

¹⁰ *Кухаренко Ю. В.* Средневековые памятники Полесья... С. 22–27.

мель в VII–VIII/X вв. являлось крупным межплеменным центром и протогородом. Академик В. В. Седов, в частности, считает, что в Хотомеле, кроме рядовых жителей, жили воины, которые отправлялись отсюда в далекие походы¹¹. Находки серебряных украшений свидетельствуют о проживании здесь племенной знати. Наличие межплеменного союза дает основание предполагать существование каких-то форм междиалектного койне¹².

Ранних протогородов типа Хотомельского немного в восточнославянских землях. Это древний Киев, городище Зимно около Владимира-Волынского (VI–VII вв.), городище Пастырское на Черкасщине, Гнездово на Смоленщине, Изборск на Псковщине и некоторые другие. Многие из них являлись межплеменными центрами. Центром крупного межплеменного объединения было городище Зимно, разрушенное аvaraми в середине VII в. В это время началось возвышение Хотомеля. Не произошло ли тогда перемещение какой-то части племенной элиты с дружиной, ремесленниками и другими жителями из Зимно в Хотомель?

В «литовское» время Городная впервые упоминается в 1448 г. К более раннему времени относится ее упоминание (названа *Городен*) в Уставной грамоте Туровской епископии, 1005 г.¹³, которую В. А. Кучкин считает одним из «редчайших исторических источников»¹⁴. Грамота, очевидно, была переработана в XIV в., но ее основа восходит к началу XI в.

Местные жители годом основания Городной считают 966-й (см. тексты). Вблизи села (местечка) Городная в урочище Замковище (*Замков'ишко, Замков'ишча*) есть городище, которое датируется VI–XIII вв.¹⁵

Ниже приводятся тексты, записанные автором в 2000 г. в населенных пунктах Городная Городнянского и Лука Глинковского сельсоветов.

Тексты записаны в упрощенной транскрипции. Для обозначения полумягкости в ее разных вариантах употребляется знак ['] после согласного. Знаком [и] обозначается гласный, «средний» между [і] и [ы], который произносится после твердых невелиаризованных или слабо велиаризованных согласных.

¹¹ Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. / Археология СССР. М., 1982. С. 246.

¹² Климчук Ф. Д. Старадаўняя пісьменнасць і палескія гаворкі // Беларуская лінгвістыка. 2001. Вып. 50. С. 19–24.

¹³ Шапов Я. Н. Туровские уставы XIV века о десятинах // Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965. С. 271–273; Мартос А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Минск, 1990. С. 69. Грушевский А. С. Очерки Турово-Пинского княжества в XI–XIII вв. Киев, 1901. С. 72–73.

¹⁴ Кучкин В. А. Княжеский помянник в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1995 год. М., 1997. С. 170–171.

¹⁵ Кухаренко Ю. В. Средневековые памятники Полесья... С. 20.

1. Рассказывает Шелест Илларион Федорович, 1920 г. р., род. в д. Городная, в 1938 г. семья переселилась в д. Лука; запись 3.07.2000 г., д. Лука.

Кажнэ с'элцэ мае свое словцэ. То прѳсто я так в шутку сказаѳв. Я вам ны могу доказаѳти, чоѳ Лука. Прѳсто урѳчышчэ Лука. А откуда вонѳ взялосо, я нэ^м знаѳу. Тут як островѳк, кругѳм було болѳто. I було такѳе в'язк'эе болѳто раньчэ. А с'ичас пройшла м'ил'иорац'ия, то вжэ з гѳтых болѳт стѳл'и поля. Я з двацѳтѳго гѳда, вѳсімд'эсят л'ет. В Городнѳй рѳд'ивса. Бѳтько рѳб'и^мв горшк'и, а я воз'и^в, рѳализѳваѳв. К'илѳм'этров двѳсте, в кажѳдом с'элѳ, в кажѳдой дерѳвнѳе був. В Дорѳг'и^ч'эни був скѳ'улько раз, в Дорѳг'и^ч'эни був, базѳр харѳш'ий. Гѳто шэ за Пѳльшчы. В Пружѳны був. Був i в Пружѳнах, був i в Дорѳг'и^ч'эни, був i в Кѳбр'ы^н'и скѳѳко раз. А Вы откуда? [Из Дрогичинского района]. А Вѳшэ с'элѳ? [С'ымоновычы]. С'ымоновычы — знаѳу гѳтэ с'элѳ. За Пѳльск'ым чѳсом, то я там проеждѳваѳ с торѳѳвлю, з гѳтым'ы горшкѳм'ы. А в этѳ врѳмя, то я проеждѳжаѳ. У м'эн'э сын у Кѳбрѳни, свѳшчѳнникѳм служ'иѳв. Сейчѳс во^н у Б'эрѳзы служ'ыѳт, то я чѳсто ѳду тудѳ к ѳму. [Где лучше покупали горшки?] Ну, этѳ було такѳе врѳмя, лѳды¹ пользова^лися гѳтою посѳдою. I дѳ м'эньчэ иѳх було, там лѳчш'э куплял'и. Допѳсыц'им с'элѳ Городнѳя. Там ѳтым прѳмыслом зан'имѳлось чоловѳк пѳясѳт. Иѳх дѳлал'и, рѳб'ил'и i воз'ил'и, продаѳал'и, м'энял'и на з'эрнѳ, м'энял'и. Гѳто був основнѳй и^стѳчник ж'изни городнѳнскѳй. Ну, ѳдѳм бувѳло, ѳдѳ чоловѳк двацѳть подѳвѳд рѳзом. Трѳба дѳ роз'ѳхацца, шѳб в однѳ с'элѳ все^м нэ ѳхат'и, потому шѳ нэ бѳдѳ збѳыту. Як хто попѳв в такѳе с'элѳ, шчѳ нэ було давнѳ вжэ [гончарѳв], то вжэ хѳзяйка [говѳрит:] «пѳб'ил' свое^ѳ, ѳ». То там лѳччэ було продѳт'и.

А тут в трѳщѳть вѳсьмѳм гѳду м'и тут куп'ил'и хѳтѳр, п'ѳр'ѳхал'и. Нас було чѳтыр'и брѳта, трѳ с'эстрѳы. В Городнѳ^ѳ'ий харѳша була з'эмля, но мѳло. То прихѳд'илѳс бѳтьку займѳцца горшкѳм'и. А я воз'иѳ, потому шчѳ стѳрш'и брат вжэ був на одѳделе, а дрѳг'и брат пошѳв у пѳльску ѳрм'ию. А я ѳставса вжэ так'ым вжэ пѳдхѳдѳшч'им подрѳстком, гѳдѳв семѳнацѳцѳ^м'ы. Я ужѳ хѳзяю^ѳваѳв, ѳѳ бѳтько вжэ був старѳнѳкѳй, а я вжэ хѳзяю^ѳваѳв.

Ну ѳт такаѳ ж'изнь була. Хѳд'иѳ у пѳльску шкѳлу. У пѳльскѳй шкѳле на нашѳм нацѳнальнѳму языкѳу нам запрѳшчѳли говор'ит'и. Тѳлько мы должнѳй бул'и говор'ит'и по-пѳльску. Ну а вдѳма говор'ил'и. Сем клѳсов трѳба було закѳнчѳват'и ѳбезѳтельно. Ежѳли хто нэ посещѳчѳв шкѳлу, то бѳтька штраѳѳвал'и.

2. Рассказывает Кисель Иван Федорович, род. в 1922 г. в д. Городная; запись 3.07.2000 г., д. Городная.

Гэту ц'эрков всю, о, як пошóв н'ём'эц, то одн'і руйіны булі. А пóсля м'и вжэ стрóйіл'и. А гэто майст'эр був над звон'іц'ою. Шалёв'ал'и зра́зу. Ёго ба́тько стрóйів, а гэто всё мо́ўй ба́тько. Пóсля войн'ы ц'эрков бу́ла — всё розва́лянэ, н'эм́ бу́ло н'ычо́го, а од'йн в'эрх, то го́ннтам'и. Грóш'эй н'эмá, а ву́н [организатор строительства] з'аг'іт'ірува́в йіх, то стрóйіл'и. А грóш'эй трэ́бують, то ву́н ка́ж'э: на мо́го кожуха. Ну шо ж ву́н дасыць. Ал'е з'аг'іт'ірува́в. Да ш'э уч'и'єнікóв. Ра́зом з йім овэ́чк'и па́сл'и.

А звóны я спас. Ба́тько прыне́с, а я йіх закопа́в, корбóстою обокла́в, загорáв до дня. В'ынэ́с'этой п'эсо́к, коб н'э нашл'і н'ёмцы. Ба́тько н'экто́рым лю́дям так'ім надёжным сказа́в, шо в слúчае войн'ы — там звóны.

У нас сто́яв отра́д Фё́дорова, у двор'і. Ут'эка́л'и, як н'ёмцы шл'и, ма́д'яр'э с Коло́дного. Там і поліміо́т сто́яв. Ма́ма навар'ы́ла ус'ім, то й н'ы́э поё́л'и, вжэ мя́со оста́лоса. Зна́ет'э, як ё́то война́.

А всё ц'эркóвное іму́шч'эство то мо́ўй ба́тько спас. А вот ікóны, кр'эсты́ да кн'іг'и, дорóжк'и так'ійі, хорóнк'и поно́с'ів, забра́в. Пра́вда, тут ш'э й до́ступ був. По лю́дях розда́в ё́тэ са́мэ, всё поно́с'ів по лю́дях, а лю́ди позакóпвал'и.

Ё́та Морóчы́ня в нас — боло́то, бу́ло мо́рэ. Под'ежджа́л'и до ё́го, до За́мков'ишча ч'и За́мков'иска. Ну й там б'и врóд'іе за́мочка зроб'іл'и. А вона́ ё́хала ч'эр'эз ё́тэ мо́рэ, Каг'ер'ы́на Бо́на, да пот'эра́ла кольцо́ в'э́мнч'альнэ, ну і вжэ там говор'ыл'і так, шо прокля́ла вона́: дай Бог, шоб ты про́пастыю заросло́, ё́тэ мо́рэ. І оно́ ста́ло пост'эп'є́нно заты́гваг'и мохом, і ста́ло..., всё заросло́. Потóм по мо́ху пошóв л'є́с, і зроб'і́лоса боло́то, др'игуны́, так'іе, шо ба́ло скот н'эм́ за́йдэ. Як упад'э корóва, то в'итя́гвал'и потóм в'эровка́м'и, в'исм'ика́л'и коров'й.

Во́н [соседский парень] ста́рш'и о́уд м'эн'э́. Да попрóс'ить ма́ма — возьм'й то́го пацана́. Да ву́н, як вжэ д'э в в'йжа́р іт'й, возьм'э́. То я ж н'э бо́юса, мал'є́ньк'ий. То ву́н м'эн'э́ зан'э́с'э на той дрыгун, да я вжэ, я ходю́ там.

А там пр'и Пóльшч'и роскóпвал'і ту́ю гору́, за́мка. Нашл'й но́са с ко́рабля, з д'эр'эв'яное ё́то ло́дк'и но́с. Тоды́ ж то́жэ н'э бу́ло сп'эц'иал'і́стов так'йх. А вона́, Каг'ер'ы́на Бо́на, йі'ехала на то́му кора́бл'ю.

Тут бу́ло мо́рэ, оно́ й назывáлоса Морóчы́ня. А г'эп'эр осушы́л'и да вс'э рост'э. А г'эп'эр вжэ хл'і'єб рост'э, да як рóд'ить. Ба́чт'э, як то ка́жуть, ка́м'єнь б'эз ко́р'єня да рост'э, і з'ємля́ рост'э. Тут бу́ла пов'йш'єность. А гэто Горо́дн'ая во. Роска́звав нам чолов'є́к, шо сам там на гор'э́м ж'ыв, вот, шо Горо́дн'а зде́лана з ё́тых, с пастухóв. Бу́ла пов'йш'єность, гра́дка. А по́м'иж горо́ю там н'йж'єй. І оно́ тут гэто това́р ганя́л'и. Ра́ньч'э Горо́дн'ая сто́яла ко́ло ти́х За́мков'ишч, а да́льш'э там го́з'єро бу́ло в'э́л'ік'є. А т'єе го́з'єро врóд'є́, говор'ыл'і, шо там тата́ры́ сто́ял'и. А т'эп'эр всё. Прокопа́л'и да потя́гла вода́. А гэты пастух'й, як пр'игна́-

л'и скот'ину, знач'ить, т'ую гл'ину взялі, в'ікопал'и, м'э'йл'і, зроб'іл'и такую б'и м'іску. І т'ую м'іску постав'іл'и, і ст'ала она б'ел'іт'и. Як она ст'ала коло огн'ю, то ст'ала б'эл'іт'и, зроб'ілася посуд'ина. С тою посуд'иною пошл'и вж'э коров'і дойт'и. Подойл'и коров'і. Вж'э вони вар'ыл'і суп ч'и там молока нагр'э'л'и. Ст'али пост'еп'энно, пост'еп'энно. Зроб'іл'и вж'э як загон для скот'а. Скот'ину сюда заганял'і. Вж'э хатк'і пороб'іл'и. І п'осле вж'э она зроб'ілася Городн'а. І она там коло того, д'э Савк'о ж'ыв, була п'ервая Городн'а. А она п'эр'эн'эс'ена сюда, д'э з'арэ, до вод'ы. К'аждая д'эр'эвня, к'аждый нар'од до вод'ы тягн'эцца. В нас р'эчк'и н'эма, то до г'оз'эра. Б'ало плавал'и пацан'ам'и. Ш'э й я плавав. К'об'лько чолов'ёк посад'ить на л'одку.

Городн'а в'ек була своб'одною. Пры П'ольшч'ы то було — Гр'одно, в'ольн'э място коло Стол'іна. М'и — м'эшч'анэ. А м'эшч'ан'ам'и — ёто доб'іл'иса. Е'зд'ил'і, і от доб'іл'иса, то м'эшч'анэ, своб'одные од ус'его.

Р'аньч'эй бул'и н'эграмотн'и^ы люд'и^ы. А евр'эйі — вони ковал'і бул'і, пол'івн'ік'и.

В нас р'аньч'эй, роск'азвал'і, в Городн'ой було с'эм ц'эркв'эй, в ётой Городн'ой, о там, коло З'амков'ишч, і тут.

А там лозан'ик'і назы^ывал'иса, бол'ото там. Там лоз'а росл'а, да вж'э назы^ывал'и лозон'ик'і, люд'эй назы^ывал'и. М'и вж'э город'энці, м'эшч'анэ. М'эшч'ан'ам'и зв'ал'и. Скаж'уть: пой'эхал'і м'эшч'анэ. Лозон'ик'і — ёто Карав'улов'ич'и там, Б'эр'эжан, аж по Л'ем'еш'ев'ич'и. Уж'э до П'і'нска л'і'есу н'эма, а бол'ото.

С'эл'о Д'эр'эвн'а тут рад'ом. Там був пан і було в того п'ана, паробк'і бул'і, о там за н'ам'и. До того п'ана город'энці н'э шл'и за паробк'і. Там е с'эл'о Т'ум'энь. А т'ые люд'и то б'э'д'ные ішл'і до п'ана. Там було паробк'об'ув п'ять ч'и ш'эсть. І зроб'ілосо с'эл'о. А там вж'э пошл'і з друг'іх д'эр'эв'энь. З Р'адч'ы^ыцка вж'э. Пошл'а см'есь.

Д'э ст'ояв г'этой з'амок б'и на т'у'ой ст'орон'і. І там з'амок, там Городн'а, і там ц'эркв'і, д'э ст'ояв з'амок, бул'і. Як п'эр'эшл'а Городн'а сюда [на нынешнее место], то там (з'амок) вс'э розруш'ил'и. Там був з'амок, там і Городн'а була. І ц'эркв'и там бул'і. Одн'а ц'эрква тут, на гор'і, а одн'а, д'э больн'ица. А там [где находился замок] — було п'ять. Она, Городн'а, була як стол'ица г'этого Пол'і'есся р'аньч'эй. Д'эв'этс'от ш'эзд'эсят ш'об'стого г'ода она осн'ована.

М'ож'э так і од Б'ога. Хто знав б'и, шо кам'энь н'э с кор'эня рост'э. Ц'эркв'и стр'об'ять на кам'эн'і, под х'ату пол'ожать кам'эня. Кам'энь б'эз кор'эня, тв'эрдый і в'ірост'э.

А ёта ц'эрковка була зр'азу мал'энька. А ёто с хл'опцам'и дороб'іл'и, а она була мал'энька. А вони вж'э тогд'а, в як'ому то год'у, до р'эволюц'ийі то вж'э н'овую зроб'іл'и, в'эл'ікую, до сорока м'этро'в. В войн'у на звон'іц'и був наблюд'ат'ель н'эм'эцк'ий. А як отх'одил'і н'эмц'и,

то взял і взорвалі ёту ц'эрков. От помож'ітэ нам ёту ц'эрков достройіт'и. Мбл'имса за вс'э'х, баб'і, стар'ик'і. От і я хожу в ц'эрков. То мбл'имса за вс'і'х, і за воённых, і за вс'і'х стройіт'елю'в, і за вс'іх ж'ивушч'их. Шоб ус'і мол'іл'иса, то вс'ім було б'добрэ.

Вола за рог'и брали ярмо налож'іт'и. Поводок б'эрэ, за рог'и б'эрэ. За шчо ты ёго вб'ём эш. Цэглу роб'іл'и люд'и раньч'э сам'и соб'і'е.

У м'энэ шэсть доч'эрэй, а с'эмый сын, за уч'іт'эля роб'іть.

Всяка в'э'ра в душ'ы есть пло'т [преграда от] пр'эступл'енія, пло'т [преграда от] грэхо'в. От роб'лять плб'та, шоб н'э шла скот'іна в это, в шкб'ду. В душ'і чолов'ё'ка в'э'ра — ёто пр'эп'ятств'іе, шоб н'э шов гр'э'х.

До Стбл'ина вот сюб'ю й'э'зд'іл'и, напра'во. Раньч'э було ч'эрэ'з л'е'с. А на Пинск й'э'зд'іл'и сюб'ю — на Колбднэ, с Колбдного на Хв'эдбры.

3. Рассказывает Яромич Антонина Ивановна, род. в 1940 г. в д. Лука, вышла замуж в д. Городная; запись 2.07.2000 г., д. Городная.

Свадьба

От як онб' свадьбу роб'ля'ць, то раньшэ роб'іл'и сват'і'м, ну б'и запой'іны, м'и казал'і, а прб'сля вж'э там зл'адываюцца на як'і д'энэ свадьба. Коров'ая п'экл'і, а прб'сля коров'ая вж'э, як з в'энц'а пр'іе'хал'і, ішлі до д'эвк'і. У д'эвк'і п'іл'і. А на друг'і д'энэ в пон'эд'э'лок уж'э п'іл'і пр'іданэ, у ж'эн'іх'а. Потб'м було — п'ирог'і шч'э'м м'и зв'ал'і. Ідуць до д'эвк'і на п'ирог'і, до ж'эн'іх'а на п'ирог'і. Да ц'элы т'і'ждэнэ свадьбу гуляюць.

Ж'эн'іх' знакб'м'и вж'э з д'э'вкою, вж'э в нашэ вр'эмне то ж знакб'м'ий. А вж'э тб'жэ ішлі в сват'і'м. Ну йшлі зра'зу на дб'говор, на дб'говор б'атько з мат'ір'ю. А дал'ей вж'е запб'й'іны роб'іл'і; 'в'эч'ыры вж'э, 'в'эч'ыры роб'лять запб'й'іны. А дал'ей вж'э в'э'элье. П'эчуць коров'ая, рад'я'ць тогб' коров'ая, до ц'эркв'и в'эзуць коров'ая. Вэнч'аюцца.

В'э'э'лле в субб'оту в нас начына'лоса, то корова'й в субб'оту. Коров'ай начына'вса в субб'оту. Бул'і в ж'эн'іх'а, коров'ая справлял'і д'э'вчыного, там чолов'ё'к д'э'с'эть ч'и п'этнацц'эть брал'и од д'эвк'і до с'эб'э. А д'эвк'у н'э брал'і і п'іл'і в'эчор. Молод'юю н'э брал'і до ж'эн'іх'а і баг'ато рб'ду н'э брал'и, от чолов'ё'к д'э'с'эть отак о, а ж'эн'іх' сво'й ро'д ус'ей зб'э'рав, то п'іл'і коров'ая. А дал'ей вж'э з в'энц'а... В'энк'а тб'жэ такб' в п'ятн'ицу такб' ч'ы в субб'оту, тб'жэ, роб'іл'и, в н'эд'элю, ш'іл'и в'энк'а; надб'б'ольш раньч'э в н'эд'элю, о. Пр'ім'эрвал'і молодб'й в н'эд'элю в'энк'а, кв'эточку прыш'івал'і. Ёто вж'э молод'ая... Як у д'эвк'і, з в'энц'а... П'ють, поп'юць — і йдэ дружка до ж'эн'іх'б'вого рб'ду. Там ск'ач'э она п'эр'эд й'ім'и, і вж'э п'эр'эск'ач'э там якб'го рубл'я, йу'й. Она вш'ив'ае кв'этк'і, т'і'м кв'этк'і. Справляе грб'ш'и, як пр'иш'эвае, о. Заплат'іли, а потб'м ід'э п'эр'эп'ив'ат'и вж'э молод'ая, вж'э йд'э молод'а п'эр'эп'ив'ат'и. П'эр'эп'ив'ал'и

в н'эд'элю, а вж'э в пр'иданах — у пон'эд'элюк, як зае'дуть до ж'эн'иха, вж'э до(!)р'ыл'і, даб'уть под'арк'и, д'эвка дае ж'эн'иховому р'оду, в'эшае і вж'э т'ийі^е д'арать м'олод... П'эр'эп'ивае — ёто пр'осто л'ожить. А вж'э д'эвка под'арк'и д'арить маг'эр'ялом, о, в н'эд'элю в'энчаюцца вж'э, вж'э од ц'эрк'ви е'дуть до д'э'вк'и^э. Там поп'ю'ть уж'э в д'э'вки, молодую заб'ираю'ть вж'э до ж'эн'иха. Там вж'э наготовляю'ть сто'ул, прымаю'ть, там уж'э чолов'ек е'д'э із молод'ою послат'и там й'им. А дал'е вж'э в пон'эд'элюк прыданэ прымаю'ть, молод'ойі вс'ей ро'д й'д'э до ж'эн'иха. А в н'эд'элю вж'э й'дуть вон'ы, а в пон'эд'элюк молод'ойі ро'д до ж'эн'иха. А вж'э во в'торок — п'ирог'и. Нап'эч'уть т'ые^і і т'ые^і, да зов'уцца вж'э б'и п'ирог'и. Да й'дуть в одн'их п'ит'и, да в друг'их п'ит'и, і там, і там. Да й п'ирог'и поед'ять. Мо в с'эроду кончал'и, як бул'и п'ирог'и. А в ч'э'тв'эр вж'э н'и^э зб'ирал'иса. А пот'ом вж'э г'ост'и, як у н'эд'элю позов'у'ть.

Вэсн'яный Юр'э

Як нос'ил'и хл'еб у ж'ыто. Зан'э'сэ хл'еб у ж'ыто. Нап'эч'уть хл'еба д'ов'ого, о, да вж'э н'э'с'у'ть ч'ы до сход сон'ца, л'ожать у ж'ыто, ч'и захав'а'ецца к'олос, так'е б'и колоск'а п'экл'і. Да пом'ол'ицца Б'огу там, каж'уть, буд'э урож'айл'ивый го'д, як захав'а'ецца к'олос в ж'ит'и, о, вж'э то як'ий к'олос, хл'еб як захав'а'ецца, а як н'э захав'а'ецца — н'иврож'айл'ивый го'д. Хл'еб н'эсл'і туд'а, як захав'а'ецца буханка хл'еба у ж'ит'и, зн'ач'ить урож'айл'ивый го'д. Як н'э захав'а'ецца — б'ед'ны буд'э го'д. Ж'ыто мал'эньк'э, мал'эньк'э ж'ыто.

Зан'эсл'а вж'э да обх'од'ы'ть. Пом'ол'ицца Б'огу. Коб п'эр'эд Юр'ем. На Юр'я коб бул'б с'э'но ш'э й' у д'ур'ня, бо хол'одна в'эсна, н'э наб'сца ско-т'ина. А на М'ик'олу подава'й да і в'илк'и похова'й, бо вж'э па'ч'ш'и хват'ае.

Шч'одрик, Сретенье, перевязывание руки

Ёто на шч'одрыка, п'эр'эд шч'одрыком обов'язвал'і. Ід'э хоз'яй'ин обов'язвае садов'ину, шоб урож'ай був. А дал'ей п'эр'эд Крэшч'эньем уж'э ход'ять, то р'обля'ють кр'эст'ик'ы на ўл'ицы, м'елом, по б'окнах, по дв'эрах, в сар'айі.

Громн'и'ци, на Громн'и'ци як посв'ят'я'ють св'эчку, то прыно'сят до х'аты. Да кр'эст'ика на Громн'и'ци на сто'лі ч'и над дв'эр'има. На сто'лі найб'ольш д'эрж'ать т'ую св'эчку, да як гр'эм'ить, то вс'э зап'альваю'ть, як ст'ан'э гроз'а й'ти, то вж'э зап'альваю'ть. Св'эчку зап'альвал'і да с'э'дим'б вж'э.

Шоб р'ук'і н'э^м бол'е'лі — м'энч ж'ни, то р'ук'и н'ы^э боля'ть. П'эр'эв'язвал'і р'уку. В'ыпрадуть н'итку у ч'ысты'й ч'э'тв'эр, ёто п'эр'эд П'аскою. Да п'эр'эв'язваем р'уку, як бол'ить. Да вж'э н'э бол'ить. Да пра'д'э л'е'вою р'укою, да л'е'вою р'укою. До сход сон'ца. П'эр'эв'яз'э да вж'э н'э бол'ить р'ука.

4. Рассказывают Яромич Антонина Ивановна (см. текст 3) и Дембицкая Анна Емельяновна, род. в 1924 г. в д. Лука; запись 2.07.2000 г., д. Лука.

Купала

А. И.: Купала? Пáлять зэрэ д'эт'и, а рáньшэ я нэ^м помню, шоб этó вж'э. А т'эп'эр уж'э пáлять. Колé'са пáлять н'ичог'и^м. Этó вж'э по сéлах то ти^м купала справлял'и, а в нас у Городной — н'и⁹.

А. Е.: Купайло — в нас н'ичогó н'э^м роб'ил'и. Этó вж'э т'эп'эр, то д'эт'и пáлять колéса, налбжвають костры. Да вс'э.

Зажинки и дожинки

А. Е.: Починал'и жáг'и, вс'э старáл'иса хорош'э нарад'ит'иса.

А. И.: В б'е¹лое. Старые накладáл'и нат'икани^м сорочк'и да б'еленьк'ие^м, як шл'и ж'ито жáг'и. Помóл'ицца Бóгу да й жнуть уж'э. А як уж'э дожн'уть ж'ито, рóблять дóжинчк'и.

А. Е.: Колосóчок зр'ижуть, а тэ остаéцца.

А. И.: Ж'ита, колоскóв в трóшк'и з'язвають, лóжать тудá хл'ебца й сольк'и. Помóляцца й этó так'и дóжинк'и вж'э.

А. Е.: А тэ ж'ито н'эсу^т у хáту, полеж'ыть покá вж'э стáнуть с'е¹ят'и нóв'еэ, горúть, ты^м зас'эвáють. Зас'эвáв бáтько.

А. И.: С'эрпáм'и ж'áл'и ж'ыто, жáл'и, да в'язáл'и, да в стропц'и стáв'ил'и. И в колхóз ход'ил'и — с'эрпáм'и жáл'и. Дáл'и в кóп'и лож'ил'и стропц'и. Этó по д'эс'эть в строп'эц лож'ил'и. А вж'э в кóп'э^м ш'эзд'эсят лож'ыл'и снопóв.

«Завивки»

Г. Е.: Бул'и так'ие зав'ивк'и. Бул'и так'ие калдун'и^м да зав'язвал'и на ж'ит'и. Да як дúмають томú чолов'еку ч'ы хазяй'ину ч'ы волú ч'ы кому́ да шчоб вонó ч'ы здóхло, ч'ы... Бул'и так'ие в'едьмар'и.

А. И.: Зрóб'ить на волá, то здóхн'э вуол, а як на хозяй'ина, то забол'е¹е хозяй'ин. Так'э дéло.

5. Рассказывает Моцук Мария Даниловна, род. в 1922 г. в д. Городная, затем жила в д. Лучицы, вышла замуж в д. Лука; запись 2.07.2000 г., д. Лука.

От вам скажú: Городная, Луч'ыца, то Луч'ыца, а гэто Лукá. А я з Луч'ыц попáла сюдá, вж'э в Лукú, вж'э маю б'эз одногó гóду вóсимд'эсят л'ёт. Отó моя двоóродна с'эстрá. От я рáда, коб пойт'и д'э да погомон'ит'и, да крóха досáда б'и та исхóдила б, а то шчо, Гóспод'и. То ж куда ты пóйд'эш. Слáва Бóгу йей'е¹ онд'эка внúк'и ус'и^е, да й си^мнóчк'и, да й н'эв'эстк'и. А я шчо.

Лукá, Луч'ыца, а тáмк'и вж'э н'эдалéко П'ясóво, мо тр'и к'илóм'этры до П'ясóва, о. А я род'иласá, рóдом, в Городнú'ой род'иласá, гэ так. Ой Гóспод'и, як то казáв, и ны грáмотна. и ны... А дáлей поп'э^мрэ^мбы'рал'исá

на тыйі^е хуторá, в Лучы́ца. Да шчэ м'и н'э знаемо, як б'ыл'іса [разбивали на участки землю] кагдась тыйі^е хуторá. З два́ццат' д'ругого гóда я, Моц'ук Мар'ія Дан'іловна. Гэ́то вс'и óнд'э хам'ілія Моц'ук'і, вс'и рóдств'эннік'и. Уж'э з'вóдяцца там тыйі^е Лучы́ца, ал'е крóха шч'э пока́ в'эл'ік'эе с'элó, там шч'э в м'эн'э есыця од'ін брат, в Лучы́цах. А с'эстра́ н'эда́вно помэрлá булá. А шч'э одна́ ж'іва там у ти^мх Лучы́цах. В мого́ хоз'я́йна од'ін брат ум'áр, д'руг'и вм'э^р брат і ба́цько ёго́. М'и булі́ до Городно́йі [Городнянского сельсовета], а да́лі одд'эл'і́л'іса, одд'эл'і́лі да нас до Гл'інк'и, вж'э сольсове́т наш Гл'інка, óттыак'ейе, о.

Ба́ло булó харашó ж'іт'и, ба́ло л'юд'и сп'ива́ють, молоді^м гуля́ють, а т'эп'эр — н'и. Нихтó н'іякойі н'э засп'ива́е. Яка́ то ж'изь мож'э́ б'ут'и. Т'эп'эр як хто засп'ива́е, то ска́жуть — здур'ів, коб засп'ивáв. А кол'ісь то, в'эсна́ пр'ідэ, то й пастушк'і сп'ивáлі, гуля́лі. Т'э^мп'эр яка́ ж'изь.

Зылюн'ы́цци расту́ть, я́годы расту́ть ч'э́рвóни^м. Ё́слі н'эма́ дошчá, то шч'э н'эма́ гр'ы́ба гэ́того. Гэ́той год засуш'ило, то н'эма́, а тым годóм то мно́го булó гр'ибó^ув.

Полесские нарубы (лингвоэтнический аспект)

Замечательные фотографии полесских надгробий, представленные в недавно изданном в Варшаве альбоме¹, а также в уникальном издании «Беларускія народныя крыжы»², вызвали у меня воспоминания о первых встречах с памятниками, которые жители д. Ляховичи (Кублик) называли *нарўбамі*. Подойдя в яркий солнечный день к старому сельскому кладбищу и продравшись через живую изгородь густой зелени, я был потрясен открывшейся картиной. В полумраке, в тени старых деревьев, рядами лежали массивные дубовые колоды, напоминающие спящих исполинов. При ближайшем знакомстве оказалось, что многие из этих стволов были отесаны со всех сторон с приподнятой передней частью, чем-то напоминая древние лады, что сразу вызвало в памяти южнославянское слово *ковчег* 'ладья', 'гроб'. Эти ассоциации еще более усиливали выступающие в виде форштемней суки, на которых были вырезаны или прикреплены небольшие крестики. Позже еще не раз пришлось столкнуться с подобной полесской экзотикой, но первое впечатление от десятков замшелых «ковчегов», которые отправились в далекий путь, оказалось наиболее стойким. Подобное же впечатление произвели указанные надгробья («дубовые чурбаки») и на Никиту Ильича Толстого, когда, переправившись на пароме через Днепро-Бугский канал, мы опять очутились на этом кладбище. Позже в статье «Из славянской погребальной лексики» он сделал попытку определить ареал «культуры погребальных чурбаков», ее межславянских связей и происхождение некоторых названий. По его мнению, последние имеют первостепенное значение при решении ряда этногенетических вопросов и вопросов древнейшего славянского диалектного

¹ Палессе: Фотааздымкі з дваццатых і трыццатых гадоў / Гражына Рушчык пры супрацоўніцтве Ганны Энгелькінг. Варшава: Інстытут мастацтва Польскай акадэміі навук, Кафедра беларускай культуры Універсітэта ў Беластоку, 1999.

² *Раманюк М.* Беларускія народныя крыжы. Вільня: «Наша Ніва», Дзяніс Раманюк, 2000.

соотношения и членения³. При этом наибольшую проблему составляет множество названий, используемых в разных концах Полесья для обозначения одних и тех же или подобных реалий, а также разные реалии, называемые одинаково при продвижении вглубь Западного Полесья. Возникает двойного рода задача: восстановления «первичного» названия того или иного типа надгробий, с одной стороны, и установления этногенетической принадлежности этих памятников с использованием полученных данных, с другой.

Прежде всего, следует, по-видимому, вывести за пределы древних названий различного рода образные либо функционально прозрачные названия типа *лыжак*, *баран*; о последнем писал польскоязычный полесский автор Франтишек Вислоух: «Могилы мужчин приваливают дубовыми колодами с толстым суком, направленным вверх. Это очень напоминает облик лежащего барана; так и сейчас называют эти надмогильные памятники „баранами“ (д. Богдановка Лунинецкого р-на)»⁴. Вряд ли можно считать первичным название другого типа надгробий в виде доски-плахи *стул*, мн. ч. *стола* (д. Перки Кобринского р-на, по сообщению П. Михайлова), реалия известна и за пределами Полесья (Пуховичский р-н на Минщине), ср.: «И теперь белорусы через год после чьей-нибудь смерти совершают так называемые *прикладины*, т. е. кладут на могилу доску, иногда с выгибом, чтобы она обхватывала могилу, как седло»⁵. Тем более не могут претендовать на первичную исконность названия различного рода архаических деревянных надгробий типа *пліта*, *надмогільнык*, *надгробнык*, *граміца* (< *грабніца*)⁶, *хаткі*, *загравды*, *навалы*⁷ и под.

Остается несколько названий, которые по своей архаической структуре, связи с первоначальной функцией или по другим соображениям могут выступать в качестве древних терминов для обозначения надгробных памятников или подобных реалий. Прежде всего это уже упоминавшиеся *нарубы* (реже *нарубы*), также *прыхоромы* (реже *прыхоромы*) и *прыкладды*, каждый из которых в различных местностях Полесья мог обозначать одну и ту же реалию, ср., например: «На многіх магілах

³ Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 372.

⁴ Палессе. С. 215.

⁵ Янчук Н. По Минской губернии // Скарыніч. Мінск, 2002. Вып. 5. С. 91.

⁶ Леванцэвіч Л. В. Атлас гаворак Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці: Лексіка. Брэст, 2001. С. 24.

⁷ Раманюк М. Беларуска народныя надмагіллі // Беларусіка — Albaruthenica 6. Беларусь паміж Усходам і Захадам: праблемы міжнацыянальнага, міжрэлігійнага і міжкультурнага ўзаемадзеяння, дыялогу і сінтэзу. Мінск, 1997. Ч. 1. С. 262.

клаті валуны або ацёсаныя сасновыя ці дубовыя калоды з малым крыжыкам у галавах нябожчыка, называныя «прыхаронамі» або «прыкладамі» <...> На магілах узводзілі таксама домікі. Іх архаічная канструкцыя нагадвала старыя хаты: сцены з бярэнаў звязвалі ў лапы або ў накладку і накрывалі двухсхільнымі дашкамі, якія абапіраліся на зрубе... Навакольнае насельніцтва такія домікі называе «нарубы» або «снарубы»⁸. Впрочем, следует все же отметить, что при довольно свободном варьировании в отношении памятников первого типа (массивных обрубков деревьев) названий *наруб*, *прихором* и *приклад* последнее из названий почти не отмечено для обозначения памятников типа *хаток* (домиков), что должно свидетельствовать о более тесной связи между надгробиями первого типа и названием *приклад*. Так, при описании захоронений в Бабровичах в сев. части Полесья отмечается, что на некоторых могилах лежит ореховая палка, которой измеряли рост покойника для гроба и могилы, «а теперь она является надмогильным памятником до того времени, когда на этом месте покладут бревно»⁹. Последнее дает основание заключить о возможном переносе названия такого типа палки (ср. *приклад* 'связанные палки на коньке соломенной крыши'¹⁰) на ствол — надгробие. Интересно, что и название самого обычая установки памятника имеет более конкретную параллель, ср.: *з тойстых жэрдзін робяць прыкладзіны* (на крыше)¹¹. Сам обычай красочно описан в новелле Марии Конопницкой «Dziady», где отражены события с белорусско-польского пограничья: «...to sobie mały duży «przykładziny» funduje. — Coż to za «przykładziny»? — Ano to taki <...> kloc sosnowy albo dębowy, siekierą z gruba ociosany po wierzchu, jakoby to wieko trumienne, mający u góry gałąź ostawioną i przyciętą w głowach nieboszczyka na maluśki krzyżik <...> To jak na on cmentarz człowiek zajdzie, a po onych przykładzinach pojrzy, to właśnie jakoby ziemia się otworzyła i trumny na wierzch wyszły, a umarli wstać mieli»¹².

Возможно, что такое же происхождение имеет и название другого типа надгробия в виде доски, хотя некоторые польские этнографы

⁸ Палессе. С. 210. Более подробно см.: *Frankowski E.* Krzyże kamienne i domki drewniane na cmentarzach poleskich // *Ziemia*. 1925. № 8. S. 135. Ср. также карту № 76 «Надмагільны помнік у выглядзе калоды» в кн.: *Леванцэвіч Л. В.* Атлас гаворак Бярозаўскага раёна. С. 117.

⁹ См.: Палессе. С. 232, где цитируется работа: *Koško S.* Cmentarz na Polesiu // *W poleskiej kniei*. Pińsk, 1938.

¹⁰ Тураўскі слоўнік. Мінск, 1985. Т. 4. С. 243.

¹¹ Там же.

¹² *Konopnicka M.* Pisma zebrane. Т. 3: Nowele. Warszawa, 1974. S. 272.

(в том числе Михал Федоровский) утверждают, что так называемые «przykładziny, czyli przykrywanie mogił deską nie są Białorusinom znane»¹³.

Таким образом, название *прыкладды* восходит скорее всего к обозначению одной из деталей погребального обряда (палки, жерди), функции которой не ограничивались исключительно названной сферой, что позволяет вывести его за пределы специализированных терминов для называния определенного типа полесских надгробий. Оставшиеся две группы названий с корнями *-руб* и *-хором* соотносятся с двумя типами деревянных надгробий в виде массивного бревна с передней выступающей частью и сооружений в виде срубов или домиков. Как было сказано ранее, оба ряда названий в разных концах Полесья могут использоваться для называния характерного для этой местности типа надгробий. Можно попытаться установить, какое из названий было присуще первоначально каждому из типов надгробий. В этом плане определенный интерес представляют карты-схемы «Названия надмогильных сооружений» и «Формы надмогильных сооружений» в статье В. Л. Свительской¹⁴, данные которых могут быть дополнены и уточнены за счет вновь собранных и опубликованных фактов. Интересно сопоставить друг с другом лингвистическую и этнографическую карты. При этом выясняется, что этнографические реалии — «надмогильные сооружения в виде домика» размещаются на территориях, где отсутствуют как названия с корнем *-хором*, так и названия с корнем *-руб*, т. е. находятся в дополнительном распределении с этими названиями. Дополнительное распределение, если речь идет о чисто лингвистических фактах, имеющих идентичные функции, свидетельствует о том, что указанные факты являются вариантами, которые представляют один инвариант. В отношении наблюдаемого распределения этнографических и лингвистических фактов, очевидно, можно утверждать, что они когда-то составляли единство в пределах некоторой общей территории. Из этого следует, что названия с корнями *-хором* и *-руб* использовались для называния «надмогильных сооружений в виде домика». И это, как кажется, подтверждает этимологический анализ и некоторые дополнительные наблюдения. Прежде всего следует упомянуть о наличии на соседних территориях названия *хаткі* (например, в д. Синкевичи Лунинецкого р-на). Это, несомненно, локальное образование, передающее семантику более ранних названий (*хорóмы* или *хóрам*,

¹³ Bobrowska B. Motywy białorusko-litewskiego pogranicza w twórczości Marii Konopnickiej (Rekonesans) // Na pograniczy. Białystok, 1992. S. 16.

¹⁴ Свительская В. Л. Опыт картографирования полесского погребального обряда // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. Карты 11–12.

зруб и под.). В д. Именин Дрогичинского р-на вместо названия *нарўб* используется лексема *зруб*, которая, как известно, имеет значение «неоконченная деревянная постройка» либо «бревенчатые стены в виде клетки». Кроме того, на Туровщине значение «сруб» имеют лексемы *на́руб*, *но́руб*¹⁵, ср. также записанное в Кобринском р-не: *нарублены нарўбом могылу* (устное сообщение П. Михайлова). И это, как кажется, дает основания этимологизировать названия надгробий с корнем *-руб* от *рубáць*, *нарубаць*¹⁶, что отражает способ постройки путем вырубки гнезд на концах бревен. Археологические данные свидетельствуют об остатках сожженных прямоугольных срубов с захоронениями на территории Брестчины¹⁷. Таким образом, приведенные соображения позволяют утверждать, что первоначально название *нарўб* относилось к надмогильным памятникам в виде завершеного (типа домика, «хатки») или незавершенного (типа клетки) срубного сооружения, многочисленные изображения которых представлены в альбоме «Палессе» и в альбоме-монографии «Беларускія народныя крыжы». Название *пры́хором* может быть более поздним, поскольку сохраняет первичную семантику «жилое строение» и восходит к широко известной в Полесье лексеме типа *хорóм*, *хорóма*. Приставка *пры-* скорее всего — результат контаминации с другим названием надгробия *прыклад*, известном на значительной территории на север от зоны распространения названия *прыхором*. Таким образом, оба названия, претендующие на роль наиболее древних обозначений известных типов надгробий, фактически относятся к одному из них — «надмогильным сооружениям в виде домика». И сама реалья несомненно восходит к глубокой древности. Известный исследователь белорусской погребальной атрибутики Михась Романюк утверждал: «Трэба прызнаць, што ў пахавальнай міфалогіі матыў „дома“ праяўляецца на ўзроўні абрадавых рэаліяў — у труне як пасмяротным доме для нябожчыка, у асобных формах надмагілляў, якія нагадваюць вяночны дом: ды і ў самой назве „дамавіна“ закладзена семантыка формы»¹⁸. О древности такого типа надгробия говорит также и его распространение, выходящее далеко за пределы Полесья. Так, О. Кольберг засвидетельствовал его наличие в Подлясье¹⁹, а по сведениям археологов (Г. Татур), в средние века в Минской губернии над могилой ставили сооружение, напоминающее маленький домик с небольшим окошком,

¹⁵ Тураўскі слоўнік. Мінск, 1984. Т. 3. С. 157.

¹⁶ Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1991. Т. 7. С. 246.

¹⁷ Звод помнікаў гісторыі і культуры Беларусі: Брэсцкая вобласць. Мінск, 1984. С. 349.

¹⁸ *Раманюк М.* Беларускія народныя надмагілі. С. 263.

¹⁹ *Koblerg O.* Dziela wszystkie. T. 33: Chelmskie. Wrocław, 1964. Cz. 1. S. 68.

либо клали на могилу фрагмент толстого дерева, обработанного в форме гроба²⁰. Возможно, что в последнем случае речь идет о прыкладах — плахах или досках, имитирующих один из элементов «хатки» — двухскатную крышу. В наших записях в д. Спорово (Березовский р-н) также отмечено: *пръхором з дуба, трохвугольны*. Архаизмом считается смоленское *домовище* 'сруб над могильным холмом в форме гроба'²¹. Впрочем, и другой тип надгробий, более всего интересующий нас в этой статье — «надмогильное сооружение в виде бревна», — географически отмечен не только в Полесье. Этнографы дают описание обряда *Прыкладай* в Парафьяновской волости на Виленщине, когда на протяжении всего октября идет у крестьян подготовка к установке памятников, *прыкладак* (отесанных бревен вровень с длиной могилы)²². Согласно другим сообщениям, дубовые и сосновые брёвна на могилах отмечены в районе Борисова и Мозыря²³. По-видимому, концентрация этого типа надгробий в настоящее время преимущественно в Западном Полесье связана прежде всего с сохранением архаики в этой зоне, в том числе и в языковом плане. Отмеченная Н. Толстым «западнополесско-севернохорватская изопрагма»²⁴, основанная на свидетельстве Б. Кашича об обычае класть *дебла* 'стволы деревьев' на могилы у хорватов в XVI–XVII вв., дает все основания говорить о достаточной древности и этого типа надгробных памятников. Во всяком случае несомненно, что на значительной восточнославянской территории в недавнем прошлом существовали два больших ареала распространения различных типов надмогильных сооружений, которые частично наложились в Полесье. Характерно, что надмогильные сооружения в виде бревна локализовались в гипотетической зоне расселения дреговичей, установить границы которой пытаются многие историки, ср.: «Pierwotne siedziby Dregowiczów znajdowały się nad dolną Prypecią i Berezyną (do końca IX w.). W X i XI w. osadnictwo reprezentujące dregowicką kulturę plemienną skolonizowało Wyżynę Mińską i ziemię do rzeki Bobr (lewy dopływ górnej Berezyny) na wschodzie»²⁵. И еще одна более детализированная реконструкция на основе характерных отличий из области материальной культуры: «На падставе картаграфавання зярнёных пацерак даследчыкі вызначаюць дрыгавіцкую тэрыторыю

²⁰ Сысоў У. М. Беларуская пахавальная абраднасць. Мінск, 1995. С. 71.

²¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 8. С. 120.

²² Васілевіч У. А. Збіральнікі. Мінск, 1991. С. 64.

²³ Bobrowska B. Motywy białorusko-litewskiego pogranicza. S. 16.

²⁴ Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 1. С. 373.

²⁵ Tyszkiewicz J. Proces sławizacji ziem dorzecza Niemna w VI–XI w. // Przegląd Historyczny. 1973. T. 44. Zesz. 1. S. 17.



Кладбище с деревянными надгробиями. Велута. Лунинецкий у. Из книги: Палессе. Фотаздымкі з дваццатых і трыццатых гадоў / Гражына Рушчык пры супрацоўніцтве Ганны Энгелькінг. Варшава, 1999. С. 225.

наступным чынам. Паўднёвай граніцай была Прыпяць, усходняя праходзіла па парэчку Дняпра, паўднёва-заходняя — па водападзелу Друці і Беразіны, паўночная — па лініі Барысаў–Заслаўе, паўночна-заходняя — па вярхоўях Нёмана, заходняй граніцай было выганаўскае балота»²⁶. Возможно, это обстоятельство дало основание известному историку и этнографу А. Волкову при рассмотрении различного типа надгробий, которым он приписывал важнейшую этноопределяющую роль, учитывая распространение надмогильных сооружений в виде горизонтально помещенного на невысокой земляной насыпи бревна с небольшим крестом в головах покойника, утверждать, что «северные области Волыни были в прошлом заселены белорусами»²⁷. Не стоит ли за западнополесско-севернохорватской изопрагмой, о которой писал Н. Толстой, древнее племенное соседство, связанное с предшествующей восточной локализацией предков современных хорватов?

Что касается реконструкции древнего (первичного?) названия этого типа надгробий, то вопрос до сих пор остается открытым. Применяемое Михасем Романюком и некоторыми другими исследователями название *прыклад* (реже *прыклад*) по высказанным ранее соображениям кажется новым и вторичным по происхождению. Возможно, что первичное название такого сложного и насыщенного многослойной символикой надмогильного сооружения в результате миграционных сдвигов населения и многочисленных и разнонаправленных культурных влияний было утрачено. Однако обращает на себя внимание лексема *кало́да* (*коло́да*), имеющая наряду с преобладающими конкретными значениями в славянских языках ряд «сакральных» значений. Ф. Климчуком в д. Видибор Столинского р-на зафиксировано *коло́да* 'полотно, которое кладут на крышку гроба': *Колода — як на крышку кладуць полотно. Коб тебе постіло на колоду гэтак* (проклятье)²⁸. Значение этого лексического эндемизма входит в семантическое поле слова *калода* (*колода*), весьма часто используемого в погребальной обрядности, имеющего также значения 'гроб', 'надмогильный обрубок дерева' (в виде древней восточнославянской погребальной ладьи)²⁹. В связи с этим интересно, что название *колода* выступает как единственное название надмогильного сооружения в виде бревна на периферии западнополесской зоны его распространения (д. Лукомер Березов-

²⁶ Дучыц Л. У. Касцюм жыхароў Беларусі X–XIII стст. Мінск, 1995. С. 30.

²⁷ Волков А. Ф. Старинные деревянные церкви на Волыни // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1. С. 37.

²⁸ Народная лексіка. Мінск, 1977. С. 127.

²⁹ Антропаў М. П. Беларуская дыялекталогія і этналінгвістыка: пытанні кантактаў // Беларуская лінгвістыка. 1991. Вып. 39. С. 10.

ского р-на)³⁰. Ср. также архаические родопские *клада* 'толстый ствол упавшего в лесу дерева', *клати* 'обгоревшие деревья, оставшиеся после лесного пожара' и под., имеющие то же происхождение (от исходного значения 'колоть'), однако несомненно ассоциативно связанные с историческим болг. *клада* 'сложенные деревья, которые поджигают для сожжения осужденного на смерть', польск. *klad* 'бревно; дрова для костра' и под., в конечном итоге возводимые к значению 'класть, укладывать'. Можно ли за этой семантической (не формальной³¹) близостью названных лексем видеть отдаленные связи с обрядом трупосожжения, остается пока загадкой. Однако несомненно, что активное вытеснение возможного старого названия надмогильного сооружения в виде бревна названиями, этимологически связанными с обозначением надмогильных сооружений в форме домика, о котором шла речь выше, свидетельствуют об экспансии последнего типа надгробий в Полесье и о реликтовом характере первых на указанной территории.

³⁰ Леванцевіч Л. В. Атлас гаворак Бярозаўскага раёна. С. 117.

³¹ Ср., например: Български етимологичен речник. София, 1979. Т. 2. С. 410–411.

Ванда Драбик
(Краков)

О «бабьем лете» и прочих бабьих делах

В Польше «бабьим летом» обычно называют возврат теплых солнечных дней осенью (на границе сентября и октября) и снующую в воздухе в это время паутину, которая в некоторых местах ассоциируется с пряхей Божьей Матери, напоминающей женщинам о приближающемся сезоне прядения и тканья.

В других европейских странах это погодное явление тоже иногда называется «бабьим» летом (у славян, а также у финнов) либо «малым» (у финнов и греков), «бедным», «сиротским», «цыганским» (на Балканах), «индейским» (во Франции). Более того, у южных славян и румын возврат холода и снега весной называется мартовскими «бабьими» днями и толкуется нападением на «бабу Марту» персонифицированного зимнего месяца — февраля. Таким образом, перед нами один из примеров наименования явления природы по аналогии с социальными отношениями, а именно: нетипичная для того или иного сезона погода соответствует слабому полу (бабий), неполному возрасту или росту (малый), неполноправному статусу (бедный, сиротский, чужой — цыганский или индейский).

С другой стороны, «бабье лето», особенно у восточных славян, может означать время женских работ, обычно завершающихся праздниками в честь Богородицы (Успение, Рождество Богородицы, Покров Богородицы), реже праздниками, посвященными другим святым конца лета — начала осени (так называемое «лето св. Бартоломея», «св. Симеона», «св. Михаила» и др.) (см., например: Терновская 1995, с. 126–127).

Особый обычай справлять «бабье лето» я нашла в «Белорусском народном календаре», составленном Владимиром Василевичем (изданном редакцией газеты «Звезда» 3.I.1990) и любезно подаренном мне автором. В Мядельском районе Минской области *бабіным летам* называли неделю перед Покровом Богородицы (7–14.X. ст. ст., или 25.IX–1.X нового ст.). Тогда местные повитухи — *бабкі пупарэзніцы* — гадали «на щастлівую бабулю». Каждый день этой недели называли именем

одной из повитух (например, понедельник — Тэкли, вторник — Юстыны, среда — Марцэли и т. д.) и по погоде этого дня гадали, будет ли у данной повитухи весь год «легкая рука» и будут ли здоровы и счастливы принятые ею дети. Неделя же после Покрова (14–21.XI ст. ст., или 1–7.X нового ст.) называлась там *дзявоцкае лета*, когда девушки и девочки, которых приняли «ў дзеўкі», распределяли между собой дни и по погоде гадали о характере будущих женихов.

Еще до относительно недавнего времени роды в деревнях принимали почти исключительно женщины. В принципе каждая опытная женщина могла оказать такую помощь, но некоторые из них пользовались в округе славой специалисток, и их приглашали даже издалека, особенно при первых родах или в случае осложнений.

Такие специалистки имели в сельской среде особый статус, сравнимый со статусом знахарки: им приписывали способность лечить бесплодие, предотвращать беременность и делать аборт, а иногда и знание любовной магии.

Тем менее даже обычная женщина, если ей удавалось помогать при родах, занимала в сельском обществе особое положение: ей присваивалось специальное название, она считалась обязанной опекать роженицу и новорожденного, ей доверялись функции, имевшие цель обеспечить ребенку безопасность и удачу в будущем. Именно она была посредницей при первых контактах ребенка с его отцом и домашними, а затем и с односельчанами. Плату за свои услуги она не брала — «так не годится».

Во время крестин в Польше, как и во многих других европейских странах, повитуха управляла ходом обрядовой церемонии: как правило сама мыла и повивала ребенка, передавала его крестным, а затем готовила угощение и руководила одариванием. В этом случае она сама получала подарки от родителей, а иногда от крестных и прочих гостей.

После крестин контакт с бабкой-повитухой обычно заканчивался. Однако в нескольких селах в Подлясье (в районе Бялой Подляски, Радзыня и Влодавы) ее приглашали на свадьбу «внука». Иногда еще перед свадьбой ей приносили материю на платье, на блузку и хлеб: «Така гоścина u niej była: na sukienkę, na bluzkę, to chleba niosły glonków» (Ульно под Влодавой). Или сразу же после свадьбы молодые приносили ей подарки (Захорув в районе Бялой Подляски). В селе Заблоце возле Радзыня православные замужние женщины «каждый год ходили бабку росить» на св. Юрия: они приносили ей водку, каравай и яичницу, посыпанную мелкими сладостями (примерно до 1960-х гг.).

Подобных сведений немного, но я начала спрашивать об этом в конце своей полевой работы в Подлясье, когда вернулась из Болгарии, где болгарские коллеги рассказали мне об обряде «бабинден» (8/12.1),

завершающем рождественский цикл. Этот обряд известен во многих локальных вариантах, но всюду его центральным персонажем была баба-повитуха, которую угощали, одаривали и обливали водой женщины, родившие в прошедшем году. Случалось, что при этом баба выполняла ритуальные действия, направленные на избавление от бездетности супружеских пар (см.: Краев 1983).

Кроме того в южных и западных районах России и в Сибири были записаны случаи чествования повитух и молодых матерей 26 и 27.XII (*бабы каши, бабий день, бабины*), поскольку в местном церковном календаре это был день, посвященный Божьей Матери — помощнице при родах (так называемой Богородице «Помощь в родах») и иконе «Чрево рождения» (см.: Зеленина, Седакова 1995, с. 125).

В Белоруссии замужние женщины угощали повитуху на второй день Рождества или на масленицу, при этом благодарили ее за удачные роды и желали, чтобы она чаще им служила (см.: Кухаронак 1990, с. 232).

В Польше на масленицу, а иногда в Попелец (Пепельную среду) или в средопостье замужние женщины собирались в корчме и принимали в свою компанию молодых, которые за это должны были их угостить. Это сопровождалось разнообразными ритуалами: катанием на санях, перепрыгиванием через колоду, нападением на мужчин, танцами с подскоками «на высокий лён» и т. п. Обряд назывался *wkupne do bab, przebaby, babinu, comber* и имел широкое распространение. Однако ни в одном этнографическом описании я не нашла упоминаний о какой-либо роли повитух.

Принятые сокращения

Зеленина, Седакова 1995 — *Зеленина Э.И., Седакова И.А.* Бабин день // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.

Краев 1983 — *Краев Г.* Бабинден. София, 1983.

Кухаронак 1990 — *Кухаронак Т.* Сямейная абраднасць Беларусаў. Мінск, 1990.

Терновская 1995 — *Терновская О.А.* Бабые лето // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.

Г. Ф. Благова
(Москва)

Мифолого-ассоциативный блок «непогода» в составе пратюркской антропонимии

В настоящее время Отдел урало-алтайских языков Института языкознания РАН работает над последним, 6-м томом «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков», который будет содержать «Картину мира пратюркского этноса по данным языка». В лексическом томе на мою долю выпала реконструкция пратюркской антропонимии (СИГТЯ 1997/2001, с. 619–723), в шестом томе продолжаю эту работу.

Задумано показать пратюркскую антропонимическую систему как проекцию мифологических представлений о космосе и земле. Проблематика для тюркологии новая, сложная. Немыслимо было бы решать поставленную задачу без обращения к славянской этнолингвистике и ее приемам. Н. И. Толстой указывал, что этнолингвистика «ставит и решает проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии», их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции (Толстой 1995, с. 34, 27).

В тюркологии можно назвать плеяду ученых, работавших одновременно в русле языкознания, этнографии, фольклористики. Лингвистом-этнографом был А. Н. Самойлович, для него непреложным правилом был тезис: «Этнограф должен быть знаком с языком изучаемого им народа» (ПФ АРАН. Ф.68. Оп. 2. Д. 219). Лучшим знатоком тюркско-шаманского словесного творчества был лингвист-этнограф Н. Ф. Каганов (Самойлович 1912, с. 118), первый ученый из хакасов (почти через 100 лет собранные им богатые материалы все еще остаются неизданными). Этнограф Н. П. Дыренкова известна грамматиками шорского и ойротского (алтайского) языков. В этом ряду упомянем имя исследователя палеоазиатских языков Е. А. Крейновича — в связи с тем, что 12 апреля с. г. (2003) исполнилось 100 лет со дня его рождения; для него изучение языка было «средством углубленного познания быта изучаемого народа» (Крейнович 1969, с. 6).

Н. К. Дмитриев, считавший тюркский фольклор одной из основных областей своей исследовательской деятельности, вычленил особо

«фольклористику этнографического направления» и «фольклористику литературного направления»; как видно из его рукописной статьи «Из практики языковых экспедиций», он был близок к тому, чтобы назвать и «фольклористику лингвистического направления» (Дмитриев 2001, с. 199, 31).

Наблюдения лингвиста Е. И. Убрятовой над якутскими личными именами в свете данных словесного народного творчества (СЛИ РСФСР, с. 202) вкупе с собранными нами материалами подводят к выводу о взаимодействии фольклора и антропонимии.

Широкое привлечение фольклорных, мифологических и прочих культурных контекстов в соединении с лингвистическим комментарием позволяет ономасту увидеть в реконструируемой антропонимической системе отражение тех или иных компонентов картины мира пратюркского этноса.

В настоящее время аксиоматический характер приобретает тезис: картина мира в представлениях не только тюркских, но также и алтайских, и уральских народов кардинально отличается от привычных европейских схем.

Семантическая модель мира в восприятии древних тюркских народов в том виде, как она нашла отражение в их личных именах, была предложена нами предварительно, до обращения к достижениям этнолингвистики (СИГТЯ 1997/2001, с. 702–723). На конкретном материале удалось в известной мере показать специфичность древнетюркской модели по сравнению с древнегерманской моделью (Топорова 1996).

В тюркологии системное исследование антропонимии как проекции мифологических представлений о космосе и земле с учетом культурных контекстов предпринято впервые. При этом следует отметить, что уже В. А. Гордлевский в статье «К личной ономастике у османцев» называл тюркский пласт «домусульманским», видя в нем отражение древних верований тюркских народов (Гордлевский 1968, с. 131–136), см. также (Самойлович 1911)¹. Позднее Л. Рашоньи, исследуя одну лексико-грамматическую группу имен — с глагольным компонентом, пришел к выводу, что такие имена «принадлежат к древнему, оригинальному слою языка, довольно ясно отражающему магические пред-

¹ А. Н. Самойлович, опубликовавший «Хивинскую сатиру на казак-киргизов» (т. е. казахов. — Г. Б.), отметил: автор сатиры высмеивает у казахов «неладные прозвища, т. е. национальные, а не мусульманские имена, и плохие обычаи, т. е. кочевой образ жизни, занятие скотоводством и пренебрежение мусульманскими обрядами, иными словами, — их, драгоценную и для них самих, и для нас — тюркологов, известную самобытность» («Речь их крепка, как репчатый лук! С неладными прозвищами, низкого достоинства и с плохими обычаями, эти бесчувственные, как язычники, обладатели малахая!») (Самойлович 1911а, с. 053, 054–055).

ставления, определяющие возникновение тюркских личных имен» (Rásonyi 1962, p. 7–8).

Обратимся к анализу материала. Из всего многообразия личных имен, которые своими компонентами связаны с «верхним, небесным миром», мы остановимся на именах с семантикой непогоды. Это **bulut* 'облако', 'туча'; **jyldyrym* 'молния'; **tuman* 'туман'; **jamur-jamur* 'дождь'; **qar* 'снег'; **boran* 'буря', 'буран', т. е. целый набор тематически близких слов. В тюркских языках все эти личные имена (или компоненты сложносоставных имен) сохраняют живую связь с апеллятивной лексикой, причем в апеллятивной лексике соответствующее слово продолжает жить. На важность этого обстоятельства обратил внимание Н. И. Толстой (Толстой 1997, с. 397). З. Б. Мухамедова рассматривала подобные имена как «отзвуки поклонения человека природным явлениям» (Мухамедова 1957, с. 36). Однако с легкой руки Л. Рашоньи (Rásonyi 1953, p. 328; 1964, p. 323) личные имена, в которых использована лексика, относящаяся к «непогоде», были объявлены «случайными именованьями». Скажем, родился ребенок на рассвете, его назвали *Taň atar* ('Рассветает', букв.: 'заря стреляет') или *Kün toýdy* ('<Солнце (родилось) взошло>'); случилось это в туманный или дождливый день, — назвали *Tuman* или *Jamur* ('<дождь>').

Представляется, что каждая из этих точек зрения имеет право на признание — но для разных периодов развития личных имен этого рода. З. Б. Мухамедова касалась раннего периода — возникновения личного имени; Л. Рашоньи в данном случае имел в виду поздний период, вторичную метафоризацию имени. В памятнике середины XVII в. «Родословная туркмен» Абу-л-Гази хана образно представлена мотивация наречения имени *Tuman* ханскому сыну, в которой соединились все направления семантического развития апеллятива в личное имя: «Этот мальчик родился во (время) тумана, и потому я дал ему имя Туман. И, во-вторых, от (всего) сердца я желаю ему счастливой судьбы, и потому даю (ему) имя Туман, ибо туман долго не держится, он скоро проходит. Туманный день станет солнечным, после тумана не может не быть ясного дня. Туман, который долго не держится, я уподобил юности этого мальчика, (а) солнце, (появившееся) позднее, я уподобил счастливой и долгой жизни этого мальчика, когда он, став взрослым, воссядет на троне своего отца» (Кононов 1958, с. 58). Из этого пространного толкования имени *Tuman* становится ясным: метафоричность его состоит в том, что оно предназначено быть почетным для нарекаемого, а не нейтральным (как это могло бы быть, если бы оно было констатацией «рождения в туманный день»).

Примечательно также, что типологическое сопоставление тюркских личных имен определенных тематических групп, с одной стороны,

и подборок имен в разносистемных языках народов России (по справочному изданию: СЛИ РСФСР), с другой, дают неоднозначные результаты в отношении использования набора слов из этих тематических групп в антропонимиях разных языков. Так, типологические подобию и типологические схождения в использовании, например, ботанической, зоологической, орнитологической лексики в антропонимиях тюркской, монгольской, финской, селькупской, кетской весьма многочисленны. Что же касается схождений в использовании названий непогоды, то они в названных антропонимиях единичны и разрозненны: в ненецком нам встретилось одно такое имя *Хадко* (<хад 'пурга', 'вьюга') (СЛИ РСФСР, с. 280), в кетском — два имени: *Берес* (<'падающий снег') и *Хильгам* (<'зимний мороз') (СЛИ РСФСР, с. 344, 345).

В свете полученных типологических данных высокую репрезентативность целого набора различных названий непогоды в составе пратюркской антропонимической системы следует рассматривать как специфическую черту системы.

Это заключение находит поддержку в фольклорных контекстах разных тюркских народов. Особенно показательны якутские олонхо, где содержатся две версии происхождения легендарного родоначальника племени при перемещении его из верхнего, небесного мира в земной, земной мир. Первая версия: «(То ли он) с восточной стороны Восточного неба |...| из *белого облака*, | быстро закрывшего (небо), | в виде *белого* легкого *снега* | упал | и, споря-борясь, | закаляясь-укрепляясь, | вырос — | так ли он произошел-родился, | ничего об этом не знал, говорят» (Олонхо, с. 58). Вторая версия: «То ли он с западной стороны Западного неба, |...| из *темной* тяжелой *тучи*, | приплывшей-опустившейся над землей, | в виде *града-дождя* | с громким шумом упал | и, с *буйным* *вольным* *ветром* | споря-борясь, | закаляясь-укрепляясь, | вырос, | и так ли он произошел-родился, | ничего об этом не знал, говорят» (там же).

Как видим, в двух версиях якутского фольклорного контекста представлен почти полный набор названий непогоды, и, в частности, «белое облако» — «темная тяжелая туча». В алтайском эпосе различаются «белые облака» и «синие облака»; последние, видимо, находятся ближе к земле: брошенный богатырем камень «Пролетел мимо синих облаков, Пролетел сквозь белые облака» (МК Алт., стх. 2081–2089). Д. Месарош в записях мифологических преданий чувашей сообщал: в древности они «под первым надземным ярусом, видимо, понимали ярус, находящийся между землей и *облаками*... В памятниках говорится и о том, что граница этого самого первого яруса была не особенно-то далеко от земли. По народному поверью, раньше облака находились от земли только на высоте крыши ветряных мельниц. Однако с тех пор,

как люди испортились, облака, *рассердившись на них*, с шумом поднялись ввысь и с тех пор и двигаются там» (Чув.Ф, с. 57, см. еще с. 71). Здесь интересны как наивные представления чувашей о небесных явлениях, так и персонификация облаков (способность сердиться на людей, по своей воле отдаляться от брэнного земного мира).

Заслуживают внимания однотипные производные личные имена: названия трех видов непогоды — *jamŷur* 'дождь', *qar* 'снег', *boran* 'буря' — получают аффикс деятеля - *ŷu*: *jamŷurŷu*, *qarŷu*, *boranŷu* — это вызыватели дождя, снега, бури. Волшебная (шаманская) функция изменения погоды была вполне реальной для древнетюркского общества, а лица, способные вызывать непогоду, были люди, «по народным поверьям, исключительные, обладавшие сверхъестественными свойствами» (Трепавлов 2002, с. 564).

Описание соответствующих действий имеются в эпических произведениях разных тюркских народов. Во фрагментах киргизского эпоса «Манас» богатырь Алмамбет много раз изменял погоду, воздействуя тем самым на ситуацию боя. «...По приказу Манаса Алмамбет начал погоду изменять. [...] Прочитав заговор от злых духов, Прочитав на языке калмаков молитву, [...] Алма твой принял грозный вид, Опустил в воду джай таш (магический камень. — Г. Б.) [...] Не успели и глазом моргнуть, [...] Как по всему предгорью пошел *дождь*, Стал падать, застучал *град*, На всем предгорье выпал град, С одного края наплыл *туман*, На западе потемнело, [...] С неба сыпались сильный *град* и *крупа*, Закружила *метель*. Те, кто смотрел, видели: Повсюду сильно мело, Начавшийся дождь Всех — и людей и коней — Залил, до изнеможения довел» (Мкн. 3, стх. 5646–5675, см. еще стх. 8401–8412).

В тувинском эпосе непогоду вызывает девушка-богатырь Бора-Шээлей: «Огненно-сильную траву В родниковую воду опустила, и, когда заговаривала, ворожила, Появились люди во главе с ханом. Едут, и тут разразилась беда: *Ветер, дождь* — поднялась *буря!*» (Тув. ГС, с. 419, 421). В алтайском эпосе: «Славная серая кобылица Фыркула — и раскаленный камень (*кызу таш*: магический камень. — Г. Б.). Из ноздрей выскочил: Жгучий мороз ударил, Поверхность Алтая (от него) растрескалась, Железный тополь (священное дерево алтайцев. — Г. Б.) с треском раскололся» (МК Алт., стх. 1339–1343).

В производных личных именах, как, например, *jamŷurŷu*, по-видимому, выражалось пожелание, чтобы нарекаемый стал такой же исключительной личностью, как вызыватель дождя или прорицатель.

Производные имена *jamŷurŷu*, *qarŷu*, *boranŷu* по всем параметрам (семантическим, формально грамматическим) естественно встраиваются в ряд обозначений непогоды, используемых в пратюркской антропонимической системе.

Для тех названий разных видов непогоды, которые у тюркских народов продолжают использоваться в функции личных имен и которые были рассмотрены выше в их совокупности, их ассоциативных связях и специфических словообразовательных возможностях в пределах антропонимической системы, мы предлагаем обобщающее наименование — «мифолого-ассоциативный блок непогоды в составе антропонимии».

Объяснение столь разветвленному отражению разных видов непогоды в антропонимии можно найти в кочевом скотоводческом укладе жизни тюркских народов. Благополучие древних тюрков, скотоводов-кочевников, в большой мере зависело от природных метеорологических условий, и непогода создавала для них массу затруднений в деле разведения, ухода и сохранения скота, издавна считавшегося их главным богатством. Возможно, именно поэтому для древних тюрков непогода значила больше, чем для перечислявшихся выше народов России, и с этим приходится считаться при построении картины мира пратюркского этноса.

Понятия хорошей погоды в тюркской антропонимии отражены в значительно меньшем объеме. Можно назвать личное имя **ajas-ajaz* (<'чистое (небо), сильный мороз (при ясном небе)')'. К подобным именам у тюрков могут быть отнесены сбозначения целого круга устойчивых представлений и ассоциаций, связанных с почитанием неба, небесных светил и явлений, с их персонификацией. К их числу принадлежат те небесные светила и явления, которые видны в ясную, хорошую погоду. Это **kün* 'солнце', **aj* 'луна', **juldüz* 'звезда', **kök* '(голубое) небо', **tağ* '(утренняя) заря'. Можно сказать, что специализации значения «хорошая погода» при этом не произошло. Соответствующие наименования, наряду со своим прямым значением, допускают и истолкование их в качестве показателей хорошей погоды.

Как видим, подтверждается тезис, что в антропонимии представлены понятия, наиболее существенные в мифологических воззрениях тюркских народов, отражены реалии и явления, важные для образа их жизни. Мифолого-ассоциативный блок непогоды, очерченный в *антропонимии* более широко и конкретно, чем, скажем «блок хорошей погоды», должен быть признан одним из слагаемых в картине мира пратюркского этноса.

Итак, вместо скупого, плоскостного толкования-констатации для личных имен *Tuman*, *Jağur* и др. («мальчик родился в туманный / дождливый день») предложено объемное и многомерное толкование — с учетом народных поверий, мифологических и фольклорных контекстов. При таком учете, если и принимать элемент «случайности» в именовании, нельзя упускать из виду, что это такая «случайность», которая опирается на глыбу народной культуры.

Иллюстрацией подобного «случайного» имени служит один пример, весьма показательный. При наречении ребенка попался на глаза такой ничтожный предмет, как пуговица — и назвали девочку *tügme / tūjmä*. При попытке найти хоть какое-то объяснение этому имени подумалось: у всех младенцев, любых национальностей, «носик — пуговкой». Но это объяснение, чисто субъективное, умозрительно-поверхностное, никакой «зацепки» в материале не имеет.

Зато обращение к фольклорным контекстам все расставляет по своим местам. Начнем с идиоматики. По-русски говорят: «из *мухи* делать слона», у тюрков — «делать из *пуговицы* верблюда» (уйг., кбалк.). У нас речь идет об *изюминке* сказанных слов; у тюрков говорят: «Каких слов это пуговица?» (т. е. «в чем смысл сказанных слов?») (МК Алт., стх. 463, примеч. 68). Оказывается, что у тюрков, например у хакасов (мужчин и женщин), пуговица была немаловажной деталью национальной, запашной одежды — «на шубе из овчины или на другой верхней одежде старинного покроя... одна из двух пуговиц, нижняя, пришивается почти под мышкой», другая — на воротнике (ААХак. 549–550).

Для того чтобы показать, как устал и измучен богатырь, преодолевший долгий и опасный путь, — даже одежда у него истрепалась в дороге, сказитель-хакас употреблял поэтическую формулу: «К подмышке пришитая *пуговица* у него Висит (на одной нитке), К вороту пришитая *пуговица* у него Повисла и болтается» (ААХак. 549).

Нижеприводимые фрагменты из алтайского эпоса показывают роль пуговиц в снаряжении богатыря. Вот «хозяйка Алтая» собирает юного Когюдей-Мергена в поход: «С шестьюдесятью двумя (большими) пуговицами Широкие штаны взяла, мальчику-богатырю подала. <...> С сияющими, как семьдесят два солнца, Серебряными пуговицами Солнечную рубаху подала. С девяноста девятью пуговицами Кожаный панцирь подала» (МК Алт., стх. 2285–2287, 2293–2295, 2315–2316). «Со ста пуговицами шубу надел» — «Сто богатырей (в него) стреляли, Не могли пробить ее» (МК Алт., стх. 4895–4897). Из приведенных фрагментов видна оборонительная функция пуговиц на одежде, на панцире богатыря. А в момент тяжелого боевого испытания «Из ста пуговиц кожаного панциря Девяноста девять пуговиц Оторвались и разлетелись, Только одна пуговица осталась Как знак того, что На шубе алтайца Под воротником одна-единственная пуговица должна быть» (МК Алт., стх. 2475–2484). «От Когюдей-Мергена будто бы идет обычай... пришивать к шубе только одну пуговицу (под воротником)», как констатируется в эпосе (МК Алт., стх. 463, примеч. 73). Ср. женское имя в карачаево-балкарском языке *t'üz tūjmä* (<'сто пуговиц').

В алтайском эпосе пуговица является предметом украшения женской одежды: «От света пуговиц на ее одежде В глазах человека зарыбит, Красоте этой женщины-богатырки все люди дивятся» (МК Алт., стх. 189–192). У прелестной Алтын-Кюсю «сорок две пуговицы На платье сверкают» (там же, стх. 6597–6598). Кстати, распространенными женскими именами в хакасском эпосе являются Алтын-Тана (<'золотистая перламутровая пуговица') и Чарых-Тана (<'светлая перламутровая пуговица') (ААХак. 554, 555). На понятии девичьей (женской) пуговицы построено кбал.(или кбалк.) имя *žüz tūjmä*.

Пуговица как примета одной из стадий переходной обрядности представлена в хакасском эпосе: «по достижении совершеннолетия богатырь, как это было в обычае у хакасов, надевает парадную одежду — кип с пуговицами у воротника и подмышки», а это знак того, что он может жениться (ААХак. 554): «Раз уж *пуговицу* к вороту пришел, (То) еду искать пригожую, добрую (девушку), Раз уж *пуговицу* к подмышке пришел, (То) еду присмотреть красивую, добрую (девушку)» (там же). Пуговица прочно внедрилась в эпическую образную систему тюрков, см. еще: «Мою голову колотушкой не пробили, *Пуговицей* ты ее не пробьешь» (МК Алт., стх. 6868–6869).

Таким образом, при обращении к народному творчеству, народным обычаям и поверьям *пуговица* в пратюркской и современной антропонимических системах предстает совсем не как «случайное именование»: в долгой жизни личных имен с компонентом *tügme / tūjmä* сказалося подпитывающее воздействие фольклорных контекстов, эпической памяти тюркских народов.

На этом примере ясно видно, что дают приемы этнолингвистики применительно к изучению тюркской антропонимии. Во всяком случае, после вышесказанного к оценке «элемента случайности» (который не исключается из обряда наречения имени у тюркских народов) уже нельзя подходить упрощенно, с позиций современного осмысления имени рядовым носителем языка.

Принятые сокращения

- ААХак. — Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос / Запись и подг. текста, статья, перевод и комментарии В. В. Майногашевой. М., 1988.
- Гордлевский 1968 — Гордлевский В. А. Избр. соч. М., 1968. Т. 4.
- Дмитриев 2001 — Николай Константинович Дмитриев. К 100-летию со дня рождения. М., 2001.
- Кононов 1958 — Родословная туркмен / Соч. Абу-л-Гази хана хивинского. М.; Л., 1958.

- Крейнович 1969 — *Крейнович Е. А.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Мкн.3 — Манас. Киргизский героический эпос. Кн. 3 / Сост. и подгот. текста Б. М. Юнусалиева, С. М. Мусаева; перевод, комментарии А. С. Мирбадалевой, Н. В. Кидайш-Покровской. М., 1990.
- МК Алт. — Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / Запись текста, перевод на рус. яз. и приложения С. С. Суразакова. М., 1973.
- Мухамедова 1957 — *Мухамедова З. Б.* К вопросу о личной ономастике у туркмен // Труды Института языка и литературы АН Туркм. ССР. Вып. 2. Ашхабад, 1957.
- Олонхо — *Емельянов Н. В.* Сюжеты олонхоородоначальниках племени. М., 1990.
- Самойлович 1911 — *Самойлович А. Н.* К вопросу о наречении имени у турецких племен // ЖС. СПб., 1911. Год XX. Вып. 2.
- Самойлович 1911а — *Самойлович А.* Хивинская сатира на казак-киргизов // Зап. Вост. отд. Имп. Русск. Археолог. общества. СПб., 1911. Т. 20. Вып. 1.
- Самойлович 1912 — *Самойлович А. Н.* Туркменские заговоры // ЖС. СПб., 1912. Год XXI (отд. отд.).
- СИГТЯ 1997/2001 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 1997; 2-е изд., доп. М., 2001.
- СЛИ РСФСР — Справочник личных имен народов РСФСР. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1979.
- Толстой, Толстая 1995 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* О словаре «Славянские древности» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1995.
- Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Избр. труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
- Топорова 1996 — *Топорова Т. В.* Культура в зеркале языка: древнегерманские двучленные имена собственные. М., 1996.
- Трепавлов 2002 — *Трепавлов В. В.* История Ногайской орды. М., 2002.
- Тув.ГС — Тувинские героические сказания / Сост., вступ. ст., подгот. текста, подстрочн. перевод, комментарии и словари С. М. Орус-оол. Новосибирск, 1997.
- Чув.Ф — Сборник чувашского фольклора / Собирали и обрабатывали Д. Месарош. Т. 1. Памятники чувашской веры / Пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары, 2000.
- Rásonyi 1953 — *Rásonyi L.* Sur quelques catégories de personnes en turc // Acta Orient. Hung. T. 3. Fasc. 3–4. 1953.
- Rásonyi 1962 — *Rásonyi L.* Les noms de personnes impératives chez les peuples turques // Acta Orient. Hung. T. 15. Fasc. 1–3. 1962.
- Rásonyi 1964 — *Rásonyi L.* Die Frauennamen bei den Türkvölkern // Ural-Alt. Jb. Bd. 34. Hf. 3–4. 1964.

Из переписки Н. И. Толстого

В домашнем архиве Н. И. Толстого хранятся тысячи писем от множества его корреспондентов — коллег, учеников, друзей, с которыми Н. И. поддерживал переписку на протяжении 40–90-х гг. Эта часть архива до сих пор еще не систематизирована и не обработана. Письма самого Н. И. не собраны, они остались у адресатов и лишь в редких случаях сохранились в виде черновиков в архиве Н. И. В настоящем издании публикуются четыре письма 60-х гг. Письма 1 и 2 хранятся в бумагах акад. В. В. Виноградова в Архиве РАН. 1602. Оп. 1. Ед. хр. 568; их подготовил к печати и снабдил примечаниями О. В. Никитин. Письма 3 и 4 находятся в домашнем архиве Н. И. Толстого и подготовлены к печати С. М. Толстой.

1. К. Ф. Тарановский¹ — Н. И. Толстому

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Department of Slavic Languages
LOS ANGELES 24, CALIFORNIA
23 дек<абря> 1961

Дорогой Никита Ильич,

боюсь, что этого письма Вы больше не ожидали, — так давно я Вам не писал. Но, поверьте, я искренне сожалею, что наша переписка прекратилась, и по моей вине. Сколько раз я хотел Вам написать, да все как-то откладывал, и вот — откладывался.

¹ Тарановский Кирилл Федорович (1911, г. Юрьев, Эстония — 1993, Гарвард, США) — филолог-славист, литературовед, исследователь славянского стиха, а также поэт и переводчик. Сын известного историка славянского права академика Ф. В. Тарановского, эмигрировавшего в 1920 г. из России в Сербию. Выпускник, затем ассистент и профессор Белградского университета. С 1958 г. работал в США в качестве профессора Калифорнийского, а затем Гарвардского университета.

За последние три года в моей жизни было столько событий, что не знаю, откуда начать. 1958/59 год я провел в Харварде. Перед отъездом из Белграда я женился, и жена моя приехала за нами в Америку, в январе 1959 года. Нужно было налаживать новые семейные отношения, и сложились они хорошо; в особенности дочь очень привязалась к ней. Жена моя, старый друг нашей семьи, обладает большим тактом и чутьем, и ей удалось создать спокойную семейную атмосферу. Все это было не так просто, т. к. моя женитьба вызвала неудовольствие у родственников моей первой жены, и их влияние на детей не было благоприятным. Может быть, это и главная причина, что я принял и постоянную кафедру в Америке. По приезду в Америку я сразу же получил несколько таких предложений и в конце концов решил принять Лос-Анжелес. Замечательный калифорнийский климат в этом решении сыграл немалую роль. Но, конечно, и здешний университет мне очень понравился. С Югославией я не порвал, мы остались югославскими гражданами, паспорта и визу нам продлили, все время поддерживаю связь и с нашим консульством и с югославскими коллегами (кроме двух-трех белградских, которые на меня дуются); продолжаю сотрудничать в югославских изданиях. В общем и с Белградом, и с Загребом, и с Скопье у меня постоянная научная переписка. Когда уже переселился в Лос-Анжелес, из Белграда мне прислали всю мою библиотеку и даже часть вещей (главным образом картины — около 20 полотен современных югославских художников). Затем, в декабре 1959 года, приехала к нам в Лос-Анжелес и моя мать, но приехала уже больная. Через два месяца после ее приезда доктора обнаружили у нее рак. Полгода она проболела у нас дома, ухаживали за ней моя жена и я. В августе 1960 г. она скончалась на наших руках. Так на мою долю выпало еще раз наблюдать, как человек умирает от этой ужасной болезни.

Все эти события были причиной, что я не только запустил свою переписку, но и научную работу. Кроме того, все время мне приходилось усиленно готовиться к лекциям, т. к. некоторые курсы должен был читать по-английски, а также и готовить новые курсы, которых в Белграде не читал (так, напр., в будущем семестре буду читать курс югославянских литератур). Конечно, были и другие заботы и хлопоты. Напр., должен был научиться водить автомобиль, т. к. без автомобиля в Л<ос>-А<нжелесе> совершенно невозможно передвигаться: метро нет, а сообщения автобусами очень плохое. Только в прошлом году засел за научную работу. В августе прошлого года собирался приехать в Варшаву на конференцию по поэтике, для которой приготовил доклад о роли фразовой интонации в стихе, но не поехал из-за болезни и смерти матери. За этот год написал четыре статьи (о стихосложении Мандельштама, о цезуре в сербохорватском стихе, о проблеме «переносов») и теперь они уже печатаются — одна по-русски, две по-сербски, одна по-английски. Из подготовленного доклада для варшавской конференции получается большая работа, может быть, даже книга. Начинаю уже подумывать и о конгрессе в Софии. Уже облюбовал одну из предполагаемых тем: «Проблема ритма и смысла в поэзии».

Что Вам еще сказать о моей семье? Жена моя тоже преподает русский язык, два раза в неделю на вечерних курсах в университете, для заочников

(она тоже славистка, ученица Белича²). Дети сильно выросли. Сыну 19 лет, и он уже на втором курсе в университете, тоже пошел по славистике. Дочери скоро 15, и она учится в гимназии. Оба учатся отлично, и с американской жизнью быстрее освоились, чем мы.

Посылаю Вам оттиск своего доклада, который читал в Оксфорде и Лондоне в 1958 году, а также некрологи о проф. Беличе. Будьте добры, передайте два других оттиска по назначению.

Очень меня обрадуете, если найдете время написать мне о себе, о своих родителях, о моих московских знакомых, о работе Института славяноведения, а в особенности о новых исследованиях по стиховедению (из заметок, появляющихся в научных журналах, я видел, что у Вас предпринимается целый ряд систематических работ, что меня очень радует). Как Вы поживаете, дорогой Никита Ильич, — все еще холостяком или женились? Над чем теперь работаете и что печатаете? Как поживают Ваши родители, чем теперь занимается Илья Ильич? Его словарь³ в большом употреблении и почете в американских университетах (ведь сербско-английского словаря еще нет, по крайней мере настоящего). Как здоровье Виктора Владимировича Виноградова и его супруги? Пожалуйста, кланяйтесь им от меня, а также В. И. Борковскому, М. П. Алексееву (при случае) и, конечно, И. Н. Голенищеву-Кутузову и В. В. Иванову. Что вообще делает Илья Николаевич? За последнее время я только имел в руках его антологию, доклад о далматийской литературе и статью о слова-разделах. Между прочим, правда ли, что он развелся с женой и женился в третий раз? Или это просто сплетни? С Вячеславом Всеволодовичем Ивановым я познакомился в Осло, и он мне очень понравился. Кажется, он у вас опять пошел в гору? Недавно прочел его книжку о санскрите⁴ (написанную вместе с Топоровым); о самой «материи» я очень мало знаю, но общее впечатление очень солидное. Пожалуйста, попросите его передать мой привет его родителям, с которыми я очень сердечно общался в Белграде, в ноябре 1957 года, когда белградский театр ставил «Бронепоезд», в моем переводе.

И, наконец, позвольте поздравить Вас с наступающим Новым Годом и пожелать Вам и Вашим родителям всего, всего наилучшего.

Искренне Ваш
К. Тарановский

2. Н. И. Толстой — В. В. Виноградову

Глубокоуважаемый Виктор Владимирович!

На Ваш вопрос о том, как я себе представляю структуру будущих номеров журнала «Вопросы языкознания» и какую тематику я хотел бы видеть представленной на его страницах, считаю своим приятным долгом сообщить следующее:

² А. И. Белич (1876–1960) — сербский славист, специалист по истории и диалектологии славянских языков; президент Сербской Академии наук.

³ Сербскохорватско-русский словарь / Сост. И. И. Толстой. Изд. 2-е. М., 1958.

⁴ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Санскрит. М., 1960.

I. Структура журнала устанавливалась в течение уже довольно длительного, более чем двенадцатилетнего существования его и в общем она не нуждается в изменении, т. к., по моему мнению, отвечает современным нуждам развития языковедческой теории и практики.

II. Было бы крайне желательно увидеть на страницах будущих номеров «Вопросов языкознания» ряд статей, отвечающих запросам и интересам многочисленных исследователей и простых лингвистов-педагогов, и русистов, и славистов. Возможности лингвистических исследований на местах, на периферии часто весьма ограничены из-за отсутствия библиотек или необходимой научной лингвистической среды. С другой стороны, работникам периферийных вузов и пединститутов более доступен для наблюдения материал диалектов и ряда областных архивов, где сохраняется ценный исторический рукописный материал.

Следовало бы на страницах «Вопросов языкознания» опубликовать ряд статей по методике сбора диалектного материала и методике его описания, расчленив проблемы фонологии, морфологии, синтаксиса и, особенно, лексики. Применение новых методов исследования почти не коснулось восточнославянской диалектологии, и в этом одна из основных причин кажущейся в настоящее время малоэффективности этой дисциплины для общетеоретического языкознания и уже — для сравнительной грамматики и лексикологии славянских языков. Восточнославянский диалектный континуум в аспекте типологии систем со значительной степенью родства еще не рассматривался. Очень мало внимания уделялось проблеме языковых контактов — межславянских, славяно-балтийских, славяно-неславянских. Даже проблема двуязычия, столь важная в теоретическом и практическом плане, не находит своего разрешения в нашей лингвистической литературе.

Вопросы, связанные с построением наддиалектной модели, перекликаются с проблемами построения панхронической модели для изучения литературных языков, в первую очередь церковнославянского, древнерусского, древнеукраинского, древнебелорусского (белорусско-украинского). Максимальная сетка соответственно может быть направлена как на территориальную плоскость, так и на хронологическую и распространяться в различных пространственных и временных границах.

2 апреля 1964.

Н. Толстой

*З. Т. В. Назарова*⁵ — Н. И. Толстому

Глубокоуважаемый Никита Ильич!

Большое спасибо за Ваше теплое весеннее письмо, особенно приятное в дни, традиционно праздничные и дорогие с детства. Спасибо за пожелания здоро-

⁵ Татьяна Викторовна Назарова (1933–1976) — выдающийся украинский диалектолог, исследователь Полесья, автор «Лингвистического атласа нижней Припяти», большой серии статей по диалектологии украинско-белорусского пограничья, автор многих карт и один из авторов концепции и редакторов трехтомного «Атласа украинского языка». Публикуе-

вья и благополучия, спасибо и за доброе слово о работе, хотя не могу отделаться от сознания того, что не заслуживаю такого внимания. Чувство неудовлетворенности не покидает и тогда, когда думаю о своем маленьком атласе⁶, и боюсь, какбы упоминание его наряду с работами Тарнацкого⁷ и Мошинского⁸ не было слишком большой честью. Чтобы Вам легче было составить о нем представление, я решила послать образец бланковки с изоглоссами и сразу же прошу прощения за эту нескромность.

«Лінгвістичний атлас нижньої Прип'яті» задуман як регіональний со спеціальним заданням — выяснение специфики украинско-белорусских междиалектных контактов на сравнительно небольшой, но показательной в этом отношении территории. В районе нижней Припяти, как в фокусе, сходятся несколько пучков изоглосс, важных для диалектного членения восточнославянских языков, прежде всего, границ юго-западных белорусских и северных украинских говоров, помимо того — водораздел между Правобережным и Левобережным Полесьем. На древнейшие изоглоссы наслоились позднейшие, связанные с проникновением белорусских черт (с севера, северо-запада на юг, юго-восток) в североукраинскую систему. Это проникновение и реакция системы-основы способствовали возникновению здесь, в условиях стабильности населения, без какого бы то ни было влияния политических или культурных факторов, особого типа переходных говоров со специфическими чертами (даже в фонологической сфере), неизвестными соседним контактирующим группам. В масштабах национальных атласов эта небольшая полоса стирается, а разобраться в происхождении этих явлений очень важно, тем более, что в других районах украинско-белорусских контактов аналогичные явления тоже отмечены, но в «размытом» виде.

В связи с этим целью атласа является: 1) детализировать диалектные границы в нижнем Поприпятье, прежде всего, изоглоссы украинских и белорусских явлений; 2) выделить специфические явления, обусловленные междиалектными контактами; на основе этого установить территорию распространения переходных говоров и выявить полосу украинско-белорусского разграни-

мое письмо тогда еще совсем молодого ученого написано в ответ на просьбу Н. И. Толстого, интересовавшегося новыми исследованиями и исследователями полесских говоров в связи с подготовкой им в то время издания двух томов с материалами полесских экспедиций («Полесье. Лингвистика. Археология. Топонимика». М., 1968 и «Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря». М., 1968). Атлас, о котором идет речь в письме, ожидал своего выхода в свет еще 20 лет и был опубликован только через 10 лет после смерти автора. Н. И. Толстой высоко ценил талант, благородство и преданность науке Т. В. Назаровой, неизменно интересовался ее трудами и до конца ее дней поддерживал с ней научные и личные контакты (см. опубликованный Н. И. и С. М. Толстыми некролог «Памяти Татьяны Викторовны Назаровой» // *Slavia Orientalis*. Warszawa, 1977. Roczn. 18. № 2. S. 269–273; там же библиография ее трудов).

⁶ Назарова Т. В. Лінгвістичний атлас нижньої Прип'яті. Київ, 1985.

⁷ *Tarnacki J.* Studia porównawcze nad geografią wyrazów (Polesie — Mazowsze). Warszawa, 1939. О Тарнацком см. ниже письмо В. Дорошевского.

⁸ *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1929.

чения; 3) отразить некоторые тенденции развития диалектных явлений в этом районе — внешние (территориальное распространение или сужение) или внутренние (активизация или упадок) и на основе этого, в известной степени, установить «направленность» контактов в этом районе.

Специфика атласа сказалась, в известной мере, на размерах территории, характере сетки нас<еленных> п<унктов> — на линии контактов — гуще (сплошное обследование), на «периферии» — реже, — а также и на подборе материала.

Атлас состоит из вступительного раздела (проблематика, особенности территории, материал, транскрипция, принципы картографирования и т. д.), карт и дополнений (список нас<еленных> п<унктов> и информаторов, библиография). Всего удалось добиться разрешения на 107 карт (и то с большим трудом — финансы, трудности печатания цветных карт и т. д.). Из них — 1 вспомогательная (территория, границы, природные условия), 6 карт изоглосс, 42 фонетико-фонологических (включая «чистую» фонологию и акцентуацию), 39 морфологических (3 словообразовательных), 3 синтаксических, 16 лексических (5 лексико-семантических). Из-за ограниченного количества карт пришлось усиливать информацию каждой карты и пытаться картографировать (в некоторых случаях) определенные комплексы структурно или генетически связанных явлений на одной карте. В связи с этим, а также в соответствии с особенностями регионального картографирования пришлось несколько модифицировать технические средства, принятые в «Атласе украинского языка» — несколько изменить символику цветов, ввести некоторые новые постоянные обозначения и т. д. Легенды карт достаточно подробны. Каждая карта снабжена ссылкой на соответствующие (хотя бы в самых общих чертах) карты национальных (украинского и белорусского) атласов и на карты атласа Тарнацкого. Комментарии минимальны, приводятся тут же, под легендой и касаются, в основном, сущности картографируемых явлений, реже — материала. Поскольку атлас вырос из монографии, иногда трудно было удерживаться в рамках лишь констатации фактов, не давая им возможного истолкования, но я старалась делать это очень осторожно, чтобы не перегружать субъективными интерпретациями. Карты, не требующие пояснений, комментариев не имеют.

Простите, что пишу больше, чем нужно. Кажется, я увлеклась и могла бы описывать своё детище, забыв о всякой скромности и пределах Вашего терпения. Прилагаю к этому бланковку с несколькими изоглоссами, выбранными произвольно из соответствующих групп и более или менее иллюстрирующими направление их.

Территория атласа охватывает север Киевской области, несколько нас<еленных> п<унктов> Житомирской и Черниговской областей УССР и юго-западные районы Гомельской области БССР (66 украинских и 67 белорусских сел).

Что касается изоглосс между Западным и Восточным Полесьем, то, конечно, основные сведения о них имеются во Львове (да и картографирование ещё не закончено)⁹, но малая толика есть и у меня. Нужно учесть, что «по Горыни» — по-

⁹ Третий том «Атласа украинского языка» готовился под руководством Т. В. Назаровой во Львове.

нятие несколько обобщенное, т. к. часть изоглосс доходит до р. Стыр, даже перехлестывает ее, а часть не достигает Горыни. Вероятно, правильное определить границу этих полесских массивов следует в междуречье Горыни и Стыра. Из известных мне изоглосс важнейшие: дифтонги [yo], [yu] в сочетаниях *tot*, *tet* и [ie] в *tet* и на месте **ě*; суженное [u] ([uⁱ], [i^u] или [i]) без предшествующего смягчения) на месте **ы*, **і*; [e] из безударного **ę*; твердость [ц], сакань, формы типа *добри*, *молоди* (без [i]), инфинитивы на -*т* (*ходи́т*, *копа́т*).

Чувствую себя виноватой перед Вами в том, что не послала Вам и Светлане наш сборник. Очень хотелось, но сдержалась, боясь быть навязчивой — и слишком еще мало сделано в науке, не решилась. Простите.

Светлане мой большой привет и пожелание творчества наперекор всем трудностям. Желаю счастья и успехов всей Вашей семье и жду случая быть чем-нибудь Вам полезной.

Искренне Ваша Т. Назарова
<Киев> 18/IV. 66 г.

4. Витольд Дорошевский¹⁰ — Н. И. Толстому

Варшава. 19.XI. 1968.

Глубокоуважаемый и дорогой Никита Ильич!

Сердечно благодарю за «Полесье»¹¹. Поздравляю Вас с выпуском в свет такой интересной, ценной, поучительной книги. Мне отраднее читать то, что Вы пишете о Тарнацком. Он был очень хороший человек и я его очень любил. Его родная деревня была вблизи Ломжи. Он работал с упорностью пахаря, не был разговорчив. В последний год войны его захватили немецкие жандармы и увлекли неизвестно куда. Никто с тех пор не получил о нем никакого известия.

Сколько раз в истории Польши «естественный отбор» находил свое выражение в гибели лучших!

Может быть мне удастся побывать в Москве в первых днях марта, к концу совещания по общеславянскому лингвистическому атласу.

Посылаю Вам некоторые свои статейки.

10 том нашего словаря¹² уже вышел.

Шлю Вам слова глубокого уважения и сердечный привет

Витольд Дорошевский

¹⁰ Витольд Дорошевский (1899–1976) — крупнейший польский языковед, родившийся и окончивший гимназию в Москве (одноклассник А. А. Реформатского), автор фундаментальных трудов по словообразованию, диалектологии, лексикологии и лексикографии, истории польского языка, инициатор и главный редактор 11-томного словаря польского языка.

¹¹ См. примечание к предыдущему письму.

¹² Słownik języka polskiego / Pod. red. W. Doroszewskiego. Warszawa, 1958–1969. Т. 1–11.

Научное издание

Язык культуры: Семантика и грамматика

К 80-летию со дня рождения
академика Никиты Ильича Толстого
(1923-1996)

Корректор *Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Н. Ю. Квасницкая*

Издательство «Индрик»

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу: ул. Б. Якиманка, д. 6
тел. 238-02-69

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
(ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60x90 ¹/₁₆.
31 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 10227.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ШПП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6

ЯЗЫК
КУЛЬТУРЬ
СЕМАНТИКА
И
ГРАММАТИКА

Издательство «Индрик»

