

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ЭТНОЛИНГВИСТИКА ТЕКСТА
Семиотика малых форм фольклора

I

Тезисы и предварительные материалы
к симпозиуму

МОСКВА 1988

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ЭТНОЛИНГВИСТИКА ТЕКСТА
Семиотика малых форм фольклора

I

Тезисы и предварительные материалы
к симпозиуму

МОСКВА 1988

Редакционная коллегия: Вяч.Вс.Иванов,
В.П.Нерознак,
Т.Н.Свешникова,
Н.И.Толстой,
В.Н.Топоров

Рукопись подготовлена к печати К.К.Богатыревым

Настоящий симпозиум был задуман в связи с реализацией Сектором структурной типологии Института славяноведения и балканистики АН СССР серии исследований по структуре текстов определенных жанров, в частности, заговорных (на которые предполагается обратить особое внимание на настоящем симпозиуме), а также загадок и обрядовых текстов двух типов, позволяющих соотнесение с археологическими реконструкциями: погребальных и строительных ритуалов. Каждому из этих жанров текстов Сектор предполагает посвятить особую коллективную монографию. Та из них, которая будет посвящена заговорам в славянских, балтийских и балканских (а также других индоевропейских) традициях, должна быть основана на методах и результатах, выносимых на обсуждение на настоящем симпозиуме. Вместе с тем он продолжает ту линию исследований, которая была начата еще 25 лет назад на Симпозиуме по структурному изучению знаковых систем, организованном Сектором в Москве в декабре 1962 г. и сыгравшем существенную роль в становлении семиотических исследований не только в нашей стране, но и в ряде других стран (о чем говорят и специальные конференции, проведенные в ознаменование 25-летия симпозиума). Исследование особенностей текстов особых типов, в том числе таких, которые в силу ограниченности объема и строгой кодификации позволяют применение и проверку системы сравнительно простых правил описания, должно послужить уточнению многих дискуссионных вопросов. К их числу относятся и выяснение границ между разными жанрами малых (коротких) текстов, исторически друг с другом связанных, но постепенно обособляющихся друг от друга. Возникающие при этом терминологические и классификационные трудности, касающиеся, в частности, словесных формул и номенклатуры других жанров, могут быть обсуждены на симпозиуме вместе с наиболее актуальными проблемами теории паремиологии, постоянно взаимодействующей с семиотикой и этнолингвистикой и способствующей развитию всего круга наук, занимающихся текстом в широком смысле слова, причем естественным центром всех этих научных дисциплин остается лингвистика текста.

Что касается плана содержания славянских, балтийских и других заговорных (а также и иных обрядовых) текстов, изучаемых в докладах, представленных на данный симпозиум, они представляют несомненный интерес и для выяснения соотношения более архаичес-

кого слоя знаковых систем, связанных с язычеством, и более поздних, формирующихся после принятия христианства. На восточно-славянском материале этот круг вопросов изучается все шире, в частности, и в рамках исследований, проводимых в связи с исполняющимся 1000-летием христианской культуры в России.

Фольклорные тексты, послужившие основным предметом рассмотрения на настоящем симпозиуме, по своей структуре и символике оказываются тесно соприкасающимися и со многими произведениями художественной литературы. В еще более широком плане оказывается целесообразным расширение изучаемых явлений и по отношению к другим видам искусства. Как и в других сферах семиотических исследований, удастся обнаружить в синхронии и при диахронических интерпретациях глубокое внутреннее сходство рассматриваемых проявлений духовной культуры.

Вяч.Вс.ИВАНОВ

О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ И ИХ
ПРИЛОЖЕНИИ К СЕМИОТИКЕ МАЛЫХ(КОРОТКИХ) ТЕКСТОВ

1. Стремительное развитие разных областей знания в середине и второй половине XV в. привело к выработке единообразного подхода, имеющего общие черты при всех различиях объектов, изучаемых отдельными научными дисциплинами. Везде (как это лучше всего известно лингвистам, следящим за продвижением в исследовании макросемей языков) становится возможным определение хронологии развития и времени, прошедшего между разными этапами, причем рациональным оказывается постепенное движение вспять от более близких и хорошо засвидетельствованных периодов. Снятие противопоставления синхронного описания и диахронического исследования эволюции, на котором настаивали по отношению к лингвистике и поэтике такие создатели современных форм этих наук, как Р.О.Якобсон, стало характеристикой всего современного научного знания от астрофизики и молекулярной биологии до этнологии, в последних работах Леви-Строса и Лича говорящей о своей неотторжимой связи с историей.

2. Всякий текст содержит в себе свою историю. Она может жить в зависимости от условий его использования. Когда в молодости художник Чекрыгин после учения в монастырской иконописной мастерской стал "вместо "спасибо" говорить "спаси Господи" - по-монашески" (Л.Ф.Жегин. Воспоминания о В.Н.Чекрыгине, "Панорама искусств. 10", М.: "Сов.художник", 1987, с.204), он этим вернул автоматизированному клише его исходную внутреннюю форму, как Пастернак возвращает ее сочетанию "играть роль" в стихотворении из сборника "Сестра моя жизнь" "Ты так играла эту роль".

3. Как далеко может восходить "память жанра", хранящаяся в тексте? Кажется возможным, что в "Споре" Лермонтова содержится не только продолжение всего того древнего жанра споров о сопоставительной ценности двух явлений, который, как мы теперь - в отличие от Лермонтова! - знаем, уже в древнейшей письменной

литературе мира – шумерской – представлен большим числом текстов, сопоставляющих и противопоставляющих среди прочих и географические понятия (страны), как в "Споре", но и отзвук какого-то из восточных (в конечном счете персидского, но через возможный кавказский – грузинский? – промежуточный источник) ответов той же традиции, в персидской литературе, как и в латинской средневековой, весьма популярной. На пути от месопотамской традиции к среднеперсидской (пехлевиийской) и древнегреческой жанр прений о пользе и ценности двух предметов мог вобрать в себя и черты арийско-греческого словесного поединка, прямо или косвенно им унаследованные. Когда Лермонтов писал "Спор", он мог знать всего один пример поздней трансформации жанра, напр., грузинскую песню, перелагающую старое персидское стихотворение. Но этого оказалось достаточным для восстановления архетипа спора, где каждая из сторон развернуто излагает доводы в свою пользу: хотя "Спор" и короче шумерских поэм этого жанра, он лишен эпиграмматической сжатости пушкинского "Золота и булата" и французского прототипа этого последнего. В этом, как и в деталях построения, "Спор" возвращает к восточным, а не к античным и позднейшим европейским продолжениям жанра прений.

4. Такие относительно короткие тексты, как пословицы, поговорки, загадки одновременно создаются по законам каждого из этих жанров, память которых чрезвычайно глубока, и передаются по наследству как часть общезыкового запаса речений. Поэтому здесь особенно очевидно то, в какой мере творческие правила порождения текста могут основываться на его почти неизменной передаче из поколения в поколение. Из двух десятков одних и тех же кетских загадок, которые удавалось записать четверть века назад, по меньшей мере одна, судя по языковым соответствиям с тибетским, может восходить к праенисейскому. В древнегреческом тексте загадки, которую Сфинкс загадывает Эдипу, к общеиндоевропейскому восходит исходное языковое противопоставление "двунногого" (*dwei-pod-) и "четвероногого" (*k^wetur-pod-), известное в индоиранском, италийском, германском, тохарском В (wi-pew- < *dwi-pod-w; śwer-pewa < *k^wetur-pod-w-, 512 b2, 513 a, b). В отличие от обычного языка, где противопоставлялись двуногие люди и четвероногие животные, в древнейшем варианте загадки признак вдвое большего числа ног относится к беременной женщине, а лишь потом был перенесен на младенца. Принцип построения

ния текста загадки, где существо, у которого обычно нормальное число ног n (2 для человека) соотносится с тем, у которого — $2n$ ног, оказывается общим с прототипом загадки, загаданной римскому царю Нуме (Ovid. Fasti IV, 671-672). Загадка Нуме загадана во сне, что делает возможным и сближение с тохарским В фрагменте 513 из сборника толкований снов, где встречаются приведенные слова. В загадке Нумы речь идет о принесении в жертву восьминогой коровы, т.е. о мифологическом истолковании обряда *Fordicidia*, при котором приносили в жертву *forda boue* "стельную корову". В предполагаемом общеиндоевропейском прототипе обеих (греческой и римской) загадок $2n$ разгадывалось как исчисляемые вместе (т.е. складываемые) n ног матери и n ног эмбриона. Связываемый с загадкой обряд возводится к общеиндоевропейскому благодаря согласию римского ритуала с древнеиндийским *aṣṭarādi* и древнехеттским следом подобного обычая. Вместе с тем сходство древнехеттских и других индоевропейских (в том числе римских и древнеиндийских) обрядов использования пленных воинов в качестве замены тягловых животных позволяет связать с тем же кругом обозначений со второй основой **rod-* "нога" (наличествующей и в имени самого Эдипа *Οἰδῖπους*, внутренняя форма которого — "с распухшими ногами" объясняется эпизодом детства героя) и греч. *ἀντρα-πόδων* "человеконогий". Ранний прототекст загадки Эдипа включал только числительные для обозначения наименьших четных чисел "2" и "4", к которым позднее были добавлены обозначения наименьших нечетных чисел (1 и 3); текст, следовательно, стал своего рода считалкой (а его древнейшая структура может быть сопоставлена с остатками архаического типа счета: 2.4=8). Мотив "одного" (языка), как и черты, объединяющие (не только типологически?) мифы об Эдипе и Саргоне, можно было бы отнести за счет ранних древневосточных влияний на греческий текст.

5. Исследование малых (коротких) текстов, включающих различные паремиологические и близкие к ним речения и другие формулы и частично ритуализованные тексты, позволяет на относительно ограниченном корпусе примеров рассмотреть ряд вопросов, существенных для семиотики в целом: соотношение текста (в качестве единой структуры выступающего как знак) и каждого отдельного знака, в него входящего (при этом каждый знак понимается как текст со все увеличивающейся сложностью структуры и длиной, а

каждый текст – как все более усложняющийся знак), зависимость функционирования текста–знака от культурно–исторического и социального контекста, предопределяющего и степень ритуализованности, а отсюда и сохранности при передаче во времени каждого из сообщений–текстов. Возникает и вопрос о границе, отделяющей номотетические фольклорные высказывания (архаические правовые и другие ритуальные формулы, социальные запреты–табу и т.п.), от позднейших текстов, передающихся сходным в принципе неизменным устным образом: тексты науки о языке (Панини) и ранней литературы (древневосточный и греческий эпос). Граница между фольклором и литературой подвижна и зависит во многом от меры перехода общества от холодного типа, ориентированного на неизменное повторение нормативных текстов, к обществу горячему, развитие которого предполагает установку на поиск нового, т.е. на поиск и одобрение текстов, содержащих максимальное количество информации, как на основное условие движения в социуме. Промежуточные случаи (превращение новаторских или авангардных текстов в нормативные или классические, в частности, фольклорообразное применение целого текста – видоизмененного стихотворения Анненского как романа – или его фрагмента в паремимологической функции, как это стало обычным для цитат из "Двенадцати стульев" и "Золотого тельца") связаны и с собственно языковым процессом формирования и окостенения запаса повседневных речений, хранящихся в оперативной памяти коллектива (в тоталитарных вариантах обществ, насильственно возвращаемых к холодному типу, предпринимается попытка регламентации этого запаса, что послужило импульсом для оруэлловского Newspeak). Согласно модели, впервые разработанной Н.Д.Кондратьевым, в горячем обществе, начиная с периода научно–технической революции XVII в., выход из спада осуществляется за счет использования (внедрения) открытий и изобретений, число которых (как, видимо, и эстетически значимых текстов, несущих статистическую "шенноновско–колмогоровскую" информацию) обычно растет во время спада. Общество, искусственно возвращаемое к холодному типу, лишается возможности выхода из спада, потому что тексты, содержащие новое, в нем табуируются.

6. Современные нейropsихологические исследования показали, что передача текстов фольклорного и шире ритуализированного типа (включая любые формулы: вежливости, хулы и т.п.) связана со словесно–музыкальной функцией правого полушария. Современные

логизированные и рациональные тексты (включая и многие авангардистские с логической установкой на заумь начиная с Кэррола) как бы противоположны по нейропсихологической ориентированности правополушарным интуитивным образам поэзии, ориентированной не на слово, а на вещь (Рильке, Пастернак, в ранней философской прозе которого дано гуссерлианское обоснование этой установки). Выдающийся логик-культуролог С.Ю.Маслов (1939-1982) в серии статей (изданных отчасти уже после его безвременной смерти) заметил циклические колебания между классическим левополушарным стилем и барочным правополушарным. Он отмечал, что художественные изменения могут опережать социальные и помогать их прогнозировать, поскольку искусство является моделью мира в смысле Н.А.Бернштейна. Вместе с тем, как заметил Н.А.Бердяев в статье "Астральный роман" о "Петербурге" А.Белого, авангардизм внеэстетического социума опередил авангард художественный (об этом же говорил позднее Маркес в интервью о своей работе над "Осенью патриарха"). Именно потому, что внеэстетический абсурдный гротеск опережает образы правополушарного искусства, задачи последнего шире фиксации этого гротеска, давно искусством (Сухово-Кобылин, Кафка) прогнозированного. В науке первых десятилетий века - в работе Проппа по волшебной сказке, в формалистической поэтике ОПОЯЗа и в логическом синтаксисе Карнапа, как и в кубистическом искусстве и логически построенных заумных текстах Хлебникова и обэриутов - внимание обращено на структуру как таковую и на отношения между знаками в тексте. В середине века структурный анализ мифа у Леви-Строса в большой степени учитывает семантику, как и другие направления гуманитарной науки,двигающиеся к тексту от смысла и значения, что сказалось и в паремиологии. Обращение лингвистики в последние годы к теории речевых актов и прагматике совпадает с прагматической переориентацией изучения знаковых систем, с оформлением направления, объединяющего вслед за Сэлинзом этнологию мифа и историю с развитием культурно-исторической социосемиотики. Ее связь с нейросемиотикой предполагает исследование таких коротких словесно закрепленных аксиом действительности, которые предопределяют левополушарную модель повседневного поведения. Поэтому можно думать о начале осуществления намеченной еще Выготским программы синтеза биологического и культурно-исторического подходов к семиотике.

О СТРУКТУРЕ МАЛЫХ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ ЖАНРОВ

Структура мифов творения включает сам акт творения в качестве предиката (варианты: порождение и добывание, часто в форме похищения) и роли агенса (бога, культурного героя), материала и источника творения, иногда контр-агента в виде первоначального хранителя добываемых благ. Архаический миф или мифическая сказка выступает как некая метаструктура по отношению к собственно сказкам. Мифологическая сказка о трикстерах (дублетах культурных героев-творцов) и сказка о животных строится как добывание пищи или сексуальных партнеров (вместо добывания космических объектов в мифе) с применением обмана и плутовства (и контрплутовства). В собственно волшебной сказке основное действие сводится к добыванию жены социально-высокого ранга и повышению таким образом своего собственного социального статуса.

Структура классической волшебной сказки определяется главным образом тем, что вместо героя в основном испытании его фактически заменяет чудесный помощник, а само приобретение чудесного помощника происходит в результате предварительного испытания. Структура волшебной сказки включает два обязательных синтагматических звена (предварительное и основное испытания) и одно дополнительное (испытание на идентификацию героя как человека, совершившего сказочный подвиг).

В процессе трансформации волшебной сказки в новеллистическую чудесные силы уступают место уму и судьбе, испытания становятся или превратностями судьбы или проверкой моральных качеств. Демонические противники и чудесные помощники лишаются фактического ореола (за исключением некоторых восточных новелл, особенно китайских). При этом "добрые советы" совершенно отрываются от "трудных задач" и сватовство к царевне (царевичу) из конечной цели синтагматического развертывания сказки делается отдельным сюжетом наряду с другими. Такое распадение композиции волшебной сказки на самостоятельные сюжеты, выросшие из ее отдельных звеньев (вместо конъюнкции и импликации звеньев - их дизъюнкция, т.е. не "и" и "следовательно", а только "или-или"), в конечном счете коренится в отказе от оппозиции предварительного и основного испытания. Из прежней связной последователь-

юсти сохраняется только исходная ситуация беды/недостачи и конечная идентификация (особенно в группе сказок об испытании добродетели). Между этими крайними точками вписываются, т.е. инкорпорируются два звена: 1) ближайшая реализация "недостачи" в виде "трудных задач" и "добрых советов" и "вредительства" в виде плохой судьбы и т.п., и 2) "испытания/превратности" в виде двух ходов: "беда" и ее "ликвидация", "преуспеяние". В рамках фольклора собственно новеллистическая сказка составляет две дополнительные подсистемы со сказкой анекдотической, с фольклорным анекдотом. "Дополнительно" соотношение хитрости-мудрости в собственно новеллистической сказке и хитрости-плутовства в анекдотах, новеллистических сказок о мудрецах и анекдотов о глупцах. Анекдоты о неверных и ленивых женах дополнительные (т.е. антикомичны и симметричны) новеллистическим сказкам о верных и добродетельных женах. Анекдоты о случайной удаче дурочка находятся в отношениях дополнительной дистрибуции со сказками о судьбе, анекдоты о ловких ворах со сказками о разбойниках.

В фольклорном анекдоте полюсами являются фигуры глупца и хитреца; между соответствующими "стихиями" возникает напряжение и действие. Медиатором между этими полюсами являются шут и стихия шутовства. Анекдоты как бы создаются вокруг оси ум (как хитрость)/глупость и содержат, как правило, взаимодействие этих стихий в рамках одного сюжета. Ум в анекдоте (впрочем, и в фольклорной новелле тоже) имеет очень часто "провербильный" характер, а сами пословицы, как известно, представляют собой набор трафаретных суждений здравого смысла. Эти трафаретные суждения подаются в анекдотах как индивидуальные остроумные находки, как личное проявление изобретательности героев. Глупость в анекдотах представляет собой набор нарушений элементарных логических правил и соотношений объекта, субъекта и предикатов. Форму анекдота определяет не шутливость вообще, а абсурдные парадоксы (выворачивающие наизнанку явления реальной жизни), специфически связанные с композиционной кульминацией. Парадоксальный комизм превалирует в народном анекдоте над сатирическими элементами.

Для анекдотов (в меньшей мере для собственно новеллистической сказки) характерна реализация действия как некоей "остроумной" тактики, посредством которой один персонаж (обычно умный) вынуждает другого (обычно глупого) реагировать желанным для первого образом (поддаваться обману). Тут проявляется диалогическая

основа анекдотического действия, впоследствии унаследованная и классической новеллой.

Классическая новелла унаследовала традиции фольклорной предновеллы и анекдота, как единого целого, включив также опыт басни, средневековых нравоучительных "примеров", стихотворных побасенок типа фаблю, отчасти легенды, рыцарского романа, исторических описаний.

Классическая европейская новелла (самый яркий пример — новелла в Италии и во Франции в эпоху Возрождения), в отличие от средневековых коротких повествовательных форм, сосуществующих рядом друг с другом, все их в значительной степени синтезирует; хотя анекдот, оплодотворив новеллу, не полностью в ней растворяется. Классическая европейская новелла, в отличие от своих фольклорных и средневековых предков, т.е. от ранних ее форм, преодолевает "ситуативность" и "нравоучительность". Опираясь на антропоцентрические представления, она представляет действия героев не только как прямую функцию сложившейся ситуации, не только как реализацию отвлеченных грехов/добродетелей или демонстрацию сословных "типов", но как индивидуальную самостоятельность, непосредственно вытекающую из свойств, чувств и страстей противоборствующих индивидов. Развертывание сюжета в классической европейской новелле целиком определяется индивидуальной активной самостоятельностью героев (в отличие от восточной новеллы с более пассивными героями, чью судьбу определяют извне часто силы волшебного порядка). Основное действие является оператором перемены ситуации. Взаимодействие персонажей, как в анекдоте, имеет "диалогический" и "тактический" характер. Новелла, как и сказка, обычно начинается с "недостачи" (из-за беды или поставленной цели реализации желаний), причем в новелле гораздо отчетливей, чем в сказке, обнажается двойная перспектива: реализация желаний для одного есть ущерб для другого (в сказке абсолютно доминирует точка зрения главного героя), "ликвидация недостатчи" в новелле осуществляется очень часто с помощью обманного действия (плутовства), которое может повлечь за собой реакцию в виде контрплутовства или открытой "мести" заинтересованных лиц. В новеллах плутовство с эротическими целями встречается чаще, чем с целью наживы (в противоположность анекдотам о зооморфных трикстерах). В новеллах преобладают серии "осуществление желаний" и/или "избегание-восстановление ущерба". В кульминации новеллы, как в

анекдоте, происходит парадоксальный сдвиг, часто в силу остроумных поступков, жеста, слова героя (уже не "провербального" как в фольклоре). Новелла — жанр с высокой мерой структурности (в отличие от рассказа или повести), с преобладанием внешнего действия, которое укладывается в рамки одного события или единой серии небольших эпизодов.

Ю.В.КНОРЗОВ

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННЫХ СИГНАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Сигнализация является неотъемлемым элементом как объединения животных, так и человеческого коллектива.

Человеческая сигнализация отличается возможностью отрыва от текущей ситуации, расчленением ситуации при передаче и в связи с этим возможностью моделировать ситуации. Для человеческой сигнализации характерны длинные сигнальные ряды, что дает возможность широко использовать свойства сигналов для приведения адресата в состояние, при котором повышается вероятность выполнения команды (фасцинация).

Под сигнальной системой понимается исключительно активная сигнализация, подаваемая умышленно определенным индуктором определенному адресату, одиночному или множественному. Непрерывный поток раздражителей, воспринимаемых рецепторами организма (но отнюдь не обязательно фиксируемых анализатором) не является некой единой знаковой системой.

В сигнале (сигнальном ряду) различается смысл (передаваемое сообщение) и свойство (воздействие на адресата несущей волны).

Передаваемое сообщение несет определенную информацию. В общем принимается, что чем больше в сообщении неизвестных адресату сведений, тем больше информации (хотя это не всегда так).

Информация, которую несет отдельная фонема или буква, и семантическая информация, по существу, — разные понятия.

Многие сообщения несут информацию особого рода, которую в прессе принято называть дезинформацией, как неумышленной, так и намеренной. Умышленная дезинформация применялась издавна, однако в сравнительно ограниченных пределах. В послевоенное время умышленная дезинформация приобрела небывалый размах ("война в

эффире"). В ряде случаев борьба ведется не между правильной и ложной информацией, а между двумя дезинформациями.

Современные технические средства коммуникации — радиовещание, телевидение, звукозапись, кино — существенно изменили сигнальные системы.

К адресатам стала поступать информация в количествах, намного превышающих возможности анализатора, что привело, в порядке защитной реакции, к снижению интереса к новой информации в целом и повышенной избирательности.

Частое и, кроме того, непрерывное в течение больших отрезков времени воспроизведение художественных произведений, хотя и расширило "концертную аудиторию", но одновременно привело к значительной утрате fascinирующих свойств. В порядке поиска новых приемов появилась, например, мода на музыку повышенной громкости, т.е. использование приемов шоковой fascinации (сверхритмической), в области хореографии мода на аутоfascinирующие танцы "для себя", способные, впрочем, вызвать эмерикоподобный эффект.

А.А.ЗАЛИЗНЯК

О ТЕКСТОВОЙ СТРУКТУРЕ БЕРЕСТЯНЫХ ГРАМОТ

В 1987 г. число берестяных грамот XI-XV вв. из Новгорода и Старой Руссы достигло 713, из других древнерусских городов — 19. Из этих грамот более 200 дошли до нас в целом виде.

Большинство берестяных грамот — это частные письма. Именно они представляют наибольший интерес с точки зрения своей текстовой структуры. Изучение берестяных писем обнаруживает существование в древней Руси высокой эпистолярной культуры с достаточно устойчивыми традициями.

Всякое письмо может быть разделено на этикетную часть (адресная формула, формулы обращения к адресату, заключительные формулы вежливости) и содержательную (собственно сообщение).

Этикетная часть берестяных писем обнаруживает на протяжении XI-XV вв. определенную эволюцию: усиливается дифференциация этикетных формул в зависимости от соотношения автора и адресата по социальному положению и по возрасту; устрожаются правила применения почтительных формул по отношению к адресату, стоящему выше

в социальной иерархии или старшему по возрасту. Эта эволюция, очевидно, связана с ростом социальной дифференциации внутри самого древненовгородского общества.

Содержательная часть берестяных писем отличается рядом устойчивых особенностей.

Прежде всего, для берестяных писем характерна чрезвычайная лаконичность. По-видимому, эта черта объясняется не только трудностью выцарапывания букв на бересте, но и тем, что в этом отношении сложилась определенная культурная традиция.

Содержательная часть многих писем состоит всего из одного "смыслового хода"; на синтаксическом уровне это одно-два предложения.

Письма древних новгородцев как правило посвящены конкретным практическим вопросам текущей жизни: речь идет о семейных делах, денежных отношениях, хозяйственных распоряжениях, торговых операциях, заказах, исполнении повинностей, о конфликтах различного рода и их юридическом урегулировании и т.п. В соответствии с этим содержанием, наиболее распространенный в берестяных письмах тип "смыслового хода" — императивный (распоряжение, приказ, просьба, совет и т.п.).

Если письмо состоит из нескольких "смысловых ходов", смысловые связи между ними всегда очень ясны и четки. Вообще авторы берестяных писем проявляют большую заботу о точности выражения; об этом свидетельствуют, между прочим, следы стилистической правки, сохранившиеся в некоторых письмах. Благодаря своему лаконизму и точности многие берестяные письма достигают высокой степени выразительности.

Умение писать письма, соответствующие нормам этикета и эпистолярного стиля, несомненно составляло важный аспект культурной жизни древнерусского общества.

АВСЕНЬ И "АВСЕНЕВЫ" ТЕКСТЫ В СВЕТЕ РЕКОНСТРУКЦИИ

В связи с этим словом внимание исследователей привлекали две проблемы – его этимология и детали ритуала, им обозначаемого. Проблема происхождения обряда также занимала ученых, но большей частью "этимологически" или в плане типологии. Слово Авсѣнь встречается почти исключительно в песнях "Авсенева" цикла (или в исторических документах XVII в., связанных с попытками искоренения этого обряда), причем во множестве вариантов – Авсѣнька, Овсѣнь, Овсѣй, Бѣусѣнь, Тѣусѣнь, Говсѣнь, Усѣнь, Ту-сѣнь, Титусѣнь и т.п. Сразу нужно сказать, что различие между апеллятивным и ономастическим употреблением не всегда ясно. Точно так же не исследован круг значений и/или употреблений этого слова. Во всяком случае приходится считаться с широким спектром возможностей – от семантически "сильных" (имя ритуально-мифологического персонажа, выступающего как субъект обряда, название самого праздника и составляющего его ядро ритуала, обозначение участников обряда, м.б., основного ритуального символа, соответствующего текста-песни, ср.: Спеть ли вам таусѣньку?; кликать А., возможно, свидетельствует о том, что этим же словом обозначались и ритуальные заклички) до семантически "вырожденных" (междометийные восклицания, иногда сопровождающие каждую строку А. песен). Во многих случаях это слово обнаруживает тенденцию к разным народно-этимологическим притяжениям (напр., к слову овѣс – при том, что овес, действительно, выступает в обряде (им обсыпают, обсевают участников) и в текстах.

Как известно, А. – ритуальный персонаж русской традиции, фигурирующий в песнях колядочного типа, распеваемых в канун Нового года (существенно помнить об изменениях этой даты в русской истории) или Рождества. Обычно обращают внимание на связь А. с открытием нового (весеннего) солнечного цикла и, следовательно, с началом поры возрастающего плодородия. А., естественно, выступает в этом случае как персонифицированное начало года-прибытка (урожая). Но само порубежное во времени положение ритуала, на стыке Старого и Нового года, заставляет предполагать, что главный персонаж ритуала не только открывал новый цикл, но и закрывал старый. Бросая со своего рубежа взгляд в прошлое и в буду-

щее, А. в этом отношении был подобен двуликому богу врат Янусу. Колядовщики - "авсенюшки" в сгущающемся хаосе Старого года ищут (мотив поиска настойчиво повторяется в А. песнях: Вот ходили мы, | Вот искали мы, | По проулочкам, | По закоулочкам: | Вот Иванов двор ...; Овсень, овсень | Боу овсень! | Мы ходили, мы гуляли | По святым вечерам, | Мы искали, мы искали | Алексеев дом, | Мы нашли его двор | ... Ворота красны ... и т.д. Земцовский № 10, 11, 34, 75 и др.) тот локус, где произойдет рождение-открытие Нового года - нового счастья, но находят они прежде всего закрытые, запертые ворота, которые только еще надо открыть: Таусень, таусень! | ... Ой коляда, коляда, | ... Открывай ворота, Выноси-ка пирога... (№ 81). Открытие ворот-года требует особого искусства и дается с трудом. Поэтому двучастный праздник-ритуал (Новый год пришел, | Старый угнал, | Себя показал...) акцентирует вторую, "счастливую", новую часть, и именно ей дается название А., но забывать о первой части и, следовательно, о двучастности А. - субъекта ритуала нет никаких оснований - тем более, что есть и другие указания на это (ср. Ехать там Авсеню | Да Новому году и под., как и сам характер праздника - карнавальное развенчивание, вольности, шутки и т.п. и сменяющее их торжественное увенчивание Нового года - А., славословие ему). Собственно, эта первая ("старогодняя", "неприличная") часть праздника, о которой по А. текстам можно только гадать, и вызвала в XVII в. квалификацию всего происходящего как "игрищ и сборищ бесовских" и соответственно гонения со стороны официальной власти (...И мы указали о том учинить заказ крепкой, чтоб ныне и впредь... в навечери Рождества Христова и Богоявления колед и плуг и усеней не кликали и песней бесовских не пели... А которые люди.. учнуть (кликать) коледу и плуги и усени и петь скверныя песни, или кто учнет кого бранить матерны... и тем... за такия супротивныя христианскому закону за неистовства быти от нас в великой опале и в жестком наказанье. Грам. царя Алекс. Мих., 19 дек. 1649).

Очень показательны, что "авсенево-колядочные" тексты обнаруживают вопросо-ответную структуру, характерную как раз для такого рода "переходных" годовых ритуалов, как бы воспроизводящих прецедент - переход от Хаоса к Космосу, к сотворению мира. Соответствующий ритуал строится как поиск (вопрос) и нахождение (ответ), чередование которых в длинной цепи фиксирует этапы перехода от хаотической аморфности к космической организации (ср.

брахмодья в Индии). В А. песнях подобная структура представлена хорошо известными кумулятивными цепями, в которых чаще всего старый космологический смысл выветрился и все приобретает оттенок чистой игры, шутки, абсурда (Таусень дуда, | Ты где была! | - Коней пасла. | Что выпасала? | - Коня в седле... | А где кони? | - За воротами стоят. | Где ворота? | - Водой снесло... и т.п., ср. № 96-98 и др.). Такие цепи вопросов и ответов имитируют серии загадок, загадывавшихся как раз на стыке Старого и Нового года (ср. святочные загадывания и гадания). Вместе с тем их характер отсылает к тем шуткам, нелепицам, опытам выворачивания здравого смысла наизнанку, которые в типологически подобных случаях характерны для ситуаций "снашивающегося", деградирующего Старого года-мира (ср.: Уж ты сивая свинья, | Таусень! | На дубу гнездо свила, | Поросяток вывела... и т.п., № 83). Но даже и в таких вырожденных случаях можно усмотреть следы космологической символики - дерево, особенно дуб, свинья как териоморфный образ солнца, гора, брус, столб, огонь, вода и под. Точно также подобные тексты отсылают и к ритуалу жертвоприношения, неизменно сопутствующему переходу от старого состояния к новому (...Во тех лесах огни горят | Огни горят горячие. | Вокруг огней люди стоят, | Люди стоят колядуют... № 20 и др.).

"Авсенево-колядочные" тексты дают основание говорить о божественном происхождении А. и Коляды, разных ипостасей одного и того же образа - Нового года-мира, нового богатства-счастья, нового состояния-жизни. Они называются божьими и святыми; в посвященных им текстах Бога просят зародить это новое богатство (известный текст Ходит Ёлдыя | На Василья... № 94, ср. № 95 и др. позволяют ввести А. и в контекст "основного" мифа через его сыновнюю связь с Громовержцем). В этом смысле рождающийся юный А. (ср. мотив рождения Божьей матерью сына в песнях той же схемы - Календ. обр. поэзия сибир. 1981, № 41 и др.) так относится к старому А., как Молодой Божич к старому Бадняку или Божич к Богу, что еще раз подтверждает тезис о целесообразности реконструкции двух А. Впрочем, к тому же выводу склоняет и анализ наиболее распространенного и информативного текста об А., богатого космологическими ассоциациями. А. едет по дороге, находит железный топор, срубает им сосну, мостит мост и едет по нему сам или же дает возможность ехать Новому году (По тому мосточку | Ехать там Авсеню | Да Новому году! | Ой авсень, ой авсень!) во всей со-

вокупности составляющих его святых дат-праздников, воплощенных в образах трех святителей - Рубите сосны, | Стелите мосты, | Стелите мосты, | Забивайте гвозди! | Там будут ехать | Три святителя: | Первый святитель - | Рождество Христово, | Второй святитель - | Василь Кесарецкий, | Третий святитель - | Иван Креститель (№ 50). Срубание сосны и мощение моста отмечают границу между двумя А. - "старым" и "новым" (молодым).

В этом контексте особое значение приобретает мотив коня, на котором в частности едет А. или персонаж, связанный с ним (ср. № 13, 17, 18, 32, 35, 36, 69, 70, 72, 74, 79 и др.). На коне едет ("катится") и Коляда (А ехала Коляда... обычный зачин). Чаще всего эта езда на коне в А. текстах дается в вырожденном или "сдвинутом" виде, хотя существуют и важные полноценные примеры нетривиальной связи А. с конской темой (ср.: Таусень дуда, | Ты где была? | - Коней пасла... и т.п.). Эта тема подтверждается и текстами XVII в. В документе от 13 дек. 1650 г. сообщается: ...играют во всякие бесовские игры, ...клички бесовские кличут, коледу и таусень и плуту [так! - В.Т.] ...и загадки загадывают, и сказки сказывают... и накладывают на себя личины и платье скоморожское меж себя нарядя бесовскую кобылку водят (Акты Истор. IV, 124-125); или: Патриарх... указал, чтоб с кабылками не ходили... и коледы б и овсеня и плуги не кликали, 1627 г. (там же III, 96), ср.: Таусень! | Ах ты, тетушка, | ... Ты подай конька! | Если подашь конька, | Так родишь сына... (№ 120, о ритуальном изделии из теста). Вождение ритуальной кобылки в начале годового цикла, свидетельствуемое в сер. XVII в., отсылает к вед. ашвамедхе - конь, воплощающий собой год-богатство, выпускается на волю, но под охраной войска-стражи; земли, которые он обойдет в течение года, должны перейти царю; после этого конь приносится в жертву; части его тела соотносятся с элементами Космоса: "старый" конь распадается на части, "новый" синтезируется из них, он несет на себе богов и людей, "годовое богатство" (ср. Брихадар. - Упан. Мадху I, I, I и др.). А., переехавший по мосту в Новый год, приносит богатство, приплод, урожай (или его просят об этом); отсюда обилие в А. песнях растительных и животных символов плодородия и достатка (часто в пищевом коде). Эта тема достигает своей кульминации в мотиве брака-свадьбы и родов, отсылающем к иерогамии и рождению божества. Благодаря А. хождение по святым вечерам и поиски двора приводят к цели - к

двору, внутри которого горенка, в ней кроватька тесова, на ней перинушка пухова, а на ней молодая женщина, становящаяся матерью. Муж, жена и дети нередко соотносятся с астральной символичкой, с составом Космоса - У Ивана на дворе | Да три терема стоят. | Как и светлой-то месяц - | Сам Иван-то господин. | Красно солнышко - | То Паладьюшка его. | Часть звездочки - | Его детушки (№ 10).

"Конский" мотив в А. песнях связывает две ипостаси воедино. - А. и Коляду. Они, с одной стороны, объединяются как конь и колесница (колесо, ср. calendae как начало месяца), а с другой, выступают как символы солнца, движущегося по небу (в суточном и годовом циклах) в колеснице, запряженной конями, и, следовательно, года, определяемого движением солнца - нисходящим (Старый год) и восходящим (Новый год). Вместе с тем есть случаи, допускающие трактовку Коляды как матери "молодого" А.

В этом контексте (особенно при учете таких форм как Усень, Усенюшка и даже Баусень, Таусень и под., из сочетания Усень с междометием) тема А. никак не может быть изолирована от исходных и.-евр. связей, прежде всего от сопоставления с лтш.Усиньшем, покровителем лошадей (в источнике 1606 г. он даже назван богом: Eduorum deum vocant), более того - персонифицированным конем. Здесь важно отметить лишь две основные особенности - "лошадность" самого У. (ак. Ūsinj̄. при виде хорошего коня или Ai, zirdzeņ Jeuseņi 'Ой, У. коней!'; кроме того У. охраняет коней и тех, кто пасет их; он кормит их, предохраняет их от опасностей, сохраняет им жизнь; он ездит на коне, будит пигульников, открывает загон и т.п., и все это происходит с вечерней зари до утренней, ср. в навечери, об А.) и его двойственность (у У. два сына с красными головками, одного он посылает в ночное, другого с сохой на поле. Аунинг № 41, ср. связь А. с плугой); в другом месте (№ 42) сообщается, что у У. два сына одного возраста: не видели, как они родились, только видно, как они странствуют; тот, что побольше - в дневное время, тот, что поменьше, - в ночное; ср. противопоставление двух У.: Ūsinj̄, Ūss : Ūsinītis, Ūsītis, как бы "старого" и "молодого", ср. Vacis Jeuseņj̄ и др.; характерно, что У. приносят в жертву duos solidos et duos panes). Учитывая сказанное (и то, что А. называется Усень), нужно признать, что уже эти две особенности У., подкрепляемые образом конских "двойников" Ашвинов в Ведах (aśva-

-'конь'), делают бесспорным сопоставление этого балт. персонажа с А. Другие очень важные и/или тонкие сходства (У. и солнце, У. и огонь, У. - танцор, У. - Божий сын, У. и плодородие, урожай, богатство; териоморфные связи У. - коза, свинья, хорек [ср.: Ой баусень! ... | Бежит хорек... № 84], кулик и т.п.; У. и пиво, мед, У. и море [ср.: ...Таусень! | По морю ездил... № 76], поэтические функции У. [ср. Авсенька-дуда, обозначение поэтического жанра авсень и т.п.] и т.д.), здесь не рассматриваемые, лишь уточняют и конкретизируют общий источник этих образов (как и, конечно, Ашвинов). Языковые сложности отчасти снимаются наличием форм слова для лошади с метатезой - лтг. asva (asa, ova)но avsa (ovsa), но существуют и более основательные объяснения различий между указанными именами. При оценке возможностей истолкования исторических связей между А. и У. следует помнить об очень характерном ареале А. - Моск., Тульск., Влад., Ряз., Пенз., Тамб., Нижегород. губ., средн. Поволжье и далее Уфимск., Казанск., Урал, Сибирь (отдельно - Курск. губ.), - как бы продолжением на восток балт. ареал, но с перерывом в местах, потерявших в свое время связь с Русью (Белоруссия, Смол., Брянск. губ.). Также следует помнить о "смещающем" первоначальную картину эффекте "народной" этимологии (ср. и.-евр. корень, обозначающий сияние, блеск зари; между прочим, овес в связи с Овсень, Овсей может пониматься как обозначение коня в вегетативном коде /asv- → avs-/, ср. чеховскую "Лошадиную фамилию" - Овсов). Сходное метатетическое соотношение в паре б.-сл. *aus- 'сиять' (о заре) - *asu- 'конь' (<и.-евр. *ek'uo-s).

О СТАТУСЕ И ПРИРОДЕ ЗАГОВОРА (ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Заговоры (З.) обычно рассматриваются или как особый фольклорный жанр, или как особый вид ритуала. Такой подход до известной степени правилен и во всяком случае эмпирически, практически естественен, но, по сути дела, он не полон и таит в себе опасность искажения глубинного смысла З., которое возникает из-за разведения в разные стороны, изоляции основных аспектов З. и, следовательно, игнорирования того фундаментального тезиса, что З. представляет собой исключительно единую, целостную и самодовлеющую конструкцию, действующую именно как целое, из каких бы частей оно ни состояло. Более того, З. не только "фольклорны" и "ритуальны", но они в то же время очень существенно отличаются как от других фольклорных жанров, так и от других видов ритуала. От первых — "свободой" от рамок календарного или жизненного циклов и, напротив, ориентацией на непредвиденное ("случайное" для конкретного Я, хотя и предусматриваемое набором типовых жизненных казусов), отклоняющееся от нормы, даже экстремальное, для решения какого-либо или нет стандартных "рациональных" средств или они малоэффективны. От вторых — "свободой" от запрограммированности, возникающей из структуры всего корпуса используемых в данном коллективе ритуалов, индивидуальным (не общественным) характером, нарочитой частностью и "непредусмотренностью". Т. обр., в обоих случаях важно, что З., будучи по ряду характеристик фольклорным и ритуальным явлением, нарушают основной признак фольклора и ритуала — коллективный характер их "потребителя" и, главное, коллективное пользование З. И в том и в другом случае коллективное заменяется индивидуальным, но допускающим повторное воспроизведение индивидуально в таком количестве, которое определяется нуждами индивидумов, образующих коллектив. "Индивидуальность" З. соотнесена с его "неофициальностью", так сказать, интимностью: в принципе исполнитель З. свободен от принадлежности к жреческой корпора-

ции или к какой-либо духовной власти. Более того, потребитель З. (его объект) может совпадать с исполнителем (его субъектом), и разные типы отношений в этой сфере определяются особыми условиями, связанными, между прочим, со способами хранения и передачи "заговорного" знания во времени и пространстве.

Вместе с тем З. не ориентируется исключительно на "случай", на уникальное, на вероятностные решения и игру "чистой" магии (как, напр., трикстер в его поведении, определяемом принципом "пан или пропал"/и акцентом на "не пропáсть"/ и отвергающем обычные представления о причинно-следственной структуре мира). У З. есть своя логика, и он ориентируется на другой тип зависимостей. Но, обладая особым сводом правил и норм (чаще всего достаточно механических и рутинных), З. всегда предполагают и нечто сверх этого - некий резерв неопределенностей, обеспечивающий известную "свободу", незапрограммированность, дающую возможность маневрировать, применяясь к конкретной ситуации. За счет этого резерва "работает" импровизированный механизм структуры З.: помимо "разрешающих" способностей, обеспечиваемых правилами, он обладает еще дополнительным ресурсом, позволяющим решать задачи, возникающие ad hoc. Эта, хотя бы частичная, свобода от своих собственных правил, собственно, и определяет оригинальность смысловой конструкции З., ее принципиальную двунаправленность и даже разно-(противоположно)направленность. З. не сливается полностью ни с ритуалом-делом, оперирующим непрерывным, ни с мифом-словом, исходящим из дискретного. Но вместе с тем З. пытается удержать преимущества, которые есть порознь у ритуала и мифа. В этом смысле одна из самых характерных особенностей З. заключается в том, что он может работать в двух режимах одновременно (т.е. в пределах одного и того же текста). Поэтому в З. слышатся и "отчаянно высокая струна", свойственная ритуалу (по Леви-Стросу) и апеллирующая к чувству и даже к подсознательному, и "правильные" логизирующие ритмы, перерабатывающие непрерывное в дискретное, сложное в простое, иррациональное в умпостижимое, невыразимое в вербализуемое. Именно эти особенности З. и позволяют ему восполнить недостачу (или ликвидировать "достачу", превращать ее в свою противоположность) как в типовых ситуациях, так и в исключительных.

Сказанное выше о двуприродности З. объясняет серию обычно игнорируемых парадоксов, определяющих З. Вот лишь часть из них:

ритуал & миф ("мифологическое" в З. вместе с тем ослабляется за счет того, что здесь важен не конкретный миф, но тип его и что он не основное, но лишь прецедент, основание, реплика, притча; "ритуальное" тоже ослаблено, поскольку оно под контролем "дискретно-мифологического", вербализованного, вынуждено, хотя бы отчасти, пользоваться его языком, пусть в "переигранном" варианте; разумеется, контроль мифом-словом не полон: важны зазоры, не вербализуемые словом, да и само слово в З. часто апеллирует к туманному, "не-логическому", даже иррациональному, ср. также эстетическую функцию слова в З.); дело & слово (перформативность заговорного слова в "сильной" позиции); частное & общее (Кай логического силлогизма превращается в Ивана Ильича своей собственной жизни, с ее страданиями и открытиями-прозрениями); синкретическое & аналитическое; практическое & теоретическое; природное & культурное; макрокосмическое (мир) & микрокосмическое (человек) (идея параллелизма мира и человека образует основание "партиципационный" логики З. и соответствующей "космобиологической" анатомии); священное & профаническое; субъект & объект (ср. "склеивание" исполнителя и заказчика З., мёну их в ритуальном процессе); часть & целое ("часть" в полном З. всегда описывает - так или иначе - и целое ритуала, всю "прото-ситуацию"); текст & метатекст (принципиальное сочетание в полной схеме З. текста-объекта и текста об этом тексте: будучи произнесенным при определенных условиях, текст становится осуществленным ритуалом, словесная часть которого, между прочим, описывает и сам этот ритуал, включая и несловесную его часть). Обращаясь к помощи З., заказчик исходит только из своего Я (Иван Ильич), но, пройдя через все заговорные фильтры, из своего профанического локуса (из дома во двор, со двора в поле и т.п.) до священного датырь-камня на острове Буяне, он обнаруживает свою неотличимость от любого другого, оказавшегося на этом месте (от Кая) и через должествующее совершиться жертвоприношение приобщается к общему, универсальному, коллективному: частное вливается в общее, соединяясь с ним.

ЖАНР ЗАГОВОРА В НАРОДНОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ

Исследовательские определения заговора как одного из малых жанров словесной народной культуры не покрывают ту совокупность текстов, которая в народном укладе жизни служит для заговаривания и оберега. Оберегают от несчастий и болезней тексты письменные, которые должны быть постоянно при объекте оберега; тексты эти могут быть любой длины (например, многостраничные варианты апокрифа "Сон богородицы") и могут при этом не проговариваться вслух. При заговаривании же текст обязательно произносят, и он, как правило, не бывает длинным. Однако никакой четкой границы между текстами-заговорами и текстами-оберегами нет.

Заговор, как правило, сопровождается определенными действиями. Соотношение текста и действия для различных заговоров различно, однако очевидно, что если действие без произнесения соответствующего текста не имеет магической силы, то текст в некоторых случаях может и не сопровождаться действиями. Знаток, колдун, шопотник, волхид – это люди, которые прежде всего "слова знают". Заговоры различаются по силе и широте охватываемой сферы; как утверждают информанты, универсальным средством, исцеляющим от любых болезней, но отнимающим максимум сил у заговаривающего, являются таинственные "прямые слова".

Весьма любопытно отношение к заговорам представителей различных конфессиональных групп. Как известно, церковь осуждает любые заговорные тексты, считая, что "белые" и "черные" заговоры одинаково дьявольского происхождения. Народное миропонимание, прагматичное по своей сути, оценивает заговоры с точки зрения их полезности или вредности. В рукописных сборничках полезные заговоры соседствуют с молитвами. Изначальное различие в модальности (заговор-приказание, молитва – просьба) в поздних текстах заговоров стирается; употребление молитвы и заговора для одних и тех же целей сближает эти виды текстов функционально. Однако в народных культурах с сильным влиянием церковного христианства любой заговор все-таки считается грехом; как бесовские рассматриваются слова других языков или глоссолоалии, входящие в текст заговора, а также неизвестные знаки в письменных заговорных текстах.

Там же, где давления церковной идеологии нет (например, в среде молокан и духоворов) все заговоры четко разделяются на молитвы (полезные) и чародейство (вредные). Чародейство же молокане считают в числе трех смертных грехов, наряду с убийством и прелюбодеянием.

В противоположность молоканам и духоворам старообрядческая идеология непримирима к заговорам любого типа, и знатливые люди остаются за пределами старообрядческой общины, являясь изгоями. Однако непримиримость книжной христианской культуры не изгоняет, а лишь загоняет колдовство в глубокое подполье, в результате чего тексты заговоров и сопровождающие их действия приобретают большую сакральность, нежели в культуре старообрядческой. Так, старообрядцы – некрасовцы и молокане, живущие в одном селе, одинаково "льют воск", заговаривая у ребенка испуг. Однако молокане считают этот акт христианским делом, проявлением добра и блага и искренне удивляются некрасовцам, скрывающим такие знания и считающим их грехом.

В.Н.ТОПОРОВ

ОБ ОДНОМ ЛАТИНСКОМ ЗАГОВОРЕ (TABELLA DEFIXIONIS IN PLOTIUM).

К реконструкции архаичного ритуального "анатомического протекста

Речь идет об известном заклинании против Плотия (Warrington IV, 280-284) одним из ранних образцов этого жанра (I в. н.э.) в латинской традиции. Его архаичность подтверждается языком, содержащим ряд формул и клише, параллели которым обнаруживаются в других и.-евр. традициях (при этом характерно наличие в тексте ряда "просторечных", разговорных форм), и самим типом заклинания, отличным от более поздних латинских заговорных и заклинательных стандартов, широко распространивших свое влияние на большей части средневековой Европы. Укорененность этого текста в италийской традиции делает его важным свидетельством об этом типе заговоров в эпоху, предшествовавшую сильным культурным влияниям, идущим с Востока, и о тех реалиях, которые стояли за подобными текстами. В этой связи текст приобретает особое значение и как источник ряда древнеиталийских представ-

лений, восходящих к и.-евр. эпохе.

Как и другие подобные тексты, сохранившиеся в сочинениях Варрона, Макробия, Катона, Тита Ливия, этот заговор довольно сильно ритмизован и, видимо, дает известные основания для восстановления некоторых черт ритмической схемы заговорно-заклинательных текстов. Иногда эта схема поддерживается синтаксическими параллелизмами и повторами, в основе которых лежит употребление одних и тех же морфологических форм, но в других случаях именно эта "синтаксическая" инерция нарушает ритм, приводя к созданию своеобразных "хвостов" в отдельных местах ритмической схемы. Отчасти то же можно сказать и о звуковой организации текста. Она несомненна в отдельных отмеченных местах, но отступает в тень в тех случаях, когда содержание текста "разыгрывается" в форме списков реалий с фиксированным порядком их появления. Повторы формул увеличивают монотонность звуковой организации текста, придавая ей, однако, экстенсивный характер. Но отмечаются и примеры противоположного типа - вплоть до анаграммообразных построений, что вполне в духе старолатинской поэзии (ср. *Carmina Saliaria*, *Carmen Arvale*, сатурнические стихи, исследовавшиеся с этой точки зрения Соссюром, "Энеиду" и под.). Так, начальная строка Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor как бы дважды включает в себя имя Прозерпины - явно и тайно (...one p ...ra...p ...onis ...sor \supset Proserpina). Не исключено, что первоначально имя Proserpina отсутствовало, и восстанавливаемое тогда (*) Bona pulchra Plutonis uxor (ср. 2-ую половину "стиха" - *seive me Salviam deicer(e) oportet*) могло содержать в скрыто-расчлененном виде имя Прозерпины, адресата заклинания (ср. сразу же *seive me Salviam ... salutem ...*). Сходные морфологические и/или словообразовательные элементы, как и повторы, пронизывают текст. Ср.: eripias - tradas - tradas - mittas - mandes - tradas; perdat - exseat - disperdat; aspicere - videre - contemplare; ni possit & Inf. (vitare, dicere, se adiutare, sentire, dormire /2x/, facere, stare, aspicere, videre, contemplare); do /6x/ - dabo; eripias - eripiant - eripiat; luctent - deluctent; mandavit - mando - mandes - mandes; evincant - vincant; quartanae, tertianae, cottidianae; многочисленные цепочки аккузативов и т.п.

Структура заговора проста, но организация ее в высокой степени продумана. Заговор начинается с обращения к Плутоновой же-

не Прозерпине с просьбой передать Плотия Плутону (ср. Plotius - Pluto) для наказания. Сам Плотий уподобляется жертве (Quare hanc victimam tibi trado). Прозерпина, выступающая здесь как Salvia призывается отнять у Плотия здоровье (salutem) в его самых общих проявлениях - телесная целостность, жизненный цвет-свежесть, сила-крепость, мужественность (corpus, colorem, vires, virtutes). Лихорадка (febris) - основное средство лишения этих признаков здоровья (ср. у Цицерона tertianaе febres et quartanaе). Если учесть, что это февральское заклинание (ante mensem Martium), что февраль - месяц очищения (februarius и 'февраль' и 'очистительный', ср. Februa, ежегодный ритуал культового очищения, приуроченный к концу года /начало нового года - в марте/), что februum - обряд очищения, а Februus - имя этрусского божества подземного царства и т.п., - введение в это время мотива лихорадки - febris, насылаемой на Плотия супругой бога подземного царства Плутона Прозерпиной, выступающей здесь как Acherousia (= *Acherousia), представляется вполне закономерным. Трехглавый пес, териоморфный символ нижнего мира, должен вынуть у Плотия сердце, символ жизни (Me mittas arcessitum canem tricipitem, qui Ploti cor eripiat). Если все задуманное против Плотия совершится, Прозерпина Сальвия будет вознаграждена.

Далее следует основная часть заклинания: части тела Плотия "предаются" Прозерпине Сальвии. Ее имя еще пять раз повторяется после обозначения первых пяти частей головы - лица: голова, лоб, веки, ресницы, зрачки (rupillas, Асс. как и далее). 2-ая группа - ноздри, губы, уши, нос, язык, зубы (конец ее - объяснение мотива "передачи": ni dicere possit Plotius, quid sibi doleat - чтобы не мог сказать, что у него болит /речь и ее восприятие/). 3-ья группа - шея, плечи, руки, пальцы (ni possit aliquit se adiutare); 4-ая группа - грудь, печень, сердце, легкие (ni possit sentire, quit sibi doleat); 5-ая группа - внутренности, желудок, пуп, бока (ni possit dormire); 6-ая группа - спина (ni possit sanus dormire); 7-ая группа - телесный низ, "недра" (nei possit urinam facere); 8-ая группа - зад, анальное отверстие, бедра, колени, голень, лядвея, ноги, шиколотки (лодыжки), стопы, пальцы, ногти (ni possit stare sua virtute). В заключение - "заклѐпка": Male perdat, male exseat, male disperdat, чтобы Плотию "ни в коем месяце не смотреть, не

зреть, не видеть света белого".

Этот текст представляет собой т. наз. "черный" заговор, заклинание, направленное на зло (трехкратное заключительное ma-le), конкретно на полное расстройство (распад) всего состава человеческого тела. Примеры такого рода хорошо известны, но значение этого текста состоит в его претензии на универсальность. Зло должно коснуться и поразить всего человека и в целом и по частям, без малейшего их изъятия. В связи с этим заданием дается очень полная опись всего человеческого состава (около 40 частей), при этом хорошо организованная и направленная сверху вниз, от головы до пят. Это направление, как правило, последовательно выдерживается, и небольшие отступления связаны с одновременным заданием обозначения основных "телесных" зон: голова ("зрение"), голова ("обоняние", "слух", "вкус", "речь"), верхняя часть туловища и руки, грудь ("сердце", "легкие"), средняя часть туловища и внутренности, задняя его часть ("спина"), нижняя часть тела, ноги и примыкающие части тела. Это членение человеческого тела предполагает не только локальные, но и функциональные основания. В этом смысле заговор представляет собой как бы конспект архаичной функциональной анатомии, предполагающий предшествующие опыты в области "анатомических" классификаций и таксономий.

Природа таких текстов становится еще более ясной при введении их в некий более широкий контекст и сравнении их с текстами, работающими с той же "анатомической" номенклатурой, упорядоченной, однако, противоположным по направлению движением, — снизу вверх. Наиболее выдающимся примером в этом отношении следует считать недавно проанализированный ведийский "гимн" о человеческом составе — AV X, 2: "Тело человека". Этот текст интересен как образец сильно институализированной жанровой конструкции, представляющей собой серию загадок (т.е. вопросов и ответов) на космологические темы — "брахмодья". На основании этого текста реконструируется целый класс архаичных текстов, непосредственно связанных с ритуалом жертвоприношения, который производит восстановление состава мира и человека (параллелизм макро- и микрокосма, ср. образ Пуруши) после того, как этот состав распался на membra disjecta и оказался на пути к развеществлению, хаотизации. В связи с латинским заклинанием особое внимание в AV X, 2 должен привлечь состав членов человеческого

тела (также около 40 названий), в очень значительной степени совпадающий с упомянутым выше перечнем. Но еще показательнее, что направление перечисления, как бы определяемое актом сотворения человека, в AV X, 2 в точности ("зеркально") обратно принятому в заговоре против Плотия, где речь идет не о сотворении человека, но о его разрушении, "растворении" (анти-Пуруша), а именно: пяты, лодыжки, пальцы, кривизны, колени (коленные чашечки), ноги, ствол, лядвеи, бедра, остов, грудь, шейные позвонки, сосцы, локти, плечевые кости, ребра, плечи, 7 отверстий: 2 уха, 2 ноздри, 2 глаза, рот, язык (между челюстей), речь, мозг, лоб, затылок, череп, голова, если говорить об основном (уместно отметить, что кое-что вынесено за пределы самого списка; также упомянуты и некоторые общие свойства человека - форма, величина, имя и т.п. и функции - зрение, дыхание, способность к движению, ментальные способности и т.п.; отдельные расхождения обычно легко объяснимы). Весь этот синтез - для того, чтобы человек мог встать, стать, стоять, - тогда как цель "злых" деяний против Плотия в том, чтобы ni possit stare sua virtute.

Таким образом, перед нами два текста о составе и функциях членов человеческого тела (разные стадии деградации "прототекста" сохранены в заговорах от болезней). Один из них представляет собой как бы руководство "операционного" типа для синтеза полного состава человека ("сотворение") в последовательности операций. Отсюда - восходящее движение. В другом тексте цель иная - как этот полный состав расстроить, расчленить, "испортить". Этому "аналитическому" заданию соответствует нисходящее движение. За этими двумя текстами, едиными по материалу и разными, противоположными по заданию (оба текста перформативны, их произнесение уже и означает их осуществление, т.е. слово=дело), легко угадывается общая ритуальная протоситуация главного годового праздника в архаичных мифопоэтических коллективах - распадение целостного самодостаточного космоса - большого (мир) или малого (человек) - стирание, изнашивание, порча его частей и следующее за этим восстановление этой целостности из "очищенных" (реабилитированных) частей мирового и/или человеческого тела. Эти противоположные, но обратным образом связанные между собой операции реально наиболее точно иллюстрируются расчленением жертвы (ср. мотив человека-жертвы в AV X, 2, 14) и последующим "составлением" целого из разъятых частей (обе эти операции хорошо

известны в разных традициях). Из осмысления этих операций родилась "мифопоэтическая" анатомия и соответствующие типы "анатомических" классификаций, еще не порвавших связей с единой "космо-биологической" сферой (ср. магическую анатомию в древней Мексике). Макрокосм и микрокосм, космологическое и антропологическое, космогония и эмбриогония, космология и эсхатология, становление и разрушение благодаря текстам указанного типа становятся взаимосвязанными явлениями, вариантами единой структуры и единой операции - "тетической", определяемыми лишь направлением применения этой операции. Каждый из этих текстов так или иначе отсылает и к обратному для него "порядку" (ср. lucēt - de-lucēt, vincant - e-vincant или фрагмент о распаде и гибели в AV X, 2, 10 и т.п.). Знаком "положительно-восходящего" порядка является и.-евр. "тетический" глагол *dhē- 'ставить', 'класть' ('учреждать' как 'вызывать к бытию и осмысливать'), ср. др.-инд. dhā-, десятки раз выступающее в AV X, 2. В латинском заклинании употребляется "обратный" ему глагол ē-ripere 'лишать', 'вырывать' (ср. carere - при др.-инд. caras 'телесное повреждение' (в заглавии - dē-figere 'втыкать', 'вонзать', приковывать к месту', 'поражать' и др., отсылающее к магической практике прокалывания ритуальных "замен" человека, ср. у Цицерона - quae augur injusta defixerit. Но, учитывая др.-инд. dhā-, основным глаголом "деструкции" в подобных латинских текстах могло бы быть dē-ficere 'отпасть', 'недоставать', 'приходить в упадок' (ср. memb-rum quod deficit. Cic.), корень которого восходит к и.-евр. *dhē-, ср. dē-fectus, dē-fectivus, dē-fectio и т.п. при fa-cere (напр., facere sacra, о жертвоприношении), др.-инд. ava-dhā-, ni-dhā- с идеей нисходящего движения, ср. ц.-сл. у-дѣти 'взять', 'унести'. "Противоположность" обоих этих текстов, апеллирующая к исходному единству, может быть усмотрена в том, что "сотворение" связывается с "верхним" божеством - Брахманом в одном случае, а "разрушение, распад" с "нижним" божеством - с Плутоном в другом.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ АТРИБУТОВ ТКАЧЕСКОГО ПРОИЗВОДСТВА
В ЗАГОВОРАХ

Ткачество, одно из древнейших славянских ремесел, является фрагментом не только материальной, но и духовной культуры. Орудия ткаческого производства, продукты различных его этапов, сырье, используемые в производственных целях, включаются в ритуальный контекст, из плана "вещного" мира переводятся в семиотическую систему. Предмет становится символом, сохраняя в своем знаковом содержании специфику ремесла. Для семиотической характеристики реалии существенны домашний характер ткаческого производства и преимущественно женская среда его распространения. Символическая ценность того или иного атрибута ткачества определяется функцией и характерной формой предмета, соотношением его с мифологическими понятиями (ср. веретено как атрибут Пятницы, бердо как атрибут домового и т.п.).

Орудия ткаческого производства и другие его реалии используются в народной медицине, любовной магии, ворожбе, применяются в качестве оберегов. Символическую нагрузку имеют: лен, конопля, шерсть, волокно, костра и другие отходы, образующиеся в ходе обработки растений, нить, полотно и орудия производства — бердо, веретено, прялка, мялка, мотовило, сновница, щетки и гребни для чесания, челнок, ткацкий стан и некоторые его детали.

Тексты заговоров, которые сопровождают магические действия с орудиями ткаческого производства, строятся по принципу имитативной магии. За основу берется характерная функция определенной реалии, которая сравнивается с желаемым результатом. Например, представление о веретене, как о вертящемся предмете положено в основу такого магически привораживающего действия: девушка обводит вокруг сердца веретеном и говорит: "Как веретено крутится, так путь и N (имя понравившегося человека) повернется (gear. крутится) ко мне" (серб. — СМР). Другим примером может быть магическое использование нита. Основной функцией этой детали ткацкого станка является правильное распределение нитей основы полотна. У восточных славян его кладут под ноги скоту, когда в первый раз выпускают его на поле, говоря при этом: "Как мой нит согласен — чтоб так скот наш был согласен, и чтоб волки его не

трогали" (Смол. - Добровольский). Этот же прием используется в народной медицине. Например, при лечении грижи сыплют соль на челнок и говорят: "Какъ-то виѣ птичка гнѣздо въ горѣ-тѣ, тѣй да му са завиѣ пѣпъ-тѣ" или "Какъ-то са свива и извиѣ вѣма въ градинѣ, тѣй да му завиѣ пѣпъ-тѣ" (болг. - Дювернуа).

Неправильное действие может послужить причиной несчастий. Например, обвиняемая в чародействе и черной магии созналась перед судом в том, что она занималась ворожкой против скота в деревне и чтобы не было дождя... крутила кудель с шерстью в обратную сторону и говорила при этом: "Как это веретено крутится вспять - пусть вся скотина и овцы выкрутятся из дома хозяина (имя), чтобы был пустым" (пол. - Юцевич).

В разных славянских традициях символическая нагрузка реальных распределяется неодинаково. У восточных и западных славян орудия ткаческого производства и детали ткацкого станка не столь ярки в семиотическом плане, как у южных. У восточных же славян большую нагрузку имеют нить, отходы производства и полотно.

В качестве оберега используются прялка, веретено, мотовило, нитки, полотно и др. Например, у болгар существует обычай отгонять змей мотовилом. При этом говорят: "Бегай, бегай, гадурье (гад)! Это ты я Еремия Со светого Тамасия, Кье ты мотат черевата, Со железно мотовило" (бол. Охрид. - Маринов). Этот заговор произносится в день св.Еремия, 1 мая.

Архаичные представления о причинах возникновения болезней и их лечении лежат в основе многих действий с орудиями ткаческого производства. Например, при лечении детской бессоницы (когда дети ножками сучат и плачут), говорят: "Полуношница привязалась". Помело зажигают и под постелью ребенка кадят. Девке из лучины сделают прялочку, веретенечко, под изголовье кладут. Полуношницу уговаривают: "Полуношница, щекотаренка! Не играй моим дитяткой, играй прялочкой, веретенечком да помельной лопапочкой" (Пинежье). На Двине в этом случае берут прялку и веретено, если ребенок девочка, и кладут под пол и под матицу: "Ночной батько, ночная матка, не тешьсе моим дитишом, а тешься прялочкой и веретешечкой".

Не только предметы (реалии), но и сами действия имеют символическое значение. Все этапы ремесла, начиная с сева волокнистых растений и кончая собственно тканьем, в мифологическом сознании воспринимаются как пути преобразования природного,

неупорядоченного начала. Одним из заговоров в народной медицине может быть текст, воспроизводящий последовательно исполняющиеся этапы сева, уборки растений, их обмола, размягчения стеблей, удаления жестких частиц, прядения, мотания, снования и тканья.

В.И.ХАРИТОНОВА

ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН
(К проблеме бытования фольклорно-этнографического материала)

Известно, что заговорно-заклинательная традиция, складывающаяся из акционального, реального и вербального компонентов (учитываются только непесенные формы последнего), сохраняет способность значительной внутренней вибрации (термин К.В.Чистова). Характер варьирования элементов внутри системы, безусловно, изменялся во времени. На современном материале можно проследить основные закономерности его бытования только на период XIX-XX веков.

Заговорно-заклинательное искусство предполагает одновременное наличие вариантов возможных воздействий на объект. Заклинание может мыслиться как комплекс: ритуал + предмет + слово. Но при наличии полной информации реально и параллельное использование различных известных компонентов, которые привлекаются по необходимости по одному, а в случае желания усилить воздействие попарно или в большем количестве. При этом элементы системы мыслятся как взаимозаменяемые, равноценные или с разной степенью ценности (иногда есть представление о некотором разграничении сфер их влияния).

Анализ материала без проекции на знания единичного информанта показывает, что в абсолютном большинстве случаев, допускающих воздействие приемами заговорно-заклинательного искусства, имеются все три компонента системы, но при этом они редко являют собой целостный заклинительный комплекс. Один и тот же случай, требующий магического воздействия, часто обслуживается несколькими различными ритуалами или допускает употребление нескольких предметов, текстов. Способы их использования зависят от: 1) характера региональной традиции, 2) знаний информантов,

3) особенностей их представлений (может преобладать вера в силу слова или действия), 4) реальных возможностей в плане использования какого-либо элемента (отсутствие предмета или условий для воспроизведения ритуала и т.п.). Все это создает общую картину вибрационного состояния, причем подвижной оказывается как традиция в целом, так и материал внутри отдельного компонента ее.

Варьирование вербальной сферы усугубляется наличием различных форм (песенных и непесенных) и жанров. В восточнославянской традиции выделяются четыре нелесенные заговорно-заклинательные жанра: 1) заклинительные паремии, 2) заговорно-заклинательные формулы, 3) заклинительные приговоры, 4) заговоры. Их взаимоотношения представляются в некоторой степени генетически обусловленными, поскольку паремии и формулы, по всей вероятности, составляли первоосновной фонд текстов, которые на всем протяжении бытования сохраняли возможность новообразований (возможно, частично и за счет распада более поздних объемных жанров). Приговоры создавались на их основе путем расширения и усложнения текстовых структур. Заговоры, используя паремии и формулы в сложных текстовых комбинациях, образовали произведения с многочленной композицией. Разновременное оформление заговорно-заклинательной поэзии и специфика бытования ее (сосуществование жанров, нестабильность текстов) предопределили не только возможность взаимозаменяемости произведений внутри жанра, но и реальность межжанровых замен. Закономерности использования паремий, формул, приговоров и заговоров установить чрезвычайно сложно (помимо отдельных случаев); возможно, этот процесс индивидуален. В традиции же важно само наличие текста любого жанра и условий его произнесения.

Помимо этого важно учитывать характер отношения информанта к объемному заговору и различным частям его, поскольку не всегда считается обязательным произнесение всего текста. Наибольшей степени вибрирования подвергается сам заговорный текст, но тот элемент его, в котором содержится формула или паремия, являющаяся основной, обязателен для произнесения, тогда как собственно заговорные вступления и закрепки (клишированные части текста, порой имеющиеся в репертуаре одного информанта в единственном варианте на все случаи) могут присутствовать или утрачиваться. То же самое относится к молитвенному обрамлению заговора, дублирующему по своей сути собственно заговорные инициальные и фи-

нальные клише.

Процесс исполнения заговоров в естественной ситуации не всегда есть последовательное воспроизведение его частей: иногда информанты рассматривают заклинательный акт как попытку разно-стороннего воздействия на объект (акционального, реального, вербального), где вариационно используются не только компоненты традиции или разножанровые тексты, но и отдельные части заговора как самостоятельно значимые (при этом наиболее активно, часто многократно, воспроизводятся основные смысловые отрывки).

Последнее очевидно не является показателем того, что паремии и формулы есть результат определенных манипуляций с заговорным текстом или полная утрата вспомогательных частей его. Разножанровые произведения на один и тот же случай в репертуаре одного информанта, как правило, не бывают текстами с дублированием формул или паремий. Кроме того, "малые" заговорно-заклинательные жанры искусственно вычлняются легко только в приговорах, в заговорах они осложнены внутритекстовыми связями. Информанты не воспринимают паремии и формулы как отрывки из заговоров и стараются не допускать исполнение отдельных частей последнего в виде самостоятельных текстов в естественном бытовании. Однако известный материал представлен записями, среди которых есть целые заговорные тексты, их отрывки и самостоятельные приговоры, формулы, паремии. Это объясняется отчасти качественным состоянием заговорно-заклинательной поэзии в настоящее время, наличием разных типов исполнителей фольклорных произведений, сложностями, возникающими при записи устной поэзии из-за несовершенств полевой работы и общения с хранителями традиции. Помимо того необходимо учитывать, что заговорно-заклинательная традиция значительно варьируется во многих отношениях по зонам север - центр, юг. Последнее представляется общей закономерностью для некоторых фольклорных жанров и видов (например, аналогичные различия прослеживаются в традиции причитания).

КАМЕНЬ ЛАТЫРЬ И ЕГО РОЛЬ В РУССКИХ ЗАГОВОРАХ

В заговорах часто упоминается загадочный камень Латырь или Алатырь, иногда он называется "белым камнем". Этот камень как бы венчает собой вступительную формулу заговора: "Встану благословясь и т.д." Именно на камне, выступающем в роли центра, и происходит основное действие заговора: там сидит главный персонаж, к которому обращаются с просьбой и который должен произвести желаемое действие, туда, на этот камень отсылают болезни, наговоры, порчу, неугодные существа.

Вопросу об этом камне были посвящены некоторые работы дореволюционных ученых (А.Н.Веселовский, Н.Познанский, А.И.Соболевский, М.Дикарев, Н.Коробка и др.), но они чаще всего сводились к попытке разгадать и объяснить название этого камня. Мнения были самые разноречивые: от "алатырь" – алтарь, до греч. ἠλέκτωρ – лучезарный, сияющий. Современные ученые также проявляют интерес к этимологии названия камня (ср. О.Н.Трубачев), но к единому мнению они пока не пришли.

Выяснением же функции этого камня в заговорах, его роли в поэтике фольклора почти никто не занимался. Представление об этом камне как месте действия проходит через все основные жанры фольклора, правда, чаще всего он называется "белый камень" или "бел горючъ камень" и только в заговорах и духовных стихах он обычно называется Латырь или Алатырь. Характерно также, что это название камня есть лишь в русских и белорусских заговорах, в украинских же оно практически отсутствует. Это позволяет считать название камня более поздним, не связанным с восточнославянским единством.

Само же представление о магическом камне, несомненно, уходит вглубь веков. Оно есть практически у всех народов, имеющих заговоры. Оно связано и с древним культом камней, с представлением о могильном камне, о камне-жертвеннике. Если проследить функцию камня в заговорах, то становится ясно, что используется и такое природное его свойство, как твердость. Главное действующее лицо заговора сидит на камне не случайно – камень придает ему больший вес, еще больше укрепляет его силу. Под камень в заговорах бросают ключи, которыми замыкают сам заговор,

о камнем же сравнивается и крепость заговорных слов. Есть свидетельства об использовании камней в народной медицине: камень окатывают водой, которую потом заговаривают. И наконец, на представление о необычном камне, вероятно, повлияла вера в магические свойства драгоценных камней, которым посвящены многие легенды.

Несомненный интерес представляет также выделение в текстах заговоров двух пластов — языческого и христианского, а это можно сделать, анализируя смену персонажей на том же Латыре-камне от красной девицы до Богородицы, от железного мужа до Христа; в зависимости от назначения заговора на камне может сидеть и нечистая сила — леший, сатана, разные змеи и т.д. Выделению двух пластов в заговорах может также служить и сопоставление заговоров с традиционной эпической формулой зачина и более простых по форме заговоров-обращений.

Изучение событий, происходящих на камне Латыре, позволяет расширить понятие о нем, как о некоем космическом центре в сознании древних, как о границе между жизнью и смертью и о других, более ранних пространственных представлениях наших предков.

Несмотря на то, что современная лингвистическая наука пока еще не может дать однозначного ответа на вопрос о происхождении названия камня, исследование его функций в заговорах, изучение его соотношения с другими топонимическими названиями поможет раскрытию поэтического своеобразия этого древнего и малоизученного жанра фольклора.

Р.А. АГЕЕВА

"ЦАРИЦА-ВОДИЦА" В ЗАГОВОРАХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Употребление тех или иных наименований водных объектов в заговорах функционально связано с типом заговора и с его источником — устным или письменным. Как правило, реальные названия рек встречаются в воинских, охотничьих, рыболовных заговорах (Волга, Которосль, Ледь, Шорда, Двина). В заговорах от змеи, от пореза, любовных появляется река Смородина. Наибольшее количество вымышленных гидронимов связано с заговорами от нечистой силы, от сглаза: водзица царица Сантореевна, Салтан-река, Сыбота-

-ряка и др.

Заговоры, имеющие книжную традицию, обнаруживают отчетливое влияние апокрифической литературы. Собственные имена в них (как реальные, так и вымышленные), как правило, имеют восточное происхождение: Салтан-река, река Иордан и др. Ср. белорусский заговор, использующий сведения из Голубиной книги: "Водаица царица ирданская, а с ключа салтаньского, обмывала шерое корэньня, твердое каменя. Як белому камяню воз мора ня восплываць, так рабу Гришку яму́ век вяком жадных уроц ня знаць. -- А цяпер васіян-трава усим травам маць, а цяпер купорэс-дзераво усим дзеравам маць, а Салтан-рака́ усим ракам маць" [Романов, с.14, № 35].

Понятие о воднице-царице восходит как к христианским, так и к языческим представлениям. Контаминация этих верований определила образ райской реки, воды в Эдеме, затем приуроченной к храму в Иерусалиме и частично отождествляемой с Иорданом. В Ветхом завете есть рассказ о видении пророку Иезекиилю (Иез., 47): господь показывает ему небесный храм, из-под порога которого вытекает поток, дающий жизнь; сам бог - источник живой воды.

У русских, украинцев, белорусов эта живая, святая вода (в виде родника, колодца, речки или даже моря) может носить имена Елена, Ульяна. Устойчивость употребления этих имен конкретно по отношению к живой воде, текущей с неба, заставляет предположить их неслучайный характер. Отмечалась связь имени Ульяна с понятиями "волны", а также "шерсти". Вода Елена, на наш взгляд, связана с именем св.Елены (ум. в 328 г.), матери византийского императора Константина Великого. Елена, совершив паломничество в Палестину, по преданию, обрела крест, на котором был распят Христос, и соорудила храм на месте гроба Господня.

Однако поэтика собственных имен в заговорах заставляет искать и другие объяснения. Ведь Еленой неоднократно именуют и царицу змей. Существенен вопрос о создании типологии собственных имен в заговорах, об их функциональной стилистике; кроме того, сопоставление вариантов наименований, возможно, позволит установить единый источник и возвести те или иные наименования к определенной книжной традиции.

ФРАГМЕНТЫ ЗАГОВОРОВ И МОЛИТВ В ТРАВНИКАХ

Русские травники – этот малоизученный жанр древнерусской письменности, находящийся на периферии русской книжности, – представляет собой богатый материал для исследователей народной духовной культуры. Среди текстов, содержащих различного рода медицинские сведения, исследователи обычно выделяют "лечебники", "прохладные вертограды" и собственно "травники". Последняя группа текстов носит наименее научный характер, будучи тесно связана с суеверными представлениями. Эта же группа текстов рассматривается большинством исследователей (преимущественно прошлого столетия) как русская по своему происхождению. Были высказаны, правда робкие, предположения о первоначальном "греческом или латинском" происхождении травников, пришедших в XVI-XVII вв. на Русь через западноевропейское посредство. Собственно травники, несмотря на значительное число списков (XVII-XIX вв.), обнаруживают несомненную близость друг к другу. Это проявляется в общности названий трав (совпадающих в описании и прагматическом использовании). Ср.: Ахтмос – Ахтамон – Ахтитос – Артамон; Екумедис – Измодас – Измодин – Измодик; Одолень – Одолен – Одлен – Одлин; Маточник – Матошник – Матозник; Сарахия – Сарахиль – Рахиль – Варахия – Варахья и т.п. Кроме того списки травников, различающихся местом и временем написания, обнаруживают частые и весьма значительные совпадения в порядке следования статей. Все это заставляет предположить наличие некоторого "прототекста", явившегося одним из источников русских травников.

Оставляя в стороне проблему происхождения этих текстов, хотелось бы обратиться к вопросу взаимодействия травников и заговоров. Ряд статей травников содержат рекомендации по сбору того или иного растения. Чаще всего эти рекомендации предполагают произнесение заговоров, имеющих, как правило, весьма редуцированный характер. Ср.: "... а какъ станеть ея копать положи на землю съчетыри стороны сребра, сколько хочешь и вынимавъ сребро глаголи тако: "Господи благослови сiю добрую траву копать мнѣ и женѣ и детемъ моимъ, иже неимѣеть сiя трава сердце всѣбѣ поскоры неимѣли на меня, раба Божiя имярекъ, сердце своихъ. И

как люди радосны сребру, тако бы радосны все члцы о мнѣ, рабѣ Божіи имярек, сердце чисто созижди во мнѣ Боже и духъ правъ обнови въ утробѣ моеи"¹ (ИРЛИ, Латгальское собр., № 112). Обращает на себя внимание введение в текст заговора молитвенной формулы, заимствованной из 50-го псаломя. Так народно-христианская традиция стремится к расширению вербального фонда охранительной магии за счет реминисценций канонического текста. Особенно отчетливо это проявляется в заговоре, произносимом при собирании травы "Адамова глава": "Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному. Боже, очисти грѣхи моя, безъ числа согрѣшихъ. Господи прости сѧ! Достойно есть. Псаломъ 50. Помилуй мя, Боже! Вѣрую в Единого Бога. Господи Исусе Христе, Сыне Божіи, молитвъ Пречистыя твоя Матери и всѣхъ святыхъ, помилуй. Благослави сѧ травѣ копати, а ты земля мати благослави своего мнѣ плоду взяти, а ты трава Адамъ на что я тебя копаю и ты буди к тому пригодно во вѣки. Аминь!" (ГИМ. Барс. № 2257). В ряде случаев заговорный текст и вовсе исчезает, и тогда его функции начинают выполнять собственно молитвы. Ср.: "... говори Божий Нашъ помилуй нас. А кто грамотѣ не умѣетъ говори триста исусовыхъ молитвъ потомъ и рвать. А потому а что она именуется царь травам а корень у нея что человекъ" (ИРЛИ, колл. П.С.Богословского, № 57); "Есть трава наземли именем Сава... и ту траву рвать со крестомъ и говорить отче нашъ да псалмовъ 50 помилуй мя боже а хто грамоте незнаетъ и сотворить ему 300 молитв исусовыхъ" (ИРЛИ, Латгальское собр., № 112).

Особое место в статьях травников занимают записи "тайнописного" характера, расшифровать которые удастся далеко не всегда. Например: "Есть трава хоробецъ растеть на борах снош шести вершков или 7 и 8 верш цвѣт бѣл а корень ея добро ВД давать женам коя мужа не любит ВД ГЕ М Ж Ц" (ИРЛИ, колл. П.С.Богословского, № 57); "Трава Подстрел... тую траву держать всякому члку или ставить избу положить под бревно изба Ж Д С В Й Н" (ИРЛИ, Латгальское собр. № 112); "Есть трава Солншникъ... копать ея неппростому: лу ррр л га духъ чина о н о прр хх ви шиж" (ИРЛИ, колл. П.С.Богословского, № 57). В двух случаях шифр удалось прочесть. Оба эти примера содержатся в одном травнике (ГИМ, Барс.

¹ Рукописный материал цитируем с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

№ 2257) и, вероятно, отражают единую "тайнописную" традицию, в соответствии с которой шифруемые слова обозначаются инициалиями: "Есть трава растетъ порекамъ глухимъ степямъ... а кто на ту траву найдетъ заблудитца и кто вырвать безума станетъ авмелницу кинетъ медницу разнесетъ, а рвать непростому \bar{C} (вятый) \bar{B} (оже,) \bar{C} (вятый) \bar{K} (репкий,) \bar{C} (вятый) \bar{B} (ессмертный,) \bar{P} (омилуй) \bar{H} (ас!) $\bar{a}\bar{v}$ (т.е. трижды)"; "Есть трава Богородичная... та трава добра человеком и скотомъ и у которыя жонки болятъ груди или титки парь да хлебай да говори \bar{B} (огородице) \bar{D} (ево)..." (далее лист испорчен, однако можно предположить, что имелась в виду молитва "Богородице Дево, радуйся!...").

Б.Н.ПРОЦЕНКО

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД СТРУКТУРОЙ ТЕКСТА ДОНСКИХ ЗАГОВОРОВ

Донские заговоры, до сих пор практически не исследованные, записаны в 1987 г. в северных районах Ростовской области (станции Вешенская и Казанская), примыкающих территориально к исконно русским говорам, носители которых оказали воздействие на донских "лекарок", умеющих "бабчить". Укрытость искусства заговора от непосвященных здесь претерпела любопытную трансформацию: чем неохотнее жители называли адреса владеющих заговорами, тем откровеннее делились опытом и текстами заговоров их знатоки. Видимо, на Дону произошло значительное упрощение ритуала заговора, что можно проследить не только на снятии табу с передачи заговоров другим, но и на сведении к минимуму парадигмы магических ритуалов (по терминологии Т.М.Судник), ср. замену уголька обгорелой спичкой, "непитую" воду и др. Наряду с упрощением ситуации, в которой проходит лечение или иное применение заговора, отмечается и проникновение в текст заговора местных речений, например, в указании на производителя болезни: "ат казачива глаза", ср. также названия заговоров - "От сасов (ангины)", "От камчуга (чесотки)" и др.

При количественном преобладании заговоров, посвященных лечению физических недугов, особый интерес представляют более редкие заговоры, направленные на изменение эмоционально-психологического состояния человека, которые сохранились в наиболее

развернутом виде - с зачином, сюжетной частью и закрепкой (ключевыми словами) - "От бессонницы и тоски", "От суда" и др.

Тексты заговоров указывают на своеобразное сочетание языческих и христианских элементов при преобладании последних в зачинах. "Героями" этой части заговоров выступают, с одной стороны, Иисус Христос и Богородица, Гавриил и Михаил-Архангел, Самуил и Илья-пророк и т.д., с другой - заря-зарница, змей-зме-вовод, лежащий под дубом ветвистым, коренистым, жаба луговая, щука-рыба, рак-скорпион, месяц молодой и др., причем среди последних не встречаются антропоморфные языческие персонажи. При всей рассеянности указанных действующих лиц по различным загово-рам наиболее популярным персонажем оказывается Богородица, сопровождаемая одновременно несколькими христианскими спутника-ми в заговорах от нравственных недугов.

Сюжетная часть заговоров наиболее разнообразна; во многих случаях весь заговор состоит из одной этой части. Описание про-цесса изгнания болезни и результата лечения строится как в метри-ческой (Утренняя заря-зарница, Красная дявица, Высока взашла, С рабе (и. р.) скорбь и балець вьзда, Глазнуу, витряннуу, Студё-нуу), так и в прозаической форме (Жаба, жаба, жаба лугавая, жа-ба балотная, ня живи у рабе (и.р.) в зябрах, живи в лугах и ба-лотах, ишь траву лугавуу и пей воду балотнуу). Особую группу представляют заговоры, в которых процесс изгнания болезни соп-ровождается перечислением операций над числами - вычитания од-ного числа из другого, сложения чисел или их последовательного называния.

В качестве закрепок, ключевых слов в заговорах чаще всего используются концовки христианских молитв, но вместе с тем сох-раняются и классические формулы: "Замыкаю и замками и ключами на ... год, брасаю я замки и ключи в акиян-моря пад бел-гарюч каминь" (в заговоре от беременности).

При всей очевидности связи донских заговоров с общерусски-ми (ср. работы А.М.Астаховой, Т.М.Судник, С.И.Дмитриевой и др.), их несомненное своеобразие требует дальнейшего собирания и опи-сания этой части народной обрядности.

КОМПОЗИЦИЯ И ТИПЫ СЕВЕРНОРУССКИХ ЗАГОВОРОВ

Светлана Семеновна Ожегова (7.4.1937-26.7.1960) - фольклорист, окончила филологический факультет Московского гос. университета им. М.В.Ломоносова, работала под руководством доктора филологических наук Э.В.Померанцевой. В 1956-1960 гг. принимала активное участие во многих фольклорных экспедициях МГУ, прежде всего в Карельскую АССР и в Архангельскую обл., работала также в Воронежской обл. и в Нижнем Тагиле на Урале. Проявила себя как одаренный собиратель и исследователь фольклора; занималась волшебной сказкой, одна из первых после многолетнего перерыва возобновила записи и изучение заговоров.

Трагически погибла во время фольклорной экспедиции МГУ 1960 г. в дер.Песчаное на восточном побережье Онежского озера (Пудожский р-н Карельской АССР)

В работе используется материал заговоров (общим числом 547), записанных фольклорными экспедициями МГУ в 1956-1959 гг. в Карельской АССР (Заонежский, Пудожский р-ны) и в Архангельской обл. (Каргопольский, Няндомский, Приозерный р-ны). За два года (1958-59) экспедиция побывала в III деревнях и поселках, из них в 61 деревне были записаны заговоры - большая часть на Кенозере. Помимо этого использован материал из архива Пушкинского дома АН СССР и Государственного Литературного музея.

Записанные заговоры относятся к двум большим группам:

1) хозяйственные; 2) медицинские. В первой группе особенно многочисленны скотоводческие заговоры, имеющие следующие типы: произносимые 1) во время покупки коровы, 2) отела коровы, 3) в период выгона скота весной, 4) при поисках потерявшейся коровы, 5) от различных болезней скота (они близки к медицинским). На композицию заговора часто влияют сохранившиеся магические обряды, опирающиеся на дохристианские верования: в таком заговоре незначителен христианский элемент. В пастушеских заговорах особенно наблюдаются черты двоеверия; так, вместо обращения к христианским святым, может быть: "Все водяные, все земляные, все небесные простите раба божия..." Хранителями оберегов в настоящее время являются исключительно пастухи. Пастушеский оберег (часть пастушеского отпуска) строится следующим образом: 1) читается молитва, 2) формула выхода в поле, формула чудесного одевания, 3) отречение от сатаны, 4) обращение к святым научить "добрых слов", 5) сопоставление силы этих слов с крепостью стены каменной, с могуществом церкви, 6) обращение к

святым с просьбой помочь пасти стадо, поставить огород, три тына вокруг стада, к богородице – закрыть стадо нетленной ризой, 7) заклятье: ключ к этим словам святые унесут на небо.

Медицинскими заговорами лечат только от болезней, вызванных, по мнению жителей, вселением сверхъестественных существ в человека: от утина, колотья в ушах, чирья, грыжи, родимки, сглаза, тоски. Единственные исключения – заговоры от крови, зубной боли, змеиных укусов.

Иногда в заговоры (пастушеские обереги и др.), включаются целые апокрифические сказания о Христе, богородице, святых; так, широко применялись "Сисиниева молитва" (от родимки), "Сон Богородицы" (дорожный оберег и др.). Поэтика многих типов заговоров отличается приемом усложненного параллелизма.

На построение заговора большое влияние оказывает присутствие или, наоборот, отсутствие обряда. Так, например, заговоры от утина, колотья в ушах и иногда от грыжи сопровождаются обрядом, заговор при этом является словесным выражением обряда; заговоры от родимки, зубной боли, сглаза, тоски, крови и змеиного укуса применяются без обряда; оба вида заговоров имеют разницу в построении текста.

В научной литературе композиция заговора обычно определяется следующим образом: 1) зачин (вступление), 2) главная часть, в которой высказывается цель заговора – желание заговариваемого, 3) концовка (заклучка, закрепка). Заговоры классифицируются по принципу организации главной части: эпический, параллестический, диалогический, заговор-абракадабра.

Употребление зачина в заговорах определяется наличием двух, четко различающихся типов заговора по характеру обращения к сверхъестественному существу. Имеются заговоры со вступительной формулой и без нее:

Заговоры со вступительной формулой (Ф)

Заговоры без вступительной формулы

1. Ф. Описание места. Обращение к сверхъестественному существу с просьбой
2. Ф. Описание места и магических действий, совершаемых сверхъестественным существом

1. Непосредственное обращение к заговариваемому явлению или существу
2. Обращение к сверхъестественному существу с просьбой помочь

Заговоры со вступительной формулой (Ф)

3. Ф. Описание места. Заговаривающий сам совершает магическое действие
4. Ф. Описание места и чудесного предмета, с которым сопоставляется желаемое

Заговоры без вступительной формулы

3. Точное отражение совершаемого обряда
4. Сопоставление, но с предметом не чудесным, а взятым из обыденной обстановки

Формула вступления встречается чаще всего в заговорах, где заговаривающий высказывает свое желание чудесному существу. Вероятно, в таком построении заговора отразились еще языческие верования; ср. свидетельства древних историков и археологических раскопок о языческих идолах, находившихся не в самом поселении, а в некотором удалении от него.

В зачине говорится о том, как заговаривающий уходит из дома куда-либо, где происходит его встреча со сверхъестественным существом. Повидимому, позднее зачин христианизировался. Однако есть группа заговоров, где заговаривающий обращается к сверхъестественному существу, но вступления нет. Обычно в таких заговорах обращаются к Воде или Морскому Царю, к Царю-лесу, лесному, домовому, банной нечисти, зорям, жабе, лихорадке, осам, клопам, крысам, корове. В заговорах со вступительной формулой заговаривающий обращается к другим сверхъестественным существам. Это обычно или христианские святые, или таинственные красные девицы, белые старички. Видимо, разница в лицах, к которым обращаются, обуславливает разницу в построении заговорной формулы. Сверхъестественное существо всегда является объектом, к которому обращаются за помощью, в заговорах со вступительной формулой. В то же время в заговорах без такой формулы это сверхъестественное существо может быть субъектом. Например, обращение к болезни, считающейся особым существом, происходит непосредственно: представители низшей мифологии присутствуют в обыденной жизни крестьянина. Такая непосредственность общения исключает торжественный вступительный зачин. Интересно, что заговоры, в которых есть обращение к Морскому царю (водяному), могут быть оформлены различно. Вступительная формула употребляется в тех случаях, когда Морской царь — не субъект, а через него только

действуют на болезнь (тоску, призор). Когда этот персонаж мыслится в качестве водяного, формулы может не быть. При произнесении заговора применялся следующий обряд: заговаривающий и заговариваемый шли к реке, там произносился заговор, заговариваемого при этом умывали водой из реки. В пинежских материалах для заговоров от призора характерен такой мотив: "Царь-деньской, а дедушка-водяной, дай мне воды смыть и сполоскать, все притцы-призоры". Чаще встречается обращение к самой Воде с просьбой дать воды для излечения больного. При этом в пинежских и в наших материалах оговорка: вода берется "не для хитрости и мудрости, а для пользы". Утрата непосредственного обращения к водяному может быть связана с тенденцией к утрате веры в его существование.

В главной части, как показывают наши материалы (по сравнению с более ранними записями заговоров) происходят различные изменения первоначальной структуры заговора. Отмечаются сочетание мотивов в одной формуле, тенденция к схематизации формулы, выпадение отдельных мотивов из заговора, вольное отношение к заговорной формуле, изменения в традиционной лексике заговора, использование других фольклорных жанров, деградация художественной формы. Например, наряду с очень поэтическими формулами описания места, куда ссылается болезнь или другое нежелаемое явление ("в чисто поле, в сине море, в крутые горы", "в темный лес, в зыбучие болота"), встречаются краткие, полузабытые формулы, где не упоминается место отсылания: "Денная рыкуша, ночная кликуша, идите прочь от моего младеня". Исчезает формула времени, исчезают перечисления частей тела в заговорах от болезней.

Некоторые изменения есть и в формуле, заканчивающей заговоры, ср. пример заклинания против смерти (заговор нового типа): "... Слово мое крепко как камень. Ох ты, камень бел-горюч! Дай мне ко жизни светлой ключ..."

Публикация Р.А.Агеевой

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ НЕКОТОРЫХ
РАЙОНОВ РУССКОГО СЕВЕРО-ЗАПАДА
(по полевым материалам)

Записи заговоров производились, начиная с 1973 года, в южных р-нах Псковской области, западных районах Смоленской и Калининской областей, восточных р-нах Витебской области, северных р-нах Новгородской области и в пос. Старая Ладога Лужского р-на Ленинградской области.

Географическое положение этих территорий и некоторые социальные условия местной жизни способствовали сохранению здесь устойчивой заговорной традиции.

К настоящему времени зафиксировано 287 текстов с описанием обрядового действия, из них 67 записаны на магнитофон (мз).

1. Местная терминология

Название жанра: "слово", "стишок", "уговорный стишок", "лечебный стишок", "наговорный стих", "шептанье", "заговор", "наговор", "приговор", "приговорка", "молитва", "молитва-заговор", "приказка".

Особые жанры с многосоставным действием: "взять обход" - договор пастуха с "худенькими" (только новг.); "опоясывание вокруг столба" (новг.), "относ" - общая профилактическая или исцеляющая магия; "поддел", "снимать след" - черная магия; "присушка", "отсушка" - любовная магия.

Владеющие силой заговора: "шептун", "шептунья", "колдун", "колдунья"; тот, кто "умеет", "помогает", "слово знает"; "знахарь" (новг.).

Колдуны могут быть "добрыми" и "злыми", "сильными" и "слабыми". Для владеющих черной магией есть специальные названия: "ведьмак", "ведьмачка", "ведьма", "закликуха", "от Бога отречнутый"; тот, кто "вредит", "знается с нечистой силой", "договорился с чертом", "оборачивается в кошку или свинью".

Болезни магического происхождения: "доспешка" - заболевание после ругани у церкви, часовни или другого святого места ("ему доспелось", "прикохнёшься, как ругнёшься" - новг.); "призёр" (новг.), "урок", "усуд" - сглаз; "упуд" - испуг; "родимец" - испуг ребенка; "вёснуха", "вяснуха", "тетуха" - от ве-

сеенного ветра.

Болезни внутренних органов: "резота" - желудочно-кишечные боли; "сжога-пакота" - изжога.

Кожные заболевания: "вогник", "вогнец", "круг" ("сухой или мокрый") - лишай; "золотуха" - желтуха; "пожога" - ожог; "сибир-ка" - сибирская язва; "скула", "скуляница", "скуллё", "пятна" - нарывы; "чесота" - чесотка.

Нервные болезни: "красушник", "ломотник", "тихон", "тихан", "тихий тихув", "святой Тихон", "припадок", "падучая болезнь" - эпилепсия; "криксы-вириксы", "упиры" - детская болезнь ("рябёнок плачет, бьётся, кричит"); "ногница", "ногница-горягница" - бессонница; "утин" - радикулит.

Хирургические болезни: "вблос", "костоед" - гнойный нарыв, из которого "выходят белые нитки", "грызь", "золотник" - грыжа; "донник" - смещение матки.

2. Жанровая система

Заговорные обряды связаны с древнейшей синкретической магией слова и действия, проявляемой на всех уровнях: функциональном, психологическом, поведенческом, вербальном, предметном и др. Функциональная направленность производимого действия "вперед" или "назад" позволяет разделить весь собранный материал на две категории.

1. Обряды профилактические (предупредительные), связанные с продуцирующей или превентивной магией. К ним относятся как действия, приуроченные к календарным праздникам, так и окказиональные (закливание ветра, заговоры "на присушку", "от змеи", "чтоб у коровы молоко было", "от порчи", "от нападения", "от воров", "от побоев мужа", "как идешь на суд, на работу или на экзамен" и пр.). Зафиксировано 59 таких обрядов (12 мз).

2. Обряды защитительные, связанные с магией, обезвреживающей чужой наговор или нечистую силу ("от поддела", "от лиха", "от напасти", "от злодея", "от супротивника", "от противника квартиры") или с исцеляющей магией ("от укуса змеи" и от всех болезней). Зафиксировано 228 таких обрядов (75 мз).

Полевые наблюдения и анализ собранного материала позволяют предположить, что из двух составляющих заговорный ритуал - движения и слова - первое является первичным и более устойчивым элементом традиционной формы: слова как бы прикладываются к действию, сопровождая обрядовый жест, и без него не существуют, тогда как магические действия могут совершаться и без вер-

бальных форм (напр., отнoсы, некоторые профилактические и лечебные обряды). В нашем архиве 9 описаний бессловесных магических действий, идентичных заговорному жанру и имеющих соответствующие аналоги в форме заговоров.

3. Обряд и его атрибутика

Как всякая знаковая система заговорный жанр связан с целым рядом правил и запретов, часто известных только профессионалам. Несоблюдение традиционных условий уничтожает силу совершаемого или делает невозможным проведение обряда.

Анализ ритуального поведения заговорщиц и обязательных обрядовых норм (выбор времени и места, магические предметы и знаки, система запретов, условия передачи заговорной науки и сохранения ее силы) наглядно демонстрируют их языческую сущность, несмотря на наличие некоторых христианских элементов (напр., жесты, связанные с символикой креста).

4. Анализ заговорного текста

Большинство собранных нами текстов имеет форму свободного стиха со случайной рифмой (чаще грамматической). Стихотворная форма обусловлена функцией заговорного "стишка" и традиционной манерой его исполнения (быстрое пришептывание "на одном дыхе", на одной ритмоинтонации - "если кинешь - не поможет"). Стабильность ритмоинтонации - та скрытая в подсознании пружина, которая придает заговорной речи необыденное, обрядовое звучание, обостряя магическую силу слова и обеспечивая тем самым функциональную направленность текста. Запрограммированность ритмоформулы дает возможность предположить, что стихотворная форма была изначально присуща заговорному жанру.

Поэтический язык собранных текстов наполнен архаизмами и причудливым смешением языческих и христианских образов, знаков, символов.

В сравнении с опубликованными материалами прошлого века (Майков, Виноградов, Добровольский, Елеонская и др.) зафиксированные нами тексты сохранили основной сюжетный набор и композиционную схему, но утратили былые развернутые формы.

5. Выводы

1. Заговорный ритуал - это развернутое в обрядовом пространстве часто многосоставное и полифункциональное действие, с четко направленной магической задачей. Он имеет многовековую консервативную традицию, частично сохранившуюся до наших дней.

2. Христианизация коснулась только текстов, незначительных элементов действия, но не отразилась на семантике и функции жанра.

Основные положения доклада будут проиллюстрированы слуховыми и магнитофонными записями и фотографиями.

Ю.И.СМИРНОВ

БЫТОВАНИЕ ЗАГОВОРОВ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ (по наблюдениям 1956-1963 гг.)

В местах, где мне доводилось записывать, заговор называют "словом", "молитвой", "статьей/статьей", реже - "наговором" или "приговором". По деревням заговоры знали почти все взрослые люди и отчасти дети. Судя по записям, число известных одному человеку заговоров колебалось от 1 текста (это обычно дети) до 33-х, но эту последнюю величину, очевидно, нельзя считать предельной уже хотя бы потому, что далеко не все жители охотно и целиком передавали собирателям свой заговорный репертуар. Почти каждый взрослый человек практически знал и пользовался несколькими обыденными заговорами: от зубной боли, от укуса змеи, на рану/кровь, на чирей и др. Каждая женщина старалась знать: универсальные заговоры, призванные оберечь детей; заговоры, связанные с уходом за скотиной; аграрные заговоры и пр. Охотник или рыбак обязательно знал хотя бы один, самый простенький промысловый заговор. Повседневная утилитарная значимость заговоров для их пользователей была очевидной и естественной, - и в этом отличие заговоров от произведений других фольклорных жанров. Поэтому заговоры знали больше, лучше и тверже, чем, например, былины, духовные стихи, исторические песни, даже чем похоронные причеты, а в старобрядческих поселениях - много лучше, чем и частушки. Женщины знали заговоры лучше и активнее мужчин, но и в отношении ряда других фольклорных жанров превосходство тоже оставалось за женщинами.

Наряду с практически всеобщим бытованием обыденных заговоров в их знании и пользовании существовала и определенная специализация. Обычно в этой роли выступали старушки, специализи-

ровавшиеся на трудных случаях детских или женских болезней, они чаще всего оказывались и повитухами, — и в каждой деревне обнаруживалась по меньшей мере одна такая "специалистка". Реже встречались лица, специализировавшиеся на лечении скотины, коров и лошадей, но в каждой большой деревне (в кусту небольших деревенек) такой знаток обязательно имелся. Они, как правило, не брали непосредственной платы за свои услуги, а в беседах с собирателем неизменно и не без гордости подчеркивали свое бескорыстие. На Русском Севере действительно не было принято платить за лечение: оно было элементом широко развитой системы людской взаимопомощи. Даже считалось, судя по рассказам жителей, что лечебный эффект не будет достигнут, если уплатить за лечение. На деле оплата все-таки существовала, но в опосредованной форме: "специалистку" регулярно одаривали — обычно натурой — заблаговременно, в предвидении оказии, и после лечения, однако связывая подношения с каким-либо иным благовидным предложением, например, скромным желанием угостить чем-то или просто поддержать существование "специалистки", обычно одинокой и никем не опекаемой, кроме доброхотов.

Самую малочисленную группу лиц, активно пользовавшихся заговорами, составляли колдуны. Термины типа "колдун" ("волшебник", "еретик", "знахарь") в мою бытность на Русском Севере употреблялись в отрицательном смысле. Если же о колдуне отзывались с одобрением или уважительно, то его называли "знаток", "знающий". Имена колдунов называли далеко не в каждой деревне или в кусту деревень: в этом отношении Русский Север резко отличался от Полесья, где, по наблюдениям 1974–1980 гг., в каждом селе указывали на несколько "ведьм" или "ведьмарей". По сравнению с более частыми узкими "специалистами" колдуны считались универсальными профессионалами. Их обязательной функцией в числе прочего признавалось умение наводить порчу или, напротив, оберегать от порчи людей и скот. Колдуном нетрудно было прослыть любому одинокому нелюдиму или же доброму мастеру (особенно травознаю, а также коновалу, кузнецу, мельнику, охотнику, рыбаку и др.), — молва расписывает ложное влияние признанного колдуном человека по мере частоты происходящих нежелательных событий. Вопреки расхожему мнению, колдунов нельзя считать основными носителями и тем более передатчиками заговоров: даже по рассказам жителей, колдуны расстаются со своими знаниями обычно

перед смертью и передают их очень определенному избраннику. Контакты собирателей МГУ с людьми, которых молва считала колдунами, были неудачными. Я сам чаще уходил от человека с убеждением, что на него возвели напраслину. В каких-то случаях от лиц, считающихся колдунами, удавалось записывать отдельные тексты заговоров, однако по всем своим признакам они ничем не выделялись из текстов местной традиции. Колдун — скорее вымышленный, фольклорный персонаж, нежели реально существующая фигура.

Активное бытование заговоров на Русском Севере, разумеется, нетрудно объяснить социальными обстоятельствами, в частности, крайне слабой в то время сетью медицинской и ветеринарной служб, к тому зачастую оказывавших неквалифицированную помощь. Если же говорить о факторах, непосредственно питавших бытование заговоров, то основу бытования составляла вера — убежденность людей в безусловной силе заговора, психологическая настроенность людей в пользу обязательного эффекта заговаривания. И действительно при такой настроенности эффект — по крайней мере в ряде случаев — несомненно существовал. Сила внушения заговаривающего, конечно же, воздействовала на психику заговариваемого. Когда же сила внушения сливалась вместе с силой самовнушения, а точнее — умножалась на нее, эффект заговаривания мог только многократно возрастать. Возможное реальное лечебное средство, сопровождающее заговаривание, лишь усиливало этот эффект народной психотерапии.

Д.И.СМИРНОВ

ПЕРЕДАЧА, ИСПОЛНЕНИЕ И ЗАПОМИНАНИЕ ЗАГОВОРОВ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

Преимственность обеспечивается предусмотрительным правилом: заговор не утратит силы у обеих сторон при передаче от старшего по возрасту человека к младшему. Заговоры начинали усваивать с детства, по мере практической надобности: бабушке может заговорить зубы человек, имеющий все целые зубы, а им в семье оказывается только ребенок. Расширение заговорного репертуара растет с возрастом и совершенно прагматически, по мере включения человека в деятельность семьи и деревни. Передача

текстов происходила, как правило, в кругу семьи, поэтому в соседних семьях нередко знали разные тексты для одного и того же случая (тоже часто бывает и при передаче других фольклорных текстов). Реже, когда в семье не знали какого-либо специфического текста (порчи, присушки, отсушки и пр.), обращались к его носителям в своей деревне или даже за ее пределами: пытались удержать при себе мужа, женщина переняла до 10 текстов присушек из разных источников; женщина, у которой не держались дети, выучила и пользовалась во время родов целым циклом соответствующих заговоров. При усвоении текста на стороне воспринимающий часто записывал для себя текст, но потом выучивал его наизусть и пользовался им только в устной форме. Исключительно в письменной форме передавался лишь "пастуший отпуск", представляющий собой целый цикл подчас довольно пространных текстов, зачастую дополняемых определенными правилами взаимоотношений между пастухом и лешим. Насколько известно, передача заговора, за исключением "пастушьего отпуска", не сопровождалась платой.

Заговоры избегали произносить всуе подобно обрядовым текстам, имеющим строгое приурочение по месту и времени действия. Их исполнение в нужный момент заключалось в том, что текст надо "читать" (произносить) трижды, обычно шепотом, почти про себя, отнюдь не обязательно проговаривая слова так, чтобы их слышал больной и тем более кто-то из присутствовавших (важно, чтобы люди, старше заговаривающего, не слышали текста). Каждое "чтение" заговора завершается "зааминиванием" и нередко каким-либо символическим действием (закрещиванием больного или больного места, плевком на рану и пр.). Одним "чтением" текста при лечении человека и в других случаях, как правило, не ограничивались. Очень часто "чтение" заговора лишь сопровождало собственно лечебное или ритуальное действие (вождение указательным пальцем правой руки вокруг больного места, растирание, питье отвара, втирание мази, окуривание и др.). Если реальное или мнемоническое лекарство принималось внутрь, то перед этим заговор "читался" на лекарство. В отдельных случаях (выведение насекомых из дома, засекание утина) место заговора занимали ритуальные диалоги с обязательным участием второго человека, члена семьи или больного.

Для Русского Севера характерен заговорный стереотип с унифицированными формулами, что облегчало запоминание текстов. Он

начинается словами: "Встану я благословясь, пойду перекрестясь из дверей дверями, из ворот воротами, выйду я в чисто поле..." А завершается заклочкой типа: "Ключ и замок словам моим - век и по́ веку, нынѣ и дѣ веку. Аминь!" Переменной остается лишь центральная часть текста, которую и стремились запомнить в первую очередь. Запоминание заговора слово в слово считалось обязательным условием для последующего исполнения: полагали, что заговор утрачивает свою силу, если не будет повторен слово в слово и без запинки. Зная это, жители при передаче заговоров собирателям порой старались нарочито перевернуть слова или что-то опускать, искренне думая, что они таким образом передают вовсе не тот текст, которым владеют и намерены пользоваться в будущем: это обстоятельство следует учитывать и при изучении заговоров старой записи и в давних публикациях.

На деле при естественной передаче и бытовании заговора также неизбежны изменения в тексте. В этом отношении заговоры не отличаются от других фольклорных произведений. Более того, по некоторым сравнениям текстов разного времени записи, заговоры, пожалуй, более изменчивы, чем, например, эпические песни, и по своей изменчивости близки к похоронным причетам.

Ю.И.СМИРНОВ

УТИЛИТАРНЫЕ ГРУППЫ СЕВЕРНОРУССКИХ ЗАГОВОРОВ

Опираясь главным образом на собственные записи и отчасти на записи других участников экспедиций МГУ 50-60 гг., полагаю, что до тех пор, пока не выявлены "сюжетные типы" заговоров, их классификация наиболее целесообразна по утилитарному назначению.

1. Самую многочисленную группу заговоров составляют тексты, призванные уберечь человека от болезни либо излечить его, когда он уже заболел, причем одни и те же тексты могут быть как профилактическими (предупредительными), так и лечебными: на родимку (родимец), загрызть грыжу, бабить ребенка, на при́зр (от сглазу, от уроков), от лихорадки, на немочь (сухоту), засекание у́тина (боли в пояснице), на чирей (вѣред, пупыш, свѣроб), на коросту, от укуса змеи, на кровь/рану, на ячмень, от

зубной боли, на килу (от пупка), на коготье в ушах (на золотуху), на коготье в боках, от боли рук на жниве, на бессонье (на ночной рык, от рыкуши, полуглазки или ночницы), от грозы (чтоб не бояться грома), от запоя, от пули и вообще огнестрельного оружия, от ножа и вообще холодного оружия и т.д. Заговоры не взаимозаменяемы. Каждый из них строго предназначен для конкретного случая. В отдельных случаях (загрызание грыжи у ребенка) наблюдалось универсальное, от всех возможных болезней назначенные текста.

2. Присушки и отсушки (привораживание и отвораживание, приворот и отворот) применялись тоже по случаю, впрочем не только всерьез, но и из озорства, из желания навредить. Присушку (приоушенье) наговаривали на какую-либо пищу или питье, на вынутый след, на нитку из одежды, на мокрый от пота платок и пр. Отсушку же наговаривали и просто так.

3. Порчу (портёж, наговор, притки/притчи) также наговаривали на какой-либо предмет или вещь, а еще напускали по ветру на определенного человека, некий дом, чью-то скотину. К числу порч относили и разные способы расстроить свадьбу, не обязательно сопровождаемые заговором (например, использование медвежьих или волчьих атрибутов против свадебного поезда). К ним же относили призор (уроки, сглаз), признавая, однако, что сглаз - не всегда осознанное действие со стороны сглазившего.

4. Второй по числу текстов являлась группа хозяйственных заговоров. Среди них особо выделялись такие общие аграрные тексты, как от засухи, от градобитья, от грозы, и конкретные: на урожай вообще, на урожай определенной культуры, на сев, преджатвенный и др., - аграрные заговоры заметно поубавились в репертуаре после коллективизации, что признавалось самими жителями. Значительно больше, чем аграрных заговоров, бытовало текстов, предназначенных оберегать и умножать скот и птицу: от нападения зверей на скот, от падежа скота, на постанова скотины, когда скотина теряет жвак, когда у коровы болят "китки" (соски), на выгон скота в первый раз по весне, на отел, на первый чистый удой, для приплода скота, для охраны кур и др. К хозяйственным заговорам относятся и ритуальные диалоги, призванные вывести ("выжить") клопов, блох или тараканов.

5. В числе промысловых заговоров охотников и рыбаков имелись, например, тексты на удачную охоту по зверю, на удачный

отстрел (ловлю) птицы, на хороший улов, на ловлю щуки на крючок, на мелкую рыбу и др.

6. Всегда единичными, но обязательными в репертуаре были дорожные обереги (оберег в пути, оберег на первый выход в лес по весне). В ряде мест роль дорожного оберега играл апокриф "Сон Богородицы", который порой даже не заучивали наизусть, а носили в ладонке переписанным на бумажку.

7. Также единичными и обязательными в репертуаре оказались, к нашему удивлению, социальные обереги - заговоры от дурного начальства и от неправедных судей.

8. Наконец в традиции Русского Севера, по-видимому, бытовали и пародии на заговоры, если судить по случайной записи пародии на заговор от зубной боли, которую мне сообщили в 1963 г.

А.Б.МОРОЗ

МОТИВ ЗЕМЛИ В СЕРБОХОРВАТСКИХ ЗАГОВОРАХ

Земля - один из наиболее значимых элементов пространственного кода заговоров. Собственно, она может выступать в текстах в двух видах - как локус и как вещество.

Земля как локус входит в ряд ВОДА - ГОРА - НЕБО - ЗЕМЛЯ. Пары ВОДА - ГОРА и НЕБО - ЗЕМЛЯ ограничивают пространство в горизонтальной и вертикальной плоскостях. Этим объясняется заклинательная формула "Кумим те водом и гором, небом и земљом" (Заклинаю тебя водой и горой, небом и землей). Нечистую силу заклинают крайними точками пространства. Если роль неба, горы, воды в подобных контекстах вполне однозначна: небо - "чистое пространство", гора, вода - "нечистое" (место, куда изгоняется нечистая сила) - то земля в том или ином контексте может трактоваться и как "чистое", и как "нечистое".

В роли места ссылки нечисти земля выступает наиболее часто. При этом особая мифологическая окрашенность ее подчеркивается эпитетами "чудна", "црна" (черная), "туђа" (чужая) и т.п.

В случае, если земля выступает как место, откуда изгоняются злые духи, мы сталкиваемся с формулами типа "звона бију на небу, петли поју на земљи" (колокола звонят на небе, петухи поют на земле) или "крст на небу, крст на земљи" (крест на небе,

крест на земле).

На языковом уровне противопоставление земли (1) как пространства "нечистого" и земли (2) как пространства "чистого" проявляется через предлоги "у" (в), "на". То, что "у земли" - "нечистое", то, что "на земли" - "чистое".

На структурном уровне эта же антитеза проявляется в следующем: контакт субъекта заговора с землей (1) сулит ему заболевание, а земля (2) исцеляет его.

На лексическом уровне противопоставление земля (1) - земля (2) проявляется значительно шире за счет параллельного упоминания в заговорных формулах горы и воды в первом случае и неба - во втором (ср.: "иди у гору, у воду, у земљу", "звона бију на небу, петли поју на земљи").

Вместо слова "земља" для обозначения нечистого пространства может использоваться синтагма "земаљске ширине" или слово "ширине" (аналогично: "горске ширине", "морске дубине" - морские глубины). В отличие от слова "небо", "небеске висине" встречается лишь при обозначении нечистого пространства ("растури се по земаљске ширине, морске дубине, небеске висине" - рассейся по земным просторам, по морским глубинам, по небесным высотам).

В определенных формулах слово "земља" может выступать как эвфемистическое название болезней или их виновников, как правило змей. В заговорах от укуса змеи яд изгоняется потиранием укушенного места землей или камнем (эквивалент земли) при произнесении формулы "земља земљу једе (љуби)" - земля землю кусает (целует).

Земля как вещество используется в лекарственных целях. Ее целительная сила подчеркивается формулами: "земља земљи, тело телу" (земля к земле, тело к телу), "земља земљу тре, земља земљи лек даја!" (земля землю трет, земля земле лекарство дает) и т.п.

СЛАВЯНСКИЕ ЗАГОВОРЫ, ОБРАЩЕННЫЕ К БУЗИНЕ, В СОПОСТАВЛЕНИИ С ГЕРМАНСКИМИ

Славянские поверия о бузине не раз становились предметом специального рассмотрения (Sobotka, Gustawicz, Majewski). Особого изучения заслуживают обращенные к бузине заговорные тексты. Они известны у западных славян (чехи, поляки, мораване, лужицкие сербы) и украинцев, причем западнославянские заговоры имеют более или менее близкие параллели в немецкой (и далее скандинавской) традиции, а украинские образуют особую группу.

В немецкой традиции, где бузина играет роль своеобразной "домашней аптеки", зафиксированы десятки заговоров, обращенных к ней, — это заговоры от различных болезней, в частности от лихорадки и от зубной боли. Славянские заговоры значительно менее многочисленны, причем в отдельных традициях, испытавших непосредственное немецкое влияние, произошла своего рода специализация: у чехов, мораван, лужицких сербов к бузине обращены заговоры от лихорадки, а у поляков — от зубной боли.

Наиболее близкие параллели к немецкой традиции имеют чешские заговоры, моделирующие перенесение лихорадки с человека на бузину: "Beze, beze, já ti nesu mze", "Beze, posílá mě pán Bůh k tobě, abys ty mze vzal ze mne na sebe", "Beze, beze, beze. Zima na mne leze, A až se mne sleze, Na tebe pak vleze", ср. "Guten Morgen, Herr Flieder! Ich bringe dir mein Fieber ich binde dich an, nun gehe ich in Gottes Namen daron", "Holunder, Holunder, Holunder, auf mich kriecht die Kälte, bis sie mich verlassen wird, kriecht sie dann auf dich".

Польские заговоры в наиболее простом случае сводятся к формуле: "Bzie, bzie, weź moje bolenie pod swoje korzenie". Более развернутый текст: "Pomahaj Bóh boz. Czołowicze bożyuj, światyJ Jadame, od świta załozanyj, ratuj mene od kostyJ boleńia, ja tebe budu ratowaty od ohni palenia; ja tebe ne budu ny łomyty, ny krutyty, a ty mene ratuj od kostyJ boleńia. czoby mene ... ne krutyło, ne łomyło, ne strykało, ne boły-ło". Формула типа "Ja ciebie bronie od ognia palenia, a ty mnie broń od zębów boleńia" встречается также в польских заговорах, адресованных рябине; к ней обращены и многочисленные рус-

ские и белорусские заговоры со сходной структурой: "Рябина, рябина, возьми мою зубную болезнь, а я тебя до веку за это не буду есть" (грызут рябину, дотрагиваются до нее зубами, целуют). Структурный аналог в немецкой традиции дают заговоры, также подразумевающие взаимный договор человека и дерева.

Украинские тексты строятся как ритуальный диалог: "Здоров був, бузи!" "Здоров (имярек), друзи!" "Що тобі, бузю, було, Як ти вбив свого батька, Матір, сестру й брата?" "Треця та мнєця, Та й так мнєця". Сюжетная ситуация заговора моделирует некое мифическое время (в других вариантах: "A szczo ty robyw, jak ty z bratom sud maw?" "Скажи мени, бузю, як тому було, як сын батько вбив, а з матирю грех творыв?") и в конечном счете благоприятный исход.

Отдельные содержательные элементы заговорных текстов находят объяснение в народных поверьях, связанных с бузиной.

Э. ОЛУПЕ

СТРУКТУРА ЛАТЫШСКИХ ЗАГОВОРОВ. ПРИНЦИПЫ И ВИДЫ ПОСТРОЕНИЯ

Заговоры, как и любой другой фольклорный жанр, имеют свои структурные закономерности, свои композиционные каноны, строго соблюдаемые традицией. Латышские заговоры позднего происхождения лучше всего иллюстрируют структурное многообразие жанра, свидетельствующее о его деградации.

Древний, архаичный слой заговоров по сравнению с поздним отличается стройной структурой, поэтичностью, легкостью языка. Но определить жанровую принадлежность архаичного слоя латышских заговоров не всегда просто, т.к. большинство из них бытовало в форме ритмического текста, соблюдая метрику народной песни — дайны.

Текст заговора — сравнительно закрытая система, допускающая варьирование главным образом за счет объема. Здесь обнаруживаем наличие как самых коротких моноструктур в виде кабалистических формул^I, так и объемных текстов со сложной многоступен-

^I Здесь формула как типичный формообразующий элемент заговоров с обусловленным традицией содержанием, формой и функцией.

чатой вербальной структурой.

Наиболее типичной моноструктурой являются кабалистические формулы типа Abracadabra и Sator, закодированный язык которых основывается на учении об эманации божества, заключенной, зашифрованной в символе. Это как бы особый вид "консервации" божества и демонических образов.

Под моноструктурой с точки зрения композиции понимаем также и объемные молитвенные формулы, цитирование евангелий, фрагменты духовных песен в функции заговора.

Наряду с моноструктурами существуют заговоры с несколькими структурными компонентами, в которых строго соблюдается последовательность композиционных элементов с ядром заговора в центре. Свое определенное место здесь имеют как вербальные, так и невербальные компоненты (т.е. магические манипуляции). Наиболее типичная — трехчленная композиция текста, где:

- 1) вступительная формула — зачин (экспозиция),
- 2) традиционная формула — клише или христианская (молитвенная) формула как центральный компонент заговора,
- 3) ключевая формула — закрепка с обязательным невербальным компонентом в конце заговора.

Наиболее характерные виды зачина два: а) конструкции с обращением к высшей силе, иногда с просьбой помочь; б) эпический зачин, содержащий христианскую формулу. Эпические формулы зачина легче поддаются варьированию. Редукцию или амплификацию объема как зачина, так и всего заговора обуславливает его содержание.

Носителем главной тяжести, важнейшим компонентом в заговоре является его центральная часть — традиционная формула — клише, которая обычно не варьируется или варьируется минимально, несущественно. Эти неизменные конструкции переходили из одного заговора в другой, образуя новые взаимоотношения с другими формантами структуры заговоров, в том числе с христианскими формулами, которые содержат многообразные тексты и реалии христианского периода. Христианские формулы оказались настолько универсальными, что могли приспособиться и проникнуть в любую заговорную структуру.

Завершающая часть заговора — ключевая формула — как бы замыкает всю структуру заговора. Она чаще всего состоит не из одного ключевого слова, а из нескольких; главной задачей ее яв-

ляется усиление действия заговора. Типичнейшая ключевая формула в латышских заговорах позднего периода – формула христианской закрепки, содержащая эгзоркизм, т.е. призывание божеств, именем которых заставляют демонические силы подчиниться им. Имеются случаи, когда ключевая формула стоит не в конце, а в начале заговора, или же в начале и в конце.

В системе заговоров обособленно группируются структуры с двумя компонентами строения, где на первом месте находится традиционная формула – клише, а на втором – ключевая формула.

Архаичный слой латышских заговоров лучше всего сохранился в традиционных формулах – клише, диапазон варьирования которых строго ограничен.

Поздний слой латышских заговоров наглядно показывает ослабление степени стабильности заговорных структур, в результате чего в сравнительно закрытую систему заговоров могли проникнуть новые структурные элементы и мотивы, вызывая изменения в содержании и форме заговоров.

Типичным видом модификаций являются христианские формулы, которые, будучи мобильными и достаточно универсальными, стали самым продуктивным формообразующим элементом в поздний период функционирования заговоров.

Заговоры как специфический жанр имеют свои определенные структурные закономерности, свою сферу влияния и применения со строго очерченными границами, детерминированными утилитарной функцией заговоров.

В.П.ЯЙЛЕНКО

ГРЕКО-ЕГИПЕТСКИЙ АМУЛЕТ – ЗАГОВОР ИЗ ОКРЕСТНОСТЕЙ АНАПЫ

Найденный в 1951 г. в 15 км к югу от Анапы амулет с греческими надписями был издан Т.В.Блаватской (в сб.: Исследования в честь на Д.Дечев. София. 1958. С.231 – 9), которая установила их основное содержание, характер и назначение. Мы предлагаем ряд дополнений к текстологии памятника и его интерпретации. Нам особенно приятно посвятить эти заметки 70-летию издателя, Т.В.Блаватской.

На агатовом шарике диаметром 3,5 см на обеих полусферах

вырезаны две надписи. Надпись А — основная, это заговор против укуса ядовитого животного или насекомого. Надпись Б — дополнительная, сделанная позднее, это заговор от болезни органов головы, горла и рта.

Текст А содержит 12 строк, вырезанных в виде треугольника вершиной вниз: $\pi\rho\delta\varsigma \varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omega\nu \acute{\alpha}\rho\omicron\pi\omicron\rho\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ / фрам, φέρειν, Λελαμε, / $\delta\alpha\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, / $\acute{\alpha}\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$,⁵ // $\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, / $\nu\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, / $\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, / $\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, / $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\upsilon\varsigma$,¹⁰ // $\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, / $\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$, / $\upsilon\varsigma$ "(Заговор) для удаления ядов: фрам, уносить, Лелама, Дамнаменей, амнаменей..." и т.д. Материал соответствует назначению амулета: по поверьям древних греков, одной из функций агата было исцеление ядовитых укусов. Рассмотрим текстологию заговора. Фрам — вероятная модификация часто фигурирующего на талисманах египетского слова $\varphi\rho\eta$ "солнце" (= Феб). Λελαμε фигурирует в ряде греко-египетских заклинаний, контекст которых показывает, что это демон-охранитель, имя которого апеллативного происхождения. Имя Дамнаменей, убывающее в каждой последующей строке на одну букву, принадлежит одному из Идейских Дактилей (древние критские божества), но в греко-римскую эпоху это имя не связывалось с определенным божеством, оно служило символом силы, приложимым к каждой ситуации. Упоминание его в анапестическом талисмани призвано придать силу заговору против ядовитого укуса. Следующие с стк. 4 сокращения имени: $\acute{\alpha}\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, $\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ и т.д. сами по себе — магическая абракадабра, но при этом заметно, что все они представляют собой понятные по смыслу новообразования, основанные на соответствующих греческих лексемах, которые оформлены суффиксом деятеля $-\epsilon\upsilon\varsigma$. Само имя $\delta\alpha\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ имеет значение "подавляющий, уничтожающий" (к $\delta\alpha\mu\lambda\omega$). Последующие сокращения $\acute{\alpha}\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, $\mu\lambda\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ могут соответственно означать "не помнящий" и "помнящий" (к $\acute{\alpha}\mu\eta\mu\omicron\nu\epsilon\omega$ и $\mu\eta\mu\omicron\nu\epsilon\omega$); $\nu\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ — "текущий" (? к $\nu\omega$ "теку"); $\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, $\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ — "слабый" и "сильный" (к $\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$ и $\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\mu\epsilon\nu\omega$); $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\upsilon\varsigma$, $\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ — "плававший" и "плывущий" (к $\nu\epsilon\omega$); последние два слова обычны — $\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$ "славный" и $\upsilon\varsigma$ "кабан". В целом вся птеригома, вероятно, может быть понята как характеристика качеств амулета, придающего силу забывать и помнить, течь и плыть, быть славным, иметь силу кабана в контексте исцеления ядовитого укуса. С этой надписью амулет был доставлен из Египта в район Горгиппии. Здесь была добавлена, видимо, надпись Б — представляется справедливым наблюдение

Т.В.Блаватской, что она дополнительная, сделанная позднее.

Текст Б: κύριε, δέωμαι σου, πο(ζη)σο(ν)/τῆμ μᾶθην, ἀκήν, ὑγειῆ /
περὶ τοῦ κο υφῆς ἐ(γ)κεφάλλ[οῦ]·/

| | |
|-------------|---------------|
| ῶτων, | ΥΔ)Э ΓΟΙϞΕ |
| 5 μῆνινγος, | ΨΑΝΦ |
| σταφύλη(ς) | ΟΟБ ПР μῆρυμα |
| τραχήλου, | λαχμ(ψ)· λαλῆ |
| μητώπου, | λακοῖ μαῖα· |
| μυκτῆρος, | κпр <ε> δ |
| 10 πλωύπου, | -σάη ῆι |
| ὀδόντων, | |
| στόματος | |

"Боже, прошу тебя, сделай наставление, лечение, здоровой касательно органов головы: (левый столбец) ушей, барабанной перепонки, маленького язычка, горла, лба, носа, полипа в носу, зубов, рта. (Правый столбец): ... извлеченное пинком. Скажет врач приятные для слуха (слова): нездоровая, станешь здоровой". Структура текста Б: стк. 1-3 содержат просьбу к божеству об исцелении, далее текст разделяется на два столбца - слева перечисляются больные органы, справа - каббалистические знаки и заговор. (Наш текст отличается от текста издателя). Контекст надписи показывает, лечению каких органов предназначался амулет - ушей, гортани, носа и т.д. Агат считался магическим средством лечения простуды, эпилепсии, безумия; все они так или иначе связаны с заболеваниями органов головы. Можно было бы заключить, что данная надпись, как и надпись А, адресовалась любому покупателю амулета. Однако формы ὑγειῆ, κпрδ, сάη показывают, что заговор предназначен для лечения женщины. В то же время специфически женские органы не упоминаются, т.е. амулет мог использоваться в принципе и мужчиной. Это показывает, что заговор был написан на месте, в связи с заболеванием конкретной женщины. Упоминание на первом месте ушей и барабанной перепонки может указывать, что некая жительница Горгиппии или ее окрестностей страдала отитом, давшим осложнение на весь отоларингальный аппарат.

Надписи не содержат каких-либо христианских символов или формул, что не позволяет разделить мнение издателя о раннехристианской эпохе амулета. Относим его к первым трем столетиям н.э. (*terminus ante quem* - гибель Горгиппии в середине III в. н.э.)

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЦЕНТРА МИРА В АРМЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

1. В армянском средневековом рукописном наследии значительное место занимает астрологическая литература — ахтарк' (от пехлевиийского ахтар 'звезда', 'судьба', 'прорицатель').

Известно несколько групп ахтарк'. Некоторые из них принято именовать по признаку функционально-морфологических особенностей текстов, например hmayil (от пехлевиийского humay) 'оберег' или urbat' agirk' 'книга пятницы'. Есть группы ахтарк', известные по именам мнимых, а иногда и реальных авторов: Соломонова, Киприанова, "Нарек" и т.п.

При наличии устойчиво повторяющихся основных блоков во всех группах (кроме "Нарек") особой архаичностью выделяются hmayil, которые, как правило, имеют вид свитка. Для остальных групп характерна книгообразная форма.

2. Основную часть каждой рукописи ахтарк' составляют тексты, аналогичные русским заговорам, которые мы предлагаем называть hmayagir (письмена-заклинания).

Это целостные и законченные тексты, созданные с определенной функциональной задачей, что чаще всего выражено уже в их названиях, например: "От дурного глаза", "От болезней", "Для удачи в торговле", "Для размножения пчел" и т.п.

3. В большой группе ахтарк' хорошо представлена космологическая модель мира. Эта группа носит следы литературной обработки, а также обладает признаками, характерными для жреческой ритуально-мифологической литературы как в структурном, так и, в большей степени, мировоззренческом отношении.

4. В этой группе заговоров хорошо представлен центр мира в образе мирового дерева, столба или горы в виде равноценных, законченных текстов или формул, посвященных каждому из этих образов. Такое положение требует объяснения, т.к. обычно в тех этнических культурах, где универсальный образ центра мира в виде горы присутствует как основной, остальные либо отсутствуют, либо проявляются глухо (В.Н.Топоров).

а) Особый интерес представляет группа заговоров, связанных с мировым деревом. Она входит в общий ряд заговоров, посвященных

антропоморфному персонажу Дурной глаз, и начинается с инвариантной формулы "Было дерево во Вселенной, не имевшее ни листьев, ни ветвей, ни корней. Сидел на нем орел, не имевший ни головы, ни ног, ни крыльев". Далее следуют вопросы к дереву или к орлу об их сущности, на которые не всегда дается ответ. (Ср. аналогичный мотив условного мирового дерева с орлом на вершине, хорошо представленный на наскальных изображениях Гегамских гор начиная с IУ тыс. до н.э.).

б) Характерная черта группы заговоров, относящихся к образу мировой горы - присутствие числа 7, которое повторяется при инвариантном перечислении вертикально вложенных друг в друга элементов, присущих трем космическим зонам (7 гор во Вселенной, 7 скал на 7 горах, 7 небес на 7 скалах, 7 церквей на 7 небесах, 7 священников в 7 церквях, 7 священных писаний у 7 священников).

в) Центр мира в образе мирового столба представлен в формулах-закрепках, которые также, как правило, сопутствуют заговорам от дурного глаза. Показательно, что в заговорах группы а) уже намечается образ мирового столба, присутствующего в группе в) как самостоятельная реалья.

5. Каждый из этих трех образов широко представлен в армянской народной культуре, но ярче всего - в фольклоре: столб - посредник при прорицании в эпосе "Сасна црер"; дерево с восхваляемыми персонажами в виде солнца и луны на вершине в колядах; дерево, близкое к мировому, в загадках; трехчастная гора с прорицательницей старухой-орлицей на вершине в волшебных сказках и т.п.

Вяч.Вс.ИВАНОВ

ПРОБЛЕМЫ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ОБЩЕИНДООЕВРОПЕЙСКИХ ЗАГОВОРНЫХ ТЕКСТОВ

С установления соответствий между древнеиндийскими и древнегерманскими заговорными текстами начинаются серьезные исследования в области "индоевропейского поэтического языка" и индоевропейских преднаучных (медицинских) текстов. Намечено сходство основной структуры текста, семантики и числа упоминаемых в нем частей тела. Разительны также аналоги, выявляемые при

сравнении анатолийских (хеттских и лувийских) и древнегерманских заговоров. Совпадает число и семантика абстрактных обозначений отрицательных сущностей, от которых должен предохранить заговор. Особенно показательно то, что в этот ряд в качестве завершающего бедствия входит молва толпы: др.-англ. *ƿā micelan mannes tungan* (Corpus Christi College, Cambridge, 41, Sweet's Anglo-Saxon Reader in prose and verse, rev. by C.T. Onions, 13ed., p. 96) разъясняется благодаря функциональному тождеству с хеттск. *paŋawaš lalaš*-ЕМЕ "язык совокупности людей" (ср. оборот "да будет язык повернут к собранию - *paŋawi* в древнехеттском тексте обращения Хаттусилиса I к собранию="совокупности", функционирующей в качестве социального установления, частично ограничивающего царскую власть) и синонимичным лувийским *mauayš'in* ЕМЕ-in "язык множества", где по одной из возможных этимологий *mau-* эквивалентно по корню др.-англ. *mic-elan* < **meǵ^h*-. Лувийские обряды характеризуют отрицательные явления посредством прилагательного *adduwalī* - "плохой, дурной", по корню соответствующего хет. *idalu* - "плохой", ср. др.-исл. *illr* "плохой, дурной" в точно таких же контекстах (если лувийская форма является трансформацией исходной типа **ye/od-w-(e/o)l-*, то возможны дальнейшие сближения и с балт. **yod*->прус. *jod-*, лит. *jūodas* "черный", латышск. *juōds* "злой дух").

Дув. *aḡran waḡran*, *aštaš waštaš* в ряду перечислений дурных вещей, от которых должен избавить ритуал, сопровождаемый заговорным текстом, важны для выяснения древности на индоевропейской почве тех заумных пар слов с начальным лабиальным элементом (сонорным носовым или смычным) во втором слове, которые и позднее характеризуют заговорные тексты, в частности, восточнославянские (тип шагадам магадам, ср. Заря Марья). Достаточно распространено использование подобных пар собственных имен: лув. ^D*Atammira* ^D*Watammira*, хет. *Šuhili Muḡhili* (КВо VII 66 Rs 7), греч. *Κρόφι Μῶφι* (Геродот II 28), др.-герм. *Goinn ok Moinn*, *Hrist and Mist*, *Alfodr Valfodr*. В свете этих данных наличие такого же типа парных слов в западно-иранском (персидском, курдском) и восточно-иранском (согдийском и ягнобском, осетинском) не обязательно нужно выводить только из позднейших влияний тех неиндоевропейских языков, в которых этот тип широко представлен (как в семитских и тюркских языках, ср. также картвельские и т.п.). В поэтической речи этот тип может приобретать са-

мостоятельную значимость, как у Хлебникова, включающего заговоры с заумью этого типа в собственный текст и многократно повторяющего этот прием в своих сочинениях, у Мандельштама ("светлой болью и молью...") и т.д.

Л.С.БАЮН

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ И ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛУВИЙСКИХ РИТУАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ

Лувийские ритуальные тексты (в основной своей массе восходящие к XIV–XII вв. до н.э. по датировкам, приводимым Ф.Штарке, см. Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift. Wiesbaden, 1985) сохранились как в виде более или менее крупных вставок в хеттские тексты, так и в самостоятельном виде с кратким хеттским колофоном. Подавляющее большинство этих текстов описывает ритуалы очищения – избавления от "ритуальной нечистоты" (болезней, злых слов, колдовства и т.п.). Часть этих текстов строится по классическому образцу, схема которого, как полагают исследователи, сложилась не позднее XV в. до н.э.; они включают преамбулу (где сообщаются сведения об авторе и характер или цель обряда), описание собственно обряда и колофон, повторяющий информацию преамбулы. По этой схеме составлено, в частности, сохранившееся почти полностью описание ритуала, совершаемого при массовой эпидемии (известного как ритуал Царнии из Киццуватны), а также тексты крупных ритуалов типа *Balli anur* "большой обряд" или *duraduraga*, включающие ряд компонентов: обращение к богам, изгнание зла, призывание благополучия, процветания и т.д.

К наиболее характерным языковым особенностям лувийских ритуальных текстов относятся грамматикализация противопоставления 'активность:инактивность' в именной парадигматике, распределение глагольных форм по признаку нейтральности vs интенсивности действия и нек. др.

Одним из основных способов организации лувийского ритуального текста является повтор. Этот прием реализуется на уровне морфем – аффиксальных (ср. перечисление предметов с адъективным суффиксом *-šš-*, грамматически не мотивированным) и корневых (традиционная *figura etymologica*), отдельных слов (обычно – многократное название одного и того же действия, совершаемого

с различными предметами), синтаксических структур и целых фрагментов высказывания. В лувийских ритуальных текстах широко используется прием противопоставления, реализуемый в ряде содержательных оппозиций: 'прошлое:настоящее', 'чистый:нечистый', 'свой:чужой' и др. Эти оппозиции на языковом уровне представлены перечислениями парных понятий, обычно расположенных в порядке убывания контраста внутри пары - от антитезы ('чистота:нечистота') до нейтрального отношения ('брат:сестра' или 'лулахи:хабиру').

Л. Г. НЕВСКАЯ

О ЗАГОВОРНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ОДНОГО ЭПИЗОДА ОСНОВНОГО МИФА

В балто-славянской причети, композиционно построенной как свободный монтаж отдельных мотивов, иногда используется - преимущественно в надмогильном плаче - сюжет более архаический, чем само причитание, и генетически восходящий к мифу о поединке Громовержца с его противником. Совокупный литовско-восточнославянский текст причети представляет разные этапы и формы адаптации этого универсального мифологического сюжета. Пожалуй, наиболее глубоко он проработан в севернорусской традиции:

Со восточной со сторонюшки
Подымались да ветры буйные
Со громами да со Гремучима,
С молоньями да со палючима;...
Разшиби-ко ты, громова стрела,
Еще матушку, да мать-сыру землю!
Развались-ко-ся ты, мать-земля,
Что на все четыре стороны!
Сокройся-ко да гробова доска,
Распахнитеся да белы саваны!
Отвалитесь да ручки белыя
От ретивого от сердечушка,
Разожмитесь да уста сахарныя!
Ты промолви-ко, мила сестрица,
Слово-то со мной ласково (Барсов, 164)

Эпическая картина грозы здесь интерпретируется как кульминационный момент мифа: поражение Перуном (в трансформе "гремучий гром") противника (в трансформе "мать-сыра земля") посредством обычного орудия - "громовой стрелы". Таким образом, воплощенная в мифе оппозиция 'верх' - 'низ' (Перун - Противник = Небо - Земля и т.п., см., в частности, в заговоре при

собираии трав: Небо—отец, Земля—мать, благослови, Господи, эту траву рвать — Майков, 519) трансформируется здесь в противопоставление 'жизнь' — 'смерть', и поединок обретает смысл покаяния смерти, заклатья ее и воскрешения умершего.

Тот же набор атрибутов, релевантных для основного мифа, — гром, разбивающий гроб, дождь как разрешение поединка, — очевиден и в белорусском причитании. Впрочем, здесь нейтральная форма повествования и детерминированность каждой детали ситуации надмогильного обряда ослабляет императивность заклатья:

Я ж буду хадзіць і прасіць,
Каб дожджкі палілі
І зямельку размылі,
Каб перуны труначку
Тваю разбілі,
Каб соўнейка ажывіла (Галашэнні, 288)

Аналогичным образом мотивы основного мифа пронизывают соответствующие литовские тексты, что уже само по себе говорит об архаичности и основательности использования этого мифологического сюжета для целей иных жанров:

| | |
|---------------------|---------------------------|
| Aš prašiau dievo... | Kad nušildytų |
| Kad man dievs duotų | Ryto rasele, |
| Giedrą dienele, | Kad atsivertų |
| Kad nušildytų | Siera žemelė... |
| Ryto rasele; | Kad atsimuštų |
| | Baltos lentelės... |
| | Kad atsikeltų |
| | Mano močiutė (Juška, 375) |

"Я просила бога, чтобы дал мне бог ясный денечек, чтобы согрел утреннюю росыньку, чтобы отворилась сырая землячка, чтобы разломилась белая досочка, чтобы поднялась моя матушка". Наконец, можно усмотреть и "вырожденные" формы этого мотива, сопровождаемые инверсией семантики эпизода "раскрытия могилы", которое теперь происходит не для воскрешения, а для похорон:

Как бы матушка сыра земля разступилася,
Я с детушкама сейчас схоронилася (Барсов, 18)

Существует целый класс текстов, который можно считать трансформацией основного мифа как в отношении сюжета, так и в отношении имени и функций его героев. Речь идет о заговоре от укуса змеи, текст которого восходит к кульминационному моменту поединка Громовержца с противником, исходным трансформом которого как раз и является змея: см. блр. ...нашець на вас Господь громовую тучу, камяный бой, — ен вас нигдзе ня 'ставя:

ни у ями, ни у пчарах, ни ў дрэві, ни под дрэвом, ни у камя-
ни, ни под камянем (Романов, 109). Ср. с лит. сюжетом преследо-
вания черта: *Velniav bėga nuo griauvimo, vėriavė už žmonių*
gūbų, už medžių, už akmenų - *Balys, 142* 'Вяльняс бежит от гро-
ма и прячется под одеждой человека, под деревом, под камнем'.

Трансформы Громовержца - Господь, Михаил архангел, Геор-
гий, пророк Илия и др. - в заговоре употребляются как абсолют-
ные синонимы, и в случае вырожденности текста являются единст-
венным знаком, указывающим на зависимость и производность заго-
ворного текста от мифологического: см. укр.: *Заклѣнаю вас, га-*
дюки, именем Св. Великомученика Победоносця Георгия (Ефименко,
19). Трансформации подвергается также имя противника Громоверж-
ца. Среди имен змеи особенно существенны номинации с комплексом
Мар- (типа *Мария, Марей, Мархва* и, как ниже в литовском загово-
ре, *Marcelina*), возможно, связанные с семантически сложным по-
нятием пестроты (ср. лит. *margas* 'пестрый' и такие названия
змеи, внутренняя форма которых мотивирована этим признаком:
margulė, marguolė, marginė), которое в свою очередь - этимоло-
гически и концептуально - связано с представлением о мраке, сле-
поте, подземном мире, властителем которого является противник
Громовержца. Набор атрибутов в тексте литовского заговора свод-
дим к инвариантному, но амбивалентен в отношении места пребы-
вания персонажа (здесь дуб на горе - атрибут змеи, а не Громо-
вержца, как по неинвертированной схеме мифа): *Yra Egerų kal-*
nas, tame kalne ažuolas ir ten gūžta. Toje gūžtoje trys slū-
gos: Katrina, Karalina ir Marcelina. Tos prašau išimti, kuri
įleidote tą geluonį. O jei neišimsite, tai būsite basliais bad-
žiotos, taukais mozotos ir bizūnais kotavotos (LT, V, 896)
'Стоит гора Эгеру, на той горе дуб, на дубу гнездо. В том гнез-
де три служанки: Каралина, Катрина и Марцелина. Ту прошу вы-
нуть, которая ввела это жало... А если не вынете, то будете
кольями исколоты (трансформ стрелы с инвариантным признаком
'заостренный'), салом засалены, плетьюми избиты'. Аналогично в
"темном" латышском заговоре стрела оказывается атрибутом змеи:
kad viņš ar savām buļtām mērķē, tad laj tās tāpat ir kā sa-
lauzītas 'когда она (т.е. неназванная из табуистических сооб-
ражений змея) прицелится своими стрелами, то пусть они будут
как бы раздроблены (на мелкие куски)' (Трейланд, 161).

Итак, универсальность мифологического сюжета, во всех

подробностях разработанного В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым, наиболее полно представляющего балто-славянскую модель мира, позволяет без особых искажений трансформировать его в иные фольклорные жанры, в частности, в заговор и заклинание.

Т.М.СУДНИК

БЕЛОРУССКИЕ ЗАГОВОРЫ, ОБРАЩЕННЫЕ К ВОДЕ

В собрании Е.Р.Романова (Белорусский сборник, вып.5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891) эти заговоры образуют довольно многочисленную группу - их около 50; они различны по цели (целебные - от всевозможных болезней человека и животных; на изгнание нечистой силы - "от уроку, суроцы, примовки, глаза", "от ведьмы, когда молоко у коровы отнято", "при выходе из бани", охотничьи и др.), неоднородны по форме (от развернутых до так или иначе редуцированных вариантов). К воде обращаются с просьбами: об омовении, очищении от болезней, вреда и т.д. (як ты сама себе очищаеш, так жа и змый...); о разбивании злых чар, порчи (як ты латырь-камень разбивала...); о прибавлении молока у коровы (прибавляеся ты из гор, из вод, из вяликих ключов, прибав ты етой скотини молочка).

В инвариантной схеме заговора этого типа, восстанавливаемой из обзора текстов, просьбу о помощи предваряет своего рода "гидрографическая" преамбула с постоянным обращением водзица-царица, которое может развертываться до цепочки из нескольких однородных именовании, причем их суммарный (по всем текстам) перечень, насыщенный мифологическими связями, представляет и семантическое, и морфологическое (сквозная суффиксально-флексивная рифма) единство, ср.: востошница; красная дзявница; божя угодница; божья (сусяму свету, рабу божаю) помошница, божая стошница, очисцельница, прощаница, морская пожарница, морская ключавица, нябесная пеляшница, самоцветница, румяница, Ульляница, твоя матка волняница, Ярданица и т.д.

Анализ "гидрографической" формулы, описывающей происхождение, истоки водзица-царица и ее течение, позволяет отнести рассматриваемые заговоры к кругу космологических текстов. Водзица-царица берет свое начало на небе, движется сверху вниз:

с под красного сонца, с под яснаго месеца, с под яоних зор, с под цемнаго будука [облака], терез господнюю колясницу (ср. магическую процедуру, сопровождающую заговор: "снимают с телеги колесо, пропускают через трубку его три раза воду, и этою водою моют укушенное место"), примечательно отождествление река = молния (... одна рака Дямида, другая Соломида, а третьтя Маланка-блискуха увесь свет освечала, з усяго мора корэньня вымывала ...); из центра мира: с под алтыря -каменя; с ключа салтаньского; стоиць золотый ясень усяму свету красен, белая береза усяму свету пригожа, с под тыя березы процекала крыница; с востока на запад: востощница, бегла сывостоку, су току сонца, су стоцкаго су восходзимаго сонца и т.д. Интересно, что в заговорную гидрографию может включаться и реальная речная система, причем в описании также выдерживается направление верх → низ, от верховий к низовьям, ср. пример подобной "космизации": ... жила ты з моря у Чарноедку, с Чарноедки у Чарнолутку, а с Чарнолутки у Беседзь, а з Беседзи у Сож (персонификации: ... у Беседзь-Аксьту, а з Беседзь-Аксьты у Сож-Максим), а с Сожа у Непро, з Непра на моря, з моря у Суломорья, а с Суломорья у Ирдань ряку...; ... пребывала у Дедьянм руччи, з Дедьянго ручча уладала у реку, з реки у Сож...

Перечисление того, что омывается водою, также может быть интерпретировано как космологическое описание. Ср., например, элементный ряд земля - дерево - камень - металл: змывала ты крутыя горы, и жовтыя пяски, и глыбокае корэньня, ... и твердае каменья, и зялезо морськое и важкое; ср. также возникающую здесь тему дня и ночи как указание на временной цикл: кацилася водзица по дням, по ночам, по вячерним зарям.

Наконец, завершение заговора - призыв-просьба (и вымывай жа ты з рабы божия, ..., далее последовательность частей тела: з буйныя головы, з жовтаго мозку, з ряцивога сердца и т.д.) - связывает человека с космологической схемой. Суть концепции и прагматической установки заговора, таким образом, - в разрешении, упорядочении критической ситуации через введение ее в космологический контекст, как бы приобщающий к изначальному, первозданному порядку.

По имеющимся комментариям намечаются возможности восстановления магического ритуала. Он был, по всей вероятности, приурочен к воде (ср. примечания: "казаць над водою, што на

повдзя идзець", "над бягучай вадою", "над водой, в которую бросается горячий уголь" и т.п.). Его начало, может быть, связано было с нарушением, "перевертыванием" системы основных противопоставлений, характерным для ритуалов, имитирующих космогонию (ср.: "Добры вечар! - утром, а вечером: Добры дзень! говорится 12 раз без передышки"). В этом плане важно обратить внимание и на следы в заговорах этого типа диалогической вопросо-ответной формы, присущей космологическим текстам (ср., например, Голубиную Книгу, цитаты из которой, кстати сказать, встречаются в рассматриваемых заговорах), ср.: Чарнолутка река! Откуль ты цекла? - Из усходу на заход, ис подлунных зорь, с под жаркаго сонца и с под яснаго месика. - И што ты умывала? - Крутэя беряги, жовтыя пяски, сырое корзньня, белое каменьня, чэрное кременья...

Г.А.БАРТАШЕВИЧ

К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ БЕЛОРУССКИХ ЗАГОВОРОВ ОТ ЗМЕЙ

Белорусские заговоры от змей представляют довольно многочисленную группу произведений, зафиксированных на всей территории республики в прошлом и в наши дни. Нами проанализировано 229 текстов заговоров, включенных в готовящийся том БНТ (из них 85 - записи послевоенных лет), что позволяет констатировать достаточную сохранность этой группы заговоров и на широком материале выявить основные элементы их структуры.

Заговоры от змей отличает как разнообразие мотивов, так и разнообразие комбинаций этих мотивов, хотя в этой комбинации наблюдается определенная закономерность, прослеживается взаимосвязанность и взаимообусловленность отдельных мотивов или их пучков. В большинстве случаев в заговоре комбинируется несколько мотивов. Некоторые из них составляют устойчивые блоки с вариациями отдельных элементов. Относительная стабильность комбинаций мотивов позволяет выделить структурно-семантические группы заговоров от змей. В данной работе предпринята попытка выделить наиболее употребительные мотивы белорусских заговоров от змей, исходя из анализа таких заговоров как целостных произведений, объединяющих два основные начала: 1) ситуация заговора, являющаяся причиной отрицательного состояния; 2) устранение источника

такого состояния.

1. Обратимся к отдельным мотивам, в которых выявляется ситуация заговора.

Место обитания змей указывается а) прямо во вводной части заговора, б) косвенно при перечислении разных видов их (полевые, лесовые, болотные и т.д.). Прямое указание представляет собой развернутую формулу, первый элемент которой обозначает открытое пространство, последний – непосредственное обиталище. В качестве первого элемента фигурирует море, поле (иногда поле + море), гора (море + гора, поле + гора), единичные случаи – "крыжовая дарога", "ржаное жнівiшча", "кісойскае балота", мост. Последнее звено – гнездо ("гняздзейка залатое", "лопухово") или три гнезда, руно (чаще всего черное), камень (синий, белый, латыр, алатыр, алтыш), "кубел" ("кубельца"), подушка или перина (луховая), куст (липовый, ракитовый), яйцо, змеиный гроб. Как правило, обязательным элементом формулы является дерево (или куст). Основные варианты его – дуб (три дуба, двенадцать, тридцать), яблоня, груша, липа, верба.

Название змей (или перечисление их) с последующим обращением. Название змеи (или змей) входит уже во вводную формулу обозначения их обиталища. Оно повторяется в обращении к ней (им) с просьбой или приказом. Название змеи в обращении может быть началом заговора. Характерной чертой названия змей является выделение главной(ных) с перечислением всех других. Главной (старшей, наибольшей) может быть одна змея (змея-богатырка, Шкуропея), пара – царь и царица (Скурупей и Скурупеица), три змеи (с собственными именами), четыре. Формуле перечисления остальных змей зачастую предшествует их общее название: слуги (иногда мелкие), дети, черь, гости, кумы, войско, "свой народ", сестры, полусестры, братья, побратимы, род и поколение, "хвамилия". Перечисления змей чрезвычайно подробны. В них змеи классифицируются по разным признакам: по среде обитания, по времени рождения, по цвету и т.д. Название главных змей осложняется мотивом просьбы (или приказа), суть которых – унять своих подчиненных, заставить их забрать яд (жигало, ярость), снять "вопух".

2. Угроза наказыванием и изображение наказания составляют функционально обусловленную неотъемлемую часть заговоров. Это почти универсальный прием заговоров от змей, и не только от змей, избылующий разнообразием мотивов, многие из которых стали

общими местами. Следует выделить формулы места изгнания ("на мхі, на балоты, на ніцця лозы"...), перечисление частей тела, откуда болезнь изгоняется ("з буйныя галавы, і з ясных вачэй, і з чорных брывей, і з гаручыя крыві..."), формула запрета ("Вам тут не стаяць, косці не ламаць, крыві не псаваць і сэрца не сушыць"). Представляет интерес мотив собственной силы закливающего, грозящего уничтожить, наказать змей разными способами ("буду біць, калаціць жалезным прутам, твае косці ламаць", "я вас выведу на каменную гару, сонцам выпеку, дажджом вымыю"). Этот мотив представлен разными вариантами: изображение реальных действий закливающего и символических. Чрезвычайно употребителен мотив обращения за помощью к посреднику, к чудесному помощнику (к священным именам). Это прежде всего св.Михаил-архистратиг (архаіл), св.Юрий-Егорий, св.Николай, Иисус Христос, Богородица (маць працыстая), "Пяценка", св.Илья, Кузьма-Демьян.

Варьируются способы уничтожения змей, орудия, при помощи которых устраняется источник болезни. Назовем основные: угроза уничтожения громом, молнией, градом, перуновыми стрелами; угроза проклятия солнцем, звездами, "болоками"; угроза уничтожения тучами (одной, тремя, пятью - "камяною, мечавою, страловою, дожджовою, огняною"); на огненной реке, быстрой воде; в огненной печи; в кузнице Кузьмы-Демьяна, угроза страшным судом (праведным судом). Наиболее употребительны в заговорах орудия: меч (меч-самасеч, галавасеч), копьё, железный прут, жезл, кнут, камни, молоты и "абцугі", осиновый кол; некоторые растения ("колкая шупшына", "стрыкучая крапіва").

Этим не исчерпывается набор структурообразующих мотивов, но они свидетельствуют о широком спектре представлений, отразившихся в заговорах от змей.

Л. РАДЕНКОВИЧ

СТРУКТУРА ЮЖНОСЛАВЯНСКОГО ЗАГОВОРА

Главная цель заговора, отличающая его от других видов фольклора, - достижение определенного результата, т.е. некоторого изменения существующего положения вещей.

Заговоры функционируют в особой ситуации, отличной от дру-

гих коммуникативных ситуаций. Она предполагает присутствие двух реальных участников (знахарки или знахаря и больного) и одного "фиктивного" участника — нечистой силы. Коммуникация осуществляется таким образом, что знахарка "разговаривает" (произнося заговор) с нечистой силой, а больной как бы подслушивает этот разговор. Поэтому заговор имеет форму, понятную нечистой силе, которой он адресован, он не рассчитан на понимание больного.

Знахарка обычно видит в заговоре особого рода инструмент, которым она владеет и обладает, поэтому заговор не сообщается другим, и текст его не меняется.

Заговор не поют, не произносят в полный голос, а шепчут. Он занимает промежуточное положение между текстами стихотворными и прозаическими. Он может быть прозаическим, может иметь форму лирической песни, может получить и эпическую форму, т.е. функционирует как особая разновидность ритмической речи.

Стремление к изменению существующего положения вещей, которое является обязательной чертой заговора, может быть выражено в форме молитвы, приказа или требования, угрозы, побуждения или метафорически — путем построения конструкции параллелизма между желаемой моделью, представленной символически, и данным состоянием, с которым эта модель сравнивается.

Анализ богатого южнославянского материала (около 1000 заговорных текстов) со стороны их структуры позволяет выявить определенные различия в пределах южнославянского ареала и в рамках всего славянского континуума.

СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ В КОНТЕКСТЕ ПРОМЫСЛОВЫХ ОБРЯДОВ
(НА МАТЕРИАЛЕ СИБИРИ)

Символический обмен, лежащий в основе глубинной структуры ритуалов различного целевого назначения, особенно отчетливо проявляется в промысловых обрядовых церемониях, как окказиональных, так и приуроченных к началу или концу охотничьего сезона. Это всевозможного рода кормления, жертвоприношения, гадания о перспективах промысла, в ходе которых моделируется ситуация общения между охотником (группой промышленников, охотничьим коллективом в целом) и зверем (хозяевами зверей, духами промысловой территории, духами-подателями более высоких рангов и т.д.).

Словесные формулы, сопровождающие эти обрядовые действия, достаточно свободно варьируются, приближаясь часто к неклишированным речевым высказываниям. Отсюда трудность в определении их жанра: их называют то "заговорами", то "молитвами", то "испрошениями", но обычно прибегают к более нейтральным обозначениям типа "обращения", "слова", "наговоры", "заклинания" и т.д. И это, вероятно, не случайно, поскольку вербальный компонент реализует лишь часть инвариантной структуры обрядового текста, внутри которого словесные формулы несут различную нагрузку и, соответственно, получают различное выражение.

Лучше других в этнографической литературе представлены формулы, сопровождающие обряды кормления духов перед началом промысла. Разбрасывая кусочки пищи, разбрызгивая спиртное, сжигая ароматические травы, табак и т.д. и т.д., охотники произносят тексты, наиболее устойчивые элементы которых включают: 1) обращение к духу или животному; 2) приглашение его к трапезе или словесное перечисление приносимого в жертву; 3) изложение просьбы; 4) факкультативные формулы, констатирующие получение ответного дара.

Варьирование каждого из этих структурных блоков происходит по следующим основным направлениям.

Обращение может разворачиваться за счет нанизывания эпитетов к имени духа, обрисовки места его обитания, перечисления

его "родни", восхваления его богатства, щедрости и т.д., разрастаясь при этом в тексты гимнического типа. В зависимости от масштаба всей церемонии иногда перечисляются целые группы духов (например, духи каждой их окружающих сопки, каждый из основных персонажей пантеона и т.д.). В других случаях имя духа или название животного заменяется подставными словами. Редуцирование этой части формулы происходит, если обращение адресовано не самому духу охоты, а принадлежащему охотнику или коллективу идольчику, изображающему духа-помощника; в этом случае словесная формула обычно не включает название духа по имени, т.к. обрядовые манипуляторы направлены на его конкретное изображение.

Второй блок - вербальные перечисления приносимого в жертву - тоже иногда опускается; в других случаях формулы не просто дублируют обрядовое действие в слове, а уточняют, в чем состоит его смысл. Подчеркивается, например, что дар (угощение, услуга и т.д.) ориентирован на нужды духа, возвеличивается или наоборот приуменьшается ценность жертвы (последнее - в целях продемонстрировать свою бедность и таким образом вызвать жалость). При кровавых жертвоприношениях словесные формулы могут быть обращены еще и к самой жертве (собаке, оленю, свинье и т.д.) и содержать указания, как именно животному надо вести себя, "добравшись" до адресата (передать просьбу, понравиться духу, позволить надеть на себя ошейник, вернуться через год в виде промысловой добычи и т.д.).

Просьбы к адресату могут излагаться в прямой или метафорической форме, быть чрезвычайно лаконичными ("пожалей", "пожалуйста", т.к. предполагается, что духи сами хорошо знают нужды обращающихся к ним охотников) или, напротив, разрастаться в подробные перечисления всех возможных видов добычи. В некоторых случаях говорится не о самих объектах промысла, а об ответном поведении адресата, в результате которого охотники будут удачливыми (например, просят "открыть двери", чтобы души соболя и других пушных зверей могли "выйти" из дома их духа-хозяина). Часто просьба дополнительно аргументируется ссылками на бедственное положение охотников, на их наследственное право охотиться в данной местности, на прошлые и будущие услуги, оказываемые духам, и т.д. В обрядовых действиях, совершаемых непосредственно во время промысла, встречаются формулы, рисующие картину, в которой зверь ведет себя так, как выгодно охотнику, или даже такую,

в которой самому зверю "выгодно" вести себя именно так, как нужно охотнику: при установке ловушки на медведя ее называют "домом" и приглашают зверя придти "в гости" (инсценировка гостин осуществляется и при разделке туши добытого зверя); ставя капкан на кабаргу, грозят ей в случае, если она пройдет мимо, показать ей кукиш, провоцируя таким образом это считающееся тщеславным животное на смелый поступок; при неудачах в охоте на зайцев и лис совершают сопровождаемое заговором магическое действие с черепом, призванное "вскружить голову" зверька, и т.д.

Словесные формулы, констатирующие получение ответа на просьбу, наиболее редки. Чаще это – гадания или пантомимические действия, имитирующие получение "фарта", "удачи"; однако иногда и они сопровождаются словами, вскрывающими за этими действиями и символами их смысл как знаков, выражающих ответный дар (например, нанайцы, совершив обряд кормления духов, приносили с берега кусочки льда, клали их в котел и говорили, что Тэму, т.е. дух-хозяин моря, "дал много рыбы", или прятали за пазуху палочки со словами: "Ну, спасибо, как много зверей бог послал, какой фарт"). В ряде традиций ответы на просьбу разворачивались в ритуальные диалоги охотников с духами промысла. Яркий пример – шаманские камлания, реализующие эти диалоги в наиболее репрезентативном виде. Более фрагментарны диалоги с духами-покровителями, указывающими, что именно надо унести с места жертвоприношения в качестве залога будущей удачи.

Направления, в которых варьируются словесные формулы, показывают, что особая роль в этом процессе принадлежит прагматике и что именно вербальный компонент, отделяя обрядовое действие от действия бытового, превращает его в адресованную реплику, которая призвана путем применения различных тактик спровоцировать адресата на ответную реакцию; от характера этой реакции и ставится в зависимость успех или неуспех промысла. Моделируя двустороннюю коммуникацию, обряд строится с учетом взаимных ожиданий обоих партнеров и таким образом оказывается средством рефлексивного управления, когда один из них передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для первого.

СЛАВЯНСКИЕ ЗАГОВОРНЫЕ ФОРМУЛЫ ПО ПОВОДУ *mensis*.

1. В верхне-силезском памятнике сер. XIII в., так называемом "Каталоге магии" брата Рудольфа¹, имеется следующее свидетельство: если женщина не хотела иметь детей, то во время *mensis* она должна была пойти к кусту бузины и, вылив под нее то, "что называют своим цветом", произнести: "ты носи за меня, а я буду цвести за тебя" (с.27, § 39). Тем самым женщина как бы передавала бузине способность к плодоношению, а взамен просила у нее красоту и цветение.

2. К этому наиболее раннему свидетельству, устанавливающему связь между цветением дерева (растения) и "цветением" женщины, примыкают отдельные южно- и восточно-славянские заговорные формулы по поводу *mensis*, в большей или меньшей степени соотносимые с текстом из "Каталога магии". Эти формулы, представляющие собой простейший тип заговорного текста, сопровождают магические действия (в данном случае - действия женщины около дерева) и через их посредство соотносятся с определенной системой верований.

3. Семантика заговорных формул, о которых идет речь, проясняется при сопоставлении их с поверьями и запретами, касающимися контактов "нечистой" (т.е. имеющей *mensis*) женщины и дерева (сада, растительности вообще). Имеются в виду, в частности, общеславянские запреты женщинам подходить к плодовым деревьям, взбираться на них, собирать плоды во избежание их засыхания или рекомендации противоположного содержания, направленные на передачу женской способности к "цветению" ряду культурных растений. При этом чистота-нечистота женщины определяется не столько ее состоянием, сколько возрастным и - реже - социальным статусом (так, "нечистой" считается молодая женщина вообще). В итоге "нечистота" связывается с такими категориями как цветение/засыхание, способность к плодоношению/бесплодие, красота, а также с красным и белым цветом.

4. Доминантой заговорных формул, о которых идет речь, является символический обмен между женщиной и деревом (растением),

¹/ E.Karwot. Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne, XIII w. Wrocław, 1955.

что и объединяет тексты из разных славянских традиций. В то же время иные элементы, имеющие отношение к этой процедуре, например, причина обмена (вызывание *чепавис*, избавление от него, предотвращение беременности), порода дерева (растения), с которым совершается обмен (бузина, береза, вишня, роза), последствия этого обмена для обоих его участников и т.п., могут варьироваться. Это и определяет специфику конкретного содержания той или иной заговорной формулы.

Л.Н.ВИНОГРАДОВА

СЛАВЯНСКИЕ ЗАГОВОРНЫЕ ФОРМУЛЫ ОТ ДЕТСКОЙ БЕССОНИЦЫ

По широко распространенным славянским повериям, детский ночной плач и бессонница – как и все прочие недуги и болезни – вызывались воздействием демонических существ (преимущественно женских), духов, персонажей нечистой силы. Сон могли отобрать: "ночницы", "плаксы", "мара", "полуношник", "щекотиха-будиха", "лесная баба", "ведьма", "домовой" (восточнослав. персонажи); "богинки", "зморы", "ночницы", "плачки", "вилы", "маруды", "дивожены" (зап.-слав.); "горска майка", "шумска майка", "шуминка", "вила", "плачка", "вештица" (ю.-слав.). Эти поверия нашли отражение в терминологических выражениях типа: "крыкса напала", "ночницы прычѣпываюца", "ночницы ходють" (полесск.), "полуношница держит" (арханг.), "paradli рlаксу", "naśli go рlасажі" (польск.) и под. Соответственно о способах избавления от бессонницы говорили как бы об изгнании нечистой силы: "приста полуношник – отогнать нужно", "криксы выгонять", "zmoru dziecko duszą – треба je wyrędzić".

В контексте этих представлений известные в славянской зоне многообразные способы избавления от детской бессонницы могут быть сгруппированы и интерпретированы в соответствии с мотивами: "установления контактов с мифологическими персонажами", "задабривания", "изгнания", "угрозы", "отпугивания" и ряда др.

Так, в качестве отгонных, отпугивающих, обезвреживающих можно рассматривать наиболее популярные действия:

– с использованием предметов печной и домашней утвари (ставили на ночь к двери перевернутую

вверх метлу, клали кочергу или топор под колыбель, крестили окна и двери кочергой, подвешивали под потолок пучок прутьев из старого веника, накрывали веником ребенка, подносили ребенка к "комину, шоб вытягло ношницю");

- с подкладыванием под подушку металлических предметов (ножа, иглы, ключей и проч.), предметов прядения и ткачества (веретена, гребня или щетки для чесания льна, ниток, оставшихся на кроснах после тканья), пахучих растений и чеснока, а также сохраненной ритуальной зелени (купальской травы и цветов, троицких и майских деревьев, освященных венков и т.п.);

- с использованием так наз. "покойницких" предметов (подкладывали под подушку зуб мертвеца, окуривали ребенка свечой, побывавшей в руках умирающего, сыпали за ворот ночной рубашки песок, взятый с могилы и т.п.);

- с изготовлением кукол (одной или нескольких) из одежды ребенка, из дерева, пеленок, которых называли "богинками", "плачками", "марудами" и затем выбрасывали через окно, забрасывали на крышу дома, подбрасывали к соседнему дому, клали к внешнему углу дома с намерением "изгнать" зловредных духов.

Семантика "установления контакта" может быть отмечена в многочисленных действиях, сопутствующих заговорным формулам и связанных с перемещениями вместе с ребенком в границах дома (подходили к окну, к двери, к печи, вставляли на порог), а также за его пределами (выходили во двор, ходили к воротам, на "сметник", к дереву, на перекрестки дорог). По-видимому, сюда же примыкают те способы, при которых использовали домашних животных и птиц (в колыбель сажали черного кота и пытались его усыпить, носили ребенка в загон для свиней, к овцам, в курятник к курам).

Представления о демонологическом характере происхождения бессоницы и о возможности избавления от нее путем задабривания или запугивания и изгнания повинных в ней духов более полно раскрываются на материале заговорных формул. Показателен уже сам по себе персонажный ряд вступительных вокативных блоков этих формул: для восточно- и западнославянских текстов характерны обращения к "ночницам", "пласкам-криксам", "лесной бабе", "лесовому деду", "матинке-полуноценке", "бабе-яге", "черту", "полудни-

це"; к заре, месяцу, к лесу, деревьям (особенно часто - к дубу), к лесным зверям, к курам, к углам дома и т.п.; для южнославянских - "к лесной матери", "бабе", "виле", "вештице", к вечеру, солнцу и т.п.

Наиболее простая структурная схема заговорных формул содержит, кроме вокативного элемента, просьбу забрать у ребенка бессоницу и унести ее "на край света" (в пустые горы, в леса, за море, в совиное гнездо, где петух не поет и т.п.). Те же обращения к мифологическим персонажам с дальнейшей формулой договора об обмене бессоницы на сон - составляют одну из самых популярных общеславянских схем анализируемых формул ("Заря-заряница! Возьми бессоницу-безугомонницу, а дай сон-угомон"). Характерным для таких текстов является мотив "побратимства", "кумовства", "сватовства" как особых условий совершения "обмена": кроме сжатой схемы "возьми бессоницу - дай сон", приговоры этого типа содержат вступительные клише с призывами установления особой родственной связи ("Ліса-праліса, у тебе дічка, у мене сын, посватаймося, побратаймося, нехай твоя дічка дасть сонливицы, а мій сын віддасть плаксывицы").

Большой степенью продуктивности отличаются также клише, содержащие мотив "отсылки", "изгания", "выпровоживания" вредоносных сил, причем можно отметить стилистическое разграничение внутри этого мотива:

- нейтральная "отсылка" ("Криксы-вараксы! Идите вы за крутые горы, за темные леса...");

- "отсылка-заманивание", содержащая описание "заморского пира" ("... стали засциланые, кубки наливаные, там вам, начинцы, пиць-гуляць") или призыв на "зеленую траву погулять", "на широкие поля веселиться" и т.п.;

- "отсылка-угроза" с негативной семантикой, содержащая проклятия и пожелания "сгинуть", "пропасть", "поломать кости", "повеситься", "утопиться" и т.п.;

- наконец, группа текстов содержит исключительно формулы "угроз" в адрес вредоносных сил ("... глаза тебе выколю, зубы тебе поломаю", "сквозь сито тебя просею, топором тебя порублю").

Особый вид заговора от детской бессоницы - ритуальный диалог, проводимый двумя лицами через окно, дверь или при выполнении особых магических действий: так, в случае, если ночницы ходять, надо с ребенком на руках сесть на порог дома и, поли-

вая на гребень кипятком, трижды произнести диалог между женщинами - "Што вы робите?" - "Ночницы парим". - "Парь, парь да очи запарь!" (полесск.).

Большой интерес представляют редкие свидетельства о связи мифологических персонажей с прядением и тканьем: некоторые севернорусские и полесские формулы содержат мотив обмена следующего типа - "... вам на ниты бёрды накидаты, ну а Василёви всю ноченьку спаты" или "Щекотиха-будиха! Вот тебе пряслица, играй, а младенца не буди!".

Н.И.ТОЛСТОЙ

ЗАКЛИНАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ИНСТИТУТОМ ПОБРАТИМОВ И "ОДНОМЕСЯЧНИКОВ"

В сербской и болгарской народной традиции побратимство, духовное родство, устанавливаемое обрядом, приравнивается во многих ситуациях к родству кровному, к положению и обязанностям брата или сестры, притом иногда даже не просто брата или сестры, а близнеца. Теми же близнечными, спиритуально-мифологическими свойствами обладают и "одномесячники" ("однодневники"), т.е. члены одной семьи, родившиеся в один и тот же месяц либо день или день недели. Близнецы, одномесячники и однодневники, по славянским народным представлениям, обладают внутренней душевной связью и общностью судьбы, и потому, если умирает или заболевает один из них, должен умереть или заболеть и другой. По причине той же связи один из близнецов или одномесячников не должен присутствовать на свадьбе другого или на похоронах, либо его присутствие необходимо обезопасить произнесением специального заклинания, являющегося предметом настоящего сообщения.

В Сербии, по свидетельству М.Дж.Миличевича, почти повсеместно при кончине одного одномесячника ожидается и смерть другого. Чтобы этого не произошло, связывают путами ногу покойника с ногой его "одномесячника", и последний зовет кого-либо из близких: "По Богу да си ми брат (или сестра), откупи роба од гроба!" Тот, кого зовут, развязывает или расстегивает путы и освобождает живого одномесячника, становясь при этом его побратимом или посестримом. Если смерть произошла в отсутствии одномо-

сячника, то обряд с путами совершается позже, на могиле умершего, и ногу живого одномесячника связывают с крестом на могиле; все остальное совершается так же. В качестве варианта заклинания, произносимого живым одномесячником, может быть обращение к своему будущему побратиму: "Прими Бога и светог Јована и извади роба из гроба!"

По описанию П.Ж.Петровица, в Груже (Шумадија, центр.Сербия), аналогичный ритуал производится не с одномесячниками, а с заболевшим человеком, которому находят побратима, чтобы вернуть здоровье. Ногу или руку больного связывают путами с крестом, стоящим над безымянной могилой. Тот, кто накладывает путы, произносит: "Прими Бога и светог Јована, заклапа се роб за гроб!" Будущий побратим берется за путы и говорит: "Примам Бога и светог Јована, отклапам роба од гроба!" Так делается три раза. Затем больной пьет с побратимом немного вина над могилой; оба они преломляют над могилой сакральный пирог, предварительно повернув его трижды, и наконец целуются. Если больной тяжело болен, то обряд исполняется на пороге дома или у домашнего очага, а путо привязывается не к кресту, а к старому носку или чулку, наполненному землей с безымянной могилы. Аналогичный обряд зафиксирован С.Грбицем в восточной Сербии в районе Болевца, где он называется "отварање" (открытие, освобождение). Обряд совершается так же, но текст заклинания отличается. На вопрос третьего лица (не больного и не будущего побратима): "Примат ли Бога и светог Јована да отварамо роба од гроба?" побратим отвечает: "Примам Бога и светог Јована до отварамо роба од гроба, од знано и од незнано, од рода и от нерода, од венчано и од невенчано, од живо и од мртво, од виле и од але, од гору и од воду, од вука и од мечку, от сунца и од ветра, од месеца и од звезда, од стене и од камење и от све дивљине и от све питомине!" Еще В.Богишич в 1874 г. указывал на связь заклинаний и клятв с заговорами, приводя ряд примеров. Этот пример, как отмечает и Л.Джакевич, — красноречивое тому подтверждение.

Особое заклинание-формула с упоминанием "белого света" употреблялось при откупе ("откупывание роба от гроба") живого брата-близнеца (или "одномесячника") в западной Сербии. В селе Губеревци (Драгачево), когда гроб с покойником ставился у могильной ямы, в крышку гроба ложился живой "откупающийся" брат. Женщины связывали цепью его правую ногу с левой ногой и при этом

давали ему большой белый цветок. Откупающийся брат целовал цветок и клал его на грудь мертвого брата со словами: "Ја теби бели цвет, — ти мени бели свет!". Затем он вставал и с одним из соседей уходил не оборачиваясь. В Грузии этот обряд был проще. Близнец или "одномесячник", нередко ребенок или даже тот, кто его замещал, бросал мертвому близнецу или "одномесячнику" желтый цветок и говорил: "Ја теби жут цвет, а ти мени бео свет!". Так делалось три раза с тремя цветками, которые закапывались с покойником (сведения Р.М.Маринковича и П.Ж.Петровича).

В центральной Болгарии в Еленской околии (с.Тодьовци), согласно Д.Маринову, когда умирает один из близнецов, чтобы сохранить жизнь второго, парень или девушка, долженствующие стать побратимом или посестримом, берут камень весом с оставшегося в живых близнеца, взвешивают его и затем опускают в могилу умершего со словами, обращенными к нему: "Оставам ти за брат (или сестра) тоя камък; от сега нататък ти нямаш друго братче (или сестриче) освен тоя камък. Параскев (имя живого близнеца) не ти е вече братче; чуваш ли, аз го имам за мое братче". Затем он выходит из могилы, обнимает живого близнеца и говорит ему: "Ти нямаш друг брат; аз съм ти братче и сестриче". Подобный обряд с близкими по структуре и содержанию текстом зафиксирован и в зоне г.Тетевена.

К весьма архаическим можно отнести представления о том, что однодневниками могут быть человек (ребенок) и медведь, т.е. их судьба может быть связана, если они родились в один день. Так полагали в северо-зап. Сербии в зоне Тимока. Если заболевает человек, тут же заболевает его однодневник-медведь и наоборот. Болезнь эта называется мечкина болест и лечится тем, что появившаяся от нее рана засыпается пеплом от сожженной медвежьей шерсти. Когда такая рана проходит у человека, она одновременно должна зажить и на медведе-однодневнике. В той же северо-зап. Сербии в Хомолье человек (ребенок) может быть однодневником с волком (волченком): если такой волк издохнет или будет убит, смерть неминуемо постигнет и связанного с ним временем рождения человека. Верование о волках и медведях-однодневниках, судя по всему, связано с индоевропейскими и славянскими представлениями о превращении людей в волков или медведей, зафиксированными еще Геродотом и другими авторами.

По своему характеру приведенные выше тексты являются толко-

ванием или комментарием к совершаемым действиям, подобно заговорам от болезни в форме ритуального диалога типа: "Что ты се-чешь? - Секу утин" и т.п. или текстам, сопровождающим обряд до-дол ("Мы идемо преко поля, а облаци преко неба...") или южно-русский обряд опахивания от "коровьей смерти" ("Мы идем, восемь дев, две вдовы...") и т.п., где наблюдается параллелизм чисто акционального действия и вербального заклинания. По своему внут-реннему глубинному смыслу и мотивировке тексты связаны с верова-ниями, согласно которым близнец или одномесячник не может оста-ваться в жизни один, и потому ему нужен побратим (побратимька). В таком же двойнике нуждается и тяжело больной человек, и поэто-му побратимство воспринимается как лекарство и даже называется так в описанных традициях (лек, лекуване).

Тема одномесячников и близнецов является по сути дела фраг-ментом более общей темы родства (кровного и духовного), в том числе и родства человека с природой. В связи с этим заслуживает специального рассмотрения тема родства человека с деревьями (орехом, дубом и др.) и зависимости жизни человека от жизни от-дельных, отмеченных ритуалом (посадки и т.п.) деревьев. В на-родной медицине восточных славян используется побратимство с де-ревом (чаще всего дубом) в качестве средства лечения детских бо-лезней с соответствующими заклинательными текстами, ср. полесск. обращение к дубу: "Побратаймоса, посватаймоса".

В.В.УСАЧЕВА

СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ СЛАВЯН

Одним из важных моментов иррационального лечения является использование вербальной магии. Приговоры, произносимые самим больным, матерью больного ребенка (реже - знахаркой или кем-то из родственников, соседей) способствовали, по народным представ-лениям, успешному избавлению от недуга и сопровождали определен-ные обрядовые действия. В подобного рода формулах проявляется от-ношение народа к болезни как к живому существу, на которое можно воздействовать словом: его можно испугать, выгнать или задобрить, умилоствивить. Приговоры излагают программу действия, т.е. спосо-бы, используемые народной медициной при лечении той или иной бо-

лезни. Изгнание болезни производится с помощью приказа, просьбы или устрашения, задабривания, либо болезнь передают другому человеку, растению, животному, либо заключают договор с растениями, животными, с зарей, луной, водой. Видимо позже возникли приговоры, в которых за помощью обращались к святым, богородице, персонифицированным христианским праздникам и пр.

Непременным условием успешного лечения является строгое соблюдение определенных народной традицией правил. Это время и место действия, строгое регламентирование поведения человека, выполняющего акт и произносящего заклинания. Время действия — утро перед восходом солнца, заря, сам момент появления солнца, вечер перед заходом солнца, закат, полночь, при луне (чаще, когда она прибывает), когда на небе зажигаются звезды...; место действия: дом, двор, крыльцо, ворота, овин, сарай, место, с которого виден весь небосклон (утренняя звезда, восход солнца), берег реки, ручья, источник, лес, место под деревом, кустом, поле, перекресток...; поведение человека: должен идти к месту совершения обряда молча, стараясь никого не встретить; если идет не один, должны идти след в след, чтобы болезнь не нашла дорогу назад; совершив действие, должен немедленно войти в дом; бежать без оглядки домой, чтобы не слышать плеска (если все происходило около воды), треска (если в акте принимал участие огонь); почти все приговоры и сопровождаемые ими действия повторяются три раза.

По содержанию приговоры можно разделить на формулы отгона, передачи болезни человеку, растению, животному, предметам; формулы устрашения и задабривания, счета и др. По форме они самые разные: это может быть одно-два слова (укр. камінь-голова, болг. есть 'назад'), короткое предложение, выражающее приказ (польск. odejdz rózo!), развернутое предложение (укр. так бы ся розойшло, як ть, что сый камінь дули), ритмизованные высказывания (слвц. вед z оѣка do potôска!), целое повествование.

1. Самым действенным способом избавления от болезни считалось изгнание ее при помощи заклинаний, в которых есть такие слова: уйди, выйди, отойди, скачи, оставь, ступай, вылезайте, отступите, убегайте; вон, прочь: рус. уроки, призоры, прочь отойдите; на пустой лес, на большую (полу) воду (заклинание от порчи); польск. idz febro. Choroba do lasu! слвц. utekajte l'aky, idu za vami strachy.

Болезнь выгоняли прочь из деревни, в дерево (в дупло), в лес, в реку, в пустыню, в землю, на стену, на животное, на труп; на сухие корни; где никто не ходит; за семь гор, за семь морей, за семь туч; идите за тем, кто сглазил; выманивали на колос, на хлебец специально испеченный для этой цели... В редких случаях, изгоняя, просили больше никому не вредить.

Если произносят формулы устрашения, в обряде используются колющие, режущие предметы — иглы, нож, серп, топор: рус. буду ее колоть ножами, топорами, острыми ножницами, когтями и ногтями — говорит мать, слегка дотрагиваясь иглой до больного места на теле ребенка; польск. *cinam jarzyna i ozimine sierpem i siebie tym sierpem ciac̄ bedē, siec, róki nie ustapisz* — говорят, дотрагиваясь до ячменя на глазу серпом.

2. Передача болезни другому человеку, растению, животному может осуществляться прямым посылом другому (другим) своего недуга: человек, имеющий бородавки, видя, как двое едут на одной лошади, бросает им вслед стельку из своего ботинка со словами: польск. *dwojaki, dwojaki, weźcie ode mnie brodawki*; болг. моите брадавици нека идѣт на вас двамата. Передача может происходить опосредованно, напр. через вещь (рус. не твое — не хватайся, а возьмишь — так и майся, — приговаривают, оставляя в лесу одежду лихорадочного).

Часто болезнь передавали дереву: чтобы не болела поясница, из первого пучка сжатой ржи делали жгут, обвязывали им сливу, заклиная: словц. *vesh teba kríže bolia a nie m̄la*. В Чехии страдающие лихорадкой просили бузину взять болезнь на себя. В Сербии больной подагрой нес лепешку из кукурузной или пшеничной муки к боярышнику, дотрагивался до него три раза больным местом, произнося: у глог удог (назв. болезни), а у тело одлог. Чтобы избавиться от болезни, человек заключал брачный союз с деревом, лесом. У южных славян зафиксировано венчание с шелковицей, вербой: две хлопковые нитки, красную и белую, свитые вместе, привязывали на шелковицу, три раза обходили вокруг нее, после чего снимали нитку с дерева и привязывали ее на правую руку, говоря: *venča groznica (малярия) za crnica*. Иногда роль посредника между деревом и человеком выполняла свеча, с которой больной ходил вокруг шелковицы и, подпалая ствол, произносил закливание: *venča groznicata za crnicata, Bolan dojde, zdrav će otidu*. Украинцы, выкупав больного ребенка, воду выливали под терновый куст с

с приговором: Терню, терню небоже, трімай сухоти, бо дзецко не може. В Рязанской губ. больной, прося дерево принять недуг, тут же прибегал к угрозам: не возьмешь – проглочу! сгложу! выворочу с корнем! сожгу! срублю! – при этом заламывали ветки или все дерево; в Черногории три верхушки ежевики прижимали к земле камнем с угрозой: *kad mene pušte groznice, tad ću ja vas pustiti.*

К дереву обращались с просьбой охранить от болезни. От зубной боли просили избавить бузину, рябину. Вербя, освященная в вербное воскресенье, охраняла от глазных болезней: чеш. *košičku, abu nebolely vošičku*. Одним из способов лечения было трясение деревьев (имитативная магия): укр. трушу, трушу грушу, оттак хотили сухоты вытрясти с твоего сына душу; серб. не тресем с тебе росицу, него с мене грозницу.

Передавали болезнь и животным, что отражено в распространенном польском выражении "на psa шок" (его употребляют, боясь сглазить ребенка, молодое животное, сопровождает оно и само лечение); ср. укр. уроки на сороки, а пристриты на их диты!, на пса уроки, на кота помыслы!

В некоторых приговорах выражались заведомо неосуществимые пожелания. Так, рассеивая соль на крапиву, больной лихорадкой говорил: *siju, siju semeno devadesátero sedmero* (по числу лихорадок), *haž to semeno zende, at' ta psina* (диал. назв. лихорадки) *přinde* (морав.); польск. (соль бросают в реку): *surlą to ziarno...* А *jak to ziarno zejdzie*, Так *niech zobaczą swą febrę*. Страдающий куриной слепотой трижды обходил вокруг дуба, когда на нем еще не было листьев: блр. *szob menè ta ślipotà todì parafa, jak ja wseđki łyst zwydci oborwù*; ср. болг. когато твоите очи можат да преброят жиците на този мой ракав, тогива и да ма фанат твоите уроки.

3. Формулы счета применялись при иррациональном лечении болезней, причиной которых считали сглаз (уроки). Считали от одного до девяти, либо в обратном порядке, т.е. от девяти до одного (или до нуля). Обратный счет, по мнению врачающего, подчеркивал "количественное" убывание болезни. Иногда считали, прибавляя к каждой цифре отрицание не. Счет употреблялся при гашении угольков в воде, при отламывании девяти верхушек с девяти сосенок, при завязывании узлов на нитке. Также больной считал девять меж и девять полей, которые ему надо было пробежать, когда начинался приступ лихорадки, чтобы избавиться от нее. Иногда счет вплетал-

ся в рассказ: морав. sv. panna Barbara měla devět našťovic (назв. болезни)... jednu našťovici, sv. panna Barbara neměla žádnou našťovici.

Как показывает материал, приговоры, отличаясь своей краткостью, афористичностью, емко отражали анимистические представления древних славян о болезни, ее сути и методы борьбы с нею.

А.Б.СТРАХОВ

О ПРОСТРАНСТВЕННОМ АСПЕКТЕ СЛАВЯНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НЕБЫТИЯ

В славянских заговорных формулах отсылка болезни, стихии или вредящего демонического начала обращает на себя внимание структурно-семантическая устойчивость характеристик локуса этого отсылка - "иного" мира. "Иной" мир (наряду с устойчивым эпитетом *pust- 'дикий, лесной') обычно кодируется набором параллельных негационных конструкций, в соответствии с которыми он часто рисуется некоей областью "не-звучания" и "не-делания": "... где петао не пева, где пас не лаје, где секира не сече" (Мијатовић 1903); "... где се ватра не ложи, где дево ке косу не чешъају" (Петровић 1933); "... дѣто шрък не мхти, ластовица не пѣе, дѣто кучя не лае" (Геров 1895); "... дзѣ вѣтры ня вѣоуць, дзѣ й сонця ня грѣя, дзѣ й птицы ня лятаюць и звярьѣ ня бѣгае" (Романов 1891). Часто подчеркивается отсутствие следов деятельности человека, прежде всего аграрной: "...U planinu pusteliju, Germane, livade su некошене, G..., рѣнице su непожете, G..., lojza su još необрана, G..., мотѣadija неженјана, G..." (Kajković 1975). Повторяющийся мотив отсутствия голосов домашних животных также характеризует этот локус как неокультуренный человеком: "... там куры не спѣвали, гуси не кричали, собаки не бредали, вѣтер не вѣе и Христiанский голос не заходить" (Ефименко 1874). Однако противопоставленность двух миров не может быть описана и/или подменена оппозицией к у л ь т у р а / п р и - р о д а . Элементы той и другой тем свободно соседствуют друг с другом: "твоје место у пунту гору Галелеју; куде слунце не греје, куде киша не врне, куде ветар не дува, куде нема сточица, куде нема јарики, куде нема јаганци, куде нема прасци" (Ђорђевић Д.1958). Иной мир в заговорах представлен именно

как мир "не-бытия", мир "не-вещей", "не-событий", "не-явлений". В некоторых замечательных образцах эта тенденция получает глобально-нигилистическое воплощение: "Тамо, боже, тамо, у пусту гору Горалију, у пусту воду студенију, куде н е м а н и г д е н и ш т о" (Димитријевић 1952); "Ti da ideš u Galilej potok, gde crkve nema, gde popovi ne čate, ...gde n i g d e n i š t a n e m a" (Radenković 1982). Не исключено, что эволюция семантики слав. *pust- от 'дикий, лесной' к 'пустой, полый; ничтожный' началась именно в заговорах, в сфере действия семантического поля 'ничто', порождаемого текстом. Ср. использование этого эпитета в негационной функции в украин. заговоре-операционном тексте: "...пусто учинялы, пусто мислы, пусто й качалы; в пусту пичь сажалы; пуста пичь пекла, и пусто выбиралы и той хлиб пойдаль и сю бешху пожыраль" (Ветухов 1905).

Представление об "ином" мире как о локусе, в идеале маркированном только отсутствием маркировок, как о "никаком" локусе, отразилось и в обрядах и верованиях. Так для погребения умерших не своей смертью, некрещеных младенцев и других покойников, в смерти которых было что-то необычное или нечистое, специально выбирались маргинальные локусы, не принадлежащие ни "тому", ни "этому" сегментам пространства. Их хоронили под порогом, под церковной или кладбищенской оградой, на границе селения, на перекрестке, на меже между двумя полями, на горе между двумя елями. Эти обычаи суть предметно-акциональные аналоги заговорных вербальных отсылов "в никуда". Функция маргинального статуса места погребения самоубийцы, инновационно осложненная апотропейческими соображениями, хорошо осознана в полесском веровании, по которому, если "вишэльника" закопать не на "ураніце", он будет "пугать людей", но если похоронить на "ураніце", тогда он "не мѡже перейці н и т у д а , н и с ю д а , д ѡ л ж е н п р а п а с ц ь" (Заозерная Малоритского р-на Брестской обл. А.С. 1976 г.).

В свете вышеизложенного становится понятной особая функционально-семантическая выделенность перекрестка, развилки и рубежа в магии и демонологии, а также дороги в погребальной обрядности. Эти стыки и швы пространственных сегментов воспринимаются как входы в мир небытия или как сам этот мир. Ср. лечение от "сухой стены" в Тульской губ.: "Берут земли с трех полей и девять кружек воды, почерпнутой на месте слияния двух рек, и притом три

кружки по течению одной реки, три против течения другой и три против себя, в том месте, где сходятся струи вод обеих рек. С этой землей, водой и больным ребенком ночью, чтобы никто из посторонних не видал, идут на рубеж двух смежных меж собою земель разных владельцев и принесенными водой и землей, предварительно смешав их вместе, моют больного. Вымытого перекатывают с земли одного владельца на землю другого. Рубашку же, бывшую до этого на ребенке, оставляют на рубеже" (Успенский 1895). Рубашка (= хворый двойник ребенка) остается в мире небытия.

Маргинальный социальный статус умершего способствует его приобщению к сонму беспокойных обитателей маргинальных локусов. Так, русалками становятся помолвленные девушки, умершие до свадьбы, некрещеные (а потому не имеющие имени) младенцы, неотпетые покойники, люди, не прожившие выделенный им срок, т.е. в пределе — это не прошедшие инициацию, маргинальные люди, которые суть "ни то ни сё", и, следовательно, н и к т о (ср. образ Немо в средневековой литературе).

Возможно, что восприятие числа "два" как числа бесовского и фольклорный мотив двойника и двойничества, устойчиво связанные с миром небытия, вырастают не только на базе переживаний близнецного культа, но и поддерживаются соответствующим осмыслением и сакрализацией границы двух пространственных сегментов.

В. В. ПЛЕШАКОВА

БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ КАК ФОЛЬКЛОРНО-РЕЧЕВОЙ ЖАНР

1. В традиционной классификации фольклорных жанров жанр благопожелания отсутствует. И это оправдано тем, что в народном творчестве благопожелания встречаются в составе какого-нибудь другого фольклорного текста (колядки, приговора дружки, заговора и др.) чаще, чем самостоятельно.

Но при сравнительном рассмотрении языка фольклора и народно-разговорного языка довольно четко выделяется фольклорно-речевой жанр б л а г о п о ж е л а н и й, представленный большим количеством текстов.

2. Лингвистическим основанием для выделения одного жанра в таких разных сферах, как фольклор и диалект, является единство

коммуникативного задания как фольклорных, так и диалектных благопожеланий, обеспеченное вполне определенными лексико-грамматическими, синтаксическими, а отчасти и фразеологическими средствами выражения.

3. Речевые благопожелания имеют, по-видимому, своим источником обряд. Очень интересной и перспективной представляется задача исследования семантической эволюции благопожеланий.

Сакральный характер обряда определяет то, что обрядовые благопожелания — это тексты закрепленные, строго фиксированные и обладающие поэтому большой иллокутивной силой. Но сам устойчивый, формульный характер обрядовых благопожеланий обеспечивает их легкую воспроизводимость не только в обрядовой ситуации, но и вне ее и ведет к тому, что с течением времени иллокутивная значимость благопожеланий снижается. Согласно нашим наблюдениям, переход разного рода обрядовых пожеланий из сферы собственно обрядовой в другие контексты сопровождается различными сдвигами в их первоначальной семантике.

С.М.ТОЛСТАЯ, Л.Н.ВИНОГРАДОВА

СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА РИТУАЛЬНЫХ ПРИГЛАШЕНИЙ НА РОЖДЕСТВЕНСКИЙ УЖИН

В славянской рождественской обрядности широко (хотя и не повсеместно) известна группа относительно кратких заклинательных клишированных текстов, имеющих форму приглашений к ужину (на кутью, кашу, горох, кисель, постник) природных стихий (мороза, ветра, тучи), зверей или птиц, душ умерших родственников, персонажей божественной или нечистой силы. Типичным примером такого приглашения может служить полесская формула: "Морбз, морбз, ходзі куцьб есці! А в Петрбвку не буваі, бо будом пугами секці!" (К. Moszyński. Polesie Wschodnie, W., s. 226).

Подобные тексты распространены в восточной Белоруссии, в белорусском и украинском Полесье, в южной Польше, в зоне Карпат, в юго-восточной Болгарии, в Македонии и восточной Сербии (т.е. образуют почти непрерывный центральный ареал в славянском этническом континууме). В ряду многочисленных магических действий, сопровождавших рождественский ужин, произнесение текста пригла-

нения отчетливо выделяется как вполне автономный ритуал, отличающийся собственным набором основных характеристик: времени, места, акционального кода, предметного кода, персонажного ряда (приглашаемые), агентивного ряда (исполнители).

В р е м я исполнения: календарное время – на большей части славянской территории ритуал приурочен к рождественскому сочельнику; в Полесье и восточных зонах Украины и Белоруссии, где для рождественской обрядности характерно празднование трех канунов, он может смещаться на канун Нового года или Крещения. Обрядовое время в большинстве случаев определяется моментом подачи главного обрядового блюда (кутья, каши, гороха и т.п.) или началом ужина.

Л о к а т и в н а я характеристика: существенные для ритуала локусы (место исполнения ритуала, перемещение исполнителя и ритуальных предметов) связаны с границами между внутренним пространством дома и внешним миром (окно, печь, дверь, порог, забор, ворота и т.п.); перемещения осуществляются в направлении из дома, от стола вовне и могут интерпретироваться как символическое преодоление границы между "этим" светом живых и "тем" светом мертвых с целью установления разрешенного в рождественский период контакта.

А к ц и о н а л ь н ы й код ритуала приглашения включает: а) перемещения исполнителя внутри дома, оборачивание в сторону окна, двери, выход из дома и т.п.; б) действия с едой – подношение ритуального блюда к окну, к двери, во двор, откладывание части пищи и оставление ее на столе, подбрасывание зерен вверх; в) символические "пригласительные" действия (открывание дверей, окон, трубы; выкладывание на стол лишней ложки, тарелки; освобождение места за столом; выжидательная пауза и т.п.); г) "отгонные" действия, выражающие идею выпроваживания, изгнания приглашенного персонажа после ужина или символического превентивного изгнания, обеспечивающего его "неприход" во внеурочное (внерождественское) время (стук в окно, двери, стены дома; битье палкой, кочергой, ложкой и др. предметами по забору, в ворота, по земле; стрельба, ритуальный шум).

П р е д м е т н ы й код ритуала: элементы "внутреннего" пространства (стол, печь, окно, стены, порог, дверь, подоконник, оконная рама, дверной косяк), элементы "внешнего" пространства (забор, ворота, столб ворот, "стожер" на гумне), – символизируют

шие границу своего и чужого локусов; обрядовая еда (кутья, горох, постник, рождественский калач, состав разных блюд) и посуда (ложка, миска, горшок, поднос, трапезный столик), – символизирующие акт обрядового "кормления" приглашаемого персонажа; орудия битья, соотносимые с "отгонными" действиями (кнут, палка, валек для белья, скалка, колотушка, мялка, пест, кочерга, топор и т.п.).

Центральным и определяющим элементом ритуала является мифологический персонаж, служащий адресатом и объектом приглашения. Персонажный ряд достаточно разнообразен и велик, причем члены его обнаруживают отчетливое географическое распределение. Выделяются следующие группы персонажей: Бог (болг., макед., реже – южносерб., карпатск. и вост.-слав.), Богородица (макед.), святые: Герман (ю.-слав.), Никола (польск. краковск.), все святые (карпато-укр.), ангелы (польск.); демонологические персонажи: ведьма, чаровница (польск.), чернокнижники, планетники (карпатск.), домовой (полесск.), черт, нечистик (карпатск.); души предков, умершие родственники или умершие в течение последнего года члены семьи (ю.-слав., карпатск., польск., полесск.); праздники: все праздники (серб.), Божич (макед., серб.), коляда (полесск., русск. владимирск.), Щедрик (полесск.); рождественские персонажи: щедровальники (моравско-словац. пограничье); природные стихии: мороз (вост.-слав.), туча (ю.-слав., карпатск.), ветер (макед.), буря (карпатск.); звери: волк (зап.-слав., карпатск., редко – полесск., русск.), дикие звери (серб., зап.-слав., русск. калужск.); птицы (польск., карпатск., серб.); гады, насекомые (локальн. полесск.).

При всей кажущейся разнородности приведенный ряд приглашаемых обнаруживает несомненное семантическое единство, позволяющее говорить об определенном архетипе персонажного ряда, центральной характеристикой которого является его принадлежность к "иному" миру, миру предков, имевших власть над природными стихиями, урожаем, приплодом скота и т.п.

Сакральность ритуала предопределяет особый способ произнесения текстов приглашения: прежде всего, это почти обязательная троекратность повторения всей формулы или отдельных ее частей; необычная манера интонирования голоса, при которой заметно форсировался звук, нередко доходя до крика ("произносили громким голосом", "во весь голос", "громко кричит", "крячимо на ўсю ха́-

ту"); намеренно изменялся естественно звучащий голос (говорят "необычно высоким голосом", "тонким голосом", "заунывным голосом", "поют").

Инвариантная структура текста приглашения может быть представлена как линейная последовательность относительно автономных блоков: А – вокативной формулы, называющей адресата приглашения; Б – собственно пригласительной формулы, содержащей императив глагола со значением "иди, приходи" и временные, локативные или объективные уточнения; В – прохибитивной (запретительной) или реже – оптативной (желательной) формулы, относящейся к будущему времени: к весне, лету или всему предстоящему году; Г – формулы угрозы.

В о к а т и в н а я формула /А/ обычно выделяется наибольшей интонационной отмеченностью, силой голоса и нередко сопровождается протяжными выкриками ("Доля, го-у!", "Мороз, го-о! мороз!", "Чермане, Чермане доблаче-е-е!"), представляющими собой особый способ установления контакта с потусторонним миром. Состав вокативных формул в целом совпадает с перечнем приглашаемых персонажей (см. выше). Формульный характер придает этим вокативам ряд особенностей, из которых наиболее популярны – редупликация ("мороз-мороз", "дед-дед", "воўку-воўку", "шчодрык-шчодрык") и перечисление ("Вуци, мечке лисице, зајци, творави, пси, људи и сви који нам зло мислите!").

Формула п р и г л а ш е н и я /Б/, кроме императива глагола ("приходить"), включает в себя локативные обстоятельства, выраженные обычно местоимениями с предлогом и несущие идею "совместности" рождественского ужина для приглашающих и приглашенных (иди) до нас, до нас ў хату, к нам, на нашата софра и проч. Временные обстоятельства (на Руздво, dziś, газ в гоку, сега, да нас, сада) эксплицируют лежащий в основе ритуала магический механизм: "[приходи] сейчас, чтобы не потом (никогда)", составляющий семантическую доминанту текста и его основную структурную схему.

П р о х и б и т и в н а я (з а п р е т и т е л ь н а я) формула /В/ строится как оппозиция пригласительной, содержащей или подразумевающей временное определение "теперь [приходи]", и в свою очередь содержит запрет приходить "летом", "весной", "в течение года". Такая семантическая оппозиция формул Б и В на языковом уровне выражается противопоставлением временных обстоя-

тельств и противительными союзами ("Тяперь приходи, а летом не хади"), глагольными конструкциями – положительными и отрицательными императивами ("Мороз, мороз, идзи куцци есьци, а ў Петроўку не идзи, бо пугою лытки пообжару").

Формула угрозы /Г/ является наименее обязательным компонентом текста и одновременно наиболее ограниченным по своему распространению. Она фиксировалась в Полесье – в Гомельской обл. и пограничных с ней районах Ровенской, Житомирской и Киевской областей, а также в Могилевской и Смоленской областях. По функции и семантике она тождественна "отгонным" действиям, будучи их вербальным эквивалентом. Территория распространения "отгонных" действий в целом совпадает с ареалом формулы угрозы (восточное Полесье), но несколько шире его и заходит дальше на юг и на восток. Угроза, обращенная к морозу, семантически связана с блоком В, формулирующим запрет приходить летом и вредить посевам, огороду, скотине, логически вытекает из опасения, что этот запрет будет нарушен, и синтаксически оформляется как причинно-следственная конструкция, вводимая союзом бо (ибо), а то, дак (то, в таком случае).

Рассмотренные блоки А, Б, В, Г монтируются в целые тексты достаточно свободно, соблюдая в большинстве случаев указанный порядок следования. Для разных этнокультурных ареалов и локальных традиций характерны разные структурные модели текстов приглашения. Наиболее полные по составу тексты (А-Б-В-Г) локализуются в восточном Полесье и восточной Белоруссии, тогда как наиболее краткие (АБ) встречаются повсюду. Схема А-Б-В представлена наибольшим числом текстов, относящихся ко всем славянским зонам.

Рассматриваемые тексты отличаются ярко выраженным прагматическим характером. Общая их семантика не вытекает из буквального смысла составляющих текст клишированных формул, а определяется только с учетом прагматического контекста – времени, исполнителей текстов, адресатов, сопровождающих текст действий и стоящих за всем этим фоновых знаний, т.е. народных представлений о сакральности рождественского времени, о мифологической природе приглашаемых персонажей, о возможности магического воздействия на стихии, о характере контактов с потусторонним миром и т.д. Независимо от полноты структуры каждый реальный текст выражает одну и ту же иллокутивную цель – предостере-

жение, предотвращение нежелательных для исполнителя актов со стороны приглашаемого персонажа в будущем.

О.В. САННИКОВА

ГОВОРИТ НЕЧИСТАЯ СИЛА

1. Речь, приписываемая в народных поверьях нечистой силе, — одна из интереснейших форм поведения мифологических персонажей (МП). В том, что и как говорят демоны, проявляется их сущность.

Доклад основан на материале польских народных поверий, взятом в основном из быличек — повествований о встрече человека с нечистой силой.

Исследование речи МП только начинается (ср. ценные наблюдения Б.А. Успенского, изложенные им в курсе лекций "Введение в языковую и культурную ситуацию Древней Руси", МГУ, 1986 г.).

2. Не все демоны одинаково "разговорчивы". Относительно речи многих нет никаких указаний. Некоторым приписывается говорение на непонятном языке, иноязычная или глоссолалическая речь, передразнивание человеческой речи. Частые "звуковые" проявления МП — смех, плач, свист, крик, писк, мауканье и т.п. Значимо и молчание МП.

3. К демонам, охотно говорящим на человеческом языке, относятся, прежде всего, антропоморфные МП: водяной, домовые, демоны воздуха планетники, женские духи богинки, упыри, духи, олицетворяющие болезни и смерть.

4. В сфере нечистой силы язык, слово играет огромную роль. В области мифологических представлений особенно сильно проявляется архаическая вера в магическую силу слова. По народным представлениям, через слово можно повлиять на реальность. Особым даром такого воздействия обладают колдуны, люди, связанные с нечистой силой. Естественно, что в устах самих демонов слово приобретает сверхъестественную силу, речевой акт становится актом магическим. Слова МП никогда не повисают в воздухе, они непременно воплощаются, будь то обещание, угроза или пророчество.

Язык для МП является обычно средством достижения определен-

ной цели, чаще всего враждебной по отношению к человеку. Так, заманивая человека, демоны часто зовут его ("Иди сюда!", "Ау!"), причем могут применять хитрость (притворяясь тонушим: "Спасите!"; заводя на бездорожье: "Сюда, тут дорога домой!"). Часто зазывает людей водяной. Широко распространено поверье об особом часе, в который водяной должен кого-либо утопить. Если в этот момент не появляется жертва, водяной в беспокойстве кричит: "Пришло время и час, а человека (утопленника) все нет!" Часто водяной окликает человека по имени ("Wawrzus, podź imo"). Окликание людей по имени является подчас единственным проявлением нечистой силы, неизменно воспринимающимся как дурной знак. Упырь (wieszczu - "вещун", "пророк") выходит из гроба и, взобравшись на колокольню, выкрикивает человеческие имена: кто слышит его голос, умирает. Мы видим, что произнесение демоном имени является не просто зовом (можно звать, а никто не придет), а магическим актом, предвещающим и вызывающим смерть. Это связано с восприятием имени в народном сознании как "внутренней сущности, души его носителя, источника силы и процветания" (слова В.Н.Топорова). На эту жизненную сущность человека и посягает демон, произнося его имя. Не только произнесение имени, но и все "эличи" нечистиков обладают магической силой. Так, упомянутые крики водяного, встревоженного отсутствием жертвы, - это и проявление беспокойства, и заклинание, вызывающее смерть.

Нечистая сила, обладающая сверхъестественной природой, знает то, что скрыто от людей. Поэтому МП могут предвещать будущее; предупреждать людей (дух гор скарбник - о несчастном случае, дух воздуха планетник - о грозе, граде), давать людям советы (особенно часто, конечно, колдунам; ср. рассказ о знахаре, которому чертик, сидящий под подушкой больного, подсказывает, кто околдовал пациента и как вылечить его).

Одаренная даром предвидения и воздействия на будущее, нечистая сила, однако, во многом "неполноценнее" и ограниченнее человека и потому нуждается в его помощи. МП часто обращаются к людям с просьбами. Души умерших просят людей молиться за них, выполнить их задания (после чего они обретут покой), души некрещеных детей просят окрестить их. Распространено поверье о том, что МП не могут перебраться через воду (которая воспринимается как граница между миром живых и умерших "предков", непреодолимая для нечистых духов), и поэтому они просят людей

переправить их через реку (озеро, лес). Домашние духи, чувствующие себя как бы в зависимости от хозяев дома, просят их позволения на свою свадьбу, просят хозяйку быть кумой на крестинах их ребенка. Часто МП просят людей накормить их, дать молока, муки, картошки, а чаще всего – яиц. (Неуспокоенные, вечно неудовлетворенные демоны тянутся ко всем проявлениям жизни, а яйцо в народной символике воспринималось как "зерно жизни"). Демоны, оказавшиеся в зависимости от людей, просят: отпустить их (если они пойманы), отдать взятый у них человеком предмет одежды (шапку, рубашку).

Известно, что нечистая сила любит число "два" (ср. недавние исследования Н.И.Толстого). В связи с этим былички повествуют о следующей просьбе черта. Когда человек бьет черта, приговаривая: "Еще раз тебя левой рукой", тот просит: "Скажи, еще два раза тебя". Если бы человек сказал это, нечистый похитил бы его. (ср. аналогичные поверья, связанные с польск. пасечником, русск. ведьмой).

Пожелания нечистой силы могут выражаться не только в виде просьб, но и требований. Демон, разгневанный человеком (в том числе неисполнением его пожеланий) перед отмщением нередко провозносит угрозы-проклятия.

МП могут задавать людям вопросы и загадывать загадки. Нередко они просят человека отгадать их имя; разгадав имя МП, можно обезвредить его (еще один пример отождествления имени и его носителя). Так, кашубск. лесной дьявол *ń'ikɔelaj* поручает человеку с трех раз отгадать его имя; когда тот справляется с заданием, выводит его из леса. В малопольск. быличке три богинки приходят к женщине, чтобы забрать ее ребенка, но исчезают, когда она угадывает их имена. Огромна ответственность за слово людей, вовлеченных в сферу МП, ибо эта сфера, в которой слово становится плотью. Ответ на вопрос демона может подчас решить судьбу человека, его жизнь или смерть. Так, если на вопрос холеры, спрашивающей под окнами дома: "Śpicie?" жители отвечают: "Śpiemy", холера говорит: "To śpicie na wieki", и все в доме умирают, если же они скажут: "Nie śpiemy, jeno Bogu chwaliśmy", она отвечает: "To chwałcie na wieki", и люди уцеливают. Чтобы задержать упыря, вышедшего из могилы губить людей, нужно ответить на его 10 вопросов.

МП могут обращаться не только с человеком, но и друг с

другом (диалоги водяных, беседы гномов, богинок, змор. Демоны планетники, передвигая тучи, зовут друг друга на помощь, дают указания. Водяной беседует с месяцем, которого называет своим богом). Нередко МП говорят сами с собой. Из слов водяного, которые он бормочет себе под нос, можно узнать о его делах и планах. Подкинутого демонами ребенка опознают по тому, что он говорит сам с собой.

5. Нечистой силе, необычной и сверхъестественной по своей природе, часто приписывается говорение на необычном, непонятном, чужом языке, а также заумная, глоссолалическая речь. Смерть, нанося человеку удар, издает крик: "Пуль! Пуль! Пуль!", покойник бормочет: "Ы, ы, ы ...", упырь говорит себе под нос: "Луп, луп, луп." Заумь может как бы вводить речь МП, создавая атмосферу страшной, нечеловеческой речи.

Неразборчивая, заумная речь МП может отождествляться с иноязычной речью: водяной и дикие лесные люди говорят по-немецки, водяной бормочет что-то по-еврейски, демон *hizrakka* (олицетворение эпидемии гриппа "испанка") говорит "по-испански, словно бы по-немецки".

Для МП характерно передразнивание человеческой речи. Так, черт отвечает на приветствие повторением той же самой формулы. Явление эта кашубы объясняют тем, что гномы передразнивают человеческую речь.

Интересен случай передразнивания, когда МП повторяет название того или иного предмета. Так, водяной кричит, увидев косящего человека: "Коса, коса, коса!", леший при виде женщины, несущей масло (*olej*), кричит: "Olej, olej, olej..."

МП могут употреблять слова, не принятые в человеческом языке (элементы "жаргона" нечистиков). Так, черти называют Богородицу *Szergoka*, водяные называют месяц *Tryszcz - Wyszcz* или *Tryszczaty - Wyszczaty*, медведя водяной зовет *kociara* ("котище").

Пение МП обычно используется как средство заменить людей. Былички сообщают тексты песен МП, содержащие запреты, требования, предсказания.

Интересное проявление "антиповедения" МП - обратный счет (считая, упырь перед каждым числом произносит "не").

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В СЕВЕРНОРУССКОЙ ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Северная зона восточнославянской территории заметно выделяется наличием значительного количества заговорно-заклинательных текстов, в которых упоминаются мифологические персонажи. Число последних невелико: это Домовой, Леший, Водяной, Земляной, Полуночица. Каждый персонаж имеет свой набор функций, определенных системой поверий и представлений, которые отображены в быличках и бывальщинах этой зоны.

Интересно, что мифологические персонажи встречаются преимущественно в трех жанрах заговорно-заклинательной поэзии: паремиях, формулах, приговорах. В заговорах фигурирует, как правило, только Полуночица.

Самое большое количество текстов связано с Домовым, который считается хозяином дома и двора, покровителем человека, скотины. К нему обращены формулы-просьбы при внесении новорожденного в дом, переходе в новый дом, ночевке в лесной избушке или каком-либо ином временном пристанище, а также при вводе скота в новый хлев, в момент доставки во двор вновь приобретенного или новорожденного животного. С помощью паремий или небольших приговоров Домового приглашают перейти в новый дом (новый хлев), угощают его в Великий четверг, просят не обижать хозяев и т.п.

Леший осмысливается в фольклорной традиции как вредитель, отбирающий скот (хотя иногда может и наградить им). К нему обращаются в заклинательных приговорах и паремиях с требованием вернуть скотину или указать, где находятся останки животного; просят вернуть пропавшего человека и т.п. В аналогичных случаях упоминаются "черти и беси", к которым также могут обращаться в заклинательном приговоре.

Водяной упоминается обычно в лечебных текстах: к нему обращаются при приходе за водой для омовения больного. Аналогичные просьбы могут быть адресованы "дедушке Земляному" (или "матери сырой земле"). Водяной и Земляной появляются также в текстах приговоров, хотя иногда в записях встречаются произведения большого объема с явными следами попыток информантов "переоформить" приговоры в заговорные тексты. Подобное может быть и

в случае заклинания Лешего.

В севернорусской заговорно-заклинательной традиции встречаются также персонифицированные образы: Заря, Вода, Баня, к которым обращаются в заклинательных приговорах и иногда в лечебных заговорных текстах.

Если принять идею об историко-генетической взаимосвязи заговорно-заклинательных жанров, то можно считать, что мифологические персонажи имеют место в жанрах, соответствующих по своему возникновению определенной стадии развития мировоззрения древнего человека.

Г. И. КАБАКОВА

О ЖАНРОВЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ ХУЛИТЕЛЬНЫХ ФОРМУЛ (на румынском материале)

В нашем сообщении хотелось бы остановиться на нескольких жанровых реализациях в пределах одной (восточнороманской) этнической традиции текста, широко известного многим этносам: "мифологический персонаж наносит физический ущерб человеку (животному и т.п.)". В первую очередь текст этот функционирует в той области народной духовной культуры, которая довольно расплывчато называется "народными представлениями", "верованиями", "суевериями".

Естественно, чаще всего он встречается в инвенктивах, чья важнейшая функция и состоит в нанесении морального урона. Искомый текст реализуется в бранных формулах, где субъектом выступает нечистая сила, объектом — адресат, а глаголы принадлежат к семантическим полям "найти"; "задрать", "схватить"; "сотрясти"; "ударить", "побить"; "затоптать"; "сожрать", например, așează-te, fă cutare lucru, să te găsește Ciurica ("сядь или "сделай то-то, а то найдет тебя Чурика"), lua-te-ar ielele ("забери тебя еле"), mîncă-te-ar sărșăuni (Nohaiul) ("сожри тебя кэлкэуны (Ногай)" и т.д. В роли исполнителей инвектив помимо собственно злокозненных мифологических персонажей (черт, еле, лесная дева, черная корова, Чурика, кэлкэуны и др.) выступают и святые (св.Илья), небесные светила (луна), персонификации болезней (апоплексия), доля.

При изменении одного из элементов изменяется и жанровое содержание инвективы: так, при замене второго (третьего) лица на первое инвектива оказывается божбой. Бранные формулы могут подвергаться и переосмыслению в зависимости от контекста, приобретать положительную функциональную направленность: выражение bată-te pogosu ("побей тебя счастье") может быть и бранью и благопожеланием.

В качестве угрозы исследуемый текст может включаться и в состав запретов в качестве его обоснования, мифологического объяснения последствий нарушения запрета. Тогда он оформляется как клише, представляющее собой незамкнутое предложение или придаточное каузативное, где глагол стоит в форме сложного прошедшего. Таким образом, клише описывают ситуацию реализованной бранной формулы.

Во многих случаях клишированные мифологические истолкования реальных явлений (несчастливого случая, болезни) и используются вместо названия самого явления, что связано со спецификой архаичного мышления, о котором Б.Л. Уорф писал: "Субъективно как физические, так и нефизические явления рассматриваются как выражение невидимых факторов силы, от которой зависит их неизбежность и изменчивость". Так, к примеру, о калеках говорят, что "еле напали на них" (au dat elele peste dînsule). Влияние демонологических персонажей усматривается и в необычном поведении: причину плача ребенка видят в том, что его "забрала" луна (că-i luat de lună).

Формулы-клише представляют собой "потенциальные термины", стадиально предшествующие термину лексемному, во всяком случае в ряде сегментов народной культуры. Но между термином-фразой и термином-лексемой возможна и промежуточная ступень - термин-словосочетание (luat din ieie, lovit din căluș - о больных). В дальнейшем эти термины подвергаются эллипсису, причем может опускаться как указание на демонологическую силу (apucătură "прострел", "колики"), так и причастие (прилагательное) (din ieie "кашель", "ревматизм"), в результате чего развивается полисемия названия мифологического персонажа (ieie "тиф", "ревматизм", șoimaa "внезапный паралич").

Таким образом, функцию сохранения и передачи во времени мифологической информации может выполнять и отдельное слово, представляющее собой свернутый текст. Однако в сознании носи-

теля эти мифологические коннотации актуализируются лишь в том случае, если аналогичная информация содержится в иных типах текстов. В случае же разрушения мифологической картины мира подобные тексты сохраняются в терминологии имплицитно, ср. сходную номенклатуру заболеваний в русском языке.

А.В.ГУРА

ВЕРБАЛЬНЫЕ ЗВУКОПОДРАЖАНИЯ В ОБЩЕНИИ ЧЕЛОВЕКА С ПТИЦАМИ И ЖИВОТНЫМИ

Среди малых форм фольклорных стереотипов имеются тексты звукоподражательного характера, в словесном виде воспроизводящие голоса птиц и некоторых животных. В отличие от чисто фонетической имитации, лексико-фонетические звукоподражания возникают на основе народно-этимологической интерпретации голосов птиц и животных. Звукоподражательные тексты могут функционировать в бытовых и ритуализированных ситуациях и характеризовать некоторые специфические для таких ситуаций формы общения человека с животными, различные по своей функциональной направленности - хозяйственной, ритуально-магической, игровой, развлекательной и т.д.

Фонетические подражания крикам животных и птиц часто непосредственно используются в качестве подзывных, отгонных и т.п. междометий или служат основой для такого рода образований. Напр., возгласом "клу-клу" подзывают кур, "нах-нах" - собак, "тпрсё" - лошадь, "тпру" - останавливают лошадь, "тпрсёля" - ласково к ней обращаются.

Вербальные звукоподражания могут произноситься как реакция на услышанный крик птицы. Таковы передразнивания куриного квохтанья - "пло-хо-хо-хр-хо-хо-хо" или аистиного треска клювом - "ха-ха-ха" (Черн. губ.). Чаще всего такие тексты, возникающие всегда в конкретной ситуации, произносятся с целью вызвать смех. Так, услышав ворону, нашедшую лепешку коровьего навоза, воспроизводят ее крик звукоподражательным возгласом "калач! калач!", придавая ее карканью комический смысл (Житом. обл.). Зная словесную передачу пения овсянки ("телегіз-телегіз, покінь сани, бери віз"), воспроизводят этот текст, когда услы-

шат весной ее пение, говоря друг другу: "Вон співае телегіз, покінь сани, бери віз" (Черн. губ.). Иногда текст произносят синхронно с пением птицы. Так сербы весной вторяю пению дикого голубя: "Гу, гу, гу! Гумрија! А где ћеш? У Скопље! А што ћеш? За смокове! А кому? Лазару! А што му је? Бољује!" (Призрен.). Этот случай обнаруживает сходство с приметами и гаданиями: если голубь "проворкует" всю песню до конца, холодов больше не будет, а если не закончит, значит тепло еще не наступило. Реакцией на голос животного или птицы могут быть заклички и дразнилки, тексты которых также иногда включают звукоподражательные высказывания. Так, дети, услышав кумканье лягушек, говорят: "Ти, жаба, скрекетуха". Лягушка квакает: "Кум", а дети кричат: "Кум, кум, де твій кум? Утонув. А коли? Як не тепер, то у четвер" (Черн. губ.). В той же ситуации, помимо звукоподражательных текстов и закличек разного рода (имеющих характер приветствия, гадания, дразнилки, заклинания), имеются и более редкие формы общения человека с птицей, напр., окказиональные причитания "с кукушкой" в зоне русско-белорусского пограничья, спровоцированные голосом этой птицы и обращенные к ней.

В некоторых ситуациях крик птицы приобретает смысл издевки, дразнилки, просьбы или призыва, обращенного к человеку, когда он воспринимается человеком как заранее заданное звукоподражательное высказывание, толкующее этот крик. Напр., в карканье ворона ворона слышится обвинение: "Украў! Украў!" (Гом. обл.). Реакция человека в этих случаях может быть акциональной или вербальной. Так, птичка *wuśmiewka* ехидно насмехается над человеком, огорченным какой-либо неудачей: "a widziis." В ответ хлопцы со злости бросают в нее камнями (жупная Малопольша). Сову, постоянно кричавшую "поховаў!" возле дома, в котором похоронили человека, в конце концов застрелили (Жит. обл.). Над молодым сычом, посаженным в клетку и просившим "pušć, pušć!", сжалились и выпустили на свободу (сев. Моравия). Отец велит сыну поторапливаться с пахотой, ссылаясь на призыв весеннего жаворонка, который своим пением велит погонять коней: "šlahaj, šlahaj, bišem, bišem..." (Моравия).

Могут возникать и своеобразные формы диалога человека с птицей. Услышав пение весеннего жаворонка (оно передается словами: "Тиливóз, тиливóз, кидáй сáни, берí воз!"), в ответ кричат: "Тиливóз, тиливóз, веснóу нам привóз!" (Гом. обл.). Чтобы

ответи несчастье, накликаемое криком совы "поховаў!", ей отвечают заклятьем: "Да похова́й сэбе, а нэ нас!" (Жит. обл.). Услышав карканье "край! краў!", оправдываются: "Я нэ край, я за сваі грошы браў!: (Гом. обл.). На крик удода "хўда тут!" реагируют советом: "Як табé хўда тут, дак атпраўля́йсь у дру́га ме́ста, марш!" (Черн. обл.).

В другой разновидности диалога крик птицы, воспринимаемый как вербальный текст, выступает в качестве ответа человеку. Напр., моравские девушки гадают, спрашивая чибиса, выйдут ли они в этом году замуж. Молчание чибиса означает исполнение желания, а крик толкуется как сомнение в реальности замужества: "stíží [трудно, с трудом]!" Летящих журавлей не называют жураўлы́, иначе они в ответ прокричат: "Шоб ты журыўся́ цэ́лый вэ́к!" Поэтому говорят: "Лы́тять вэ́сэ́лыкы!" Считается, что тогда журавли ответят благопожеланием: "Шоб быў вэ́сэ́лы цэ́лый вэ́к!" (Жит. обл.). Гуцулы, увидев жабу, называют ее панной, на что она отвечает таким же комплиментом: "Тай ти панна". Если же назовут жабой, то в ответ услышат: "Ти ше не така жьба!" Пастухи в Полесье дразнят имлу́ (иволгу?), или волева́ху (цаплю?): "Имла́, имла́, свыйю́ ссаў!" А она им отвечает: "А ты кобилю́! А ты кобилю́!" (Жит. обл.). Наконец, в этом ряду в качестве еще одной формы общения человека с птицами можно рассматривать такие не связанные со звукоподражанием магические акты, вербальные или акционные, которые рассчитаны на то, чтобы вызвать ответные действия птиц (заставить взлететь, кружиться, сбить с пути, нарушить порядок в стае) с помощью закличек или имитативных действий (завязав узел на платке, на поясе, перевернув камень, скрестив палочки).

А.Б.ГУРА

ПОЛЕССКИЕ ФОРМУЛЫ ОБРАЩЕНИЯ К ВОЛКУ ПРИ ВСТРЕЧЕ С НИМ

В народной традиции Полесья отмечены различные типы поведения человека при встрече с волком. Это могут быть практические действия пассивного характера, рассчитанные на то, чтобы остаться незамеченным (молчание, неподвижность) или, наоборот, привлекающие внимание волка активные, агрессивные действия (отпугива-

ние, угрозы), задабривающие, заискивающие и увещательные обращения к волку. Практикуются также различные магические способы предотвращения опасности, вербальные и акциональные. Многие тексты, используемые в этой ситуации, имеют устойчивый, формульный характер. Помимо текстов заговоров и молитв, здесь представлены короткие заклинательные формы, формулы угрозы, приветствия, просьбы, обороты вежливости и т.п.

При встрече с волком отходят в правую сторону (считается, что волк пойдет в левую), остаются стоять на месте не двигаясь, молча, стараются не дышать, падают на землю лицом вниз, прикидываются мертвым. Противоположная тактика основана на отпугивании волка шумом. Стучат камнями, железными предметами, барабанят в ведро, свистят, кричат. Туйкають (туйкають): "туй-туй", "туй вóвка, туй га́да" (Житом. обл.). В некоторых местах даже полагают, что если в этой ситуации не свистеть и не кричать, может пропасть голос. Отпугивают также огнем (кидают зажженные спички, жгут ветки, разводят огонь) или обвязываются чем-либо красным. Используют формулу угрозы: "Їди, вовку, з дороги, бо переб'ю ноги!" (Волын. обл.). Нередко кланяются волку или встают перед ним на колени, обращаясь с приветствием или просьбой, напр.: "Здра́вуйте, бра́ццы, прапу́стїть, пажа́луста, мяне даро́гу" (Черниг. обл.); "Ваўчїца, ма́гушка, памїлуй мяня" (Брян. обл.); "Дамаво́й хазя́ин, старанї даро́гу" (Черниг. обл.). Волка стараются задобрить, увещевают ласковыми словами, произносимыми тихим голосом. Убеждают в бесполезности нападения, называя себя тощим, костлявым, и обещают взамен дать что-либо из скотины. Иногда стыдят: "Безсовісний, голодний, чего лізеш?" (Волын. обл.). Спрашивают: "Эгэ́, ты чо́гó сю́ды?" (Житом. обл.).

Широко используются магические заклинательные формулы: "Ат-вярні́ мене́, Гóспадї, ат э́тага эвэ́ря" (Брян. обл.); "Хрест на мене, вовк від мене" (Житом. обл.); "Вовк, вовк, щоб ти умовк" (Волын. обл.). Ср. белорусское заклинание при встрече с собакой: "Радзїўся сляпы, зрабіся нямы" (Бобруйский р-н). Считается, что у волка зубы замыкаются, если его спросить: "Воўк, воўк, гдэ ты буў, як Сўса Хрыста́ распяна́лы (на распя́тые бра́лы)?" (Брест. обл.) или "Дзе ж ты быў, калі Ісус Хрыстос нарадзїўся?" (Гом. обл.). Произносят и более пространные заговоры, напр.: "На том свэ́це быў? - Быў. (Мёртвых ба́чыў? - Ба́чыў) Мёртвая куса́юцца? - Не. - І ты не куса́йся" (Гом. обл.). При этом для усиления воз-

действия заговор произносят, плотно сомкнув зубы, сжав кулаки или показывая дулю ("як складзена дуля, так штоб твае склаліся зубы"). Часто также крестятся и читают (обычно про себя или шепотом) различные молитвы: "Отче наш" (3 раза), "Да воскреснет Бог", "от злого зверя", "от всякого зла" и т.п.

Особый интерес представляет собой еще один магический вербальный способ оберега, использующийся в данной ситуации, чтобы волк не тронул человека. Это тексты, в которых призывают к себе умерших людей, называя их по имени, напр.: "такой-то, такой-то, хадіте ка мне" (Гом. обл., Ветковский р-н). В Гомельской обл. в этом случае гукуюць мёртвага (Речинский р-н) или зовут какого-либо знакомого умершего охотника (Ветковский р-н), в Черниговской называют имена троих покойных родственников — радителяў (Городнянский р/н).

О.А.ТЕРНОВСКАЯ

ОБРЯД КРЕЩЕНИЯ И ПОХОРОН КУКУШКИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРИНЦИПА ЗАКЛИНАТЕЛЬНОГО БИНОМА

Среди основывающихся на принципе бинома (подробнее о нем см. нашу заметку в наст. издании) лексических образований, входящих в состав хорошо изученного в общеславянском плане микрополя божьей коровки обращают на себя внимание формы типа кукама-ра (макед.), имеющие аналогию в рус. кикимора как обозначении известного демонологич. персонажа (оставляем в данном случае в стороне их лат. и греч. дублиеты).

Поскольку бинарные лексич. формы основывающихся на принципе бинома лексич. полей всегда формируются из материала относящихся к тем же полям односоставных лексем, формы типа кукама-ра 'божья коровка' соотносимы с двумя доминантами лексич. поля жучка *Coccinella* — семантической ('кукушка', представленная обеими разновидностями огласовки корня) и лексической (*мага), столкновение которых в пределах слова, входящего, как это было показано в той же заметке, в терминологическую сферу обряда летнего солнцестояния ("купалы"), обуславливает возможность неожиданного взгляда на один из моментов слав. календаря, связанный с "загадочным", как о нем писал еще Афанасьев, рус. обрядом кре-

щения и похорон кукушки (одеваемый невестой стебель или корень репрезентирующей близнечную мифологему травы типа кукушкины слезки, кукла, изображение птицы, ветка, букет, венок, шалаш и т.п., выстраивающиеся в ряд, отражающий предметную среду весенне-летней обрядности).

Эта возможность открывается благодаря тому необычному варианту "еневои були" (болг.), представляющей собою, как свидетельствует слав. мифологическая терминология, основной трансформ ритуала летнего солнцестояния, где исполняющая роль "невесты" Солнца/Ивана девочка на протяжении обряда должна махать руками, как птица. Такая форма слияния мотивов "мары"-"невесты" (обозначение "невеста" входит в синонимич. ряд терминов типа "божья коровка", "божья овечка", "божья девочка", объединяющихся значением 'жертва') и "мары"-птицы свидетельствует о том, что сохраняющееся до наших дней противопоставление обрядовой куклы мары в качестве главного ритуального предмета "купалы" (мы сталкиваемся с ней уже в районе Гомеля, ср. у Романова: "Не так давно молодежь в ночь на Купалу делала из соломы чучело Мары и с песнями несла его за околицу, раскладывала там большой костер из соломы, гнилушек, всякого хлама, хвороста и сжигала там Мару. Мара догорала, присутствующие пригали через костер и пели песни") русской кукушке (далее к югу и западу, уже в укр. маре, марене, имеет место передвижка термина в сторону "весны", связанная с трансформацией "купала"/"марена", подробно прослеженной С.М.Толстой), очевидно, является наиболее наглядным отражением процесса, рождающего указанный бинном.

В таком случае становится понятным характерное для песен обряда крещения и похорон кукушки самовеличание кукушки душой Марьюшки, актуализированное на всем протяжении действия в постоянном обыгрывании фонических составляющих ку - ма ключевого для обряда слова кума как в пении ("—Ты, кукушка ряба, /ты кому же кума? / — Я кума Марьюшке, /я — душа Марьюшке, /я кумушка—подруженька вам"), так и в ритуальных диалогах кумящихся девушек (первая: "Ку-ку, — вторая: "Кума", " третья: "Откуль?" — четвертая: "Откуль" и т.п.).

Таким образом, выявляется содержательная связь между "купалой" и "кукушкой", позволяющая утверждать, что трансформация "купала"/"кукушка" аналогична трансформации "купала"/"марена" (она объясняет, в частности, загадочную редукцию купальского пе-

сенного цикла на великорусских землях). Эти противопоставления, в своей совокупности образующие триаду "марена"/"купала"/"кукушка", отражают (а в известном смысле и метафоризируют, поскольку существует определенный параллелизм в эволюции собственно мифологических и поздних рационалистических, т.е. научно-философских, концептных схем) одну из важнейших культурных оппозиций запада и востока: на западе хорошо сохраняется мифическое имя (зап.-слав. зона), но резкая трансформация культурной среды приводит к десемантизации исходных структур (ритуальный персонаж с функцией "жизнь", с которым связаны слав. континуанты корня мар- типа рус. маро 'кавалер, поклонник', маруха 'возлюбленная, любовница', марушиться 'любить друг друга', превращается в персонаж с функцией "смерть"), на востоке (особенно на крайнем востоке, у великорусов) сохраняется память о мифической "душе" этого персонажа, а на стыке обоих ареалов (если иметь в виду не столько современное расположение основных слав. регионов, сколько их прошлое, праславянское, состояние) живут конкретные формы ритуала, обыгрывающего и разрешающего ежегодное столкновение космических сил, сфокусированных в пучок оппозиций, репрезентируемый корнем мар- (этот ритуал имеет не только трансформные, но и чрезвычайно близкие параллели в др. зонах слав. мира, ср. рус. "Маринка, старинный обряд - таино, начиная с Троицына дня шить куклу Мари-ну").

Поскольку окончание кукования едва ли не по всей Европе связывается с летним солнцестоянием и имеет своей доминантой Иванов день (следы архаичного счета времени по кукованию кукушки сохраняются до наших дней в виде таких повседневных культурных проявлений как часы с кукушкой или пародирующих древние правовые формулы фраз. выражений со знач. 'когда рак на горе свистнет'), период кукования всегда соотнесен с традицией инициальных по своей доминантной функции тайных "кумлений"/"крещений" (у вост. и юж. славян особенно выражен их девичий вариант), логически предшествующих кульминационному акту всего цикла с его эротикой и брачной ориентацией (отсюда наблюдающаяся в совр. европ. языках экспансия лексем с внутр. формой 'кукушка' в сферу значений, обыгрывающих противопоставление и свойства полов). Опосредованная христианским календарем бинарность оппозиции начала и конца кукования обуславливает лишь разброс исходных форм в зависимости от того или иного ("начало"/"конец") способа ее актуализации.

Включение темы кукушки в мифологич. схему ритуала "свадьбы" Солнца ("душа" "невесты" есть птица, "невеста" изображает птицу, птица и есть "невеста" и т.п.) имеет глубокие основания в самом культе кукушки, который, в свою очередь, оказывает влияние на формы ритуала летнего солнцестояния. Поэтому существует другой тип параллелей к рус. обряду. Он репрезентируется, на первый взгляд, столь же обособленным и также сопровождающимся похоронами кашубским ритуалом предшествующей Иванову дню казни коршуна (ścinanie kani), где, по сути дела, лишь противоположным образом реализуется одна из наиболее существенных для кукушки оппозиций (она объясняется широко распространенным европ. представлением о периодическом, часто именно ежегодном, превращении кукушки в хищную птицу, нередко ассоциирующуюся с мифич. "королем птиц" - ср. /AT-/ 221 В /Птичий царь Кук, Крук, Орел-царь и т.п./), следы которой прослеживаются, например, в современном рус. противопоставлении кукушки и ястреба (променять кукушку на ястреба) или в характерном иронич. обыгрывании мотива государственного орла (особенно в его последовательном нем.-варианте: den preußischen Kuckuck aufdrücken 'приложить печать', gelber Kuckuck 'красный орден Орла', Kuckuck 'орел на монете', blauer Kuckuck 'судебная марка', Kuckuckankleben 'работа в высоких инстанциях' и т.п.; в песенке времен Наполеона нем. "кукушка" соответствует рус. "вороне": "Da haben die Rußen den Adler verjagt/und haben aus ihm einen Kuckuck gemacht"). У южных славян оппозиция кука и 'кукушки' реализуется, в частности, также в форме актуализации собственно мифического члена противопоставления - кука (для его семантизации большое значение имеет упомянутый сюжет 221 В) с его "кукерским" терминологическим шлейфом. Иногда наблюдается картина ярковыраженного взаимодополнительного распределения ареалов лексич. форм типа кукамара/кикимора в сочет. с мифическими значениями и ритуальными практик, связанных с культом кука/кукушки (такова, например, очевидно рус. ситуация).

ПРОКЛЯТИЯ ПРИ ПРЕДАНИИ АНАФЕМЕ У СЕРБОВ

В сербской и болгарской народной традиции проклинание (проклињање, проклетија, анагема) является ритуалом, отличным от церковной анафемы и характеризующимся выбором определенного места (сельская граница-межа, перекресток и т.п.), времени (чаще суббота у болгар, большой праздник у сербов), бросанием камней, режее бревен, сухих веток, комьев земли. Образовывающиеся таким бросанием большие кучи (грамаде, проклетије, темије) сохранялись и служили преступнику укором и наказанием. Если преступник оставался неизвестным, в совершении ритуала анафемы должны были участвовать все мужчины села, и случалось, что виновный не выдерживал и открывался. Тогда его ждала общественная кара в зависимости от тяжести преступления.

По материалам Т.Джорджевича и Д.Маринова, к анафеме прибегали не часто, т.к. считали, что анагема навлекает на село град, но в случае злостных поджогов, убийств, воровства, присвоения чужих денег, даже превышения власти или уклонения от воинского долга и т.п. прибегали к анафеме. Анагема обязательно сопровождается ритуальным текстом.

Кратчайшие тексты: сербск. "Проклет да је Голуб Цецеја!" (конкретное имя) или "Анагема га било!" (с указанием имени, если оно известно). Если имя неизвестно, текст определенным образом расширяется и говорится: "Кто сделал то-то и то-то - Анагема га било!", например, "Проклет био ко источи вино!" (вылил из бочки вино) или "Проклет био ко уби Кривокућу!" (имя убитого). В случае поджога обыкновенно кладут на место анафемы большую голловешку от сгоревшего дома и произносят: "Проклет да је кој запали кућу!"

Краткий текст. При поджоге идут на пожарище и зажигают там свечи, обращенные фитилем вниз, затем каждый бросает на пожарище камень со словами: "Проклет да је ко је то учинио, да нема ничег живог от порода, ни од стоке, ни он ни ико његов!" Затем совершалось пиршество (с.Берчиновац, Заглаский срез).

Пространные тексты. При поджоге сена, краже и т.п.: "Бог да, брате, да Бог казни онога ко је твоје сено запалио (здесь может быть указано другое преступление) кад се не нада! Убио га гром!"

Ослепео па га други водио, рукама се разговарао са синовима и кћерима, немао среће ни аира ни од свога мала (стоке), а камоли од туђега и краденога! Гром му спалио сена у ливаде, жито у њиве, кукуруз на струку, овце у обору, свиње у жиру, волове у плугу, децу у куће, огубао се и он и његов дом, и његов пород, и дај Боже да на ватре од твог сена своју рођену децу пече и једе!" При краже мелког рогатог скота мењается лишњ концовка - вместо "да на ватре...", говорится: "да ту овцу да за даћу оном кога највише воли и милује" (т.е. пусть отдаст эту овцу за помин души того, кого он больше всего любит и пестует). Этот текст произносился в Хомолье (северо-вост. Сербия) хором мужчинами, собравшимися со всего села и принявшими от пострадавшего по кусочку от ритуального пирога и по румке ракии. Пострадавший при этом производил еще ряд ритуальных действий. В том же Хомолье при тех же обстоятельствах в с.Суводол мужчины-поселяне брали в руки по два камня, били камнем о камень и громко проклинали: "Да Бог да се скаменио и он и дом његов и пород његов! Свети Илијаму спржио сено у ливади, берићет у ниве, стоку у обору, децу у куће; кућа му се коцем затворила, семе му се утрло, губаво и ромо чувао, саранио сина и кћер под барјаком и зеленим венцима, да Бог да крао па живео, слепо и глуво ранио и никад свога немао! Чуо Господ Бог глас наш, и стигла га наша клетва и божја казна на деветом колену!" Затем крестились, били земные поклоны перед трапезным столиком и свечей и говорили: "Амин, Боже, услыши!"

Структура и семантика текстов, выражающих проклятия, близка к структуре и тематике клятв и божбы, например, "Гром ме из ведра неба убија!" или "Печено дијете појео ако јесам!" или "Тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у башти и дух у костима!" или "Да Бог да ја својим ногама не ходио ако сам био тамо!" или "Тако ми се све не скаменило у ови кам и дрво, и дијете у жену, и с еме у земљу, и тако ме губа живота не јела, да од мене комати падају и тако ми се траг по трагу истражио ка шаренијем коњима, нијесам ни сјетан ни свјестан за ту работу". В последнем случае клянувшийся держал над головой своего сына камень и палку из сухого дерева (Кучи, Черногория) и т.п. Коллекция таких клятв содержится в книге: Л.Ђаковић. Заклетва на тлу СФР Југославије. Београд, 1977. Проклятия и клятвы близки и к структуре сербской матерной

брани, которая до сих пор серьезно не изучалась, несмотря на свою архаику, богатство мотивов и разнообразие. Во всяком случае сначала по отдельным народным традициям, а затем и по славянской традиции в целом можно было бы составить указатели-индексы мотивов проклятий, клятв и заклинаний, а также словари этих текстов, подобные паремиологическим. Более трудной задачей было бы составление словарей благопожеланий, т.к. благопожелания больше связаны с разнообразными календарными и некалендарными обрядами.

В.Э.ОРЕЛ

НАЗВАНИЯ БОЖЕСТВ В НОВОФРИГИЙСКИХ ФОРМУЛАХ ПРОКЛЯТИЯ

В "стандартных" новофригийских надписях, содержащих проклятие потенциальному осквернителю могилы, часто указывается божество (или божества), на которое возлагаются карательные функции. Это, в основном, "(боги) небесные и земные" (*deōs ke zeme-lōs*) или Аттис (*atti, attiē*). Как удалось показать недавно (см. Ваун, Орел. - Kadmos, 1988), надписи, упоминающие "(богов) небесных и земных", и надписи, связанные с именем Аттиса, образуют два практически не пересекающихся ареала (исключение составляют некоторые явно вторичные варианты формул, включающие все перечисленные названия божеств): надписи первого типа тяготеют к западной части области распространения новофригийских надписей, надписи второго типа - к восточной и северо-восточной.

Для северо-восточной зоны характерны еще некоторые названия божеств, видимо, также прямо связанные с культом Аттиса. К ним относится прежде всего *tios* (в формуле *gegremenan egedou tios outan*, № 32-34, 36 и др.). Представляется, что *tios* может рассматриваться либо как заимствование, либо как исконное соответствие греч. *θεός*, ср. н.-фриг. *tiēio-* = греч. *θεῖος* (№ 58). Фонетически предпочтительнее интерпретация данного соответствия как исконного; это заставило бы отказаться от и без того шаткой прагреческой реконструкции **θεός* и предполагать нечто вроде и.-е. **dhēso-s*. Наряду с *tios* в аналогичном окружении упоминается и *oroenenos*. Уже Хаас верно определил значение *oroenenos* на комбинаторной основе как эквивалент *tios* и, далее, связал *oroenenos* с н.-фриг. *oroen* 'вверх(у), наверх(у), сверх(у)'. Это,

однако, не исключает возможности несколько иного подхода и этимологического сопоставления *σγοουπος* с греч. *οὐρανός* восходящим, видимо, к прагреч. **(f)orfauός* (при неудовлетворительности популярного сближения с др.-инд. *Vakudā-* о чем см. *Wackernagel Spr. Unt.*, 136). В свою очередь, греч. *οὐρανός* видимо, относительно с *οὐρός* '(благоприятный) ветер' и, далее, с группой греч. *ὄρνυμαι, ὄροῦω*, что позволяет "примирить" предлагаемое здесь объяснение с названной этимологией Хааса. Ареальная характеристика надписей, содержащих *tios* и *σγοουπος* позволяет предположить, что под этими названиями подразумевается Аттис.

Еще одно интересное обозначение божества - *ουελας* - встречается в надписи 87. Как можно думать, *ουελας* восходит к **Ϸε-lā* (с вторичной сигматизацией *ā*-основы, что типично для фригийского) и соответствует греч. *εἴλη* 'солнечный жар' < **h₂éla*, лакон. **féla* (*βέλᾱ·ἥλιος καὶ αὐγὴ ὑπὸ λακόνων* (Hes.), ср. еще **féla_v*: *γέλᾱν·αὐγὴν ἡλίου* (Hes.)). Очевидно, насколько существенна реконструкция солярного божества в фригийском пантеоне.

И. А. СЕДАКОВА

СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА БОЛГАРСКИХ ПРОКЛЯТИЙ (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ)

Болгарские проклятия (далее *БП*) представляют собой систему клишированных изречений, которые до сих пор оставались вне поля зрения лингвистов (ср. относительную изученность болг. фразеологизмов, поговорок, загадок и др.). Лишь фольклористы, отметившие сюжетобразующую роль *Π* в некоторых народных балладах, обратили внимание на отдельные специфические черты *Π*. Эти клише, однако, требуют более подробного структурно-семантического и этнолингвистического анализа.

Прежде всего, следует определить место *Π* в кругу других паремий. *Π* по общей семантике, функциональной направленности и форме выступают как отрицательные благопожелания (ср. *Бог да ви поживи* и антиномическое *Π Бог да те убие!*). *Π* соотносится и с клятвой (болг. *клетва* - и 'П', и 'клетва'). Но если *Π* всегда предполагает наличие по крайней мере двух лиц и направлено не на субъект высказывания (грамматически 2 или 3-е л. глагола,

местоимения), то клятва всегда соотносится с произносящим ее (Да те убие господ! Да ме убие господ!). Π необходимо сопоставить и с краткими словесными формулами обрядности (окациональной, календарной, погребальной и др.). Очевидно, что все перечисленные выше клише строятся на магической вере в слово.

Семантика Π всегда выражает отрицательно маркированный член бинарных оппозиций: живой – мертвый, здоровый – больной, богатый – бедный, счастливый – несчастливый и др.

Общее значение Π может выражаться: а/ конкретно, безобразно; б/ описательно, метафорически. Безобразные Π фиксируют многочисленные конкретные виды смерти: Бивол да го дигне на роговете, Да го убие гръм, Прах и пепел да станеш, Църна чума да та изме-те, Да го ядат вълци и др.

Пожелание смерти в метафорических Π обозначается: или упоминанием реалий, действий погребальной и поминальной обрядности (Босилек да му занесат, Дано ти ям от пченицата, Да си го разда-де за Бог да прости), или описательно (Да го понесат четворица, Да носиш много здраве на тата). Π могут формально выражать пожелание жизни, но сужение временных рамок придает клише противоположное значение – ближайшей смерти (Да го поживи господ от Бъдни вечер до Коледа, Да живее от ден до пладне, Замръкнал та не осъмнал, Да живееш от тикви до катуни).

Существенен и анализ грамматического построения Π . Они могут иметь не только побудительные, императивные конструкции с да, дано. Некоторые Π содержат действительное причастие прошедшего времени на -д (без глагола-связки, необходимого для перфекта). В этих клише проклятие изображается как бы уже совершившимся, возможно, для его большей действенности.

При исследовании Π необходимо оперировать знаниями всего комплекса традиционной духовной культуры болгар. В Π зафиксированы самые различные культы (хлеба, огня, солнца, воды), языческие и христианские представления, верования и обрядность. Особенно интересным представляется изучение часто встречающихся в Π имен святых (Архангел Михаил, св. Илия, св. Спас, св. Недели), христианских и языческих демонологических персонажей (дьявол, канзо; ала, вили, ламя, самовидник), персонифицированных названий болезней (бабици, чума), имен собственных (Панчо – в значении 'дьявол', Марен, Каркацилка и др.).

Наконец, необходимо как можно подробнее описать этнографический контекст Π : кто произносит формулу (мать, отец, чужой),

время произнесения, атрибутику (без головного убора, с обнаженной грудью и др.). Важную роль играют и такие аспекты, как причина проклятия и его адресат, поскольку это может находить отражение в содержании или в звуковом оформлении П.

А.В.ГОЛОВАЧЕВА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ОТРАЖЕНИЯ КАРТИНЫ МИРА В ТЕКСТАХ
ЗАГАДОК

О. В настоящей работе картина мира рассматривается прежде всего как фонд общих знаний носителей языка, своего рода "универсальное знание", фрагменты которого не могут являться содержанием коммуникации: поскольку называемый в речи конкретный денотат соотносится в сознании коммуникантов с соответствующим концептом (С), обладающим априорно комплексом свойств R^C (property) (характерных, неотчуждаемых признаков M^C , характерных, "неотчуждаемых" функций F^C , неотчуждаемых объектов обладания K^C и их неотчуждаемых признаков M_{R^C} и функций F_{R^C}), то наличие таких же свойств у конкретного денотата априорно известно. Оно может стать содержанием сообщения при указании особенностей этих свойств: В комнату вошел мальчик (*с глазами) - В комнату вошел мальчик с голубыми глазами, Маша пишет письмо (*рукой) - Маша пишет письмо дрожащей рукой и, кроме того, - в общих высказываниях, отражающих фрагменты картины мира: $C \supseteq R^C, M^C, F^C$): Человек смертен (ср. *Петр смертен). Амебы размножаются делением - *эта амеба размножается делением.

Загадка может рассматриваться как своего рода общее высказывание, содержащее только рему (указание на свойство Р), а тема (концепт C^X) подлежит отгадыванию. Поскольку свойством R^X обладает, как правило, множество С, то в тексте загадки обычно содержится сообщение о нескольких R^X , позволяющее найти искомым C^X на пересечении этих множеств. При этом в тексте загадки может быть назван ложный, "кодовый", концепт C^k , которому приписываются свойства C^X . С этой точки зрения загадки могут быть разделены на 5 основных типов: 1 тип: C^k не назван; отгадывание осуществляется по совокупности R^X : Серовато, зубовато, по полю рыщет, телят, ягнят ищет (волк); 2 тип: C^X обозначается в тексте загадки через C^k , обладающий реальным для него свойством R^k , служащим метафорическим изображением R^X : Идет бабушка из бани в зеленом сарафане (банный веник); 3 тип: C^X обозначает-

ся через C^k , обладающий нереальным для него свойством R^k : Две сестры в одном башмаке пляшут (ступка и пест); 4 тип: тождественность свойств C^X и C^k выражена эксплицитно: Белый, как снег, надутый, как мех ... (гусь); 5 тип: нетождественность C^X и C^k ("негатора") выражена эксплицитно: Не воин, а со шпорами, не караульщик, а кричит (петух).

Таким образом, введение кодового концепта C^k , с одной стороны, облегчает отгадывание, поскольку исключает C^k из множества потенциальных C^X , обладающих свойством R , с другой стороны — затрудняет его, поскольку свойства R^X метафорически выражены через R^k . Между тем именно совокупность неотчуждаемых свойств R^X служит основным ключом к отгадке. С этой точки зрения можно выделить следующие "ключевые" типы загадок:

I. Отгадывание C^X по его признаку ($M^X > C^X$). 1. Отгадывание C^X (как правило, неодушевленного) по его постоянным признакам: Тонок, долог, в траве не видать (волос); для одушевленного C^X указание на признак дополняется, как правило, указанием на свойства другого рода (K^X или F^X), в большей степени, чем признак, способные идентифицировать одушевленный C^X : Вся мохнатенька, четыре лапки, сама усатенька (кошка). M^X может отождествляться в образной части загадки с соответствующими признаками кодовых концептов путем сравнения: Бела, как снег, зелена, как лук, черна, как жук... (сорока) или негации: Кругла, да не дыня, зелена, да не дубрава, с хвостом, да не мышь (репа); эти два типа легко трансформируются друг в друга, ср.: Бела, да не снег, зелена, да не лук и т.п.; такую же негативную функцию выполняет и прямое обозначение C^X через C^k : Долгой мужик в траве лежит (меда). 2. Отгадывание C^X по его временным признакам, с указанием пространственно-временных условий их проявления: Зимой белый, летом серый (заяц). 3. Отгадывание C^X по его физическим константам (размеру, весу и т.п.), сравниваемым с соответствующими константами C^k : С голову велико, с перо легко (пузырь).

II. Отгадывание C^X по его функции ($F^X > C^X$). 1. По его постоянной функции, выраженной глаголом: Часто мигает, да долго не светает (звезды) или именем деятеля: Из-под кустика хватых (водк). 2. По временной функции с указанием пространственно-временных условий ее проявления: Зимой спит, а летом шумит (река). Кодовый концепт C^k также может быть представлен тремя

способами (ср. п. I.2): Летит по-птичьи, говорит по-бычьи; Летит, а не птица, воет, а не зверь; Летит птица втык, воет, как бык (жук).

III. Отгадывание C^X по его R ($R_1^X, R_2^X \dots R_n^X > C^X$).

1а) Отгадывание неодушевленного C^X по его неоднородным составным частям, обозначаемым метафорически именами частей тела человека или животного (по признаку внешнего сходства), при этом в качестве дополнительного признака указывается: а) количественный признак, соотносящийся не с подразумеваемым C^k (человек, животное), а с C^X : Четыре ноги, два уха, один нос да брюхо (самовар); б) признак ориентированности C^X в пространстве с помощью его R : Спиной к стене, лицом к избе (икона). 1б) Отгадывание неодушевленного C^X по его однородным составным частям, обозначаемым метафорически симметричными терминами родства: Два брата под одной шляпой стоят (ворота). 1г) Отгадывание одушевленного C^X по его иерархически расположенным частям тела, метафорически обозначаемым именами неодушевленных предметов, в частности, предметов домашней утвари: Спереди шильце, сзади выльце, с испод - бело полотенце (ласточка). 2) Отгадывание C^X по качественному признаку его R^X ($M \times C^X$); если M_R^X выражен эксплицитно, то сам R^X обозначен метафорически через R^k , соотносимое с C^k : Шапочка алая, жилеточка нетканая, кафтанчик рябенский (курица); если же R^X представляет собой точный термин, то его качественный признак выражен имплицитно через сопоставление R^X и R^k : Крылья орловы, хобота слоновы, Груды конинья, ноги львиныя... (комары). 3) Отгадывание C^X по функциям его R^X ($F_{R_1}^X, \dots F_{R_n}^X > C^X$), обозначаемым глаголом, именем деятеля или отглагольным прилагательным (ср. п. II) в сочетании с количественным показателем: Двое ходят, двое смотрят, двое болтаются, один водит и показывает (человек); Две ходули, два махада, два смотрила, одно кивало (человек); Два бодастых, четыре ходастых, пятый замахайка (корова). 4а) Отгадывание C^X по "необладанию" R^k : Родила Оленька ребенка, без рук, без ног, одна головенка (яйцо). 4б) Отгадывание C^X по необладанию R^k , необходимого для выполнения C^X функции F^k : Без рук, без ног, а на елку лезет (огонь). 5) Отгадывание C^X по "необладанию" функцией F^k при наличии у C^X необходимого для выполнения этой функции органа-инструмента R^k : Есть язык, да не говорит, крылья есть, а летать не может (рыба).

IV. Отгадывание объекта обладания R^X : 1) По его функции R_{R^X} (при этом отгадыванию подлежит также посессор S^X): Один говорит, двое глядят, да двое слушают (язык, глаза, уши). 2) По признаку неотчуждаемости загаданного R^X для подразумеваемого S^X : Собой не однака, а нужна одинако младенцу и мертвецу и доброму молодцу (рубашка); И у тебя, и у меня, и у попа, и у кота, и у щуки в море, и у дуба в лесу; Без чего не может жить человек? (имя); Никто его не минует, ни царь, ни царица, ни красная девица (намогильный знак); У тебя есть, у меня есть, у дуба в поле, у рыбы в море (тень).

Из приведенного выше (весьма неполного из-за недостатка места) перечня типов загадок можно сделать вывод, что загадка представляет собой текст, в наименьшей степени дифференцирующий семантику и прагматику. Концептуальные свойства объектов, содержащиеся в картине мира и нерелевантные для прагматики обычного текста (ср. *Этот заяц зимой белый, а летом серый), служат в загадке для выполнения чисто прагматических задач - идентификации загаданных концептов.

С.С.НЕРЕТИНА

ЗАГАДКИ КАК СПОСОБ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ЧУДЕСНОГО

1. Представление о том, что есть чудо, как правило, не выходит за рамки вневременного определения его как сверхъестественного явления с разного рода комментариями: чудо - символическая фигура Откровения, иносказание, риторическая фигура, загадка, ключом к разгадке которой владеет церковь. Поскольку средневековый человек жил в атмосфере чуда, то анализ этого понятия нуждается в более конкретном содержании. На наш взгляд, исследование феномена загадки во многом прояснит проблему.

2. Мы базируемся на изучении светского памятника XIII в., который получил наименование "Римские деяния". Это анекдоты, парафразы античных историй, сведения из "Естественной истории" Плиния со сказочными мотивами, предназначенные людям с разными типами сознания.

Композиция новелл: 1. заглавие, играющее роль резюме; 2. повествование; 3. addenda - примечания, moralitas, mistice,

т.е. разъяснение духовно-мистического смысла. По сути новеллы можно рассматривать как загадки, разгадки к которым даны либо в заглавии (специфически средневековый метод загадывания уже известного), либо в *moralitas-mistice*. Загадки иногда лежат в основе повествования, иногда создают необходимость сами новеллы рассматривать как загадки, ибо *moralitas-mistice* дают неожиданную, пародийно-ироническую разгадку, казалось бы, ясного текста. Пример первого типа загадок - "История Аполлония Тирского" или же рассказ о некоей царице, совершившей прелюбодеяние с сыном (парафраз мифа об Эдипе), в результате чего у нее на ладонях выступили несмыслимые круги, внутри которых после ее покаяния появились буквы ПППП, ДДДД, ЗЗЗЗ, ИИИИ. В мистическом смысле разгадка этих букв такова: ее, Постыдно Павшую, Плоть Победенную, Добычу Дерзостно Дьяволу Дареную, Искупит Искупляющая, т.е. царица небесная, Искусно Искушенную.

Пример второго, более условного, типа загадок:

"О прелюбодеянии.

Передают, что у одного короля были лев, львица и леопард, которых он очень любил. Однажды лев отлучился, а львица завела с леопардом шашни. Чтобы лев не чувствовал исходящего от нее зловония измены, она купалась в источнике близ королевского дворца. Король из-за ограды наблюдал за нею и однажды приказал закрыть источник. Вернувшийся лев по запаху определил измену. В присутствии всех он судил львицу и убил от большого переживания.

Мистически это означает: король - отец небесный, лев - владыка наш Иисус Христос..., а львица - душа человеческая, вступившая в связь с дьяволом-леопардом. Такая душа может спастись, если прибегнет к исповеди. В противном случае будет осуждена Иисусом по праведному приговору ... Аминь".

3. Античные парафразы, сказочно-басенные ситуации, притчи, перебиваемые в примечаниях другими притчами, интонации, понятные профану, завершаются в новеллах-загадках не просто истолкованием аллегорий, но и указанием на множественность разгадок. В новелле "О прелюбодеянии" разгадками служит обозначение путей: праведника и грешника, духовно-мистического и житейски-бытового. Создается своего рода "лабиринт сцеплений", когда "нашаривается истина в ее множественности" (В.Б.Шкловский), предполагающий не фиксирование одного варианта, а выбор их, ориентацию среди по-разному осознанного времени. Мистический смысл, исходящий из

знания пути, открывается не всем, а желающим пройти именно этот путь. Прочим не заказаны другие.

4. Текст изначально дан как двоящийся, диалогизирующий. Двое-ние это не только формальное (повествование-моралите), но и сущностное (светское толкование - мистическое). Более того, двоеение происходит внутри самого повествования. Кружочки-буквы и их разгадки напоминают современные детские лингвоигры типа "Петр Петрович пошел погулять". Но они имели и сакрально-ритуальное значение, каждая буква имела сокровенный смысл, вытягивая за собой слово как целое. Но именно буквы есть разгадка тайны: чудесные несмыслимые круги оказались одновременно свидетельством позора и залогом спасения. Само понятие сверхъестественного обнаруживает при этом связь со словесностью не меньшую, чем с естеством в понимании Нового времени, что необходимо учитывать при определении чуда (см. выше).

5. Характерной особенностью новелл является то, что в них представлено либо чудо, либо человеческое хитроумие, имитирующее чудо, свидетельствуя, что чудо может быть нечудесным, проблематичным, поддающимся анализу. Чудо становится чудом лишь при условии человеческого хитроумия, рождающего возможность подражания, лишь при замысленности чуда.

6. Во многих новеллах одним из персонажей является учитель, объясняющий, что нужно делать, дабы избежать магических чар. Следовательно, речь можно вести о системе обучения чудесам, о логике раскрытия чудесного ("рыцарь глянул и рассмеялся, - говорится в одной из новелл, - и смог объяснить учителю, что он увидел"). Наглядным примером существования подобного рода обучения является диалог Алкуина и Пипина (VIII в.), в котором на вопрос ученика Пипина о том, что есть чудо, учитель Алкуин отвечает: "Мертвец, разгуливающий по берегу озера" (отражение в воде), подчеркивая, что сверхъестественное - не небывалое в природе как таковой, а небывалое в природе сочетания слов, парадоксы мышления.

7. Существенной особенностью загадок является возможность быть неразгаданными (см. "Историю Аполлония Тирского", или, в средневековой версии, "О преходящей печали, впоследствии сменяющейся нескончаемой радостью"). Подобное свойство загадки противоречит тезису о хранении церковью ключей к разгадкам тайн: ключ от них утерян, брошен в море, как в сказке. Возможно, подобие полной

разгадки удовлетворило бы профана, но человеку, привыкшему "умствовать", работать со словами, играть смыслами (вести культурные игры), любая разгадка будет недостаточной, будет осколком истины. "В загадках много такого, чего ты еще не знаешь". Эти слова из "Истории Аполлония Тирского", на наш взгляд, подтверждают версию о загадках, понятых как способ преобразования чудесного.

А.Н.ЖУРИНСКИЙ

СВЕРТЫВАНИЕ И РАЗВЕРТЫВАНИЕ СИТУАЦИИ ПРИ СИНТЕЗЕ ЗАГАДКИ

На материале загадок разных народов были выявлены разные типы пропусков и добавлений элементов ситуации при синтезе загадки и некоторые связи этих типов с восприятием.

1. Пропуск скрытой части объекта: лодка и невод → (лодка и поплавок невода →) лошадь и ее кизяки (якут.); растопленная печь → (печь и дым →) человек с косою на голове (самоа). Обратный переход (часть достраивается до целого за счет скрытой области пространства): вареники → уши утонувшей лошади (ногай); лодка → выставленный наружу рот рыбы (фиджи); кузнечные мехи и угли → одеяло и пятки лежащего под ним человека (алтай.).

2. Переход от целого к его части: медведь → (лапа медведя →) веник (эвенк.); овца → (шкура →) шуба да кафтан (рус.); фабрика → (труба →) свеча (рус.). Обратный переход: шуба → (шкура →) овца (марий.); две половинки ножниц и соединяющий их штырь → две сестры с одним мужем (мурия).

3. Цепочки типа человек-рука-перо-бумага естественно свертываются за счет левых членов (Человек пишет → Перо пишет и т.п.); пропуск объекта действия не воспринимается нейтрально: сжимают руками кусок теста → десятеро подрались (бхил.); ср. также у разных народов: рубит дрова → кланяется, метла метет пол → по полу бегают, ковш черпает воду → кувыркается.

4. Свертывание может выступать как кадрирование. Не воспринимается в качестве нейтрального а) кадр с пропуском части объекта, если при этом оставшиеся в кадре части непредставительны для целого, и б) кадр, включающий один из объектов целиком, а другой - только одной частью: доит корову → гребешок нашел (алтай).

Обычно пропуски воспринимаются более нейтрально по сравнению с добавлениями. Нейтральность обоих переходов повышается, если они применяются к элементам, которые малы или плохо видны: стряхивает золу с ладоней → хлопает в ладоши (нъянджа); сеть → (поплавки и грузила →) две стаи уток (нанай.); ср. у разных народов: рог (или загнутый хвост) → лук (с тетивой).

5. Особые эффекты возникают в ситуациях, которые содержат две временные фразы, для одной из которых используется полный кадр, а для другой – кадр, свернутый за счет деятеля: а) расширение кадра: День-деньской скачет, пляшет, а на покой идет со мной. – Рубашка (рус.); б) сужение кадра: Возьмешь в руки – залязгает зубами. – Ножницы (тур.); в) перемещение кадра в сужающейся ситуации: Когда беленькая уточка дом облетит, людские голоса зашумят. – Рюмка (нанай.), и др.

Э.М.ВОЛОЦКАЯ

АССОЦИАТИВНЫЕ СВЯЗИ ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЙ В ФОЛЬКЛОРНОЙ МОДЕЛИ МИРА

(на материале славянских загадок)

1. Анализируются образные представления в загадках разного рода стихий (ветер, метель, гроза, молния), видов погоды (мороз, зима) и природных вод в разном состоянии (дождь, снег, туман, роса, а также вода и река). Образные представления скрытых денотатов фиксируют человеческий опыт и отражают существующую в голове человека картину мира, они способствуют выявлению того, как, в сети каких предметных и признаков ассоциаций воспринимались объекты окружающего мира, в какие временные и признаковые координаты помещались и с какими другими объектами связывались разного рода отношения (посессивными, локативными, происхождения и т.п.).

2. Вся совокупность образных представлений одного и того же денотата рассматривается как единый текст, который разбивается на фрагменты в зависимости от аспекта характеристики данного скрытого денотата. Каждому аспекту характеристики может быть сопоставлен вопрос о данном скрытом денотате, например, КТО/ЧТО?, КАКОЙ?, ЧТО ДЕЛАЕТ?, ЧТО С НИМ МОЖНО СДЕЛАТЬ?, КАКОВО К НЕМУ ОТНО-

ШЕНИЕ?, ЧЕМ ОБЛАДАЕТ? ГДЕ НАХОДИТСЯ?, какими КОЛИЧЕСТВАМИ ХАРАКТЕРИЗУЕТСЯ? и т.д. Скрытые денотаты могут различаться, во-первых, самим набором вопросов, ответы на которые содержатся в тексте загадки, и, во-вторых, семантикой ответа.

3. Вся совокупность ответов на подразумеваемые вопросы о скрытом денотате порождают представление о некоей креатуре, часто фантастической, внутренне противоречивой (так, скрытому денотату может приписываться способность совершать некоторое действие, но одновременно отрицаться наличие у него объектов обладания, с помощью которых производится это действие), но которая по совокупности признаков, связей и отношений между ними проецирует отношения между признаками скрытого денотата и должна каким-то образом ассоциироваться с тем ментальным образом скрытого денотата, который существует в фольклорной модели мира.

4. Семантика ответа, т.е. выбор лексемы для характеристики скрытого денотата определяется двумя факторами: 1) признаками скрытого денотата, указание на которые или сознательное искажение которых с целью запутать отгадывающего содержится в образной части загадки и 2) контекстом образной части загадки, т.е. семантической согласованности или намеренной несогласованности (нарушением presupпозиции о свойствах явного денотата).

5. Совокупность ответов, соответствующих одному и тому же вопросу (или характеристике скрытого денотата в одном и том же аспекте), подразделяются на семантические классы; так, ответы на вопрос КТО/ЧТО подразделяются, во-первых, на названия одушевленных существ и названия неодушевленных объектов; одушевленные имена в свою очередь подразделяются на: а) названия животных, а также птиц, рыб, пресмыкающихся и т.п.; б) названия лиц, которые включают названия лиц по разным характерным для них признакам, термины родства и собственные имена. Названия неодушевленных объектов подразделяются на: а) названия конкретных предметов, имеющих сходство по какому-либо признаку со скрытым денотатом; б) названия совокупностей однородных мелких предметов, имеющих сходство со скрытым денотатом своей многочисленностью; в) названия веществ, образующих сплошную массу и г) названия абстрактных понятий.

Выбор в качестве явного термина названия неодушевленного предмета в большей части обусловлен признаками скрытого денотата, чем выбор одушевленного, который чаще всего, особенно в

случае обозначения именем собственным, в семантическом аспекте произволен и обусловлен формальными критериями, к которым относятся сходство по звучанию, построение анаграммы, ритмическая структура, рифма и т.п.

З.М.ВОЛОЦКАЯ

СВЯЗЬ СТРУКТУРЫ И СЕМАНТИКИ ЗАГАДОК СО СЛОВООБРАЗОВАНИЕМ (на славянском материале)

1. Одним из способов обозначения скрытого денотата в образной части загадки является образование производной заместительной номинации от названий свойств или действий скрытого денотата. Такая заместительная номинация всегда будет обусловленной, мотивированной признаками скрытого денотата, содержащей информацию о скрытом денотате и тем самым способствующей его опознаванию.

2. Прием обозначения скрытого денотата производной заместительной номинацией, образованной от названий его признаков, сквозь призму которых видится скрытый денотат, находится в связи и взаимозависимости от других приемов организации текста загадки, использование которых будет положено в основу классификации загадок с производными номинациями.

3. Нами выделено шесть типов структур загадок с производными номинациями: 1) первый тип выделен по использованию приема расчленения скрытого денотата (или выделения отдельных денотатов из загаданной совокупности) и упорядочение отдельных денотатов или предметов неотторжимой принадлежности по пространственному (локальному) или темпоральному критерию. Таким образом загадывается человек как физическое тело (внешний вид человека), так: На вилах ящик, на ящике махало, на махале кивало, на кивале зевало, на зевале сморкало, на сморкале зеркало, на зеркале поле, на поле роца (Р-1353); в виде совокупности денотатов, расчлененной на отдельные темпорально упорядоченные денотаты, загадывается год, так: *Stoi murawa, pod murawa, trzesa, pod trzesa belica, za sucha belica rozowy kwiat -- rozweseli caly swiat* (П-1454) и смена постов и праздников -- *Stoi, stoi stojawa, za stojawa trzesa, za trzesa suchorost, a za*

suchorostem róży kwiat (П-1456). б) Второй тип структуры загадок с производными заместительными номинациями выделен по использованию приема количественной характеристики вычленяемых частей или предметов неотторжимой принадлежности скрытого денотата, указание количества является истинным и выполняет функцию подсказки ответа, эту же функцию выполняет и признак, от названия которого образуется заместительная номинация. Таким способом загадываются разные виды животных, такова, например, загадка о корове: Два-ста бодаста, два-ста ухаства, четыре-ста ходаста, один пыхтун, один вертун (Р-1062). в) Третий тип характеризуется повтором основы производного определения (атрибута скрытого денотата, его локуса и объекта, на который направлено действие) в образованной от него производной заместительной номинации скрытого денотата, такова загадка о грудном младенце: Живая живулечка сидит на живом стульчике, теребит живое мясо (Р-1317). г) Четвертый тип характеризуется повтором основы производного глагола (предиката, действия, которое свойственно скрытому денотату) в образованной от него производной заместительной номинации скрытого денотата, такова загадка о свинье и желуде или яблоке, так: Ходя ходит, виса висит, виса пала, ходя съела (Р-1823), Стоит стапта, висит висюта, пришла Аксюта, покачнула стапту, упала висюта, съела Аксюта (Р-1824). д) Пятый тип характеризуется имплицитным указанием связи (и иерархии) между скрытыми денотатами, оно осуществляется с помощью терминов родства, смысловая связь между которыми проецирует связь между скрытыми денотатами, такова загадка о горшке, крышке и картофеле, который варится в горшке: Ojście (=Горшок), рекаjка (толстый), matka (=крышка), szubajka (с чубом, т.е. с ручкой), a dzieci (=картошка), gołysięta (голые, т.е. очищенные) (П-575). е) Шестой тип представляет собой описание некоей ситуации, повествование о событии, в котором участвуют несколько участников, названных производными заместительными номинациями и которых следует опознать, чтобы разгадать загадку. В качестве примера будет рассмотрена ситуация похищения, в этой ситуации несколько участников, каждому из которых соответствует определенная функция (такая, например, как 'похититель', 'объект похищения=похищаемое существо', 'свидетель похищения=информант о нем', 'спаситель', 'помощник спасителя', среди которых выделяются оду-

шевленные и неодушевленные помощники). Каждый участник ситуации является одним из скрытых денотатов. Между функцией и скрытым денотатом нет однозначного соответствия: с одной стороны, одной функции в разных загадках этого типа могут соответствовать разные скрытые денотаты (так, похищаемым существом может быть овца, коза, ребенок), с другой стороны, разные функции может выполнять один денотат (так, собака может быть свидетелем ситуации и информантом о ней, а также помощником спасителя). В образной части загадки каждый из скрытых денотатов назван заместительной номинацией, причем, как будет показано ниже в таблице I, здесь также нет однозначного соответствия (с одной стороны, одному скрытому денотату соответствует целый набор явных, а с другой — один и тот же явный замещает разные скрытые). В таблице I представлены заместительные номинации, использованные в образной части загадок о похищении:

| Функция участника ситуации | Скрытые денотаты | Заместительные номинации | | |
|--|------------------|---------------------------------|---|---|
| | | русские | украинские | польские |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| субъект действия со знаком 'минус' 'похититель' | 'волк' | страсть страх шуру-муру | страх шайда-байда шурда-бурда штрики-брики шайда-манда застукало | sojdy-bojdy kosmacz rechwijan filosof lichota graczmag |
| объект действия 'похищаемое существо' | 'овца' | тепличка тепло чики-брыки | тепло штрики-брики | skiki-bryki chudoje |
| | 'коза' | | штрики-брики | |
| | 'свинья' | далда-балда кروطало | | gracyja |
| | 'конь' | | | grzywacz |
| | 'вол' | | | chleboracz |
| | 'кабан' | | | świerczek |
| свидетели похищения | 'собаки' | | м'якинники отрубник лепетя мики-мики | podlawnik |
| | 'свиньи' | мякинники | | |

| 1 | ! | 2 | ! | 3 | ! | 4 | ! | 5 |
|-----------------------------------|---|-----------|---|-----------|---|---|---|-----------------------|
| субъект действия со знаком 'плюс' | | 'люди' | | житойники | | житники гречаники нетюпало хлибороби | | chlebniki |
| одушевленные помощники | | 'кони' | | | | вівсяники високи | | owsianiki pomocnik |
| | | 'собака' | | | | гаркатиця | | podlawnik |
| неодушевленные помощники | | 'палка' | | | | опітниця глибоки | | podrygacz golatyce |
| локус действия | | 'лес' | | | | | | szumnik |
| сопутствующие предметы | | 'постель' | | | | | | twardos |

А.К.БАЙБУРИН

ЗАГАДКА И РИТУАЛ

Данная тема может быть рассмотрена в трех аспектах: ритуал загадывания; загадка в структуре ритуала; описание ритуала в загадке. Основное внимание уделяется первым двум.

1. Ритуал загадывания. Имеется в виду та отмеченная во времени и пространстве ситуация, в которой процедура обмена загадками носит самоценный характер. В этом случае загадка приобретает высший сакральный смысл и в максимальной степени реализует свою космологическую направленность (ср. наблюдения над порядком, последовательностью загадывания от наиболее общих явлений до самых конкретных аналогично процессу творения и заполнения вселенной).

Цель и смысл ритуала загадывания состоит, скорее всего, в проверке сохранности "словаря" картины мира коллектива через определенный промежуток времени. Не случайно подобного рода ритуальные процедуры включены в общий календарный сценарий, пе-

риодически повторяются, а исполнение ритуала предполагает максимальное использование мнемонических характеристик текста загадки.

В ритуале загадывания проявляется важная особенность функционирования загадки: она предполагает не отгадку (в смысле перебора вариантов), а знание единственно правильного ответа (нельзя "отгадать" приблизительно: загадка считается отгаданной только в том случае, если дан абсолютно правильный и он же единственно возможный ответ).

2. Загадка в структуре ритуала. Сильной позицией загадки в общем пространстве функционирования текстов является также включение загадки в структуру других ритуалов (и прежде всего ритуалов жизненного цикла) в качестве особого обрядового действия. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что использование загадок особенно характерно для свадебного обряда, причем в некоторых локальных традициях загадки входят в структурное ядро ритуала. Объясняется это, видимо, несколькими причинами. В принципе любой ритуал воспроизводит отношения между своим и чужим, но только в свадьбе обе стороны реально представлены на уровне участников, диалог между которыми возможен и в словесной форме (не случайно свадьба в гораздо большей степени, чем другие переходные ритуалы, насыщена словесными формами).

Диалог между своим и чужим требует различных форм в разных частях ритуала. Загадки используются в кульминационной точке ритуала, где и когда свое и чужое разделены последней и поэтому основной границей.

Участники ритуального обмена загадками преследуют разные цели. Для партии жениха это последнее испытание и препятствие на пути к достижению искомой цели (по свадебной терминологии дружка "добывает" невесту, отгадывая загадки). Для партии невесты такой обмен является, скорее, способом получения информации о женихе (в тех культурных традициях, где загадки усваиваются в инициационный период, владение или невладение ими сигнализирует о статусе, принадлежности к определенному возрастному классу и под.).

Строго говоря, в свадьбе нет обмена загадками. "Загадывают" всегда представители партии невесты, а "отгадывают" представители партии жениха. Причем под "отгадыванием" здесь понимается не столько называние единственно правильного ответа (как в ри-

туале загадывания), сколько понимание вопроса. Другими словами, главным оказывается умение вести разговор на языке загадок.

В свадебных загадках круг тем ограничен "миром ритуала": жених, невеста, религиозные символы (напр. икона), обрядовые угощения, подарки и под. Поскольку конфигурация и наполнение этого мира определяется партией невесты (загадки исходят от ее представителей), то вопросы обычно задаются в такой последовательности: серия вопросов о женихе (его происхождение, этническая и религиозная принадлежность, знание обычаев и правил поведения в различных ситуациях); загадки о реалиях, указывающих на принадлежность ритуалу (обрядовые напитки, угощения, утварь); вопросы о цели прибытия (по сути дела, загадки о невесте). Таким образом два полюса и два основных персонажа ритуала оказываются связанными друг с другом благодаря наличию всех тех объектов и явлений, которые составляют мир свадьбы. В число этих явлений входит и сама загадка – средство ритуального общения двух миров и способ снятия противопоставления между ними.

Т.Н.МОЛОШНАЯ

О СИНТАКСИСЕ ПРОСТОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ В БОЛГАРСКИХ ЗАГАДКАХ

Одной из очевидных особенностей строения текста загадки является краткость изложения. Весь синтаксис загадки направлен на обеспечение этой краткости. Ниже данный тезис будет проиллюстрирован на примере простого предложения в болгарских загадках. Рассматривались загадки, содержащиеся в сборнике Ст.Стойковой "Български народни гатанки". София, 1970.

Хотя суть загадки – вопрос, адресованный собеседнику, вопросительные предложения встречаются сравнительно редко. Отмечается явное преобладание повествовательных предложений. Почти все обнаруженные вопросительные предложения относятся к специально-вопросительным, содержащим вопросительное слово: (327) Кой прави мостове, без да кове? [лед]. Побудительных предложений встретилось мало. Чаще всего они входят в состав сложных: (1338) Викна Вида от Орида: "Бранете ме от кокошките, не бранете ме от пците!" [червь]. Среди повествовательных предложений есть и утвердительные и отрицательные. Отрицательные предложения

многочисленны. Очевидно, это связано с тем, что негация объектов обладания, признаков, явлений, действий, служащая для противопоставления их наличию (отрицательное сравнение), является одним из основных приемов организации текста загадки, напр., (924) Не крои, не шие, а много ризи носи [кочан капусты]. Особенно частотны отрицательные предложения с глаголами 'иметь' и 'быть': (1) Син вир дъно няма [небо]; (134) Не е сънце, не е огин, а свети и обикаля [месяц].

Для болгарских загадок очень характерны односоставные именные распространенные предложения бытийного типа. Распространитель субъекта в них может быть выражен: а) атрибутивным прил-ым: (45) Синя паница, жълти яйца [небо и звезды]; б) колич. числ-ым или колич. сущ-ым: (792) Един овен, девет кожи [репчатый лук]; в) сущ-ым с предлогом с, имеющими значение наличия у субъекта объекта обладания: (396) Цорвена кожа со бело месо [яблоко]; г) сущ-ым с предлогом без, имеющими значение отрицательного обладания: (12) Син вир без дъно [небо]; д) сущ-ым с другими, чаще всего пространственными, предлогами со значением пространственного положения субъекта: (334) Око църква дечиня [сосульки]; е) наречием: (268) Изтук брег, изтук брег, в средота бивол реве [бурный поток].

Достаточно часто встречаются односоставные предложения с имплицитным подлежащим, выраженным формой лица, числа и в некоторых случаях рода - в сказуемом. Языку загадки для достижения лаконичности гораздо естественнее опустить подлежащее-существительное, чем заменить его местоимением. Различаются следующие типы предложений с имплицитным подлежащим: 1) со сказуемым в формах изъяв. накл., в том числе и с именным сказуемым: (117) Отключвам заключвам, греда дома, арамия наодвам [солнце]; 2) со сказуемым в форме повелит. накл.: (408) Разгърни му дрипите, улови го за дръжницата [виноградная лоза]. Имплицитное подлежащее в этой позиции представлено значительно чаще, чем эксплицитное.

Безличные предложения встречаются сравнительно редко, напр. (141) Стар овчар - като мръкне, пуца ги, като съмне, запира ги [месяц и звезды].

Очень распространено именное сказуемое. В изъяв. накл. и в значении наст. вр. именное сказуемое может выступать без глагола-связки гораздо чаще, чем в литературном языке. Знаменательная часть именного сказуемого выражается: 1) сущ-ым: (424) Дървен му

баща, шума му мати [гроздь винограда]; 2) прил-ым (1063) Не е болна, а пѣшка [свинья]; 3) предложным сочетанием: (256) Главата му в бадканѣт, пѣк краката му в морето [река]; 4) наречием места: (113) Колко да заклучваш, харамята пак вътре [солнце в доме].

Не менее часто, чем именное, употребляется глагольное сказуемое. По своему строению оно может быть простым или сложным.

1. Простое глагольное сказуемое — это одна из личных форм глагола, простая или аналитическая. Чаще всего встречаются формы наст.вр. акт. залога, среди них преобладают формы 3 л. ед. и мн. ч.; следующими по частоте употребления являются формы I и 2 л. ед.ч.: (296) Бяло куче на къща лежи [снег]; (61) По ловада светчи горят [звездное небо]; (195) Пред очите ти, а не видиш го [воздух]. Достаточно широко употребляются также личные формы простых прош. времен — аориста и имперфекта. Нередко встречаются и аналитические формы перфекта, в них вспомогательный глагол съм почти всегда опущен и представлено только причастие аориста: (3) Син-зелен лист цялата земя похлупил (вместо похлупил е) [небо]. Составная форма буд. времени употребляется редко, еще реже — аналитические формы плюсквамперфекта, буд. предварительного, буд. в прошедшем. Формы условного наклонения встречаются лишь единично.

Простым сказуемым являются также весьма употребительные в загадках формы наст. времени страдат. залога как с возрастной клитикой се, напр. (74) От едно огнище цял свят се тpee [солнце], так и аналитические формы со страдат. причастием. При этом очень характерно опущение вспомогательного съм: (333) През дено стъклото разбито, вечеро стъклото направено [лед]. Стремление опускать съм и в тех случаях, когда он является вспомогательным глаголом, и в тех, когда он служит связкой, вероятно, объясняется тем, что краткость языка загадки требует устранения каждого лишнего слова, если это грамматически допустимо.

2. Сложное глагольное сказуемое также встречается весьма часто. Это несочиненные сочетания фазового или модального глагола в какой-нибудь личной форме и глагола в так наз. гомосубъектном конъюнктиве, т.е. оба глагола обязательно относятся к одному и тому же лицу: (176) Вида го и пипам го, па не можа да го фана [тень].

Очень распространены однородные сказуемые, выраженные сочетанием, союзным или бессоюзным, финитных форм глагола. Для соеди-

нения однородных сказуемых используются сочинительные союзы: а) соединительные (и, и, ... и, па, та, ни ... ни, ни, нито ... ни-то); б) противительные (а, пък, но); в) разделительные (или, или ... или, било ... било). Наиболее характерны для загадок союзы противительные, кроме того, даже соединительные союзы имеют противительное значение противопоставления: ср. (136) Двама брата се гонят и не моят да са стигнат [солнце и месяц]. Очень часто однородные сказуемые соединены бессоюзно: (369) Един баща на всеки син шапка купи, на себе си не купи [дуб]. Представляется, что большая частотность однородных бессоюзных сказуемых объясняется все тем же стремлением языка загадки к сжатости изложения. Противопоставление глагольных действий ясно видно и без союза, поэтому предпочитают бессоюзные соединения.

Разновидностью однородного сказуемого является очень характерное для загадки повторение одного и того же глагола. Этим повторением достигается усиление, подчеркивание глагола и одновременно создается ритмический рисунок фразы: (18) Мета, мета, не се измита, нося, нося, не се изнася [свет]. Повторение слов — вообще очень типичный прием синтаксического соединения слов в загадке, повторяются не только глаголы, но и сущ-ые, и прил-ые, и наречия: (1406) Чудна ми чудна девойка на чуден камък седеше, чудна ми песен пееше [пчела].

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ АНТИЧНЫХ ПАРЕМИЙ И
СБОРНИК ЗЕНОБИЯ

1. При универсальном охвате современной наукой едва ли не всех явлений, порожденных античностью, крайне мало внимания привлекали античные – греческие и латинские – паремии. То же отсутствие интереса к ним характерно и для паремиологии, черпающей материал из языков чуть ли не всех народов мира и менее всего из греческого или латинского.

2. Одна из главных причин, по которым жанр античных провербальных выражений остается едва освещенным в научной литературе, заключается в том, что эти изречения принадлежат мертвым языкам. В связи с этим возникают определенные трудности: отсутствие информантов, наличие только письменных источников, невозможность проследить речевой узус пословицы.

3. Этим обстоятельством обусловлены недостатки существующих словарей античных крылатых слов и выражений. Синтез паремиологии и классической филологии может дать интересные результаты в чисто прикладной области (составление грамотных и квалифицированных словарей и справочников).

4. Научное изучение пословиц, начавшееся еще в самой античности, заключалось, в основном, в составлении соответствующих сборников. Первым дошедшим до нас сборником античных пословиц является сборник Зенобия (II в.н.э.) – компилятивная выборка из уже существовавших к тому времени пословичных собраний, предназначенная для использования риторам.

5. Анализ выполнен на основе перевода и комментария изречений из сборника Зенобия, содержащих в том или ином виде мифологический материал (120 изречений, что составляет 1/5 часть сборника). В нашу выборку включены все изречения, так или иначе (через лемму или через толкование) связанные с мифологическими сюжетами и персонажами, оракулами и прорицаниями, культовыми реалиями и жертвоприношениями.

6. Была сделана попытка причисления содержащихся в сборнике

изречений к определенным пареммологическим и близким к ним типам: а) пословицы и поговорки (нерелевантность различения между пословицей и поговоркой мертвого языка); б) проклятия и пожелания; в) загадки; г) литературные цитаты; д) (квази)фразеологизмы.

7. Поздняя античная и средневековая пареммография опиралась на сборник Зенобия, хотя ее задачи и цели были совершенно иными. Сборник Зенобия разделяет всю античную и средневековую пареммографию надвое. На примере пареммографии мы можем говорить и об общекультурных тенденциях. Даже столь узкая область, как пареммография, становится очередным свидетельством и подтверждением процесса угасания античности.

8. Особый интерес представляют следующие проблемы изучения античных паремий: методы и принципы выделения провербиальных выражений из контекста, классификация паремий на основе широкого охвата материала – по возможности всего пареммографического наследия античности.

А.А.ПЛОТНИКОВА

ВОЗМОЖНОСТИ ПАРЕММОГРАФИЧЕСКОЙ ОБРАБОТКИ И ПРЕЗЕНТАЦИИ ПОСЛОВИЦ

(Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich)

Способ пареммографической обработки пословиц, представленный в Nowej księdze заслуживает пристального внимания лексикографов, имеющих дело с материалами народной культуры. Вычленение основного слова ("wygaza głównego" по Adalbergu), расположение таких слов в алфавитном порядке и группировка вокруг них пословиц и сходных с ними выражений (как понимают этот жанр польские пареммографы), выделение наиболее распространенного варианта и презентация в хронологическом порядке других вариантов с документацией, включая пословицы с близким значением, но иным семантическим центром плюс комментарий-объяснение, раскрывающий смысл, функции и происхождение данной паремии, – такова основная структура статей сборника. В результате заглавными словами этого можно сказать, лексикографического труда оказываются значимые единицы народной культуры. Их трактовка через жанр паремии может

быть достаточно полной благодаря принятому в сборнике подходу к типу "przysłów i wyrażení przysłowiowych". Представленные выражения могут приравниваться к краткому обрядовому запрету (BABIŁE LATO 5), заключать в себе наблюдение, основанное на исторически сложившейся практике (BOŚCIAN 5), наблюдения за погодой (BABIŁE LATO I.2, 2.), приметы (ADWENT и др. дни календаря). Многие из них являются устойчивыми выражениями, связанными с народными верованиями и поверьями; рифмованные (BOŚCIAN 8.) и нерифмованные, оформленные как речевые отрезки типа полевой записи диалектолога или этнолингвиста (BOŚCIAN 15).

Вычленяемые при рассмотренной паремнографической обработке слова (семантические центры пословиц) соотносимы с лексическими единицами словников диалектных словарей на материале традиционной лексики (ср. Тураўскі слоўнік) или "na tle kultury ludowej" (словари Б.Сыхты), а также создающегося в настоящее время этнолингвистического словаря (см. Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984). Возможность такого сопоставления обусловлена в первую очередь природой описываемых словесных клише, обнаруживающих не только внутреннюю связь с понятиями, обозначенными "главными" словами, но и имплицитное указание на более широкую знаковую структуру (фольклорный текст, поверье, мифологический образ и т.д.).

Я.И.ГИН

ЗАМЕТКИ О РУССКОМ ПРОВЕРБИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

1. О семантической структуре традиционной фольклорной рифмы.

В провербиальном пространстве (Ю.И.Левин) русского языка отдельную область образуют тексты, содержащие рифмы беда-вода, горе-море, кручина-пучина (эти пары встречаются также в песенных и причетных формулах). Замечательна семантическая симметрия рифм; рифма становится структурно-семантическим инвариантом ряда изречений, а сами рифмопары – вариантами одного смыслового инварианта – мотива (ср. связь воды, моря с отрицательным началом в мифологии славян). Инвариант может актуализироваться – при сочета-

нии двух таких рифм в одной паремии (напр.: "Иди горя с моря, а беды от воды"). Чаще всего рифмующиеся слова/понятия отождествляются [типа "Беда (горе) что вода (море):.."] - пословицы оказываются результатом семантического развертывания рифмы. Особенно примечательны тексты, восходящие к заговорным формулам ("Лейся беда, как с гуся вода"), описывающие ворожбу ("В воду глядит, а беду говорит"), где традиционное созвучие получает магическую функцию.

Первые две из трех рассматриваемых рифм стали наибанальнейшими рифмопарами в литературной поэзии. Эту эволюцию можно сравнить с деэтимологизацией слов: семантический инвариант - внутренняя форма рифмы; слова А.А.Потебни о "повторении одинакового способа сочетаний представлений" в языке и развитии таких сочетаний в поэзии и мифологии полностью применимы и к рифме (ср. также загадку про месяц "Камень - пламень" с известными словами Пушкина об этой рифме и русской рифме вообще). Отметим, что в произведениях ряда поэтов восстанавливается внутренняя форма наших рифм, особенно ярко у тех поэтов, которые отличаются рифменной рефлексией (Ахматова, Маяковский, Маршак, Самойлов).

Что же первично в данных фольклорных рифмах: звуковая или смысловая связь? что подчиняет и что подчиняется? Очевидна гармония, слиянность двух начал. Учеными не раз уже отмечалась близость языкового и фольклорного творчества. Рассматриваемые пары - это и поэтические факты (рифмы), и языковые факты (фразеологизмы). Думается, разграничение языкового и надъязыкового в фольклоре (особенно - в паремиях) очень трудно и даже не всегда возможно.

2. Слово-образ-миф: русское авось

Предложенные историко-социологическая и имманентно-лингвистическая интерпретации семантической истории слова авось не могут объяснить, почему оно стало "Шиболетом народным", своеобразным языковым мифом, который привлекал к себе внимание многих писателей, философов, публицистов 18-20 вв. Авось - это не только факт языка, но и этнографический, этнопсихологический и поэтический факт. Первичная (дейктическая) семантика слова не просто вытеснена новой ("а вдруг"; "надежда на счастливый случай"), но место внутренней формы занял внутренний образ, регулирующий употребление слова. Образ этот раскрывается полнее всего в пословицах и поговорках: в proverbiallyм пространстве прослеживает-

ся отчетливая корреляция субстантивированного авось (или - авоська) с богом (ср.: "На авось не надейся" - "На бога надейся"; "Бог дал" - "Авоська дал" и др.). Анализ пословичного материала и сравнение его с современной нормой употребления слова показывает, что внутренний образ авось - "даст (дай) бог" (этот вывод подтверждают и материалы основных исторических и диалектных словарей и картотек). Таким образом, возникшее в древнерусском, видимо, не ранее 14 в. авось продолжает линию общеславянского сочетания *dati и *bogъ, ср. также Даждьбог (В.В.Иванов); такую преемственность можно, думается, отнести к активному способу хранения информации в языке (В.Н.Топоров). Следует отметить переключку данного слова-образа с русским богом - вплоть до отождествления их в поговорке "Русский бог - авось, небось, да как-нибудь" (С.А.Рейсер, Б.А.Успенский).

Из всего сказанного объясним становится тот факт, что в фольклоре и в литературной речи авось при субстантивации, кроме закономерного синтаксического среднего рода, регулярно приобретает признаки мужского рода - при персонификации (и вслед за ним - маскулинизируется авоська), хотя морфологически столь же допустим женский род. Мужской род и пол (авось - "наш", "русский", "дал", "обманул" и т.п.) объясняется влиянием бога: граммема рода является в данном случае фактом этнолингвистическим и лингво-поэтическим.

Многие писатели верно разгадали народный образ слова: параллель с богом, с русским богом (см. многих авторов от Долгорукова до Ключева); особенно показательно творчество Вяземского (так, у него в "Русских проселках) первоначальное "... но русский бог велик..." заменено на "... но наш авось велик...").

Интересно отметить, что языковая альтернатива русскому авось, своеобразный антоним к нему, появился лишь в 20 в. - это "Даёшь!", которое активно употреблялось всего около десятилетия.

РУССКОЕ КРАСНОЕ СЛОВО

Участники фольклорных экспедиций хорошо знают, что труднее всего собирать пословицы и близкие им выражения. Прежде чем записать пословицу, ее надо услышать, а это дается не каждому собирателю. Наряду с этим красное слово действительно редко услышишь даже от хорошего знатока песен или сказок. В красне ходят, а красно говорить разучились, что обусловлено и резко ускорившимся отмиранием народной культуры в ее естественном бытовании, и сужением общения людей между собой.

Во время поездок на Русский Север в 1956-1974 гг. мне доводилось разговаривать со многими и очень разными людьми. Обычно за время экспедиции целая группа записывала не более ста с небольшим пословиц, изредка попадались люди с репертуаром в два-три десятка поговорок и пословиц. И лишь однажды, в июле 1962 г. за 3-4 дня удалось превысить обычную экспедиционную "норму" пословиц. Это произошло в д.Лешино на р.Кене, левом притоке Онеги в ее среднем течении (Архангельская обл.). Мы всей группой остановились на постой у Ольги Николаевны Марковой 44 л., жившей с сыном Сашей 16 л. Почти тотчас я услышал пословицы и присловья, сыпавшиеся из уст хозяев. Активней, естественно, была мать, но и сын не отставал, что затем подтвердилось и его письмами, присланными в Москву. Заметив это, я старался почаще разговаривать с хозяевами на любые темы, и следствием этого оказались записанные пословицы, запас которых вряд ли можно считать исчерпанным.

Большое число пословиц и близких им выражений, записанных в одном месте, побуждает непосредственно ставить вопрос о том, возможно ли отличить собственно пословицы от присловий, приговорок и т.п. Думается, что граница между ними проходит в области естественного контекста, который собиратели, как правило, к сожалению игнорируют при записи этих кратких форм, а исследователи-теоретики, не имея на руках массовых сведений о естественном контексте, зачастую этого не знают и в лучшем случае прибегают к истолкованиям, идущим от собственного или чужого житейского понимания смысла пословицы. Как представляется, пословицей можно считать любое выражение, если оно применяется многозначно,

в разных контекстах и в разной тональности (с ненавистью, с насмешкой, доброжелательно и др.), тогда как присловье ограничено одним контекстом и имеет узкий смысл. Пословица рождается из присловья, это — две ступени афористичного освоения и формулирования мысли.

Ниже следуют некоторые пословицы, записанные от О.Н.Марковой и ее сына Саши. Обычно они произносились ироническим или шутливым тоном, реже — как аксиоматичное утверждение. "Скромные" слова общеупотребительны на Кене и не носят там ханжески неприличного характера. В скобках отмечена ситуация, в которой пословица прозвучала или может звучать.

1. Сам не будь плох, дак не пособит и бог.

2. Бог не Микишка, выведет исподтишка (здесь "исподтишком" назван человек, действующий соответствующим образом).

3. О Крещеньи у этого старика льду не выпросить (сказано о старике, к которому собиратель думал пойти записывать).

4. Эта старуха все знает, да только в оглобли не введешь (сказано тоже в связи с помыслом собирателя пойти к ней записывать).

5. Пьяный купаеце, дак водянику даваеце.

6. Не ложь, говоря, в глазах, а правда (в значении: глаза любого человека не соврут).

7. Побожись на три года слепым быть! (Шутливо или иронически, когда сомневаются в истинности сказанного).

8. Заварил кашу, дак не жалей масла (в разных контекстах, но всегда в смысле: если начал, не отступай, а продолжай).

9. Какой шел, дак такую и вел (сказано в конкретном случае, но смысл расширительный: два сапога — пара).

10. Доила, не доила, лишь бы по двору ходила (о доярке, красовавшейся на скотном дворе).

11. Месяц май, коням сена дай, а сам на печку полезай (о порядках в колхозе).

12. Старый конь борозды не скривит (сказано как резюме истории о старике-муже, который не дал воли молодой жене).

13. С жары кость не ломит, а вшам — хорошо (шутливо о своей натопленной избе).

14. Кака деревина, така отрастевина (сказано о себе и сыне, но применительна к любым родителям и детям).

15. Веди корову к хорошему быку — хороший теленок будё (ска-

зано о людях).

16. Пожалуй, науча решатом воды носить да не попляскивая (не расплескав) (о порядках в колхозе).

17. Голодный солдат и царю не слуга (в разных контекстах).

18. В розно судно (дырявое) воды не нальешь, а глупому ума не даешь.

19. С голоду волк и травы фатит (схватит) (и широко: с голоду что только не натворишь).

20. Исподволь и ольшинка завъеце (зазеленеет) (и шире: с человеком всякое может произойти).

21. Повадится собака обмолы (мучную пыль) лизать, дак и век не отстать (о некоем мужике, связавшемся с чужой женой).

22. Вот, брат Миколка, жеребенок съел волка, одни копытца остались (некогда и по разным поводам говаривал местный старик по прозвищу Помело. Это единственный случай, когда О.Н.Маркова назвала источник своей поговорки).

23. Подружка - ловушка.

24. С ним дивья жить, только не тужить!

25. Серьезен, как Федин лапоть.

26. Был бы ум, а фатит и двум.

27. А не кузнец меня кувал, а каку господь дал (сказано о себе самой, в оправдание своей незадачливой жизни).

28. Семь перемен, а все одно тесто (о пище местных стариков, опасаящихся съесть скоромное даже в те дни, когда это разрешается их же правилами).

29. Маловата шабала, да приют-от дорог (сказано о своей избе, а так утешал себя цыган, коему случилось ночевать под перевернутой бороной. В слове "шабала", вероятно, слышен отголосок мифической Шамбалы буддистов).

30. Козочка да курочка, дак и обед сготовит дурочка (в оправдание скромного обеда на нашем столе).

31. Редька да лук - от семи недуг.

32. У голого, что у святого, - (одна) правда.

33. Насбирались Туха с Матюхой, да Воропай с братом (о пьяной компании, но может быть расширительно: о любой пестрой компании людей, неприятных тому, кто об этом сказал).

34. Была бы голова, выросте и борода (говаривал и Саша применительно к себе).

35. Все живут, да не от одного ремесла кормятся. Вар.:Всяк

живет, да не одним ремеслом кормится. (И в оправдание выбора занятия, и с подковыркой, если сделан несправедливый выбор).

36. Весной на бревнах расчет короток (по поводу сборищ молодежи за околицей, на сложенных бревнах. Раньше, возможно, относилось к опасному труду бурлаков - сплавщиков леса).

37. А ладит, дак и петух садит (А коль везет человеку, так у него и петух яйца несет. В значении: когда везет, тогда и чудо бывает).

38. А худой мужичонко - да оборонишко (о своем муже, отсутствующем в нашу бытность).

39. Была бы голова, а петля будё! Была бы сумка, а куски найдутся!

40. А хоть сумой трясти, да за любим (любимым) брести.

41. Был бы друг, а время будет.

42. Я не хожалой, полежу, пожалуй (когда отговариваются от дела).

43. За деньги и поп пляшо (в разных значениях, когда человеком правит корысть).

44. Вот так дивья - поп с гармонью! (При необычном виде хорошо знакомого человека. Может быть сказано и про долгогривого парня).

45. Беда у беды просит еды (в разных значениях).

46. Бъеце да ломаеце - все к добру (в утешенье, когда такое случится).

47. Дорогой - всегда с влагой (едой, запасом) (о предусмотрительных людях).

К ВОПРОСУ О "МАЛЫХ" ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРАХ: ИХ ФУНКЦИИ,
ИХ СВЯЗЬ С РИТУАЛОМ

1. В большинстве фольклористических иерархий, обычно неявных, но несомненных, низшее место занимают т. наз. "малые жанры". К ним относятся не только поговорки, но и разного рода гадательные тексты, приметы, толкования снов (т. е. отчасти – тексты, даже не имеющие стабильного словесного выражения или жанрового канона), в русской традиции – также частушки. К ним несомненно не принадлежат заговоры, малые песенные формы в тех традициях, где они занимают центральное место (например, даины), а также, видимо, гномические тексты (хотя этот вопрос менее ясен).

2. Нам приходилось уже высказывать предположение о том, что такие тексты, по крайней мере, в значительной своей части выполняют функцию словаря мотивов, которые в этих жанрах закодированы в форме, более эксплицитной, чем в отдельном слове или фразеологизме, тропе и т. д., но при этом в более компактной и удобозапоминаемой, чем в повествовательной сюжетной реализации мотива. Речь идет о словаре как "толкователе", а не просто о списке. Такая "толковая" функция особенно наглядно видна у жанров, имеющих эксплицитную разгадку (загадки, подблюдные песни) и в жанрах "метатекстовых", чья цель – сообщить такую разгадку – толкования снов, "правила" гаданий, описание примет. В частушке эту роль может играть параллелизм между метафорической и эксплицитной частями (как правило – двустихиями). В пословице дешифровка иногда остается имплицитной (т. е. совпадает с "иносказательностью" пословицы), иногда эксплицируется, например, в пословицах, построенных на сравнении: "А есть (подобно, не похоже на, не есть) В, [потому что] (основание сравнения)". "Жених да невеста парочка, что твой баран да ярочка". "Яблочко на яблоне – то ты у меня; перстень на руке – то я у тебя" (цитата из величальной песни!). "Жена не гусли: поиграв, на стенку не повесишь", "муж не башмак, с ноги не сбросишь" (все примеры из Даля).

3. Во всяком случае, для пословиц имеются данные, подтверждающие и (а) связь с повествовательными текстами, и (б) "толковательную", "словарную" функцию. (а) Целый класс пословиц отличается особой "цитатной" мотивировкой – пословицы из сказок, анекдотов (типа "на воре шапка горит"). Эти внутрифольклорные "крылатые слова" основаны на цитатном механизме, их способность обозначать свернутый сюжет базируется на "метонимии" (а не "метафоре", как в общем случае), тем не менее этот класс можно рассматривать как крайнее проявление тенденции соотношения с сюжетными текстами (ср. также роль современных анекдотов в образовании нашей фразеологии). На вторую функцию (б) указывает специфика бытования пословиц, их хранения в памяти. Исследования "паремиологического минимума", проводившиеся Г.Л.Пермяковым и его сотрудниками, показали, что запас паремий в памяти индивида не только весьма велик (вероятно в среде, где активно бытуют и прочие фольклорные жанры, он оказался бы много больше), но – что гораздо важнее – он намного больше, чем предполагает сам носитель. Т.е. и структура паремиологического уровня идиолекта, в которой различимы активный и пассивный запас, и способ ее хранения весьма сходны с лексическим уровнем идиолекта.

4. Эта аналогия очень важна, поскольку слово, фразеологизм, троп – это следующие уровни свертывания мотива. Намечается ясная иерархия, которая может заменить ту интуитивную, о которой шла речь в п.1:

1. Слово (наиболее компактная и наиболее зашифрованная форма). 2. Словосочетание (больше чем слово, но меньше чем предложение): фразеологизм, формула, троп, кенинг (сюда же из традиционных жанров – поговорка, по определению Г.Л.Пермякова). 3. Паремии и др. малые жанры (компактные, но уже эксплицитные – это минимальные формы, обладающие прагматической самостоятельностью, т.е. способные выступать как тексты). 4. Сюжетные тексты (максимальная эксплицитность, максимальный объем). Нужно оговорить, что под сюжетными текстами здесь понимаются не только повествовательные: заговоры, "лирические" песни и т.п. монтируются из таких же мотивов, отличие от повествовательных форм – в грамматике, синтаксисе жанра, в способах сочетания мотивов (различие здесь такое же, как в синтаксической упорядоченности слов в "реалистической" прозе и, например, в поэзии акмеизма). Очевидно, что эта иерархия продолжает аналогичные явления внутри языка (выражение

одних и тех же глубинных значений на разных языковых – и надязыковых – уровнях). Тем более интересные результаты обещает широкое типологическое исследование "малых жанров" с точки зрения закодированных в них мотивов (разумеется, наряду с таким же исследованием более низких уровней – тропов, слов). Это не только даст возможность сопоставления с репертуаром повествовательных мотивов, но и вскроет многие механизмы традиции: хранятся ли в "словаре" те же мотивы, что и в других жанрах данной традиции (сколь угодно узкой или широкой), или же словарь, хотя бы частично, "компенсирует" отсутствие мотивов, известных другим традициям?

4. В этой связи уместно, может быть, вспомнить гипотезу И.И.Ревзина: после обучения "иносказательному языку" посредством загадок начинается обучение правилам построения текста с помощью сказок. В контексте сказанного о словарной функции малых жанров отпадает необходимость и в специальном выделении загадок (хотя их особая роль уже отмечена), и в самой гипотезе Д.К.Зеленина о "педагогической" функции загадок. Речь, видимо, идет не столько о реальном обучении детей, сколько о способе хранения материала в памяти традиции, но само разделение на "словарь" и "грамматику" весьма правдоподобно.

5. В сопоставлении с обрядами "словарные", метатекстовые функции малых жанров приобретают специфические черты. В принципе, по отношению к любому выбранному тексту, прочие тексты (какие-то из них) могут выступать как перекодировки и/или как метатексты. Однако малые жанры отражают либо отдельные фрагменты, либо отдельные признаки ритуала. Таким образом возникает задача, связанная с ободным объяснением текстов: комментирование "малых жанров" через парадигматику ритуала и описание ритуала через призму всего корпуса относящихся к нему образцов того или иного из "малых жанров". Здесь особенно любопытно не повторение отдельных мотивов, а экспликация признаков ритуала, релевантных для данного жанра, а значит, видимо, и для традиции в целом. Так чисто метатекстовую функцию по отношению к обрядам жизненного цикла – прежде всего погребальному и свадебному – выполняют гадания. Как уже отмечалось, эти ритуалы почти исчерпывают область значений гаданий, т.е. их "разгадок". Помимо общих правил гадания: "положительный – отрицательный результат" (например, в гаданиях, основанных на признаке "чет-нечет" – (ср., впрочем, роль

"четности" в свадьбе), многие виды гаданий и особенно словесные тексты имеют более специфические мотивировки. Значительная часть примет сходным образом соотносится с ритуалами годового цикла, с той разницей, что название обряда (вернее, ритуально отмеченного дня), является не разгадкой, а эксплицитной "темой" соответствующего высказывания. Сходную с гаданием роль играет в сущности и частушка: одна из главных ее тем — близость или невозможность будущей свадьбы, отличие от гаданий здесь чисто прагматическое. Как и во "внеобрядовых" песнях любовная топика в частушке базируется на запасе свадебных символов (вполне традиционных, что в высшей степени интересно для такого нового жанра). Как уже отмечалось, погребальный обряд в частушках вообще не отражен, но целый ряд мотивов похорон (а также свадьбы) вошел в рекрутский цикл частушек. Загадки и пословицы могут относиться к обряду в целом (довольно редко) или к отдельным его элементам. Наиболее хорошо известна роль пословиц и загадок в дешифровке эротической символики свадьбы (напр., дверей, замков и т.п.; ср., в частности, известную работу А.М. Астаховой). Здесь конечно, выделяется специально ориентированный на это класс загадок—"ловушек": "najprospolitszy to typ zagadkowy, wyrażenie rzeczy najnowinniejszej jak najspóbniejszej". (Брюкнер). В них важны не отношения между "загадочной частью" и разгадкой, а между приличной и неприличной разгадкой. Польская загадка XVII о Грете, которая "palec w dziurę pchała", наряду с аналогичными русскими загадками (с той же разгадкой — "перстень") вскрывает один из аспектов символики (или осмысления) кольца в свадьбе — ср. приводимую выше пословицу Даля (свадебный контекст несомненно свидетельствует о том, что она произносится от лица невесты, поэтому второе сравнение: яблоко на яблоне — в сопоставлении с пословицей о родителях и детях "яблочко от яблони..." явно проецируется на индийское представление о муже как ребенке своей жены). Сходные загадки о сапоге проецируются на обряд снятия сапога с жениха (ср. еще одну инверсию в цитированной пословице о башмаке). Примеры можно было бы продолжить, ограничимся анализом одной из т. наз. "заветных" пословиц: "Сменяла лимонный цвет на алую плешь". Пословица несомненно городская, и лимонный цвет — это, конечно, флердоранж, т.е. цветок (цвет здесь употреблен каламбурно в смысле "цветок", но с одновременным указанием на колористический смысл пословицы). Утрата "цветка" и признака "белый" в комментариях не нужда-

ется, но замена его на признак "алый" отнюдь не сводится к обще-европейскому значению ("страсть" и т.п.). В традиционном свадебном символярии красный – цвет девичества. Нерегулярно, но все же и не так редко красному противопоставляется белый ("красна красота" – "кика белая", т.е. замужний головной убор). Замена красного на белый в низовой городской культуре (под европейским влиянием) вызвала "доставание" системы, т.е. введение антонима "красный" как знака замужнего статуса. Характерно, что оба цвета не названы прямо, белый обозначен через цветок, а терминологическое красный (в котором цветовое значение вторично) заменилось на описательное алый.

Л. А. АБРАМЯН

РИТУАЛЬНЫЕ ПОВТОРЫ

Тяга к повторению, умножению действия, слова или образа – одна из существенных черт человеческого поведения. Повторы, разделенные малыми промежутками времени (например, рефрены), годовыми циклами (календарная обрядность) или целой культурной историей (повторение Великого Прецедента в ритуале), позволяют человеку обрести более или менее надежные, знакомые точки в пространстве и времени. Но нередко повторы ничем не разделены, тогда они служат другой цели, в общем сводящейся к лучшей фиксации совершаемого, особенно в ритуале, хотя такие повторы характерны в целом и для игровой деятельности (ср. потребность детей в многократных повторных действиях, по Э.Фромму вызванную неотличением себя от объекта игры, что, впрочем, не так далеко от ритуального поведения); могут они выполнять и чисто эстетическую функцию (ср. повторы кадров в фильмах С.Параджанова, впрочем, также глупо пронизанных ритуальными схемами).

Ритуальные повторы строго подчинены особому сценарию, в частности определяющему ч и с л о повторяемых действий и/или формул (ср. сближение слова и дела в заговорной практике в свете идей Дж.Остина о перформативных высказываниях), причем повторяемое в первую очередь должно обладать известной компактностью, завершенностью, характерной, в частности, для малых фольклорных жанров. Повторы необходимы, так как совершенное о д и н

р а з обычно не разрывает ряд обыденных действий, не делает совершаемое особенным, какими были первые однократные действия и поступки великих предков.

Правда, в иных случаях, как правило относящихся к мифу и особенно к сказке, наличие единичного, неповторяющегося действия – необходимое условие борьбы с нечистой силой. Таков, например, способ борьбы героя с множественным противником (поражение всех составляющих нечистой силы одним ударом меча, одним выстрелом) или известный сказочный мотив бить по противнику один лишь раз. В последнем мотиве можно отметить два момента. Первый – тема оживания (обманный призыв "Руби еще, а то оживет!"), второго рождения после временной смерти. В армянских сказках эта тема подчеркивается традиционным ответом героя на такие призывы: "Меня мать один раз родила". Учитывая симметричность героя и его противника, универсальную перевернутость последнего, наделенность его обратным знаком, а также то, что сказка говорит о р о ж д е н и и героя и о с м е р т и противника, триаде героя "рождение – временная смерть (реальная или символическая – например, в виде нисхождения в нижний мир) – второе рождение (при помощи чудесного средства, возвращение на белый свет)" соответствовала бы триада "смерть – второе рождение – временная смерть" его антипода. Богатырский удар приводит к истинной смерти противника, второй же удар повлек бы за собой временную смерть, а она – нежелательное возрождение (об этом явно говорят обманный призыв и наставления чудесных помощников).

Другой момент – неуверенность, сомнение, страх, талящиеся в потенциальном втором ударе, содержится уже в традиционном ответе героя (особенно русских сказок) на призыв ударить второй раз: "Богатырская рука два раза не бьет". Видимо, нежелательность повтора, у д в о е н и я в ритуале имеет отношение к этой неуверенности (мы не рассматриваем здесь благих свойств удвоения: усиления–редупликации, второе поколение в клятвах и проклятиях, второй как истинный, лишенный ошибок первого – "Первый блин комом" – и т.п.). Предписания избегать повтора ритуального действия обязаны своим существованием, возможно, и сомнению, страху, связанному со вторым, отличным от я существом (что отражено и в языке: немецкое zwei – zweifeln и сходные примеры): ср. вредоносность двойника, вообще зеркальности, конкуренцию двух равнозначных ситуаций, а также дьявольскую, по средневекому алхимику

Герарду Дорну, природу числа 2, проявившую себя со второго дня творения, с момента первого разделения и противопоставления.

Ритуальное действие, совершаемое в третий раз, унаследовавшее дурные качества двойки, но преодолевшее их, является собой нечто приближающееся по своей неопределенности, но в то же время исключительности к первым непредсказуемым деяниям великих предков и потому наиболее оптимально для фиксации совершаемого. Троекратное повторение или никак не осмысливается совершающим ритуальное действие, или совершается с абстрактной отсылкой к известной отмеченности числа 3 ("Бог троицу любит"), или же специально соотносится с устройством мира (например, при воссоздании трехчастности космоса в древнеиндийском ритуале).

Нежелательность, опасность двойки способствует перерастанию диады в триаду – так в армянском мифе два чина падших ангелов при падении с небес организуются в три; мифологические братья-близнецы, перейдя в сказку, становятся тремя (семью, сорока) братьями, но сохраняют память о своей былой двоичности (противопоставление младшего в сем старшим братьям, ср. множественность вредителя), или же пара братьев-близнецов расширяется до тройки женским персонажем (сестра, мать, возлюбленная) – ср. образ трех всадников в армянских заговорах ("Один был Иисус, другой Христос, и еще Мария Богородица"); наконец, третий появляется как медиатор (например, третий дом в свадебной обрядности). Иными словами, либо к диаде извне добавляется третий член, либо он вклинивается между составляющими пары, либо же одна из этих составляющих сама раздваивается (дробится на n частей).

Триада, безопасная по сравнению с диадой, но и нестабильная, готовая к развитию, преодолевающая "дурной повтор" диады, нередко ищет возможность стабилизации в самой себе путем перестройки и переоценки своих членов, а не путем механического наращивания новых (ср. динамичность триады и статичность тетраты по Э.Эдинджеру). Так в сказках меняются местами первый и последний (старший и младший) братья, снимая тем самым напряжения в структуре триады, или последний становится средним, когда в описание вносятся пространственная ориентация (младший брат идет по золотому настилу, тогда как его старшие братья держатся справа и слева от него), или же срединность дается изначально (Гесер – средний из трех братьев, у чудовища средняя голова – главная и т.п.), обеспечивая триаде фиксированный центр и обращая во благо

"ДВУТОННОЕ СЛОВО" И "ДВУТОННОЕ ТЕЛО"

1. Исследование типологически архаичных фольклорных текстов позволяет считать, что диалог парных персонажей представляет дуально-персонифицированную модель "внутренней речи" на стадии ее неполного разложения. М.М.Бахтин всесторонне показал, что "двутонному слову" соответствует "двутонное тело".

2. В частности, персонифицированная модель амбивалентной "внутренней речи" обнаруживается в недавних работах по исследованию пролога гностической "Книги Фомы" (М.К.Трофимова) и "Спора Человека с БА" (А.О.Большаков).

3. В космогонических текстах собеседники нередко выступают в качестве космических противников. Так, Йахве наделяется членораздельной речью, соотносимой с членораздельной, упорядоченной картиной мира (А.А.Аверинцев). Наоборот, его мифологический противник Сатана – Противоречащий наделяется ложным даром слова, что является причиной нарушения миропорядка. Эсхатологическая победа Йахве представляется, как триумфальное вхождение в "ветхий мир", покоренный ложными речами териоморфной ипостасью Сатаны – Противоречащего – Змея, и отягощенный "неправдой" и злословием всадника на белом коне, который олицетворяет творческое Слово Божие, которым ветхий мир разрушается и создается новый миропорядок, "новая земля" и "новое небо", в котором по аперифическим представлениям будет восстановлено первобытное молчание.

4. Вместе с тем, исследователи неоднократно подчеркивали тождество мифологических противников (Вяч. Иванов, И.Г.Франк-Каменецкий, О.М.Фрейденберг, А.Ф.Лосев, В.Я.Пропп, Вяч.Вс.Иванов, В.Н.Топоров).

А.О.Большаков считает, что "Спор Человека с Ба" происходит в мыслях некоего человека, а не между реально противопоставляемыми субъектами" и персонифицирует процессы, происходящие в правом и левом полушарии головного мозга человека.

5. Это положение хорошо согласуется с данными нейропсихологии и нейрохирургии, которые все более определенно позволяют свя-

зывать процессы "внутренней речи" с функциональной асимметрией больших полушарий головного мозга человека, которые в особых условиях функционируют как две независимые нейрофизиологические структуры.

В.Н.ТОПОРОВ

Об одном малоизвестном русском обрядовом тексте XVIII в.

Как известно, ранние фольклорные записи образцов русской народной словесности (если не говорить о редких и малозначущих исключениях) относятся к XVII в. Не все эти записи представляются интересными с источниковедческой точки зрения (ср. английский пересказ двух русских сказок, сделанный Коллинзом). Жанровый репертуар этих ранних записей довольно ограничен – исторические песни (сборничек, составленный Ричардом Джемсом), несколько былин ("старинной записи"), небольшие собрания пословиц, поговорок, загадок. Некоторые образцы в сильной мере отражают влияние письменных текстов и не свободны от внешних влияний (рукописные сборнички духовных песен, несущие на себе следы юго-западной школьной традиции /"псалм" и "кант"/; старообрядческие духовные стихи и т.д.). Наиболее ценные фольклорные записи XVIII в. – сборник былин, составленный Киршей Даниловым, а наиболее распространенный и ставший весьма модным жанр – "простонародные" песни (сборники Теплова, Трутовского /музыка И.Прача/, Чулкова /ср. также издание Новикова/) и отчасти сказки. Однако "фольклорность" этих песен в целом под большим сомнением. Речь идет чаще всего о переделках и переработках "литературных" текстов в "простонародном" духе и об "опускании" их в мещанскую среду в одном случае или о создании эквивалентов "народной" песни в определенном слое дворянства в другом случае. В этом отношении применительно к подавляющему большинству публикаций говорить о подлинности записей и о подлинности текстов, стоящих за ними, конечно, трудно. Эта ситуация объясняет, почему в XVIII в. не попали в сферу внимания наиболее многочисленные, наиболее характерные и лучше всего сохранившиеся песенные тексты календарного цикла (то же можно было бы сказать и о песнях жизненного цикла, особенно свадебных, похоронных /плачи/ и т.п., хотя в препарированном виде

они время от времени включались в художественные тексты литературного характера). Особенно чувствительны лакуны в публикации "сильно"-обрядовых песенных текстов, приуроченных к определенным сезонным праздникам и богатым образами и формулами как специфичными для данного конкретного обряда, так и такими, которые стали основой русской народной обрядовой поэзии.

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

[59]

Повесть

Лет за пятнадцать пред сим, духовными властями отменен обычай древний в Подмосковном крестьянстве, (вероятно же, что существовал оный и по отдельным местам от первопрестольнаго города). Через всю Святую неделю, понедельником начиная, за священниками и церковными причетниками носили по деревням нарочно избираемые молодые поселяне, которые слыли подкрестниками, Евангелие на пелене, крест выносной, местные иконы пресвятыя Девы и храмоваго Святаго, на древках с двумя, так, известно всем, называемыми, хору-виями, или образами средней величины, на высоких древках же в виде значков, во все двory, кажде своего прихода. По отслужении молебна к избе, становили подкрестников рядом пред воротами на улицу, за столом, установленном по числу подкрестников лукошками с разным хлебом и перепечами для служителей олтара. Подкрестники поставив ноши свои концами древ-[60] ков в лукошки пели простую сию¹ молитву, голосом тихим и умиленным:

I
Христосе Воскресе!
Господи помилуй!
Мы помодимтесь братцы
Светлому Воскресенью
И Николе Чудотворцу
И [Святому Храма]

III
Божеской милости, здоровья,
Жалованья Царска к народу,
От супостат сбереженья,
От воров охраненья.
Пошли Бог! Надели Бог!
У кобылы жеребенка,

¹ С некоторыми малыми разностями по парахвиям.

II
За кормящих,
За поящих,
Кто кормит нас,
Кто поит нас.
Пошли Бог! Надели Бог!
В поле ужину,
В гумне умолоту,
В закроме подспорья,
В семье совету.
Пошли Бог! Надели Бог!

[61]

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

[62]

IV
У Коровушки теленка,
У овечек ягнятк,
У свиньи поросятк.
Пошли Бог! Надели Бог!
Што у курочек яичек,
У наседушки цыпляток,
Хмель бы и капуста вилися,
Много обошу [так!-В.Т.] леснова.
Пошли Бог! Надели Бог!
Травы по лугам густыя,
Во время дожжички и ведро,
Во время жары и морозы,
Боже управи дорожных.
Пошли Бог! Надели Бог!
Воистинну Воскресе!
Господи помилуй!

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

Прислано из Москвы

Значение этого текста прежде всего определяется ранней его фиксацией и точными пространственно-временными характеристиками (Подмосковье, сер. 80-ых гг. XVIII в.). Существенно, что варианты этого текста были известны в разных местах Подмосковья и что сам текст был популярен в народе и, видимо, продолжал "обычай древний", отмененный духовными властями (нет оснований сомневаться, что этот текст не прекратил свое существование после запрета, наложенного на обряд, и продолжал какое-то время употребляться, хотя, конечно, в менее официальных и институализированных формах). Важность этого текста определяется его приуроченностью к Святой неделе, когда он исполнялся ежедневно, и включенностью его в обряд, в котором участвовали священники и церковные причетники. То, что текст песни-молитвы предварен описанием (хотя бы и кратким) обряда, в который он входит как словесное его ядро, составляет особую ценность "Повести" и делает ее редчайшим образцом синтетического описания подлинного обряда в результате, так сказать, полевого обследования. Нужно от-

дать должное анонимному публикатору и в том, что он в общем верно определил в послесловии тип обряда, указав античную параллель (разумеется, приблизительную).

Понятно, что о "подлинности" этой песни-молитвы можно говорить тоже лишь в известной мере. Тем не менее, похоже, что "синтез" текста принадлежит не публикатору, а той инстанции, которая сумела достаточно искусно соединить официально-церковное (элементы молитвы, возглашений, имена Христа, Николы Чудотворца, храмового Святого и т.п.) с наследием старой ритуально-фольклорной традиции, восходящей к языческой эпохе. Первый слой локализуется на периферии текста (Христос Воскресе!... в начале и Воистинно Воскресе! в конце), ср. также 1-ую стандартную строфу (Мы помолимтесь братцы...) и заключение последней (Боже управи дорожных), а, кроме того, в центральной строфе, открывающей 2-ую половину текста (Божеской милости...; здесь интересны дословные "включения" из молитвы о защите от "супостат и воров"), и в повторяющемся рефрене - обращении к Богу, в котором, однако, "церковное" и "народное" органически слиты. Второй слой составляет, по сути дела, основу текста, упорядоченного рамками из элементов описанного типа. В результате этой аранжировки образуется симметричная структура строф: 2 - 3 - X - 4 - 5 (строфы, обозначенные цифрами, принадлежат 2-му слою, X - 1-му); последняя строфа 6 - резюме 1-го и 2-го слоев. Всё, что относится к 2-му слою, в высокой степени формально и может быть прокомментировано многими параллелями из разных сезонных циклов, но прежде всего весеннего и святочного (веснянки и колядки). Здесь достаточно лишь обозначить наиболее типичные и подлинные узлы - 1) В поле ужину, | В гумне умолоту...; 2) На рожь на густую... (густая рожь, белая пшеница, ядреное /ядренитое/ жито, овес кудреватый /кучерявый/ - характерные штампы соответствующих обрядовых песен); 3) У кобылки жеребенка... (ср. обычные в песнях пожелания жеребят лошадям, телят коровам, ягнят овцам, поросят свиньям); 4) Хмель бы и капуста видися (завивание хмеля - важный элемент символики обряда и поэтики соответствующих текстов). Понятно, что и ритмическая форма строф "2-го слоя", и окончательный языковой вид, и поэтическое оформление несут следы "редакторской" правки публикатора. Но эта правка сделана достаточно бережно, и по опубликованному тексту вполне можно судить о реконструируемом оригинале, в це-

лом и в деталях совпадающем с более поздними записями подобных обрядовых текстов.

В.Н.ТОПОРОВ

ОБ ОДНОМ ОБРАЗЦЕ "ГОВОРЕНИЯ ЯЗЫКАМИ" В РУССКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В романе Мельникова-Печерского "На горах" (ч.3, гл.ІУ) описывается радение "божьих людей" в сионской горнице, в барском доме в Луповицах. После "верчения в кругах" и после того, как присутствующие удостоверились, что "на Софронушку накатило", блаженный запел: А писано тамо: | "Савишраи само | Капиласта гандря | Дараната шантра | Сункара пуруша | Моя дева Луша". Автор поясняет: "Только и поняли божи люди, что устами блаженного дух возвестил, что Луша – его дева. Так иные звали Лукерьышку, и с того времени все так стали звать ее. Твердо верили, что Луша будет «золотым избранным сосудом духа»", и особенно в сноске: "В двадцатых годах в корабле людей божьих отставного полковника Александра Петровича Дубовицкого этими словами говорил один из пророков. Члены корабля думали, что это по-индийски. Последний стих в нашей рукописи: «Майя дива луча»". Дубовицкий был последователем Ек.Фил.Татариновой, которая наряду с Крюденер, Госнером, Лабзиным и др. существенным образом определяла мистический климат в определенном слое образованного петербургского общества на рубеже 10–20-х годов XIX в. (Кондратий Селиванов играл подобную же роль в петербургских низах, хотя им интересовались и выше, вплоть до Александра I). Как известно, Татарина с 1815 до 1821 г. жила в Михайловском замке (эта привилегия была дана ее матери Буксгевден, няне скончавшейся в младенчестве дочери Александра I Марии /†1800/); в 1817 г. она перешла из лютеранства в православие и почувствовала в себе дар пророчицы; помощь бедным она сочетала с увлечением мистическим: посещала хлыстовские и скопческие "корабли", участвовала в их "страдах" и радениях, собрала вокруг себя кружок избранных лиц, разделявших ее мистическое направление; позже она и ее друзья были высланы из Петербурга (в художественной литературе Татарина и ее последователи описаны в романе Писемского "Масоны",

в мемуарной – прежде всего Вигелем). Фигура Татариновой в данном случае привлекает внимание потому, что приведенный выше текст, похоже, происходит из кружка Татариновой. Как известно, на ее собраниях практиковалось языкоговорение, и сама она свидетельствовала: "Св.Павел учит ревностно искать даров духовных, ... не возбраняя глаголати и языками: говорящий бо языками Богу глаголет, а не людям. Понятно, что это был язык духовный, внутренний, восхищающий душу, от коего рождаются и наружные языки, как было на апостолах. Мы сего искали с верою и получали Св.Духа, который производил в нас различные дарования" (Тверск. Епарх. Вед. 1891, № 12, 349). О явлении дара святого пророчества в собраниях Татариновой сообщают и официальные документы ("Секретное дело" М.С.Пилецкого и др.).

Сам текст представляет двойной интерес – и как образчик "говорения языками", явления достаточно распространенного в русском мистическом сектанстве во время религиозного экстаза (ср. сохраняющее свою ценность исследование Д.Г.Коновалова, 1908 г.), и как один из самых ранних примеров "индийского" языка в русской культурной традиции. Поэтому несколько слов об "индийскости" этого текста. Уже при первом знакомстве с ним легко выделяются санскритские слова; далее обнаруживается, что весь текст в целом носит "санскритский" характер, и в нем почти нет ничего такого, что было бы заведомо несанскритским, противоречащим ему. Но самое главное заключительное впечатление от "текста" состоит в том, что перед нами квази-текст, в "санскритском" характере которого в целом сомнений нет, но который лишен смысловой "связанности", кроме той, которая неизбежно возникает из совокупности любым случайным (и неслучайным) образом отобранных *membra disjecta*. Впрочем, в связи с этим текстом стоит говорить об особом типе его смысловой организации (см. ниже).

"Формально" текст организован достаточно четко. Он представляет собой стихотворение из пяти строк, членившееся на две части (1-3 и 4-5). Наиболее регулярны первые три стиха – шестисложник и с правильной акцентной схемой: ударение на 3-м и 5-ом слогах задает хорейческую схему (1-ый слог безударен или слабуударен); каждый стих (во всяком случае в записи) состоит из двух слов – 4-х и 2-х сложного. Вторая часть (4-5) лишена обозначений ударения, но, исходя из наиболее бесспорного слова пуруша (= с. purusa), следовало бы читать: Сункара пуруша, т.е. с уда-

рением на 1-ом и 4-ом слогах, меняющим ритмическую схему предыдущих стихов; но, конечно, предполагаемая "санскритская" схема могла не играть в данном случае никакой роли, а инерция схемы стихов 1-3 определяла и 4-ый стих: Сункара́ пуру́ша (ударение на 3-ем и 5-ом слогах). Однако при любом подходе 4-ый стих отличен от предыдущих: он состоит из двух Зехсложных слов. В этом отношении он образует переход между стихами 1-3 и стихом 5, где три двусложных слова, видимо, с четкой хорейческой схемой: Майя́ дыва́ луча́ (ср. "русскую" смысловую транскрипцию этого стиха - Моя́ де́ ва́ Лу́ша, где выступает МОЯ́, в частности, согласующееся по ударению с с. māyā́). Стиховая организация обнаруживает себя и в тяготении к "рифмообразным" ходам (нужно напомнить, что, по совету хлыстовских наставников, с наступлением экстатического восторга надо смело приступать к прореканию "быстрым соображением подводя слова в рифму"). Учитывая одну из манер произнесения подобных текстов (быстро, громко, как бы выкликая, с подъемом в начале /ср. хрей/ и т.п.), к рифмоидам можно отнести (г)áндрия - (ш)áнтра и (р)у́ша - (л)у́ча; несомненная рифма связывает са́мо (1-ый стих) с та́мо вводной строки, вне текста. Принимая в расчет особенности русской транскрипции (пренебрежение придыхательными, церебральными и т.п.), можно говорить и о таких узлах звуковой организации, как Са...са... (1), ...аранат...антра... (3) и т.п.; особенно показательны контрасты вокализма под ударением: в 1-3 только á под ударением (6 раз), в 4 - только у, в 5 - спектр гласных á - í - ú, т.е. вся триада "простых" гласных санскрита (кстати, последний стих, который в подобных случаях в санскритских текстах заключается священным возгласом om=a-u-m, дает основания, разумеется, очень условные, и для такого понимания).

Лексико-семантическая характеристика текста складывается из бесспорных соответствий др.-инд. словам, как правило, очень важным в концептуальном плане, ср. пуруша - с. puruṣa - 'человек' (и как "первочеловек", антропологический принцип космогонии, "состав" Вселенной), майя - с. māyā, особая божественная энергия, чудо, игра, иллюзия, колдовство, сверхчеловеческая мудрость и т.п. Некоторые смежные слова как бы формируют "локальные" смыслы эвентуального характера. Так, майя, когда оно положительная сила, связана с богами и сияющим небом, ср. Майя дива луча - с. māyā & diva 'небо', 'день' (divā 'днем'), от div- 'сиять', 'блестеть' (отсюда же и devā - 'бог') & rus-/luc- 'сиять',

'блестеть', 'излучать' (loca/na/, rocana и т.п.). Сункара пуруша скорее всего могло бы быть понятно в связи с темой состава человека, ср. saṃ-/s/kāra- (пали sankhāra-) как принцип агрегатности, составности, в частности, человека (в буддийских текстах сочетание этих двух слов обычно), но и с saṃ-kāra-. Находящееся поблизости Даранāта отсылает к имени известного тибетского автора XIII в. - Tāranātha, создателя компендиума по буддизму (само имя состоит из tāra- 'спаситель', 'защитник' и т.п., букв. - 'пересекающий', и nātha- н.'убежище', 'помощь'; м. 'защитник', 'обладатель', 'господин' и т.п.), и в таком случае можно говорить о своего рода "буддийском" фрагменте текста. К нему, вероятно, подключается и Капиласта - с. kapilā- 'красновато-коричневый' и āsta- 'родина', 'родимое место', но особенно - Kapilavastu- место, где родился Будда. В этом контексте "относительно организованных" семантических фрагментов обретают свое место и вероятное значение и другие части текста. Так, Савишраи само, кажется, может быть понятно как с. sa- Pron. demonstr. & viś- 'дом', 'род' и т.п. & rāyi- 'благо', 'богатство', 'дар' и т.п. (ср. rāya- 'дающий', от rā- 'давать'; менее вероятно - от vi-śraya-, ср. vi-śri- 'открывать', 'распространять' и т.д.) & sama- 'подобный' и т.п. (едва ли - sāman- 'песнь', 'богатство', 'обилие'). И в этом случае над строкой видна некое подобие смысла - "Этот род (дом) подобен богатству". Наиболее сложный случай - гāндрия и шāнтра: оба эти слова не противоречат "индийскости", более того, они, вероятно, принадлежат к одной и той же форме - м.б., на -tr-, -tra-; в этом случае гāндрия могло бы соотноситься с с. gāntr-, от gam- 'идти', 'приходить' (напр., "в Капилавасту пришел /приходящий/" и т.п.), а шāнтра - с *śāntr-, от śam-, ср. śamitr- 'жрец', 'действующий при жертвоприношении', но все это, разумеется, гадательно - тем более, что русский "индийский" текст почти аграмматичен.

Представляется целесообразным считать, что для русского потребителя этого текста он был чистым недифференцированным на элементы знаком "мистического", отсылкой к запредельному, не-(и сверх-)человеческому языку, открытому только божеству; для "избранных" членов татариновского кружка текст мог быть, конечно, и знаком "чужого" (даже "индийского"), эзотерического особаго типа. Трудно окончательно решить, соответствовал ли этому глоссолалическому стиху некий подлинный санскритский текст, с эль-

но выродившийся в процессе передачи во времени и в пространстве. По теперешнему нашему разумению, скорее всего речь идет об искусственно составленном тексте с использованием "пословного" принципа, когда нанизывается цепь концептуально и сакрально значимых слов-понятий из индийской духовно-религиозной традиции. Составителем мог быть англичанин (между прочим, он мог жить и в Петербурге), так или иначе знакомый с санскритом и индийской религией (ср. "индийский" бум в Англии в нач. XIX в. в связи с открытием санскрита, публикацией и переводом первых текстов на нем, появлением книг об индийской религии, ср. также выход в Германии в 1808 г. шлегелевской книги "О языке и мудрости индийцев"). Он мог опираться на некоторые реальные тексты или на расхожий набор "индийских" символов и клише; не исключено, что составитель текста преследовал и цель мистификации. Татарина и члены ее кружка (в частности, и А.Н.Голицын) поддерживали английские связи - и личные, и через "Библейское человеколюбивое общество" (в 1817 г. начал выходить его Журнал). "Индийская" тема становилась заметной и в Петербурге. Не говоря об остальном (в частности, о появлении в СПб. индийского мистика, привлеченного к себе значительное внимание, и откликов на "индийскую" тему в газетах и журналах), можно напомнить, что 15 июля того же 1817 г. скончался "Иностранной Коллегии индийского языка переводчик, надворный советник и кавалер" Герасим Степанович Лебедев: Он первый из сынов Российских / Восточну Индию проник | И, списки нравов сняв индийских, | В Россию их принес язык. | Без всех ума образований | Толь важный совершил полет; | Состав [от] индийских мудрований | Не безуспешно выдал в свет... - написано в его эпитафии на могиле Георгиевского кладбища на Б.Охте. Не исключено, что и Лебедев может принадлежать к кругу подозреваемых составителей "индийского" текста. Во всяком случае составитель такого "искусственного" текста знал семантику составляющих его слов и отдавал себе отчет в ее "однонаправленности". Об "индийских" элементах в русском мистическом сектанстве см. в другом месте.

"СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ": ЕЩЕ РАЗ О "ДВОЕВЕРИИ"

1. Тема двоеверия связывается со "Словом о полку Игоре" с первых же десятилетий после его публикации. И однако, вновь обращаясь к этой теме, необходимо определить основные понятия. А именно: 1/ Что такое "двоеверие"? 2/ Двоеверие – у кого? У автора? У персонажей? У их исторических прототипов? Вообще в Киевской Руси XII века?

2. О двоеверии обычно говорится либо как о единой совокупности смешанных гетерогенных религиозных компонентов, либо как о двух параллельных рядах религиозного сознания, когда существенно, что оба ряда могут подменять друг друга по функции. Таким образом, если будет доказана системность дистрибуции христианских и нехристианских элементов в "Слове", во-первых, и разноплановость функций этих элементов, во-вторых, мы не сможем принять тезис о "двоеверии" в "Слове".

3. Наконец, существенен и следующий вопрос: двоеверие – у кого? Прежде всего, необходимо разграничивать поведение и религиозное самовыражение персонажей художественного текста и реальных исторических прототипов этих персонажей. Так, князь Игорь Ипатьевской летописи кается как христианин в своих грехах, будучи в плену; в тексте "Слова" он вьвржеся на брззъ комонь и скочи съ него босымь влъкомь и т.д. Мироззрение же реального Игоря нам неизвестно: мы имеем только два текста. Наконец, с величайшей осторожностью нужно относиться к операции выявления мироззрения автора по внешним, не интерпретированным в ценностном плане выражениям тех или иных религиозных систем в его текстах. Даже самый глубокий анализ этой ценностной ориентации может определить лишь то, с каких позиций написан данный текст (что нетождественно прямо позициям автора). Если же в тексте противопоставляются сощумы, различные по менталитету, то и систем ценностных ориентаций может быть более одной (нелишнее напомнить, что в "Слове" противостоят два ментальных мира: русских и половцев).

4. Мы не делаем попытки определить мироззрение автора "Слова". Задача – выявить дистрибуцию христианских и нехристианских элементов в тексте, во-первых, и определить ценностную ориентацию этого распределения, во-вторых.

В тексте "Слова" выделяются три ряда (последний в двух подгруппах):

1. Христианский: Бог, суд Божий, святая Богородица Пироговая, святая София, звон колоколов.
2. Языческие боги: Велес, Стрибог, Даждьбог, Хорс, Троян?/.
3. Анимизированные явления:
 - а/ существа - Див, Дева-Обида, Карна, Ж/е/ля;
 - б/ одушевленные стихии - Солнце, Ветер, Река и под.

Текст предоставлял возможность проследить активность всех этих компонентов в Пространстве и во Времени. Т.е. различается замкнутое пространство, Город, и Открытое пространство (степь, поле). С другой стороны, различается Настоящее (т.е. время издаваемого основного события) и Прошое (исторические переключки). Таким образом, дистрибуция трех религиозных рядов выявлялась через их хронологические характеристики.

При этом оказалось, что:

- 1/ Христианский компонент ориентирован целиком на Город (как в Настоящем, так и в Прошлом).
- 2/ Языческие боги относятся к Прошлому (как в зоне Города, так и в зоне Открытого пространства).
- 3/ Анимизированные явления природы и стихии относятся к Настоящему, во-первых, и к Открытому пространству, во-вторых.

Схематическое изображение:

| | Город | Открытое пространство |
|-----------|----------------------------|---|
| Настоящее | Христианские | Одушевленные стихии и мифологические существа |
| Прошое | элементы Языческие боги | |

Итак, "пестрота" религиозного пласта "Слова" оказывается достаточно четко структурированной.

5. Т.о. Город не знает ни Карны, ни Жли, ни Девы-Обиды и проч. В "Слове" существенно и направление в Пространстве: к Городу или от Города. Ярославна обращается с мольбой к стихиям, стоя на забороле - от Города. Бог показывает путь бежавшему Игорю - к Городу (изъ земли Половецкой на землю Рускую к отню злату

столу). Половецким же ханам (поганым) показывает путь дятлы и в Открытом пространстве (Дятлове тектомъ путь къ рече кажутъ). Оборотень Всеслав совершает свои inferнальные путешествия ночью вне Города, днем же он судит людей и князей и воспринимает далекий перезвон колоколов.

Тема христианского Города в "Слове" неотделима от темы Города в памятнике в целом. Она соотносится с основной оппозицией "Слова", понимаемой нами как противопоставление личности - стихийной массе, городской культуры - "неготовым дорогам" бескрайней степи, профессионализма - стихи, смелой попытки самоутверждения - множественности способов нивелировать отдельную личность.

Таким образом, позитивный момент в "Слове" отмечается направлением - к Городу. Ср. в счастливом исходе Девизи поуть на Дунаи, вьются голоси чрезь море до Києва. Напротив, в час беды готския красные девы всплеша на бреже синему морю - в Открытом пространстве. В этом общем аспекте Города позитивность христианских компонентов кажется несомненной.

6. Языческие боги все принадлежат Прошлому. Их трактуют как родоначальников, предков (Д.С.Лихачев). В развитии действия в "Слове" они не принимают участия, их функциональная нагрузка минимальна. Они связаны только с полем русских. Можно высказать гипотезу, что быть предками, быть обожествленными главами Рода и есть их функция в тексте. Т.е. русские противостоят в "Слове" половцам как "безродным", не имеющим за собой подлинной истории, кроме конкретных недавних фигур - Кобяка, Шаруканя. Итак, быть индивидуальностью, быть личностью значит и иметь родоначальников божественного происхождения (обычная ситуация для "культурного героя").

7. Самой активной группой в "Слове" является третья (одушевленные стихи и мифологические существа). Как видно из схемы, они существуют в Настоящем и в Открытом пространстве. Т.е. они обусловлены и Пространством, и Временем, иначе говоря - окказиональны.

1/ Анимизированные существа, обладающие активной персонифицированной силой, не представлены в этом качестве нигде, кроме текста "Слова". Это: Карна, Жля, Дева-Обида, Див. Уникальность их функции не снимается этимологической прозрачностью этих имен и этноязычными их переключками.

Карня и Жля - воплощение смерти, горя и погребения, Дева-Обида - персонификация ссоры, усобицы, раздора. Див - вызывает, предупреждает врага. Существенно, что все эти существа возникают в первой части текста "Слова" - до мольбы Ярославны, которая является кульминацией, переломным пунктом текста. После обращения Ярославны - и это важно! - эти существа и им подобные не появляются.

Их поэтическая функция - быть сублимированной угрозой, предельной мстостью природных сил, оскорбленных человеческим вызовом. Но слабость их - в окказиональности.

2/ Одушевленные стихи, выступающие в тексте "Слова" как в этом качестве, так и в своей первичной естественной функции. Рассмотрение этой группы требует обращения к одной из важнейших черт поэтики "Слова", которую мы предполагаем назвать "поэтикой тройственного образа", т.е. имеется в виду трехступенчатость: 1/ X, 2/ X и как бы Y, 3/ Y. Например, в рассказе о прошлом говорится о речи галок. Это просто галки (X). Перед битвой говорится о галках с аллюзией (это и галки, и половцы - X и Y). Боян в зачине имеет в виду половцев (Y), называя их галками (Y). Когда Гзак бежит серым волком - это сравнение (X), Всеслав Полоцкий бежит, обернувшись серым волком (это Y). Игорь скоочи серымъ (босым) волкомъ - это и X, и как бы Y, недаром существует большая полемика литература об оборотничестве Игоря.

Эта тройственность поэтического образа "Слова" часто создавала "миражные" истолкования у исследователей, стремящихся к единой интерпретации: например, таково стремление считать все зооморфные имена текста тотемными именованиями (Г.В.Сумаруков). Также, по сути, не имеет оснований спор о субъекте: белка/мысль при описании того, как пел Боян. Каждая из трактовок убедительно и в равной степени подтверждается контекстом.

В "Слове" и одушевляются, и предстают в своем естественном виде травы, деревья, реки и проч. Центром этого ряда являются три стихи, к которым обращается Ярославна: Солнце, Ветер и Река (Днепр). К ним она обращается по-разному: например, Ветер и Солнце она упрекает, а Реку - просит. И именно Река (Донец) помогает Игорю. (В кратких тезисах невозможно проследить и показать явно представленную в тексте персональную ориентированность отношений каждой из стихий с Игорем и его войском).

Поэтическая функция этих элементов двуликкой "неравнодушной"

Природы, которая может и анимизироваться, и не покидать своего природного естества, — демонстрация зыбкости и изменчивости Природы, вовлекающей Человека в странный мир между реальным и кажущимся, одушевленной активности на грани миража и сублимации.

В.Н.ТОПОРОВ

"ГОЛУБИНАЯ КНИГА" И ["К ПЛОТИ"]: СОСТАВ МИРА И ЕГО РАСПАД

Два эти текста, весьма различные по характеру, кажется, не сопоставлялись друг с другом, хотя их глубинная связь не вызывает сомнения и предполагает отнесение их к общему историко-культурному контексту (характерно присутствие обоих текстов, соотв. — Г.к. и П., в одних и тех же печатных сборниках и знакомство с ними в пределах одного и того же "читательского" круга).

Не касаясь здесь проблемы происхождения Г.к., можно сказать, что она представляет собой уникальный памятник русской народной словесности, органически совмещающий в себе фольклорное и книжное, свое и чужое. Г.к. представляет собой своего рода энциклопедический компендиум по мифопоэтической космологии от времени творения до того рубежа, с которого начинается падение Святой Руси. Этому заданию отвечает значительный объем текста (есть варианты по 300 стихов), очень четкая его организация, тематически-предметная широта, установка на целостную картину мира. Г.к. пользовалась в определенную эпоху очень большой популярностью (сама традиция причисляла ее к "духовным стихам", и Г.к. исполнялась слепыми нищими странниками); до нашего времени дошло значительное количество версий, вариантов, не говоря уж о следах знакомства с Г.к. в других текстах. Уникальности Г.к. соответствует исключительно высокий ее авторитет. Это — великая книга, "книга книг", книга по преимуществу и по заключенному в ней смыслу-мудрости (Умом сей книги не досметити/И очами нам книгу не обзрити, — /Великая книга голубиная!), и по ее физической величине (В долину книга сорока локот, /Поперек книга тридцати локот, /В толщину книга тридцати локот...), и по глубине ее и авторитету — Писал эту книгу свят Исая пророк, /Читал эту книгу Иван Богослов. /Он читал эту книгу ровно три года, /Прочитал во книге только три листа. Эта книга хранит некую тайну, доступ к

которой закрыт или затруднен (Не узнать нам, во книге что написа-
но: /На руках держать нам книгу, не удержать будет...). Тайнст-
венно и провиденциально само появление ее (Из-под той страны из-
-под восточные /Выставала туча темная, грозная; /Да из той тучи
грозной, темные, /Выпадала книга голубиная); приуроченное к сак-
ральному ритуальному центру - к Фавор-горе, к животворящему крес-
ту, к камню алатырю и к честной главе адамовой. Именно в этом
месте собираются "сорок царей со царевичи" и участвуют в своего
рода ритуальном диспуте на тему состава мира и его творения (про-
исхождение частей мира). Вопросы Волотоман царь Волотоманович
(вар. - Володимер царь Володимерович), отвечает "наш премудрый
царь Давид Евсеевич". Между ними и происходит этот вопросо-ответ-
ный диалог на космологические темы (ср. подобное прение между Ва-
руной и Индрой-царем, ср. в. Г.к. *Vol-ot-/*Vol-od- и царя как
участников диалога), причем царь Давид Евсеевич раскрывает содер-
жание Г.к. не через чтение ее, но по памяти, как и положено в по-
добных случаях прорицателю, провидцу, поэту (Я вам так скажу,
братцы, по памяти, /- По памяти, как по грамоте).

Как известно, структура Г.к. определяется длинной цепью воп-
росов и ответов "о началах". В качестве объектов этой процедуры
выступают основные элементы космологической картины мира, данные,
во-первых, в нисходящем порядке постепенного оплотнения и конкре-
тизации по шкале "космическо-природное" → "человеческо-культур-
ное" (Белый Свет, Солнце, Месяц, Звезды и т.п. - вплоть до чело-
века, социальных групп, города, церкви, алтаря) и фиксирующие
последовательность фаз творения и, во-вторых, операционно опре-
деляемые через указание их происхождения из частей некоего антро-
поморфного существа ("Первочеловека" или Бога). Отсюда - упоря-
доченная цепь отождествлений элементов Космоса и частей челове-
ческого тела: Отчего начался у нас белый свет; /- Отчего у нас
солнце красное; / - Отчего у нас млад светёл месяц... и т.п. и
соответствующие ответы: Начинался бел свет от Свята Духа, /От
Света Духа, самого Христа/ ... Солнце красное от лица Божья,
/- Млад светёл месяц от груди Божьих... и т.п. Тот же принцип
является ведущим и при рассмотрении состава социального "тела":
Зачадились цари со царицами /- От честной главы от адамовой;
/- Зачадились князья со боярами / - От честных мощей от адамо-
вых; /- Завелось крестьянство православное /- От того колена
от адамова. Объекты, определяющие состав мира и образующие его

плоть, сакральны уже в силу того, что сотворены, вызваны к бытию в акте творения; но сакральность их возрастает и от того, что они произошли от священной плоти "Первосущества". Сакральность элементов космологического устройства и всего состава мира придает им особую ценность. Тем самым аксиологический параметр состава мира и творения задан с самого начала. В эксплицированном виде критерий ценности вводится далее: "ценно" все, что сотворено, и тем более то, что принимало участие в творении; ценны "родители" - мать и отец как причина рождения-творения. Когда речь идет не об уникальных, единственных в своем роде объектах, а о классе их, выяснение преимущественной ценности одного объекта относительно других в том же классе особенно важно. В этом случае нет места автоматическим заключениям, тут нужно знание-мудрость, открытое только избраннику. Поэтому "цари со царевичи" и их корифей Вологоман Вологоманович интересуются прежде всего ценностью разных частей состава мира и, чем ближе эти части к ним и к их времени, тем насущнее задача познания этих ценностей: Который у нас город городам мать; / - И котора церква над церквами мать; /- И который царь над царями царь? ... Такие же вопросы по схеме "Который X всем X мать?" задаются относительно земли, горы, дерева, моря, озера, реки, рыбы, птицы, зверя, камня, травы и т.п. И хотя не предполагается, что "Иордань-река" реально была прародительницей всех рек, именно она именуется матерью их: ценность, определяемая происхождением, в данном случае совпадает с "чистой" ценностью - максимумом сакральности. На поставленные вопросы даются ответы (часто с объяснением причин) - Иерусалим-город, его соборная церковь, наш белый царь, Свята Русь-земля, Фавор-гора, кипарис-дерево (как крестное дерево), князь-море, Ильмень-озеро, Иордань-река, кит-рыба, стрепил-птица, единорог-зверь, бел-алтырь-камень, плакун-трава и т.п. Эти перечни и составляют *topographia vasa* или *ges vasa* мира, возникшего в процессе творения (в определенном смысле они совпадают с "вещным" и "ценностным" заполнением пространства в заговорах).

Заключительная часть Г.к. носит иной характер - от физического состава мира делается переход к нравственной его структуре - к понятию греха, покаяния, прощения, к теме души. Этот переход обычно начинается с объяснения преимущественной ценности плакун-травы или "купарес-дерева": на этом древе был распят Христос, а когда Богоматерь (Богомать) шла к кресту и плакала, там, где

падали ее слезы, вырастала плакун-трава. В этом контексте и возникает тема грехов, которым есть и которым нет покаяния: Ино всем грехам покаянье есть, /Только тым грехам покаянья нет, /Который бранит, братцы, Свята Духа/... Который бранит, братцы, отца с матерью; /...Который грешит кум с кумой крестовою, /Да который во утробе плод запарчивал, - /Только тым грехам покаянья нет.

"Нравственный" слой Г.к. этим не исчерпывается. Как бы для проверки истинности ответов царя Давида Евсеевича, Волотоман Волотоманович задает ему последнюю загадку о двух зайчиках, сереньком и беленьком, которые "во чистом поле собегалися и подралися": серый обидел белого, и - Пошел беленький во чисто поле, /Пошел серенький во темны леса. Ответ царя Давида Евсеевича составляет знаменитый текст-символ - о Кривде и Правде, в котором эти абстрактные понятия фактически персонифицируются: - Нонечь Кривда Правду приобидела: /- Пошла Правда она на вышние небеса, /- А Кривда оставалась на сырой земли, /- По всему народу православному. /- Она пала нам всем на ретиво сердце: /- Оттого у нас в мире стало правды нет; /- Стали беззакония великие... (финал Г.к. - рассказ Волотомана о приснившемся ему сне /древо, выросшее в саду, на нем пташка, распутившая перья до земли/ и объяснение сна Давидом Евсеевичем: сон толкуется как указание на предстоящее рождение у него сына Соломона).

В трагическую эпоху раскола тема Кривды, "приобидевшей" Правду, стала жгучей. Не оставалось времени, чтобы ждать, пока Через тридцать лет этот сон рассудится, и Правда вернется на землю, изгнав с нее людские грехи. Да и не все верили в возможность ее возвращения. Предлагались и крайние решения, поскольку Последние пришли лета и отныне грешникам житие пространно, а праведникам житие гонимо. Поэтому не остается ничего иного, как последовать наиболее радикальным советам: Убирайтесь, мои светы, /Во леса, в дальные пустыни, /Засыпайтесь, мои светы, /Рудожелтыми песками, /Вы песками, пепелами!/ Умирайте, мои светы, /За крест святой... /Отворю вам, мои светы, /Врата пресветлого рая/... Небесного моего царства! ("Песня морельщиков"), ибо Правда на небе и никогда не сойдет на землю. Но предполагались и иные решения, и в данном случае внимание привлекает известный текст "К плоти" (название условное), датированный той же эпохой и ценный как очевидными следами связи с топикой и образами Г.к., так и сознательностью выбора иной позиции (конкретные решения проблемы Правды и

Кривды, предлагаемые в П., здесь не рассматриваются, но они, конечно, должны иметься в виду). Замечательный по своей поэтической напряженности и трагическому переживанию сгущающегося в мире греха, стих П. говорит не о составе мира, но о распаде его, и в отличие от Г.к. "состав" проверяется не происхождением его частей, а их деградацией, не оплотнением мира, а его диссоциацией и порчей, утратой ценности каждой из частей этого состава. И та плоть, которая так победно и мажорно выступает в Г.к., где она творит все, что есть в мире и что имеет в нем цену, из себя, теперь становится средоточием греха, предметом страха для праведника, источником гибели: Плоть моя невоздержная, / Я боюсь тебя: погубишь меня, / Выгонишь из темных лесов... / Из зеленой из дубровушки, / Из прекрасной из пустыньки... Надежда теперь не на плоть и материя, а на бестелесность, бесплотность, на дух и на носительницу его — душу, находящуюся в общении с Богом: Не унывай, душа моя многогрешная, / Уповай, душа моя, на Господа, / И на Спаса Вседержителя, / И на Мать Божию, Богородицу, / И на Ангела на хранителя! Тема Христа, Богоматери, души становится здесь исходной, тогда как в Г.к. она возникает как отдаленное следствие предыдущего. Тема греха в П. также по-своему продолжает эту тему в Г.к.: Под морем, под землею / Мучатся души грешные, / Оне мучатся и день и ночь, / Оне плачутся — что реки льются, / Возрыдают — что ручьи режут. И здесь в трансформированном виде возникает тема родства и, следовательно, рождения, происхождения, вхождения в класс: грешные души вопрошают — Есть ли у нас отец и мать? / Есть ли у нас и брат и сестра? / Есть ли у нас и род и племя? / Поведали бы им муку вечную. / Тошно нам во огне гореть/... Всего-то тошней — на диавола зреть. "Мука вечная" как раз и обозначает распад плоти мира, плоти человека, порчу и гибель ее частей. Родство, "материнство", сакрализованное то, что родилось, и придававшее ему ценность, теперь понимается как источник мучений плоти, как причина непрекращающейся сансарической бесконечности. Сама Мать сыра-земля, высшее воплощение материнства, охвачена горем и гневом по отношению к своим грешным детям: Как расплачется и растужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять, / Тяжелей того — людей держать, / Людей грешных, беззаконных, / Кои творят грехи тяжкие, / Досады чинят отцу, матери, / Убийства и татьбы деет страшныя, / Повели мне, Господи, расступитися, / И пократь люди-грешницы,

беззаконицы. Понимая чувства Матери сырой-земли, соглашаясь с нею (Всех ты тварей хуже осужденная, /Делами человеческими оскверненная!), Христос просит потерпеть еще его "пришествия страшного", когда он убедит землю "снегу белей" и "прорастит" на ней "прекрасный рай" (Люди моя избранныя, веселитесь во веки!) Это заключительное обещаниерая как бы возвращает к той же теме (древу сахарно) в финале Г.к., но в отличие от него оно развенчивает всякую плоть, всякую "составность" и материальность и мнимые ценности, с ними связанные: носителем истинной чистоты и правды отныне становится "бесплотная" душа в ее высшем устремлении.

Примечание. Стóбит привлечь внимание еще к одному тексту, в котором игра идет одновременно на двух противоположных мотивах - распад состава и новый синтез его с оригинальной мотивировкой-причиной и вытекающим из нее заключением-следствием, образующими в совокупности некий микросюжет. Девиза, оскорбленная молодец, грозит ему, что велит своим братьям "подстрелить тебя, потребить душу". И далее: Я из косточек терем выстрою, | Я из ребрышек полы выставлю, | Я из рук, из ног скамью сделаю, | Из головушки ядову солью, | Из суставчиков налью стаканчиков, | Из ясных очей чары винные, | Из твоей крови наварю пива. | Созову я всех подруженек, | ...Загаваю я вам загадочку, | Вам хитру, мудру, недогадливу: | Во милóm живу, по милóm хожу, | На милóm сижу, из милóво пьр... (Шейн I, № 75I, Вологодск.губ.); ср. № 750, Курск. губ., с введением нового мотива: Из висков яво фитилей насучу, | Из мозгу яво я свечей налью, | Из жиру яво сала натоплю. | Поставлю свечу пиред короваткой: | "Гори, моя свеча, не вгасаемчи, | Плач яво матушка не вмолкаемчи... Зло, совершенное его субъектом, имеет следствием распад телесного состава злочинца и последующее "творение" нового микромира - собственного дома, которое тоже оказывается злом.

А.А.АРХИПОВ

К ИСТОЛКОВАНИЮ НАЗВАНИЯ "ГОЛУБИНАЯ КНИГА"

Существование достаточно убедительных (хотя все-таки гипотетических) истолкований названия "Голубиная книга" не исключает, на наш взгляд, возможности новых объяснений. Одно из них - тоже

гипотетическое - излагается ниже.

Во всех вариантах текста "Стиха о Голубиной Книге" (СГК), обычно отождествляемого - едва ли справедливо - с самой Голубиной Книгой (ГК), имеются фрагменты, описывающие самое ГК, которые чаще всего остаются за пределами исследования СГК. Между тем, они содержат информацию о ГК, способствующую истолкованию этого названия: 1) ГК мыслится чем-то вроде Св. Писания, она содержит "слова Божия", "все премудрости Господни", "все божественное писание", "Евангельскую славную заповедь", "в ней написано слово Господнее", она вообще есть "книга Божия", "божественная книга Евангельская" (Безсонов, № 76:37, 78:17, 82:18, 85:16, 91:16); 2) авторство ГК приписывается Иисусу Христу или кому-нибудь из библейских писателей: "Писал сию книгу сам Иисус Христос, ... Цитал сию книгу сам Исай пророк", "Писал эту книгу Богослов Иван, Читал эту книгу Исай пророк", "Ай Исус все Христос, да все Небесный царь... Написал то на камне всё книгу Голубиную" (Безсонов, № 80:25,27, 81:29,30, Марков № 53:74,76, 52:383,385); 3) ГК написана на камне: "Написал-то Он (Иисус Христос) на том камню всё книгу Голубинную" (Марков № 52:383,385, 53:74,76); 4) ГК выпадает из тучи, вообще появление тучи часто находится в экспозиции СГК: "Во из тучи было из грозня, Подымалась погода Божия, ... Выпадала с небес Голубиная книга", "Восходила туча сильно грозная, выпадала книга Голубиная", "Из той из тучи сильной грозной Выходила книга Голубиная", "Из той из тучи гремучия Выпадала книга Голубиная", "Находила-то тут все тучя темная, ... Выпадала-то тут книга Голубиная" (Безсонов № 78:1,2,3; 82:1,2 = 83:1,2; 87:9,10; 88:2,3; Марков № 53:1,5); 5) ГК выпадает на гору (или на камень) : на гору Фавор "на той горы на Фаворския", "На той горе Фарафонская" (Безсонов № 80:1, 84:3), на гору Голгофу (обычно указывается, что книга выпадает на то место, где находится Адамова голова: Безсонов № 76:2, 80:4, 89:4), на гору Сион (Безсонов № 84:3, впрочем, здесь сразу же следует цитата из тропаря на Преображение, так что, возможно, Сион означает Фавор); на камень Алатырь (Безсонов № 76:1, 77:50, 86:1, 88:69, Марков № 52:382), просто на гору "По горам-горам, по долам-долам Выпадала книга Голубиная" (Безсонов № 85:1, 2); 6) место действия СГК отождествляется с окрестностями Иерусалима или характеризуется менее конкретными приметами Палестины: "Близко городу Ерузалимова", "ко городу к Иерусалиму", "По сто-

роны святого града Иерусалима, У дуба Мамврийского", "Посреди поля сарачинского", "У нас в поле во Сарачинским", даже "На Святой Руси на подсветной, Што на той горе Сайрачинской" (Безсонов № 77:1; 79:1; 89:1,2; 90:2,3).

Таким образом, ГК воспринималась или как Св.Писание, или как его представительная часть, или как текст, который отождествлялся со Св.Писанием, напр., апокриф (на такое восприятие указал еще Буслаев). Существует ли такое название Св.Писания или его части, которое могло бы трансформироваться в название ГК? Можно предполагать, что в основе названия ГК лежит (др.-)евр. название Пятикнижия, *sefer tôrâ*, которое к моменту перехода в др.-русск. традицию было интерпретировано как *sefer tôr*, 'книга горлицы' ⇒ 'книга голубя'. Такое предположение оправдывало бы не только авторство и палестинский *couleur locale*, но и прочие обстоятельства явления ГК: действительно, откровение Торы происходит на горе Синай, первоначально в виде Декалога, написанного на камне, откровение сопровождается бурей, гора окутана тучей. Слова *tôrâ* и *tôr* этимологически не родственны. *Tôrâ*, 'нечто сброшенное', 'указанное', 'закон', НИФ глагола *yârâ* 'бросать, низвергать'. Этимологические связи этого слова обыгрывались в агаде: считалось, что гора Синай, на которой произошло откровение Торы, некогда была верхней частью горы Мория (< *môreh* 1) 'проливной дождь, ливень', 2) 'учитель', в обоих случаях рт.НИФ глагола *yârâ*, на которой впоследствии был построен соломонов Храм (Гинцберг, III). Под словом *tôr* лексикографы различают, кажется, без достаточных оснований (только в силу расхождения в семантике), два омонима: *tôr₁* 'горлица', якобы звукоподражательное, и *tôr₂* 'ряд' (особенно ряд, образующий круг), 'способ', 'ожерелье' от глагола *tûr*. Существенно, что в тождественных фрагментах разных библейских книг *tôr₂* и *tôrâ* могут не различаться: так, IIIар. 17:17 = 2Цар. 7:19, но в первом случае употреблено *ketôr hâ'âdâm (tôr₂)*, а во втором *tôrât hâ'âdâm (tôrâ)*. С другой стороны, *tôr₁* может интерпретироваться в переводах как *tôrâ* ср. Пс.74 73 : 19 : МТ ('al- tittên ləhayyat nefeš) tôrekâ ' (не передай зверям душу) горлицы Твоей', LXX ἐξομολογούμενη σοι Vulg. confitentem tibi (в переводе с греч.) и eruditam *legē tua* (в переводе с евр., вместо должного **turturem tuam*). Заметим, что Иероним Блаженный, составитель Vulg., при переводе в случае трудных мест нередко консультировался с учеными евреями.

Таким образом, смешение *tôrâ* и *tôr* было настолько возможно, что отразилось даже в библейских текстах. Связь Торы и голубя прослеживается и в агаде: так, в сказаниях о золотом троне Соломона сообщается, что этот трон, весь обставленный золотыми символическими животными, венчался золотым голубем, который подавал сидящему на троне Соломону свиток Торы (Гинцберг, IY, с.159). В др.-евр. устном предании имеются следы отождествления Св. Духа (духа пророчества, божественного небесного голоса, *Bat-Qôl*) с голубем (Штрак, Биллербек, 1922, с.124,125; возможно, что освоение этого тождества христианством стало причиной его замирания в иудаизме).

Исключительно важен легендарный мотив обретения Торы в пещере: в одной агаде сообщается, что Енох получил во сне откровение, что в некоей пещере он должен найти Тору (Гинцберг, I). С одной стороны, это проясняет указанную выше связь ГК с головой Адама, которая по данным апокрифов является вместительной пещерой, с другой стороны, оказывается, что мотив этот чаще всего связан с хазарами (Гольб, Прицак, 1982, с.110,111,131, Гольб, 1960, с.350, 351, в одном случае даже с евпаторийскими караимами, Берхин, 1884), что указывает на возможных посредников при передаче легендарных материалов, связанных с ГК. Наконец, существенные для ГК космологичность и квазиисторичность, а также соотнесенность описываемого в ней мира с человеческим телом и календарными структурами типа года (Топоров, 1971) вполне характерны и для Торы: агада соотносит 248 заповедей-предписаний Торы с 248 членами человеческого тела, а 365 заповедей-запретов с 365 днями года (Гинцберг, III, с.96); космологичность и квазиисторичность Торы очевидны.

Таким образом, представляется вполне вероятным, что название "Голубиная книга" первоначально обозначало Пятикнижие.

А.А.АРХИПОВ

КОНДАК – "ВЕРСИФИЦИРОВАННАЯ ПРОПОВЕДЬ" – РЕФРЕН

До сих пор кондак (в форме, которую он имел до вытеснения его из литургии канонем; далее слово 'кондак' – только в этом значении) изучался как литературный или музыкальный текст. Между тем, будучи элементом литургии, кондак самостоятельным литератур-

ным или музыкальным текстом, рецитация которого возможна вне литургии, никогда не был. Во всяком случае, не "четыре" сторона кондака определяет его природу. По-видимому, более правильным (и, кажется, более интересным) было бы попытаться построить "литургическую" историю и поэтику кондака.

Самым существенным в изучении кондака было открытие его 1) строфо-метрической структуры (Питра, 1867) и 2) генетической связи с сирийскими литургическими (гимнографическими) формами (мемрой, мадрашей, сугиттой; Маас, 1910), причем жанр кондака определялся как "версифицированная проповедь". Это определение П.Мааса остается в силе и по сей день. Попытку преодолеть его сделал С.С.Аверинцев, задавшийся вопросом о содержательности стиховых факторов в "версифицированной проповеди" и указавший на возможность рефрена (который по Маасу для кондака и мадраши *sehr o ligatorisch*) только в поэзии, на создаваемую рефреном диалогичность кондака (в отличие от монологичности проповеди), на противостояние в каноне строфы и рефрена, словом, на то, что реабилитирует кондак как поэтический текст (Аверинцев, 1977, 210-220).

Ниже предлагается несколько иная критика определения П.Мааса.

1) В древнейшей церкви существовала дифференциация литургических текстов в зависимости от того, какому церковному сану отлаика до епископа полагалось их исполнять. Так, проповедь являлась специфическим служением епископа. Исполнение же кондака, мадраши, даже канона постоянно связывается с функциями диаконов (Романа Сладкопевца, Ефрема Сирина, Андрея Критского, который был диаконом во время составления Великого Канона). Таким образом, определение "версифицированная проповедь" оказывается некорректным.

Проповедь тематически опиралась на текст перикопы, но по существу она была изложением учения Церкви вообще, а перикопа задавала лишь модус этого изложения, так же как любая перикопа должна была прежде всего осознаваться как Евангелие вообще. Тем самым, проповедь не является собственным словом проповедника; содержание ее в принципе тождественно у говорящего и у слушающего еще до ее произнесения, поэтому нельзя сказать, что она монологична. В проповеди Церковь в лице предстоятеля обращается к Церкви, т.е. к себе же, в лице всех прочих. Такой тип высказывания явно отличается от монолога, и если уж выбирать между терминами

"монолог" и "диалог", то проповедь — это скорее диалог с нулевой репликой ответа.

2) Говоря о "версифицированности" кондака, следует прежде всего обратиться к проблеме рефрена. Обращение к древнейшим литургическим документам ("Апостольское предание", "Апостольские установления") показывает, что рефрен использовался в литургии первоначальной церкви и вместе со своими основными функциями восходил к более древней богослужебной практике синагоги (и еще далее — к Храмовому богослужению). Таково, скажем, исполнение *hallel'a* (Египетский *hallel* — пс.103–118 по счету МТ) на Пасху, когда текст частью пелся, частью читался одним человеком, но в последней части (пс.118) собрание за каждой репликой чтеца подпевало первый стих пс.118 (Дикс, 1978). Древность рефренного пения у евреев определяется (если не видеть здесь проекции Храмового богослужения) повествованием книги Исход о песни Моисея и Мириам после перехода через Черное море (Исх.5:1–21). Песнь исполняется с близким к глоссолалии рефреном (*kt-gā'o gā'ā*) и, вероятно, двумя хорами, мужским и женским. На рефренный характер партии Мириам указывает терминология пассажа: глагол *ana* 'переворачивать, откликаться, начинать речь в ответ' (*wata 'an lā-hem miryam*, преднача же им Мариам) служил техническим термином для обозначения рефренного пения, ср. Пс.146:7 : Начните ('*ēnū*) Господеви и т.д. Понятно, что в конечном счете рефрен коренится в фольклоре (и тем самым в культе), но для синагоги и ранней церкви он был уже не просто народной традицией, но постоянным элементом и приемом в литургической композиции.

3. Рефрены к стихам псалма первоначально исполнялись после каждого стиха и равнялись по объему стиху или полустихию. Постепенно возрастая в объеме, рефрены (или инопсалмы) совершенно вытеснили стихи псалмов, за которыми следовали. Такие разросшиеся рефрены получили название тропарей (Веллес, 1961, 171). Термин 'тропарь' покрывает довольно сильно различающиеся тексты, которые объединяет только связь с идеей рефрена, что видно из рассмотрения разных видов тропарей. 1) Тропари-инопсалмы; для них это утверждение очевидно; 2) Тропари, известные по житию св.Авксентия, (PG-114), которые святой распевал с паломниками и в которых отчетливо выделялась финальная часть, имеющая вид легко запоминающейся формулы типа $\Delta\beta\epsilon\alpha \Sigma\omicron\iota \text{ K}\beta\upsilon\tau\epsilon//\text{'O } \nu\epsilon\delta\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\nu$ и служившая рефреном; уже в этих тропарях заметна тенденция к

циклизации; 3) Тропари Софрония Иерусалимского, входящие в богослужение часов в канун Рождества (текст в Веллес 1947), построены таким образом, что последняя строка суммирует сказанное в самом тропаре и тем самым становится естественным рефреном, хотя и неизвестно, как реально исполнялись эти тропари; интересно, что и исключительно сложно устроенные анакреонтические стихотворения Софрония (текст в Май, 1840), тоже легко расчленяются на строфическую и финальную, опорную, рефренную часть; едва ли эти поэмы, т.е. литературные тексты, исполнялись как тропари, однако религиозное содержание диктовало, по-видимому, квазилитургическую форму; 4) Икосы и баиты соответственно кондаков и мадраш, т.е. заведомо рефренных структур, формально ничем не отличаются от тропаря. Как бы был устроен икос или баит, если бы в тексте не был задан рефрен? Анализ анонимной мадраши, изданной в Брок 1980 по ркп. VI в. показывает, что последний стих каждого баита выделен здесь точно так же, как в тропарях Софрония. Если отсутствие заданного рефрена здесь — не дефект ркп., то этот случай особенно интересен, т.к. рефрен оказывается здесь не специальной текстовой единицей, а приемом исполнения мадраши; 5) В случае отсутствия в тропаре опорной части, как в тропаре "Единородный Сыне" (текст в Крист-Параникас, 1871), существовало специально уставное указание, какую часть тропаря использовать как рефрен (Успенский, 1981, 85), т.е. прием исполнения доминировал здесь над поэтикой текста.

4. Отсюда, возвращаясь к кондаку, можно сказать, что:

1. Рефрен в кондаке значительно старше кондака и включен в него как заведомо необходимый элемент. 2. Рефрен вообще старше христианского богослужения. 3. Респонсорное, рефренное пение не просто присутствует в раннехристианской литургии, оно является одним из литургических механизмов, способных порождать новые тексты, как оно породило тропарь, кондак и канон. 4. Рефрен не является гарантией поэтичности: в литургических текстах он сигнализирует об их литургичности, а не о том, что перед нами поэзия.

С литургической точки зрения рефрен был вербализацией доли лаиков в служении церкви, он означал, что все сказанное солистом сказано им одним от лица всех, и реплика народу была не ответом солисту, а формой присоединения к голосу церкви. Физическое различие голосов не создавало смысловой полифонии, "диалог" солиста и хора был общим текстом церкви, разделенным только партитурно.

Все, что в литургии связано с рефреном, в конечном счете восходит к псалму и его исполнению, так, можно сказать, что метр у кондака (и вообще гимна) от псалма, строфика — от псалмодии. Древнейшие гимнографы прямо ориентируются на Псалтырь: Вардесан Эдесский создает 150 гимнов (по числу псалмов), Аполлинарий Лаодикийский пишет "Новую Псалтырь", Григорий Богослов призывает "псалмословить и сочинять стихи (РС-37,193). Итак, "версифицированность" в кондаке восходит к псалму; кондак может не быть поэтическим текстом, но не версифицированным (не "псалмифицированным") быть не может.

В. А. СМЕРНОВ

ТЕМА "КОСМОСА" В РУССКИХ КОЛЯДКАХ

Русские колядки — сложный синтетический жанр календарной обрядовой поэзии, сформировавшийся, по-видимому, сравнительно поздно и вобравший представления самых различных эпох. Сложность реконструкции этих представлений заключается в том, что мы плохо представляем исходные мотивы, ту совокупность, которую Г. Гачев назвал космо-психо-логосом.

По сути дела из космо-психо-логоса формируется национально-художественное своеобразие фольклора, которое проявляется в момент наивысшего напряжения сил нации. Это дает ключ не только к пониманию структурно-типологической общности, но и национально своеобразного в фольклоре того или иного народа. Несомненно, что теория этнического пассионарного взрыва, выдвинутая в свое время Л. Н. Гумилевым и поддержанная в трудах Д. М. Балашова, помогает понять процессы, происходящие при формировании многих фольклорных жанров, поэтической системы фольклора в целом.

Анализ текстов колядок, проведенный А. Н. Веселовским, А. А. Потебней, А. Карманом, Л. Н. Виноградовой, А. Розовым, показал, что наряду с заклинательными, величальными, шуточными, игровыми мотивами, колядки органически усвоили и мотивы героические. Очевидно, что речь должна идти не просто о "влиянии" былин, а о системе каких-то общих представлений, выработанных в глубокой древности и проявляющихся в каждую историческую эпоху по-своему.

Тема "космоса", т. е. тема соотносительности представлений, свя-

занных с гармонией, красотой, миром предков с миром живущих на земле, идеального и бытового является по сути доминантой, определяющей развитие не только жанра колядок, но и других жанров календарно-обрядовой поэзии, их мировоззренческой основой. Идеальный мир, "космос" проецируется на мир повседневный, бытовой, и существующие в нем отношения определяют систему оценок происходящего на земле.

Космическая тема проявляется не только в величании семьи, где хозяйка именуется "красным солнышком", а хозяин - "ясным месяцем", их дети - "частыми звездочками", но прежде всего в теме "вышивки" свадебного полотна, т.е. того мира отношений в семье, которые оцениваются как идеальные. С этими представлениями связан и образ охотника, богатыря, "юнака" (в болгарских, сербских, румынских колядках), "гречного парубка" - в украинских.

Гармоничный брак по этим представлениям связан с рождением "чудесного ребенка", у которого "ноги по колено в серебре", "руки по локоть в золоте". Эта связь проявляется и в мотиве "социального рождения", отражающем, по мнению В.Я.Пролпа, обряд инициации в сказках, т.е. приобщения к миру предков, гармонии "космоса" посредством ряда испытаний.

Таким образом, анализ основных мотивов славянской календарно-обрядовой поэзии дает возможность реконструировать систему сложных представлений, составивших ее основу и трансформировавшихся в других фольклорных жанрах. Эти представления в редуцированной форме нашли свое отражение и в художественной литературе, что служит дополнительным основанием их целостного анализа и изучения на широком сравнительном материале.

Т.А.БЕРНШТАМ

ИГРОВЫЕ ОБРАЗЫ С "ПЕРЕХОДНОЙ" СЕМАНТИКОЙ: ФОРМУЛЫ "СЕЯНИЯ-РОСТА" В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТЕ

В свадебном обряде и святочных гаданиях вызывает интерес "сеяние волос" в виде растительных культур - проса, мака, льна: "сею-вею просо на девичью косу", "расчеши косу по едину макову/просяному/льняному семечку". Брачная символика этого действия констатирует завершение девичьего этапа в женском жизненном

цикле, нормальное достижение которого требовало правил "перехода" в периоде совершеннолетия (роста). Реконструкция девичьего переходного состояния производится нами на растительной символике песенного игрового фольклора в сопоставлении с другими обрядовыми жанрами.

I. Игра - народное название особого времени и образа жизни (поведения) молодежи, по сути - системы трансформированных переходных обрядов; в ней мифологизировалась причастность этого возраста к различным аспектам (процессам) стадии молодости космобиологического мира. Игра происходила либо на открытом пространстве (весна-лето), либо в закрытом помещении (осень-зима); в первом случае в рамках хоровода символически воспроизводились возрастные процессы космоса и социума от (воз)рождения до вступления в брак. Обрядовые комплексы "встречи - проводы весны" маркировали границы ее "совершеннолетия" в единстве с девичьими, вследствие чего в играх этого периода доминировали растительные символы "женской" природы.

II. В репертуаре весенних игр восточных славян выделяется три общих и устойчивых по песенным сюжетам игры: "Посею я маку", "Просо сеяли", "Уж я(мы) сеяла(ли) ленок". Песни имеют разное содержание, но в них выделяются три общих смысловых мотива: а) злаки сеют девушки; б) за посеянным надо следить - отмечать этапы роста ("Мак"), оберегать от порчи-уничтожения ("Просо"), а также - умело собрать и обработать ("Лен"); в) в итоге получается желаемый результат: созрел мак, получили девицу, удался лен. Данные сюжеты не раскрывают иных подробностей поведения, необходимого для благополучного исхода, они выявляются в более широком фольклорном контексте.

1. Сеять надо во-время и последовательно следить за ходом роста: всходит, цветет, зреет, поспело ("Мак").

2. Сеять надо самим девушкам ("Просо", "Лен") или сакральному "сеятелю" (один из вариантов песни "Мак": сеет "старик"). Необходима девичья эзо^{теричность} (состав весенних хороводов до Троицы-Купалы).

3. Сеять надо в определенном месте - саду/поле ("культурное" пространство); в противном случае посеянное будет повреждено: мак "у пеньки" (пня) клюют воробьи, лен при дороге топчут (плясовые песни с символикой "греха/брака").

4. Сеять надо умеючи, иначе вырастет нечто другое ("Посеяли

девки лен/мак – уродились конопля") или всходы будут испорчены: воробей "долбает" мак; воробей/соколог срывает цветы льна и "бросает в Дунай".

5. Посеянное надо охранять: не давать топтать – коням ("Просо"), мблюдцам (лен протоптал "мил-друг", "три полка"); полоть ("Ой, чей-то лён да неполенный?" – Девича гуляет "за женихом").

6. До полного созревания нельзя никого приглашать в помощь, предложение милого – самое опасное ("Лён полола-белы ручки колола": милый предложил рукавицы и оказался рядом). Можно учиться у матери (один из вариантов сюжета "Лен"). Совместная работа возможна только после брака ("Не с кем лёну брати" – вызываются свекор, свекровь, милый).

7. Пик девичьего совершеннолетия мыслится как состояние невинности, неполного расцвета, которое требуется сохранить до брака: "Стой, моя роща, не расцветай" (троицкий хоровод); невеста – "зеленёшенька", "недорослая", "недоспелая" – доспевать будет "у Ивана на руке" (причеть). Грех и брак символизируются всеми видами порчи растительности: топтание сада, травы (вытаптывание дороги), срывание цвета/плода, заламывание ветвей (вступающая в брак невинной заламывает сама: "Стой, моя береза/верба/груша без верха").

III. Сеяние волос "по семечку" происходит накануне брака: девушка в момент смерти своего девичьего "Я" "сеет" новые девичьи души (наша статья "Обряд "расставание с красотой"). Если ее рост шел нормально – новые всходы будут обильными, нарушение вызовет аномалии: два варианта песенного запева "Девки, немного (много) вас было посеяно – много (немного) уродилось". Не исключено и "дикое" произрастание, обычно сопровождающееся драматическими последствиями – неудачная любовь, разлука, брак с немилым ("Не сеявши, братцы, не пахамши, /Ох, заврадилс белый лен"). По-видимому, можно говорить о сохранении в молодежных играх мифологических представлений, связанных с идеей регуляции тотемных растений.

ЗАПАДНОПОЛЕССКИЕ "РУСЬКИЕ" МОЛИТВЫ

Язык молитв православного населения Западного Полесья в XX в. — церковнославянский. Местные жители называли его "славянским". Однако старожилы, которые родились в конце XIX — начале XX вв., утверждали, что ранее молились иначе, язык молитв был иной. По их словам, в этом языке, который называли "русским", сочетался местный говор со "славянским" элементом, а также наблюдалось некоторое польское влияние. Приведем более конкретные факты.

Наумовец Мария Михайловна (род. в 1898 г.) из с. Дружиловичи Ивановского района в 1973 г. рассказывала: В детстве мать научила ее читать молитву "Отче наш" "по-руську". Пойдя в школу, в первый класс, где требовалось знание молитв, она стала читать "Отче наш" так, как научила ее мать. Над ней начали смеяться. После этого она выучила молитвы "по-славянску". Из "русского" варианта молитвы "Отче наш" в 1973 г. помнила слова "Яко на́ небы, тако на́ зэмны".

Никитюк Прасковья Алексеевна (род. в 1911 г.) из с. Каменюки Каменецкого района рассказывала в 1974 г., что ее дедушка и бабушка читали молитвы "по-руську". Она же помнила из "русского" варианта молитвы "Отче наш" слова "на небэсы і на зэмлі".

По рассказам местных жителей, Подкаси́к Дарья, которая родилась и жила до замужества в с. Лосинцы Дрогичинского района, вышла замуж в соседнее с. Симоновичи, умерла в конце 30-х годов XX в. в возрасте более 70 лет, молилась по-старинному. В языке ее молитв были ярко выражены черты ее родного говора с. Лосинцы (говор имеет тороканскую диалектную основу), в то же время ему были присущи "славянский" и частично польский элементы.

Приводим тексты молитв "по-руську", записанные нами в Западном Полесье.

Село Симоновичи Дрогичинского района. Записано от Климчук Анастасии Андреевны (род. в 1912 г.). Текст № 1 — запись 1972 и 1981 гг., текст № 2 — 1970 и 1981 гг. Приводим варианты записи 1981 г. В скобках приводятся случаи, где варианты записей 1970 и 1972 гг. отличаются от записи 1981 г.

1. (Молящийся крестится). Лажымо́сь спаты самы. Ісус Хрыстос

господь з нами, апостола по углам, ангелы по окнам, матер божа в воротах. Ты, сын божий Исус Христос, сохрани своей (свое) благодатью дом (по записи 1972 г., молящийся крестится), а своей рукой (своею рукою) (молящийся крестится). Кто эту молитву знает, той ийи читает, тому господь посылает у(в) полю, в дому и в пути и дорогу (в дому, в пути-дорогу). Аминь (молящийся крестится).

2. (Молящийся крестится). У (В) неділю рано (врано) соннычко зходить (сходить), прынасенча (прычыстая) матка (божа маты) в радості ходыць, свого сыночка за білу ручку водыць. Завыла в костіл, в косыцёлы прыстыл. За прыстолом сам господь сыдыць, голынку схлывшы, гочки створывшы (объяснение: заплакычывшы), ручки зложывшы. (Молящийся называет свое имя) хрышчонный, богу выльчонный (или: хрышчона, богу выльчона; в записи 1970 г. фраза отсутствует). Прышов до ёго (до ийи) Исус Христос. Батьку мый, прыснывся мні сон дывный. Кто гэтой (мый) сон одганэ, на воду ны потанэ, напрасно ны згыне. (Молящийся называет свое имя) хрышчонный, богу выльчонный (выльчонный) (или: хрышчона, богу выльчона). Крыжом постылаюсь (Молящийся крестит постель), крыжом одываюсь (Молящийся крестится), крыж у ранцы (объяснение: от слова "ранэць"), дух у сэрцы. Дай мыні, боже, чуткэ спанне, мойй душі ратованне. Сторож, дыржы (стыржы) мого місця, мэйі душі, од повночы, до повночы, од змыркання до святання, свенту (свентух) Езус до сконання. Кто гэту молитву прыймае (прыймае), без сахраментув ны вымае. Охвыруем пац рочки прынасенчуй божуй (в записи 1970 г. слово отсутствует) матцы на охвірочки. Аминь. (Молящийся крестится).

Село Каменюки Каменецкого района. Записано от Никитюк П.А. в 1974 г.

(Молящийся крестится). Лягаю спаты, даю богу знаты. Крыжом стылюся, анёлом огорнуся. Прысвятая богородіца по нэбы ходыла, сынка за ручку водыла. Спроводіла на втрыню, з втрыні на білы камень. На білым камыны кості^юл стойт, в тым косцеле сты^лл стойт, на столі кнігы ліжат. За столом пан Езус сыдыт, кнігы чытае. Кто гэту мо^литву гаворыт, ны мітымэ ны хворысты, ны болісты, ны в огны погораты, ны в воды потопаты, ны наглою смэртю вымыты. Амэн. (Молящийся крестится).

Село Кивачино Пружанского района. Отрывок из молитвы. Сообщила в 1974 г. Венярская Софья Мартыновна; родилась в 1889 г. в с.Кивачино, вышла замуж в с.Огородники Подбельские Каменецкого района.

"Лажуса спаці, даю богу знаці, крыжом сцелюса, анёлом огорнуса..."

Приведенные тексты требуют специального анализа. Мы лишь хотели обратить внимание на существование в Западном Полесье особой разновидности молитв. Назвали их "руськими", поскольку так их называло местное население, противопоставляя молитвам "славянским". Противопоставление это в первую очередь языковое: язык "славянских" молитв – церковнославянский (с небольшими отклонениями), в основе языка "руських" молитв лежат местные говоры.

Т.В.ЦИВЬЯН

СЛОВО В ТЕКСТЕ МАГИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

Эта работа продолжает наблюдения П.Г.Богатырева над магическими действиями (МД) со словесными формулами (СФ), высказанные в его книге "Магические действия, обряды и верования Закарпатья". Предпринимается попытка рассмотреть МД как текст и выяснить роль СФ как фрагмента, или составляющей, этого комплексного текста, содержащего и словесную, и несловесную части. Анализ проведен на материале целостного, достаточно сжатого корпуса текстов одной (сербохорватской) традиции, выделенного по функционально-тематическому принципу (Мижушковић М. Љубавне чини. Београд, 1985). Если представить весь корпус МД одной традиции как единый текст, то "вынутый" таким образом фрагмент, с одной стороны, будет репрезентировать систему всего текста и тем самым явится самодовлеющим, а, с другой стороны, обеспечит взаимосвязь с другими фрагментами текста, возможность взаимных переходов и перекодирований. Следует помнить, что перед нами записи текста МД, т.е. метаязыковый уровень, поскольку в магической практике действие совершается, а не проговаривается. В этом аспекте СФ является аутентичной и наиболее надежной частью записи текста МД. Слово обеспечивает достоверность и сохранность и несловесной части текста МД, которую оно в той или иной степени отражает.

В начале рассмотрено соотношение словесной и несловесной части текста МД, способы монтажа текста (место СФ – в начале, в середине, в конце, что выявляет временное соотношение действия

и слова – предшествование, одновременность, последовательность; маркированность начала и конца и др.), способы включения СФ в текст (сколько раз, кем, как именно произносится СФ), функциональная спаянность МД и СФ, доходящая до дублирования слова и действия (ср. этимологическую магию, когда предмет или действие получают магическую силу только будучи актуализированы словом, ср.: "јечам мећем, да момци јече за мноm; граб мећем, да се грабе за ме; кукoљ мећем, да кукају за ме; миљевину мећем, да им је мило; омиљен мећем, да им се омилиm; одољен мећем, да не могу себи одолети без мене; пуцкавицу – да пуцају за мноm!" и др.). Тем самым набор реалий для МД может определяться не только их реальными свойствами или мифологической подоплекой, но и их названием, т.е. словом, втягивающим в свою орбиту мир вещей и действий. Эта изофункциональность "слова и дела" в тексте МД может свидетельствовать и об отсутствии принципиального различия между текстами с СФ и без СФ.

Далее рассматривается внутренняя структура СФ, выраженная двумя основными логико-грамматическими типами: I. Subj делает А, чтобы добиться В ("ја сејем, а сућеник нек дође преконоћ да влачи босиљак"); II. Как делается А, так (пусть) делается В ("како год зви нокти и длаке гори желе, онако за мноm горио Н..."). Подробный анализ этих конструкций приводит к выводу о том, что они, среди прочего, обучают основным логическим операциям и тем самым направлены на развитие техники мышления; неожиданность содержательного соединения двух частей СФ, "сопоставление несопоставимого" обучает пониманию основоположного единства мира и способам перекодирования разных его фрагментов.

Анализ содержательного уровня СФ касается преимущественно двух вопросов: к а к у ю информацию хранит текст и к а к он ее кодирует. Рассматриваются два вида информации: информация о внеположенном мире и информация "о самом себе", т.е. о текст-хранителе МД. Данный корпус, т.е. љубавне чини (как, впрочем, и другие) содержит богатый материал для реконструкции мифологических представлений на разных уровнях, от установления набора универсальных семиотических оппозиций до списка основных лексем мифологического словаря, что в итоге можно довести до восстановления мотивов и сюжетных фрагментов соответствующих мифологем. В рамках "информации о самом себе" СФ приобретают значение единственного в своем роде гаранта, обеспечивающего оптимальную сохран-

ность сакральной информации во времени и пространстве. Анализ дистрибуции СФ в корпусе текстов МД показывает неслучайность свойственной ей неравномерности: это одно из условий прочности данной знаковой системы – для того, чтобы она работала, информация должна быть распределена на безразлично-равномерно, но в ряде как бы случайно разбросанных точек, которые становятся организующими структуры. В определенном смысле этим обеспечивается и закрытость сакральной информации. Не менее показателен и способ размещения информации внутри СФ. В двухчастности СФ (А, чтобы В; как А, так В) заключен основной секрет кодирования и одновременно закрытия/сокрытия информации (для непосвященных): обе части, как правило, содержательно автономны, не выводимы одна из другой (ср. аналогии с принципами кодирования информации в загадке; в правилах, регламентирующих повседневное поведение человека в рамках архетипической модели мира; аналогии со сложными логическими структурами, лежащими в основе паремий, и др.).

Однако ограничить содержательную основу СФ парадоксальным несоответствием ее частей было бы неверно: на это накладывается мощный связующий элемент – слово как таковое: этимологическая магия, риторические фигуры, повторение ключевого слова в обеих частях СФ и т.д. и содержат в себе семантическое обоснование связи того, что на первый взгляд кажется разъединенным. При анализе текстов МД + СФ выяснилось, что слово постоянно меняло роли: оно было изофункционально действию, как бы теряя свою специфику; становилось избыточным и выпадало из текста МД; ему отводилась чисто метаязыковая функция. Однако эта протеичность не смогла отвлечь от центральной, единственной в своем роде формирующей и охраняющей роли слова, перекрывающего все коды в модели мира.

В.В.УСАЧЕВА

МОЛИТВЕННЫЕ ОБРАЩЕНИЯ К ЛУНЕ

Славяне как и другие индоевропейцы встречали появление новой луны приветствиями и поздравлениями (серб. здрав, здравляче! нов, новляче!). В период от рождения до полнолуния, т.е. во время роста луны, на вечерней заре или ночью при появлении месяца к нему обращались с просьбой о здоровье (рус. молодой месяц,

дай тебе господи круты рога, а мне добро здоровье; укр. мисяцєви золоти роги, а нам щастя и здоровья; чеш. klaním se ti, měsíčku nový, pro zdraví, pro štěstí, pro všecko dobrý), об исцелении от недугов (чаще от зубной и головной боли): рус. месяц, ты месяц — серебряные рожки, златые твои ножки! сойди ты, месяц, сними мою зубную скорбь, унеси боль под облака. Моя скорбь ни мала, ни тяжка, а твоя сила могуча; мне скорби не перенести, а твоей силе перенести; чеш. валаш. měsíček nový, aby mne nebolely nese aí pohnu. Иногда просьба высказывалась в виде предложения заключить союз на основе обмена: укр. добрывечир тобі, молодьче молодой, на тобі хрест золотий! Мисяцю молодой, поведаймося и повитаймося: я тебе медом и вином, а ты мене билим молоком — просит молодая мать, у которой нет молока. Причитания-молитвы могли произноситься на счастье и урожай, иногда просили обо всем сразу: укр. молодык, молодой, тобі хрест золотий. Тобі внови, а нам у здоров'ї, тобі золоти роги, а нам воли да корови, тобі выповняться, а нам оздоровляться; польск. witaj księżycu, niebieski dziedzi-siu. W niebie korona, na ziemi fortuna i wszczęście. По существовавшим представлениям, счастье, здоровье, благополучие должны прибавляться, как растет, прибывает луна. С этим представлением связаны просьбы частного порядка, напр., в Зап. Болгарии, когда появляется молодая луна, ее просят: месече, косаче, ти млад, я млад; тебе коса до пояс, мене коса до пети.

Иногда обрядовое лечение происходило в период убывания луны с надеждой, когда исчезнет луна, исчезнут и болезни: чеш. měsíček schází, červíčku, jdi pryč — просят, желая избавиться от зубной боли. В Македонии болезнь легких лечат на заре, обратясь лицом к востоку, описывая круги ножом на груди больного, при этом приговаривают: месече, месече, fali ti se aba (назв. болезни), Unela dalak (назв. болезни) u grudi, Što ima da te izede, I uči i rogovi. Ti prevari mesече, Ta na Vaneta mesече, Ti mi izedi aba, I dalak u grudi. Обряд совершался в период последней четверти луны.

С подобными просьбами обращались к солнцу, заре, звездам. В приведенных выше причитаниях-просьбах отразился культ ночного небесного светила, вера в его силу и влияние на жизнь человека.

ПОВЕСТВОВАНИЕ О "ЯСНОВИДЦЕ ОЛЕ"
(опыт структурно-типологического анализа)

Материалом для исследования послужили бытующие в д. Попишки Литовской ССР мемораты об ясновидце Оле (Александр Ивашко, 1922-1967). Тексты записаны от очевидцев событий на местном польском говоре.

1. Задача исследования заключается в том, чтобы рассмотреть структуру меморат в аспекте переслоения и взаимопроникновения различных, почти противоположных структур - волшебной сказки, жития, основного мифа; эти преобразования над "фигурой содержания" не нарушают ее устойчивости и самодостаточности, сохраненных в каждой из трех вышеназванных структур.

2. Мемораты в совокупности составляют биографию "Ясновидца" - деревенского дурачка, продивого, который внезапно (но в отмеченный момент и в отмеченных обстоятельствах - точная дата; прикосновение к школьному распятию; присутствие свидетелей и т.д.) начинает вещать *jak p^{ro}rok*, притом "меняя язык": местный диалект на литературный польский язык (*mowa b^ysta/gramatyczna*). Это свойство он сохраняет до конца жизни, все события которой сказываются подчиненными его чудесному дару.

3. Предлагаемая далее краткая аранжировка меморат ставит целью выявить в них черты структуры: а) житийных повествований; б) волшебной сказки и в) реконструировать некоторые мотивы основного мифа.

а) Житие - мемораты

| | |
|--------------------|---|
| Рождение святого | Рождение Оли ничем особенным не отмечено; сведения о родителях даются по ходу повествования |
| Детство святого | В детстве Оля особо отмечен: избегает детских игр, глубоко религиозен |
| Посвящение святого | Видение: получение в дар чудесной книги, обретение пророческого дара |
| Вступление на путь | Христианская проповедь, пророчества, "обретение" чудесного креста |
| Первые подвиги | Исцеление больных |

| | |
|---------------------------------------|---|
| Испытания | Мученичество. Испытание сакральной силы святого: "трудные" вопросы и т.д. |
| Основной подвиг | Чудо: открытие источника, появление "старушки" (замена Богородицы), предсказание о строительстве храма |
| Кончина | Предсказывает свою кончину. Вместе с тем, кончина Оли не благодатна |
| Посмертные чудеса | — |
| Связь с животным и растительным миром | Дождь после чуда |
| б) Волшебная сказка — мемуары | |
| Недостача | Появление антагониста, исчезновение чудесного предмета (креста) |
| Появление героя | Оля — младший сын по возрасту и "меньший", ущербный |
| Посвящение | На пути, около кладбища, старик-даритель дарит книгу, написанную золотыми письменами |
| Первые подвиги и испытания | Получение чудесного предмета — креста и реализация его чудесных свойств (сияние; сообщение герою пророческого дара; попытки подмены креста, разоблаченные героем). Главная цель героя — обеспечение плодородия/урожая |
| Основной подвиг I ход | "Бой" с антагонистом при помощи чудесного предмета. Машина, увозящая героя, не может сдвинуться с места ("конь спотыкается") |
| Основной подвиг II ход | Благополучный побег из тюрьмы; преодоление реки как последней преграды |
| Ликвидация недостачи | Герой благополучно возвращается, сохранив свой чудесный дар. Вытопанные посевы снова вырастают |
| в) Основной миф — мемуары | |
| Младший сын | Младший и "меньший" сын постоянно подвергается испытаниям на истинность, вплоть до расчленения |
| Жена Громовержца | Предсказанное появление "двухсотлетней старушки из-под камня" (жена Громовержца, хозяйка низа, низвергнутая под землю) |
| Связь с Громовержцем | Добывание воды — крест как аналог молнии, высекающей воду из камня: источник должен появиться из-под камня. Дождь после чуда |

В заключение – некоторые особенности структурных и содержательных элементов:

Текст строится по принципу крестообразного движения: герой передвигается по вертикали (в иные миры) и по горизонтали (в этом мире). Чудесные события "нализываются" на путь героя. Следует отметить маркированность мифологизированных чисел (12 деревьев, 3000 человек, 7 часов вечера и т.д.), указание на мифологически отмеченное время и под. Существенно, что рассказчики, представляя события как абсолютно достоверные, тем не менее подчеркивают свое стороннее положение: характерны формулы типа "я сам не видел, но люди рассказывали", указывающие на особую (амбивалентную) роль косвенных свидетельств.

4. Все вышесказанное, на наш взгляд, говорит о том, что мы сталкиваемся здесь с явлением взаимозависимости структурных и содержательных элементов текста, которое можно было бы назвать "превращенной формой": один и тот же элемент, попадая в различные структуры, начинает играть ту и только ту роль, которая предписана ему данной структурой. Например, крест в структуре жития – главный сакральный предмет (ср. идею креста, крестного пути в самой основе христианского предания); в структуре волшебной сказки – чудесный предмет, который может быть заменен и чем-то иным; в структуре основного мифа крест – аналог мирового древа (или орудия Громовержца). Итак, если в начале мы говорили о трех различных слоях, соответствующих трем различным структурам, то теперь, в связи с понятием "превращенной формы", мы можем говорить о динамике некоей единой структуры, изучение морфологии которой требует дальнейших исследований в области агиографии, фольклористики, мифологии, ритуализма, этнографии.

Б.С.МЕЖАЛЕ

МИФОЛОГЕМА КАМЕНЬ И ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ В ЛАТЫШСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСНЯХ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

1. Глубокая древность представлений и понятий, кроющаяся в образах песенных текстов латышского похоронного обряда, делает

их семантику труднодоступной. Необходим углубленный анализ всех понятийных кругов текста – константных мотивов, т.е. формулированных отрывков текста.

2. Анализу подлежат записи текстов, объединенных функционально и семантически единым константным мотивом (в первом полустишии):

Sviežu cirvi, vel' akmeni
Savā kara vietipā,
Lai rūst cirvis, pel akmenis

Бросаю топор, вкатываю камень
На место своей могилы,
Пусть ржавеет топор, плесне-
вет камень,

Nekā mans augumiņš.
LD 27333,1

А не мое тело

Анализу подлежат 180 текстов из сборника латышских народных песен "Латвю Дайнас", а также из других источников.

3. В константном мотиве как взаимозаменяемые рядом с образами камень и топор бытуют (параллельные в контекстах) образы: колода // березовая коряга // березовый обрубок // бревно // береста // золото // серебро // деньги // сабля //, а также цветок // мышь, являющиеся функционально взаимозаменяемыми в адекватной конституации.

4. Определена тесная связь текста и ритуала путем сопоставления материальных объектов, отраженных в вариантах текста, и данных археологии: находки камней, каменных топоров, березовых обрубков и бревен, бересты и коры елей в могильниках, и что особенно значимо, также на местах символических захоронений. (См. труды археологов Латвии: Ф.Загорского, Я.Апалса, И.Лозе, А.Цауне, Я.Граудониса).

Это делает достоверной интерпретацию мотива как отражающего магическое действие замены с целью отдаления смерти, что более наглядно проявляется в относительно поздних функциональных синонимах: так в (бросаю) деньги // золото // серебро явно проступают мотивы откупа от смерти на время, например, в случаях болезни. Проступают и связи с традицией жертвоприношения.

Gana lūdzu zemes māti
Rokā maku turēdams;
Došu simtu dālderīšu,
Atlaid manu augumiņu.

Сколько раз просил мать земли,
Держа в руке кошелек:
Дам сто серебряных галеров,
Отпусти мое тело.

LD 27340

5. В семантике мотива можно проследить и развитие дополнительных аспектов. Цветок параллельно с функцией замены и отдаления смерти (пока цветок цветет, чело-

век будет жить и пр.), может быть и манящим в могилу (красиво цветет и пр.).

Skaista puķit' i izauga
Mana kapa malīnā:
Es šķitos puķit' raut,
Pat' ielēcu dobitā,
LD 27585

Красивый цветок вырос
На краю моей могилы:
Думала цветок сорвать,
Сама прыгнула в могилу.

Ai, Dieviņ, nevar vairs,
Kaut nāvīte nopēmušē!
Skaisti zied māgoniņa
Mana kapa galīnā.
LD 27313,1

Ой, Диевинь(Бог), не могу больше
Пусть хоть смерть меня берет!
Красиво мак зацвел
На краю моей могилы

6. Все названные параллельные образы в анализируемом мотиве имеют и другую функцию – разграничение двух миров, являясь знаками, отделяющими действительный и потусторонний мир. И этот дополнительный семантический аспект ярко проступает в тех текстах, где появляется такой характерный для обрядового фольклора посредник двух миров, как мышь, которой доверяется проверить сохранность "вечного дома", а также и нести весть – "грамоту" умершим.

Tec, pelīte, saur zemīti,
Maklē manu mūža namu;
Ja rūšēja, ja pelēja,
Paliec pate tai vietā.
LD 27409

Беги, мышка, сквозь землю,
Ищи мой вечный дом;
Если ржавеет, если плесневеет,
Оставайся сама на том месте

7. Глаголы ржавеет, плесневеет и пр. усиливают смысл отгораживания живых от потустороннего мира, подчеркивая идею исчезновения, что делает возможным использования данного мотива в заклинаниях, т.е. появляется семантический оттенок проклинания.

Es iemetu vara naudu
Bērstelnieku pagastā,
Lai rūšēja, lai pelēja
Bērstelnieku veci puīši.
LD 12727

Я бросил медные деньги
В Берстелниецкую волость,
Пусть ржавеют, пусть плесневеют
Берстелниецские старые парни.

8. Для более полного раскрытия смысла четверостиший с данным мотивом важна и семантика полустыших, сопряженных с константным мотивом. Дополнительные аспекты значений можно определить именно с помощью изменений текста второго полустышия.

Таким образом мифологема камень условно группирует вокруг себя три подгруппы функциональных синонимов: топор// колода// березовая коряга// березовый обрубок// бревно// береста; золото// серебро// деньги; сасля// цветок// мышь, которые объединены глубиной семантикой (замена, разграничение), а также развивают

систему дополнительных семантических аспектов (откуп, манящий в могилу, проклинание).

Б.П.РЕЙДЗАНЕ

АСПЕКТ ВАРИАТИВНОСТИ И ИЗУЧЕНИЕ ГЛУБИННОЙ СТРУКТУРЫ НАРОДНОПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

1. Процесс варьирования в сфере бытования народнопоэтической традиции протекает неоднородно: тексты, имеющие варианты, являются, например, по территориальному признаку – покрывающими всю языковую территорию/локализованными на определенной части этнической территории; по степени открытости текста – с легко выявляемыми причинами вариативности, кроющимися в культурно-бытовых традициях различных областей Латвии/с трудно определяемыми, кроющимися в глубинных семантических внутритекстовых процессах или в переосмыслении метатекста (демифологизация и т.д.).

2. Анализу подлежат совокупности вариантов, группирующиеся вокруг двух варьирующих (основных) текстов:

"Latvju dainas" ЛД 28212. "Latviešu tautsēdzības" ЛТдз 1538-1542.

| | |
|---|----------------------------------|
| Ar vēžīti artu gāju | С раком // шел пахать |
| Celmainā līdumā. | В пнистой // просеке. |
| Velc, vēžīti, izstiepies, | Тяни, рак // растянувшись, |
| Es turēšu izplēties. | Я буду держать // расставив ноги |
| "Latvju dainas" 28906.-7. "Latviešu tautsēdzības" 6284.-6305. | |
| Kupla liepa uzaugusi | Ветвистая липа // выросла |
| Manā govu laidarā; | В моем коровьем // загоне; |
| Kad es gāju govīs slaukt, | Когда я шла // доить коров, |
| Līpā kāru vainadziņ'. | На липе вешала // венки |

3. Количественно текст "С раком шел пахать" представлен в ЛД 38 записями, один группирующий вариант, в ЛТдз – 126 записями вокруг 5 группирующих вариантов. Текст "Ветвистая липа выросла" – в ЛД 106 записями, 2 группирующих варианта, в ЛТдз – 670 записями вокруг 22 группирующих вариантов.

4. Результаты ареальных исследований: текст "С раком шел пахать" представлен на куршско-селонском ареале, к которому при-
мыкает ареал латгалов; текст "Ветвистая липа выросла" распространен на всей языковой территории, варьирующие лексемы – диалек-

тизмы, покрывающие соответственно латгало-селонский и земгало-куршский ареалы с довольно размытыми границами.

5. Результаты стратиграфии записей (временной разрез ≈ 150 лет): текст "С раком шел пахать" от однородного материала, представленного в ЛД двумя варьирующими лексемами рак/петух, в ЛТдз перерос в восьмичленный ряд рак/бык/козел/овца/пчела/ел/зайчик/волк; текст "Ветвистая липа выросла" на протяжении всего периода сохраняет стабильность и пропорциональное распределение варьирующих лексем govju dārzs / laidars.

6. Проблема ключевого понятия, т.е. семантического ядра текста: текст "С раком шел пахать" выделяется возможностью выбора разных сегментов текста в функции ключевого понятия: в ЛД это "В пнистой просеке", текст включен в раздел "Вырубка, новина", в ЛТдз – "С раком шел пахать", текст включен в раздел "Пахание", а в издании мелодий – в раздел "Шуточные трудовые песни" – являясь как бы наглядным пособием полисемантической, диффузности смыслового уровня поверхностной структуры текста; текст "Ветвистая липа выросла" представлен в ЛД и ЛТдз в семантически адекватном окружении.

7. Решающее при определении значимых составных текста – функциональная семантика, ввод текста в функционально тождественную сферу. Например, в ЛТдз, где внутри разделов тематический принцип распределения текстов, текст "С раком шел пахать" попадает в окружение магических песен плодородия ("Каменную почву пахал с каменным конем", "С пчелой пахал Из стебелька делал лемех" и т.д.), что подтверждает выбор ключевым понятием "С раком шел пахать". Ключевым понятием текста "Ветвистая липа выросла" в обоих случаях избран мотив ухода за коровами, текст включен в тождественные разделы. Здесь функцию текста определить только материалом цикла уже невозможно (в цикле текст с константным мотивом "Ветвистая липа выросла На краю дороги Солнца, Там Солнце вешало пояс, Дочери Солнца – венки"), необходимо сопоставление с текстами других циклов. Бытование текста в цикле летнего солнцестояния ("Ветвистая липа выросла Во дворе Янов матери"), а также записи с рефреном "Лиго!" указывают на возможность функционирования текста в обряде магии плодородия.

8. Развитие внутритекстовых процессов: в тексте "С раком шел пахать" происходит активный процесс переосмысления исходной семантики – от символического отображения ритуального действия

плодородия к шуточной песне, одновременно с распространением ареала на северо-восток; текст "Ветвистая липа выросла" является стабильной поэтической системой, ядро которой – как будто реалистическое изображение процесса ухода за скотом, где только отдаленные связи сегментов текста представляют глубинный слой семантики – связь с магией.

М. И. ЛЕКОМЦЕВА

ОБ ОДНОЙ ИННОВАЦИИ В СИСТЕМЕ ЛАТЫШСКИХ ЗАГОВОРОВ

Материалом для настоящего доклада послужили латышские заговоры, собранные в картотеке сектора фольклора Института латышского языка и литературы им. А. Упита АН Латв. ССР, а также заговоры, представленные в исследовании: K. Straubergs, *Latviešu būgāmie vārdi*, Rīgā – 1939–1941.

Основной корпус материала соответствует традиционной, восходящей к индоевропейской, схеме (В. Н. Топоров). В этой связи характерны записи последних лет, напр., заговор от ломоты, полученный М. Вискне в 1986 г. (2074:31). *Lauzum vārdī. Brik, brak, kauls pie kaula, dzīsla pie dzīslas asins vidū. Kalns, pakalne to ne vienam nevajaga kustināt. Kur āda bijusi tūr vajaga stāvēt. Caur Dieva tēva mūsu kunga, mūsu kunga un pestītāja.*

На этом фоне в таких же ритуалах встречаются сравнительно недавние заимствования – заговоры, восходящие к каббалистической традиции. Напр., кровь можно остановить следующими знаками: *Asins wahrdi apturet: B x K x B x D x B x W x K x H x G x O x R x X x Zs x f x f x M x Sch x Y x X x Schohs bokstabus nes pie seivis tad neweens tawu assini neisslus nedss tewi nokaus (150.14).*

Особенно распространены магические квадраты, напр.

S A T O R Rakstiet us maussi woi papiri zilwehum lopum
A R E P O dohd kustoneem (150.256)

Т Е Н Е Т
О П Е R A
Р О Т A S

Эти же знаки используются для тушения огня (150.518a), (150.2320), (150.2883), для лечения воспаления кожи (150.2318),

(150.2319), для защиты от бешеной собаки (150.2273).

Некоторые из этих текстов при повторении сокращаются по определенному правилу, что явно служит изображением исчезновения заговариваемого зла. Так, напр., заговор от лихорадки: *Dzudza vārdi, Ambakuta, Ambakut, Ambaku, Ambak, Amba, Amb, Am, A.* (Jāragatavo ar šādiem vārdiem trīsas zīmites. Viena jāsiem slimā kaklā, viena jānodedzina, viena jāsviež ūdenī). (150.2264).

Также от лихорадки:

AbraKa AbraK Abra Abar Aba Ab A (150.1075)

a) abamabrak b) abracadabra

abamabrak bracadabra

abamabra racadabra

abamabr acadabra

abamab cadabra

abama adabra

abam dabra

aba abra

ab bra

a ra

a

(150.1975)

Использование приведенных и аналогичных заговоров в тех же случаях, что и заговоров, определяемых индоевропейской традицией, говорит о представлении, согласно которому знак (и текст) без определенной семантики – "из царства такой силы, что одними словами" можно во всех делах преуспеть (К.Страуберг). С точки зрения структуры текста такая замена свидетельствует о том, что в жанре заговоров текст функционирует как неделимое целое и, следовательно, это всегда синтетический текст в смысле Г.Л.Пермякова. Заговор как текст с интерпретируемой семантикой может получить вариант, "менее всего доступный сознательному осмыслению позднейших интерпретаторов" (Вяч.Вс.Иванов, В.Н.Топоров). Существование текстов с неопределенной, недоступной для осмысления (в данной среде бытования) семантикой в корпусе заговоров обеспечивает семантическую замкнутость самого набора заговорных текстов. Это дает возможность использовать тексты с неопределенной семантикой в самых разных условиях, что делает эти тексты особо сильными в прагматическом смысле.

| | Стр. |
|---|------|
| ПРЕДИСЛОВИЕ | 3 |
| СЕМИОТИКА, ЭТНОЛИНГВИСТИКА И ФОЛЬКЛОР | |
| Вяч.Вс.Иванов. О некоторых принципах современной науки и их приложении к семиотике малых (коротких) текстов | 5 |
| Е.М.Мелетинский. О структуре малых повествовательных жанров | 10 |
| Д.В.Кнорозов. Особенности современных сигнальных систем | 13 |
| А.А.Зализняк. О текстовой структуре берестяных грамот | 14 |
| В.Н.Топоров. Авсень и "Авсенева" тексты в свете реконструкции | 16 |
| ЗАГОВОРНЫЕ ТЕКСТЫ | |
| В.Н.Топоров. О статусе и природе заговора (теоретический аспект) | 22 |
| С.Е.Никитина. Жанр заговора в народном представлении | 25 |
| В.Н.Топоров. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium). К реконструкции архаичного ритуального "анатомического" протекста | 26 |
| М.Р.Павлова. Использование атрибутов ткацкого производства в заговорах | 32 |
| В.И.Харитонова. Заговорно-заклинательная традиция восточных славян (к проблеме бытования фольклорно-этнографического материала) | 34 |
| В.Н.Ильинская. Камень Латырь и его роль в русских заговорах | 37 |
| Р.А.Агеева. "Царица-водица" в заговорах восточных славян | 38 |
| О.Б.Страхова. Фрагменты заговоров и молитв в травниках | 40 |
| Б.Н.Проценко. Из наблюдений над структурой текста донских заговоров | 42 |
| С.С.Ожегова. Композиция и типы севернорусских заговоров | 44 |

| | |
|---|----|
| Е.Н.Разумовская. Современное состояние заговорной традиции некоторых районов русского северо-запада (по полевым материалам) | 48 |
| Ю.И.Смирнов. Бытование заговоров на Русском Севере (по наблюдениям 1956-1963 гг.) | 51 |
| Ю.И.Смирнов. Передача, исполнение и запоминание заговоров на Русском Севере | 53 |
| Ю.И.Смирнов. Утилитарные группы севернорусских заговоров | 55 |
| А.Б.Мороз. Мотив земли в сербохорватских заговорах | 57 |
| Т.А.Агапкина, А.Л.Топорков. Славянские заговоры, обращенные к бузине, в сопоставлении с германскими | 59 |
| Э.Олупе. Структура латышских заговоров. Принципы и виды построения | 60 |
| В.П.Яйленко. Греко-египетский амулет - заговор из окрестностей Анапы | 62 |
| А.А.Одабашян. Мифологический образ центра мира в армянских заговорах | 65 |
| Вяч.Вс.Иванов. Проблемы восстановления общеиндоевропейских заговорных текстов | 66 |
| Л.С.Баун. Структурно-функциональные и языковые особенности лувийских ритуальных текстов | 68 |
| Л.Г.Невская. О заговорной реализации одного эпизода основного мифа | 69 |
| Т.М.Судник. Белорусские заговоры, обращенные к воде | 72 |
| Г.А.Барташевич. К вопросу о структуре белорусских заговоров от змей | 74 |
| Л.Раденкович. Структура южнославянского заговора | 76 |

СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ

| | |
|--|----|
| Е.С.Новик. Словесные формулы в контексте промысловых обрядов (на материале Сибири) | 78 |
| Т.А.Агапкина. Славянские заговорные формулы по поводу mensis | 81 |
| Л.Н.Виноградова. Славянские заговорные формулы от детской бессонницы | 82 |
| Н.И.Толстой. Заклинания, связанные с институтом побратимов и "одномесечников" | 85 |

| | Стр. |
|---|------|
| В.В.Усачева. Словесные формулы в народной медицине славян | 88 |
| А.Б.Страхов. О пространственном аспекте славянской концепции небытия | 92 |
| В.В.Плешакова. Благопожелания как фольклорно-речевой жанр | 94 |
| С.М.Толстая, Л.Н.Виноградова. Структура и семантика ритуальных приглашений на рождественский ужин | 95 |
| О.В.Санникова. Говорит нечистая сила. | 100 |
| В.И.Харитоновна. Мифологические персонажи в северно-русской заговорно-заклинательной традиции | 104 |
| Г.И.Кабакова. О жанровых трансформациях хулительных формул (на румынском материале) | 105 |
| А.В.Гура. Вербальные звукоподражания в общении человека с птицами и животными | 107 |
| А.В.Гура. Полесские формулы обращения к волку при встрече с ним | 109 |
| О.А.Терновская. Обряд крещения и похорон кукушки с точки зрения принципа заклинательного биннома | 111 |
| Н.И.Толстой. Проклятия при предании анафеме у сербов | 115 |
| В.Э.Орел. Названия божеств в новофригийских формулах проклятия | 117 |
| И.А.Седакова. Структура и семантика болгарских проклятий (постановка проблемы) | 118 |

ЗАГАДКИ

| | |
|---|-----|
| А.В.Головачева. Некоторые аспекты отражения картины мира в текстах загадок | 121 |
| С.С. Неретина. Загадки как способ преобразования чудесного | 124 |
| А.Н.Журинский. Свертывание и развертывание ситуации при синтезе загадки | 127 |
| З.М.Волоцкая. Ассоциативные связи природных явлений в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) | 128 |
| З.М.Волоцкая. Связь структуры и семантики загадок со словообразованием (на славянском материале) | 130 |
| А.К.Байбурин. Загадка и ритуал | 133 |
| Т.Н.Молошная. О синтаксисе простого предложения в болгарских загадках | 135 |

ПОСЛОВИЦЫ, ПОГОВОРКИ

| | |
|--|-----|
| Н.Е.Боданская. Некоторые проблемы изучения античных паремий и сборник Зенобия | 139 |
| А.А.Плотникова. Возможности паремиографической обработки и презентации пословиц (Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich) | 140 |
| Я.И.Гин. Заметки о русском проverbsиальном прострпанстве | 141 |
| Ю.И.Смирнов. Русское красное слово | 144 |

РИТУАЛЬНЫЕ И РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

| | |
|---|-----|
| Г.А.Левинтон. К вопросу о "малых" фольклорных жанрах: их функции, их связь с ритуалом | 148 |
| Л.А.Абрамян. Ритуальные повторы | 152 |
| М.В.Блинов. "Двухтонное слово" и "двухтонное тело" | 155 |
| В.Н.Топоров. Об одном малоизвестном русском обрядовом тексте <u>XIII</u> в. | 156 |
| В.Н.Топоров. Об одном образце "говорения языками" в русской мистической традиции | 160 |
| Т.М.Николаева. "Слово о полку Игореве": еще раз о "двоеверии" | 165 |
| В.Н.Топоров. "Голубиная книга" и ["К плоти"]: состав мира и его распад | 169 |
| А.А.Архипов. К истолкованию названия "Голубиная книга" | 174 |
| А.А.Архипов. Кондак - "версифицированная проповедь" - рефрен | 177 |
| В.А.Смирнов. Тема "космоса" в русских колядках | 181 |
| Т.А.Бернштам. Игровые образы с "переходной" семантикой: формулы "сеяния-роста" в восточнославянском контексте | 182 |
| Ф.Д.Климчук. Загаднoпoлeсские "русские" молитвы | 185 |
| Т.В.Цивьян. Слово в тексте магического действия | 187 |
| В.В.Усачева. Молитвенные обращения к луне | 189 |
| М.И.Круповес. Повествование о "ясновидце Оле" (опыт структурно-типологического анализа) | 191 |
| Б.С.Межале. Мифологема камень и параллельные образы в латышских народных песнях похоронного обряда | 193 |

| | |
|--|-----|
| Б.П.Рейдзана. Аспект вариативности и изучение глубинной структуры народнопоэтических текстов | 196 |
| М.И.Лекомцева. Об одной инновации в системе латышских заговоров | 198 |

Подписано к печати 18.12.87

Объем 12,75 п.л. Печать офсетная

Тираж 400 экз. Зак. 465

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва В-143, Открытое шоссе, 28

30688RU