

Балканские чтения 9

TERRA BALKANICA
TERRA SLAVICA

К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян



6 февраля 2007

МОСКВА

**Российская академия наук
Институт славяноведения**

Москва 2007



Балканские чтения 9

TERRA BALKANICA

TERRA SLAVICA

К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян

6 февраля 2007

МОСКВА

Ответственный редактор: Т. М. Николаева
Редколлегия: Т.Н. Свешникова, И.А. Седакова

Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН «Культурная и языковая динамика в исторической ретроспективе», проект «Статус фольклора в изменяющемся мире: архаизм и инновации».

TERRA BALKANICA / TERRA SLAVICA.
К юбилею Т. В. Цивьян. Балканские чтения 9.
М., 2007. – 206 с. + 8 с.

ISBN 978-5-7576-0198-4

© Институт славяноведения РАН, 2007
© Коллектив авторов, 2007
© М. М. Макарец (оригинал-макет и пред-
печатная подготовка).

<i>Т. М. Николаева.</i> Татьяна Владимировна Цивьян – балканист	7
<i>В. Л. Цымбурский.</i> Этрусский Сетхлан – бог уз и оков: к возможности индоевропейского объяснения имени Сетхлана (Гефеста).....	20
<i>Е. Г. Рабинович.</i> Тригогения (Нумн. Ном. XXVIII. 4).....	30
<i>Л. И. Акимова.</i> Концепция пути в искусстве Эллады	37
<i>А. А. Зализняк.</i> Связь отглагольных существительных на <i>-ние, -тие</i> с глагольным видом	43
<i>А. А. Гиптус.</i> Бегство от плаща (заметки о «золотой луде» Якуна «Слепого»)...	52
<i>Р. П. Усикова.</i> Связи македонского языка с другими балканскими языками (лингвистический и социолингвистический аспекты).....	59
<i>А. Хетцер.</i> К вопросу об албанской национальной идентичности.....	64
<i>Вяч. Вс. Иванов.</i> Балканские имена «вурдалака» и их происхождение.....	70
<i>Л. Раденкович.</i> Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материале)	80
<i>Н. А. Михайлов.</i> Укр. <i>мольфар</i> , слвн. <i>malavar</i> и др. Демонологическая параллель	93
<i>И. А. Седакова.</i> Программирование повседневной жизни: из балканской лексики (<i>нефела</i>)	98
<i>С. М. Толстая.</i> Обретение речи посредством магии	105
<i>А. А. Плотникова.</i> Чествование повитухи в русских селах на Балканах.....	113
<i>Е. В. Вельмезова.</i> Пространство чешских заговоров и народных молитв...	118
<i>А. В. Жугра.</i> Свое и чужое в фольклорной традиции: турцизм как стилиобразующий элемент албанского эпоса.....	123
<i>Н. Н. Казанский.</i> Мифотворчество Вяч. Иванова (на примере мифа об Атлантиде).....	131
<i>D. Burkhardt.</i> Eine Penelopiade des 20. Jahrhunderts. Zur postsymbolistischen Lyrik von Elizaveta Bagrjana.....	140
<i>П. Асенова.</i> Наблюдения върху един текст на Янис Рицос (Декаοχτὼ λαοτράγουδα τῆς πικρῆς πατρίδας)	146
<i>И. И. Ковалева.</i> Об одной расиновской цитате у Ахматовой и Сефериса...	153
<i>С. Б. Ильинская.</i> Путешествуя по жизни с Кавафисом.....	162

<i>Л. А. Софронова.</i> Банкеты и пиروвания на русской сцене XVIII в.....	166
<i>Т. Н. Свешникова.</i> Румынская диаспора в Париже:	
Константин Брынкуш – Brancusi (по материалам дневника Мирчи Элиаде).....	172
<i>Н. В. Злыднева.</i> Порог в визуальном тексте Балкан: к проблеме сжатого пространства/времени.....	175
<i>А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский.</i> Источниковедческий комментарий к «Черному квадрату» Казимира Малевича.....	180
<i>Татьяна Владимировна Цивьян</i>	
Избранная библиография по балканистике.....	189

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА ЦИВЬЯН – БАЛКАНИСТ

I.

К середине прошлого века положение в так называемой «балканистике» оказалось достаточно сложным. С одной стороны, существовала фундаментальная книга К. Сандфельда 1930 года, в которой намечен практически неизменяемый до сих пор «набор» балканизмов. С другой стороны, к этому времени Н. С. Трубецкой и Р. Якобсон уже предложили ввести в научный оборот идею «языковых союзов», разумеется, опираясь во многом на балканскую же ситуацию. Свести воедино эти идеи было непросто, тем более, что возможности существования новых путей в лингвистике, еще допустимые в межвоенные годы, были скоро перекрыты лингвистикой блумфильдианского толка, все быстрее превращавшуюся в «нормальную науку», по Т. Куну. Разумеется, публиковались исследования об отдельных языках Балкан. Более того, идеи Н. С. Трубецкого стали хрестоматийной классикой, с которой знакомили студентов и аспирантов. Но о сути Балканского языкового союза – и тем самым о балканистике как таковой – писали мало.

Разобраться в балканском языковом союзе, исследуя шаг за шагом все компоненты этого многослойного образования, выпало на долю Т. В. Цивьян, балканистические труды которой насчитывают более 200 именованных (из общего списка 460 публикаций), а исследовательская работа по балканистике ведется ею уже более сорока лет. (Сопоставляться Т. В. Цивьян с другими балканистами сегодняшнего дня в данной статье не будет. *Sapiendi sat.*)

Остановимся поэтому в первой части нашей статьи о Т. В. Цивьян на ее понимании балканского языкового союза (в дальнейшем – БЯС), рассмотренном в эволюции ее теории.

В автореферате ее кандидатской диссертации («Имя существительное в балканских языках». М., 1964) сразу обращает на себя внимание очень высокий уровень введения, где диссертант демонстрирует прекрасное знание теоретической лингвистики и одновременно готовность к полному представлению фрагмента языковой системы (в данном случае – имени) во всех языках анализа. Уже в этом тексте исследовательница показывает (пока – интуитивное) представление о БЯС как о некоем целом, что и определило в дальнейшем, как я хочу показать, путь ее научных поисков. А именно, она пишет, что факты все увеличивающихся схождения на территории Балкан «могут означать то, что в их основе лежит некий развивающийся процесс, который, кста-

ти сказать, проявляется не только на языковом уровне, а захватывает, например, фольклор, народное изобразительное искусство, верования, обычаи и обряды, некоторые стороны материальной культуры и т.д. Результаты этого процесса настолько значительны, что дают возможность говорить об общебалканской культурно-исторической общности, своего рода *mentalité balkanique*» (указ. соч., с. 4).

Будучи по университетскому образованию филологом-классиком, Т.В.Цивьян не удовлетворилась полученными знаниями, как это часто бывает с выпускниками этого отделения, а мужественно устремилась в дебри балканских языков и диалектов. Приведем только список исследованных ею языков и диалектов из того же кандидатского автореферата: «... албанский с диалектами (прежде всего гегийский), болгарский и македонский языки с диалектами (особое внимание уделено западно-болгарским и центрально-македонским диалектам), новогреческий язык с диалектами (особенно цаконийский, маниотский и малоазийские), румынский язык, представленный дакорумынским, арумунским, мегленорумынским, истро-румынскими диалектами, сербско-хорватский диалект (особо рассмотрены диалекты южной и восточной Сербии); в заключение излагаются некоторые наблюдения над именем в тюркских диалектах Балканского полуострова (турецких, гагаузском)» (указ. соч., с. 5). И эти поистине поражающие и точные знания сделали ее в дальнейшем одной из первых фигур мировой балканистики.

И здесь можно сказать – в виде лирического отступления – о свойствах науки в целом. Видимо, во всех науках есть что-то человеческое, какие-то предпочтения, какая-то любовь-нелюбовь. И даже некая лень. Чем же была не так любима балканистика, если сравнить ее со славистикой? Ответ прост. Балканистика требует обращения к **общебалканским** проблемам, современная славистика удовлетворяется одним славянским языком, одним его фрагментом, одним писателем и т.д. То есть, ей не нужны знания вроде перечисленных выше. Но это только одна сторона проблемы.

Т.В.Цивьян видит и другую сторону проблемы, может быть, более важную. Славистика в ее обращении к диахронии опирается на разработанные методы компаративистики, строит некую исходную, «общеславянскую», систему, из которой шаг за шагом порождаются современные языковые состояния. Балканы – живое сообщество и построить нечто, подобное трудам классиков диахронии, здесь невозможно. Нужны иные методы и иные подходы. Именно об этом пишет Т.В.Цивьян в своей первой «балканистической» книге («Имя существительное в балканских языках». М., «Наука», 1965).

Новые аспекты подхода к балканистике как особой ветви гуманитарной науки представлены уже в следующей большой монографии Т. В. Цивьян, посвященной не морфологической, а синтаксической структуре БЯС («Синтаксическая структура балканского языкового союза». М., «Наука», 1979). Не меняя своей прежней позиции, Т. В. Цивьян в то же время показывает в этой книге и причины метатеоретических затруднений балканистики, и самую суть БЯС как идиоматичного феномена. Прежде всего, подчеркивается роль языка в этом объединении, то, что термин Балканский языковой союз неслучаен. Вместе с тем, как пишет Т. В. Цивьян, «неопределенность, ("несформулированность") целей и задач, отсутствие границ и правил в отборе приводит к тому, что и сейчас балканистика стоит перед вопросом: должна ли она включать в себя нечто, выходящее за пределы "специфически балканского" (в разных аспектах) или даже нечто, кроме сопоставления конкретных результатов?» (указ. соч., с. 4). Т. В. Цивьян приходит к выводу, что «понятие языкового союза целесообразно рассматривать в строго конвенциональном смысле» (там же, с. 5). И далее – «Конвенциональный *par excellence* термин языковой союз делает возможным определять балканскую лингвистику как науку об отношении систем отдельных балканских языков друг к другу и к общей системе БЯС, представленной в виде своего рода грамматического языка-посредника» (там же).

О работах Т. В. Цивьян писали достаточно и цитировали их много. Однако, как мне представляется, до сих пор не обратили внимание (а это положение крупного плана!) на ее принципиальное различие двух дисциплин в том плане, что *славистика обращена в прошлое, а балканистика – в будущее*. Таким образом, эти системы знания не симметричны. Балканистика, по мысли Т. В. Цивьян, занимается процессами, непрерывно происходящими, но не имеющими конечной точки схождения. Понять эту идею непросто, и она, как и теперь мне кажется, понята недостаточно. А именно – балканские системы непрерывно движутся навстречу друг другу, но нет оснований прогнозировать для них победу одной какой-либо из них или создание общепалканской *lingua franca*. «Одним из основных свойств БЯС является его принципиальная динамичность, обеспечиваемая постоянным действием балканистических процессов, представляющих собой языковые контакты, так сказать "в абсолюте" (другими словами, схождения балканских языков импульсируются причинами более общими, чем непосредственные языковые контакты и, следовательно, изменения в системе могут происходить и при отсутствии контакта)» (указ. соч., с. 6). В связи с этим встает вопрос о возможном выборе языка-посредника для грамматики БЯС. Возможности здесь таковы: а) строится некая метаязыковая абстракция; б) выбирается один из языков БЯС и остальные описы-

ваются, исходя из него, путем пересчета; в) порождается некий не существующий реально «язык Балкан» с опорой либо на теоретико-множественную сумму фактов, либо на теоретико-множественное их произведение. Т.В.Цивьян, обращаясь в этой книге к подробному описанию синтаксиса БЯС, полагает, что «о балканской грамматике можно говорить как о грамматике, рассчитанной на язык с несколькими терминами» (указ. соч., с. 7). И, как она пишет в конце, – «Разумеется, это *lingua franca* особого рода, так сказать, высшего порядка» (указ. соч., с. 264).

Сам анализ синтаксических структур строится по так называемым ЭСК (элементарным синтаксическим конструкциям). Это – абстрагированные до минимума словосочетания вроде *книга отца, пошел домой, вот дом, мама уехала, земля круглая* и т. д.

И здесь, задолго до общемирового обращения к «дискурсивным словам» и неререферентным языковым выражениям, Т.В.Цивьян формулирует категориальное различие двух слоев синтаксической структуры: элементов класса С и элементов класса Z. Класс Z – это «неполнозначные» слова: частицы, союзы, местоименные клитики, плавающие аффиксы и т. д. «Элементы Z играют формообразующую роль в тексте и на уровне минимальных единиц (ЭСК), и на уровне протяженных отрезков. Оказывается далее, что, переходя в виде конституента (ср. ранее: морфологический уровень – конституент синтаксического и т. д.) в коммуникативную модель, эта оппозиция в общем плане соответствует аграмматизму (С) и способам установления и проверки контакта (Z) <...> Этот класс Z в балканских языках весьма разработан, набор соответствующих элементов широк и разнообразен и, что особенно существенно, выделяет основное лексическое ядро, проходящее по всем балканским языкам» (указ. соч., с. 285).

Могу сказать, достаточно хорошо зная литературу об этом популярном сейчас классе, что стремление не выходить за пределы «дисциплинарной матрицы науки», по Т.Куну, заставило многих лингвистов последних лет анализировать эти элементы полексемно, поодиночке, увлекаясь семантической лексикографией, то есть – так же, как и слова полнозначные. А между тем, это нереально. И Т.В.Цивьян достаточно четко говорит о принципиальной неоднозначности этих элементов, о том, что их значение можно понять только в контексте, но их основная функция – создание прочного каркаса, на котором держится синтаксическая модель. И в этом отношении балканские языки едины.

Идя далее, Т.В.Цивьян выясняет причины синтаксических особенностей БЯС. Их она находит в **коммуникации**, в постоянном общении людей разноразличной генетики, но с глубинной тягой общения: «Требуется ввести более высокий уровень абстракции, помогающей примирить противоположные тенденции в развитии системы БЯС. Здесь – это уровень *коммуникации*»

(указ. соч., с. 279). (Можно добавить только, что она не упоминает человеческого свойства балканцев, сразу обращающего на себя внимание более северных наций, – их **коммуникабельности**, просодической активности, яркости оценок, эмоциональной повышенности беседы.) Таким образом, общую тенденцию к аграмматичности, перенос центра тяжести с формального уровня на лексико-семантический, Т.В.Цивьян видит в результате воздействия на языки Балкан общей модели БЯС с ее возмущениями, а не последствия отдельных бинарных контактов.

В первой своей монографии Т.В.Цивьян, скорее, стремилась увидеть в БЯС общее. Через пятнадцать лет этот общепризнанный союз явил перед ней свою противоречивость. Например, «в БЯС сосуществуют процессы, которые можно назвать центростремительными и центробежными. С одной стороны, наблюдается движение к некоему центру, формирование гомогенного ядра, аккумулирующего основные характеристики отдельных членов БЯС. С другой стороны, в БЯС царит свобода и необязательность, тенденция к установлению принципиальной неоднозначности, многовариантности решений. И то, и другое неотъемлемо принадлежит БЯС» (указ. соч., с. 277). Замечательно и то, что, хотя с одной стороны, БЯС – это котел инноваций, обращенных к будущему, с другой стороны, «речь идет о своеобразной рекурсии, "возвращении" к состоянию, которое типологически близко к индоевропейскому».

То есть, обобщая в 2006 году эти положения тридцатилетней давности, можно сказать, что Т.В.Цивьян задолго до выдвинутых в начале 90-х XX века «революционных» положений Фр. Адрадоса, К. Шилдза и др. о «дофлексивном», допарадигматическом, состоянии индоевропейского как языка с высказываниями, внутри которых элементы семантически диффузны, пришла к этим же мыслям, позволившим ей объединить воедино далекое балканское прошлое, аграмматизм, роль контекста и роль класса Z.

И вот, разрабатывая синтаксические модели, исследовательница приходит к тем идеям и тем увлечениям, которые и поныне сопровождают ее творческий путь. А именно – это интерес к **фундаментальным** антропоцентрическим **оппозициям**, рассмотренным в их антитезе и их синтетичности. Эти оппозиции будут ею описываться и изучаться не только на материале языков Балкан.

В явном виде сложившиеся идеи Т.В.Цивьян-балканиста, в сущности, посвятившей десятки лет ответу на простой, но обычно оказывающийся неразрешенным, вопрос: «БЯС – это что такое?», были впервые изложены в монографии «Лингвистические основы балканской модели мира», М., «Наука», 1990, а несколько позднее в ее научном докладе, представленном на соискание ученой степени доктора филологических наук «Концепт языкового союза и современная балканистика» (М., 1992), то есть, спустя еще тринадцать лет после книги о синтаксических структурах.

Смелость научной мысли исследовательницы состояла в том, чтобы, столкнувшись с невероятно трудным и сопротивляющимся материалом (об этом мы скажем ниже), не пытаться «причесать» его под ту или иную теорию или ту или иную популярную модель, а в том, чтобы выявить онтологическую сущность феномена.

Прежде всего Т.В.Цивьян определяет идею амбивалентности как самую сердцевину балканистики – «то, что можно назвать амбивалентностью статуса балканистики как **внешнего** – она включает в себя многие дисциплины и не равна ни одной в отдельности, так и **внутреннего**, когда ареальная сетка обуславливает самые необычные смещения. Эта особенность отражает, как кажется, суть балканистики, не давая считать ее всего лишь ответвлением ареальной типологии и лингвистической географии. Может быть, амбивалентность была заложена в балканистику при самом ее возникновении в результате слияния **практического** описания материала и **теоретического** прорыва в новые области лингвистического анализа, прорыва, хотя и приуроченного к балканской ситуации, но не ограниченного ею» (указ. соч., с. 2-3).

И далее Т.В.Цивьян обобщает:

*«Но в том и особенность БЯС, что его уникальность создается **монтажом** неуникальных элементов. **Необычное** возникает из **обычного** благодаря тому, что сам монтаж построен на противопоставлении составляющих и одновременном их сосуществовании и перетекании друг в друга».*

Итак, балканские языки, по ее мнению, никогда не разойдутся и никогда не соединятся.

Сама же система БЯС «и в своем единстве, и в своем разнообразии ориентирована на осуществление коммуникации в затрудненных условиях; поэтому в основу должна быть положена коммуникативная модель, ориентированная на балканистические процессы и независимая от пространственно-временных параметров» (указ. соч., с. 18). Естественно, что в такой ситуации на передний план модели мира выходят оппозиции: свой – чужой, внешний – внутренний, я – другой, похожесть – непохожесть. Однако, при постоянном (и затрудненном!) контакте разноязычного хаоса Балкан у носителей балканского менталитета возникают одновременно два конкурирующих компонента модели мира: осознание своей балканской всеобщности и осознание своей этнической и языковой отдельности. Однако все эти оппозиции могут нейтрализоваться, смешиваться и перетекать друг в друга. На следующем этапе Т.В.Цивьян делает вывод: «Прямой, однозначный, определенный ответ не отвечает требованиям БММ <балканской модели мира – Т.Н.>, твердо придерживающейся амбивалентности, при которой одна и та же оппозиция и в один и тот же момент может означать: или то/ или другое = и то / и другое =

ни то / ни другое, а над всем этим надстраивается модальность – может быть» (указ. соч., с. 29). Отсюда, как пишет Т. В. Цивьян, возникает некоторое ощущение неопределенности, загадочности, связи с мифологической архаикой, таинственным миром древнефракийского наследия, своеобразной концепции иного мира и под.

И нужно понять, что Т. В. Цивьян писала все это в те годы, когда над отечественной лингвистикой, слишком поздно перенявшей структуралистские предпочтения и придавшей им в силу экстралингвистических причин повышенную аксиологическую оценку, еще витали требования экономности, строгости и, главное, простоты в духе постулатов «копенгагенского кружка».

Однако ориентация в БММ, по мнению и убеждению Т. В. Цивьян, прежде всего **языковая**. БММ определяет язык и язык определяет БММ. Поэтому столь важны функции артикля (тройного), роль синтаксических элементов Z, категория эвиденциальности, сближение глагола и имени, стремление к аграмматизму, роль категории определенности – неопределенности и т. д.

Все сказанное выше можно считать индивидуальной авторской теорией. Однако в безусловной верности положений Т. В. Цивьян и их практической приложимости я убедилась сама, исследуя совсем особую область речепорождения – просодию, в частности, просодию языков БЯС (см.: *Т. М. Николаева*. «Просодия Балкан». М., «Индрико», 1996). Экспериментальные методы исследования просодии известны и апробированы. До этого мною были описаны просодические системы славянских языков. Они составили довольно красивую общую систему, легко разлагающуюся на отдельные подсистемы. Известны прежде всего знаменитые интонации английского языка, десять типов интонации французского и т. д. Балканы дали результаты абсолютно неожиданные и столь же абсолютно укладывающиеся в теорию Т. В. Цивьян. Передо мною предстал хаос: все языки в принципе знали все модели, но могли их применять достаточно свободно, перетекая от диктора к диктору и от одной коммуникативной модели к другой. Не было систем, были только предпочтения. И однако – обнаружился факт почти неправдоподобный. А именно – общепринятым в фонетике считается **относительная** длительность ударного слога (ударного гласного) по отношению к безударным. А здесь выявилась абсолютная длительность тех и других, еще и совпадающая по языкам. Интерпретировать это можно, только исходя из описанной Т. В. Цивьян установки БЯС на коммуникативность, да еще «затрудненную». Абсолютная длительность, видимо, выделяла **слово** в разноязычной компании, была ярким и перцептивно активным сигналом, призывом к общению.

Определение модели мира (ММ) дается Т. В. Цивьян в монографии «Лингвистические основы...» (1990). «В самом общем виде ММ определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире в данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте» (указ.

соч., с. 5). Эта модель описывается разными кодами: вегетативным, антропоморфным, зооморфным, одористическим, числовым, музыкальным и под. Поэтому одно и то же содержание может передано на разных кодах ММ. Но возможен и не простой пересчет кодов, а окольный путь, бриколаж. (В дальнейшем многие работы Т.В.Цивьян будут посвящены именно движению, пути как воплощению балканской ММ, причем и окольному и долговому пути, каким был путь Одиссея/Улисса.) Отсюда и идеи лабиринта, попадания в неопределенный и невыразимый мир. Университетская подготовка Т.В.Цивьян-классика позволяет ей в этой книге ввести концепцию дальней связи балканского менталитета с далеким прошлым этого полуострова. Она пишет об «актуальной памяти коллектива» следующее: «История как наука, фиксирующая осознание человеком своей особой роли в структуре мира, постоянно шла об руку с мифологией. <...> Существует подсознательная и сознательная установка как на сохранение мифологического и реального, так и на их "симбиоз"; таким образом обеспечивается то вечное возвращение, которое постулировано Элиаде как основа прочности, длительности и преемственности человеческого общества. <...> "Мифологизация истории" обычно рассматривается в диахроническом плане и связывается с категорией памяти» (указ. соч., с. 19–20).

Население Балкан действительно хранит память о своих далеких «предках». Так, например, в 1984 г. в Болгарии простой крестьянин спросил нас с мужем: «Орфея знаете? – Это наш царь!». Легко себе представить, что для русского человека вся до-петровская история уже кажется далеким и смутным палеолитом. Очевидно, русское время – это пространство. Недаром «Повесть временных лет» начинается не с этиологического мифа, а с **расселения**.

II.

Путь ученого, идущего от первоначального юношеского собрания фактов к построению собственной теории, обычно представляется поступательным. Подъем на верхние ступени познания как правило заставляет забывать о нижних. Случай Т.В.Цивьян – особый. Все интересующие ее с ранних пор проблемы остаются с ней, только переходя на более высокий уровень интерпретации. Кроме того, нельзя все-таки замолчать тот факт, что Т.В.Цивьян – **не только балканист**. Разумеется, специального подхода ждут необходимые исследования вроде: Т.В.Цивьян – семиотик; Т.В.Цивьян – исследователь русской литературы; Т.В.Цивьян и поэзия Серебряного века; Т.В.Цивьян как знаток русского авангарда и т.д. Унаследовав от своего учителя Владимира Николаевича Топорова широту интересов и одновременно тягу к сбору конкретного и редкого материала, Т.В.Цивьян в течение многих лет применяла методы, апробированные на балканском материале, к небалканским фактам и,

напротив, сделав определенные выводы после изучения новых (небалканских!) данных, расширяла уже предложенную ранее интерпретацию сути БЯС. Можно сказать также, что продекларировав в 1964 году многофакторность существования БЯС как союза не только языкового, но и сближения по данным фольклора, мифологии, искусства, даже литературы, она сама и занялась изучением всех этих областей. Поэтому необходимо (как можно более кратко) перечислить основные направления ее интересов балканистической сферы и полученные результаты. То есть речь пойдет далее о конкретных областях и о конкретных задачах. (Читатель может ознакомиться с ее основными работами по балканистике, избранной библиографией по этому вопросу, в конце настоящего сборника.)

С большей или меньшей очевидностью, среди работ Т. В. Цивьян выделяются шесть основных направлений, по которым велись ею балканистические исследования. (Еще раз повторяю, что каждое из них имеет в ее трудах выходы и за пределы собственно балканистики. Кроме того, мы не имеем возможности описать здесь ее поистине гигантскую, можно сказать, титаническую, научно-организационную работу: подготовку множества сборников и коллективных трудов по балканистике, изданных в России, и тем самым демонстрацию многих балканистических проблем российскому филологу, выступления на Балканистических конгрессах, организацию Балканских чтений под эгидой Института славяноведения РАН и многое другое.)

Что же это за шесть направлений? Это:

1. Отдельные подходы к решению того же общего вопроса – *Что же такое БЯС?* и – тем самым – что же тогда такое «балканистика»?
2. Исследования грамматики БЯ, собственно языковые проблемы.
3. Работы по фольклору БЯС, ритуалам, обрядам, мифопоэтическому субстрату народных верований и т. д.;
4. Работы по так называемой «античной балканистике», которую Т. В. Цивьян тесно связывает с современным состоянием БЯС.
5. Обращение к литературным формам языков БЯС, анализ языка поэтов, стихотворных форм и литературных жанров.
6. Уточнение и развитие описанной выше БММ.

Прежде всего Т. В. Цивьян не оставляет своим исследовательским вниманием общие вопросы статуса БЯС как **языкового** союза. Т. е. это – первое направление. См. публикации: «Какви са основните "балкански" черти на българския, македонския, румънския и новогръцкия език (отчасти на сърбохърватския и турския)» (1963); «К проблеме построения лингвистического атласа балканского языкового союза» (1964); «К проблеме построения грамматической модели языка-посредника в системе балканского языкового союза» (1966); «О возможности применения ареально-типологических мето-

дов для исследования балканского языкового союза» (1966); «Обзор основных изданий в современной лингвистической балканистике» (1974); «О построении синтаксиса в грамматике балканского языкового союза» (1974); «Лингвистическая балканистика в СССР» (1979); «Об одном типологическом сходжении в маргинальных зонах балто-балканского ареала» (1985); «К семантической структуре балканского языкового союза» (1989); «О концепте языкового союза и современной балканистике» (1992); «(Само)название как инструмент объединения и разъединения: случай Балкан» (2005); «Языковые союзы и ареалы языковой и этнокультурной конвергенции на территории Евразии (с Д. И. Эдельман)» (2005).

Мы хотим обратить внимание читателя – здесь и в дальнейшем – на непрерывающийся с годами интерес Т. В. Цивьян к однажды поднятой ею теме, во-первых, и на несомненный и скорый теоретический рост ученого, во-вторых.

Обратимся ко второй проблеме: грамматические категории языков БЯС. Помимо указанных выше трех монографий, Т. В. Цивьян опубликовала по этой теме описания форм новогреческого существительного (1963) и румынского (1964). Кроме того, ее интересовали вопросы общей типологии и грамматики языков БЯС: «Об одном подходе к типологии славянских языков» (1963), а также «Предложения по сопоставительной грамматике славянских языков» (1973), «Морфонологический уровень в описании БЯС» (1981), «Изучение грамматического строя болгарского языка в свете балканистики (проблемы и перспективы)» (1983), «Перфект I, перфект II и категория пересказывания в македонском языке: к постановке проблемы» (1986), «Категория диминутивности в структуре новогреческого этноязыкового пространства» (2002, 2002а, 2003); чисто синтаксические проблемы: «О построении синтаксиса в грамматике балканского языкового союза» (1973), «Предложения к описанию синтаксиса новогреческого языка с помощью элементарных синтаксических конструкций» (1975), «Аппозиция в связи с некоторыми тенденциями развития синтаксических структур новогреческого языка» (1973), «Синтаксическая структура БЯС: ведущий принцип» (1979); проблемы содержательных синтаксических категорий: «Об одном аспекте посессивности и способах его выражения в балканских языках (dat. eth. и его трансформы)» (1983, 1984), «Un aperçu sur la catégorie de la deixis dans le système grammatical de l'ULB» (1987, 1987а). Мы не упоминаем из экономии места здесь о том, что многие работы Цивьян переведены и/или опубликованы в разных странах Европы.

Третье направление в работе Т. В. Цивьян – это исследования по мифологии, фольклору, народным верованиям и обрядам Балкан. Исследований этих очень много – около пятидесяти и проблематика эта стала осваиваться исследовательницей немного позже, чем чисто языковые вопросы. Ее интересуют

сюжеты: «Баллада о мертвом брате в балканском фольклоре» (1970), «Миорица: уникальное и типовое. К анализу одного балладного сюжета в карпато-балканской зоне» (1985), «Слово в тексте магического действия» (1988), «Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции» (1993), «Шар-Планина – героиня македонской пасторали» (1998) и др.; *потаенная семиотика вещей*: «К семантике дома в балканских загадках» (1974), «К семиотике посуды в восточно-романском фольклоре» совм. с Т.Н.Свешниковой» (1979), «Мифологическое программирование повседневной жизни» (1985), «Архетипический образ дома в народном сознании» (2000), фольклорные *жанры* и фольклорные *ритуалы*: «К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре» (1973), «Румынские тексты о персонализированных днях недели» (1973), «К структуре одного класса операционных текстов в румынском языке» (1976), «К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста» (1984), «"Феномен пастушества"» в балканской модели мира» (1990), «Текст как мера времени в архетипической модели мира» (1993) и др. Разумеется, перечислены только некоторые из публикаций.

Но никак нельзя не сказать, анализируя это направление работ Т.В.Цивьян, **о главном** – о ее очень важных трудах, посвященных так называемому «основному мифу индоевропейцев», сформулированному и описанному основателями Московской семиотической школы Вяч.Вс.Ивановым и В.Н.Топоровым. (Подробное описание этих работ Иванова и Топорова и их последователей см. в книге «Из работ Московского семиотического круга». М.: ЯСК, 1997.) Канва сюжета: жена Громовержца изменяет ему с Зооморфным противником. Муж изгоняет ее, но судьба и происхождение их детей ему безразлична. Эта тема – бой Антропоморфного героя с Зооморфным противником – общеизвестна, но она выявляется по-разному в разных регионах и в системе разных семиотических кодов (см. выше слова Т.В.Цивьян о растительном, одористическом, зооморфном и т.д. кодах и о возможности пересчета с одного кода на другой). И вот на долю Т.В.Цивьян выпало определение и выявление сюжета основного мифа в рамках Тетра *balkanica*, исследовать, внимательно анализируя, варианты сюжета и варианты кодов. Так, ее труды наполняют мелкие зверьки: ласка (1979), лягушка (1981), змеи и птицы (1984), еж (2004), птицы–«курьеры» (2004), божья коровка (в печ.), наполняют растения: конопля (1976), мак (1979), рута, мята (1983), цветы и запахи (1987, 1991), горы и воды (1992), просто вода (в печ.). (Мы называем только дату *первого* появления этой темы в трудах Т.В.Цивьян.) Все эти отдельные описания не повисают в воздухе, а реинтерпретируются ею, «переводятся» из одного кода в другой, в результате чего возникают исследования теоретического плана – обобщения.

Как уже говорилось выше, по своему университетскому образованию Т.В.Цивьян филолог-классик. Эта утонченная специализация дала ей две возможности, которые она прекрасным образом использовала. А именно: а) возможность связать современное состояние БММ и ее далекие архаические корни. См., например «Вергилианский миф в Средневековье» (1985), «Еще раз о Гомере. *φίλος* в связи с проблемой притяжательности» (1986), «Кассандра, Дидона, Федра. Античные героини – двойники Ахматовой» (1989), «Новогреческий *κλιδον* и его античные истоки» (1990), «Le concept de l'éphémère dans un rite dionisiaque et ses parallèles russes» (1994), «Путешествие из Греции в Грецию через Запад («Итака» Кавафиса: к теме интертекста)» (2005). б) Можно продолжать исследование моделей древней античности: «Об одном отражении мифопоэтической традиции у Анаксимена» (1979), «Сады Адониса: комментарий к ритуалу» (1981), «Verg. Georg. IV: к мифологеме сада» (1983), «"Лесенки" Адониса на итальянских вазах» (1984), «Образ и смысл жертвы в античной традиции» (1983), «Путешествие Одиссея – движение по лабиринту» (1997), «Классификация по Харону» (1997), и многое-многое другое. Это – четвертое направление по нашей классификации.

И здесь хотелось бы сказать, обозревая длинный путь большого ученого, как малы пять университетских лет и как не стоит цепляться только за них, но стоит полагать их первым научным трамплином, прыжком в широкую специализацию, к углублению и расширению того, что получено в университетские годы.

К тому же, Т.В.Цивьян перевела около 10 книг. Она была ответственным редактором, составителем и членом редколлегии в 55 (!) изданиях по балканистике. То есть, она практически создала нашу отечественную балканистику как нечто реальное, печатающееся, произносимое и уже объединяющее десятки людей.

Всякий филолог немислим без обращения к литературе, к литературному языку, отточенному элитой. В начале статьи мы говорили о вхождении нашей лингвистики в «нормальную науку», по Т.Куну. В комплекс такой науки входит и обращение к диалектному материалу, что, безусловно, необходимо. Однако вся та же боязнь науки как антропоморфного существа мешает ей обратиться к простому вопросу – а чем все же диалект «недотянул», что в нем ущербного по сравнению с литературным избранником? Т.В.Цивьян не боится обращаться и к глубинам архаики, и к изысканной литературе двадцатого века (пятое направление).

И здесь ее любимец – Кавафис. Недаром она – ответственный редактор издания «Русская Кавафиана. Кавафис» (2000), составитель (вместе с С. Ильинской) сборника «Константинос Кавафис. Проза» (2003), автор статей: «Анализ одного "александрийского" стихотворения К. Кавафиса» (1979), «О поэтике Кавафиса»

sub specie балканской картины мира» (1989), «Числа у Кавафиса» (1992), «О стихотворении Кавафиса "Дом с садом"» (1994), «Scherz und Traurigkeit. Das Gedicht von Konstantin Kavafis "Haus mit Garten"» (1996), «Das Gedicht *ΕΙΣ ΤΟ ΕΠΙΝΕΟΝ* von Konstantinos Kavafis im mythopoetischen Kontext» (1999), «Бродский и Кавафис» (2000), «"На корабле"» (2000), «"В конце пути"» (2000), «Проза поэта» (2003), «"Η καβαφική νήσος υπάρχει"» (2004), «Из заметок о поэтике Кавафиса. Колористика Кавафиса» (2005), «Одно из зеркал Кавафиса» (2005) – многие на ее месте так бы и остались «специалистами» по Кавафису.

В последнее время Т.В.Цивьян обратилась к творчеству М.Александропулоса.

О последнем направлении. Если ранее, определяя, что такое балканская модель мира, Т.В.Цивьян интересовалась ею как единством противоположных оппозиций (свой – чужой, внешний – внутренний и т.п.), то есть, ее семиотическим аспектом (нужно заметить, что ее книга «Модель мира и ее лингвистические основы» (1990) за последние годы уже переиздавалась дважды в дополненном виде), то в последние десятилетия ее больше интересует *дух* БММ, ее **антропоцентрическое** начало. См. исследования: «Мифологическое программирование повседневной жизни» (1985), «La femme aux Balkans – conservatrice de l'information sacrée» (1986), «L'espace ethno-linguistique des Balkans» (1997) и др.

Две фигуры оказываются в центре ее интересов: **пастух**, мечтающий о чем-то на балканских горных вершинах, и **мореплаватель**, плывущий домой, или просто странник, долго и мучительно огибающий острова. (С горами и пастушеством связан часто мотив жертвы, которым также занимается Т.В.Цивьян; опасность грозит и мореплавателю.) Ср. даже названия ее книг: «Движение и путь в балканской модели мира» (1999); «Семиотические путешествия» (2001). См., в частности, «Феномен пастушества» в балканской модели мира» (1990), «Шар-Планина – героиня македонской пасторали» (1998). Пастух ведет стада по горным тропам, но и множество кораблей плывет по Балканам и вокруг них. В последние годы Т.В.Цивьян интересуется общая проблема *пути*. «The Danube – Symbol of the Mythical Road (1997), «Сложный путь домой» (1998), «Концепт пути в фольклорной модели мира» (1998), «Остров, островное сознание, островной сюжет» (2004), «Переход через границу и amor fati: мифологическое и реальное» (2005). Она объясняет, почему Одиссей плыл домой так долго и что такое – **островное сознание**.

Надеемся, что дальнейший путь Татьяны Владимировны будет долгим и столь же интересным.

ЭТРУССКИЙ СЕТХЛАН – БОГ УЗ И ОКОВ: К ВОЗМОЖНОСТИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЪЯСНЕНИЯ ИМЕНИ СЕТХЛАНА (ГЕФЕСТА)

В двух работах последних лет я писал о присутствии в этрусской ономастике – в том числе и в теонимике – восточно-балканских элементов, отмеченных фонетическими и морфологическими особенностями, характерными для фракийского языка [Цымбурский 2003; Цымбурский 2007]. Случай же, который я рассмотрю в нынешней статье, несколько иного рода – для обсуждаемой этрусской формы не известен точный балканский прообраз, но косвенные соображения позволяют предполагать в ней индоевропеизм с фракийскими словообразовательными аналогами.

Имя этрусского бога-кузнеца Сетхлана засвидетельствовано рядом надписей при мифологических изображениях. Самая ранняя из них – это форма *Šeṭilanś* на сердоликовой гемме V в. до н.э. из Тарквиний (NR 1129). Позднее, в новозетрусскую эпоху, имеем начертания на расписных реверсах зеркал – *Šeṭlans* в тех же Тарквиниях, на севере в Клузии и на одном зеркале неизвестного происхождения; *Seṭlanś* в Арреции; а кроме того отклоняющийся от того, что видим собственно в Этрурии, вариант *Setlans* на зеркале из Коркиано в области фалисков (NR 971) [ThLE I: 290,312,319; ThLE II: 43]¹.

Гемма со старейшими письменным упоминанием Сетхлана представляет бога перед кузнечным горном. На зеркалах он выступает как субститутотом греческого Гефеста в сюжетах, известных из греко-римской словесности, так и участником эпизодов, вроде бы в ней не отмечаемых. То он двойным топором разбивает голову громовержцу Тинии (=Зевсу), высвобождая заключенную в ней богиню Менрву (=Афину) [GK 66]. То вместе с демоном Трету они освобождают богиню Уни (=Геру) от волшебного трона, к которому она, про-

¹ Как известно, в этрусском различались два спиранта, противоположным способом отражаемые на письме в южной и в северной (Клузий, Кортона, Перузия, Арреция) частях коренной Этрурии: слово со значением «дочь» стандартно пишется на юге *seḥ* (в начале – сигма из трех черточек, прообраз латинского *s*), а на севере – *seḥ* (с начальным *M*), но слово, значащее «погребение», наоборот, на юге нормально выглядит *šufi*, а на севере – *subi* [Pfiffig 1969:46-48; Rix 1984]. После того, как прежде, путавшее всю картину, чтение имени Сетхлана на тарквинийской гемме *Seṭlans* [ThLE I:313] было пересмотрено в [ThLE II], для этого теонима по соответствию *Šeṭilanś*, *Šeṭlans* в Тарквиниях: *Seṭlanś* в Арреции надежно восстанавливается в анлауте тот из сибилантов, условно [*s*₂], который А. -Й. Пфиффиг вместе с рядом других авторов трактует в качестве напряженного, а Г. Рикс – как палатальный (?). Написание *Šeṭlans* в Клузии – возможно, один из отмечаемых Риксом случаев продвижения южного графического зууса на север, если, вообще, речь не должна здесь идти о привозном изделии с юга.

гневив бога-искусника, была намертво привязана по его воле [GK V, 49] (сюжет известный по Liban. Nar. 7; Paus. I, 20; Hyg. fab. 1669; более сомнительно предположение, что сцена представляет, наоборот, привязывание Уни к трону Сетхланом и его помощником). При поддержке некоего персонажа по имени Etule (может быть, греч. Αἰτωλός «Этолиец»?) этот бог стреноживает летучего коня Пергаса (Pecse) [GK 2342]. Толкование двух других картинок, где Сетхлан фигурирует в группах божеств [GK 90; NR 97] довольно спорно [Pffiffig 1975: 302; Ambrosini 1996]. На одной из них я ниже остановлюсь особо¹.

Этимологические «разъяснения» имени Сетхлана в научной литературе разноречивы и не слишком правдоподобны. Так, В.Георгиев отстаивал его отождествление с эпитетом фракийского бога-всадника Хэроса Σουιτουληνός [Георгиев 1977: 33,61] – что маловероятно, так как этрусский нормально сохраняет анлаутное sv- – ср. этр. svalce «прожил», родовые имена Sveicia, Sveitu, Svenia, Svestnei и т.д. [ThLE I: 320-321]. Ф.Альтхайм сближал этрусский теоним с именем финикийского царя Σέθλος, которое согласно [Schol. Od. IV,618], якобы представляло местный прототип упоминаемого в этом стихе «Одиссеи» греческого прозвания сидонца Φαίδιμος, то есть «Сиятельный» (по [Pffiffig 1975: 302]). П.Кречмер курьезно возводил Seθlans к лат. situla «ведро», «ковш» в качестве прозвания бога-жестянщика, бога изготовителей ведер «der Gott der Eimerfabrikanten» [Kretschmer 1954]). К.Паули и Э.Физель толковали его сразу через греч. σίδηρος «железо» и название обильного рудами острова у берегов Этрурии Αἰθάλεια, ныне Эльба, восстанавливая якобы обозначавшую «железо» «пеласгско-этрусскую» праформу *šeithala [Fiesel 1923].

Мне же, при обсуждении этого имени, хотелось бы с самого начала обговорить два формальных момента – связанные, во-первых, с его корневым вокализмом, а во-вторых – с его словообразовательным строением. Все известные до сих пор фиксации теонима относятся, как мы видели, либо к новоэтрусскому времени, либо самое раннее к V в. до н.э., своего рода переходной фазе между архаическим и новоэтрусским языковыми состояниями, серьезно различающимися в плане вокализма. Среди таких различий – хорошо прослеживаемая фонемная нейтрализация противопоставления дифтонгов [ai] и [ei] и монофтонга [e] [Pffiffig 1969: 34-35; Rix 1984]. Так, имеем колебания в передачах новоэтр. ais~eis «бог», aiser~eiser «боги», в именах вроде Laive~Leive~Leve, Caicna~Ceicna~Cecna, Aivas «Аякс»~Eivas~Evas, Craica

¹ Обычно к изображениям Сетхлана причисляют безымянный профиль некоего бога на монетах из Популоний, имеющих рисунок кузнечных орудий – молота и клещей – на другой стороне [Pffiffig 1975:301]; ср. давние справедливые сомнения П.Кречмера на этот счет [Kretschmer 1954:159] – ведь Популония могла знать бога-кузнеца и под другим именем.

«Гречанка» (когномен, V в. до н.э.) ~ Крейсе «Грек» (когномен) (все формы здесь и далее сверены по [ThLE I; ThLE II])¹.

Правда, Рикс в работе 1984 г. пытался ограничить переход [ei] > [e] позицией перед -v-, но его опровергают многочисленные ономастические примеры, ср. новозтр. *Neipur* ~ *Nepur*, *Sveitu* ~ *Svetu*, архаич. *Teiθurnasi* (дат. падеж) ~ новозтр. *Tethuria*, архаич. *Paithuna* > новозтр. *Peiθna* ~ *Peθna*², также отмечавшиеся когда-то самим Риксом факты монофтонгизации исхода женских имен на -ei < ai-, например, новозтр. *Tetine* ~ *Tetinei* при мужской форме когномена *Tetina* [Rix 1963: 287]. На то, что, по крайней мере, в части этрусских диалектов [ei] и [e] могли совпасть еще под конец архаической эпохи, одновременно с редуцией срединных гласных, могут указывать известные надписи Тефария Велианы из Пирги V в. до н.э. с их разнобоем в передаче его имени *Θefariei Velianas* ~ *Θefariei Veliiunas* [TLE 874,875]: форма *Θefariei* с конечным дифтонгом легче всего объясняется как архаизирующий гиперурбанизм. За отсутствием свидетельств VII-VIII вв. до н.э. для имени Сетхлана приходится исходить из того, что гласный [e] в начальном его слогом мог бы быть продолжением как этимологического монофтонга, так и какого-то из нейтрализовавшихся с ним и друг с другом дифтонгов³.

Теперь о словообразовательной структуре теонима *Seθ(i)lans*. Неоспоримо, что в этрусском словаре он стоит рядом с божественными именами типа *Cilens*, *Fufluns*, *Leθns* (*Leθams*), *Selvans*, *Velχans* [Pfiffig 1969: 77], присоединяющимися к консонантным основам на носовой формант -s, который переходит также и в косвенные падежи (родит. падеж *Fufluns(u)l*, *Leθamsul*, *Nethunsl*, *Selvans(e)l*). Особенность формы *Seθ(i)lans* в том, что это единственный во всем этрусском тезаурусе пример суффиксальной цепочки или сложного суф-

¹ Бытование в Перузии редкого родового имени Сведна [ThLE I:106], – если тут же вспомнить формы *Sveitu*, *Svetu*, известные по всей Этрурии, в том числе и в перузинской области [Цымбургский 2003:74] – наводит на мысль о проникновениях в этрусскую ономастику из ономастики народа, в чьем «сатемном» языке могли сосуществовать «нормальные» палатальные рефлексы и. - е. *k'weit-/k'woit- с рефлексами депалатализованными, как в слав. *svěť:cvěť или в лит. šviēsti «светить»: лит. kvitēt «мерцать».

² Когда-то Рикс видел в *Peiθna* «гиперурбанизм» при правильном *Peθna* [Rix 1968:211]. Но упущенная им архаическая форма *Paithunas* в [TLE 256] позволяет уверенно восстановить древний дифтонг для этой основы [Pfiffig 1969:34], кстати, перекликающейся с основой эгеофракийского этнонима *Paithoi*.

³ Если бы мы оставались при старом чтении *Seθlans* для надписи на тарквинийской гемме, у нас была бы в резерве еще одна версия – в корне теонима допускается этимологическое [i] со вторичным расширением [i]>[e], наблюдаемым в новозтрусском перед слогами с гласным [a] или [e]: ср. арх. *ita*, местоимение > новозтр. *eta*, арх. *cliniiaras* «сыновей, сыновьям» (род. падеж) ~ новозтр. *clenarasi* «сыновьям» (дат. падеж), лат. *Silvanus* теоним ~ новозтр. *Selvans* [Rix 1984], также архаический когномен *Licineſi* (дат. падеж) ~ новозтр. *Lespe* [ThLE I:220,225]. Однако с принятием нового чтения теонима на гемме *Seθilanſ* от этой версии (якобы *Seθlans* в южной записи < **Siθlans*) по-видимому, приходится отказаться.

фикса с нанизыванием формантов $-(i)l-an-(s)$. Правда, этрусская антропонимика знает ряд когноменов с исходом на $-l-ane$ [ThLE III: 31,65, 76], ср. такие пары имен, как *Nevtni: Nevtlane, Stati: Statlane, Uti: Utilane* и т.д. Но в этрускологии считается, что образования на $-ane$ в этом языке – индоевропейского (конкретно – италийского) происхождения ($-ane < \text{итал. } -ānus$), а группа с конечным $-l-ane$ объединяет когномены, построенные по разным этрусско-италийским моделям. Например, этр. *Ucrislane* передает лат. *Ocriculanus*, этникон от топонима *Ocriculum*. Этрусское соотношение *Uvie: Uvilane* расценивается как отражение италийского соотношения *Ovius* (родовое имя): *Ovillanus* (этникон) с предполагаемым связующим звеном в топониме **Ovillae* по типу другой, полностью засвидетельствованной цепочки *Bovius: Bovillae: Bovillanus* [Rix 1963: 307-310]. С другой стороны, в этр. *Arnzlane(s)* налицо когномен, образованный от *Arnzile*, уменьшительной формы к личному имени *Arnθ* с суффиксом, возможно, италийского генезиса $-ile$ (= лат. *illus?*), нанизанным на этрусский, тождественный по функции суффикс $-za$, который представлен в популярном имени-деминутиве *Arnza* (о типе «удвоенных уменьшительных» на $-zile$ в этрусском см. [Pffiffig 1969: 167]). В отличие от этих «италоидных» имен консонантные теонимические основы на $-n(s)$ представляют модель исконно-этрусскую, по которой иногда переоформляются даже индоевропейские италийские образования: например, этр. *Neθuns*, которое отражает италийское **NeptEnos* (лат. *Neptunus*), родственное индоиранскому прозванию бога – «Порождения Вод», вед. *Apām Nāpāt*, авест. *Apam Napā* [Egmont, Meillet, 1951: 778]. В рамках этой модели, повторяю, *Seθlans* структурно стоит особняком – но и объяснять его через когномены на $-lane$ очень затруднительно.

Между тем, хотя В. Георгиев, сближая *Seθlans* и фрак. *Σουιτουληνός*, явно ошибался этимологически, частичным извинением этой ошибки может служить подмеченное им сходство словообразовательного типа теофорных обозначений в двух языках. Среди огромного количества фракийских прилагательных, в том числе эпитетов богов с суффиксом $-ηνός$ – очень часто, но отнюдь не всегда образуемых от местных названий (ср. например, функциональный эпитет Аполлона *Σπινδεηνός* «Сияющий» при лит. *spīndėti* ‘сиять’ [Георгиев 1977: 179]), формы на $-λ-ηνός$ образуют подгруппу, отмеченную явным преобладанием теофоров. В этой подгруппе на два простых этникаона *Αρδιληνός* и *Στρουληνός* (по тезаурусу Д. Дечева [Detschev 1976]) фиксируются шесть прозваний богов: Гера *Αρμουληνή*, Аполлон *Κερμιλληνός* и *Ρανισκεληνός*, Дионис *Ουερζεληνός*, Сабазий *Αρσιληνός*, упоминавшийся Хэрос *Σουιτουληνός* [Гиндин 1981: 33]. В 1960-х болгарский исследователь И. Гылыбов писал о том, что популярнейший во Фракии тип адъективов на $-ηνός$ может расцениваться как позднейший в сравнении с редкими именами,

оформленными суффиксом *-ανός* и отмечаемыми на перифериях фракийского ареала – как западной (этнонимы *Δάρδανοι*, *Άλβανοί*), так и восточной (этнонимы типа *Αρβιλλανός*, *Δραδίζανός*, *Ρακηλανός* в Пропонтиде, *Δελκανός* на Черноморском побережье). По мнению Гылыбова, вариант *-ηνός* утвердился вторично в результате фонетического перехода *ā > ã* на большей части территории Фракии [Гылыбов 1963: 39-40, 60]. Таким образом, по своему строению этрусский теоним *Seθ(i)lans* впрямь схож с фракийскими прозваниями богов наподобие *Αρμουληνή*, *Αρσιληνός* или *Σουιτουληνός*, если учитывать восстанавливаемое, согласно Гылыбову, древнейшее звучание их суффиксального оформления: **Armulanā*, **Arsilanās*, **Svitulanās*¹.

Переходя теперь к возможной внутренней форме имени Сетхлана, я обратил бы внимание на то, что из четырех надежно толкуемых сюжетов с участием этого бога в Этрурии, в одном случае налицо мотив связывания коня, в другом – связывание или сковывание и последующее освобождение богини, в третьем – высвобождение другой богини, заточенной в голове Бога Грома, и лишь четвертая картинка представляет Сетхлана собственно за кузнечной работой. Сетхлан этрусских художников – прежде всего, бог, связывающий, налагающий узы, и он же – бог, снимающий их, дарующий высвобождение. Конечно, подобные свойства присущи и греческому Гефесту, – чтобы в этом увериться, достаточно истории с привязанной к трону Герой. Вспомним также эсхилового «Прометея прикованного», где бог-кузнец, скорбя и против воли, надевает цепи на титана. А особенно – песню Демодока из «Одиссеи» (VIII, 266-366) о Гефесте, по подсказке Гелиоса уловившем неверную супругу Афродиту и ее любовника Ареса в свои узы (*δεσμοί*, в переводе В. А. Жуковского – «сети»), которые «ни развязать, ни разорвать», «подобные тонкой паутинке», так что их никто бы не заметил даже из бессмертных богов (275-276), но расторгаемые лишь магической силой самого их изготовителя (359).

Однако и греческая словесность и, что важно здесь, греческое искусство знают немало других эпизодов с участием бога-кузнеца, иных, относящихся к нему мотивов: например, свержение Гефеста с неба Герой или самим Зевсом; Гефест как хромец; Гефест – товарищ или даже супруг Афины; Гефест, лепящий первую женщину – Пандору; Гефест как участник битвы богов с гигантами; Гефест в кузнице с киклопами – в частности, работающий над щитом Ахилла, и т. д. [Malten 1913: 363]. Все эти мотивы и эпизоды, разрабатывав-

¹ В подобной записи я иду за фракологами, усматривающими в этом языке переход [o] > [a] и соответственно записывающими предполагаемые рефлексы индоевропейских основ на -o- во фракийском, см. [Георгиев 1977; Дуриданов 1976]. Интересно, что такая суффиксальная цепочка, похоже, вовсе нетипична для ономастики западной, иллирийской части Северных Балкан, см. [Mayer 1959:216-222, 234-235].

шился греческими художниками, остаются за пределами иконографии этрусского Сетхлана, для которой достаточно настойчиво отбираются сцены, отмеченные топикой «связывания-сковывания» и «освобождения».

Любопытно здесь, в порядке небольшого отступления, вспомнить предложенное в 90-х Л. Амбросини объяснение неясного сюжета на сильно испорченном зеркале из Коркиано [NR 971], где действуют Сетхлан (*Setlans*), этрусский бог Солнца *Uslanes* (=Гелиос), богиня Туран (=Афродита), и довольно часто изображаемое этрусками вместе с Туран божество *Acaviser* (в других вариантах *Axavisur*, *Axvizr*, *Axuvizr*), представляемое ими то в юношеском, то в женском облике, и, похоже, не имеющие прямого аналога в мифологии греков. Амбросини реконструирует в центре картины слившуюся в поцелуе пару – Туран с юношей Акависером, захваченных врасплох Богом Солнца и Сетхланом. Она прямо предполагает в этой сцене подражание гомеровской песне Демодока. Загадочные штрихи возле фигуры Сетхлана Амбросини сопоставляет с этрусскими изображениями колеса караемого прелюбодея Иксиона, думая, будто Сетхлан прибыл из своей кузницы с этим орудием кары для избалованных любовников или, по крайней мере, для кого-то из них [Ambrosini 1996]. Итак, она, по существу, вводит мотив предстоящего «привязывания-приковывания» еще в один эпизод с этрусским Сетхланом. Однако ссылки исследовательницы на «Одиссею» побуждают меня частично усомниться в ее решении и спросить: не лучше ли предположить в штрихах возле левой руки Сетхлана отнюдь не фигуру колеса, с которой они не очень-то схожи, но реминисценцию тех самых уз или сетей, которые сотворил гомеровский Гефест, чтобы уловить в них своих оскорбителей?

Теперь, возвратившись к имени Сетхлана, я хочу указать на возможность, в случае дифтонгового происхождения корневого [e], сблизить это имя с индоевропейскими производными от корня *s(H)ei- ‘связывать’, хетт. *išhiya*, лув. *hišhiya*, др.-инд. *syāti* (*sināti*, *sinoti*), лит. *sjėti* : ср. др.-инд. *setu* ‘мост, связь’, *setar* ‘оковы’, ‘оковывающий’, *grasiti* ‘сеть, пути’, ‘сила’, авест. *hita* ‘упряжка’; др.-в.-нем. *seite*, *seita* ‘шнур, веревка’; лит. *siėtas* ‘веревка’, *saĩtas* ‘привязь, перевязь, узы; причал’, слав. **sěť*. Особенно важно смысловое развитие основ этого корня в древнеевропейских языках, где семантика «связывания» модифицируется в значении «чародейства, магии»; см. лит. диал. *seĩtas*, вариант к *saĩtas*, в значениях ‘талисман’, ‘примета, знамение, предсказание’, др.-исл. *seið* (жен. род) ‘колдовство’ при *seiðr* (муж. род.) ‘веревка’, *siða* ‘колодовать’, др.-герм. *Saitchamimi[s]*, теоним (дат. падеж множ. числа) < **Sait-hamjōz* «те, кто могут менять свой облик посредством чародейства», кимр., брет. *hud* < **seito-* ‘колдовство’, др.-корн. *hudol* ‘волшебник’, сюда же с другим расширением др.-ирл. *soib* ‘волшебный’, ‘обманчивый’ < **soi-bho-*

siabair ‘призрак, фантом’ [Pokorny 1959: 891-892; Fraenkel 1965: 756,783]¹. Это – то смысловое поле, с которым правдоподобно может быть соотнесено имя Сетхлана – бога, мыслимого как налагателя волшебных оков и их разрешителя.

Задумываясь над перекличкой между оформлениями этого этрусского теонима и эпитетов фракийских божеств, в поисках рефлексов и.-е. *s(H)ei- на востоке Балкан следует оставить в резерве фракийское мужское имя *Σιτας*, с вариантами передачи *Σίττας*, *Σειτής*, -ας, *Sita*, женское *Σιτα*, *Σειτή*, композит (?) *Σειταουενίς*. В конце концов, на индоевропейской почве эти имена могут объясняться по-разному, как и те созвучия, которые Д. Дечев указывает для них в других древнеевропейских областях: лат. *Sitius*, *Sitinius*, *Sitonius*, *Sitilius*, кельт. *Sita*, *Sitas*, *Sittia* [Detschew 1976: 429, 451-453]. Наибольший интерес в занимающем нас аспекте представляет прозвание фракийского племени *Σίθωνες* на Халкидском полуострове [Strab. УП, фр.11]. По легенде, отраженной у Овидия, эпоним племени *Sithon*, обладал даром по своей воле оборачиваться то женщиной, то мужчиной (Metam. 4, 280: *ambiguus fuerit modo vir modo femina Sithon*). Это предание не только смыкается с семантикой герм. *Saitchamimis*, прозвания богов-оборотней, но привлекает внимание и к формальному тождеству имен фракийских ситонов и той народности *Sitonum* (по рукописям – *Sithonum*) *gens* из Тацитовой «Германии», 45, которая якобы обреталась на отдаленнейшей окраине германского мира. Рассматривая этих северных ситонов в качестве финнов Скандинавии, германисты охотно толкуют их именование как родственную др.-исл. *siða* (‘колодовать’) кличку, которой германцы наделили инородцев-соседей, “da die Finner wegen ihrer Schamanentums den Germanen als zauberkundig gelten” [Schönfeld 1927: 397, с литературой]².

Не усмотреть ли в этом германском прозвище финского племени и в имени ситонов фракийских этимологически тождественные обозначения для «колдунов» от и.-е. *s(H)ei-? Тогда не пройти и мимо вероятности отражения варианта той же основы в имени одного из племен, соседствовавших с ситонами фракийскими, – обитавших на границе с Пеонией ситов, *Σιτωί* [Thuc. II,98; Strab. VII, фр.36]; к оформлению *s(H)ei- назальным суффиксом ср. др.-инд. *sinati*, *sinoti* ‘связывать’, лит. диал. *sinti* ‘при-

¹ 20 лет назад Л. С. Баюн сблизила с этим древнеевропейским рядом лув. -ziti ‘человек, посвященный божеству’ в именах типа *Непа-ziti* «Человек богини Хепат», с продолжением в лик. В ziti ‘исполнитель ритуальных функций’ [Баюн, Яйленко 1985: 187]. Но это сближение спорно ввиду признанного отражения *s(H)ei- в лув. *hišhiya*.

² Ср., впрочем в словаре [Vries 1962: 472] попытку соотнести герм.-лат. *Sithones* с омонимичным др.-исл. *siða* ‘берег, сторона’ (= нем. *Seite*), другим семантическим развитием того же и.-е. *s(H)ei- ‘связывать, соединять’.

вешивать', ср.-ирл. *sin* 'цепь', др.-англ. *sinu* 'тетива' [Pokorny 1959: 892; Graenkel 1965: 786]. Несомненную ветвь фракийских синтов, как создавал еще Страбон (VII, фр. 46), представляли знаменитые лемносские синтии (*Σίντιες*): по Гомеру, они когда-то приняли у себя свергнутого Зевсом с неба Гефеста (II, I, 593-594), и впоследствии сделались для него тем излюбленным народом на земле, к которому гомеровский Гефест то и дело нисходит, покидая свое олимпийское обиталище (Od. VIII, 294). Даже отвлекаясь от готовности некоторых позднейших схолиастов отождествлять синтиев с лемносскими тирсенами (Schol. Ap. Rhod. I, 608), нельзя не видеть в Лемносе, где обнаружена знаменитая тирсенская стела, – важнейший пункт соприкосновения доиталийской, северо-эгейской прародины тирсенов-праэтрусков с раннефракийским пространством. Там, по преданию, на огнедышащей горе Мосихл (*Μόσιχλος*), якобы пребывала Гефестова кузница (Schol. II. XIV, 230), а один из старых городов при греках именовался Гефестием [Malten 1913: 315-316]. Лемносский «синтийский» культ бога-чудодея и кузнеца мог бы составлять древнейший пласт в истории того образа, который нам предстает в Этрурии под именем Сетхлана.

Итак, для позднеархаич. *Šethilanś*, новозтр. *Šethlans*, при нынешнем состоянии знаний нельзя исключить сближения с вышеприведенными рефлексами и. -е. *s(H)ei¹. В этом случае оправданным оказывается и сопоставление исхода на -(i)lans с раннефракийскими основами теофорных адъективов на -lanas > -ληνός, поскольку речь может идти об очень ранней (праэтрусской) адаптации диалектной индоевропейской модели.

В порядке постскриптума стоит добавить, что, по записям Ч. Леланда, исследовавшего в конце XIX в. крестьянский фольклор Тосканы, Сетхлан (видимо, контаминировавшись с римским Вулканом) «выжил» в здешней традиции в качестве духа огня *Settrane* или *Sethlrane* [Leland 1892: 106]. Примечательно, что упоминаемое Леландом заклятие, призывающее этого духа, произносилось исключительно тогда, когда хотели *унять, угасить* нежелательный огонь². Древний изготовитель магических уз и оков трансформировался в *обуздателя* пламени.

¹ Я бы не отбрасывал вовсе и ту теоретическую возможность, что *Šeth(i)lans* способно быть замещением в этрусский из такого диалекта, где корневое [e] представляло бы результат какого-то более раннего фонетического развития – например, той же монофтонгизации дифтонга или трансформации [ei] > [ie] типа балтийской, которая бы отвечала за специфический (по Риксу – палатальный или палатализованный) характер начального спиранта.

² “Settrano is the spirit of fire. He is remembered by all here. They know a proverb (i. e. sorcing, invocation or spell), which is repeated, when they do not wish the fire to burn, they invoke (se voca) that spirit” [Leland 1892, ibid.].

Литература

- TLE – *Pallottino M.* Testimonia linguae Etruscae. 2-a ed. Firenze, 1968.
- Баюн, Яйленко 1985 – *Баюн Л. С., Яйленко В. П.* Рецензия на кн. [Гиндин 1981] // Вестник древней истории, 1985, №2.
- Георгиев 1967 – *Георгиев В.* Траките и техният език. София, 1977.
- Гиндин 1981 – *Гиндин Л. А.* Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981.
- Гълъбов 1964 – *Гълъбов И.* Тракийските имена на -ηνός, -ανός и техните проблеми // Известия на Института за български език, 10, 1964.
- Дуриданов 1976 – *Дуриданов И.* Тракийски език. София, 1976.
- Цымбурский 2003 – *Цымбурский В. Л.* Фракизмы в ономастике Этрурии и в ее пантеоне // Славянское и балканское языкознание: Человек в пространстве Балкан. М., 2003.
- Цымбурский 2006 – *Цымбурский В. Л.* Еще Thracq-Tyrthenica (эгеофракийские обозначения коня и этрусский вогив Selvanzi Enizpetla) // Восток и Запад в балканской картине мира. М., 2007.
- Ambrosini 1996 – *Ambrosini L.* Setlans con la ruota di Issionne in una specia incise di Corchiano // Studi Etruschi, 61, 1996.
- Detschew 1976 – *Detschew D.* Die thrakischen Sprachreste. 2-te Aufl., Wien, 1976.
- Fiesel 1923 – *Fiesel E.* Sethlans // RE 2-te Reihe. Hdb. 4. Stuttgart, 1923.
- Fraenkel 1965 – *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd.2. Heidelberg-Goettingen, 1965.
- GK – *Gerhard E., Koerte G.* Etruskische Spiegel. Bd. I-V. B., 1840-1897.
- Kretschmer 1954 – *Kretschmer P.* Der etruskische Gott Setlans // Glotta, 33, 1954.
- Leland 1892 – *Leland Ch. G.* Etruscan Roman Remains in Popular Tradition. London, 1892.
- Malten 1913 – *Malten L.* Hephaistos // RE, Bd. S. Stuttgart, 1913.
- Mayer 1959 – *Mayer A.* Die Sprache der alten Illyrier. Bd. 2. Wien, 1959.
- NR – *Buffa M.* Nuova raccolta di iscrizioni etrusche. Firenze, 1935.
- Pfiffig 1959 – *Pfiffig A. J.* Religio Etrusca. Graz, 1975.
- Pfiffig 1969 – *Pfiffig A. J.* Die etruskische Sprache. Graz, 1969.
- Pokorny 1959 – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern-München, 1959.
- Rix 1963 – *Rix H.* Das etruskische Cognomen. Wiesbaden. 1963.
- Rix 1984 – *Rix H.* La scrittura e la lingua // Gli Etruschi. Una nuova imagine. Firenze, 1984.
- Schönfeld 1927 – *Schönfeld M.* Sitones // RE 2-te Reihe, Hbd.5. Stuttgart, 1927.

ThLE I – Thesaurus linguae etruscae. I. Indice lessicale / Publ. da M.Pallottino a cura di M.Pandolini Angeletti. Roma, 1978.

ThLE II – Thesaurus linguae Etruscae. I. Indice lessicale. Primo supplemento / Publ. da M.Pallottino a cura di M.Pandolini Angeletti. Roma, 1984.

ThLE III – Thesaurus linguae Etruscae I. Indice lessicale: ordinamente inverse dei lemmi / Elab. Da L.Fasani e publ. da M.Pallottino a cura di M.Pandolini Angeletti. Roma, 1985.

ТРИТОГЕНИЯ (HYMN. NOM. XXVIII. 4)

«Тритоγένειей» Афина именуется уже у Гомера – в «Илиаде» дважды (II. IV. 515, VIII. 39) и в «Одиссее» много раз (Od. III, 378 et al.), затем у Гесиода (Theog. 895, 924), а затем этот эпитет употребляется повсеместно, не делаясь, однако, более понятным. У богов вообще и у Афины в частности непонятные прозвища бывают – например, Афина называется также Паллада (Παλλάς), и это слово иногда производилось древними от πάλλειν (потрясать), а иногда от имени титана Палланта (Cic. De nat. deorum. III. 59; cf. Serv. Aen. I. 39), хотя ни в одном из них нет основы παλλάδ-. Но «Паллада» не имеет внятной внутренней формы, тут возможны любые домыслы, а в Τριτογένεια внутренняя форма кажется внятной, да и вообще имена и эпитеты женского рода на -γένεια или обоюдного рода на -γενής в эпическом всенаречии встречаются регулярно – как «ранорожденная» (ἤριγένεια) Заря в известной формуле или еще более многочисленные прилагательные на -γενής (в гимне Афина именно Τριτογενής), так что речь явно идет о продуктивной словообразовательной модели. Отсюда не следует, конечно, будто эпитет «Тритоγένεια» не мог быть заимствован из догреческого субстрата или негреческого адстрата, при освоении греческим языком получив внутреннюю форму, которой прежде не имел, и так сделавшись одним из бесчисленных сложных эпитетов, которые в контексте греческого языка и греческой мифологии обычно читаются не труднее, чем упоминавшаяся «ранорожденная» Заря и все «лепокудрые» и «прекраснообутые» богини. Но так или иначе, в контексте греческого языка и греческой мифологии Τριτογένεια существовала по меньшей мере два тысячелетия и далее будет рассматриваться как греческое слово – иным мы его просто не знаем, да почти наверняка оно и есть греческое.

В сложных словах на -γενής/-γένεια первый корень в основном от наречий, будь то общеупотребительные «благородный» и «вместорожденный» (то есть родич), или хотя бы упомянутый эпический эпитет Зари; прилагательные наподобие ἀφρογένεια или χαλκογένεια («меднородный якорь» Пиндара) сравнительно редки. На таком фоне Τριτογένεια отчетливо читается как то ли «третьерожденная», то ли «триродная», и почти все предпринимавшиеся в древности попытки интерпретировать этот эпитет естественно связывали его с обстоятельствами появления богини на свет.

Для начала следует, однако, заметить, что в «Теогонии» строки о рождении Афины существуют в двух вариантах: в основном тексте она зачата Зевсом от Метиды, которую он затем проглотил, а в ст. 924-5 рождается мощной и сильной из головы отца и называется γλαυκῶπις Τριτογένεια как в момент

зачатия, так и в момент появления на свет; в параллельном варианте она тоже родится от проглоченной Зевсом Метиды и из его головы, но во всеоружии и на берегу реки Тритона, а называется «Паллада Афина» – эпитет «Тритоге-ния» в этом варианте отсутствует. Правда, здесь вернее было бы говорить не о варианте, а о сопутствующем фрагменте «Теогонии» (недаром лишь его последняя строка помечена как 929 t, а остальные пронумеровать невозможно): этот подробный рассказ о зачатии и рождении богини выбивается и из композиции «Теогонии», и из ее общего стиля, вероятно будучи афинской интерполяцией, – но для предлагаемого анализа важно лишь то, что такой вариант существует, что он достаточно древний, принадлежит тому же кругу текстов, что «Теогония», и мог приписываться Гесиоду. Таким образом, ассоциация Афины с рекой Тритоном достаточно стара, и для новоевропейских филологов это было поводом ассоциировать эпитет «Тритоге-ния» с беотийской рекой Тритоном, впадающим в озеро Копайду как раз в том месте, где находилось древнее святилище Афины¹. Это объяснение неверно в принципе и зиждется на распространенной тенденции объяснять мифологическое предание через религиозную практику – подход не всегда продуктивный, а тем более применительно к именам и прозвищам, потому что иные из них у эпоса и культа общие, а иные своеобразные, как «Персефона», эпическое имя богини, которая в культе зовется «Девой». Сугубо эпическим является и эпитет «Тритоге-ния», почти не встречающийся даже в подвергнувшихся литературным влияниям аттических надписях и совсем не встречающийся в надписях беотийских, неподалеку от Тритона, Копайды и святилища.

У Геродота, несомненно знавшего текст «929 b», Афина родится от Посейдона и ливийского озера Тритонида (Hdt. IV. 180), но с оговоркой, что речь идет о «туземной богине, которую мы именуем Афиной»; тем не менее у поздних авторов под влиянием сразу Гесиода (пусть ненастоящего) и Геродота связь Афины с Тритонидой или (чаще) с ливийской рекой Тритоном, или с беотийской рекой Тритоном (Apollo-d. I. 3,6; Paus. IX. 33. 7), или с аркадской речкой Тритоном (Paus. VIII. 26, 6), или просто с рекой Тритоном, неважно где протекающей, становится одной из излюбленных этимологий: то ли (чаще всего) богиня родилась на берегу Тритона, то ли омывалась в нем после рождения, то ли была отдана речному богу на воспитание. Дважды в схолиях Тритон сочетается с тройственностью: ἐκ τριῶν συναυξηθεῖσα Ὀρίτου Διὸς Τρίτωνος, «усилившаяся от троих, от Грома, Зевса и Тритона» – толкование не вполне ясное, так как сведений об отдельном от Зевса Громе

¹ Ассоциация «Тритоге-ния» с беотийским Тритоном и/или с древним святилищем Афины на берегу Копайды при впадении в него Тритона в европейской науке стала общепринятой не позднее середины XIX века (см., например: *Smith, William*. Dictionary of Greek and Roman Geography. London, 1854. s. v. *Triton*) и остается таковой до сих пор.

нет. Словом, недаром по-латыни Минерва часто называется *Tritonia*. После Геродота «Тритогегию» толковали грамматикки, не ссылавшиеся (как и в случае с «Громом») на источник, но у этих поздних авторов сохранилось немало древнего и толкования их как-никак принадлежат носителям культуры, тоже интересовавшимся, откуда у Афины такое прозвище – и толкований немало.

В одной эпиграмме Τριτογένεια сокращается в Τριτώ (Anth. Pal. VI. 194) – сама по себе подобная апокопа не необычна (скажем, Деметра иногда именуется «Део») и могла использоваться чаще. На этом или ином основании многие схолиасты утверждают, что τριτώ – диалектное «голова». Такое толкование отличается сразу простотой и уместностью и вероятно поэтому поддержано самим Цецем (ad Lycophr. 519; Ликофрон в этом стихе называет Афины Τριγέννητος, с необычным опущением слога), но в вопросе о диалекте схолиасты расходятся: у одного τριτώ – эолийское слово (Aristoph. Nu. 985), у другого – критское (Anonym. Exeg. In Theog. 411), у кого-то «туземное» или просто «на диалекте», неважно каком, а Суда в перечне объяснений даже передает, что так называют голову афиняне τρίτωνα τὴν κεφαλὴν Ἀθῆνας λέγουσιν. Вероятно, у всех этих толкований общий источник, но ни в каких диалектах τριτώ со значением «голова» не зарегистрировано, и не исключено, что неведомый этимолог неверно понял существовавшую апокопу Τριτώ. Иногда Τριτογένεια связывается с τρέω, так как процесс потрясения ассоциируется с копьём Афины, «вселяющей в противников трепет» (τὸ τρέιν ἐγγενῶσα τοῖς ἐναντίοις), и это толкование – едва ли не самое натянутое, так как «тритонорожденность» и «главорожденность» по крайней мере не упускают из виду -γένεια, а «трепеторожденная» – почти бессмысленно, хотя Гезихий, довольно избирательно приводящий в своем лексиконе толкования, это все-таки упоминает.

Наконец, многие толкования по справедливости связывают τρίτο- с чем-то третьим: то ли богиня родилась в третий день месяца, то ли в третий день третьей декады месяца (τρίτῃ φθίνοντος: Sch. VT II. VIII. 39), то ли (у Суды и Фотия) третьим ребенком после Аполлона и Артемиды, хотя в «Теогонии» порядок рождений иной, так что источник тут неясен. Удивительнее всего схолия к Гесиоду (Theog. 895), в которой после несколько известных объяснений, в том числе от τρέω, говорится, что богиня явилась τριτοκοῦρη – понимать это иначе, чем «с тремя зеницами», трудно, и для греческой богини трехглазость необычна. Сюда же следует отнести цитированное «Гром-Зевс-Тритон» и сохраненное Судой ὅτι ἐκ τῆς μητρὸς καὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διὸς ἐξῆλθεν – «ибо вышла из утробы и из матери и из головы Зевса», точно по Гесиоду¹. Такое толкование, однако, предполагает,

¹ Едва ли не единственным, кто видел в эпитете «Тритогегия» проблему и всерьез пытался ее решить, был Поль Лафарг, опубликовавший свои наблюдения в лондонском «Тайме» (Lafargue,

что мать у Афины была, а это совсем не очевидно: у Гесиода Афина – дочь проглоченной Зевсом Метиды, первой его супруги (Theog. 886-900), из чего явно и исходит Суда (или его источник), но, например, в гимне Афина просто рождается от Зевса, так что отсутствие матери предполагается «по умолчанию», а в одном из древнейших гимнов, к Аполлону, Гера обижена на Зевса именно за то, что он родил себе дочь без супруги (Hymn. Hom. III. 311-325), и в отместку родит Тифея, тоже самостоятельно, без супруга, как у Гесиода по этой же причине родит Гефеста. В сущности, и у Гесиода материнство Метиды двусмысленно (см. ниже), а если учесть своеобразие этой «Премудрости», лишённой персональных свойств и обретающейся внутри Зевса, нетрудно предположить, что образ ее в «Теогонии» является рационализацией мифа, в котором Афина рождается из головы Зевса от премудрости его – то есть без матери.

Миф о рождении божества значим как элемент космогонии, но самый факт рождения и присущие божеству свойства важнее других обстоятельств рождения – потому-то родословная нередко оказывается не самой стабильной характеристикой даже таких божеств, как Афродита. Другое дело свойства божества, не только космологически значимые (как способность светить ночью или пускать зерна в рост), но и внешние, по видимости второстепенные, вроде хромоты Гефеста или копыт Пана. Правда, у большинства богов такие особые приметы отсутствуют, но рождаются они все же по-разному: Зевс – беспомощным младенцем, которого Рея прячет на Крите и кормит козьим молоком; Дионис – младенцем, которого прячут на горе Нисе; зато Афродита (любая) – во всей красе, а новорожденная Артемида даже помогает матери родить Аполлона. Можно даже заметить, что богини практически никогда не изображаются в младенческом состоянии, а боги довольно часто, и это наверняка связано с различием в восприятии мужского и женского возраста, в свою очередь связанным с различием гендерных ролей. Конечно, подробности рождения божества так или иначе обусловлены повествовательной традицией, но и сам космогонический миф в большой мере является ее достоянием, а эпитет «Тритоγένεια» принадлежит, как сказано, эпосу. И нельзя не заметить, что из

Paul. The Myth of Athena // «Time», Sept. 1890. P. 916-28). Лафарг был зятем Маркса, а потому его работа иногда считается марксистской, хотя это просто хорошая компаративная мифология, потому и опубликована в «Тайме». Лафарг здравомысленно понимает τριτογένεια как двукорневое слово, составленное из простых по значению корней τριτ- и γέν- и связанное с какой-то троичностью рождения богини. Напоминая об орфическом эпитете Диониса-Загрея Τρίγυιος (Hymn. Orph. XXXI, 3) «Триждырожденный», вполне понятно, так как орфический Дионис рождается трижды: от Персефоны (и растерзан титанами), от Семелы (и она погибает, не доносив младенца) и наконец от Зевса, Лафарг понимает как «Триждырожденная» и τριτογένεια – точно в том же смысле, в каком понимается это имя в цитированном фрагменте Суды («чрево, мать, голова Зевса»), так что de facto его работа представляет собой развернутое обоснование именно этой схолии.

всех новорожденных богов новорожденная Афина всегда самая взрослая, даже для богини: она одна родится не просто во всей красе, но и во всей силе, а начиная с упомянутого ранее 929 t, еще и во всеоружии, с боевым кличем на устах – точно такая, какой остается затем навсегда.

В предании существует то, что можно назвать вторичной мотивировкой, как миф о безумии Геракла: состояние битвенной ярости, достигаемое самыми разными средствами и не всегда до конца избываемое в течение боя, а потому нередко гибельное для своих, хорошо известно из разных традиций, но в саге довольно сказать «имярек стал берсерком» или «Кухулин еще не избыл свой гнев», а о Геракле после утраты реального контекста нужно объяснить, почему он без повода убивает друзей и членов семьи – и тут вторичной мотивировкой становится ревнивая ненависть Геры. Источником таких мотивировок является размышление или, если угодно, рефлексия, но рефлексия повседневная, производящая народные этимологии и общие мнения, хотя бы и ложные. Размышление о рождении Афины могла идти двумя путями: можно было осмыслять уже имеющийся эпитет «Тритогекия» и находить ему объяснения (чем и занимались сначала грамматика, а затем их новоевропейские преемники), а можно было осмыслять необычное рождение Афины и на этом основании назвать ее «Тритогекия» – и если так поступил какой-то достаточно влиятельный древний аэд, эпитет мог сохраниться, сделаться постоянным, а позднее уже и сам потребовать объяснений.

Что в рождении Афины могло побудить к осмыслению этого рождения как тройного-третьего? В сохранившемся предании она, как сказано, не всегда рождается от Метиды, но всегда из головы Зевса и всегда готовая к бою и/или во всеоружии. Если принять, что этот мотив космогонического мифа всегда был именно таким, на уровне повседневного сознания новорожденная богиня могла восприниматься переносенной – необычно долго созревавшей в отцовской голове. Срок внутриутробной жизни мифологического персонажа в предании обычно не оговаривается. Правда, Гермес рождается через десять лунных месяцев (Нумп. Ном. IV. 10-12), подобно человеку, и тоже младенцем, а в гимне к Аполлону Гера носит Тифея год, и чудовище поначалу беспомощно (Нумп. Ном. III. 349-355), зато Афродита «Теогонии» явно рождается если не немедленно после осколления Урана, то, по крайней мере, без существенного временного промежутка. В целом рождения *illius temporis* похожи на обычные рождения лишь появлением нового существа, а насколько долго зреет это существо в материнской утробе или в ее аналоге – это бывает по-разному, как и степень зрелости новорожденного. Однако необычное зачатие предполагает необычное рождение, а рождение от одного родителя, притом отца, нельзя не воспринимать как необычное.

Рождение Афины необычно по всем параметрам, а значит, допустимо предположить и ее необычное по длительности антенатальное состояние. Что боги рождаются раньше или позже, но непременно в свой срок – это видно по мифу о недоношенном Дионисе, которого нельзя спасти иначе, чем поместив в родительское тело. При этом тенденция увеличения срока беременности вместе с увеличением размера тела (собака – девять недель, корова – сорок) общеизвестна; другое дело, что хищники (даже львы, носящие плод больше года) рождаются беспомощными, а травоядные относительно самостоятельными, но это объясняется не размерами тела, а положением в пищевой цепочке – едомый должен быть проворен. В обыденной жизни, однако, опыт приходит главным образом от наблюдения за домашними животными, и различие между щенком, например, и теленком можно приписать именно различию сроков вынашивания. Всё это могло вызвать предположение, что в голове отца Афина находилась дольше других богов, которые рождаются если не младенцами, то, по крайней мере, не во всеоружии, а это в свою очередь могло оказаться поводом назвать Афины Τριτογένεια в смысле «рождавшаяся втрое /дольше/», так как рождение нового существа есть длительный процесс, начинающийся с зачатия, продолжающийся вынашиванием и завершающийся появлением новорожденного на свет. Остается добавить, что «втрое» может значить (и не только по-гречески) просто «во много раз» и что в мифе «три», первое «много», без повреждения структуры мифа становится хоть девятью. У этой гипотезы имеется, как ни странно, подтверждение.

Упоминалось, что греческому космогоническому эпосу присуща, как и любому эпосу, известная рационализация сюжетов и мотивов – иначе невозможно связное повествование. А вот перечень супруг Зевса и детей от них из «Теогонии»: первой была Метида, зачавшая Афины и проглоченная, так как иначе затем родила бы сына, которому суждено было низвергнуть отца (Theog. 886-900); второй была Фемида, родившая трех Ор и трех Мойр (901-906); третьей – Евринома, родившая трех Харит (907-911); четвертой – Деметра, родившая Персефону (912-913); пятой – Мнемосина, мать девяти Муз (915-917); шестой – Лето, мать Аполлона и Артемиды (918-920); седьмой и последней – Гера, родившая Гебу, Арея и Илифию. И только после рождения детей от Геры Зевс родит из головы Афины (924-925), а обиженная Гера в отместку родит Гефеста (927-928), как позже, в гимне к Аполлону, родит Тифея – тем подтверждая, что Зевс родил Афины не просто не от нее (как родил не от нее Ор, Мойр и прочих), а вообще без женской пары. Такого рода эпические парадоксы обычно являются побочным эффектом упомянутого повышения связности повествования, иногда вынуждающего к повествовательным фикциям – и здесь такой фикцией оказывается Метида. Куда важнее, однако, что у Гесиода зачатие Афины совершается прежде прочих зачатий, а на свет

она является последней. Если даже считать Ор, Мойр, Харит и Муз близнецами (что соответствует их неразличению по старшинству, а до поры и по функции), всё равно выходит, что после зачатия Афины и до брака с Герой предыдущие супруги Зевса успели произвести многочисленное потомство, затем троих родила Гера – и лишь затем родилась Афина. Иначе говоря, если точно следовать Гесиоду, Афина созревала в голове Зевса не менее семи сроков, проще говоря, много сроков. Тот факт, что Гесиод – несомненно сознательно – поместил между зачатием «светлоокой Тритогеии» и ее появлением на свет несколько мифологических событий, каждое из которых заведомо требует времени, недвусмысленно указывает, что от зачатия до рождения богини у него проходит не обычный (неважно какой) срок, а в несколько раз («втрое») более долгий. Скорей всего Гесиод, будучи ближе к исходной традиции, просто знал о необычайно долгом созревании Тритогеии в родительской голове и рассказал об этом, как умел, – не совсем напрямик, но и не намеком, а достаточно недвусмысленно.

КОНЦЕПЦИЯ ПУТИ В ИСКУССТВЕ ЭЛЛАДЫ

Путь, как и вообще все текущие процессы, наиболее адекватно представим в слове, в пантомиме, в танце. В изобразительном искусстве передать идею пути гораздо сложнее, и кажется, что в Элладе она отсутствует: кроме отдельных примеров назвать здесь почти нечего; изображаются в основном «события»: схватки, битвы, поединки, преследования, встречи или, напротив, застывшие, статические состояния. Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что идея пути не только присутствует в эллинском искусстве, но и составляет его главный мифоритуальный концепт, связанный с *ритуалом перехода*. Греческий «путь» изначально космогонический. А поскольку в сотворении мира здесь участвуют *двое*, женщина и мужчина (ассоциируемые с лунной – солнцем и с водным прамиром – небесами), то и путь выступает в *двоичном* образе.

Это отчетливо прослеживается уже в геометрике. На вазах-урнах, содержащих кремнированный прах покойного, стал изображаться символический образ *бога-солнца*, словно порожденный чревом вазы-матери. Такова, например, аттическая амфора с «глазами-солнцами» (Афины, Музей Керамика; середина IX в. до н.э.) (илл. 1¹). Умерший совершает *переход* от «праха» к «образу». Он «выходит» из «нутра» сосуда, ассоциируемого с водным хаосом (маркирован знаком «волны»), на стенки вазы. Сначала он «выходит» именно из *тулова*, что отмечается наличием там ручек (так называемые *Vauchhenkelamphoren*), затем – из «головы» вазы, представляемой ее высоким горлом/шеей и плечами, на которые переходят ручки (*Halshekelamphoren*, *Schulterhenkelamphoren*). Этот «горизонтальный» путь изнутри наружу в поздней геометрике стал дублироваться «вертикальным»: появлением миниатюрной фигуры «новорожденного» на крышке «материнской» амфоры – коня, быка и самой вазы (Афины, Музей Керамика; около 740 г. до н.э.) (илл. 2). Если конь и бык – традиционные, еще «тотемные» фигуры бога-солнца, то ваза – вещный возрожденный образ самой матери (фактически *дева*). Ее появление в данной системе понятий сигнализировало о космогоническом «разделении» прамира-Хаоса на две части, мужскую и женскую. Соответственно ваза-мать «разделилась» на два разнополюх существа: женское «тулово» (=рождающее лоно) и мужскую «голову» (вместилище интеллекта). Одновременно «женские» сосуды (амфоры, ойнохон, блюда) стали резко обособ-

¹ Иллюстрации см. на вклейке.

ляться от «мужских» (кратеры, кувшины): в тех и других хоронили людей надлежащего пола.

Кроме того, в позднегеометрической Аттике совершился еще один «переход»: над погребенной в земле вазой-*матерью* (урной) стали ставить монументальный сосуд, воплощение *сына-супруга* (надгробие).

Творческая инициатива в космотворении принадлежала *матери*, тогда как ее *сын-супруг* поначалу был пассивным, страдательным существом. Но вследствие произошедших в поздней геометрии событий он устремился не только к полной автономии от нее, но и к присвоению ее бывшей руководящей роли в ритуале. Он стал посягать на ее право рождения/возрождения мира, восстанавливая статус *отца*, исключенного архаичным мифоритуалом с его концепцией парфеногенеза. *Мать* же, лишенная исконных прерогатив, опустилась до статуса *смертной*, которая могла теперь получить возрождение только благодаря бывшему паредру.

Вследствие этих перемен, проистекавших из неукротимого стремления ранней культуры Эллады к утверждению власти *отца* (исконная роль матери в Элладе так никогда и не была искоренена), развиваются два самостоятельных, в мифоритуальном плане аналогичных, но по существу разных *пути*. В геометрии путь мужчины, в соответствии с архетипом небесного, солнечного бога, предстал как *ночной путь* в потустороннем *водном* мире (Кифишин, в печати), где царил водная богиня-луна. Центральным событием этого сложного, полного опасностей, лабиринтообразного пути являлось *жертвоприношение* бога богиней, необходимое для космоизации мира (=разделения андрогинного тела на два отдельных существа). Претерпевание этой «страсти» отражалось в сценах *боя* мужчины и женщины – главным образом «трека» с «амазонкой» (корень *ама-* в последнем является универсальным для обозначения «матери» в древних и новых языках). Выход из вод на небеса знаменовал его возрождение – рассвет, утро космоса. Но в фигуративных сценах позднегеометрических ваз, где водным символам (в частности, водоплавающим птицам) противостоят солнечные (концентрические круги, фигуры козлов, оленей, коней), изображается, помимо собственно «смерти» (остановка, стагнация – протесис) «начало жизни» в виде трогающей с места колесницы, на которой находится погребальное ложе с умершим; пример его дает аттический кратер мастера Хиршфельда (Афины, Национальный археологический музей; 750-735 гг. до н.э.) (илл. 3). «Отбытие» означает не отправление умершего в потустороннее странствие, но, напротив, выход в новый жизненный круг, коль скоро колесницу везут *сухопутные* существа – лошади. *Дневной* путь мощно утверждается в архаической вазописи, переполненной сценами боев, вооруженных схваток и колесниц, воспроизводящих, в соответ-

ствии с архаичной моделью, центральный бой с *матерью* в преисподней, но уже на «дневном» уровне.

О том, что *сын* и *мать* по-прежнему воспринимаются как *супружеская чета*, свидетельствуют архаические сцены *шествий*, связанные в основном с темой свадьбы Пелея и Фетиды (Софил, Клитий). Восходящие к геометрическому типу протесиса (оплакивания умершего с целью способствования его «переходу»), такие церемонии показывают «уравнение» мифоритуальных статусов мужчин и женщин: боги-супруги и семейные группы чествуют ново-явленную супружескую чету. Теперь бог-солнце становится и богом вод, а богиня вод становится и богиней-солнцем. И в подводном мире (ср. генеалогию Океана), и на Олимпе царят и мужчины, и женщины – семейные пары. Но невеста (Фетида) в таких композициях играет главную, субстанциальную роль: ее фигура завершает действие, она сидит внутри дворца, как бы в самой водной толще, заполняющей вазу (Акимова 1990). Это она возрождает, и первично не только своего «жениха» Пелея, но и всех мужчин вообще. Младенец-Ахилл пока не проявляется: рождение *сына* лишь подразумевается «свадьбой»; выступает он «лично» лишь в утвержденных ритуалом сценах: преследование Троила (как повод к убиению Аполлоном Ахилла), погребальные игры Патрокла (как намек на его предстоящую смерть) и вынос тела Ахилла с поля боя Аяксом (как знак будущего спасения).

Появление в греческой классике образа *сына-младенца*, при наличии образов *сына-супруга* и его *отца*, приводит к разворачиванию идеи *пути*. Впервые начинают изображаться неторопливо идущие герои. Их цель иногда не отмечена иконографией, но она непременно есть. Эллинский путь – всегда не только циклический, не только двоичный, но и целенаправленный (здесь не бывает «прогулок короля»). Его цель – преодоление смерти: герой движется к роковому рубежу, вступает в бой с силами хаоса и, побеждая, возвращается в земной мир. Около середины V в. до н.э. (450-440е гг. до н.э.) появляются изображения Гермеса, несущего маленького Диониса, или Эвфорба с маленьким Эдипом на руках – таковы белофонный кратер из Вульчи мастера Фиалы (Рим, Музеи Ватикана; ок. 440 г. до н.э.) (илл. 4) и амфора из Вульчи мастера Ахилла; ок. 450 г. до н.э. (илл. 5) [несколько ранее, в 470-460-е гг. до н.э., появилась иконография младенца Эрихтония, которого Гея вручала Афине; она предполагала моментальное «вертикальное» движение: нижний мир передавал младенца верхнему]. Отвлекаясь от мифов, зритель видит молодого мужчину (*супруга*), несущего на руках младенца (*сына*). Из мифов известно (и показано на ряде ваз), куда несут этих детей. Эвфорб несет Эдипа «выбрасывать» псам, по приказанию Лайя – на деле передает приемным родителям в Коринф. Гермес несет маленького Диониса на воспитание Старому Силену. Младенцев несут далеко, в *чужую страну* (=преисподнюю), чтобы

вручить их там должному «воспитателю» (ср. атальки). Облик такого «воспитателя», Старого Силеня, представляет мастер Фиалы. Полузооморфное, шерстистое и страшное, но отмеченное благодатью (в золотистых крапушках) существо явно выступает заместителем водной владычицы, *матери* (не случайно иконография имеет вариант: Диониса несут нисейским нимфам; впрочем нимфы как второстепенные фигуры имеются и у мастера Фиалы). Он получает ребенка-сына как гарантию своей возрожденности. Смысл жизни *отца* не исчезает с рождением *сына*, как то было в *материнском* роду; сохраняется жизнь и еще более древнего предка (*деда*). Жизненный путь мужчины разворачивается как трехэтапное действие: младенец – мужчина – старик. По смыслу Гермес (или Эвфорб) несет сына своему *отцу*, т.е. *деду* мальчика, находящемуся в «ритуале перехода», как видимый залог его спасения. «Маленький мальчик» уже рожден – конец смыкается с началом, и возникает новый жизненный цикл.

Есть и женский вариант такой темы, засвидетельствованный у мастера Ахилла на белофонном лекифе из Пикродафни (Берлин, Государственные античные собрания; ок. 440 г. до н.э.): девушка подносит «маленького мальчика» сидящей (=умершей) матери. Но женский «путь» не получил должного развития: памятники с подобной иконографией единичны, собственно идея движения в них не развита, пол ребенка (мальчик) не воспроизводит пол умершей матери и, кроме того, отсутствует намек на возраст женщины, что, как и портретность женских черт, у греков никогда не отмечалось. В их подзонации *мать* продолжала оставаться бессмертным стержнем жизни.

В классической теме шествия, представленной зофорным фризом Парфенона, идея пути продолжает сохранять свою, если можно так выразиться, объемную пространственность: эллинский «путь» обязательно предстает на материальном, объемном предмете (ваза, здание храма), который зритель должен мысленно или вполне реально *обойти*. Как правило, одна сторона этого пространственного тела фиксирует «ночную», а другая «дневную» фазу циклического пути, с «переходами» между ними. Так и в Парфеноне: западный фриз отмечает «остановку-смерть» (приготовление эфэбов к шествию), длинные северный и южный фризы – собственно «путь» (афинян к богам – живых к мертвым с «возрождающими» дарами), восточный – встречу (людей и богов). Хотя в существующей традиции шествие упомянуто в связи с праздником рождения *Афины*, его структура, состав встречающих дары и наличие среди них «маленького мальчика», фигура которого завершает главный, восточный, фриз (Эрот при Афродите), говорят, что и здесь чувствуется *чета богов*, что и это шествие, подобно архаическим, «свадебное» (Акимова 2002). Два главных акропольских божества, Афина и Посейдон (оба изображены на западном фронте Парфенона), получают *два* вида даров: Афина – пеплос, Посейдон – дифрос (в данном случае два дифроса, и для Афины

тоже), и эти дары принимают *две* группы жрецов – мужчина с «маленьким мальчиком» и женщина с двумя девушками. Встречают дароносцев «все боги» – символическое понятие «семьи», с уже отмеченным *сыном*-Эротом. Кроме того, установлено, что при входе на Акрополь шествие делилось на *два* рукава, обходившие храм с двух сторон, соединяясь затем в восточной части площади у Большого алтаря. Так отразилась классическая идея *равенства* «путей» мужчины и женщины. Отразилась лишь внешне, потому что, хотя на празднике шли «воскрешать» «мертвую» Афину (он начинался в дни новолуния, когда богиня-луна исчезала с небес) и подавляющее большинство участников процессии (на фризе) составляют *мужчины трех возрастов* – старики (таллюфоры) – зрелые мужи (афиняне, ведущие жертв, и метеки со скафосами на плечах) – конные эфебы, главную роль исполняла женщина (*канефора*).

В поздней классике ее статус руководительницы космотворческого ритуала восстанавливается. «Амазономахия» продолжает оставаться популярнейшей темой искусства, по-прежнему изображаясь на храмах и даже переселяясь снаружи внутрь, в интерьер (храм Аполлона в Бассах, ок. 410 г. до н.э.), но это скорее дань традиции. Новые темы – неторопливая жизнь гинекея, воспетая, в частности, мастером Мидия на гидрии из Популонии (Флоренция, Национальный археологический музей; ок. 410 г. до н.э.) (илл. 6), подготовка к свадьбам, несение свадебных даров, справление праздников Адониса, собрание Элевсинских богов – явно говорят о доминанте женщин и потере интереса к «пути» мужчин. Всё оставляется, застывает или даже погружается в стагнацию. Вазы, возраста в размерах, приобретают почти «архитектурный» вид, что усиливает их начальную функцию *матери*, и неслучайно господствуют в поздней керамике «женские» типы ваз: амфоры, ойнохой, пелики. Изображение на задней стенке вазы часто теряет смысл: там воцаряется шаблонная схема с двумя или тремя задрапированными юношами – это так называемые «мисты». Все важное переходит на вазовый фасад, на ее «лицо». Здесь начинают развиваться двухъярусные сцены, представляющие космос в двух его главных формах: подводный мир и небеса. В первом царит богиня вод, луна, во втором – мужской бог-солнце. Так у мастера Мидия на его знаменитой гидрии (Лондон, Британский музей; ок. 410 г. до н.э.) внизу изображается Геракл в саду Гесперид, вверху – Диоскуры, похищающие дочерей Левкиппа. Все чаще в небеса устремляются колесницы: то Афина возносит эйдолон Геракла, сожженного на погребальном костре; то Афродита летит в небесах на колеснице, запряженной гениями. В этих случаях небесные колесницы, управляемые *матерями*, отправляют на небеса *тени* своих *супругов-сыновей*. Они указуют им путь и препровождают их в небесный мир, как прежде управлялись в своем *подводном* мире.

На сложных композициях поздней классики, особенно великогреческих, изображается *путь души* умершего. Он составляется из суммы прежних ико-

нографий-схем: «прибытие», «встреча», «отбытие», собственно «путь на колеснице», «остановка». Так, на апулийской пелике Копенгагенского мастера (Москва, ГМИИ им. А. С. Пушкина; ок. 330 г. до н. э.) картина традиционно складывается из двух сторон. «Ночная» сцена представляет Посейдона, прибывающего к Амимоне (а не наоборот, как в мифе). Он, с жестом просителя, подходит к владычице-матери (ср. корень *am-*), сидящей у водного источника, при атрибутах жертвенной либации (илл. 7). В верхнем ярусе намечен выход бога-солнца из мира смерти в жизнь. Другая, «дневная» сторона, в нижнем ярусе представляет тоже «выходца из иного мира», и тоже водного (илл. 8). Ему несут дифрос с пурпурной подушкой, на которой миниатюрным письмом обозначена триера. Юношу встречают «две богини», мать и дева. Затем происходит венчание, и юноша, став супругом, «возрождается». Верхний ярус тоже состоит из трех эпизодов, читаемых теперь в обратном порядке – справа налево. Сначала сидящая богиня открывает ларец-чрево, выпуская из него новую жизнь. Она символически мчится по небесам на колеснице Афродиты. И, наконец, движение останавливается – путь закрывает сидящий юноша с ветвью, типа Аполлона. Это конец цикла. «Дневная» и «ночная» сцены аналогичны по структуре и воспроизводят старый материнский тип спасения, но на лицевой стороне вазы – уже без конкретики, имперсонально, в условной мифологизированной форме. Сын по-прежнему совершает свой циклический путь, и опять рядом с матерью, но это уже путь бестелесных Платоновых душ, пусть и в старой пластической форме.

Литература

Кифишин, в печати – А. Г. Кифишин. Ночное странствие страждущего бога // Сфинкс, или Мифология бытия. Памяти Е. В. Мавлеева. М., в печати.

Акимова 1990 – Л. И. Акимова. Анализ Вазы Франсуа // Образ – смысл в античной культуре. М., 1990.

Акимова 2002 – Л. И. Акимова. Towards Understanding the Parthenon Frieze: Iconography, Myth and Ritual // Zuzana Karasová, Milan Lička, Eds. Figuracion et abstraction dans l'art de l'Europe ancienne (VII-ème – I-er s. av. J.-Chr.). Actes du Colloque international de Prague, Musée National, 13-16 juillet 2000 // Acta Musei Nationalis Pragae. Series A – Historia. Praha, 2002. LVI. I-IV. P. 13-18.

Акимова 2002a – Л. И. Акимова. Апулийская ваза мастера Копенгагенской танцовщицы и К. Фабрициус (?) // Диалоги в пространстве культуры. Автор проекта И. А. Антонова. М., 2002.

СВЯЗЬ ОТГЛАГОЛЬНЫХ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ НА *-НИЕ*, *-ТИЕ* С ГЛАГОЛЬНЫМ ВИДОМ

В современном русском языке отглагольные существительные (ОС) на *-ние*, *-тие* (имена действия) стоят в тесной синхронической связи со словоизменительной парадигмой глагола. Эта связь лишь немногим слабее, чем связь причастий с личными формами. Поэтому интересен вопрос о том, в каком отношении стоят эти отглагольные существительные к видовым противопоставлениям, представленным в основной части глагольной системы.

С морфологической точки зрения всегда ясно, от какой основы – глагола совершенного вида (СВ) или глагола несовершенного вида (НСВ) – образовано отглагольное существительное. Например, *получение, спасение, признание, принятие* – от СВ (*получить, спасти, признать, принять*); *собрание, разжигание, раскрашивание* – от НСВ (*собирать, разжигать, раскрашивать*). Для двувидовых глаголов (*оборудовать, минировать* и т. п.) проблема снимается, и мы можем ими здесь более не заниматься.

Рассматривать саму морфологическую технику здесь нет необходимости. Достаточно самого общего указания, что в нормальном случае ОС получают-ся из страдательных причастий простой заменой *-нный* на *-ние* и *-тый* на *-тие* (но акцентуация определяется особыми правилами). Варьирование *-ние* – *-нье*, *-тие* – *-тье* для нашей проблематики значения не имеет. Показатель возвратности *ся* при образовании ОС утрачивается, так что, скажем, ОС от *шевелить* и от *шевелиться* выглядит одинаково как *шевеление*.

У ОС сохраняется не только морфологическая, но в значительной мере также и семантическая связь с соответствующим производящим глаголом; в частности, сохраняются (хотя и не всегда) некоторые элементы исходного видового значения. Так, ОС от НСВ практически всегда имеют – хотя бы наряду с другими значениями – значение развивающегося во времени или повторяющегося процесса (состояния, события); примеры: *развёртывание, переписьвание, подмигивание, умывание, забывание*. ОС от СВ обычно имеют – хотя бы наряду с другими значениями – значение однократного законченного действия, часто также его результата или продукта; примеры: *собрание, расписание, задание, извержение*.

Таким образом, чистыми S_0 (по И.А.Мельчуку [1974: 84]), т.е. типовыми названиями ситуации, бывают в основном лишь ОС от НСВ. ОС от СВ часто выходят за эти рамки в сферу других лексических функций; при

этом часть из них (например, *изгнание*) все же сохраняет также способность служить в роли S_0 , а другая часть (например, *название, показание, вдохновение, откровение*) – нет (и такие слова уже следует просто оставить в стороне при изучении русских S_0).

Вполне возможны и прямые противопоставления в сфере ОС, соотнесенные с исходными видами, и их гораздо больше, чем может показаться при поверхностном взгляде на проблему. Вот некоторые примеры: *сбирание – собрание, созидание – создание, призывание – призвание, задавание – задание, расписывание – расписание, осмеивание – осмеяние, наказывание – наказание, подписывание – подписание, опускание – опущение, избегание – избежание, съедание – съедение, спасание – спасение, рассекание – рассечение, сжигание – сожжение, сберегание – сбережение, переплетание – переплетение, произношение – произнесение*. Много других подобных примеров можно извлекать также из материала, приводимого ниже.

При этом, правда, у разных ОС разная степень «реальности». Одни – это обычные русские слова, которые каждому доводилось слышать и/или употреблять. Другие лишь потенциальны, т. е. любой может их понять и построить, но реально, возможно, ни разу с таким словом не сталкивался. Особенно свободно образуются производные на *-ивание, -ывание* от глаголов НСВ на *-ивать, -ывать* – эта операция, по-видимому, возможна всегда; по степени свободы она близка к словоизменению.

Граница между реальными и потенциальными производными, разумеется, трудноуловима. Для практических целей можно, например, условиться относить к числу потенциальных все ОС, которые отсутствуют в Обратн. слов. В настоящей статье мы опираемся на данные именно этого словаря, но в отдельных случаях используем также данные Сводн. слов. и Грамм. слов.

Если бы продемонстрированные выше соотношения были массовыми, можно было бы даже говорить о противопоставлении по виду у ОС. Ситуация, однако, не такова – положение в современном русском языке уже далеко не такое, как в древности, когда, как можно предполагать, на образование ОС на *-ние, -тие* еще не накладывалось никаких или почти никаких видовых ограничений. Так, в словаре Срезневского представлены, например, такие ОС, невозможные в современном языке (орфографию слегка упрощаем):

наслаждение, раздражание, умножение, продолжание, искушание, съкрушение, причащение, попуцание, въсхыщание, извъщание, укарание, помышляние, являние;

с другой стороны, например, *обругание, убѣжание, упрямание, исписание, съвязание, застание, избитие, убитие, умъртие, простъртие, въсгѣтие*.

Утрата подобных ОС в современном языке – результат происшедшего в истории русского языка длительного процесса семантического сближения двух классов ОС (т. е. производных от НСВ и производных от СВ). Это сближение в основном реализовалось в виде того, что производные от СВ добавляли к своим исходным свойствам еще и свойства противоположного вида. Например, слово *сочинение* со временем получило возможность обозначать не только единичный законченный акт или его продукт, но и процесс (*во время сочинения поэмы ...* и т. п.); аналогично; *получение, уничтожение, перенесение, отплытие* и т. п. Реже происходил подобный процесс у ОС от НСВ; например, *заболевание* стало означать не только постепенное появление болезни, но и все событие в целом.

В силу этого процесса, например, *опадание* (первоначально: процесс) и *опадение* (первоначально: состоявшееся событие) движутся к тому, чтобы стать синонимами: если первоначально говорилось *во время опадания листьев*, но *после опадения листьев*, то теперь уже допустимо и *во время опадения листьев*, и *после опадания листьев* (с предпочтением к слову *опадение* в обоих ролях). Аналогично, например, *сожжение – сжигание, съедение – съедание, привитие – прививание, изъятие – изымание* и многие другие.

В результате русский язык сильно продвинулся в сторону ситуации, когда видовой паре соответствует одно ОС – общее для двух видов (при том, что с морфологической точки зрения это общее ОС в одних случаях произведено от глагола НСВ, в других – от глагола СВ), а если два, то уже не различающиеся по виду.

Продвинувшись к этой ситуации, он все же не достиг ее полностью: следы прежнего состояния весьма многочисленны.

Реально в современном русском языке представлены следующие типовые соотношения между ОС и видовой парой.

1. Строго одно ОС от видовой пары.

Это может быть ОС от НСВ; данная группа велика и морфологически разнообразна. Примеры: *раскидывание, выпиливание, подмигивание, пережидание, растирание, нагибание, одевание* (гипотетические **раскидание, *выпиление, *подмигнутие, *переждание, *растертие, *нагнутие, *одетие* безусловно отсутствуют).

Это может быть и ОС от СВ; в этой группе чистые случаи представлены практически только при исходной видовой паре СВ *-ить* – НСВ *-ять, -ать*. Примеры: *изменение, подтверждение, уничтожение* (**изменяние, *подтверждание, *уничтожание* безусловно отсутствуют).

2. Имеется два ОС, которые различаются какими-то элементами значения и/или степенью употребительности. Чистое значение S_0 здесь всегда принадлежит производному от НСВ; но это производное часто бывает малоупотребительным, тогда как производное от СВ – это всегда старое слово, сохраняющееся традиционно. Многочисленные примеры содержатся в дальнейшем изложении. Для описания эти случаи создают непростую проблему отграничения собственно имен действия от производных, лишь исторически принадлежащих к данной сфере, а с синхронической точки зрения из нее уже выпавших.

Ниже нас будут интересовать только такие видовые пары, где оба члена имеют приставку (или оба бесприставочные) – иначе говоря, так наз. чисто-видовые пары (или видовые пары в узком смысле).

Примечание. Целесообразно отделить от основного корпуса единичные устаревшие образования – такие, как *отдохновение, усекновение, омовение, успение, убиение*, не говоря уже о *вдохновение, откровение*, вышедших из сферы имен действия (но *избиение, разбиение*, видимо, следует признать еще актуальными для современного языка). И, разумеется, выпадают из синхронического разбора те ОС, у которых исчезла исходная видовая пара, например, *смятение, вспоможение, попечение, расстояние, излияние, воздаяние, подаяние*.

Еще раз подчеркнем, что даже когда мы ниже называем разные ОС вариантами, они все же почти никогда не бывают полностью синонимичными. Какие-то, пусть небольшие, следы исходного видового противопоставления как правило остаются, не говоря уже о возможном наличии у члена СВ дополнительных индивидуальных значений (см. об этом выше). Заметим, что в некоторых случаях варианты, первоначально противопоставленные по виду, вторичным образом оказались использованы для передачи других значений, в частности, залоговых. (Это связано с тем, что в русском языке, как уже отмечено, ОС теряют *ся* и тем самым утрачивают противопоставление активного и возвратного залогов.) Например, за словом *прощение* закрепилась связь с *простить*, а за словом *прощание* – связь с *проститься*; противоположным образом распределились связи у *передвижение* (обычно по значению к *передвигаться*) и *передвижение* (только к *передвигать*); ср. еще *спасение* (к *спасти* и к *спастись*) и *спасание* (только к *спасать*). Но в рамках настоящей работы на деталях такого рода уже нет необходимости останавливаться.

В академических грамматиках русского языка подробно рассматривается техника образования ОС на *-ние, -тие* от глаголов всех морфологических классов. Но разбора вопроса о том, какой член видовой пары при этом используется, в них обнаружить не удалось.

Между тем имеется весьма простое основное правило выбора между членами видовой пары при образовании отглагольного существительного.

Правда, как это часто бывает в языке с фундаментальными простыми правилами, оно непосредственно покрывает все же не всю совокупность рассматриваемых производных. Имеется некоторый «остаток», для адекватного отражения которого требуются дополнительные правила более частного характера, обслуживающие лишь некоторые ограниченные группы производных, а в отдельных случаях также просто списки отклонений. Как и в других подобных случаях, это не отменяет ценности основного правила, представляющего собой стержневой регулирующий механизм в данной сфере.

Отклонения от основного правила можно разделить на сильные и слабые. Сильные означают прямое нарушение основного правила: ОС образуется не от того вида, которого требует правило. Слабые состоят в том, что ОС образуются от обоих видов, т.е. их получается два (иначе говоря, имеется как вариант, соответствующий основному правилу, так и вариант, его нарушающий). Подавляющее большинство реально наблюдаемых отклонений – слабые; сильных отклонений ничтожно мало.

Понятно, что именно слабые отклонения ответственны за существование той части общего массива ОС, где исходной видовой паре соответствует не одно, а два ОС.

Основное правило.

Если видовая пара состоит из СВ на *-ить* и НСВ на *-ять, -ать* (с суффиксом *-а-*, но не *-ва-* или *-ива-, -ыва-*), то для образования отглагольного существительного берется глагол СВ. Во всех прочих случаях для этого берется глагол НСВ.

Это правило успешно покрывает подавляющую часть всех фиксируемых словарями отглагольных существительных (в Обратн. слов. их учтено примерно 7 тысяч).

Примеры:

От СВ – *украшение, насаждение, изменение, получение, сочинение, сообщение, покорение, нарушение, обобществление.*

От НСВ (с суффиксом *-ива-, -ыва-*) – *раскрашивание, пересаживание, выпиливание, заучивание, раскачивание, обезболивание, перекладывание, развёртывание, подмигивание;*

(с суффиксом *-а-*) – *приседание, расползание, прорастание, отскребание, прижигание, протекание, замерзание, привыкание, прилипание, угасание, высыхание, замыкание, сгибание, утопание, увядание, растирание, замирание, начинание, сгорание, отрезание* (от СВ *отрезать* было бы **отрезание*);

(с суффиксом *-ва-*) – *растивание, поливание, расставание, узнавание, выдавание, отмывание, раздувание, раздевание, отпевание, нагревание.*

Связь ОС с исходной видовой парой очень тесна. В частности, если в видовой паре НСВ представлен в двух вариантах, то соответствующие два варианта имеет и ОС (правда, не обязательно с такими же соотношениями по частоте, как у вариантов НСВ). Например, вариантам *разрезать* и *разрезывать* прямо соответствуют варианты *разрезание* и *разрезывание*. Более сложный случай: у *омолодить* два варианта НСВ – *омолаживать* и *омоложать*; первый требует построения ОС от НСВ, второй – от СВ; и действительно, ОС здесь – *омолаживание* (от НСВ) и *омоложение* (от СВ).

Дополнительные частные правила.

В нескольких группах глаголов наблюдаются следующие слабые отклонения от основного правила.

1. Отыменные глаголы на *-ить*, произведенные от существительных акцентной схемы *a* (т.е. с устойчивым ударением на основе во всей парадигме) или от морфемного комплекса «приставка + корень (или основа) существительного» (см. Зализняк 1985, § 1.24), всегда имеют НСВ на *-ивать*. Но ОС здесь образуется не только на *-ивание* (т.е. по основному правилу), но также и на *-ение* (от СВ). При этом последние часто даже предпочтительны с точки зрения литературной нормы. Примеры: *обесценение, узаконение, опозорение, увековечение, очеловечение, изувечение, обеспечение, возвеличение, (пре)увеличение, ограничение, разграничение, упорядочение, приурочение, упрочение, сосредоточение* (при менее употребительных *обесценивание, узаконивание* и т.д.).

2. Точно такую же особенность обнаруживают также глаголы на гласную + *-ить* или *-ять*. Они тоже всегда имеют НСВ на *-ивать*, но ОС не только на *-ивание*, но также и на *-ение, -яние* (причем последние даже более употребительны). Примеры: *удвоение, присвоение, успокоение, наслоение, нагноение, устройство, утаение, осмеяние, рассеяние, настояние* (при менее употребительных *удваивание, присваивание, осмеивание* и т.д.). В нескольких случаях вариант на *-ение, -яние* можно признать единственным: в Обратн. слов. нет параллельного варианта на *-ивание*. Таковы: *упоеание, устройство, утробение, раскаяние, отчаяние*.

Далее, имеется несколько групп глаголов с заметным числом отклонений от основного правила. В этих группах часть глаголов просто подчиняется основному правилу, другая часть обнаруживает слабое отклонение от него, третья (самая маленькая) просто не подчиняется основному правилу. Следует только отметить, что в рамках настоящей работы было бы немыслимо приводить данные о многочисленных конкретных лексемах с подлинной лексикографической точностью; наши списки носят лишь ориентирующий характер – для получения полных данных необходимо обращаться к словарям.

1. Глаголы на *-чь* и на согласную + *-ть, -ти*. Просто подчиняются основному правилу глаголы на *-лечь, -печь, -сесть, -ползти, -расти, -цвести, -мести, -брести (-бредет), -скрести*. Примеры: *выпекание, приседание, расползание, прорастание, отскребание*.

Дают два варианта: в большинстве производных – *-сечь, -пасть, -плести*; например: *рассечение и рассекание, опадение и опадание, переплетение и переплетание*;

в единичных производных (приводим сами эти производные в варианте СВ) – *сожжение, за-, сбережение, о-, остережение, предо-, изнеможение, стечение, ис-, съедение, объ-, почтение, про-, спасение, о-, погребение, потрясение, со-, угнетение, проклятие, за-*; наряду с ними возможны также, например: *сжигание, сберегание, съедание, спасание, заклинание*; с другими приставками действует основное правило, например: *разжигание, недомогание, протекание, разгребание, отрясение, нагнетание*.

Не подчиняются основному правилу глаголы на *-влечь, -речь, -прячь, -стеречь, -блюсти, -обрести*. Примеры: *развлечение, отречение, напряжение, предостережение, наблюдение, изобретение, приобретение*.

2. Глаголы с корнем, оканчивающимся на гласную.

Дают два варианта: в значительной части производных – *-бить, -жить, -лить, -быть, -крыть, -ять (-нять), -жать (-жмет), -знать, -дать*; например: *разбитие, прожитие, разлитие, отбитие, закрытие, занятие, поднятие, изъятие, сжатие, признание, задание* – наряду с *разбивание, проживание, изымание, сжимание, задавание* и т. д.;

в единичных производных (приводим сами эти производные в варианте СВ) – *привитие, раз-, из-, распитие, под-, про-, вздутие, раз-, отплытие, вс-, разрытие, распятие, начатие, за-, восстание, уныние, истление*; наряду с ними возможны также, например: *прививание, распивание, вздувание, начинание* и т. д.; с другими приставками действует основное правило, например: *навивание, выпивание, продувание, переплывание, доставание*.

Все прочие глаголы данной группы просто подчиняются основному правилу. Примеры: *умывание, загнивание, сбривание, остывание*. Специально отметим, что сюда попадают и глаголы на *-еть* с односложной основой инфинитива); отсюда *одевание, отпевание, нагревание, созревание, попевание, упрвание* (исключение составляет *истление*, отмеченное выше).

3. Глаголы на *-еть* (с неодносложной основой инфинитива и с презенсом *-еет*). У большинства из них НСВ на *-евать* лишь потенциален и потому словарями не фиксируется; в таком случае, естественно, ОС только на *-ение*; например: *покраснение, омерзение, остервенение, побледнение, потускнение*.

Там, где НСВ на *-евать* фиксируется словарями, имеется два варианта ОС; но и здесь обычно более употребителен вариант от СВ, например: *затвердение, оскудение, запотение, обледенение, преодоление* (наряду с *затвердевание, оскудевание, запотевание* и т.д.). В некоторых случаях словари фиксируют только вариант с *-ение*, например: *огрубение, онемение, ооченение, одурение, овладение*. Редкое явление представляет собой слово *заболевание*, у которого, напротив, нет варианта с *-ение*.

Прочие случаи отклонений от основного правила единичны.

От СВ (а не НСВ) образованы ОС:

сильные отклонения – производные от *-вергнуть, -торгнуть*, например, *свержение, из-, опро-; отторжение, в-, рас-*;

исчезновение, возникновение, столкновение, прикосновение; изгнание, прогнание, разогнание; излечение, захоронение;

слабые отклонения – производные от *-двинуть* (и **двигнуть*), *-казать, -писать, -держат*, например, *передвижение, про-, вы-; воздвижение; указание, на-, при-; расписание, на-, о-, пред-; воздержание, за-, у-* (наряду с *передвигание, указывание, расписывание, воздерживание* и т.д.);

создание, растерзание, послание, собрание, избрание, поправление, умолчание, увенчание, раз- (наряду с *созидание, растерзывание* и т.д.); *поминование* (наряду с *поминание*); *одурачение, укорочение* (наряду с *одурачивание, укорачивание* – при наличии только *-ивать* в исходном НСВ); только *постановление* при исходных *постановлять* и *постанавливать* (аналогично *установление*).

От НСВ (а не СВ) образованы ОС:

сильные отклонения – *разрубание, от-* и прочие от *-рубить*; *прошибание, рас-* и прочие от *-шибить*; *провождение, прощание* (формально сюда же относятся слова *замечание* и *примечание*, но они уже вышли из сферы имен действия);

слабые отклонения – *опускание, от-, за-, до-, рас-* и др. от *-пустить* (наряду с *опущение, от-, за-, до-, рас-* и др.; в части случаев распределение по приставкам, например, *впускание, с-, ис-, вы-,* но *попущение, у-*).

Особо стоят видовые пары, где НСВ не относится ни к одной из названных групп, типа *завести – заводить, пройти – проходить*. Здесь выбор вида закреплён лексически, часто с распределением по приставкам. Так, для *ид-/ход-* здесь используется НСВ (*восхождение, на-, про-, рас-* и т.д.); для *вез-/воз-* – СВ (но употребительных слов здесь нет).

Для *вед-/вод-* нормой является использование СВ (*возведение, в-, за-, на-, от-, при-, раз-* и др.), иначе – *препровождение, сопро-*; оба варианта с *про-* (*проведение* и *провождение*).

Для *нес-/нос-* характерно наличие обоих вариантов, например, *принесение* и *приношение* (так же *воз-превоз-*, *от-*, *соот-*, *под-*, *препод-*, *произ-* и др.); только от СВ – *вынесение*, *до-*, *пере-*, *прив-*, *про-*, *раз-*; только от НСВ – *поношение*.

Итак, если бы основное правило не знало отклонений (и даже уже: если бы оно не знало слабых отклонений), русский язык находился бы в состоянии, где всякой видовой паре соответствует только одно ОС (нейтральное в отношении вида).

Реально это не так: русский язык находится лишь на полпути к такому состоянию, переходя к нему от древнего состояния, когда ОС могло образовываться от любого члена видовой пары. Количество слабых отклонений, которое видно из предшествующего изложения, может служить мерой сохранения древнего состояния (или, если угодно, мерой того расстояния, которое русскому языку еще предстоит пройти на этом пути).

Литература

Грамм. слов. – *Зализняк А.А.* Грамматический словарь русского языка. Словоизменение. Изд. 4-е. М., 2003.

Зализняк 1985 – *Зализняк А.А.* От праславянской акцентуации к русской. М., 1985.

Мельчук 1974 – *Мельчук И.А.* Опыт теории лингвистических моделей «Смысл – Текст». М., 1974.

Обратн. слов. – Обратный словарь русского языка. М., 1974.

Сводн. слов. – Сводный словарь современной русской лексики. Т. 1–2. М., 1991.

Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III. СПб., 1893–1903.

БЕГСТВО ОТ ПЛАЩА
(ЗАМЕТКИ О «ЗОЛОТОЙ ЛУДЕ» ЯКУНА «СЛЕПОГО»)*

В рассказе «Повести временных лет» о Лиственской битве 1024 г. между Ярославом и Мстиславом Владимировичами есть знаменитая фраза, описывающая пришедшего к Ярославу со своим отрядом варяга Якуна: «И бѣ Йкунъ слѣпъ, [и] луда бѣ оу него золотомъ истъкана» [ПСРЛ I: 148]. Когда исход битвы, происходившей в грозовую «рябиновую ночь», решился в пользу Мстислава и Ярослав с Якуном бежали с поля боя, последний, по словам летописца, «ѡбѣже луды златоѡ». Вопросы, почему предводитель варягов был «слеп» и что представляла собой оброненная им при бегстве «золотая луда», вызвавшие в свое время целую ученую дискуссию, уже давно нашли свое решение: согласно точке зрения, подробно* аргументированной Н. П. Ламбиным [1858] и с тех пор, несмотря на продолжавшие высказываться сомнения, никем не оспоренной, *луда* – верхняя одежда, скорее всего, короткий плащ (из др.-сканд. *loði* ‘грубая верхняя одежда’, см. [Фасмер 2: 529]), тогда как загадочная «слепота» Якуна явилась результатом неверного прочтения одним из ранних переписчиков «Повести» фразы «и бѣ Йкунъ съ лѣпъ» ‘и был этот Якун красив (знатен)’. Предпринимаемые время от времени попытки реанимировать догадку В. Н. Татищева, видевшего в луде некую «завеску» для глаз подслеповатого Якуна, лишены оснований [см. Поппэ 1974: 88, 89]. Не исключено, впрочем, что возможность «неправильного» прочтения *съ лѣпъ* как *слѣпъ* была с самого начала заложена в тексте: по остроумному наблюдению И. Н. Данилевского [2005: 176-177], Якун, игрою слов превращенный из красавца в «слепца», составил выразительную пару «хромцу» Ярославу, физический недостаток которого обыгрывается в описании Любечской битвы 1016 г.

Исчезнув в «рябиновой ночи» Лиственской битвы, «золотая луда» Якуна еще раз сверкнула на страницах древнерусской литературы, упомянутая в зачине «Киево-Печерского патерика»:

Бысть в земли Варяжской князь Африканъ,
братъ Якуна Слѣпаго,
иже отбѣже от златѣа луды,
бияся полком по Ярославѣ съ лютымъ Мьстиславомъ
[Плдр: 412].

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ "Словесные формулы славянского мира: метатеория и эмпирия" (06-04-00264а).

Своей ритмической организацией, наличием прозвищ-определений при личных именах, техникой «отсылки» от имени к связанному с ним историческому преданию этот пассаж перекликается со «Словом о полку Игореве», вызывая в памяти прежде всего фрагмент последнего, упоминающий того же Мстислава Владимировича:

... старому Ярославу, храброму Мстиславу,
иже зарѣза Редюю предъ пълкы касожьскыи
[ПЛДР: 372]

В отличие от «Слова», называющего Мстислава *Храбрым* – в соответствии с его характеристикой в «Повести временных лет» («бѣ же Мьстиславъ ... храборъ на рати» [ПСРЛ 1: 149]), в «Патерике» Мстислав – «лютый». Помимо данного контекста такое определение встречается лишь в статье 1024 г. Новгородской 4-й летописи: «Ярославъ Володимеричъ в Суздали изби волхвы, а братъ его Лютыи Мьстиславъ съдъ в Черниговѣ» [ПСРЛ 4: 113], однако в этой явно вторичной записи, резюмирующей содержание полностью приведенной выше статьи ПВЛ за этот год, есть все основания предполагать уже обратное влияние на летопись со стороны «Патерика». Предположение А. А. Шахматова о заимствовании определения *лютый* из народного предания, будто бы перенесшего на Мстислава Владимировича Тмутороканского атрибут, первоначально относившийся к совсем другому персонажу – Мстише-Люту, сыну Свенельда, нужно признать фантастическим (ср. [Шахматов I/2: 245] и критику этой гипотезы у А. Попиз [1974]). С другой стороны, поскольку в отношении Якуна совершенно ясно, что определение «Слепой» не отражает аутентичной традиции, но было введено епископом Симоном (автором данной новеллы «Киево-Печерского патерика»), переосмыслившим таким образом предикат *сѣдѣть* < **сѣ лѣтъ* в рассказе ПВЛ о Лиственской битве, резонно предположить, что и эпитет *лютый* был порожден тем же Симоном *ad hoc*, в чисто литературных целях.

Показательно, что определения имеются при именах Якуна и Мстислава, но не Ярослава, оттесненного таким образом на периферию фразы, центр которой образует противопоставление «Слепого» Якуна, «отбежавшего» от своей *луды*, *лютому* Мстиславу. Не это ли соположение созвучных корней *луд-* и *лют-* (и даже точнее: фонетических последовательностей *луды* и *люты(м)*) имел в виду автор, делая Мстислава не «храбрым», а именно «лютым»? Степень фонетического сходства здесь – примерно та же, что и в знаменитом «кому Боголюбово, а мне горе *лютое*» Даниила Заточника; очевидно, она была достаточной для того, чтобы сделаться предметом аллитерационного обыгрывания.

Причина, по которой утрата «золотой луды» так долго вспоминалась Якуну и его потомкам, вполне очевидна и связана с особой ролью плаща в системе материальных и символических ценностей древнескандинавского общества. Для скандинава плащ – не просто дорогая одежда, но и один из важных знаков социального престижа и личного достоинства; посягательство на плащ расценивалось как оскорбление, не ответив на которое человек покрывал себя позором как трус; напротив, отстоять свой плащ – значило проявить отвагу.

Исландские саги содержат немало примеров, иллюстрирующих эту знаковую роль плаща. Два из них, приводимые ниже, представляют для нас особый интерес.

Из «Саги о Хёрде и островитянах»:

«Вот как-то раз Брюньольв уехал внутрь страны, и Гейр один вышел из дому. На нем был меховой плащ. Вот видит Гейр: к нему направляются какие-то люди, и один из них в синем плаще с капюшоном. Скоро они подошли и спрашивают Гейра, как его зовут. Гейр без утайки называет свое имя и спрашивает кто они такие. Их вожак назвался Арнтором, казначеем Гуннхильд, матери конунга. Они приценились к плащу Гейра, но тот не хотел его продавать. Тогда один из них сорвал с него плащ. Гейр не тронулся с места и схватился за меч. *Они стали громко смеяться, и потешались над ним, и дразнили, что вот, мол, исландец не удержал плаща.* Гейр не стерпел их насмешек и потери плаща и пришел в ярость. Он хватает плащ, и каждый тянет в свою сторону. Арнтор вцепился в плащ и силится вырвать. Тут Гейр взмахнул мечом и отрубил Арнтору руку повыше локтя. Затем он схватил плащ и убежал домой, потому что они все растерялись» [ИС: 391-392].

Из «Саги о Греттире»:

«На праздник середины зимы Торкель сам отправился к берлоге, и с ним еще семеро мужей. Там были в тот раз и Бьёрн, и Греттир, и другие люди Торкеля. На Греттире был меховой плащ с капюшоном. Греттир скинул его, когда они пошли на зверя. Трудно было одолеть медведя: ничем, кроме копий, его нельзя было достать, а копыя он перекусывал. Бьёрн так и сяк подбивал всех к нападению, а сам держался подальше от опасности. И, когда никто не ждал, Бьёрн вдруг хватает плащ Греттира и бросает медведю в берлогу.

У них так ничего и не вышло, и к исходу дня повернули они назад. Собравшись уходить, Греттир хватился плаща. Он увидел, что медведь подмял плащ под себя. Он сказал:

– Кто так подшутил надо мною и бросил мой плащ в берлогу?

Бьёрн отвечает:

– Тот, кто смеет в этом признаться!

Греттир говорит:

– Подумаешь, какой подвиг!

Повернули они к дому. Прошли немного, как развязалась у Греттира тесемка на ноге. Торкель сказал, чтобы его подождали. Греттир говорит, что ни к чему это. Тут Бьёрн сказал:

– *Ни к чему вам думать, будто Греттир удрал от своего плаща.* Вот он наберется сейчас храбрости и один убьет медведя, от которого мы ввосемьмом ушли. Тогда бы он походил на героя, за которого его выдают. А то он показал себя сегодня трус-трусом.

– Не знаю, – сказал Торкель, – как отличился ты, только ты ему неровня. И не наговаривай на него.

Бьёрн сказал, что Торкель и Греттир ему не указ.

Вот они отошли от Греттира за холм, и Греттир направился назад к тропинке в берлогу. Теперь уж ему ни с кем не надо было делить славу. Он обнажил меч Ёкуля, продел руку в кольцо на рукояти меча, чтобы сподручнее было действовать, и вышел на тропинку. Зверь, завидев человека, вскочил в дикой ярости и бросился на Греттира, и ударил его лапой, которая была дальше от обрыва. Греттир ударил по ней мечом, повыше когтей, и отрубил ее. <Греттир убивает медведя>. Потом Греттир пошел домой, забрав свой плащ. Плащ был весь изодран в ключья. Он прихватил с собою и обрубок медвежьей лапы» [СГ: 40–41].

В обоих рассказах реализуется общая сюжетная схема: герой лишается плаща – эта утрата становится предметом насмешки – герой вступает в поединок с обидчиком, в результате которого он возвращает плащ, а противнику отсекает руку/лапу. При этом в «Саге о Греттире» фигура противника претерпевает характерное раздвоение, выступая в двух ипостасях: «человеческой» и «звериной». Ситуацию, в которой медведь завладевает плащом героя, подстраивает его противник, носящий имя Бьёрн ('медведь'). Параллелизм двух рассказов усиливается тем, что в обоих утрата плаща представлена как *типичный* объект насмешки. В первом случае это подчеркивается паремиологически-обобщенным «исландец не удержал плаща»; во втором – формулировкой оскорбления в виде слов, которые *могли бы быть* произнесены по данному поводу: «Ни к чему вам думать, будто Греттир удрал от своего плаща» (в оригинале: *Eigi þurfið þér það að ætla að Grettir renni frá kápu sinni*, т.е. буквально 'убежал от своего плаща').

Очевидное сходство выделенной фразы с летописным «ѡбѣже луды златѡѣ» оттеняет существенное различие: исландское сочетание носит свобод-

ный характер, глагол *renna* употреблен в нем в его основном значении и имеет стандартное управление. Летописное словоупотребление, напротив, весьма специфично. Помимо рассматриваемого контекста словари древнерусского языка приводят два других, в которых глагол *ѡбѣжнути* управляет родительным падежом существительного, обозначающего предмет. Ср. в ПВЛ под 6615 г. о половцах: «ѡбѣжгоша же товара своего, еже взяша Русский вои»; в Галицко-Волынской летописи под 6716 г.: «Тоу же Марцель хороугве своее ѡбѣже, и Роусь взать ю, и пороугъ великъ бы^ѡ Марцелови». Значение глагола в этих контекстах И. И. Срезневский [2: 773-774] определяет как ‘потерять, лишиться’, СДРЯ [6: 215] – как ‘потерять’.

Аналогичное употребление глагола *ѡбѣжати* находим в статье 1143 г. Новгородской 1-й летописи (Синодальный список XIII в.): «Въ то* лѣ^т ходиша корела на юмь и ѡбѣжаша .в. лоиву бити» [л. 23]. В СДРЯ данный контекст приводится в усеченном виде (без трех последних слов), иллюстрируя значения ‘обратиться в бегство’. Между тем управление генитивом <дву> *лоивоу* заставляет трактовать его иначе, перевода: ‘и, разбитые, бежали, бросив две ладьи’. Описанная здесь ситуация аналогична отраженной статьей 1164 г. той же Новгородской летописи, в которой о разбитых новгородцами шведах говорится: «и побѣдиша та бѣиюю помощью: овы исѣкоша, а иныа изимаша; *пришли бо бахоу въ полоу шеста дьсатъ инекъ, измаша .мг. шнекъ*, а мало ихъ оубѣжаша, и ти ѣзвни» [л. 32об./33]. В обоих случаях разбитый враг бежит, лишившись части своих судов.

Как видим, все четыре контекста содержательно однотипны: данная модель фиксируется исключительно в описаниях военных столкновений. Представленное в ней значение глаголов *ѡбѣжати* / *ѡбѣжнути* следует поэтому определить более точно: ‘бросить, бежав с поля боя’. Корабль, товары, знамя, оружие, дорогая одежда, – всё доставшееся победителю от бежавшего врага называется одним словом: *трофеи*. Неслучайно, что само это слово (лат. *trophaeum*, греч. *τροφαῖον*) этимологически соотносится с *τροπή* ‘обращение (в бегство)’ [Фасмер 4: 107].

«Бегство» от предмета, в результате которого предмет меняет своего обладателя, превращаясь в трофей, предполагает наличие преследователя. Модель *ѡбѣжнути* / *ѡбѣжати* чего-л соотносится с моделью *бѣжати* (от) когo-л. Якун бежал от «лютого» Мстислава и «отбежал» своей золотой луды. Однако в качестве каузатора бегства может выступать не только лицо, но и обладающий соответствующими свойствами предмет – *апотропей*. Этимологическая связь между трофеем, оставленным обращенным в бегство врагом, и апотропеем, отвращающим враждебную силу, наглядно проявляется в способности одного и того же предмета выступать в обоих качествах. Так, боевое знамя, способное внушать трепет врагам (в этой роли оно выступает, напри-

мер, в рассказе статьи 1096 г. ПВЛ о битве между Мстиславом Владимировичем и Олегом Святославичем, исход которой решило появление на поле боя знамени Владимира Мономаха: «и оузрѣ Шлегъ стагъ Володимерь, и оубоуа, и оужась нападе на нь ... и видѣ Шлегъ, іако поиде стагъ Володимерь, и оубоуавса побѣже Шлегъ» [ПСРЛ I: 239-240]), в другой ситуации само становится трофеем (ср. уже приведенный выше контекст из Галицко-Волынской летописи: «Тоу же Марцель хороугве своее ѿбѣже, и Роусь взать ю, и пороугъ великъ быѣ Марцелови»).

Эта амбивалентность кажется существенной для понимания еще одного места ПВЛ, перекликающегося с рассказом о золотой луде Якуна. Это сообщение статьи 984 г. о победе, одержанной воеводой Владимира Волчьим Хвостом над радимичами: «Иде Володимерь на Радимичи. Бѣ оу него воевода Вольчии Хвостъ, и посла и Володимерь передь собою Вольчьа Хвоста, сьрѣте є на рѣцѣ Пищанѣ и побѣди Радимичѣ Вольчии Хвостъ. Тѣмь и Русь коратса Радимичемъ, глѣоще: пищаньци, вольчьа хвоста бѣгають» [ПСРЛ I: 83-84].

Как и в «бегстве» Якуна от его плаща, в бегстве радимичей от «волчьего хвоста» современникам виделось нечто позорное. Что же именно? Почему смешно бегать от «волчьего хвоста»? Ответ, очевидно, и в данном случае нужно искать в свойствах самого предмета, естественно, различных с точки зрения зверя и с точки зрения человека. Для волка, лисы, собаки хвост, подобно флагу, воплощает в себе звериное достоинство. Лишиться хвоста — значит стать объектом поношения: волк из сказки, оставивший свой хвост в замерзшей проруби, смешон тем же, чем и потерявший свой златотканый плащ варяг Якун. В глазах человека волчий хвост является охотничьим трофеем, обладание которым сообщает владельцу ценные для воина «волчьи» качества (ср. известные сопоставления дружины с волками); прозвище *Волчий хвост* безусловно связано именно с этим. В цитированной выше «Саге о Греттире» трофеем является медвежья лапа, которую герой, убив медведя и вызволив свой плащ, демонстрирует товарищам. Наконец, охотничий трофей может играть роль апотропея, отгоняющего болезни или тех же волков (ср. засвидетельствованную у восточных славян практику вывешивать волчий хвост на конюшне, см. [СД: 416]).

Приведенная летописцем поговорка могла апеллировать ко всему этому комплексу смыслов. С одной стороны, радимичи, бегущие от «волчьего хвоста», демонстрируя свою беспомощность даже перед таким «несерьезным» противником¹, по существу реагируют на него как на апотропей. С другой

¹ В этом отношении показательное именование радимичей *пищанцами*. Слово, производное от названия реки *Пѣсьчана* (совр. *Пищань*, правый приток р. Сож), безусловно несло в себе оскорбительный заряд. Замена *ѣ* на *и* явно имеет здесь не фонетическую природу (основные списки ПВЛ не смешивают эти графемы), но отражает насмешливое переосмысление топонима в связи с

стороны, если учесть, что столкновение Волчьего Хвоста с радимичами произошло на реке, причем, скорее всего, зимой (за данью в свои северные владения русские князья отправлялись именно в зимнее время), нельзя исключить, что в создании комического эффекта участвовал и фольклорный образ волка, «отбежавшего» от собственного хвоста.

Литература

Данилевский 2004 – *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.

ИС – Исландские саги: в 2 т. Т. II. СПб., 1999.

Ламбин 1858 – *Ламбин Н.П.* О слепоте Якуна и его златотканной луде: критико-филологическое исследование // Журнал министерства народного просвещения. 1858. Ч. 98. № 5. С. 33–58.

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.

Поппэ 1974 – *Поппэ А.* Родословная Мстиши Свенельдича // Летописи и хроники. 1973. М., 1974. С. 64–91.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1962. Т. 4. Ч. 1. М., 2000.

СГ – Сага о Греттире / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Новосибирск, 1976.

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 1–. Москва 1988–.

СД – Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 тт. / Под ред. акад. Н. И. Толстого. Т. 1 (А–Г). М., 1995.

Срезневский – *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I–III. СПб., 1893–1903.

Фасмер – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1986–1987.

Шахматов I/1 – *Шахматов А.А.* История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 2002.

звукотрагическим *пищати*. Учитывая это, в качестве первоначальных следует рассматривать чтения Радзивилловского и Академического списков ПВЛ: на *рѣцѣ Пещицанѣ* (<Пѣсьчанѣ) ~ *пищанци*. В остальных списках это соотношение было так или иначе искажено (в Лавр. на *рѣцѣ Пищанѣ* ~ *пищаньци*; в Ипат. : на *рѣцѣ Пищанѣ* ~ *пѣщанци*; в Хлебн. : на *рѣцѣ Пѣщанѣ* ~ *пѣщанци*).

СВЯЗИ МАКЕДОНСКОГО ЯЗЫКА С ДРУГИМИ БАЛКАНСКИМИ ЯЗЫКАМИ (ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ)

Македонская языковая (диалектная) территория, с одной стороны, расположена на юго-западной славянской языковой периферии, но в то же время, окруженная различными балканскими языками (говорами), находится в центре балканского языкового союза. Главным образом это относится к западным и юго-западным македонским говорам (битольскому, преспанским, охридско-стружскому, кичевскому, дебрскому, дольнореканскому, гостиварскому и тетовскому), соседствующим с неславянскими балканскими говорами. На этой территории много населенных пунктов, где веками проживали в соседстве македонцы, албанцы и вlahи. (Вlahи не столь многочисленны и территориально ограничены.) В годы Османской империи на этой же территории появились и населенные пункты с турецким этносом, говорящем на турецких говорах. В результате такого соседства каждый этнос, чтобы и сохранить свой язык, и быть понятым, благодаря балканскому менталитету, воспринимал особенности говора соседнего этноса, что при неофициальном языковом общении привело к межязыковой интерференции и к би- и полилингвизму носителей соседствующих балканских говоров (главным образом – албанцев и македонцев как более многочисленных).

Прежде всего интерференция проявилась в лексике, где различаются славянская и неславянская лексика. К неславянской в албанских и македонских говорах относится не только албанская лексика, но и лексика, пришедшая из языков, функционировавших в разные исторические периоды как официальные (государственные) языки, пользовавшиеся социальным престижем. Из-за этого у македонцев и албанцев возникала диглоссия с греческим (византийским) языком, а затем с турецким официальным языком и соседними турецкими говорами. Турецкий язык лингвистически не относится к балканскому языковому союзу, но он немало повлиял на балканские языки и диалекты.

Об албанско-македонских языковых контактах и взаимовлияниях писали многие ученые, в том числе и македонские – О. Яшар-Настева, Б. Видоески и др.; в 2005 г. вышла монография профессора филологического факультета в Скопье албанца Агима Польоски (Агим Польоска), подводящего некоторые итоги предыдущим исследованиям разных ученых и вносящего в данную проблему свой немалый научный вклад. Так, в мо-

нографии приводится кроме всего прочего подробный индекс общих албанских и македонских диалектных лексем различного происхождения («Прилог кон проучувањето на македонско-албанските јазични контакти». Скопје, 2005, с. 121-227). В качестве примеров приведем из этого индекса в македонском написании и переводе на русский некоторые лексемы, употребляемые в албанских и западных македонских говорах в сфере названий родственников (*бир* ‘сын’, *нуса* ‘молодая жена’, *нона* ‘мать’, *фис* ‘племя, род, поколение’) и животных (*чапа* ‘цапля’, *кеч* ‘козленок’, *даше* ‘баран’ и т.п.), а также некоторые общие заимствования в албанских и западномакедонских говорах из других балканских диалектов – *веленце* ‘одеяльце, коврик, покрывало’ (новогр., влаш., алб.; встречается и в общенародном разговорном македонском языке), *мистрија* (алб., греч., серб., болг.) ‘лопатка штукатурка’, *нунко* (балк. лат., алб., греч.) ‘кум’.

Сильная интерференция у албанских и македонских говоров (а также у диалектов всех этносов, проживавших веками в Османской империи) существовала с турецким языком, который пятьсот лет был официальным языком государства (в этом случае можно говорить о диглоссии албанцев, македонцев и других этносов), а также с диалектами турецкого этноса, проживавшего по соседству (полилингвизм жителей данного края), что объяснялось интенсивными экономическими, торговыми, культурными и бытовыми междиалектными контактами в Османском государстве. Приведем лишь несколько примеров: *абраш* ‘блондин; рыжий с веснушками’, *белезица/белезија* ‘браслет’, *керпич* ‘кирпич’, *пастрма* ‘бастурма’, *чорба* ‘похлебка’, *маде* ‘шоссе’.

Заимствования из греческого в македонских и в других южнославянских диалектах, а также в балканских языках в основном относятся к византийскому периоду и частично связаны с христианством, напр. *икона*, *леунка* ‘роженица’, *керамида* ‘черепица’, *ливада* ‘луг’ и нек. др. Такие заимствования вошли в основной фонд македонского языка и других южнославянских и балканских языков и диалектов.

Блаже Конески в своей «Истории македонского языка» («Историја на македонскиот јазик». Скопје, 1967) отмечает (с. 217), что албанизмов в македонских западных говорах немного, но в албанских говорах довольно много славянизмов, в том числе в топонимических названиях в Албании, о чем писал еще А.М. Селищев («Славянское население в Албании». София, 1931). Албанизмы также вошли в македонские профессиональные жаргоны (так наз. тайные языки), в частности, у строительных бригад, работавших в разных районах Балканского полуострова.

Кроме лексики, из македонских юго-западных диалектов в албанских говорах, как отмечает А. Польоска, заимствовались некоторые фонетические особенности, словообразовательные элементы, появились кальки и полукальки, а также некоторые грамматические морфо-синтаксические структуры, что в значительной степени привело к дальнейшей балканизации соседних албанских говоров. В албанском это, в частности, грамматические глагольные конструкции (приводим их на македонском языке): а) *има/нема* в безл. форме 3 л. ед. ч. 'есть, имеется, существует' + глагольное существительное со значением процесса или состояния (типа макед. *има разбирање* 'существует понимание', *има мислење* 'есть мнение'), б) формы так наз. результата (перфекта, плюсквамперфекта) со вспомогательным глаголом *има/нема* в личной форме разных времен + причастие на *-но/-то*. Особо следует отметить важную грамматическую особенность, свойственную болгарскому, македонскому и албанскому языкам и отсутствующую в других балканских языках – речь идет о глагольных формах, выражающих пересказ чужой речи и сомнение говорящего по поводу чужой информации (так трактует в албанском языке эту категорию Агим Польоска), а также адмиратив – удивление говорящего от неожиданности результата действия. Эта глагольная категория субъективной модальности сформировалась прежде всего в северо-восточных болгарских говорах под влиянием соседних турецких диалектов (не относящихся к балканским), а затем постепенно охватила все болгарские и македонские диалекты. В болгарском и македонском языках и диалектах эта категория сформировалась на основе старого славянского перфекта *съм/сум* + причастие на *-л* и имеет некоторые формальные различия между этими славянскими балканскими языками (в македонском, например, нет форм так наз. усиленного недоверчивого пересказа и он выражается лексическими средствами). В отличие от болгарского и македонского языков в албанских говорах категория пересказа и недостоверности, а также адмиратива образуется со вспомогательным глаголом 'иметь'. В западных македонских говорах темпоральная категория результата (перфекта, плюсквамперфекта, будущего результативного), в отличие от восточных македонских говоров и от болгарского языка, выражается конструкциями со вспомогательным глаголом *има* + причастие на *-но/-то*, а модальные формы пересказа – со вспомогательным глаголом *сум* + *-л* форма (напр. пересказанный перфект *ти си имал видено* 'ты, дескать, видел'). Литературный македонский язык, опирающийся на современные особенности разных македонских диалектов, выражает темпоральные результативные значения и формами с *има*, и старым славянским перфектом с *сум*.

Кроме неофициального межэтнического диалектного общения на бытовом уровне, что выражается би- и полилингвизмом балканских этносов, на территории рассматриваемых македонских и албанских говоров было и есть официальное языковое общение на официальном (государственном) языке.

В Республике Албании это албанский язык, и македонский этнос в Албании, имеющий возможность в районах своего проживания с 1945 г. учить в школе македонский литературный язык, знает и литературный албанский язык, который в социолингвистическом плане как язык государства является престижным, что приводит к албанско-македонской диглоссии албанских македонцев.

Вардарская Македония в первой половине XX в. входила в состав королевской Югославии, а после Второй мировой войны в качестве одной из республик – в состав СФРЮ. В Югославии официальным государственным языком и потому самым престижным был сербохорватский язык. С 1945 г., после образования Республики Македонии в составе СФРЮ и кодификации македонского литературного языка, ставшего в республике официальным языком, возникла ди- и полиглоссия: для македонцев существовала сербско-македонская диглоссия, для албанцев – сербско-македонско-албанская полиглоссия.

После создания в 1991 г. суверенного государства Республики Македонии сербохорватский утратил здесь официальные позиции, хотя его знают и продолжают считать социально престижным старшие поколения (в основном не очень грамотные люди), предпочитающие по привычке говорить на нем с незнакомыми людьми, особенно если чувствуют в них иностранцев.

После вооруженных межэтнических албанско-македонских конфликтов в западных районах Республики Македония в 2001 г. было подписано Охридское рамочное соглашение, предоставляющее больше политических и культурных прав албанцам в районах, где албанское население составляет не менее 20%: албанский язык стал здесь официальным служебным языком на муниципальном уровне. Произошли и некоторые изменения в области культуры: в настоящее время в Республике Македония из шести университетов в трех университетах преподавание ведется не только на македонском, но и на албанском языках, а в некоторых также и на английском. Сейчас представители албанских политических партий Македонии добились права частичного функционирования албанского языка на официальном государственном уровне – выступать в парламенте на албанском языке при синхронном переводе на македонский. Македонцы, граждане Республики Македонии, ранее не считавшие нужным знать албанский, поскольку он не пользовался престижем в социолингвистическом плане, начали проявлять интерес к албанскому языку.

ку: в частности, его стали учить адвокаты для лучшего обслуживания албаноязычных клиентов, молодежь изучает его на различных курсах (в некоторых скопских гимназиях также открылись факультативные курсы албанского языка), потому что считают, что со знанием двух языков легче будет найти хорошую работу и сделать карьеру.

Тем не менее македонский литературный язык продолжает быть официальным государственным языком Республики Македонии и потому самым престижным. Хотя социолингвистическая ситуация в Македонии несколько меняется, она по-прежнему характеризуется би- и полиглоссией, а на бытовом уровне неофициального языкового общения между соседними балканскими (македонским, албанским и т.п.) этносами – би- и полилингвизмом.

Литература

Цивьян 2006 – *Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М.: «URSS», 2006.

Польоска 2005 – *Польоска А.* Прилог кон проучувањето на македонско-албанските јазични контакти. Скопје, 2005.

Конески 1967 – *Конески Б.* Историја на македонскиот јазик. Скопје, 1967.

Усикова 2003 – *Усикова Р.П.* Грамматика македонского литературного языка. М., 2003.

К ВОПРОСУ ОБ АЛБАНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Во второй половине прошлого века не было повода для сомнения, что албанцы определяют свою национальную принадлежность через язык. Те, у кого албанский язык был родным, считались коренными албанцами, несмотря на гражданство, которое определяется паспортом. Это, конечно, касалось в первую очередь тех, кто жил в бывшей Югославии. И, так как нация считалась единой, флагом везде служил чёрный орёл на красном фоне. Пятиконечная звезда, которую добавили к этому символу социалистические власти, не играла существенной роли, и поэтому ещё в 1992 г. новые власти её устранили, так как она считалась символом только что ликвидированного политического строя. Так обстояли дела к концу 1990-х гг., когда я говорил впервые на тему албанской идентичности в аудитории Фрибургского университета в Швейцарии¹. Однако, 7-8 лет спустя, после косовской кампании 1999 г., ситуация изменилась, в чём пишущий эти строки мог убедиться во время длительного пребывания в Республике Македония и в Косово.

Косовская кампания и администрация ООН, как и раньше Дейтонское соглашение в Боснии 1995 г., способствовали восстановлению ислама, что наглядно проявляется в строительной деятельности, а также в женской одежде. В самых отдалённых деревнях и, тем более, в каждом квартале средних и больших городов появляются новые мечети, стиль которых вряд ли соответствует местным традициям. Раньше моделью служила Турция, а теперь на то, что некоторые называют «европейским исламом», влияет непосредственно Саудовская Аравия. Об одежде следует сказать, что даже в университетах женщины носят не только хиджаб, но и паранджу. В книжных магазинах – если они вообще есть – преобладают религиозные брошюры, иногда переиздания, но больше всего оригинальных сочинений имамов, которые получали свою подготовку где-то на Ближнем Востоке. Из-за этого, кстати, исчезает и традиционное турецкое произношение аятов и замещается исконно арабским чтением стихов и молитв.

Не следовало бы обращать внимание на эти изменения, если бы они не сопровождались теоретическими дискуссиями о «ваххабизме» и крутым поворотом в социальном поведении. Толерантности уже нет. Так, например, албанские мусульмане столетиями служили вооружёнными стражами

¹ Доклад был опубликован дважды: в журнале *Balkan-Archiv* и в *Dardania* (Вена): *Armin Hetzer. Kulturhistorische Determinanten albanischer Identität. Griechische und romanische Komponenten // Balkan-Archiv N. F., 24/25 (1999/2000), с. 229-249; перепечатка в Dardania, т. 7, 1999, с. 97-115.*

православных святынь. Дечанский монастырь был местом «бесы», а в последнее десятилетие военные ООН с трудом защищали от разорения те церкви, которые ещё не сожгли албанские фанатики. Большинство яньевских католиков, которые примерно 400 лет жили мирно недалеко от Приштины (Штьефен Дьечов/Gjeçov был родом из этого местечка), выселялось в Хорватию. Вызывает проблему даже факт того, что Мать Тереза (Nëna Tereza), получившая нобелевскую премию за мир, считается национальной героиней – ей поставили памятники как в Приштине, так и в Струге, – но недавно шкодранский муфтий высказался против того, что именно ей, католической монахини, ставят памятник в центре северной Албании, где численно преобладают мусульмане.

Этот последний случай очень показателен: албанцы были единственным народом на Балканах, у которого понятие нации не было связано с вероисповеданием; у них как христиане, так и мусульмане могли на равных правах выступать патриотами. Но кажется, что теперь это не так; после запрета религии в самой Албании и после официального атеизма в титовской Югославии новая набожность является воинствующей и, подражая балканским соседям, отождествляет веру с нацией. У самых радикальных (или последовательных), может быть, понятие уммы, исламской общности, уже стоит выше нации. Это касается вопроса албанской идентичности, в том виде, в котором она была описана ведущими культурными деятелями XIX в. Речь идет о писателях так называемого Возрождения (Пашко Васа, Сами Фрашери и пр.) и Фан С.Ноли, которому удалось izbavit албанское Православие от гегемонии греческого клира. Кстати, Фан С.Ноли был рукоположен русским митрополитом Платоном.

Чешский историк М.Грох, десятилетиями исследовавший национальные движения во всех европейских странах, особенно, конечно, малых наций от Прибалтики до Балкан, подчёркивает, что не только борьба за язык (национальные школы, языковая норма и т. д.), но и предания и мифы играли важную роль при формировании современных наций¹. При этом историческая верность являлась менее важной, чем мобилизационный фактор. В соответствии с этим, албанский миф о том, что албанцы – самый древний народ Европы, распространен и в наши дни, хотя ученые уже давно отказались от теории о пеласагах. Самое главное – этот миф внушает албанцам уверенность, что их предки заселяли Балканский полуостров раньше славян и раньше турок. Теперь турки уже не являются «любимыми» врагами; их роль перешла к славянам, так как они находятся в прямом контакте с албанцами. Хотя Ноэл Малколм (1998)² очень осторожно обсуждает

¹ *Hroch, Miroslav. Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich. Göttingen, 2005. Особенно см. с. 145 и далее.*

² *Malcolm, Noel. Kosovo, a short history. London, 1998 (2-е издание – 2002).*

вопрос об автохтонности, албанцы считают этого автора главным свидетелем их территориальных претензий в последнее десятилетие. В награду он был выбран в почётные члены Косовской академии наук.

Чтобы придать мифу об автохтонности больше достоверности, при социалистической власти в Албании пеласгов заменили иллирийцами. Но это вряд ли меняет картину, так как ни об одних, ни о других наука не может много сказать, ведь археологические находки не доказывают, что именно протоалбанцы в древности жили на этой территории. Это уже входит в рамки национальной идеологии, как ее понимает Грох. В поисках очередных предков или героев албанцы переняли из западной традиции ещё один миф – о Скандербеге (Георгий Кастриота). И о нём мало что можно с уверенностью сказать, так как главным источником знаний о его жизни и деяниях является книга, впервые изданная на латинском языке и автора которой немецкий востоковед Франц Бабингер назвал «болтуном»¹. Несмотря на это, памятники Скандербегу украшают главные площади как Тираны, так и Приштины. Кстати, по традиции албанский флаг изображает герб Скандербега. На самом же деле, это – византийский орел, тот самый, который позже стал геральдическим символом Руси – Третьего Рима (Георгий Кастриота был старшим современником московского великого князя Ивана III). Это свидетельствует о преемственности княжества Кастриотов в албанских горах по отношению к Византии.

Мы не будем дальше приводить элементы албанской национальной мифологии, так как уже достаточно ясно, что она, в основном, оформилась ещё при султанской власти, и главным аргументом ее является: мы не восточный, а европейский народ. Наши предки жили на Балканах давно, до исламизации. В этом направлении работала и австро-венгерская пропаганда, которая к концу XIX в. преследовала четкие цели на Западе Балкан. Одним из плодов габсбургских стараний на научном уровне была первая история Албании для широких кругов читателей, которая была основана на исторических источниках. Брошюра (148 с.) была напечатана анонимно с указанием ложного места издания; но из венских архивных материалов явствует (сохранились даже клише иллюстраций), что автором был венгр Ludwig von Thallóczy и что он сочинил текст по-немецки по заказу венских ведомств. Потом албанец Стефан Цурани перевёл эту книжку, и австро-венгерские консульства занялись ее распространением². Беда в том, что австрийцы пользовались алфавитом, которым распо-

¹ Babinger, Franz. Mehmed der Eroberer. Weltenstürmer einer Zeitenwende. München; Zürich, 1987. S. 161.

² T'nnollunat e Shqypnis prej gni Geget qi don vënnin e vet. Skenderie [т. е. Вена], 1898. 3-е издание (Shkodra, 1939) вышло под заглавием "Ndolljet e Shqypnis". Переводчик старался избегать ненужных турцизмов и, при надобности, создавал кальки. Поэтому мы встречаем в заглавии не вхо-

лагали только католические типографии, так что во время независимости Албании надо было переиздавать этот труд повторно по новым правилам, но в этот раз уже указано было имя «автора» Цурани (Zugani).

Тесные культурные и коммерческие связи между Албанией и Италией привели к тому, что албанский язык изобилует заимствованиями из романских языков (*evitof* 'избегать', *prudent* 'умный' и т.п.) и языковая политика была ориентирована на замену как можно большего количества заимствований из греческого и турецкого языков романской лексикой. Старые латинизмы оживлялись (напр. *ishull* 'остров', *shekull* 'век'), а грецизмы вытеснялись. Даже такие повседневные обороты речи как *mirëdita* 'добрый день' являются результатами языкового новаторства, ведь раньше албанцы пользовались в таких ситуациях арабо-турецкими оборотами¹. Иными словами, всё западное вплоть до словарного состава языка и фразеологии стало модным, признаком прогрессивного склада ума. Это, в частности, продолжалось тогда, когда (после 1945 г.) в Албании были положены основы современного школьного образования. Таким образом авторитетные слова до сих пор не отражают живую речь, они, скорее, являются рекомендательными пособиями, как надо говорить.

В состав западных, т. е. европейских, ценностей входит, между прочим, Просвещение. В этом смысле албанское западничество достигло своего апогея во время социалистической власти, когда религия вытеснялась не только из общественной жизни, но и из частной. Очевидно, знаменитый писатель Исмаил Кадаре оправдывает это, если он считает ислам, т. е. традиционную религию большинства населения, причиной социально-экономической отсталости своей родины. Не все разделяют это мнение, например Реджеп Кьоса (Qosja), один из лидеров общественного мнения в Косово, считает религию частным делом. То, что способствует эмоциональной жизни индивидов, по его мнению, не может быть вредным обществу.

Как мы видим, в последнее десятилетие в среде албанской интеллигенции ведутся разные дискуссии, касающиеся этики и свободы мышления, а в конечном счёте и культурной ориентации. Под предлогом свободы мышления и вероисповедания проводится явная реисламизация масс, которая не может не иметь последствий для всего общества. Но есть и другой аспект, который ставит единство нации под угрозу – борьба за язык. Уже в 1990-е гг., под влиянием эмигранта Арши Пипа, ставился

дившее в обиход албанское слово *Гpollunat* или *Ndolljet*, которое стоит на месте турецко-албанского *vakinat* (*waqī'* + суффикс мн. ч.), что обычно обозначает *анналы* или *летопись*. Слово *historia* является поздним неологизмом.

¹ Выжило только приветствие *merhaba*. Этим общим словом можно скрыть различие языков (албанский vs. «бошняцкий»), ведь сербоязычных мусульман по внешнему виду трудно отличить от албанцев как в Косово, так и в Черногории.

под вопрос языковой компромисс, который лежал в основе стандартизации литературного языка. Тогда призывали вернуться к двуязычию, к употреблению гегского диалекта наряду с тоскским. Это оказалось бесперспективным, так как большинство населения – включая и албанцев на территории бывшей Югославии – привыкло уже к стандарту, зафиксированному в 1974 г. Однако новое движение ссылается на то, что языковая практика косовских албанцев на самом деле отличается от стандарта в бывшей народной республике. В этот раз речь идёт не о фонологических особенностях (*shkuar* vs. *shkue*, ротацизм и т. п.), но о словарном составе и синтаксисе, которые, несмотря на поверхностное унифицирование в рамках стандарта, сохраняют различия в языке Косово и Албании. Разные языковые контакты, разные условия общественной жизни и т. д. привели к тому, что, на самом деле, косовары говорят и пишут иначе, чем в Албании. Проблема ставится аналогично статусу немецкого языка в Австрии или английского языка в США.

Была создана комиссия, которой предстоит разработать проект языкового стандарта. В этой комиссии в качестве представителя академии наук в Тиране участвует проф. Шабан Демирай, и это гарантирует, что ничего существенно не изменится и что единство языкового стандарта сохранится. Но это не удовлетворяет тех, кто ссылается на предстоящую государственную независимость Косово. Они полагают, что независимое Косово должно не только заменить свой флаг, но и отказаться от опеки албанцев в самой Албании. Если это осуществится, то албанская нация распадется на разные общности в разных государствах.

Установление идентичности автоматически включает конструкцию отрицания («не-мы»), т. е. определяется множество тех, кто не входит в ту группу, которая определяется чувством «мы». Это касается не только нации. Существуют и менее крупные общности, идентичность которых определяется чувством «мы»: села, городские кварталы, округа, уезды и т. д. Так, например, отличаются албанцы в македонском Пологе от албанцев, живущих на севере от Шарского хребта (одни говорят на дибранском диалекте, другие – на северовосточном гегском). Албанцы не делают между ними различий только на более высоком уровне абстракции, когда эти группы противопоставляются людям, говорящим на другом языке или исповедующим другую религию.

С точки зрения этой модели, то, что теперь происходит на территории бывшей Югославии, можно определить как снижение уровня: региональная идентичность (Косово) и религиозная идентичность (ислам) становятся ведущими ценностями. Определение албанца как говорящего на любом албанском диалекте и принадлежащего к любой

религии уже не существенно. Это процесс распада больших коллективов, который идет и в других европейских странах и который называется регионализацией (напр. окситанское движение во Франции или возрождение региональных идентичностей в современной Испании). Подобные явления наблюдаются и у народов гораздо меньших, чем албанцы. Так, например, в южной Эстонии оживляется вырусский говор, он используется в качестве литературного языка и даже преподаётся в начальных школах.

БАЛКАНСКИЕ ИМЕНА «ВУРДАЛАКА» И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИЕ

В самом разгаре наших совместных занятий вместе с Владимиром Николаевичем Топоровым славянской и балканской мифологией в середине 1960-х годов Татьяна Владимировна Цивьян помогала мне найти ссылки на соответствующую новейшую греческую литературу о заинтересовавшем меня тогда «вурдалаке». Вспоминая о том времени и о прошедших десятилетиях общей работы с постоянным ощущением радости, я пробую в честь Татьяны Владимировны кратко суммировать всё, что я узнал с тех пор об этом балканском слове.

1. Индоевропейский и балто-славянский источник слова

Согласно той точке зрения, которую мы в ряде работ пробовали обосновать с В.Н.Топоровым, это слово уже в прабалто-славянском (или в том прабалтийском, который был праязыком и для праславянского) было словосложением, в котором соединилось два древних названия животных: и.-е. *w^hlk^wo-s > прабалто-слав. *v^hlko-s «волк» > лит. *vilkas*/ слав. ВЪЛКЪ и и.-е. *H₂ko-s «медведь». Реконструкция первой основы, как в общеиндоевропейском, так и в балто-славянском, не вызывает сомнений. Что же касается второй основы, то ее древнейшую форму удастся восстановить благодаря др.-хет. *ḫartagga-š* «медведь», значение которого (вопреки сомнениям, высказывавшимся вплоть до недавнего времени) удалось подтвердить окончательно, в частности, по тому, как в хеттских текстах описываются повадки животного, обозначаемого этим словом¹.

В этом существительном в хеттском сохранен древний порядок фонем внутри того комплекса «акцессивного ряда», позднейшие результаты преобразования которого в отдельных исторических языках когда-то дали основание Бругману восстановить особые спиранты (Бенвенистом переинтерпретированные как аффрикаты). Другой специфической морфонологической особенностью индоевропейского слова, отраженной в хеттском, было то, что оно начинается с ларингального, после исчезновения которого первой фонемой могло стать **ɣ* слоговое. Этот плавный из вибранта (дрожащего) превратился в балто-славянском в латеральный (боковой). В прабалтийском после исчез-

¹ [Puhvel 1991: 201-202]. В древнехеттском ритуальном обращении к деревьям используется глагол *ark-* 'крыть, future': UR. MAḪ-aš kattan šeškit UG. TUR -aš kattan šeškit *ḫartaggaš-ma-šmaš šarā arkiškitta* 'лев (львица) долго спал(а) с вами (под вами), пантера долго спала с вами (под вами), но медведь с силой покрывал вас (сверху)' [KUB XXIX 1 I: 28-30; Puhvel 1984: 142].

новения ларингального осуществилась метатеза, благодаря которой латеральный занял второе место после переднеязычного смычного или образовал с ним единый латеральный комплекс (типа латеральных фонем в северокавказском, юто-ацтекском или майя-киче). Это отражено в ранней древнепрусской форме *tlok-un* (*Tlok-un-pelk* «Медвежье болото»)¹. Позднее и в западно-балтийском (прусском, позднейшее др.-прусск. *cloc-is*, *clók* [словарь Эльбинга, с. 655-656²]), и в восточно-балтийском начальная группа (глухой переднеязычный смычный+латеральный или же латеральный комплекс «северокавказского» типа) преобразовалась. В западно-балтийском действовал звуковой закон **tl->kl-*, ставший общим для многих диалектов циркумбалтийского ареала, тогда как упрощение начальной группы или комплекса в восточно-балтийском произошло (как и в лехитском в этом словосложении) за счет выпадения первого согласного (или первой части латерального комплекса): лит. *lokỹs*, *lācis* «медведь». В разных формах названия оборотня в литовских традициях, таких, как *vilkakis*, *vilkakỹs*, *vilkākās*, *vikalotas*, *vikalatas*, *vilkatas*, *vilkatakas*³, по гипотезе В.Н. Топорова, «может быть отражено балт. **vilk-* & *(*t*)*lak-*, отсылающее к образу «волко-медведя»⁴.

Ранняя форма начала этой основы отличалась в южнославянском и в праславянском словосложении от древнепрусской озвончением начального переднеязычного смычного из-за смешения с другим словом (ю.-слав. **dlak-(a)* «шкура, шерсть») и/или под ассимилятивным влиянием последующего плавного сонанта. Такая измененная форма сохранилась в этом диалектном (южно-) праславянском слове и в приводимых ниже славянских сложных словах-названиях оборотня. После возникновения нового (эвфемистического) названия «медведя» как «питающегося медом = медоеда» (общего для праславянского и индо-арийского, др.-инд. *madhv-ad-*) древнее название зверя в славянском скорее всего утратило прежний денотат (повидимому, из-за табу) и приобрело более общее значение: ю.-слав. **dlak-(a)* «шкура, шерсть», если не считать это значение более древним по сравнению с отнесением слова к «медведю». Однако до сих пор остается проблематичным вопрос о том, которое из двух значений считать исходным: предполагать ли (как считал я в предшествующих работах и как это сформулировано выше) позднейшим развитием «медведь» (> «медвежья шкура» >) «шкура»/«шерсть (зверя)» (представлено в этом значении и в этой

¹ О древнепрусских и родственных балтийских и славянских формах см. подробную словарную статью В.Н. Топорова: [Топоров 1984: 69-78 (там же литература вопроса); Иванов, Топоров 1963: 139; Зализняк 1986: 122; Eckert 2001: 15].

² [Топоров 1980: 181-182; Endzelīns 1982, I: 241; Mažiulis 1981: 40, примеч. 161; 1993, т. 2: 208; 1997, т. 4: 220-223].

³ [Vėlius 1977: 268-281].

⁴ [Топоров 1984: 74].

звуковой форме вне сложения только в южнославянском) или же предположить обратное изменение: «шкура»/«шерсть (зверя)» > «обросший шерстью, косматый» > «медведь»¹. Диалектное праслав. **vľko-t/dlak(-ъ)* первоначально могло сохранять более древнее значение гибридного мифологического существа, имевшего черты двух опасных диких зверей – волка и медведя. Типологически сходное сочетание отражено во многих древнегерманских личных именах, являющихся словосложениями со значением «волко-медведь»: др.-исл. *Ulf-bjorn*, др.-в.-нем. *Wulf-bero*²; хотя второй элемент сложения выражен собственно германской основой, заменившей общеиндоевропейскую, не приходится сомневаться в единстве исходного северо-западно-индоевропейского мифологического представления, сказавшегося в этих германских и славянских словосложениях. Упомянутые выше архаические хеттские ритуалы, включающие хеттское навание «медведя», относят его к «медвежьим людям», которые выступают параллельно «волчьим людям». Эти ритуалы делают правдоподобным соединение «волка» и «медведя» в одном слове, относящемся к человеку-оборотню³. По закарпатскому преданию, вурдалак может быть один месяц волком, а другой – медведем⁴.

2. Отражение в западнославянском и в диалектном праславянском

Предполагаемая праславянская форма **vľko-dlak(-ъ)* почти без изменений отражена в чешск. *vlko-dlak(-ъ)*. Но возможный книжный характер формы⁵, отчасти отличающий ее от диалектного (ляшк.) *vyl'ko-dlak* и словацк. *vyl'ko-lak* (с упрощением начальной группы второй основы того же типа, что в соответствующем лехитском сложном слове), делает вероятным влияние на нее позднепраславянской или не дошедшей до нас старославянской (ранней южнославянской или смешанной древнемакедонско-моравской) формы с приблизительно таким же фонемным составом и значением. Для более ранней эпохи развития прачешского диалекта можно предположить наличие формы, достаточно близкой к древнепрусской по составу фонем и со значением, которое может быть архаизмом: др.-чешск. *tlak-a, -u* 'pub(e)s, растительность на теле как признак зрелости, возмужалости' (в частности, у Кларета⁶ [Clar., Gloss., VI, 7, строка 1305]: *Pubs tlaka*). Если вслед за специалистами по истории чешского языка принять большую древность этой формы по сравнению с той основой, которая представлена вне сложения в южнославянском и в составе

¹ [Топоров 1984: 75].

² [Иванов 1977].

³ [Иванов 1965: 31-34; 1975].

⁴ [Николаев 1983: 42; Гура, Левкиевская 1995: 418].

⁵ [Machek 1957: 571].

⁶ [Flajšhans 1926]. Я пользовался изданием Ваврушка в Интернете (TITUS).

го слова, по звучанию, но быть может и по значению, еще мало отличавшегося от древнепрусского¹. Иначе говоря, можно было бы реконструировать для прачешского варианта праславянского² **tlak-a* 'растительность на теле, делающая мужчину внешне похожим на медведя и волка' и **vylko-tlak-ъ* 'оборотень; мужчина с чертами медведя или волка'. Другие западнославянские варианты названия волка-оборотня³ характеризуются лехитским (или ему типологически и ареально подобным) изменением латеральной группы по циркумбалтийскому типу (польск. *wilkolak*, словацк. *vylko-lak*), где исходная форма могла быть с равным успехом и **tl-*, и **dl-*: второй тип (как в ляхском) мог победить под позднейшим влиянием южно-славянского.

Представляется возможным поставить вопрос о том, не отразилась ли праславянская форма названия «шерсти» с исходным **tl-* **tlok-ъ* / **tlak-ъ* в общеславянском названии «пучка шерсти» (русск. *клок*), если допустить в этом случае раннее заимствование и распространение формы с измененным началом в тех диалектах, где это развитие по фонетическим причинам не могло наблюдаться⁴.

3. Отражение в юго-западнославянском

В словенск. *volko-dlak* и сербо-хорват. *vuko-dlak* вторая основа выступает в форме, отличающейся от древнепрусской и древнечешской и в то же время совпадающей с названием «шерсти, шкуры» в юго-западнославянских диалектах⁵. Для этого могут быть предложены следующие альтернативные объяснения. Во-первых, исходя из предложенной выше индоевропейской и балто-славянской этимологии слова, можно было бы

¹ Семантика древнечешского слова и контекст его употребления у Кларета могли бы говорить в пользу влияния табу на процессы изменения и заимствования данной формы. Можно было бы распространить на «волко-медведя» психоаналитическое истолкование «ликантропии» (ср. о славянском князе-оборотне Всеславе [Jakobson 1966]) в духе работы Фрейда о комплексе «человека-волка» и интерпретировать в этой связи зооморфные образы, использовавшиеся при инициации. Ср. образ жениха-вурдалака на свадьбе в славянском фольклоре: [Попов 1985: 221; Гура, Левкиевская 1995: 418].

² Я исхожу из представления о большей разнородности диалектов праславянского, чем предполагалось в классическом славяноведении. Ср.: [Иванов 1982].

³ [Siupecki 1987].

⁴ Если это слово, не имеющее четкого объяснения, происходит из славянских диалектов с развитием **tl-* > *kl-*, то оно могло бы стать свидетельством наличия и в них исходного **tlok-*, подобного древнечешской форме. Но развитие **tlok-* > **klok-*, аналогичное диалектному древнепрусскому, осуществлялось только в части диалектов, где слово представлено, и тогда нужно предположить интенсивные взаимовлияния и контакты диалектов в достаточно ранний период. *Клок шерсти* или *ключок одежды* оборотня фигурирует в некоторых из фольклорных историй, связанных с вурдалаком.

⁵ Место и время сохранения группы **dl-* проясняются в свете данных карантанского (альпийского славянского): [Pohl 2005].

думать, что по фонетическим причинам (озвончение начального переднеязычного смычного под ассимилятивным влиянием последующего плавного сонанта) начало существительного изменилось. Это произошло одновременно с развитием в старом названии «медведя» нового значения «шерсть, шкура». Во-вторых, принимая ту же этимологию, можно, однако, думать, что слово с последним значением уже существовало в языке и фонетический фактор (озвончение первого смычного согласного) только способствовал семантической переинтерпретации второй части словосложения, которая стала восприниматься как это существительное. В-третьих, можно на основании юго-западнославянской этимологии попробовать отказаться от предлагаемого индоевропейского объяснения. Однако тогда вне поля зрения оказываются древнечешское и балтийские соответствия, не говоря уже об общеиндоевропейской картине. Поэтому третье решение я отвергаю. Выбор между первым и вторым сложнее.

Старосербский текст 1262 г. сохранил форму, в которой можно было бы видеть след более ранней (книжной) старославянской формы: **ВЪЛКОДЛАЦИ**. Наличие первого латерального, в сербохорватском отсутствующего (в отличие от словенского, сохранившего ранний юго-западно-славянский облик слова), указывает на вероятность влияния аналогичной незасвидетельствованной формы, которую соответственно можно реконструировать в раннем юго-восточнославянском. Мифологические существа, обозначаемые этим словом, поглощают солнце и луну во время затмения и поэтому их можно было бы реконструировать и для раннего славянского язычества в той мере, в какой оно было связано с палеоастрономическими наблюдениями. В позднейшей сербской традиции¹, как и в других южнобалканских, слово *вукодлак* означает вампира.

4. Юго-восточнославянские формы

Отсутствие старославянских форм (по понятным семантическим причинам) затрудняет выяснение наиболее ранней ситуации. Приходится обратиться к тем формам, в которых, как в уже упомянутой книжной чешской и в цитированной старосербской, можно было бы видеть влияние не дошедшей до нас диалектной предстарославянской.

Особенностью развития в юго-восточно-славянском в отличие от юго-западнославянского была потеря *d-* в начальной группе *dl->l-* (как в этом сложном слове в восточнославянском, лехитском, словацком) и ранняя диссимилиация двух латеральных фонем, из которых первая (**l*) в болгарском изменилась в **r*: болг. *върколак*. По сравнению с предпола-

¹ О топонимике ср.: [Rospond 1974: 48, N 29].

гаемой исходной индоевропейской формой порядок плавных оказывается обратным: *r ... *l вместо *l ... *r (через промежуточное состояние *l ... *l в балто-славянском и диалектах, из него происходящих). В болгарских традициях речь идет о злокозненном волке-оборотне, который выходит из своей могилы, чтобы мучить и убивать живых людей¹. У болгар² сюжет превращения в волка жениха на свадьбе совпадает с лехитско-западно-восточнославянским мотивом.

5. *Заемствование юго-восточнославянской формы в дако-романские диалекты*

В достаточно древний период раннеболгарское название с измененным составом плавных заимствуется в румынский (рум. *vîrcolak*, вариант *svîrcolak*³) и в арумунские диалекты дако-романского (аромун. *vircolác*, *vircolác* «вампир, призрак»). Существительное в румынском обозначает душу ребенка, умершего до крещения (христианский мотив внутри более древней мифологемы) и воплотившегося в оборотня-волка; он поедает солнце и луну и вызывает этим затмения⁴.

6. *Заемствование юго-восточнославянской формы в греческий*

В греческий (как в континентальные диалекты новогреческого, так и в диалекты островов) была заимствована юго-восточно-славянская (болгарская) форма слова с измененным первым плавным: греч. βουρκόλακος, диалектный вариант βορβάλακος⁵. Не имеет фонетических оснований предположение, по которому развитие плавного произошло не в болгарском, а в греческом, откуда якобы форма с r вместо *l была потом заимствована в болгарский⁶.

7. *Заемствование в албанский*

По фонетическим признакам предполагается, что албанск. *virvullak*, *virvullák* заимствовано из греческого.

8. *Восточнославянский*

¹ [Krause 1908: 137, 139; Маринов 1914: 221; Moszyński 1968: 544; Арнаулов 1969: 634; Георгиев 1970: 472, Попов 1985].

² [Попов 1985: 221; Гура, Левкиевская 1995: 418].

³ [Mihailă 1960: 149; Rossetti 1968: 314; Ionescu 1975: 674; 1977: 61-62]. Румынский вариант *vârcolak* [Ionescu 1975, 1977, там же] рассматривается как заимствованный из такой южнославянской формы, где развитие плавного по болгарскому типу еще не произошло.

⁴ [Vulcănescu 1962: 182, 191].

⁵ [Meyer 1894: 8; Vasmer 1941: 286; Dukova 1977: 107-108].

⁶ [Dukova 1977: 107].

В западной части восточнославянской области – в белорусском *воўколак*, украинском *вовкулак* – фонетическое развитие второй части словосложения аналогично болгарскому, а первая часть теряет латеральный. По своему значению эти слова достаточно близки к польск. *wilkolak* и обозначают волка-оборотня в нескольких однотипных фольклорных сюжетах.

В восточной части восточнославянской области слово отсутствовало и появилось в первой половине XIX в. Слово *вурдалак* в современной русской массовой культуре повезло. Оно не только дало заглавие одной из популярных песен, в которой много раз повторяется. Его можно встретить бесчисленное количество раз во множестве сайтов русского Интернета¹, чаще всего в сопровождении почти обязательного пояснения, что слово «изобретено» Пушкиным (кажется, все же в одном аналогичном месте я увидел обрадовавшее меня нестандартностью замечание, что Пушкин его «ввел», о чем ниже). Вина за это неточное расхождение утверждение лежит на лингвистах, которые до сих пор не проследили историю этой именно формы, в русском языке в самом деле начинающейся с Пушкина.

Откуда, где и когда слово узнал Пушкин? Можно не сомневаться в том, что это – результат его ознакомления с балканскими языками и диалектами в пору пребывания в Кишиневе (и Одессе). В это время он мог слышать главным образом речь и отдельные слова на румынском языке (и его молдавском диалекте), новогреческом и цыганском, который мог содержать заимствования из разных балканских языков. Начало слова *вурдалак* скорее всего указывает на греческий источник. Однако вторая половина словосложения верна своему более раннему прообразу, который мог быть почерпнут из юго-западно-славянских форм или заимствований из них. В таком случае следовало бы предположить склеивание этих слов, происходившее в поэтическом языке Пушкина. Значение у Пушкина общебалканское, не предполагающее занятия предисторией термина.

9. Северокавказские параллели

В недавнее время Джоханна Николз² и С.Л. Николаев³ обратили внимание на разительные аналогии балканскому термину, которые обнаруживаются в северокавказском, в частности, в вейнахском. По хронологическим причинам заимствование из северокавказского (к которому тяготеет Джоханна Николз) исключается. Возможности обратного направления заимствования или более раннего языкового контакта требуют дополнительного изучения.

¹ Для сопоставления с литовской прессой любопытно [Sinkevičius 2003].

² [Nickols 1987].

³ [Николаев 1983]. О других кавказских аналогиях ср. [Иванов 1977].

Литература

Арнаудов 1969 – *Арнаудов М.* Очерци по българския фолклор. Т.2. София, 1969.

Георгиев 1970 – *Георгиев В.* Трите фази на славянската митология // Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов. София, 1970.

Гура, Левкиевская 1995 – *Гура А.В., Левкиевская Е.Е.* Волколак // Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И.Толстого. Т.1. А-Г. М.: «Международные отношения», 1995. С. 418-420.

Зализняк 1986 – *Зализняк А.А.* Новгородские берестяные грамоты с лингвистической точки зрения // *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977-1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951-1983гг.). М.: «Наука», 1986. С. 89-219.

Иванов 1965 – *Иванов Вяч.Вс.* Общеиндоевропейская, анатолийская и праславянская языковые системы. М.: «Наука», 1965.

Иванов 1975 – *Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34., 1975, 5. с. 394-408.

Иванов 1977 – *Иванов Вяч.Вс.* К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям // Балканский лингвистический сборник. М.: «Наука», 1977. С. 143-164.

Иванов 1982 – *Иванов Вяч.Вс.* Диалектные членения славянской языковой общности и единство славянского языкового мира // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: «Наука», 1982. С. 212-236.

Иванов, Топоров 1963 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. Доклады. М.: «Наука», 1963.

Маринов 1914 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София: Кн.28. Министерство на народно просвещение, 1914.

Николаев 1983 – *Николаев С.Л.* Один из типов названий хищных млекопитающих в северо-кавказских и индоевропейских языках // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября – 2 декабря 1983г. М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1983. С. 42.

Попов 1985 – *Попов Р.* За върколака в българските народни вярвания (исторически корени и място в народната култура) // Известия на Националния исторически музей, 1985, 5. С. 213-227.

Топоров 1980, 1984 – *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. I–K, K–L. М.: «Наука», 1980, 1984.

Dukova 1977 – *Dukova U.* Zur slawischen Schicht in der Lexik des Volksglaubens und Brauchtums in den Balkansprachen // *Linguistique balcanique*, XX, 1977, 1-2.

Eckert 2001 – *Eckert R.* Altpreussische Studien. Tolkemita-texte. Dieburg: «Tolkemita», 2001.

Endzelīns 1982 – Endzelīns J. Darbu izlāse. 2 daļa. Rīgā, 1982.

Flajšhans 1926 – *Flajšhans V.* Klaret a jeho družina. Sv. I. Praha 1926. (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/slav/acech/klaret/klare.htm>).

Ionescu 1975 – *Ionescu A.-I.* À propos de l'influence slave dans la terminologie mythologique roumaine // *Revue roumaine de linguistique*, t. XX, 1975, N 6.

Ionescu 1977 – *Ionescu A.-I.* Les relations linguistiques roumano-sud-slaves et les croyances populaires // *Linguistique balcanique*, XX, 3, София, 1977.

Jakobson 1966 – *Jakobson R.* Selected Writings, vol. IV. *Slavic Epic Studies*. The Hague: «Mouton», 1966.

Krause 1908 – *Krause F.S.* Slawische Volksforschungen. Leipzig, 1908.

KUB – Keilschrifturkunden aus Boghazköy.

Machek 1957 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého i slovenského. Praha: «Nakladatelství Československé Akademie Věd. 1957.

Mažiulis 1981 – *Mažiulis V.* Prūsų kalbos paminklai. T. II. Vilnius, 1981.

Mažiulis 1993, 1997 – *Mažiulis V.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. T. II, IV, Vilnius, 1993, 1997.

Meyer 1894 – *Meyer E.* Neugriechische Studien. II // *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse*, Berlin, 1894.

Mihailă 1960 – *Mihailă G.* Îprumuturi sud-slave în limba româna. Studiu lexico-semantic. București, 1960.

Moszyński 1968 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2, Kultura duchowa, cz. 1. Warszawa, 1968.

Nickols 1987 – *Nickols J.* Russian vurdalak and cognates // *Language, Literature, Linguistics*. Berkeley, 1987.

Pohl 2005 – *Pohl H.-D.* Die Slavia submersa in Österreich: ein Überblick und Versuch einer Neubewertung // *Linguistica*. XLV. Ioanni Orešnik septuagenario in honorem oblate. Ljubljana, 2005. S. 129-150.

Puhvel 1984, 1991 – *Puhvel J.* Hittite Etymological Dictionary. Vol.1-2. Words beginning with A, E. Vol.3. Words beginning with H. The Hague, 1984; 1991.

Rospond 1974 – *Rospond S.* Stratygrafia słowjańskich nazw *miejsowych*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974.

Rossetti 1968 – *Rossetti A.* Istoria limbii române de la origine pînă în secolul al XVI-lea. București, 1968.

Sinkevičius 2003 – *Sinkevičius R.* Viltakių tradicija lietuvių kalendorinėse žiemos šventėse // *Šiaurės Atėnai*, N 642, 2003 (03-01).

Šlupecki 1987 – *Šlupecki L. P.* Wilkołactwo. Warszawa, 1987.

Vasmer 1941 – *Vasmer M.* Die Slaven in Griechenland // Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften . Phil.-Hist. Klasse, 12. Berlin, 1941.

Vėlius 1977 – *Vėlius N.* Mitinės lietuvių sakmių būtibės. Vilnius, 1977.

Vulcănescu 1962 – *Vulcănescu R.* Des elements slaves dans la mythologie roumaine // Československá etnografie, X, N 2, 1962.

БЕЛОЕ И ЧЕРНОЕ КАК ПРИЗНАКИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ (НА СЛАВЯНСКОМ МАТЕРИАЛЕ)*

В демонологии цвет является важным признаком, на основании которого мифологических персонажей можно отличить от реально существующих людей, животных или предметов. Если, например, человек увидит (чаще всего ночью и на открытом пространстве) мальчика в красной шапочке, женщину в белой одежде, белого или черного старика в сером или красном одеянии и т. п., цветовые характеристики подскажут ему, что на самом деле это не люди, а духи. Цветовой признак отражает свойства самого персонажа, свидетельствуя о его доброжелательном или враждебном отношении к людям. Цвет также сообщает о происхождении мифологического существа и вместе с другими признаками определяет его место в модели мира.

Цвет мотивирует наименования отдельных мифологических существ (1); характеризует их тело, часть тела (2); одежду (3); описывает животное или предмет, в которые они превращаются (4); плаценту, в которой они рождаются (5).

Особенность употребления признаков *белый* и *черный* для характеристики мифологических существ дает возможность рассматривать этот вопрос как автономный в рамках общего исследования символики цвета в славянской демонологии.

Белый

Белый цвет чаще всего служит мотивировкой для названия женских существ, которые облачены в *белые одежды* (вилы, привидения, персонификация смерти): у словенцев (Штирия) вилы называются *bele žene*, *bela dekleta* [Kelemina 1997: 68, 165, 169], у сербов в северном Банате – *беле* [РСГВ 2000/1: 94]. Согласно северо-восточным поверьям Сербии, демон *бела* (*вила*) входит в тело женщины на Троицкой неделе [Чажкановић 1994/2: 155]. Людей, которые приходят в лес драть лыко, по верованиям русских, преследует *белая девка* [Власова 1998: 38]; в Вологодской губернии перед прорубью появляется женщина в белом – *белая баба* [там же: 37]. У поляков *Biała Dama* или *Biała Pani* – привидение, которое сторожит замок [Peřka 1987: 220-221]; в Силезии *Biała* – это смерть, принимающая образ женщины в белом [Simonides 1991: 209]. Подобным образом в Воронежской губ. считается, что если человеку явится женщина в белом саване – *белая женщина*, это знак его скорой смерти [Власова 1998: 36]. Демоны мужского пола чаще появляются в облике седого

* Работа выполнена при поддержке Министерства науки Республики Сербия, грант № 147047.

старика (дух дома, дух леса, шахты): *белун* у русских – одно из названий *домового* [там же: 39]; *belič* – название горного деда (земного духа) у помурских словенцев [Kelemina 1997: 145]; *белый дедушка* – лесной дух, леший [Власова 1998: 39]; *белобратко* – привидение в южной Сербии (с. Стрежак) [Златановић 1998: 35].

У сербов, хорватов и словенцев *вилы* чаще всего предстают как девушки с распущенными волосами в белых нарядах («Вилы красивые, одетые в белые тонкие платья», остров Црес [Bartulin 1898: 269]; «Это группа красивых девочек, девушек или молодых жен в белых рубахах ... Иногда на головах у них – белые платки» [окрестности Пирота, Златковић 1998: 53; ср. также: Ђорђевић Т. 1953: 58-59; Kelemina 1997: 159 и т. д.]). Болгары описывают *самодив* следующим образом: «Те са жени, просто облечени у една носия... Бела, дълга, бела» («Это женщины, одетые в простые платья... Платья белые, длинные, белые» (Михайловградско [Мицева 1994: 43]). В Добрине, на острове Крк (Адриатика) упоминаются существа *плачивице*, похожие на демонов вилы: «...Девушки, одетые в белое, группами бродят по свету» [Milčetić 1896: 211]. В представлениях восточных славян *русалки* выглядят как девушки в белых нарядах: «Русалки як девушки (...), ў белом платейку»; «Молодые дивчата у билих платяях» (Полесье [Виноградова 2000: 370-371, 373]).

Согласно южнославянским поверьям, после рождения ребенка (чаще всего на третий вечер) в доме появляются *суденицы* (у болгар *орисници*), определяющие его судьбу. Говорят, что приходят три девушки или женщины в белом: у хорватов в окрестностях Вараждина это три *соеницы*: «Bile so čisto belo oblečene, imele so na glavi bele velike gobce ...» («Они с ног до головы одеты в белое, на головах большие белые платки» [Valjevec 1890: 85]). У словенцев судьбу ребенку предсказывают три *соеницы* или *роеницы* – первая определяет, какая у него будет юность, вторая – брак, третья – старость и смерть. Последняя одета в белое, а первые две – в красное, синее или одежду иного цвета [Kühar 1988: 178-179; Kelemina 1997: 137, 162]. У македонцев (Охрид) младенца посещают три *наречници* в белом [Пенушлиски 1968: 303-304]. У сербов из Драгачева пророки судьбы – два *белых* человека [Филиповић 1972: 231], а в окрестностях Книна это два *уриса*, в белых одеждах и шляпах [Ножинић 1998: 72] и т. д.

Во многих славянских традициях отмечается, что мифологические существа одеты в белое или имеют на себе часть белой одежды: у русских это *баба-яга* («Одежда на бабе-яге белая или как на ели кожа», Ярославская губ., [Власова 1998: 574]); *кикимора* («Кикимора – девушка в белой рубахе», Вологодчина [там же: 216]); *водяная* («Она белая, полная, садится под сосну» [там же: 92]; *лешачиха* («Глядим, впереди нас бежит молоденька девочка, белой платочек наперед концами завязан», Архангельская губ. [Черепанова 1996: 53; Власова

1998: 281]); *фараончики* («Чудные белотелые девы с русыми кудрями, которые плавают в море», Саратовская губ. [Власова 1998: 509]); *белая девка* («Пришла, говорит, ко мне девка, высокая, белая, косы распущены...»), Вологодская губ. [там же: 38]); *стрига* («В полночь на Иванов день стрига, одевшись во все белое, уходит в поле стричь колосья на чужих полосах...»), Костромская губ. [там же: 491]); у болгар *магьосница* (ведьма) одета в белую рубашу (Родопы [Бонева 1994: 31]), у поляков в белом одеянии *полудница* [Peřka 1987: 101-102]; в восточной Сербии – *шумска мајка* [Зечевић 1993: 259].

В облике женщин или девушек в белом появляются и некоторые персонифицированные болезни, такие как *чума*, *холера*, *оспа*, *коровья смерть*, *лихорадка*. По словам русского крестьянина из Тульской губ., со стога сена, где он спал, он увидел *чуму*, похожую на «огромную женщину в белом одеянии» [Власова 1998: 555]. Сербы же из Височкой нахии в Боснии, описывают *чуму* как худую женщину в белом [Филиповић 1949: 215]. По рассказам подравских хорватов из Венгрии, *чума* (*куга*) ночью ходила по деревне, вся в белом [Franković 1990: 15]; аналогичным образом она представлена и в Болгарии [Галанова 1999: 51]. По украинским поверьям, *холера* является «в облике страшной женщины в белом саване» (Киев [Власова 1998: 518]), у русских подобным образом описывается злое существо, убивающее коров, – *коровья смерть* [там же: 261]. Женщина в белом может оказаться и *лихорадкой* [там же: 308].

Почти у всех славян высокая женщина в белом, иногда с косой в руке и нередко громко голосящая – наиболее распространенный образ *смерти* или ее предвестник. Хорваты описывают *смерть* как «белую женщину, высокого роста, с косой в руке. Она всегда плачет, и по этому можно узнать, где она находится, и в каком доме будет мертвец» (Копривница [Vujačević 1896: 211]); у поляков (Силезия) она приходит в образе белой женщины, в виде скелета с косой или белого гуся («śmierć jawi się w śląskiej demonologii jako biała postać żeńska, czasem jako szkielet z kosą lub jako biała gęś») [Simonides 1991: 209]); у словенцев (Прекмурье), *смерть* показывается человеку с полночи до зори в обличье высокой белой женщины. Кто ее встретит, должен сказать: «Dobro utro, tätica!» («Доброе утро, тетенька!») [Kühner 1988: 58]). У русских в Рязанской обл. рассказывали: «Смерть белая вся. Так ведь и говорят у нас: “Что ты, как смерть, белая?”» [Ивлева 2004: 115].

Ряд мифологических персонажей мужского рода также показывается в белом. У русских это *домовой* – *белун*, белобородый старик, в белом саване и с белым посохом [Власова 1998: 39]; по поверьям из Орловской губ., он ходит в свитке, подпоясанный, все тело его в белой шерсти [там же: 148]; а на Русском Севере *домовой* – высокий дедушка в белом [Черепанова 1983: 24]. На Русском Севере и *леший* появляется в образе старика или человека

высокого роста, в белом одеянии, балахоне или зипуне [Черепанова 1996: 48; Власова 1998: 286]: «В Новгородчине видали лешего в образе распоясанного старика в белой одежде и белой большой шляпе» [Максимов 1996: 39]. Поэтому в Олонецкой губернии его и называют *белый дедушка* («это седовласый мужчина высокого роста, с головы до ног закутанный в белые одежды» [Власова 1998: 39]. Похожий на него украинский *чугайстер*, *чугайстрин* или *лісовий чоловік* – «высокий, як смерека, в білім одязі» [Гнатюк 1991: 391]. На Русском Севере еще ряд мифологических персонажей носят белые одежды: *полевик* [Черепанова 1983: 32], *чуликуны* («на человека похожи, шапки с остряком, в белом кафтане самотканом» [Черепанова 1996: 62]), *водяной* («высокий человек, весь в белом» [Криничная 2001/1: 459]). В Тульской губ. водяной подобен лешему, только шерсть на нем очень лохматая и белого цвета [Даль 1996:242]. У поляков водяной (*topielec*) показывается в образе ребенка в белой рубашке («*Topielce najczęściej pokazują się jako małe dzieci w białych koszulkach*» [Pełka 1987: 87]). У русских (Вологодская губ.) нечистый дух, покойник (*колокольный ман*, *колокольный мужик*) временами показывается на колокольне как мужчина в белой шапке – сидит скрючившись [Власова 1998: 259].

Дух-властитель земных недр (иногда родоначальник шахтеров) у сербов называется *сребрни цар*, *рударски цар*, у словенцев *лабер*. По рассказам сербских шахтеров, его можно встретить в образе маленького белого человечка [Филиповић 1933: 94]. Похорские словенцы его описывают как маленького белого деда, которого называют *белич* [Kelemina 1997:145].

По рассказам русских крестьян (Терский берег Белого моря), появление в лесу высокого *мужчины в белом*, с лентой через плечо, предсказывает войну и гибель [Власова 1998: 38]. Общим местом можно считать представление, что *бродячий покойник* (рус. *упырь*, серб. *вампир*, *вапир*, *вукодлак*, *гробник*, хор. *козлак*) ходит по селу ночью в белом (белого цвета у него саван, одежда, шапка, платье). В южной Сербии человек, описывая встречу с вампиром, говорит, что видел, как тот ездит верхом на буйволице: «Сав рутав и го, само преко главе везао белу чалму» («Весь волосатый и голый, только на голове белый тюрбан» [Димитријевић 1903: 110]. По верованиям северо-восточной Сербии, в первую неделю Великого поста (*Тодорова неделя*) появляются мифологические персонажи в виде коней или всадников с хвостами. У всадников на плечи наброшены белые плащи [Зечевић 1993: 262].

Для ночных *привидений*, которые в основном происходят от нечистых покойников, белый цвет – типичная характеристика. Так, сербы Баната рассказывают, что *нотник* является в образе огромного, как дерево, человека, без головы, в белом одеянии [Филиповић 1958: 280]. В окрестностях города Вране, в южной Сербии, верили, что ночью появлялся белобородый старик, кото-

рого называли *белобратко* [Златановић 1998: 35]; недалеко от г. Пирот (восточная Сербия) привидение *сотона* носит *белую рубашку* [Златковић 1998: 55]; у южных славян в качестве синонима *привидения* выступает *женщина в белом* [Мицева 1994: 84-85; Вулетий-Вукасовић 1934: 180-186].

Святая Неделя (Воскресенье) (*Mlada Nedilja*) и святая Луция (*Luca*) у хорватов показываются людям в облике женщин, одетых в белое [Lovretić 1902: 141; Eređjessy 1999: 43-44].

Для некоторых мифологических персонажей характерны зооморфные ипостаси, эти демоны показываются людям в виде животных белого цвета или ездят верхом на белых конях. Так, по поверьям украинцев, *водяник* принимает обличье *белой собаки* [Гнатюк 1991: 392], *водяной* на Русском Севере является в виде *белой коровы* или *лошади* [Черепанова 1996: 46], в Тульской губ. – *белой лебеди* [Криничная 2001/1: 456]. *Домовой* на Русском Севере может появиться в облике *кошки*, *белой*, как снег, или *ягненка* [Черепанова 1996: 46], а *хлевняки* (мифологические существа, которые живут в хлеве) выходят ночью в образе маленьких *белых животных* и мучают скот [Черепанова 1983: 24]; *чума* в восточной Сербии бродит в образе *белой собаки* [Кошутий 1984/41: 51]. В окрестностях Дубровника рассказывают, что судьбу новорожденного ребенка определяют два голубя, *белых, как молоко* [Bošković-Stulli 1997: 208-209]. По поверьям болгар из Тетевенской обл., демонические персонажи *гундураци*, *гундури* или *каракончовци* являются в образе белых коней. У подравских хорватов в Венгрии увидеть белых коней означает скорую смерть [Franković 1990: 16]. В окрестностях Дубровника *белого пса* на кладбище человек принимает за нечистую силу и выгоняет его заклинанием [Вулетий-Вукасовић 1934: 184-185]. По рассказам из Болгарии (Елховско), одна женщина во время жатвы наклонилась над источником, чтобы напиться воды, а оттуда выскочило огромное существо – *белое*, похожее на змею, с гладким туловищем, покрытым *сверкающей* чешуей, но с глазами человека. Это был *змей* [Георгиева 1993: 133]. *Змей* является и в виде *белого облака* [Галанова 1999: 51].

По верованиям болгар (обл. Ловеча, Разграда, Русе) верхом на *белом коне* ездит *святий Тодор*, бродячий покойник (болг. *овамтирчен*). Он бьет лохматой рукой или посохом тех, кто не празднует его день. От его удара никто не может оправиться и не позднее, чем через год, умирает [Гребенарова 1989: 58-59]. У подравских хорватов в Венгрии верхом на *белом коне* приезжает в деревню *черт* (*ульрь*). Он старается обмануть девушку и завлечь ее на кладбище [Franković 1990: 34, 97]. У болгар считается, что *чума* ездит верхом на белом коне, отсюда выражение: *Черна чума на бял кон* («Черная чума на белом коне» [Попов 1994: 83]. В России, в окрестностях Семипалатинска, рассказывали, что по ночам над курганом, где зарыт клад, появляется *белая женщина на белом коне* [Власова 1998: 38].

В Олонеккой губ. *умран* (упырь) катается словно *белый шар* [Власова 1998: 500]; на острове Корчула (Адриатическое море) зафиксирован рассказ старика, который ночью сторожил в огороде и услышал, как кто-то кует в кузнице. Затем старик увидел *клубок, белый как снег*, который ударил его пса, отчего тот сразу содох [Вулетий-Вукасовић 1934: 179-180].

По рассказам жителей острова Брача (Адриатика), ночью, после того как с колокольни неожиданно раздался звук колокола, прибежавшие на звук люди увидели, как из *белого облачка* на стене часовни появился образ Богородицы (хорв. *Gospa*) [Bošković-Stulli 1975: 30].

Из ребенка, родившегося в «рубашке» белого цвета (серб. *бијела кошуљица*), как считают черногорцы (племя Кучи), вырастает *здухач* – мифологический защитник «своего» пространства от града и грозовой тучи [Дучић 1931: 277].

Черный

Черный цвет – признак потустороннего мира, ср. *църна* ‘тот свет’ в македонских проклятиях: «Иди, ако сакаш, ф църна де!», «Църна да фанеш, синко!» (Велес [Геров Доп. 1908: 323]). Поскольку мифологические существа ассоциируются с «загробным миром», а их активность связана с мраком, они часто имеют аллюзии с «черным». Одно из общих названий нечистой силы у русских *чёрная планида*, а чумы – *чёрная смерть* [Власова 1998: 530]. У сербов (восточная Сербия, окрестности Пирота) опасные болезни персонифицируются, и в проклятиях или обозначаются субстантивированным прилагательным *црна*, или это прилагательное добавляется к названию болезни: «Црна ви појела», «Црна те болка изела», «Црна те чума изела», «Црне богиње да и вану», «Црница га изела», «Црничка га свальала, да Бог даде» [Златковић 1989: 248-249]. Черный цвет чаще всего служит признаком дьявола или черта, что отражают славянские локальные названия: *црни* [Дубровник, Бојанић-Тривунац 2002: 68]; *црни ђаво* (сербы, окрестности Враня [Велић 1925: 391]); *враи* (болгары, с. Литаково [Маринов 1994: 252]; хорваты, Дубровник [RJAZU XXI: 366]); *вранић* (хорваты, Сень и окрестности [RJAZU XXI: 369], у чакавцев в окрестностях Риеке [Тућина, Šerić-Tomin 1977: 218]; *црни ђадар* (хорваты [Zovko 1901: 152]); *црни керубин* (Котор [РСАНУ IX: 433]); *они чорни, они чорни и рогати* (хорваты, о. Хвар [Dulčić 1985: 614]); *црномудиле* (черногорцы [Станић 1991/2: 473]); *черный, черный шут, черняк* (Русский Север [Черепанова 1983: 66]); *черная сила, черный шут* (рус. [Новичкова 1995: 577]); *сору* (в.-луж.), *сару* (н.-луж.). В Хорватии отмечены предания о черной королеве (*црна краљица* [Карадић 1986/2: 1106]). В окрестностях Загреба ее называли *црна краљица*, с ее именем связаны руины старинных построек. Королеву описывали как очень суровую и решительную – чтобы не попасть в

руки к туркам, она отдала душу дьяволу [Zečević 1976/13: 138; Bošković-Stulli 1997: 353-354]. К черным демонам можно отнести и черного арапа (*црни Арапин*), который в южнославянском героическом эпосе именуется и *трехглавым арапином*. В одной эпической песне из Верхней Краины в Хорватии черный арап преследует сватов в образе огромного змея с поднятыми крыльями и разинутой от облаков до земли пастью, с дюжиной языков и с молниями, сверкающими из его груди [HNP 1896/1: 586]. В сербском причитании из Срема об умершем младенце говорят, что его мать отдала *арату*, в другом тексте смерть девушки описывается как выход замуж в арабскую страну, где после свадьбы не ходят в гости [Лома 2001: 154].

Устойчивую оппозицию *белый/черный* в традиционной культуре усложняют данные, по которым почти все мифологические персонажи, имеющие признак «белый», могут появляться и с признаком «черный». Так, на Русском Севере «домовой близок к черту (...) он черный, рогатый и холодный»; «Лежит фигура, похожа на человека, черная, как уголь»; «домовой может появиться и в облике собаки, с длинными черными волосами, с темными глазами, с огромными когтями»; ср. «Над красными огненными глазами большие черные брови. Из широкого рта виднеются два ряда черных зубов...» [Криничная 2001/1: 162-163, 169-170]; «Домовой в подполье живет. Одна женщина видела – маленький такой, черный, мохнатый, из-под полу вылезает, на человека не похож, на ласку» [Черепанова 1996: 40]; *подпечный* – мохнатый черный дедушка (Вологодская губ. [Черепанова 1983: 25]); *баеник* хозяин бани, «что жук черный» [Криничная 2001/1: 45]; *рижник* – черный, лохматый (Новгородская губ. [Черепанова 1996: 67]); *овинник* может быть громадным черным котом, с горящими, как угли, глазами (Ярославская губ. [Власова 1998: 372]); *водяной* на Русском Севере является в облике волосатого и черного старика [Черепанова 1983: 33]; или как «черное, обросшее волосами человекоподобное существо с рогами, хвостом и когтистыми лапами» [Криничная 2001/1: 457]; «как, говорит, вода расколыхнулася, и выходит оттудова мушина. Такой чернушший выходит» [Криничная 2001/1: 459]. В Новгородской губ. мельники держали на мельнице животных черной масти и носили при себе шерсть черного козла (считалось, что водяной любит черный цвет) [Власова 1998: 102]; в севернорусской традиции распространены сюжеты о черных коровах водяного, которые выходят из омутов на сушу, чтобы пастись на лугах [Криничная 2001/1: 464]; у поляков водяной (*topielec*) появляется в образе ребенка или черной собаки [Реґка 1987: 88]. *Леший* представляется то как человек в черной шинели («...идет человек, шагает. Черная шинель така длинная, пуговицы в два ряда...»), то как козел, весь покрытый черной блестящей шерстью (Карелия [Власова 1998: 288, 285]). В Полесье даже *русалки*, правда, в виде исключения, могут быть черными или носить черные одежды [Виноградова 2000: 372-373]. У сербов засвиде-

тельствовано поверье, что *суденицы* приходят в дом роженицы в черных одеяниях: «...Дошли три, све у црнетине, запульене у црно, старе жене» («Пришли три пожилые женщины, все в черном, закутаны в черном» [Степановић 1998: 83]. На Русском Севере у *полудницы* черное лицо («Девки таки черны, долговолосы, лицо черно, одеты немножко...») [Черепанова 1996: 65]; в Полесье *полудзенник* представляет собой призрак умершего нечистой смертью, который ходит в полдень в образе страшного черного человека [Черепанова 1983: 37]. В России, в Архангельской и соседних губ. существует поверье, что у *чуликинов* черное тело: «Чуликины в лесу живут, черные, волосы черные, лицо черное и ноги черные» [Черепанова 1996: 63]. Шахтеры на Урале и в восточной Сербии верили что *горный* (у сербов *перкман*) похож на маленького человека, с седой бородой, черным лицом, красными глазами, а одет он в черную или темно-серую рубашку [Власова 1998: 128; Живкович 2000: 142, 146]. У словенцев *мавье* или *мовье* – преждевременно умершие некрещенные дети – принимают облик больших черных птиц [Kelemina 1997: 119, 121]. У хорватов на острове Брач умерший некрещеный ребенок называется *тинтилин* и может появляться в черной шапочке [Bošković-Stulli 1975: 146]. Поляки узнавали *планетника* (*planetnik*), *градовника*, прогоняющего облака, по конопляной рубашке и по черной ветхой шляпе [Peřka 1987: 68]. Словенцы верили, что *ведомца* (*vedotec*) можно узнать по черным бровям [Kelemina 1997: 81]. Персонифицированные болезни – *чума*, *холера*, *коровья смерть*, *бабицы* появляются в черном или превращаются в животных черной масти [Галанова 1999: 438; Вакарелски 1977: 431–432; Филиповић 1972: 211; Власова 1998: 261; Милосављевић 1913: 95]. Конечно, *черт* (*дьявол*, *враг*), как правило, весь черный [Черепанова 1996: 70; Власова 1998: 163] или у него черные зубы (Полимле [Чайкановић 1994/II: 131]), черные усы, а одет он в черный костюм [Franković 1990: 35]. *Бес*, как и черт, темного, черного или синего цвета [Власова 1998: 41]. Многие из мифологических персонажей превращаются в животных черного цвета: у словенцев (Горица) *ведомец* – в черную курицу [Mödemdorfer 1964: 108], у хорватов (Истра) *волколак* (*štrigo*) – в черного быка, в Далмации *vikodlak* – в черного вола [Ardalić 1908: 150], *мора* – в козу или кошку черной масти [Bošković-Stulli 1959: 50–51, 143], *ведьма* (*vještica*) на острове Зларине – в черную кошку [Marks 1982: 268] или в черного барана (Врхгорац [Ujević 1896: 232], *дьявол* – в черного пса (серб. [Чайкановић 1994/II: 128]) и т.д.

Наделение то *белым*, то *черным* цветом одного и того же персонажа иногда обусловлено региональными различиями. Так, *водяной* в Олонецкой и Архангельской губ., а также в Сибири, по рассказам крестьян, похож на мужика с *черным* лицом, а в Тульской губ. у него *белая* шерсть [Власова 1998: 96]; на Ярославщине *мару* представляли красивой девушкой в *белом*, в Тульской губ. она *черная*, лохматая, одета в рванье [там же: 333], *холеру* в Калуж-

ской губ. представляли *черной* и страшной старухой, а в Киеве она – женщина в белом саване, с распущенными волосами, на телеге, запряженной двумя огромными собаками [там же: 517]; *полевик* в Орловской губ. наг и *черен*, как земля, а в Новгородской – весь в белом [там же: 408] и т.д.

Кроме того, собранный материал показывает, что признаки *белый-черный* в одном и том же регионе чередуются. Например, в Архангельской губ. *чуликуны* похожи на человека и одеты в *белый* кафтан, а по другим сведениям, волосы у них *черные*, лицо *черное*, ноги *черные* [Власова 1998: 562]; *русалка*, по рассказам восточносибирских крестьян, то *черная*, то, напротив, вся в белом [там же: 44]. У кашубов черт, помимо прочих названий, именуется *belón*, *bielón*, но в то же время и *czarny*, *czarni bóg* [Dźwigoł 2004: 94, 184].

Иногда один и тот же персонаж, в зависимости от того, какого он цвета, *белый* или *черный*, маркируется как положительный или отрицательный (доброжелательный/зловредный). В этом смысле цвет *градовника* (у хорватов *višćun*, *vremenjak*, *vedovnjak*), превращенного в поединке в животное (быка, кабана), указывает, кто «свой» и добрый, а кто «чужой» и вредоносный. Как правило, свой – *белый*, а чужой – *черный* [Bošković-Stulli 1967-68: 409-410; Bošković-Stulli 1975: 106; Franković 1990: 108]. По поверьям павликян Пловдивской обл. Болгарии, 9 марта в небе борются между собой два змея – *белый* и *черный*. Побеждает белый, потому что ему помогает солнце [Георгиева 1993: 134]. У хорватов (остров Брач) различались *белые* (хорошие) и *черные* (злые) *вилы* [Bošković-Stulli 1975: 140-141]. Иногда *белое* лежит в основе ласкательного наименования некоторых мифологических существ, и тогда оно имеет значение ‘красивый’, например, серб. *беле* – ‘очаровательные вилы’.

Однако большинство примеров свидетельствует о том, что ясной причины, почему одно и то же демонологическое существо бывает то белым, то черным, нет. Объяснение следует искать в объеме значения белого и черного, т. е. в пространстве, где эти цвета встречаются. Выражения типа серб. (*не рећи*) *ни беле*, «ничего не говорить, молчать», *пити на бело* «выпить все сразу, до дна» [РСГВ 2000/1: 98], болг. *изваждам*, *изкарвам некого на бело* «оставить кого-л. с пустыми руками» [Геров 1895/1: 96]; а также и серб. название *бели данови* (дни с Рождества по Видов день, когда кузнецы не занимаются своим делом (Доне Ярине, Косово [Вукановић 2001: 21]), т. е. «праздние дни») указывают, что *белое* может обозначать и «пустое, без содержания». В круг этой семантики можно включить русские географические названия *беловодье* «никем не заселенная, вольная земля», *белик* «новь, целина» [Вендина 2000: 199] и т.д. Таким образом, признак *белый* определяет мифологических персонажей (духов, привидений, персонификации смерти) как существа без плоти и крови, т. е. как обитателей иного мира.

Отмеченное значение дает возможность толковать траурный обычай покрывать голову белым платком как символическое указание на перенесенную утрату. До недавнего времени у южных славян для женщин сохранялся обычай после смерти своих супругов или сыновей покрывать голову не черным, а белым платком [Ереґѣссу 1999: 45; Галанова 1999: 389; Вукановић 2001: 19]. В южной Сербии покойника до кладбища везли на телеге, запряженной волами. На середине ярма, в знак траура укрепляли «знамя» – белый платок. Всем, кто выносил покойника из дома, женщины также завязывали на правом плече белый платок [Стојанчевић 1974: 460].

Литература

- Бојанић–Тривунац 2002 – *Бојанић М., Тривунац Р.* Рјечник дубровачког говора // СДЗб., XLIX. Београд, 2002.
- Бонева 1994 – *Бонева Т.* Народен светоглед // Родопи. Софија, 1994.
- Вакарелски 1977 – *Вакарелски Х.* Етнографија на Българија. Софија, 1977.
- Велић 1925 – *Велић М. М.* Обичаји и веровања из Јовца, округ Врањски // СЕЗб. XXXII. Београд, 1925.
- Вендина 2000 – *Вендина Т. И.* Семантико-символическа парадигма цвета к контексте словообразования // *Etnolingwistyka* 12. Lublin, 2000.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. Москва, 2000.
- Власова 1998 – *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Вукановић 2001 – *Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. Београд, 2001.
- Вулетић–Вукасовић 1934 – *Вулетић–Вукасовић В.* Призријевање // СЕЗб, L. Београд, 1934.
- Галанова 1999 – *Галанова М.* Бяло, Зелено, Жълто, Синьо, Червено, Черно // Енциклопедия българска народна медицина / Ред. М. Георгиев. Софија, 1999.
- Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. Софија, 1993.
- Героу 1895–1904/I–V – *Героу Н.* Речник на българския език I–V. Пловдив, 1895–1904 (фототипно издание, Софија, 1975–1977).
- Героу Доп. 1908 – Допълнение на българския речник от Н. Героу / Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев. Пловдив, 1908 (фототипно издание, Софија, 1978).
- Гнатюк 1991 – *Гнатюк В. М.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Гребенарова 1989 – *Гребенарова С.* Заговезни-Тодоровден като преходен период в народния календар // Исторически преглед, 1. София, 1989.

Даль 1996 – *Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.

Димитријевић 1903 – *Димитријевић К.* Из лесковачке околине // Караџић IV, бр. 2. Алексинац, 1903.

Дучић 1931 – *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ, XLVIII. Београд, 1931.

Ђорђевић Т. 1953 – *Ђорђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗБ., LXVI. Београд, 1953.

Живковић 2000 – *Живковић Г.* Рударски дух у веровањима Тимочке крајине // Етно-културолошки зборник VI. Сврљиг, 2000.

Зечевић 1993 – *Зечевић С.* Нека веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ 57. Београд, 1993.

Златановић 1998 – *Златановић М.* Речник говора јужне Србије. Врање, 1998.

Златковић 1989 – *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у пиротском говору // СДЗБ., XXXV. Београд, 1989.

Златковић 1998 – *Златковић Д.* Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу // «Расковник» XXIV, бр. 93-94. Београд, 1998.

Ивлева 2004 – Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост. В. Д. Кен. СПб., 2004.

Караџић 1986/1-2 – *Караџић В.С.* Српски рјечник (1852) // Сабрана дела Вука Караџића XI/1-2. Београд, 1986.

Кошутић 1984/41 – *Кошутић В.* Хомолске бајалице // «Расковник», XI, No 41. Београд, 1984.

Криничная 2001/I – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. I. СПб., 2001.

Лома 2001 – *Лома А.* Црна крвца // Кодови словенских култура 6. Београд, 2001.

Максимов 1996 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Москва, 1996.

Маринов 1994 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.

Милосављевић 1913 – *Милосављевић С.* Обичаји српског народа из среза хомолског // СЕЗБ, XIX. Београд, 1913.

Мицева 1994 – *Мицева Е.* Невидими ношни гости. София, 1994.

Новичкова 1995 – *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Ножинић 1998 – *Д. Ножинић*. Митолошка бића која одређују судбину детета // «Расковник», XXIV, No 93-94. Београд, 1998.

Пенушлиски 1968 – *Пенушлиски К.* Наречниците во македонското народно творештво // Работата на конгрес на Сојузот на фолклористите на Југославија во Дојран 1966 година. Скопје, 1968.

Попов 1994 – *Попов Р.* Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. Софија, 1994.

РСАНУ 1-15 – Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ. Београд, 1959-1996.

РСГВ – Речник српских говора Војводине. 1-2. Нови Сад, 2000-2002.

Станић 1991/2 – *Станић М.* Ускочки речник. Књ. 2. Београд, 1991.

Степановић 1998 – *Степановић В.* Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша // «Расковник», XXIV, No 93-94. Београд, 1998.

Стојанчевић 1974 – *Стојанчевић В.* Врањско Поморавље // СЕЗб., LXXXVI. Београд, 1974.

Филиповић 1933 – *Филиповић М.С.* Сребрни цар // ГЕМ, VIII. Београд, 1933.

Филиповић 1949 – *М. С. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој нахији, СЕЗб., LXI. Београд, 1949.

Филиповић 1958 – *М. С. Филиповић*. Вера и црква у животу банатских Хера // Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

Филиповић 1972 – *Филиповић М.С.* Таковци // СЕЗб., LXXXIV. Београд, 1972.

Чајкановић 1994/1-5 – *Чајкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије // Књ. I-V. Београд, 1994.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Ardalić 1908 – *Ardalić V.* Vukodlak (Bukovica u Dalmaciji) // ZNŽO, XIII. Zagreb, 1908.

Bartulin 1898 – *Bartulin A.* Cres // ZNŽO, III. Zagreb, 1898.

Bošković-Stulli 1959 – *Bošković-Stulli M.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.

Bošković-Stulli 1967-68 – *Bošković-Stulli M.* Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine // Narodna umjetnost. 5-6. Zagreb, 1967-68.

Bošković-Stulli 1975 – *Bošković-Stulli M.* Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača // Narodna umjetnost. 11-12. Zagreb, 1975.

Bošković-Stulli 1997 – *Bošković-Stulli M.* Usmene pripovijetke i predaje. Zagreb, 1997.

Bujanović 1896 – *Bujanović J.* Smrt. Praputnik u Hrvatskoj // ZNŽO, I. Zagreb, 1896.

Dulčić 1985 – *Dulčić J, Dulčić P.* Rječnik bruškoga govora // Hrvatski dijalektološki zbornik. 7, sv. 2. Zagreb, 1985.

Dźwigoł 2004 – *Dźwigoł R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.

Eperjessy 1999 – *Eperjessy E.* Ispitivanje međusobnih utjecaja u pučkom praznovjerju jednog mađarsko-hrvatskog naselja // Etnografija Hrvata u Mađarskoj 5. Budimpešta, 1999.

Franković 1990 – *Franković Đ.* Mitska bića u podravnih Hrvata, Narodne predaje // Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 9. Budimpešta, 1990.

HNP/1 1896 – Hrvatske narodne pjesme. Knj. I. MH. Zagreb, 1896.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Bilje, 1997.

Kühlar 1988 – *Kühlar Š.* Ljudsko izročilo Prekmurja. Murska Sobota, 1988.

Lovretić 1902 – *Lovretić J.* Otok // ZNŽO, VII. Zagreb, 1902.

Marks 1982 – *Marks Lj.* Usmene pripovijetke i predaje s otoka Zlarina // Povijest i tradicije otoka Zlarina. Zagreb, 1982.

Milčetić 1896 – *Milčetić I.* Vjera u osobita bića. Otok Krk // ZNŽO, I. Zagreb, 1896.

Möderndorfer 1964 – *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.

Pelka 1987 – *Pelka L. J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

RJAZU 1-23 – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. I-XXIII, JAZU. Zagreb, 1880-1976.

Simonides 1991 – *Simonides D.* Ludowa wizja świata, Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej. Wrocław-Warszawa, 1991.

Turina, Šepić-Tomin 1977 – *Turina Z, Šepić-Timin A.* Rječnik čakavskih izraza. Područje Bakarca u Škrljeva. Rijeka, 1977.

Ujević 1896 – *Ujević I.* Vjera u osobita bića. Vještica // ZNŽO I. Zagreb, 1896.

Valjevec 1890 – *Valjevec M. K.* Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici. Zagreb, 1890.

Zečević 1976/13 – *Zečević D.* Svakodnevno pripovijedanje i usmena književna tradicija u prigradskom selu Šestinski Kraljevec // Narodna umjetnost 13. Zagreb, 1976.

Zovko 1901 – *Zovko I.* Vjerovanja iz Herceg-Bosne // ZNŽO, VI. Zagreb, 1901.

УКР. МОЛЬФАР, СЛВН. MALAVAR И ДР.
ДЕМОНОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАЛЛЕЛЬ

В словаре «Українська міфологія» [Войтович 2002: 321] мы встречаем со ссылками на работы [Килимник 1994] и [Шевчук 1989] упоминание демонологического персонажа со странным для славянского языка именем *мольфар*. В словаре о мольфаре говорится: «М. – чарівник, злий дух. Мольфівниця – відьма. Мольфарити – чаклувати (т.е. колдовать. – Н. М.). У ніч на Купала старенькі бабусі та господині, ворожити ти ворожитки, відми та мольфари – всі поспішали до лісу крадькома, щоб хто їх... Кожний збирав зело згідно зі своєю потребою: бабусі від переполоху, від "уроків", від домовиків, відьом, перелесників, до викликання статевої сили, до злагоди в родині, зілля, від бездітності, від перелогів тощо. Господині збирали зілля для купелі дітей, від живота, від голови, від всякої нечисті і. т. д. Чарівниці – щоб прихилити чи відхилити когось у коханні; відібрати молоко від корови; заморозити, щоб капуста не завивалась у головки, не вилися б огірки і т.д. Мольфари-чарівники збирали зілля для відвертання грозової тучі, граду; для причарування чужої жінки; для відхилення чоловіка від жінки і т. д.»

Как видно из цитированного выше пассажа, мольфар обладает обычным для колдуна рядом негативных хтонических свойств. Недаром словарь связывает его со статьями *чарівник, чарівниці, зело, відьма, купальська ніч*. В карпатской (гуцульской) традиции мольфар – волшебник, целитель, своего рода шаман, почти что полубог [СН 2006], «*czarodziej i uzdrowiciel, a molfy to czary*» [Sogoczka 2006]. При этом различаются хорошие и злые («белые» и «черные») мольфары. Хорошие исцеляют и наделяют человека сверхъестественной энергией, а злые отнимают силы и губят людей¹. Первое литературное упоминание о мольфарах-шаманах появляется в произведении Михайло Коцюбинського «Тіні забутих предків», где мольфар Юра останавливает грозовую тучу; он также умеет летать, разговаривать с животными, вызывать гром².

¹ Ср. в этой связи амбивалентного словенского кресника, который может быть *dober* и *hud*. Он тоже характеризуется как *čarovnik*. В своей положительной ипостаси этот персонаж словенской демонологии помогает людям, в отрицательной же вредит им [Kelemina 1930; Mikhailov 2002: 58-73].

² В последнее время в украинской печати и в Интернете появились многочисленные сообщения о гуцульском «белом» мольфаре Михайло Нечае [Гонга 2005; Курсанова 2006 и др.]. Нечай – заклинатель, целитель, он снимает порчу, заговаривает от болезней. По его собственному рассказу, в 1989 году атеисты-комсомольцы пригласили его в Черновцы на фестиваль «Червона Рута» для того, чтобы он разогнал тучи. И действительно, в тот день с неба не упало ни капли.

Народная этимология *мольфар* из *молва*, «*молварь*» представляется для украинского языка неубедительной. Не особенно убедительно и происхождение *мольфар* от *мольфа* 'заговоренный предмет' [Гонта 2005]. Возможно, для объяснения внутренней сущности этого персонажа нам поможет обращение к общеполбанской традиции и к словенской, в частности.

Как сообщают [Dapit, Kropej 2004: 9] *malavar*, *malavr*, *molavr*, *molavar*, *mlavor*, а также *balavr* был подобен большому ящеру с гребнем, как у петуха (ср. также слвн. *molaver* 'уж, полоз' [Oštir 1923: 274, 298]). Под гребнем у него спрятан бриллиант. У него выпученные глаза и большая голова. Малавар настолько ядовит, что легко может убить одним своим дыханием. Описывается это существо следующим образом [Pegan 1868, цит. по Dapit, Kropej 2004: 35]:

«Malavarji so veliki kuščarji, ki grozno lepo pojejo. Imajo pa rdečo rožo na glavi in pod kožo diamant. Toda Bog varuj, da bi v kakšnega človeka pihnil, na mestu bi ga usmrtili. Toda tudi človek jih lahko usmrti, če jih prehiti, in prej vanje pihne. Kdor pa hoče od njih diamant dobiti, jih mora pustiti šestnajst dni na mravljišču, da mravljinca njihovo meso pojedjo, in da ostane diamant čist. Pokažejo pa se le en dan v letu in sicer v najhujši vročini. Takrat se sončijo od poldneva do ene uri na kaki jasi, potlej pa izginejo in ne pridejo celo leto več na dan.

Ovčarji so bili včasih na Krasu bogati ljudje. Eden od njih je nekoč zaspal na neki planjavici nad Štanjelom, kar se mu ovije malavar okoli vratu. Ko se ovčar zbudi in zasluti, da ima mlavarja okoli vratu, začne prositi in moliti k svetemu Gregorju, naj ga te nesreče reši. Obljubi mu, da mu bo ravno na tem mestu cerkvico sezidal, če mu pri Bogu to milost sprosi, da ga malavar ne piči. In res, sveti Gregor ga je uslišal, malavar je odšel, ne da bi kaj storil. Ovčar potlej svojo obljubo izpolnil, sezidal je cerkvico svetemu Gregorju na čast, ki še dandanes stoji na tistem mestu. V kamen pa je dal vklesati malavarja in še dandanes je vzdian na velikem oltarju. Ta cerkev je silno stara in nekoč so jo imenovali „Pred gozdom“»¹.

¹ «Малавары – большие ящеры, которые страшно красиво поют. У них на голове – красный гребешок, а под кожей – бриллиант. Однако Боже сохрани, если они дунут на какого-нибудь человека, они убьют его на месте. Однако и человек их может умертвить, если их опередит и первым на них дунет. Тот, кто хочет получить от них бриллиант, должен оставить их на шестнадцать дней на муравейнике, чтобы муравьи съели их мясо и остался бы чистый бриллиант. Показываются они только один раз в году и притом в самую большую жару. Тогда они загорают от полудня до часу на какой-нибудь поляне, а потом исчезают и целый год больше не появляются.

Овчары на Крассе иногда бывали богатыми людьми. Один из них однажды заснул на одном пригорке над Штаньелом, и у него вокруг шеи обвился малавар. Когда овчар проснулся и почувствовал малавара вокруг шеи, он начал просить и молиться святому Григорию, чтобы тот его спас от этого несчастья. Он обещал ему, что именно на этом месте построит часовню, если тот ему у Бога выпросит милость, чтобы малавар его не ужалил. И действительно, святой Григорий его

В словенском варианте малавар гораздо более определенный персонаж, чем в украинском. Он – зооморфен, ящероподобен, обладает гребешком и под кожей прячет драгоценный камень. Он, несомненно, хтоничен (прячется от солнца) и «слегка» враждебен людям, но, как видно из повествования, с ним относительно легко справиться (молитва святому Григорию, точнее – Богу «через» святого Григория).

В этимологии словенских параллелей слова «малавар», особенно в варианте *mlavor*, во втором компоненте, возможно, прослеживается нем. *Wurm* ‘червь’, ср. слвн. *lintvor*, *lintver*, нем. *Lindwurm* (крылатый червь, герб Клагенфурта). Однако в этом случае остается малопонятным первый компонент слова. Неверно и соблазнительно, казалось бы, и напрашивающееся сравнение с ит. *malaffare* – досл. ‘плохое дело, нечто плохое’, *malfare* ‘совершать плохое’ или *malora* ‘несчастье, беда (часто персонифицированная)’, ср. *malocchio* ‘сглаз’; фриул. *malfâ* ‘плохое дело’.

Очевидно, в этом случае наиболее целесообразно обратиться к другим балканским параллелям. Подробные сведения о них находятся в работах: [Калужская, Цымбурский: 1991 и, особенно, Калужская 2001: 71-91] (рум. *balaur*, *bălaur* ~ алб. *bullar* ~ с.-хорв. *блавор* ~ (до)греч. Βέλλερος ~ франк. Βόλουρος и пр.) с детальнейшей библиографией и анализом этимологических гипотез. Культурно-мифологический экскурс, предпринятый автором, позволяет реконструировать некую палеобалканскую прототипическую змееподобную фигуру. Так, румынский балаур – «это многоголовый и крылатый змей, покрытый зеленой или золотой чешуей, летающий по воздуху, но обитающий, как правило, в воде., реже – в лесах и на горах. Он ... питается человеческим мясом; балаур – неизменный противник сказочного героя...» [Калужская 2001, 77]. Как и в словенской традиции, в румынской присутствует мотив связи балаура и (драгоценного) камня: проглатывание камня¹. Показательно и то, что румынский балаур так же, как и словенский малавар, избегает света. Балауром становится змея, которую 7, 9 или 15 лет не достигал солнечный свет. Сербохорватский блавор – «змеевидная безногая ящерица из рода медяниц... *Ophisautus apodus*...» [Калужская 2001: 71]. Можно предположить, что балаур / блавор / малавар изначально являлся хтоническим участником змееборческого «основного» мифа.

услышал, малавар ушел, ничего не сделал. Овчар потом свое обещание выполнил, построил часовню в честь святого Григория, которая еще сегодня стоит на том месте. В камень же он врезал малавара, и еще сегодня тот встроен в большой алтарь. Та церковь – очень старая, и когда-то ее называли “Перед лесом”).

¹ Один из магических предметов, которым пользуются гуцульские мольфары – так называемый «змеиный камень». По карпатскому преданию, на Воздвижение гадюки сползаются к некоему определенному камню и начинают на него шипеть. Сила этого шипения такова, что в камне образуются дыры.

Интересно, что Калужская предлагает и другую – не змеборческую, а антропоморфную реконструкцию образа исследуемого персонажа: «...представляется, что палеобалканский прототип балаура следует, скорее всего, реконструировать в качестве хтонического “каменно-горного” чудовища-великана, напоминающего не только известных великанов европейских сказок, но отчасти и хеттско-хурритского “каменного убийцу” Улликумми-Кункуннуци, слепого гиганта, аналогично балауру растущего под землей и, в конце концов, поражаемого богом грозы Тешубом» [Калужская 2001: 81]. В этом случае антропоморфного балаура можно связать с гуцульским мольфаром-«шаманом».

Таким образом, представляется возможным утверждать, что укр. мольфар, не зафиксированное в других восточнославянских традициях, является реализацией и отголоском общебалканского *balaur / bullar. / blavor / mlavor / malavar* и под. в его демонологической ипостаси, на что раньше, как кажется, внимания не обращалось. Мольфара и малавара связывают общая хтоническая и более частные метеорологическая, серпентологическая и петрологическая темы.

Литература

Войтович 2002 – *Войтович В.* Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002.

СН 2006 – *Carpathian Healers: Legends and Facts* // www.wumag.kiev.ua/wumag.old-archiv-1_9.

Dapit, Kropej 2004 – *Dapit R., Kropej M.* Zakladnica slovenskih pripovedi. Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih. Radovljica: Didakta, 2004.

Гонта 2005 – *Гонта Л.* Советы настоящего мольфара – гуцульского волшебника // www.podrobnosti.ua/society/2005/01/20/174523.html.

Калужская 2001 – *Калужская И.* Палеобалканские реликты в современных балканских языках. Москва: Индрик, 2001.

Калужская, Цымбурский 1991 – *Калужская И. Цымбурский В.* Греч. Вѣллерос, рум. *bălaur* и другие. (Из истории мифологических представлений Юго-Восточной Европы) // *Acta Associationis Internationalis “Terza antiquae balcanica”*, VI. Serdicae, 1991.

Kelemina 1930 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.

Килимник 1994 – *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994.

Курсанова 2006 – Курсанова М. Мольфар Нечай: «На правому плечі людини – ангел, на лівому – біс // Високий Замок – інтернет версія, www.wz.lviv.ua

Mikhailov 2002 – *Mikhailov N.* Mythologia slovenica. Trst: Mladika, 2002.

Oštir 1923 – *Oštir K.* Alarodica I // Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani. Razprave I, 1923.

Pegan 1868 – *Pegan A.* O malavarjih. Zvezek 8, 1868. Štrekljeva zapuščina 8/61, Arhiv ISN ZRC SAZU. Štanjel, Kras.

Soroczka 2006 – Molfar // www.soroczka.pl.

Шевчук 1989 – *Шевчук В.* Мисленне дерево. Київ: Молодь, 1989.

ПРОГРАММИРОВАНИЕ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ: ИЗ БАЛКАНСКОЙ ЛЕКСИКИ (НЕФЕЛА)*

Эта статья, как видно из названия, перекликается с исследованием Татьяны Владимировны Цивьян, которое составляет часть ее монографии «Лингвистические основы балканской модели мира» (М., 1990; М., 2005; М., 2006). В главе «Мифологическое программирование повседневной жизни и его кодирование в тексте» Т. В. Цивьян подробно описывает семиотические координаты бытового поведения носителей румынской традиционной культуры. Среди множества тщательно проработанных идей в книге содержится ряд «подсказок», в каком направлении можно и нужно изучать балканскую модель мира и, в частности, неритуализованное (или деритуализованное) поведение. Так, среди прочего упоминается о лексике, передающей различную модальность для построения правил поведения; говорится о разнообразии текстов и фольклорных жанров, которые могут послужить источниками для реконструкции архаических моделей поведения и пр. На одной из «заданных» Татьяной Владимировной тем я и остановлюсь в своих заметках, оперируя преимущественно балканославянским материалом.

Выстраивая иерархию лексического выражения категории «нравственного», Т. В. Цивьян приводит румынские слова, содержащие оценку и регулирующие бытовое поведение [Цивьян 1990: 123]. Соответствующая южнославянская диалектная лексика дает длинный ряд кодифицирующих синонимов: 'нельзя, не следует' болг. *не бива*; 'нехорошо' болг., макед. *не е арно*, болг. *не е хубаво (убав)*; 'не к добру' болг. *на лошо е*; 'грех' болг., макед. *греота (грехота, гревота)* и мн. др. В этих значениях и позициях встречаются заимствования, которые органично входят в славянские языки. Так, например, в болгарском, македонском, сербском обороты с артур. *(x)aur*, *(x)aurlija* и их диалектными формами (*ерлиа*) вводят самые различные поверья, приметы, запреты и рекомендации, ср. *Ако срещне котка да му мине път, не е на ерлиа* «Если кошка перейдет дорогу, – к несчастью»; *Ако отива някой, никой не го пита – не е на ерлиа* «Если кто-нибудь отправляется в путь, ему никто не задает вопросов – не к добру» и др. [Ркс 304, Врачанско].

В этом же ряду слов стоит и другое заимствование – болг., макед. диал. *нефела* 'нехорошо, опасно'. Не столь распространенное, как *(x)aur* и

* Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН «Культурная и языковая динамика в исторической ретроспективе», проект «Статус фольклора в изменяющемся мире: архаизм и инновации».

его дериваты, *нефела* по многим причинам представляет особый интерес для исследователей балканской народной традиции. Прежде всего, *нефела* проникло в южнославянские языки из новогреческого (от ἀνωφελής ‘бесполезный’), однако подверглось частичной морфологической замене, «переводу» при его адаптации (греч. отрицанию ’av- соответствует слав. *не-*). Хотя *нефела* и его дериваты ограничены в узусе – это только язык «сельской» традиции, его место в этнокультурном словаре очень значительно, а семантический объем и мифологические коннотации весьма широки. Это слово, кроме семантики «нравственного» и использования в предписаниях и запретах, обозначает абстрактные и конкретные понятия, всегда маркированные негативно. *Нефела* демонстрирует еще одно свойство, которое развивается у заимствований в условиях балканской языковой ситуации. Это слово буквально «вращается» в южнославянские диалектные словари и терминологическую систему региональной культуры и притягивает к себе омофоническую лексику с близкой семантикой, но различным генезисом (романским, славянским). Контаминация и смешение увеличивают количество фонетико-морфологических вариантов, между которыми иногда не легко провести этимологическую черту.

Нефела подвергается всем диалектным изменениям, особенно модификациям *ф* вплоть до его эллипса (*неела*), перехода в *х* (*нехела*), *хв* (*нехвела*) и *в* (*невела*); встречается и эллипс слога (*нелни очи*). Варьируют и гласные – это традиционный для востока Болгарии переход *е* в безударной позиции в *и* (*ниела*). К последним формам примыкают созвучные слова с гласным *о* в корне: *ниолин* ‘инвалид – без руки, слабоумный и пр.’, *ниолно* и др. Этимологический словарь болгарского языка (БЕР) возводит эти лексемы к славянскому *неволя*, одним из значений которого является ‘болезнь’, ср. *неволяш*, *неволяшен* (Монтана) ‘больной человек’ [БЕР 4: 592]. Эта группа слов, в свою очередь, близка словам с гласным *а* в корне: *невалян* ‘плохой, нехороший’, *неваляни* ‘нечистая сила’. БЕР дает эти слова как заимствования в болгарский из сербского, где *ваљати* ‘ничего не стоить, не годиться’, *неваљашан* ‘нехороший, больной’ и др. и, ссылаясь на П.Скока, говорит о неясной этимологии [БЕР 4: 584]. Важно отметить, что семантика болг. и сербск. *неваљан* практически совпадает со значением греческого ἀνωφελής ‘бесполезный’ и соответственно ю.-слав. *нефела* (особенно параллели в использовании *нефела* и *ваља* – *не ваља* в нормативных правилах поведения), однако говорить о греческом происхождении балканославянских слов с *вал-* нельзя. Вероятно, здесь нужно искать романские корни и влияние, ср. лат. *valeo* ‘здоровствовать’, *valens* ‘быть здоровым, благополучным’ и др. (то есть *неваљан* и *инвалид* являются однокоренными словами и, с учетом различий в стилистике и функционирова-

нии, синонимами). Следует принять во внимание и более поздние южнославянско-итальянские контакты, ср. ит. *vale – non vale* ‘стоит – не стоит’, аналогичные сербским *ваља – не ваља*¹.

Для полноты картины «балканской пестроты» отметим южносербские лексемы *не вела* ‘не хорошо’ (с примером: *Не вела, синко, тој што работиш* «Не хорошо, сынок, что работаешь») и *не фела*, которое в словаре трактуется через *не вела*, без примера [Златановић 1998: 254-255]. Таким образом, от болг.-макед. грецизма *нефела* через ю.-сербск. *не вела* мы возвращаемся к *не фела*, и круг замыкается, вобрав в себя семантически и морфологически близкую лексику славянского и романского происхождения.

Отметим и широкие деривационные потенции *нефела* – это существенная черта балканизмов. *Нефела* выступает в функции обстоятельства (прилагательного – из-за окончания *-а*, ср. множественное число *нефели*) и предиката. Особый интерес в этой функции представляет форма *нефелало* (пересказывательное наклонение в болгарском и македонском языках), употребляющаяся в афористических предписаниях и запретах наряду с идентичными формами других глаголов (*Нефелало детето со газот накај софрата да е завъртено, оти било много гревота...* «Нельзя, чтобы ребенок сидел спиной к столу, потому что это великий грех» [СБНУ 1900/16-17: 235]. Словообразовательное гнездо грецизма *нефела* развивается по славянским моделям и включает в себя существительные, прилагательные и глаголы. Существительные образуются отбрасыванием окончания (иногда с диалектной палатализацией консонанта), а прилагательные – добавлением болгарских родовых аффиксов; нередко встречается постпозитивный артикль – *-ена, -ено, -аното; -ит, -ита, -ито* и др. Ср. и диал. глаголы *ниелъм* (с. Войнягово, Карловско) ‘болеть’ [БД 8: 148], *нѣлам* (с. Радовене, Врачанско) ‘то же’ [БД 8: 285].

Обозначая предметы, признаки, свойства, действия, *нефела* подразумевает все плохое, опасное, дьявольское, аморальное (то есть выражает все негативные члены бинарных семиотических оппозиций), что может конкретизироваться и принимать значение демона, заболевания и пр. *Нефела* становится одним из важнейших понятий локальной традиционной культуры, ср. мысль автора одной из рукописей архива Ст. Романского (Ркс): *нефела* – «это слово, которое в литературном языке не обнаруживает полных семантических соответствий, а в народных верованиях отражает страх перед языческими божествами» [Ркс 286]. В этой фразе подмечены важнейшие особенности семантики и употребления лексемы.

Рассмотрим варианты *нефела*, продвигаясь от абстрактного к конкретному. Самое обобщенное (с собирательным суффиксом) – это *неелицина* ‘всё

¹ Благодарю Е. Л. Березович и О. А. Седакову, которые высказали ценные мысли при обсуждении романского «следа» в этой лексике.

(любое) плохое' [Ркс 19], ср. также *нефела* 'что-то нехорошее; несчастье' (Кюстендил). Болезни получают общее родовое название: *нефиль* 'боль, болезнь' [Геров]; *нефел* 'болезнь, слабость', *ниелин* [БД 8: 148] 'больной'; *нелит* 'то же' [БД 9: 285]; *нефелия* 'болезненность, слабость' [БЕР 4: 629-630]; а также видовое: *нефелка*, *нефел* 'оспа' [БНМед.: 1080]. Особенно следует отметить обозначения эпилепсии, имеющей множество табуированных и описательных народных терминов, среди которых встречаются и названия от греческой основы: *неела болест* [Ркс 103], *неелънът болест* 'эпилепсия' [Ркс 271], *нешлитата болест* [Ркс 330], *ниела* 'то же'. С оговоркой об условности этимологии (см. выше) добавляем сюда и *нивалъна болест* 'эпилепсия' [СБНУ 1963/51: 208; БНМед.: 789], а также слова с мифологическими и демоническими коннотациями: *нивалънута* – это 'нечисть', от которой пытаются убеждаться после рождения ребенка [СБНУ 1963/51: 201, 213].

Слово *нефела* объединяет разные балканские сюжеты, коррелирующие со сводом правил мифологического кодифицирования повседневной жизни. Так, одно из названий бездетной женщины (а бесплодие может рассматриваться как результат нарушения предписания) – *нефелита невеста* [СБНУ 1949/45: 209]. Рожденный во вторник (считающийся на Балканах и у романских народов Средиземноморья несчастливим днем) именуется *нихелит човек*; ср. и негативное отношение к повторному браку: *Второто венчило е нефелна работа* «Второй брак – нехорошее дело» [Лов.: 229]. Тот, кто после отлучения от груди был возвращен к грудному вскармливанию, приобретает способность урочить, у него *нелни очи* «дурной глаз» [Шулева 2004: 186], ср. поверье *Неелити очи урочасват* «Недобрые глаза урочат» [Ркс 353].

Отрицательные человеческие свойства и эстетические характеристики также передаются через слово *нефел* 'плохой, вспылчивый', 'ленивый, ни на что негодный', 'некрасивый, непривлекательный, уродливый' [БЕР 4:629-630].

Словом *нефела* в самом абстрактном его значении 'нехорошо, опасно, не к добру', как уже отмечалось, определяется свод правил поведения в народной культуре. В этнографических описаниях публикуются разделы, которые иногда именуется «Нефели» и содержат разные предписания, что, когда, кому и почему («грешно», «плохо», «к несчастью», «не к добру») не следует делать. В данном контексте *нефела* может означать и 'нельзя', предупреждая об опасности подобных действий. В македонском и сербском *не ваља*, *не вела/не фела* имеют подобные значения, ср. макед. пример в словарной статье *невела*: *Невела да се работи во четврток* «В четверг работать нехорошо, нельзя» [РМЈ 1: 477] и др.

В разделах «Нефели» само слово *нефела* не всегда фигурирует в предписаниях: используется отрицательная глагольная конструкция (что нельзя делать), а рекомендация поясняется: *греота, не е убуу (хубаво)* «грех, не хоро-

по», ср. *Лебът наопаки на съ обръща, штоту ѝ грифута* «Хлеб нельзя перерачивать – грех»; *Малку дети ф углидалу ни съ углежда, чи ни е убуу* «Маленький ребенок не должен смотреться в зеркало – не к добру» [СБНУ 1900/16-17: 221]. То же мы наблюдаем и в архивной рукописи Ркс, цитированной выше, где приводятся рассуждения о *нефела*, но при перечислении «нехорошего», «опасного» этот термин не употребляется, а дается конструкция с модальностью запрета (нельзя ночью мочиться под деревом, нельзя растягиваться на пороге и т. п.) [Ркс 286].

В других случаях, где *нефела* фигурирует и в составе предписаний, это слово предваряет информацию по программированию повседневности и стоит в первой части предложения (в начале, середине или конце). В случае инверсии это слово начинает интерпретационную конструкцию. Вот несколько примеров из сотен подобных македонских (Велес) рекомендаций-запретов:

1). *Дете со еден чорап кога оди, нефела – кве остане сирачи* «Если ребенок ходит в одном носке, плохо – останется сиротой».

2). *Нефела дете да пречекориш, оти нерастело; ако заборавиш да го пречекориш, сакай да го отчекориш* «Нехорошо перешагивать через ребенка – не будет расти; если забудешь и перешагнешь, перешагни в обратном направлении».

3). *Майката секој пат му вика на детето: «Нефела, синко, немиен да ядеш хлеп, изми се, та после* «Мать каждый раз говорит ребенку: “Нельзя, сынок, не умывшись, есть хлеб – умойся, потом ешь”».

4). *Двојца кога дојдуат, нефела, да не умрат веднаш, затова единоиот каснуе ушта еден залак по него, у еден ден да не умрат* «Двое если одновременно заканчивают есть, нехорошо, поэтому один из них откусывает потом еще кусок, чтобы не умереть им вдвоем в один день».

5). *Кога се вечера, ако се лутииш, нефела* «Во время ужина если рассердишься – не к добру».

6). *Кошулата наопаку да си я облечиш, нефелало* «Наизнанку рубашку одеть – к несчастью».

7). *Со метла на човека да не майнеш, оти нефела* «Метлой на человека не замахивайся, потому что это не к добру» и т. п. [СБНУ 1900/16-17: 234].

Велика роль слова *нефела* в народной речи и определенных типах коммуникации. Так, из опасения сглазить дитя или животное, необходимо сплунуть и сказать, что оно *неелито* [Ркс 304, Врач.].

В словаре Н. Герова, в котором есть два варианта слова *нехвелен* и *нефелен* в значении ‘больной’ (причем непонятно, какой болезнью – может быть, именно хворью, причиненной мифическими персонажами или сглазом), дается характерный пример – народное клишированное выражение о внезапно заболевшем: *хванало го е нехвел* (с яркой аллитерацией) [Геров 3: 268]. Глагол *хващам/хвана* (*фащам/фана*), яркий пример балканской изосемии в конструк-

циях 'начинать что-либо' [Асенова 2002: 57], здесь весьма показателен – он обладает высокой частотностью в мифологической фразеологии и лексике южных славян. Этот глагол (в основном без префиксов) обозначает разные состояния и действия (с субъектно-объектным шифтом): *лафутниците фащат*, *лехусите я хванали* ('демоны родин ее схватили' как объяснение причины родильной горячки, исчезновения грудного молока [Ркс 313; Ркс 256]); *хващам очи*, *уроци хващат* 'подвергнуться сглазу'; *клетвата хваща* 'проклятье сбывается'; *баснята хваща* 'заговор помогает'; *жълтеницата хваща* 'заболеть желтухой'; *фана далак* 'прихватило селезенку, заболел живот' [Котова 2002: 252]; *хванали го самовилите* – 'его схватили самовилы' (о влюбленном) [Ркс 79], *прифащанье* 'эпилепсия'; ср. также проклятия: *Да те фане мага-решката* «Чтоб ты коклюшем заболел» [Дабева 1934: 34], в том числе адресованное собаке: *Да те хване бесът* «Чтоб тебя бес схватил!» [Славейков 1972: 163] и мн. др. (подробнее см. [Седакова, в печати]).

Возвращаясь к *нефела*, подытожим, что одно слово из лексикона программирования повседневной жизни демонстрирует характерные черты словаря балканской языковой картины мира – взаимозаменяемость «своего» и «чужого» как результат открытости славянских языков на Балканах к заимствованиям; притяжение и соположение славянских и неславянских, но близких по звучанию и значению слов; смежность и параллелизм синонимических рядов лексем с мифологическими аллюзиями и пр.

Литература

Асенова 2002 – Асенова П. Балканско езикознание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. София, 2002.

БД – Българска диалектология. Материали и проучвания. София. Т. 1-, 1962-.

БЕР – Български етимологичен речник. Т. 1-6. София, 1971-2002.

БНМед. – Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.

Геров – Геров Н. Речник на българския език. Т. 1-6. София, 1975-1978.

Дабева 1934 – Дабева М. Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.

Златановић 1998 – Златановић М. Речник говора јужне Србије (провинцијализми, дијалектизми, варваризми и др.). Врање, 1998.

Котова 2002 – Котова Н.В. Горно Поле. Дупнишко. Речник. София, 2002.

Лов. – Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.

Ркс – Архив Ст. Романского (хранится в Софийском Университете им. Климента Охридского, Болгария).

РМЈ – Речник на македонскиот јазик. Т. 1-3. Скопје, 1961.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Книга 1-
София, 1889-.

Седакова, в печати – *Седакова И. А.* Из мифологической лексики и фразеологии: болг. *хващам* ‘братъ, ловить’/ *хвърлям* ‘бросать’ // В печати.

Славейков 1972 – *Славейков П. Р.* Български притчи или пословици и характерни думи. София, 1972.

Цивьян 1990 – *Цивьян Т. В.* Лингвистическисе основы балканской модели мира. М., 1990.

Шулева 2004 – *Шулева Л.* Лечебни магически практики от Пазарджишкя край (По материалите от селищата в равнината) // Тракиецът и неговият свят. Т. 2. София, 2004.

ОБРЕТЕНИЕ РЕЧИ ПОСРЕДСТВОМ МАГИИ

Сколь бы естественным ни было приобретение ребенком в раннем возрасте способности и навыков хождения и говорения, оба этих этапа развития получают в народной традиции обязательное ритуальное «подкрепление» в виде специальных стимулирующих действий (особенно значимых в случае задержки освоения этих умений), подобно тому, как с помощью ритуала поддерживается природная смена сезонов в течение года, рост хлебов или приплод скота. Характер магических приемов в каждом конкретном случае так или иначе соответствует природе стимулируемых способностей, как она понимается носителями традиции, поэтому эти приемы показательны не только как формы магического поведения, но и как своего рода модели соответствующих механизмов (хождения и речи). Когда для стимулирования ходьбы ребенку символически перерезают ножом пути между ногами, это означает, что способность ходить мыслится данной ребенку изначально, но сдерживаемой до поры до времени, блокируемой физической связанностью ног. Роль речи в «доделывании» и социализации ребенка свидетельствуется языком, который определяет младенца как «не говорящего» (укр. *немовля*, пол. *niemowle*). Немота младенца может даже получать магическое применение в обрядах защиты посевов от птиц: сербы Воеводины перед посевом проса пропускали зерно через рубашечку младенца, веря, что как ребенок не говорит, так и птицы не будут своим чириканьем созывать других птиц на посевы проса [ГЕМБ 1936/11: 34]. В основе речевой магии лежит несколько главных приемов – вызывание речи посредством предметов и существ, издающих звуки; посредством действий, «развязывающих», «отворяющих», «отпирающих» речь; действий, имеющих характер ускорения; воздержание от действий, создающих препятствия для говорения (соблюдение запретов) и некоторые другие. Далее будет дана краткая характеристика и иллюстрация этих приемов примитивной магии.

Магия звучания

«Звучащие» предметы, которым приписывалась способность магически вызвать у ребенка речь, могли использоваться различным образом; чаще всего они должны были быть причастны к еде или питью, даваемым ребенку в качестве лекарства от немоты, иногда достаточно было слегка ударить таким предметом ребенка или просто прикоснуться им к ребенку. Самым подходящим и эффективным для магических целей предметом, издающим звуки, счи-

тался колокол, будь то церковный колокол или пастушеский колокольчик. По обычаям вологодских крестьян, «если ребенок долго не говорит, его поят водой, которой был окачен колокольчик, или же делают так: сажют ребенка в мешок и несут кругом церкви. Если в это время кто спросит: что несешь? надо ответить: колокол. Обнеся вокруг церкви, втаскивают мешок на колокольню и ставят под колокол; окачивают язык колокола водой и этой водой поят ребенка. Если узнают, что где-нибудь льют колокол, то делают жертву на колокол» [Иваницкий 1890: 111].

Это свидетельство хорошо объясняет южнославянские обычаи сажания не заговорившего в срок ребенка в мешок, который, однако, содержит не колокол, а «продукты» речи – слова или тексты (беседу, разговор, сказки). В Боке Которской ребенка, который к положенному сроку не заговорил, сажали в мешок и трижды обносили вокруг дома, сопровождая обход ритуальным диалогом: «Что несешь?» – «Несу мешок слов» [ВГ: 13]. Этот обряд мог быть приурочен к Пасхе, к моменту, когда церковные колокола возвестят своим звоном воскресение Христа, – тогда мать трижды обходит дом с ребенком, сидящим в мешке, а кто-либо из домочадцев идет за ней и каждый раз спрашивает, что она несет в мешке; мать отвечает: «Носим врећу ријечи», т. е. «Несу мешок слов», а на пороге дома она произносит: «Молчание пусть останется в мешке, а тебе на язык – слова!» [Ђорђевић 1990: 147]. Аналогичный обряд записан в Лужнице: ребенка носили в мешке по селу; когда встречный спрашивал несущего, куда он идет и что несет, тот отвечал: «Несу полный мешок слов» [Расковник 1994/77–78: 48]. В сербских приговорах дополнительную магическую силу имеет созвучие «*врећу – ријечи*». Болгары из области Сакар, если ребенок не может говорить, сажют его в мешок; отец носит мешок на спине и трижды пропускает через собачий лаз в заборе; его спрашивают: «Что ты несешь?». Он отвечает: «Несу полный мешок разговора (сказок)»; в третий раз звучит благословение: «Пусть (ребенок) говорит (рассказывает), да поможет ему св. Богородица». То же может делать женщина, носящая «единственное» имя (т. е. имя, которое никто больше в селе не носит), – она трижды обходит с мешком дом, происходит тот же диалог, а затем она «пинает» ребенка в уверенности, что теперь он заговорит [Сакар: 264–265]. В окрестностях Вране ребенка слегка ударяли по голове деревянной ложкой, чтобы он заговорил [Николић-Стојанчевић 1974: 426].

Как и у русских, у южных славян ребенка поили водой из колоколов или каких-либо металлических сосудов, издающих звон. В окрестностях Пожеги ребенка, который не говорил, поили водой из медных пастушьих колокольцев; в Бачке – из футляра, в котором косцы держат точильный брус; в Поморавье перед этим ребенка следовало покачать на качелях, подвешенных к дверям [Требишанин 1991: 206]. В Родопах для того, чтобы ребенок скорее

заговорил, ему давали пить воду, налитую в один из самых больших колоколов, привешиваемых овцам на шею [Родопи: 141]. В подобных случаях магическая сила приписывалась не только звучащему предмету, но и льющей воде, которая должна была по закону подобия стимулировать льющуюся речь. Поэтому, согласно некоторым свидетельствам, ребенка поили не только водой с колоколов, но и водой от мытья посуды: в Горней Краине это делали на новолуние до восхода солнца [Ђорђевић 1990: 147]. В Лесковацкой Мораве все домочадцы мыли руки, а потом на этой воде замешивали лепешку, которую ребенок надкусывал с трех сторон, после чего ребенка, лепешку и все имеющиеся в доме ложки помещали в мешок и кто-то один с этим мешком трижды обходил дом [Требјешанин 1991: 206].

У сербов в качестве магических звучащих предметов часто использовались разного рода ударные инструменты, трещотки, колотушки, била и в частности детали мельничного механизма, гончарного станка, «поющие» петли ворот и дверей. В Западной Сербии [Титово Ужице], если ребенок плохо говорил, бабка или мать несли его на мельницу и просили мельника, чтобы он с помощью колотушки замесил на воде из-под мельничного колеса лепешку, испек ее в золе и дал съесть ребенку [Тешић 1937: 378; Милићевић 1984: 199]. Там, где есть гончарное и черепичное производство, лепешку месили на гончарном круге. Давали также таким детям пить воду, пролитую через дверные петли [ГЕМБ 1984/48: 231]. Сербы из Косова и Метохии носили ребенка на мельницу и там трижды прикладывали его лбом к колотушке, которая ударом вытрясает зерно на мельничный жернов, говоря: «Видишь [имярек], как грохочет эта колотушка, так и ты будешь грохотать и говорить» [Дебельковић 1934: 180, Радуновић 1988: 323]. В некоторых местах обращались к старцу-слепцу и просили его ударить ребенка смывком, чтобы он скорее заговорил [Требјешанин 1991: 205].

Магическая способность наделять ребенка речью приписывалась покойным птицам. Сербы из Титово Ужице ребенка с задержкой речи (если он не начинал говорить к трем-четырем годам) на молодом месяце до восхода солнца сажали в мешок вместе с петухом и с мешком на плече обходили вокруг очага, вокруг дома, вокруг молодого плодового дерева и говорили: «Пропой, петушок! Заговори, молчун!» или: «Петух, кукарекай, молчун заговори!» [ГЕМБ 1984/48: 231]. В других местах подобное лечение было принято совершать вечером в Рождественский сочельник [Требјешанин 1991: 206]. Тот же способ лечения немоты известен в Боснии: брали черного петуха без единого пятнышка, сажали его вместе с ребенком в мешок и три дня до рассвета обносили мешок вокруг дома со словами: «Запевай, петух, заговори, молчун!» [Лилек 1884: 666]. Вместо петуха иногда рекомендовалось брать только что вылупившегося цыпленка, дожидаться, когда он первый раз пропоет, и, услышав это, взять ребенка и триж-

ды произнести: «Пропой, петушок, заговори, молчун!» [Грђић-Бјелокосић 1986: 211-212]. Сербы Косова верили, что ребенок, съевший язык сойки, станет говорливым и будет знать девяносто девять языков [Vukanović 1986: 233]. У западных славян птицу могло на основе метонимии заменять яйцо: чехи клали его в первую купель, чтобы ребенок вовремя заговорил [Navrátilová 2004: 103]; лужичане, когда ребенку исполнялся год, с той же целью давали ему съесть яйцо, снесенное молодой курицей [Дети: 98].

Превентивным стимулом развития речи ребенка служили речевые действия его матери и других взрослых. Широко распространено представление, что беременная женщина не должна скрывать своего положения от окружающих, иначе ребенок родится немым [Hogváthová 1970: 118]. Болгары верят, что если никто не узнает о беременности до момента, когда женщина почувствует, что плод «ожил» (начал двигаться в утробе), то ребенок родится немым или с большим трудом научится говорить [Добруджа: 266; Капанци: 170]. По обычаю Ловечского края, когда женщина впервые ощутит движение плода, она должна немедленно сообщить об этом кому-нибудь из домашних, чтобы ребенок не остался немым [Ловешки край: 351]. Сербы Грбля считали, что ребенок будет с трудом осваивать речь, если мать во время беременности не имела возможности или не решалась в состоянии гнева высказать все, что она хотела [Требјешанин 1991: 88]. Белорусы придерживались обычая, по которому кумовья, входя в дом после крещения ребенка, должны были как можно скорее произнести его имя, чтобы ребенок вовремя заговорил [архив М. Федеровского в библиотеке Варшавского университета]. По обычаю русских Владимирской губ., «при крещении крестные должны отвечать на вопросы без запинок, чтобы ребенок не заикался» [БВКЗ: 141].

Отворение, освобождение, развязывание речи

В Горней Краине новорожденному ребенку перед первым прикладыванием к груди измеряли рот ниткой, которую после этого завязывали мертвым узлом; когда же ребенку исполнялось полгода, этот узел развязывали, чтобы ребенок скорее заговорил [Требјешанин 1991: 206]. Чтобы облегчить ребенку овладение речью, сербы шли на мельницу, насыпали в мешок муку, стягивали отверстие мешка и закалывали его деревянным колышком, а дома легко отворяли мешок, вынув колышек; этим колышком проводили по рту ребенка, чтобы он так же легко «открыл» его, как открылся мешок [ГЕМБ 1984/48: 231]. С той же целью надо было, отправляясь навестить роженицу, следить, чтобы мешок с приношениями не был завязан, иначе ребенку будет трудно овладеть речью или он всю жизнь будет говорить неразборчиво; если же мешок открыт, то и у ребенка речь будет открыта [Требјешанин 1991: 124].

Сербы Лесковацкой Моравы, если ребенок после года не начинал говорить, шли в церковь, где мать церковными ключами «отпирала» речь ребенка, прикасаясь ими к его рту, а потом лила на ключи воду и этой водой поила ребенка [Ђорђевић 1958: 434]. Словаки, чтобы ребенок скорее научился говорить, водили его в костел в Страстную пятницу, где показывали ему фигуру Христа [Chorváthová 1984: 165]. Македонцы в Скопской Черной Горе обращались в таких случаях к знахарке, которая производила легкую хирургическую операцию, подрезая ребенку под языком, чтобы освободить его речь [Требежанин 1991: 206].

На Русском Севере, в Заонежье, «после первых слов, произнесенных ребенком, ножницами трижды "чикали" у рта младенца» [Логоинов 1993: 86].

Магия ускорения

Сербская женщина, пришедшая проведать роженицу, должна была как можно скорее вынуть из сумки принесенные дары, тогда ребенок скорее и легче заговорит; если же вынимать их медленно, ребенок будет с трудом и с опозданием овладевать речью и вообще будет отставать от других во всяком умении [Требежанин 1991: 207]. У русских Заонежья, если ребенок долго не говорил, исполнялся следующий обряд: «из горячей печи рано утром вынимали испеченный первым каравай хлеба, калитку или иное выпечное изделие либо лучину, которой затапливали печь. Их разламывали над головой ребенка со словами: "Как быстро хлеб (калитка, лучина и т. д.) ломается, так бы и ты, раб(а) божий(ия), быстро заговорил(а)" [Логоинов 1993: 85]. Украинцы разламывали два слипшихся вместе хлеба над головой неговорящего ребенка «для ускорения речи» [УНВ: 192]. В этом случае расчет делался не только на ускорение, но и на магию «отлепления языка», ср. церковнослав. выражение, описывающее состояние потери дара речи: *мрильпе язык к гортани моему*. Сербы из Боки Которской, если ребенок долго не начинал говорить, замешивали и пекли лепешку, которую надо было разломить над головой ребенка, а затем эту лепешку должны были съесть дети, но никак не взрослые [ВГ: 28].

«Хлебная магия» включала также известный всем славянам, но особенно популярный у южных славян способ лечения задержки речи у ребенка с помощью хлеба – найденного на дороге или забытого в печи («забутного»), который лепешуки разрезали над головой ребенка [Сержпутоўскі 1930: 158; Кабакова 2001: 129], а также хлеба из котомки нищего или цыгана, украденного или выпрошенного, который давали съесть ребенку, чтобы он скорее заговорил [ВГ: 22; Ђорђевић 1990: 146; Лилек 1884: 667; NU 1967-68/5-6: 467].

Соблюдение запретов должно было защитить речь ребенка, которую неосторожными действиями можно было зарезать, затоптать, засновать, зашить и т. п. К наиболее распространенным относится запрет стричь ребенку волосы до того, как он начнет говорить [Байбурин 1993: 56-57; Байбурин 1996: 260-261; Русские дети: 287]. По словацким поверьям, нельзя было не только стричь, но и расчесывать волосы ребенку, который не начал говорить, иначе он останется немым [Chorváthová 1984: 163]. У русских Владимирской обл. этот запрет мотивируется так: «язык отрежешь» или «речь зарежешь» [БВКЗ: 142; Добровольская 2001: 102]. Запрет мог касаться не только ребенка, но и его матери: по болгарским обычаям, беременной женщине не следует стричь волосы, чтобы не родить немого ребенка [Странджа: 261].

Столь же строго запрещалось подносить ребенка к зеркалу прежде чем он начнет говорить [Рождение ребенка: 16, 42; Chorváthová 1984: 162]. По поверьям украинцев Покутья, ребенок, увидевший себя в зеркале, на всю жизнь теряет дар речи [Kolberg 1963: 150].

Пока ребенок не начнет говорить, накладывалось табу на все «беззвучное» – ребенок не должен был есть мяса цыпленка, который еще не подавал голоса; часто запрещалось также давать ему яйцо; опасной считалась рыба – чтобы он не молчал, как рыба; нельзя было перед ребенком произносить слова *жаба* и т. д. [Требјешанин 1991: 207]. Если ребенок кричал, ему ни в коем случае нельзя было говорить «замолчи!», иначе он онемеет. Если нечаянно скажешь, то надо позвать нищего, чтобы тот ударил ребенка по спине своим посохом и дал ему кусочек хлеба, полученный в качестве подаяния. Ребенка нельзя целовать в губы, чтобы не «запереть» его речь [Кабакова 2001: 129; Ђорђевић 1990: 146]. Белорусы считали, что если ребенок начнет ходить раньше, чем говорить, он еще долго не будет говорить, потому что он «затоптал» свою речь [Federowski 1897: 203, N 816].

У болгар Пиринского края беременной женщине не разрешалось зашивать что-либо на своей одежде, чтобы не «зашить язык» ребенку [Пирински край: 380]. Боснийские обычаи запрещали беременной женщине пробовать готовящуюся еду из кастрюли, пока еда не закипела, иначе будущий ребенок долго не начнет говорить или вовсе останется немым [ZNŽO 1896/1: 196]. В Полесье соблюдался запрет оставлять на ночь на стене ткацкую основу, он объяснялся страхом перед рождением немого ребенка [ПЭС: 226].

Безусловную опасность для развития речи ребенка представляет лишенный звуков мир мертвых: по сербским обычаям, беременная женщина не должна во время похорон входить на кладбище, иначе ее будущее дитя долго или даже никогда не научится говорить.

Литература

- Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин 1996 – *Байбурин А.К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1996.
- БВКЗ – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро кн. В.Н.Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- Грђић-Бјелокосић 1986 – *Грђић-Бјелокосић Л.* Из народа и о народу. Београд, 1986.
- ВГ – Вукова грађа // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50.
- ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја. Београд.
- Дебельковић 1934 – *Дебельковић Д.* Веравања Српског народа на Косовом Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50.
- Дети – Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.
- Добровольская 2001 – *Добровольская В.Е.* Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994-1997 гг. в Судогодский район Владимирской области) // Родины, дети, повитухи. М., 2001.
- Добруджа – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Ђорђевић 1990 – *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд; Ниш, 1990.
- Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890.
- Кабакова 2001 – *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела. М., 2001.
- Капанци – Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Лилек 1884 – *Лилек Е.* Вјерске старине из Босне и Херцеговине // Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1884. Књ. 6.
- Ловешки край – Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Милићевић – *Милићевић М. Ђ.* Живот Срба селџака. Београд, 1984.
- Николић-Стојанчевић 1974 – *Николић-Стојанчевић В.* Врањско Поморавље. Београд, 1974.
- Пирински край – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

- Радуновић 1988 – *Радуновић М.* Остала је реч. Београд, 1988.
- Расковник – Расковник. Београд.
- Родопи – Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. Софија, 1994.
- Рождение ребенка – Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.
- Русские – Русские. М., 1997.
- Русские дети – Русские дети. Основы народной педагогики. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2006.
- Сакар – Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. Софија, 2002.
- Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забобоны беларусоў- палашукоў. Менск, 1930.
- Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. Софија, 1996.
- Тешић 1937 – *Тешић М.* Дете у народним веровањима // Развитак. Бања Лука, 1937.
- Требјешанин 1991 – *Требјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.
- УНВ – Украјинці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Chorváthová 1984 – *Chorváthová L'.* Rodinné zvykoslovie // Národopisné informácie. Bratislava, 1984. Č. 1.
- Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Horváthová 1970 – *Horváthová E.* Zvyky pri narodení dieťaťa v Slovenskom Komlóši v Maďarsku // Slavistika. Národopis. Bratislava, 1970.
- Kolberg 1963 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 31. Pokucie. Cz. 3.
- Navrátilová 2004 – *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Vyšehrad, 2004.
- NU – Narodna umjetnost. Zagreb.
- Vukanović 1986 – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.
- ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

ЧЕСТВОВАНИЕ ПОВИТУХИ В РУССКИХ СЕЛАХ НА БАЛКАНАХ*

Летом 2006 г. были осуществлены две этнолингвистические экспедиции в села русских старообрядцев, проживающих на территории Добруджи, в Румынии (район г. Тульча) и Болгарии (р-н Варны и Силистры)¹. Среди множества архаических элементов в традиционной народной духовной культуре, сохранившихся благодаря (и вопреки) трехсотлетней изоляции в иноэтничном и иноязычном окружении (особенно это очевидно для русских сел в Румынии), а также, как это ни парадоксально, и конфессиональной обособленности, привлекает внимание сюжет о ежегодном разгульном чествовании повитухи.

От старообрядцев в Румынии все рассказы о празднике повитухи, исполнявшемся в день св. Василия, записаны по воспоминаниям рассказчиц, которые слышали об этом от матерей и бабушек. Повитуха (*бабка*, *бабушка*) ухаживала за роженицей (*ради́ха*) и ребенком в течение семи дней после родов: каждый день топила для матери баню, мыла, растирала ее, на восьмой день (*на ради́ну*, т. е. на родины, когда приходили к роженицы женщины с подарками) она получала от семьи подарок: большой хлеб, соль, кусок мыла (все села). В первый день Нового года, на Василия Великого (14.1) исполнялся обряд, называемый *бабьи кашки* (с. Слава Русэ, с. Слава Черкезэ, с. Сарикей). Смысл названия утратился вместе с исчезновением основного атрибута праздника – сваренной повитухой каши (сейчас рассказчицы пытаются дать свое объяснение термина, например: ‘бабьи сказки’). Повитуха накрывала стол для собравшихся с ее улицы матерей, у которых она принимала роды, а те приносили ей свои подарки: большой красивый хлеб, вино, сало, мыло (*14 января сабиралися ради́хи к бабушки на бабьи кашки. Нисли падарки и гуляли до утра. Пели разные песни, с. Слава Черкезэ*)². Утром повитуху сажали в коляску, корыто или на санки и возили по селу (с. Слава Русэ, с. Слава Черкезэ), если был снег, то катали ее с горки (с. Слава Черкезэ). Мужчин на это гулянье не допускали, случайно попавшему туда мужчине (например, тому, кто отправлялся на поиски своей жены) приходилось туго: над ним шутили, он должен был возить и повитуху, и женщин (*И тада на йим*

* Авторская работа выполнена при финансировании Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русские села на Балканах: арханка и заимствования в народной культуре»).

¹ Экспедиция в четыре села в Румынии (Сарикей, Журиловка, Слава Русэ, Слава Черкезэ) была проведена А.А.Плотниковой [см. Плотникова 2006]; в два села в Болгарии (Казанько, Татарца) – Е.С.Узеновой.

² Здесь и далее $\varepsilon = \gamma$ (фрикативное).

катались, и бабуку садили на ёго, с. Слава Черкезэ)¹. Известны краткие сообщения об этом обычае в опубликованных источниках: «В некоторых селах русских-липован был и обычай, который состоял в том, что на первый после родов Новый год или на первую же Масленицу женщины собирались на “бабьи-кашки” у повитухи, при помощи которой родился ребенок. Это было исключительно женское “собрание” и веселье, которое сопровождалось катанием повитухи на санках, если, конечно, был снег» [Красовски 2001: 252].

Аналогичные обычаи отмечены в старообрядческих селах Казашко и Тарица в Болгарии, где ежегодный день повитухи (14. I) назывался *Бабьи кашки* или *Бабинденъ* (ср. болг. *Бабинден* – 8. I, «народный праздник в честь бабушек, в котором участвуют преимущественно недавно родившие женщины», [БМ: 18]). У русских старообрядцев Болгарии в этот праздник «женщины посещали повитуху, мыли ей руки, одаривали рушниками, пили и ели, потом бабуку сажали в сани и возили по селу, напивались и бесчинствовали (сбрасывали головные уборы, дрались, раздевали встретившихся мужчин, которые должны были платить откуп)» [Узенева 2006].

Несомненно, ежегодное чествование повитухи у русских старообрядцев на Балканах – обычай, принесенный с исторической родины, о чем свидетельствует, прежде всего, и его название, до сих пор фиксируемое в южнорусских областях (*бабья каша*, *бабины кашки*, напр., на второй день Рождества), в полесских селах (*бабина каша*). Так, в Курской области женщины собирались к бабе-повитухе на второй день Рождества, она подавала на стол кашу, затем горшок разбивали, а кашу делили между гостями [СД 2:485, статья **Каша**]. Обряд *бабина каша* (*бабья каша*) известен донским казачкам – по описанию из станицы Раздорской Усть-Донецкого р-на Ростовской области он исполняется наиболее часто «на святках», «на второй день Рождества». «В определенный день женщины, у которых бабушка принимала детей, – “унучки” – приносят повитухе тыкву (“кабак”), бабушка варит кашу, затем женщины везут ее на салазках по хутору к тому дому, где предполагается “гулять”. Туда же приносят и другую снедь – кур, гусей, рыбу, но основным блюдом остается каша из тыквы (“кабашная каша”), которую каждая женщина получает в тарелке из рук бабушки. Трапеза сопровождается питьем вина, достаточно обильным, судя по замечанию, что некоторые нарочно одевались в темное платье, чтобы его не жалко было запачкать. Повитуху благодарили и дарили ей деньги..., платки, ткань на юбку или кофту. В заключение гулянья женщины катали повитуху по хутору на салазках» [Власкина 1998]. Важным

¹ Необходимо отметить, что церковь и общество очень строго относились к подобным гуляньям женщин (в том числе и в другие календарные праздники, например, на *маслену*, когда *стрелу пуцали* (*вадили*), и др.). По замечаниям рассказчиц, еще 30–40 лет назад, «если женщина *паигра-ла* (т. е. попела уличные песни) или *пасакала* (поплясала), ее ставили на *малитву*».

представляется замечание о закрытом характере таких гуляний: «Муштин с сабой нету, а кто вайдёт, так мы скарей их выганим, муштин...»; «над мущинами подшучивали» [там же].

Скрытый юмористический подтекст названия праздника и самих ритуалов хорошо отражают полесские записи (в Полесье, как и в большинстве других восточнославянских традиций, ритуалы с «бабиной кашей» совершаются на крестины). Так, в селе Ручаевка (Гомельской обл., Лоевского р-на) на крестинах, прежде чем подать к столу «бабину кашу», сажали в пустой горшок кота, закутывали тряпкой и несли к столу: «От, ка́жутъ, ба́ба, яка́ тво́я ка́ша». Повитуха кричала, что каша не ее. Тогда приносили курицу, повитуха опять не признавала свою кашу. В третий раз подавали настоящую кашу, при этом подающая женщина непременно цепляла ногой стоящие в углу печные ухваты, они с грохотом падали, а все говорили: «Ну, ў́же е́де ба́бина ка́ша!». «На дру́гый де́нь хрэсьбин тяга́ли бабу, ци куму́ у начо́ўках, у карзи́не уша́той, на са́нках...» (ПА, зап. Л.Н. Виноградовой). Любопытно отметить, что в западнополесских украинских селах известно и название праздника *бабын дэнь* (что представляет интерес как важная аналогия генетического характера к болг. *Бабинден*): «Ба́бка робы́ть у ба́бын дэ́нь госты́ну, збыра́е тых матэ́рив, шчо за рик наро́дылы, и воны́ йду́ть до ба́бки й завыва́ють пода́рки у рушнык, й пэчу́ть 9 штук кулачы́в» (с. Забужье, Волинской обл., Любомльского р-на, ПА, зап. Н.Н. Скарбов).

Восточнославянский обряд чествования повитухи в румынском окружении на Балканах не претерпевает изменений, несмотря на то, что у румынок Добруджи день Иоанна Крестителя (8.1) празднуется как *ziua (a) babelor, ziua femeilor* 'бабий день' – день чествования повитухи (в других восточнороманских зонах – в Олтении, Мунтении, Трансильвании, Бессарабии – этому посвящен первый или второй день Нового года, не имеющий специального названия [Кабакова 1989: 71–72]). Румынский «женский день» в Добрудже включает такие компоненты, как обход женщинами домов с ведром воды, откуда они обрызгивают людей (р-н Констанцы), стремление искупать встретившегося мужчину в проруби, если он не откупится вином и другие [Muşlea, Birlea 1970: 348–349], никак не воспроизводимые в русских селах Добруджи. Тема воды (купание, омовение) присутствует в румынских «женских» обрядах в день Иоанна Крестителя (при этом особо подчеркивается, что в этот день женщины свободны от мужчин и обязанностей семейной жизни), тогда как для Нового года румынское чествование повитухи (в ряде областей вместе с женщинами приходят и мужчины или все собираются в доме, где родился ребенок) ограничивается подношением ей подарков, среди которых выделяется ритуальный хлеб (называемый, например, *birța*): его повитуха кладет ребенку на голову и поднимает ребенка вверх с пожеланиями долгой жизни,

здоровья, затем одаривает ребенка (Олтения); веселье у повитухи продолжается до двух-трех дней, «чтобы события, возможно, изменились (к лучшему)» [Muşlea, Bîrlea 1970: 333–334].

В болгарской традиции чествования повитухи наблюдается особая специфика: на *Бабинден* (8. I) сама повитуха совершает обход домов женщин, где она купает младенцев и приглашает матерей на трапезу; женщины поливают руки повитухе на празднике, что сопровождается различными магическими действиями; известно купание, обливание повитухи водой у источника, реки [СД I: 123–125, ст. **Бабин день**; БМ: 18–19]. Очевидно, что свойственная балканской традиции очистительная семантика праздника повитухи у русских на Балканах отсутствует, впрочем, как и приуроченность праздника повитухи ко дню Иоанна Крестителя, когда особенно актуальны ритуально-магические действия с водой (ср. также другие «женские» праздники у южных славян в этот период, напр., макед. *женски водици*, 08. I). Редкие заимствования касаются внешней стороны обряда. Например, форма бесчинств у русских в Румынии при встрече процессии с мужчинами – катание верхом, тогда как в Болгарии – раздевание (ср. болг. *Бабинден*: «Жените им свалят калпаците, развързват им поясите и им смъкват гащите» [БМ: 19]). Вместе с тем, ясно прослеживается архаическая основа праздника, характерная для славянских традиций, в том числе и болгарской, – катание по селу повитухи на санях, в телеге, в корыте, на бороне и под. (восточная Болгария, южная Россия), сопровождающееся весельем женщин (в Болгарии также и ряжением их в мужчин, имитацией свадьбы и т. п.). В некоторых русских селах в Добрудже именно этот ритуальный компонент обряда сохраняется в памяти рассказчиц особенно четко: *Так и гаварили: пайдём на бабьи кайки, пасодим бапку у карыта и навезём её катаца. Эта бальшая честь была для бапки* (с. Слава Русэ, р-н Тульчи, Румыния)¹.

Литература

БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Власкина 1998 – *Власкина Т. Ю.* «Бабина каша» в станице Раздорской // Живая старина. 1998, № 3. С. 47.

Кабакова 1989 – *Кабакова Г. И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Канд. дисс. М., 1989.

¹ Любопытно и пояснение рассказчицы относительно выбора именно этого средства катания повитухи: *И тагда её сажали на санки или проста ў карыта, проста ў карыта, патаму што ана ў карыты ж сначала рибёнка купала* (с. Слава Русэ).

Красовски 2001 – *Красовски А.* Обряды, обычаи и верования русских-липован, связанные с рождением и крещением // *Cultura Ruşilor Lipoveni (Ortodocşi de rit vechi din România) în context naţional şi internaţional*. Vol. 2. Bucureşti, 1998. P. 250-255.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.

Плотникова 2006 – *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая экспедиция к липованам // *Kitej-grad / Китеж-град, №7(92)*, июль 2006. С. 12-13.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. 1995. Т. 2. 1999. Т. 3. 2004.

Узенева 2006 – *Узенева Е. С.* Старообрядцы в Болгарии // *Живая старина* (в печати).

Muşlea, Bîrlea 1970 – *Muşlea, I., Bîrlea O.* Tipologia folklorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. Bucureşti, 1970.

ПРОСТРАНСТВО ЧЕШСКИХ ЗАГОВОРОВ И НАРОДНЫХ МОЛИТВ*

Тема пространства и его качественной неоднородности, отражаемой в текстах, присутствует во многих работах Т. В. Цивьян, начиная с известной монографии «Лингвистические основы балканской модели мира» (1990). В этой статье, посвященной Татьяне Владимировне, мы сопоставим концепт 'пространство' в чешских заговорах и народных молитвах (*lidové modlitby*). Несмотря на некоторые очевидные сходства в семантическом наполнении этого концепта в текстах исследуемых жанров, нужно отметить существенные отличия в «заговорном» и «молитвенном» представлении пространства.

О гетерогенности, качественной неоднородности как пространства текста в целом, так и отдельных его составляющих можно говорить в применении как к заговорам [см. Вельмезова 2004: 66], так и к молитвам. Особенным и сакральным смыслом наделяется здесь каждый элемент универсума [см. Топоров 1997: 457–458]. Пространство чешского заговорного универсума делится на две части оппозицией «свой (принадлежащий к миру человека) – иной, чужой (относящийся к миру злого начала)» [см. Вельмезова 1999; 2002; 2004: 66–70]: очень распространенным мотивом в славянской заговорной традиции (в том числе, и в чешских заговорах) является такая стратегия воздействия на злое начало, как отсылка его в иной мир. Последний при этом в чешских заговорах практически совпадает с концептами, обозначающими природное начало, мир природы – 'лес', 'море', 'горы' и т. д.¹

Что же можно сказать о семантическом наполнении концепта 'пространство' в чешских народных молитвах?

Прежде всего, 'пространство' многих молитв редуцировано до пространства, непосредственно окружающего субъекта-объекта молитвы, т. е. лица, читающего молитву, – чаще всего, это его постель, так как подобные молитвы в основном произносились при засыпании или пробуждении. В этом пространстве, по желанию и просьбе молящегося, и должны находиться святые: *Pán Bůh s námi račiž býti* [Vlasáková 1903: 35]; *anděličku, můj poslíčku, já tebe prosím, abys mi račil strážným býti, ve dne v noci při mně státi* [Felix 1903: 219]. Однако находясь возле молящегося, святые – персонажи чешских народных молитв – могут в то же время и «самостоятельно» жить в своем собственном

* Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН «Культурная и языковая динамика в исторической ретроспективе», проект «Статус фольклора в изменяющемся мире: архаизм и инновации».

¹ О разном представлении «иног мира» в чешских заговорах разной прагматической направленности см. [Вельмезова 2002; 2004: 68–69].

мире. Именно наличием этого особого мира, населенного святыми персонажами, чешская народная молитва отличается от заговора. Этот мир святых персонажей задается такими концептами, как 'небо', 'сад', 'камень', 'золотой стол' и т. д.

Так, Иисус Христос в молитвах еще «живет» среди людей (речь идет о пересказе – иногда довольно вольном, связанным с апокрифической традицией, – библейских сюжетов). Однако путь Иисуса может начинаться и из некоторой сакральной точки, из священного локуса – 'неба': *Slunéčko vzhůru jde, Pán Kristus s nebe jde* [Vlasáková 1903: 34]. Придя на землю с неба, Иисус и останавливается в значимых, сакральных точках универсума. Это прежде всего 'камень': *Šel Pán Bůh s nebe, nes' svou svatou korunu v ruce, sed' s na kámen* [Felix 1903: 219]. В некоторых текстах молитв Иисус изображается изначально сидящим на камне, куда к нему приходят другие святые персонажи (например, Дева Мария): *Ježíš sedí na kamínku, přišla k němu Maria, plakala a želela, jeho rány viděla* [Vlasáková 1903: 35]. Интересно при этом, что в чешских заговорах, в отличие от народных молитв, 'камень' никогда не относится к сакрально отмеченным локусам.

Другими сакральными точками, отмечающими присутствие Иисуса Христа, в народных молитвах являются:

– 'золотой стол': *V pátých dveřích zlatá stolice, zlatý stůl, za ním sedí sám Všemohoucí Bůh* [Laušman 1925: 346];

– 'сад', куда Иисус приходит «на зеленую травку» и куда к нему могут приходиться другие святые: *Šel Pán Ježíš do zahrádky na zelenou travičku, na studenou rosičku, naklonil svou svatou hlavičku* [Vlasáková 1903: 34]. Как и 'камень', 'сад' в чешских заговорах не является сакральной точкой пространства;

– 'часовня', куда Иисус идет на мессу: *Byla jedna kaplička, v tý kapličce zvoneček, tam chodíval pán Ježíšek na mši svatou* [там же]. В заговорах же 'часовня', как и 'камень' и 'сад', не является сакральной точкой пространства.

На мессу в костел идет и Божья Матерь: *Vímť já jeden kostelíček, v tom kostelíčku zvoneček, ten zvoneček sám zvoní, Panenka Maria na mši svatou chodí* [там же]. В молитвах она изображается также идущей на «Оливецкую гору» (к гробу Христа): *Slunéčko vzhůru jde, Pán Kristus s nebe jde, milá matičko Boží, kam jdeš? Na hrob na horu Olivetskou, k hrobu se potěšit* [там же] – или же, напротив, идущей с горы и встречающей Христа, несущего свой крест: *Sluníčko vychází – Matička Boží s hory jde, potkala svého synáčka: "Co to neseš, můj nejmilejší synáčku?" "Já to nesu takový kříž, na kterém já umřít mám"* [Vaněk 1894: 47].

Важную роль в организации пространственного универсума чешской народной молитвы играет и движение *от* сакральных точек пространства. Так, Божья Матерь отсылается Иисусом от того камня, где он сидит, «домой», чтобы рассказать всему свету о том, что с ним произошло: *Ježíš sedí na*

kamínku, přišla k němu Maria, plakala a želela, jeho rány viděla. Jdi, maticko, jdi domů, oznam to všemu lidu, mladému i starému [Vlasáková 1903: 35]; святой Петр отсылается Иисусом из сада, где он находится, чтобы передать людям молитву: *Šel Pán Ježíš do zahrádky [...]. Přišel k němu svatý Petr, ptal se ho: "Co ty tady, můj Pane Ježíši Kriste, děláš?" "Počítám já své svaté rány [...]. Jdi ty, svatý Petře, po všem světě, oznamuj to všemu lidu, jak mladému, tak starému: "Kdo tu modlitbičku říkat bude, tři dušičky z očištěnce vysvobodí: jednu tatínkovu, druhou maminčinu, třetí mou nejmilejší dušičku"* [Vaněk 1894: 46]; святой Петр и святой Иоанн отсылаются Иисусом к людям, чтобы научить их молитве: *Sluničko vychází – Maticka Boží s hory jde, potkala svého synáčka: "Co to neseš, můj nejmilejší synáčku?" "Já to nesu takový kříž, na kterém já umřít mám". Želel Petr, želel Jan. "Neželte mých drahých rán, jděte tam, řeknete tam: Kdo tu modlitbičku modlit se bude, než kus chleba do úst vezme, Pán Ježíš ho pekla zbaví, Maticka Boží se přimluví"* [там же: 47].

Сам Иисус заканчивает свой земной путь на 'алтаре', с 'алтаря' ангелы берут его под крылья и возносят на 'небеса': *Vykvet' kvítek prostřed moře, třikrát dražší než ta růže. Panenka Maria si ho oblíbila, sedmi slovy ho obložila. Děťátko na oltářiček položila. Letěli tamtudy anděličkové, vzali si ho pod svá křídla. Letěli s ním pod nebesa. Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly* [Laušman 1925: 346]. На 'небеса' ангел возносит и души людей: *Přiletěla holubička, to nebyla holubička, to byla jedna dušička. Přišel jeden anděliček, vzal si je pod svá křídla, letěl s nima do nebička. Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly* [Vlasáková 1903: 34]. Однако 'небеса' ограничены «дверьми», за которые уходят грешные души: *Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly. Jen jedna se neraduje a za dvěře odstupuje* [там же]. В связи с этим важное значение в чешских народных молитвах получает концепт 'пропасти'. 'Пропасть' здесь имеет иное семантическое наполнение, нежели в заговоре. Если в чешских заговорах в «вечную» и «глубочайшую» 'пропасть' отсылаются болезни и там навечно пребывают злые духи, то в народных молитвах 'пропасть' – это прежде всего чистилище, куда души попадают, чтобы очиститься и вознестись на небо: *Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly. Jen jedna se neraduje a za dvěře odstupuje. Jak pak se mám radovati, netrestaná od své máti ani bičem, ani mečem, jen rozpustilým jazykem. Podej, duše, pravé ruky, povedu tě skrze muku do propasti a z propasti do radosti* [там же: 34-35]. В отдельных молитвах упоминается только чистилище, без последующего вознесения души на небо. Грешная душа попадает в чистилище, где видит плоды своих злодеяний: *Kvete kvítek v prostřed moře, to je má nejmilejší růže. To děťátko, slovo Boží, na oltáři položeno, třemi slovy obloženo. Přiletěli tam dva andělkové, vzali to děťátko pod křídélka, letěli s ním pod nebesa, nebesa se otevřely, dušičky se radovaly, jen jedna se neradovala. Proč se, duše, neraduješ a na stranu*

odstupuješ? Jak pak se mám radovati, když jsem zbila otce, máti, ne mečem, ani bičem, jen svým ostrým jazykem, Podej, duše, pravé ruky, povedu tě skrze muky do očištnice, budeš vidět své rodiče, jak tam plačou, nařikají, že své dívky netrestali [Vaněk 1894: 46-47].

Принципиально иное, чем в заговорах, семантическое наполнение имеет в чешских народных молитвах и концепт 'море'. В заговорах 'море' относится к не-человеческому миру, оттуда приходят и туда произносящим заговор отсылаются болезни и несчастья. Более того, именно изменение семантики чешского заговорного концепта 'море' в сопоставлении с обычным морем (*moře*) является одним из самых показательных примеров десемантизации лексем в заговорах [См. Вельмезова 2004: 70]. В отличие от обычного *моря*, заговорное 'море', являясь в чешской традиции своего рода квинтэссенцией всего чуждого и опасного для человека, может находиться и в лесу, и в горах, и на скалах [там же, № 131 ; Dvořák 1903: 133 и далее]. В молитвах же посреди моря расцветает чудесный цветок, по-видимому, непосредственно связываемый с Христом, – таким образом, море относится не к миру всего опасного и чуждого для человека (и тем более не является его квинтэссенцией), но непосредственно связывается со святыми персонажами: *Vykvet' kvítek prostřed moře, třikrát dražší než ta růže. Panenka Maria si ho oblíbila, sedmi slovy ho obložila. Děť átko na oltáříček položila* [Laušman 1925: 346].

Наконец, тот «мир иной», куда отсылается злое начало в чешских заговорах, в народных молитвах почти не упоминается. Все дурное, «нечисть» помещается просто в «углы», из которых зло и изгоняется: *Vystupte, d'áblové, z veškerych koutů!* [там же]. Единичные упоминания об «ином мире», мире злого начала в народных молитвах можно, скорее всего, считать заимствованием из заговорных текстов: *O satanáši, nepřistupuj ke mně, k mému loži, pokud nespočteš písek v moři, drn na zemi a hvězdy na nebi* [Felix 1903: 219. Ср. с чешскими заговорными текстами (Вельмезова 2004, №№ 104 и 110)]. Концепт 'небо' имеет в этой молитве принципиально иное наполнение, чем в описанных выше случаях ('небо' как локус обитания святых). Как и 'море' в чешских заговорах, 'небо' здесь относится к чуждому для человека миру (недаром туда изгоняется злое начало). Однако такие примеры можно считать скорее исключением из общей тенденции.

Итак, 'пространство' чешской народной молитвы – это прежде всего пространство святых персонажей. Они могут находиться как в предельно редуцированном пространстве человека (одновременно субъекта и объекта молитвы), так и приходиться с 'небес' (это один из важнейших концептов народной молитвы, где не только живут святые, туда попадают после смерти и души людей) в другие сакральные точки пространства – к 'камню', в 'сад', в 'костел'... Поэтому мир святых персонажей в народных молитвах оказывается

шире человеческого мира. В отличие от заговорных текстов, где наличествует мир злого начала, в народных молитвах в чешской традиции таковой практически отсутствует. Объяснение этому можно найти в самой прагматике текста народной молитвы. В отличие от заговора, молитва превентивна: зла как такового еще нет, для произносящего молитву оно существует только в потенции. Именно поэтому незачем специально говорить и о его мире. Напротив, пытаясь защитить себя от возможного зла, молящийся обращается за помощью к святым персонажам – а потому и все ‘пространство’ молитвы фактически является ‘пространством’ святых.

Литература

Вельмезова Е. В. О развитии формул отсылки болезни *in desertum locum*: чешская традиция в сопоставлении с восточнославянской // Заговорный текст: генезис и структура (материалы «круглого стола»). М., 2002.

Вельмезова Е. В. Семантика пространства лечебного заговора: к типологии формул отсылки болезни (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестник МГУ, серия 9: Филология. 1999, № 4.

Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. М., 1997.

Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990

Dvořák A. Lidová zažehnavadla z Kolínska // Český lid. № 12, 1903.

Felix G. Lidové modlitbičky z Kolovče // Český lid. № 12, 1903.

Laušman J. Lidové a dětské modlitbičky z Novopacka // Český lid. № 25, 1925.

Vaněk V. Modlitby našeho lidu // Český lid. № 3, 1894.

Vlasáková J. Lidové modlitby // Český lid. № 12, 1903.

СВОЕ И ЧУЖОЕ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ: ТУРЦИЗМ КАК СТИЛЕОБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ АЛБАНСКОГО ЭПОСА

Лингвистический аспект изучения албанской эпической поэзии представляет интерес для истории литературного албанского языка и его стилевых вариантов. Известно, что героические песни северо-албанского эпоса созданы на северно-гегском койне [Lambertz 1954], которому присущ ряд характерных особенностей [Десницкая 1970]. Отмечалось, в частности, наличие в лексике эпоса большого количества ориентализмов, в том числе и таких, которые отсутствуют в общеалбанском языке, но благодаря которым и создается особый колорит архаичности эпического текста [Десницкая 1970: 72].

В данной работе предлагается интерпретация одного общеалбанского турцизма – лексемы *gjok* 'конь белой масти' как стилистически значимого элемента лексической системы эпического языка. Выбор данного слова не случаен. В эпических песнях о подвигах Муйо и Халиле важную смысловую нагрузку несет образ коня, неперемного участника всех поединков богатырей. Герой и его конь составляют как бы одно единое целое, конь – не просто обязательный атрибут героя, он его друг и помощник. Некоторые эпические песни повествуют о событиях, связанных именно с конем, его похищением, эпопеей его возвращения хозяину.

* * *

В тексте песен о Муйо и Халиле для обозначения коня используется 8 корневых лексем: *kalë* 'конь', *pelë* 'кобыла', *at* 'конь, верховой конь', *atkinë* 'кобыла, верховая кобыла', *dori* 'конь гнедой масти', *gjog* 'конь белой масти' (лит. *gjok*), *vraç* 'конь черной масти', *sharan* 'конь с черными пятнышками на крупе и морде', *maz* 'жеребенок, жеребец'. В словаре албанского языка все они приведены без каких-либо помет. Эти слова различны по их семантической структуре и объему. Обобщенным, родовым обозначением понятия лошади в албанском языке является слово *kalë*, остальные слова являются видовыми наименованиями, они обозначают виды лошадей по масти, возрасту и полу. Слово *kalë* в зависимости от контекста также может обозначать разные виды лошадей в соответствии с их функциональным назначением: *kalë shale* 'верховой конь', *kalë samari* 'вьючный конь', *kalë karroce* 'тяговая лошадь', а также разные масти или породы лошадей: *kalë i bardhë* 'белый конь', *kalë race* 'породистый конь', *kalë çil* 'конь пепельно-серой масти'. Слово *kalë* способно к переносному употреблению, имеет в албанском языке широкое словообразовательное гнездо и богатую фразеологию. Другие слова этой тематической

группы однозначны, за исключением слова *at*, имеющего переносное значение 'сильный, ловкий и умелый человек' и слова *atkinë* со вторым значением 'сильная, ловкая и умелая девушка или молодая женщина'.

С точки зрения происхождения слова *kalë*, *pelë* и *maz* являются наиболее старыми в этой тематической группе, – *kalë* представляет собой старое заимствование из лат. *caballus* [Meyer], *pelë* и *maz* принадлежат и.-е. фонду албанского языка. Все остальные слова этой группы, являющиеся названиями лошадей по их масти, – это относительно новые заимствования, главным образом из турецкого языка. Алб. *dori* 'гнедая лошадь' из тур. *doru* 'цвета каштана, гнедой [о лошади]' [Çabej III: 291], алб. *gjog* 'светло-пепельный [о лошади]' из тур. *gök* 'небо; голубой' [Çabej IV: 335], *pullali* 'в крапинках [о лошади]' из тур. *pullu* 'пятнистый, в крапинках', *sharan* 'пятнистый', возможно, из срх. *шарац* 'конь пегой масти', *шара* 'пестрота', которое рассматривается как раннее заимствование из тюркских [Фасмер IV: 407], *vraç* 'черный, вороной (о лошади)' из срх. *vran* 'вороной'.

Обратимся теперь к текстам песен о подвигах Муйо и Халили¹. Частота употребления в них названных выше восьми слов, обозначающих лошадь, весьма различна. Элементарный подсчет показывает, что явное предпочтение отдается слову *gjog*, – оно употреблено свыше 500 раз, тогда как *at* – менее 40, *dori* – чуть больше 40, остальные – и того меньше, за исключением слова *kalë*, которое встретилось почти 70 раз. Прежде чем давать комментарий этому факту, обратимся к текстам.

Главные герои совершают свои подвиги на конях, поэтому не удивительно, что в текстах песен непременно присутствует упоминание коня. Все ситуации с участием коня, как и другие типические ситуации, описываются посредством готовых поэтических формул, так называемых «общих мест». Многочисленные поэтические клише выражают, прежде всего, действия героя по отношению к коню: коня надо снарядить, оседлать, сесть на него и слезть с него, управлять им в процессе бега, красиво погарцевать на нем, пустить погулять по лугу, кормить и поить. Очень часты формулы со значением «вскочить на коня и отправиться в путь»: *Po i hypë Muja gjogut m'shpinë / fill n'Jutbinë Muji ka shkue* [56] 'Вскакивает Муйо коню на спину / Прямо в Ютбину Муйо поехал'; *Halla, në kambë Halili asht çue / e në shpinë gjogut i ka ra, / në Luge t'verda trimi kenka ra* [250] 'Беда, на ноги Халили поднялся / и коню на спину вскочил, / в Желтую лошину отправился храбрец'; *I ka kcye gjogut në shpinë, / treqind vetve i ka pri* [190] 'Запрыгнул коню на спину, / повел за собой триста человек'.

¹ Материалом послужили тексты в Эпика legjendare (Cikli i kreshnikëve). Tiranë, 1966. В дальнейшем при цитировании примеров в скобках указывается страница данного издания.

Многочисленны формулы, показывающие, как герой управляет конем, – это обычно стремительная езда, бешеная скачка. Здесь характерно использование парных сочетаний *turr e vrap* 'порыв и бег' и особенно *turr e mjegull* букв. «дым и туман» в значении 'стремительно': *Mbi shpinë gjogut trimi paska ra, / turr e vrap gjogun ma ka lshue, / bashkë me Mujin janë bashkue* [466] 'На спину коню храбрец вскочил, / очень быстро коня припустил, / с Муйо объединились'; *m'i ka ra gjogut n'shpinë, / turr e mjegull gjogun e ka ba* [476] 'вскочил коню на спину, / (как) дым и туман сделал коня'; *Si Sokol Omeri n'kambë â çue, / m'i ka kcyë gjogut në shpinë, / tim e mjegull gjogun e ka ba* [243] 'Как Соколя Омери на ноги поднялся, / вскочил коню на спину, / (как) дым и туман коня сделал'.

Делая остановку в пути, герои пускают коней погаситься в буковом лесу, напиток воды в реке: *Aty burrat vend kanë xanë, / kanë lshue gjogat nëpër ashtë, / nëpër bar gjogat kanë hupë, / vetë janë ulun bukë me ngranë* [93] 'Здесь мужи остановились, / пустили коней в буковый лес, / по траве кони разбрелись, / сами сели еду есть'; *gjogut ashtën ja ka dhanë, / për buzë kronit po rri pshtetë* [53] 'коня пустил в буковый лес, / (сам) у края родника сидит, опершись'.

Другая группа текстов, в состав которых входят поэтические клише, – это описание ситуаций, субъектом которых является сам конь: его красота, его стремительный бег, преданность богатырю и способность прийти на помощь в трудный момент. Вот как описывается бег коня: *Mirë po e din gjogu se kah me shkue, / flakë të verdhë për gojë qi po qet, / turr e njegull qi m'â ba, / shpat e m'shpat thue po fluron* [98] 'Хорошо знает конь, куда идти, / желтое пламя изо рта выпускает, / дымом и туманом сделался, / со склона на склон почти перелетает'; *gjogu i Mujes vjen tue tërfrue, turr për hundet, mjegull tue lshue* [158] 'Конь Муйо приходит со ржанием, дым из носа, туман выпускает'; *Fort kali ashtë vrâ, bisht e jelë bashkë i ka ba* [490] 'Очень конь постарался, хвост и гриву соединил'.

Конь предчувствует тяжелые испытания: *As s'po han gjogati, as s'po pin, / veç idhnueshem gjogu qi po m'rrin, / me kambë t'para tue çukurmue, / aj me sy për tue lotue / edhe dhimbshem Ajken po ma kqyrë, / kryet për gjoks tuj ja ferkue, / me qerpikë aj tue ligjruë* [339] 'И не ест конь, и не пьет, / удрученно конь стоит, / передними копытами [землю] царапая, / а глазами плача / и жалостливо на Айку смотрит, / головой о грудь ее трется, / ресницами красноречиво говоря'; *Gjogu i Mujit barin nuk e han / e me shqelma për breg qi po rrah / e sa të madhe gjogu tuj hingllue, / të tanë bjeshka â tuj rrenue, / lotët rrakjë gjogut janë tuj i shkue* [422] 'Конь Муйо траву не ест / копытом бьет по берегу / и так громко конь заржал, / все пастбище содрогнулось, / слезы ручьем у коня текут'.

Конь вместе с героем участвует в бою: *Mirë Halili aty po na lufton, / gjogu i Mujës, kqyre, çka ba! / Krejt asqerin në dhambë po e han / e sa shkelma mbrapan*

qi po qet, / aq të dekun krajlit ja ka ba [197] 'Хорошо Халиль здесь сражается, / конь Муйо, смотри, что сделал! / Совсем аскера зубами загрызает, / сколько ударов копытом назад дает, / столько мертвых сделал королю'; *gjogu i shkel e Muji po i pret* [441] 'конь их топчет и Муйо их режет'; *Lufitë e rrebitë aty qi po bahet, / me dhambë trimat duen shoshojnë me shkye, / me dhambë gjogat duen shoshojnë me marrë* [86] 'Суровая война здесь идет, / зубами храбрецы хотят один другого разорвать, / зубами кони хотят один другого схватить'.

Перейдем теперь к главной цели нашего анализа – существуют ли какие-либо особенности употребления слов, обозначающих лошадь, в цикле песен героического албанского эпоса, и если да, то в чем они состоят и как возникли?

Выше было уже указано на большой количественный разрыв в употреблении слова *gjog* – с одной стороны и слов *kalë, dori* и *at* – с другой. Этот разрыв не препятствует тому, чтобы в текстах некоторых песен все они употреблялись одновременно как синонимы, – *Askurnja atllarëve nuk po u ulet, / maje kualsh me shoshojnë po falen; / kush po falet, kush me gjog lodron, / kush â ra n' lumë gjogut uj me i dhanë* [93] 'Никто с коней (*atllarëve*) не слезает, / верхом на конях (*kualsh*) друг с другом здороваются; / кто здороваются, кто гарцует на коне (*gjog*), / кто спустился к реке коню (*gjog*) воды дать'.

Но наряду с примерами такого параллельного употребления разных лексем, обозначающих коня, в текстах песен прослеживается тенденция к их противопоставлению по определенным семантическим признакам. Прежде всего, это противопоставление коня верхового (*kalë shalë*) и коня вьючного (*kalë samari*), что выражается в употреблении для первого из них лексемы *gjog*, для второго – лексемы *kalë*. При этом коннотации, сопровождающие эти два понятия, различаются между собой противопоставлением возвышенного плана в первом случае пейоративному – во втором. Так, собираясь совершить дерзкую вылазку во вражеское королевство, Халиль угрожает своему коню наказанием снять с него верховое седло и надеть вьючное: *Kurrnja armt s' më duhen mue, / se ty shala me u shalue, / kom me t' hjek frenin e me t' vum jullarin, / me t' hjek shalin* (sic!) *e me t' vu samarin* [370] 'Не так оружие требуется мне, / как требуется тебе седло чтобы быть оседланным, / сниму я с тебя узду и надену на тебя недоуздок, / сниму с тебя седло верховое и надену вьючное', и дальнейшая судьба коня уже не будет связана с ратными подвигами: *në dort teladhit kom me t' qitun / e me t' shit në dor t' maxharit, / xbathun hysmet me ba!* [370] 'в руки перекупщика отдам тебя, / чтобы продать тебя мадьяру, / неподкованным службу служить'.

Печальная для коня перспектива быть проданным или захваченным врагами для работы в качестве тяглового животного повторяется и в других песнях: – *Hajt, bre, gjog, zoti ty t' vraftë ! / N' qerraxhi po due me t'shitë, / e qymyr me bajtë me ty* [123] 'Ну, же, конь, господь тебя разрази! / перевозчику тебя про-

дам, / уголь возить на тебе'; *Besa, shqijetë Zulkanë m'pre / e ty gjog, besa, kanë me të marrë / e samarin ty kanë me ta vu / e qira me ty, besa, kanë me bajtë, / të tanë patkojt ty gjog qi kanë me të ra / të tanë kambët gjak kanë me të kullue* [428] 'Поверь, славяне Зука зарежут / а тебя, конь, захватят / и вьючное седло на тебя наденут / и внаймы с тобой будут наниматься, / все подковы у тебя, конь, упадут / все ноги кровью будут истекать'; *Ku je, gjog, he të plaçin sytë, / se në dorë të gabelvet kam për të shitë, / ja ti tash ke me fluturue, / por si me kanë nji drangue / e mue te agët ke me m'çue* [490] 'Где ты, конь, лошади твои глаза, / ибо в руки цыганам продам тебя, / или же ты сейчас полетишь, / как если б ты был птицей (букв. «драконом») / и к агам меня отвезешь'.

Такая перспектива непереносима для коня, он огорчается: *ather gjogu â illnue* [371] 'тогда конь огорчился', он гневается: *N'mnerë qumyrin gjogu e pat* [123] 'С негодованием конь об угле подумал'; и гордо подняв голову устремляется вперед: *nalt kryet e ka çue, / vrap të math kite marr / e në Krailni gjogu kenka hi* [371] 'вверх голову поднял, / очень быстро помчался / и в Королевство конь вошел'.

Другое противопоставление, возможно, не столь эксплицитно выраженное, – это противопоставление коня обычного, коня для повседневных дел, и коня боевого, на котором герой выезжает на поединок. Оно также находит себе выражение в оппозиции *kalë – gjog*. Непременные атрибуты героического богатыря – это *shpatë* 'меч' и *gjog* 'конь', *gjogu i mejdanit* 'боевой конь'. Герой всегда имеет при себе *gjog e shpatë me vedi* [300] 'коня и меч', Муйо снаряжает своих четников *n'armë e n'shpatë e n'gjogat e mejdanit* [318] 'оружием и мечом и боевыми конями', перед смертью герой завещает своему сыну *teshat e mejdanit, armë, gjog e shpatë* [393] 'одежду для боя, оружие, коня и меч'. Напротив, контексты со словом *kalë* соотносятся с повседневной жизнью: *Nuk po jam çoban me dhen, / as nuk jam shtehetar i rrugës, / veç po jam qeraxhi me kual* [263] 'Я не пастух с овцами, / и не путник я, / а просто перевозчик с лошадьми', подойдя к кофейне, где *kallablek mbrendë ish kenë mbledhë* 'полно народу собралось', герой *ka lidhë kualt e aty ka hi* [263] 'привязал коней и вошел туда', военную добычу герой помещает *n'hurçe t'kalit* [264] 'в переметную суму коня', от козней врагов он спасается тем, что *Në grazhd të kualve paska hipë, / shndosh e mirë paska ndjehë* [266] 'В стойло к коням вошел, / хорошо и здорово уберется'. Отметим также, что и в царскую повозку впряжены *kualt*, а не *gjogat*: *I janë tremë krajlit kualt në karrocë* [294] 'Испугались у короля кони в повозке', а профессия объездчика лошадей называется *bixhi kvalsh* [273]

Еще одно намечасмое в текстах песен противопоставление идет по линии разграничения наименований коня, с одной стороны, у «своего», ютбинского героя и, с другой стороны, у его противника или у слуги. Конь «своего» героя называется, как правило, *gjog*, а конь противника может быть обозначен сло-

вами *sharam* 'крапчатый' (общеалб. *sharan*), *vraç* 'вороной', слуга же имеет дело с *kal*'ем. Так, в песне № 12, повествующей о поединке между двумя братьями, не знающими вначале, что они братья, используются несколько слов для наименования коня: *gjog* – это конь «своего» героя, Арнаута Османа, *vraç* – это конь его достойного противника, Хюсо Радоицы, словом *atllarë* «верховые кони» обозначаются оба коня вместе. В другой песне, описывающей поединки героя с королем (крайлем), также наблюдается тенденция к дифференцированному использованию разных наименований коня. Свои герои выезжают на битву на *gjog*-ax, а для описания действий крайля употребляются лексемы *gjog* (редко), *kal* и *sharam*. Крайль велит жене: *Qat gjog shpejt me ma shilue* 'Этого коня мне быстро оседлай', но дальше: *Shpejt grueja kalin ja ka shilue e në shpinë krali i ka hypë* [519] 'Быстро жена коня ему оседлала и на спину его король сел', во второй раз крайль требует: *Shpejt sharamin me ma shilue* 'Быстро крапчатого оседлай', и *Grueja sharamin ja ka shilue, / I ka hypë shkau e asht fillue, / në fushë të mejdanit kanka shkue / në shpinë të kalit tue këndue* [523] 'Жена крапчатого ему оседлала, / сел на него славянин и отправился, / на поле битвы поехал, / на спине коня (сидел и) пел'¹.

Семантика лексемы *gjog* в языке эпоса претерпевала определенные изменения, – от обозначения коня белой масти к обозначению богатырского коня вообще. Семантический признак «белый, серый, небесный», изначально заложенный в тур. *gök at* 'чалая лошадь', у албанского *gjog* в ряде случаев нейтрализуется. В тексте песен имеются примеры, когда к слову *gjog* даются определения типа *pullali* 'крапчатый', *i zi* 'черный', *i kuq* 'красный', т. е. определения, указывающие не на белую, а на другую масть животного: *gjogu pullali* [51, 377], *gjogu i zi*, *gjogu i kuq* [465], *Higllloi gjogu, bumbulloi tanë logu. / Kaq të bukur zoti ma kisht falë! / Shtati i tij të tanë roga-roga, / rogat ishin bardh' e kuq e zi, / porsi lulet kur po çilin n' vrrri* [204] 'Заржал конь, загремело все поле. / Каким красивым господь его сделал! / Шкура его вся в крапинах, / крапины были белые и красные и черные, / словно цветы расцветают на лугу'. Этот факт свидетельствует, видимо, о том, что в значении данного слова семантический признак цвета перестает быть главным, определяющим, и что слово приобретает более общее значение – богатырский конь вообще.

На это же указывают и примеры одновременного употребления слов *gjog* и *dori* 'гнедой' по отношению к одному и тому же коню: *Tjetër fjalë Radi nuk ka folë, / po për krahit çikën e ka kapë, / ma ka vu n'vithe t'dorisë, / tym e mjegull gjogun ma ka ba, / e ka marrë udhën përpjëtë* [181] 'Другого слова Рад не сказал, / но за руку девушку схватил, / посадил ее на круп коня (*dori*), / (как) дым и туман коня (*gjog*) сделал, / и вверх по дороге отправился', – *Hypi gjogut, ku*

¹ Возможно, выбор лексемы *sharam* для обозначения коня противника обусловлен наличием однокоренного наименования коня в южнославянском эпосе.

*t'jetë ma i shpejtë, / se 'i andër t'vshirë sonte kam pa, / ... / Meisherë krajli asht mërthye, / mirë e shtërngon dorinë e mejdanit, / mirë shtërngohet me hekurat e shtatit [78-80]' – Садись на коня (*gjog*), на самого быстрого, / ибо плохой сон сегодня я видела, / ... / Сразу король подпоясался, / хорошо затягивает подпругу боевого коня (*dorë*), / хорошо затягивает на себе доспехи'.*

Изложенный материал позволяет, как мы полагаем, сделать некоторые выводы.

Употребление слова *gjog* в языке албанского эпоса имеет свои семантические и функциональные особенности. Данное слово, являясь составным элементом многочисленных поэтических клише, выступает как одно из лексических средств создания поэтического языка албанского эпоса. Оно служит для обобщенного названия богатырского коня, поэтический образ которого создается не столько красотой масти, сколько боевыми достоинствами и моральными качествами сказочного животного. Почему для этой цели было выбрано именно слово *gjog*? На это повлияли, видимо, факторы как собственно семантического, так и системного плана.

Фактор семантический связан с лексическим значением данного слова. Исходное значение слова *gjog* «конь белой масти», несомненно, сыграло здесь не последнюю роль. И не только потому, что белый конь – это красивое существо. Известно, что в менталитете албанского народа понятие белого связано с идеей добра, благополучия, удачи. Одно из значений прилагательного *bardhë* (*i, e*) 'белый' толкуется как 'приносящий счастье и удачу; приносящий радость; счастливый, благополучный'. Данное значение проявляется в ряде устойчивых словосочетаний (*orë e bardhë* 'счастливые часы') и благопожеланий (*qofsh i bardhë!* 'будь счастлив!', букв. «будь белым!»). Оно зафиксировано также в сложных словах типа: *fatbardhë* 'счастливый, удачливый; успешный', букв. «с белой судьбой», *fatbardhësi* 'счастье; удача; успех; благополучие', *faqebardhë* 'успешно, с успехом, удачно', букв. «с белым лицом», *derëbardhë* 'счастливый, удачливый вместе со своими домочадцами', букв. «с белой дверью» (в албанском слово *derë* имеет значение не только 'дверь', но и 'дом, семья, род') и др. В языке эпоса также имеем: *Kur te vije akshami i bardhe* [267] 'Когда наступит белый вечер'; *Kur kish ardhe mjesnata e bardhe* [429] 'Когда пришла белая полночь'; *O ti diell, o dielli i bardhe* [468] 'О ты, солнце, белое солнце'. Понятно, таким образом, что и конь богатыря должен быть белой масти, – чтобы принести ему победу и славу.

Выбору слова *gjog* способствовало также положение данного слова в лексической системе албанского языка. *Gjog* – относительно новое заимствование в албанском, как единица лексикона оно занимает изолированное положение, не имея ни своего словообразовательного гнезда, ни своей фразеологии. Терминологическое значение слова препятствовало появлению у него

переносных значений. Слово не было обременено какими бы то ни было коннотациями, – ни положительными, ни отрицательными. Напротив, как слово новое, чужое, оно могло производить впечатление необычности, восприниматься как особенное. У слова *kalë* в этом отношении ситуация прямо противоположная, – оно, хотя и является тоже заимствованием, но уже давно вошло в язык, стало в нем совершенно «своим», домашним, обросло большим количеством производных слов, приобрело как положительные, так и отрицательные коннотации. В этих обстоятельствах гораздо легче было стилистически маркировать слово *gjog*, уже маркированное ореолом необычности, чем слово *kalë*, таким свойством не обладавшее.

Литература

Десницкая 1970 – Десницкая А. В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л., 1970.

Lambertz 1954-1955 – Lambertz M. Die Volksepik der Albaner // Wissensch. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig, 4. Jahrgang [1954-1955], Hf. 314.

Источники

Фасмер 1987 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения члена-корр. АН СССР О. Н. Трубачева. Т. IV. М., 1987.

Çabej 1987 – Çabej E. Studime etimologjike në fushë të shqipes. V l. III, Tiranë, 1987.

Fjalor i gjuhës 1981 – Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Prishtinë, 1981.

Folklor shqiptar II – Folklor shqiptar II. Epika legjendare. Tiranë, 1966.

Meyer 1891 – Meyer G. Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache. Strassburg, 1891.

МИФОТВОРЧЕСТВО ВЯЧ. ИВАНОВА (НА ПРИМЕРЕ МИФА ОБ АТЛАНТИДЕ)

Среди широкого круга проблем, которыми занимается Татьяна Владимировна Цивьян, мифологическим представлениям отводится далеко не последнее место. Органичное сочетание в творчестве Татьяны Владимировны трудов по классической филологии, балканистике и русской литературе XX века позволяет мне предложить в юбилейный сборник небольшое исследование, посвященное мифу об Атлантиде и его бытованию в России начала XX в.¹

На первый взгляд всплеск интереса к мифу об Атлантиде в русской литературе начала XX века может показаться неожиданным. Как представляется, сама эта тема во всех в разнообразных ее проявлениях первых двух десятилетий XX века, во многом восходит к идеям Вяч. Ив. Иванова, для которого всемирная катастрофа, сметающая устойчивую и самодовольную цивилизацию, связана с глубокими размышлениями о сути европейской культуры, с поисками инвариантных противопоставлений, таких как противостояние мужского и женского божественного начала – антитеза, разрешение которой Иванов усматривал в христианстве.

Характерно, что в конце 1900-х годов формируется миф, нашедший отражение во многих произведениях, авторы которых были связаны с Вячеславом Ивановым. Можно предположить, что именно влияние Иванова определило и популярность самого мифа, и многие детали и аспекты в его разработке. В настоящее время уже сформирован в значительной степени тот круг произведений, где отражена идея всемирной катастрофы, которая лежит в основе мифа об Атлантиде. При этом во всех произведениях присутствует личная ответственность и личная вина представителей гибнущей цивилизации. Присутствует также религиозный обряд и его описание, носящее скорее черты этнографии и лишь у самого Иванова получающее наполнение глубоким внутренним смыслом, который может быть воспринят как способ историсофского познания.

Пути, которыми Иванов думал выводить русскую культуру из кризиса, были связаны, в первую очередь, с мистическими опытами, в которых Иванов в ту пору не был одинок. Уже достаточно изучены его увлечения панславизмом как попыт-

¹ Это не значит, что прежде тема Атлантиды не рассматривалась в русской литературе, например, мы знаем об увлечении Атлантидой В. Ф. Раевского. Ср. «Постоянным собеседником Пушкина был В. Ф. Раевский, который "Общественный договор" Руссо «вытвердил как азбуку». Не случайно его ум так занимало идеальное государство Атлантида» – Лотман Ю. М. Истоки толстовского направления в русской литературе 1830-х годов // Лотман Ю. М. О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993). СПб.: Искусство–СПБ, 2005. С. 549.

кой обретения новых оснований для русской культуры, описаны его увлечения оккультизмом, особенно после смерти Зиновьевой-Аннибал, однако почти совсем остается нетронутой тема «Иванов середины 1900-х годов и христианство» — она для нас дана в ретроспективе: из Рима и после перехода в католичество, а не сама по себе. Только отчасти исследована и тема, которой посвящено мое сообщение: проблема рока, фатума в истории культуры, проблема фатального конца, умирания и возрождения, проблема человеческой памяти, над которой не властна катастрофа.

Именно этот круг идей выразил Иванов в публичной лекции, напечатанной под названием «Древний ужас», поводом для которой стала картина Л. С. Бакста, выставленная в 1909 году. Тема Атлантиды присутствует в творчестве и Велимира Хлебникова, который был знаком с Ивановым с марта 1908 г.¹ Летом того же года, уже переводясь в Петербургский университет, Хлебников отдыхает в Судаке (Крым), где он бывал в доме Герцык и, как можно думать, неоднократно беседовал с Вяч. Ивановым. К этому времени можно отнести небольшую пьесу «Таинство дальних», которую Хлебников написал под влиянием идей Вяч. Иванова. Как кажется, из того круга тем, которые обсуждались в Судаке летом 1908 г., от внимания исследователей ускользнула тема Атлантиды, по сути попытка создания нового мифа, в котором присутствует резкое противопоставление Жреца, Жены, которую С. Старкина² справедливо интерпретирует как богиню, и девушки. Уже в первых набросках «Таинства дальних» присутствует потоп, и сам этот небольшой набросок отчетливо и изначально связан с идеей Атлантиды.

Обычно рассматривают появление текста Иванова как результат прямого влияния от тех впечатлений, которые вызвала у него картина Бакста. Между тем, публикуемые сейчас дневники М. А. Кузмина³ показывают, что Бакст и Кузмин бывали на Башне с 1906 г. То есть лекция Иванова, которую связывают обычно с непосредственным впечатлением от картины, едва ли могла быть спонтанной, но напротив, была подготовлена длительным устным обсуждением в той же Башне. Мы можем предполагать, что и сама поездка Бакста в Грецию определялась не без влияния идей Иванова, а выставка картины только стала поводом для раскрытия идей, прежде обсуждавшихся лишь в тесном кругу единомышленников. Тем самым мы попадаем в художественное пространство, которое обычно ускользает от исследователя литературы: устное обсуждение идей, которое предшествует их письменной фиксации и публикации. Устное (в противопоставлении письменному способу творчества —

¹ Старкина С. Велимир Хлебников: Король Времени. Биография. СПб.: Вита Нова, 2005. С. 57.

² Старкина С. Велимир Хлебников... С. 61.

³ Кузмин М.А. Дневник 1905–1907 / Предисл., подгот. текста и коммент. Н.А. Богомолова и С.В. Шумихина. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2003. С. 441. Л.С. Бакст упоминается бесчисленное число раз, см. с. 564.

противопоставление, в последнее время разрабатываемое в англо-американской литературе по классической филологии) для начала XX века почти не может быть изучено непосредственно – никто не вел стенограмм, а дневниковые записи обычно перечисляют имена присутствовавших, выступавших, но не темы разговоров и предметы споров.

Я попробую проиллюстрировать это на примере мифа об Атлантиде так, как он представлен в вариантах, так или иначе берущих начало из обсуждений в Башне Вяч. Иванова.

В лекции Иванова по поводу картины Бакста совершенно отчетливо видно противопоставление разумного математического начала и иррациональной эротической стихии, которая олицетворена в картине Бакста фигурой Афродиты Пафосской. Сам Иванов делит образ женского божества на две ипостаси – Афродиту Небесную и Афродиту Всенародную¹, слияние которых, согласно Иванову, возможно только в рамках христианской традиции. Напомним некоторые выдержки из лекции Вяч. Иванова²:

Так делает нас наше смешливое отчаяние поздними эпигонами языческого упадка.

Причина ведуга — наше забвение христианства. Человечество забыло то, что в христианстве уже раскрылось, и не только не угадывает того, что еще не раскрыто в нем, но давно уже и прежде понятого в нем не понимает. Я остановлюсь на двух идеях, внесенных христианством, — на двух ответах его на древние запросы язычества: разумею христианское понимание человеческого самоутверждения и христианское воззрение на Душу Мира.

Человеческое самоутверждение ложно, поскольку субъектом его является ограниченная личность. Должно найти свое истинное я, чтобы утвердиться в нем. Христианство учит, что такое я сокровенно присутствует в человеке: «Царство небес — в вас». Есть Небо в человеке, и в Небе Отец. Внешнее человека, его плоть — Земля его. Это жена, Душа Мира в нем. То, что человек повседневно называет своим я, господствует над этой его Землею. Но тот, кого она почитает своим мужем и господином, не муж ей. Как Душа Мира ищет Жениха в макрокосме, так в микрокосме Земля человека ищет своего иного я и чаеет приближения Сына. Сыном становится человеческое я только отдачею воли своей тому внутреннему свету, который есть Отец в Небе человека. Если воля человеческого я стала волей Его, тогда родится в человеке Христос, и он стал достоин называться Сыном Человеческим. Тогда Земля его нашла своего Жениха, и Сын Человеческий Невесту свою, и исполнилась молитва о воле Отца, не в Небе только долженствующей осуществиться, но и на Земле.

Таков антропологический принцип в христианстве: помимо этого правого самоутверждения, нет действительного и плодотворного самоутверждения человеку, ибо всяким иным самоутверждением он хочет сохранить свою душу, а сам теряет ее, утверждая тень и сон тени (как называет Пиндар человека), но не личность свою, она же лик Сына. Такова христианская истина о человеке, которая делает человека впервые свободным. Здесь впервые прекращается внешнее богопочтение и упраздняется богоборство. Все живые энергии человеческого мужеского дерзновения

¹ Или Афродиту “пошлую”, как переводил А. Ф. Лосев греческий эпитет богини Πάιδιμος, ср. Лосев Л. Иосиф Бродский. Опыт литературной биографии. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 238. Как можно видеть, намеченный Ивановым круг идей имел продолжение и в рамках философской и филологической, и в поэтической традиции вплоть до «Урании» И. Бродского.

² Вяч. Иванов. Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 108. Здесь и далее тексты Иванова цитируются по этому изданию.

единственно находят исход и плодотворное применение в этом принципе мистического энергетизма. Чтобы иметь дерзновение мужское перед лицом Необходимости, должно человеку дерзать и мужествовать не по внушению своего немощного замысла и произвола, но по силе божественного бытия, во имя Отца в Небе; ибо только сыновство дает ему лицо и силу и власть Жениха.

Необходимость есть плоть мира. Те древние люди, которые погибли в старинных катаклизмах, поклонились Плоти, космической Жене, и богиня извергла таких мужей, каких не желала. Ибо они были насильственны, но немощны, и были только ее сынами, и в себе знали только ее, от матери взятую плоть. Она же хочет семян Логоса *βουός στερρακοῦς*, как говорили стоики). Родившихся «не от похоти плотской», но от Бога — хочет она, и от таких мужей зачнет новое свое царство. К Необходимости, как аспекту Души Мира, христианское сознание относится как к Матери, от злой воли человека изнемогающей и новою волей искупленного одним Человеком-Искупителем Адама долженствующей преобразиться. На Земле, страдальной Матери, вдове Эдема, напечатлевает христианство преображающий поцелуй. В этом мужском лобзании любви — христианское преодоление природной необходимости.

Ибо необходимость природная есть причинная связь явлений; но каждое явление и каждый миг мимолетный не чадо безумной матери, а чадо брака между женскою причиною и мужским семенем Логоса. И свет этого семени во тьме светит, и тьма его не объемлет.

Правое самоутверждение человека в Отце, как Сына, не имеющего иной воли, кроме воли Отца, дает ему жизнь в свободе. Свобода есть зачинательная мощь, возможность начала. Кто зачинать не может, но лишь продолжать, тот не свободен: его действия суть только следствия причин, не в нем лежащих. Только почерпнув новое содержание нашего я из того изначального бытия, которое есть Сам в нас и Отец в Небе нашем, мы приобретаем инициативную мужскую силу, которой ждет Мировая Душа. Иначе все действия наши только следствия ее собственных законов, и она не имеет от нас семени Логоса.

Но жена всегда верна себе. Змий прельстил Еву обещанием божественного сознания. Она думала достигнуть его через матерно, и съела плод, и дала Адаму, становясь началом вины. И Адам впал в рабство плоти. Возмездие за ту трагическую вину, которую мы называем грехопадением, было развитием заложенного в ней содержания. В болезнях Мировая Жена стала родить бессильных чад. Женское единобожие соответствует подчинению Адама Жене, как материи. Последовало новое возмездие за вину Евы, и мужское стало господствовать над женским, и новый совершился грех — грех порабощения Жены. Это порабощение не спасло ничего, и только увеличало меру бедствий.

Христианство дало разрешение борьбе полов.

Некоторое продолжение данная тема получает в стихотворении Афродита Всенародная и Афродита Небесная (IV, 36-37).

В дальнейшем Иванов обращается к жителям Атлантиды, например в стихотворении «Перед портретом Боратынского» (Как у сынов забвенной Атлантиды, / До темени пологое чело / Закинуто... Не небо ль налегло / Навесом сфер на лоб¹ кариатиды? - IV, 32), и особенно в стихотворении, появившемся под названием «Атлантида» в 1911 году (Лежит под Океаном / Нелетная страна. / А древле, за туманом, / Над темным Океаном, / Незримая, она). Связь картины Бакста со стихотворением «Атлантида» была в недавнее время предметом обсуждения в двух отношениях: в сопоставлении с немецкой традицией и в рамках оккультной символики (Ср. II, 470-471). Первое из

¹ Такая конъектура кажется единственно возможной.

этих направлений представлено статьей Г. А. Тиме¹, которая прослеживает важную сторону истоков того круга идей, который, как я пытался показать выше, обсуждался на Башне еще до отъезда Бакста в Грецию. Среди прямых источников «женского владычества» Тиме рассматривает известную книгу И.-Я. Бахофена «Материнское право», которая была хорошо знакома Иванову².

Другой подход, делающий упор на связи образа Атлантиды с влиянием А. Р. Минцловой, интерпретирует стихотворение «Атлантида» с точки зрения оккультизма, прослеживая преемственность от Платона через розенкрейцеров к оккультизму начала XX века³. При таком подходе ни для темы Атлантиды, ни для христианского осмысления катастроф в культурной истории Европы просто не находится места⁴.

При этом вероятно справедливо замечание Г. В. Нефедьева «Связь Атлантиды с братством Розы и Креста является вполне устоявшимся сюжетом в оккультной литературе XIX и XX веков, в которой Атлантида считалась источником любого тайного знания» (там же, с. 229), что однако не опровергает настоятельного совета С. С. Аверинцева, согласно которому «было бы одинаково недопустимым как вовсе перестать оглядываться на мир современных ему (Иванову) эзотерических доктрин, так и пытаться чересчур однозначно соотносить с реалиями этого мира мысли и слова поэта, у которого никогда не было склонности перейти на роль популяризатора чужих учений...»⁵.

¹ Тиме Г. А. Лики дионисийства (Вяч. Иванов и Г. Гауптман) // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы международной научной конференции 9-11 сент. 2002 г. Томск; М., Водолей Publishers, 2003. С. 95-104. Цитируется стр. 100-101.

² Г. А. Тиме ссылается здесь помимо книги В. М. Жирмунского (*Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика*. СПб., 1996) на воспоминания Д. И. Иванова (Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 50) и на работы М. Вахтеля: *Wachtel M. Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and the Poetics of Vjacheslav Ivanov*. Madison; London, 1994; *Vjacheslav Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Hrsg. von M. Wachtel. Mainz, 1995.

³ Отношения А. Р. Минцловой с Вяч. Ивановым рассмотрены в работах Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм: Материалы и исследования. М., 1999; Нефедьев Г. В. К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002; *Обатнин Г. Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)*. М., 2000.

⁴ «Анализ эзотерического контекста ивановской "Атлантиды" обнаруживает целый ряд реминисценций, связанных с розенкрейцерской мифологией». Отсюда и утверждение, что будто бы «едва ли можно говорить о теме "Атлантиды" как таковой в творчестве Вяч. Иванова. Однако сам образ легендарной страны присутствует в его произведениях, отсылая нас к вполне конкретным и значимым для Иванова философско-богословским и эзотерико-биографическим подтекстам». Нефедьев Г. В. К подтексту стихотворения Вяч. Иванова «Атлантида» // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура ... С. 227-232.

⁵ Аверинцев С. С. Комментарий: Сентенции и фрагменты Вяч. Иванова в записях О. Шор // Русско-итальянский архив III. Вячеслав Иванов – новые материалы / Составители Д. Рицци и А. Шишкин. Солерно: Europa Orientalis, 2001. С. 144-145.

В отличие от платоновского мифа, мотив мщения присутствует во всех произведениях, сюжет которых навеян, как нам кажется, обсуждениями на Башне. Поэтому не выглядит убедительной трактовка «Этот мотив мести, возмездия генетически и символически восходит к известному мотиву мщения тамплиеров»¹.

Вероятно, следует иметь в виду, что теософское осмысление мифа было лишь одним из аспектов, подвергавшихся пристальному вниманию Вяч. Иванова. Нет оснований считать его единственным. Безусловно к этому же кругу идей относится и поэма В. Хлебникова «Атлантида»², сюжет которой, лишь в самое последнее время стал предметом рассмотрения в сопоставлении с картиной Л. Бакста³, а философские, религиозные проблемы, которые и у Хлебникова этого периода, и у Иванова ставятся в символическом ключе, насколько мне известно, лишь отмечены в последнем комментарии, но не были предметом сопоставительного изучения. До сих пор среди переключек между творчеством Иванова и Хлебникова были обнаружены только отдельные совпадения⁴.

Как это уже было отмечено, в прямой связи с картиной Бакста и лекцией Иванова стоит поэма Хлебникова «Гибель Атлантиды», опубликованная во втором «Садке судей» в 1913 году, когда Хлебников уже отошел от Башни. Рукопись поэмы, как указал в первом издании Н.Л. Степанов⁵, относится также к 1909 г.

¹ Нефедьев Г. В. К подтексту стихотворения Вяч. Иванова «Атлантида» ... С. 231.

² До недавнего времени в комментариях указывались первоначальные варианты заглавия («Потоп острова», «Гибель атлантов», а также отмечалось, что «некоторые образы ориентированы на тексты Пушкина – Медный всадник и Пир во время чумы (Велимир Хлебников. Творения / Общая ред. и вступ. статья М. Я. Полякова, составление, подг. текста и комментарии В. П. Григорьева и А. Е. Парниса. М.: «Советский писатель», 1987. С. 680). По свидетельству Ахматовой, в конце 1909 или в начале 1910 г. Хлебников читал поэму «Сад» в Башне у Вяч. Иванова (там же, с. 670).

³ Велимир Хлебников. Собрание сочинений в 6 томах / Под общей редакцией Р. В. Дуганова. Сост., подгот. текста и примеч. Е. Р. Арензона и Р. В. Дуганова. Т. 4. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 350. Е. Р. Арензон отмечает, что поэма «входит в круг произведений русской литературы, разрабатывавших "апокалиптическую" тему». В качестве параллелей отмечается, что «в первом номере журнала "Аполлон" М. Волошин писал: "XX веку, первый год которого совпал с началом раскопок Эванса на Крите, кажется, суждено ... заглянуть уже по ту сторону звездной архаической ночи и увидеть багровый закат Атлантиды"» («Архаизм в русской живописи. Рерих, Богаевский и Бакст»). Е. Р. Арензон впервые связал замысел хлебниковской поэмы с картиной Л. Бакста «Теттог antiquus» и интерпретацией картины Вяч. Ивановым в статье «Древний ужас» и далее сопоставил поэму Хлебникова с его статьей «Мы и дома» (1915 г.): «Сказки — память старца? Иль детское ясновидение? Другими словами, я думал: потоп и гибель Атлантиды была или будет? Скорее я склонен думать — будет».

⁴ Шишкин А. Велимир Хлебников на «Башне» Вяч. Иванова // НЛО, № 17, 1996. С. 141–167. Кустова Г. И. Языковые проекты Вячеслава Иванова и Велимира Хлебникова // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба ... С. 96–107.

⁵ Собрание произведений Велимира Хлебникова. Т. 1. Поэмы / Редакция текста Н. Л. Степанова. С. 312. С указанием Н. Л. Степанова, что, судя по стилю и почерку, написана около 1909–10 гг.

Следует обратить внимание на то, что тема Атлантиды возникает в творчестве Хлебникова еще в 1908 году в произведении «Таинство дальних», связь которого с идеями Иванова неоднократно подчеркивалась, ср. примечание Е. Р. Арэнзона и Р. В. Дуганова¹, показывающее связь данного текста, впервые опубликованного в 1990 году², с символистской мифологией, которая, в первую очередь, восходит к влиянию Вяч. Ив. Иванова. Последнее доказывается, в том числе, чистой рукописью, хранящейся в РГАЛИ, где создание приурочено к Сурожу (т.е. к Судаку в Крыму), где Хлебников 1908 г. познакомился с Ивановым.

Любопытно, что до сих пор не были отмечены связи между концепцией Иванова и развитием этой концепции в творчестве Хлебникова от «Таинства дальних» к «Гибели Атлантиды». Характерно и то, что ряд мотивов мифа находит продолжение в позднейших произведениях Хлебникова, сравни, например, строки из «Гибели Атлантиды»:

Но я законов неба пленник,
Я самому себе изменник,
Отсюда смута и вражда.
Венком божеств наш ум венчается,
Но, кто в надеждах жил, отчается.
„Ты — звездный раб,
Род человеческий!“
Сказал, не слаб,
Рассудок жреческий.

В более поздних стихах Хлебников возвращается к тем же образам, которые мы находим впервые в «Гибели Атлантиды». Так, в поэме «Ладомир» (май 1920 г.) он обращается к космической по масштабам творческой научной мысли и личности, «чей застенок там на звездах»:

И чей застенок там на звездах
Неси в руках гремучий порох,
Зови дворец взлететь на воздух³.

Во всех перечисленных случаях в сюжетах наблюдается инвариант того конфликта, который, как можно судить по его отражению в самых разных произведениях людей, близких к Вяч. Иванову, им и был сформулирован. Противостояние рационального осмысления мироздания, представленного в речи жреца, способного понять ход звезд и их влияние на человеческую

Печатается по рукописи. Заглавие менялось: «Потоп острова», затем «Гибель атлантов», наконец «Гибель Атлантиды».

¹ Велимир Хлебников. Собрание сочинений в 6 томах ... С. 363.

² Публикация С. Я. Казаковой в журнале Russian literature, 1990. Vol. XXVII. №4. P. 437-458.

³ Собрание произведений Велимира Хлебникова. Т. 1. Поэмы. С. 183.

жизнь, сумевшего отделить суеверие от истинного предсказания и жестоко подавившего в себе человеческие желания и надежды («но я законов неба пленник, я самому себе изменник»). В поэме этому миру геометрически правильных линий, расчисленных по звездам, противостоят «возгласы похоти». Идеал, отрицающий ученые выкладки жреца, формулирует «рабыня», обозначенная как противопоставление высшего низшему (жрец–рабыня) и как противопоставление упорядоченности и спонтанности («Рабыня я ночных веселий!»), причем она сама ощущает себя равной жрецу и его противоположностью («Две как мир старинных власти»). Власть рабыни основана на знании интуитивном. «Тайна жизни», погубленная жрецом, включает в себя и этот аспект. Гипертрофированная рациональность умственной культуры противопоставлена иррациональному началу, воплощенному в плотской любви, которая оказывается более древним, глубоким и сильным началом, чем цивилизация. Она же оказывается и более многогранной: не случайно «рабыня ночных веселий» превращается в «богиню мести» – Эринию, украшенную, впрочем, головой Медузы-Горгоны. Здесь трактовка Хлебникова сильно отличается от представленной на картине Бакста, у которого Афродита, с архаической улыбкой греческих статуй, торжествуя смотрит на гибнущую цивилизацию. В поэме Хлебникова «богиня мести» губит цивилизацию, покусившуюся на человеческое начало, причем губит ее сама того не желая, поскольку превращение рабыни в богиню мести совершается помимо ее воли – она лишь знает, что превращение произойдет с неизбежностью и предупреждает жреца о грядущем возмездии.

Можно было бы отметить разное по своей сути понимание темы Атлантиды Бакстом, Ивановым и Хлебниковым, причем уже выше мы отметили продолжение этой темы как в творчестве одного поэта, так и другого. Подход самого Вяч. Иванова был более глубок и сложен, и его вариант мифа о гибели цивилизации сложнее уже потому, что он не ограничивается язычеством (хотя в поэме Хлебникова присутствует не только языческая, но и ветхозаветная мораль, основанная на принципе «зуб за зуб»). Иванов включает в свое рассмотрение весь арсенал христианской этики, усложняя тем самым саму проблему и одновременно указывая на возможное спасение культуры.

Стоит оговориться специально, что многие отклики на этот сюжет последовали позже, иногда через десятки лет. Среди этих откликов можно считать «Атлантиду» Мережковского¹, так что в принципе можно было бы говорить о

¹ Не только опубликованный всем известный текст (*Мережковский Д.* Атлантида — Европа. Тайна Запада. М., 1992) продолжал тему Атлантиды, но и «пророческие» речи Мережковского на очередных «воскресеньях» 1926 года. Вот как описывает Ирина Одоевцева (*Одоевцева И.* Избранное. М.: Согласие, 1998. С. 814): «Сам Мережковский, исходя вдохновением и широко раскрыв руки, казался, поднялся на воздух и парил над этим неистово бушующим океаном,

своего рода возрождении архетипа Атлантиды в творчестве писателей начала XX века. В этот ряд А.В.Лавров предложил включить и опубликованную через 30 лет «Атлантиду» Брюсова, а Шишкин – малоизвестного художника Белобородова, представившего на римской выставке 1939 г. постапокалиптические видения «Большого острова». Несколько ближе к теме остается возможная связь с мотивом Атлантиды в творчестве Иннокентия Анненского¹.

Еще только предстоит собрать и осмыслить материалы, касающиеся мифа об Атлантиде в русской культуре 1900-х годов, и сопоставить различные во многом подходы к мифу. Тем не менее, уже сейчас можно видеть, что эти мотивы и идеи во многом могут быть возведены к обсуждениям на Башне, где под руководством «мэтра» осуществлялась как связь искусств, так и филологическое осмысление и мифотворчество.

похожим на океан, когда-то поглотивший Атлантиду <...>: – Европа – Атлантида ... Если мы не сумеем победить близнецов, двух величайших соблазнов Эриса – войну, и Эроса – сладострастие, не преобразимся и не переродимся, нас всех ждет гибель!»

¹ *Иванова О.Ю.* Вяч. Иванов и Ин. Анненский. Две точки зрения на картину Л. Бакста «Тетто антиқиус» (версия) // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба ... М.: Наука, 2002. С. 132–135.

EINE PENELOPIADE DES 20. JAHRHUNDERTS.
ZUR POSTSYMBOLISTISCHEN LYRIK VON ELIZAVETA BAGRJANA

„Oh, Penelope, du kannst doch nicht immer noch eifersüchtig sein“, sagt Helena. „Jetzt können wir doch wirklich Freundinnen werden! Warum kommst du nicht mir in die obere Welt, wenn ich das nächste Mal gehe? Wir könnten einen Ausflug nach Las Vegas machen. Girls' night out! Aber ich habe vergessen – das ist ja nicht dein Stil. Du spielst lieber die treue kleine Hausfrau, mit all der Weberei und so. Ich bin schlecht, ich könnte das nie, ich stürbe vor Langeweile. Aber du warst ja schon immer so häuslich.“

Margaret Atwood. *Die Penelopiade* (2005).

Eine Autoren-Person ist immer auch die Figur, welche die Rezipienten und Kritiker aus ihr machen. Im Falle der bulgarischen Lyrikerin Elizaveta Bagrjana (1893-1991), Zeitgenossin von slavischen Dichterinnen der Moderne wie Anna Achmatova, Marina Cvetaeva und Desanka Maksimović, hat die professionelle Rezeption durch Literaturwissenschaftler und Literarhistoriker ein Image entworfen, das zum Teil panegyrische Züge trägt:

(1) Sie ist *die* große bulgarische Poetessa, autark, ohne literarische Schule oder Gruppe, Überwinderin des von männlichen Autoren dominierten Symbolismus.

(2) Ihr lyrisches Ich hypostasiert die starke, freie, sich über Normen und Grenzen der patriarchalischen Tradition wie auch des Philistertums hinweg setzende moderne Frau, und gleichzeitig das ewig Weibliche.

(3) Sie schreibt eine konkrete, auf das Irdische konzentrierte und jede Transzendenz ablehnende, vitalistische Lyrik der elementaren Sinnlichkeit und der großen Emotionen.

Tatsache ist, dass Bagrjana das Gender-Thema in der bulgarischen Lyrik initiiert hat, dass sie zu Beginn ihrer lyrischen Arbeit unter dem Einfluss von Slavejkov stand, dann – vergleichbar den russischen Akmeisten – den Symbolismus überwand, sich zeitweise der intimen Lyrik von Liliev und Christov annäherte und schließlich den Normenwechsel hin zu einem postsymbolistisch-vitalistischen Stil („оварваряване“) vollzog, mit dem sie in die Nähe der (von ihr auch ins Bulgarische übersetzten) Anna Achmatova rückte.

Am exemplarischen Beispiel eines Gedichts aus Bagrjanas mittlerer Schaffensperiode soll dies verifiziert werden. Es handelt sich um den 1934 entstandenen und 1936 in der Lyrik-Sammlung *СЪРЦЕ ЧОВЕШКО* (*Menschenherz*) publizierten vierteiligen Text *Penelope des 20. Jahrhunderts*:

ПЕНЕЛОПА НА ХХ ВЕК

I

ИЗМЕСЕНИ СМЕ от утайките на миналото.
Незнайно напластени с вековете в нас,
Те оцветяват алената или синя наша кръв,
Те отсеняват светла или тъмна нашата душа.

И ето – има ли костяца в моя череп,
Овал на мойта шлът, на пръстите ми нокът,
Полет на моя дух и порив в моето сърце –
Конто нямат своята прамайка или праотец?

О, минало! Ти – неизбежно зло или добро,
Ти – време тъмно или светъл дар –
Скъперник, сбираш купища от смег и злато,
Неуморим, неумолим, безсънен архивар –

Живееш въпреки протеста или волята ни в нас –
Натрупал стари инвентари в нашето сърце,
Записал равностметката на нашите победи
И каталозите на нашите омрази и любов!

И ние – алчущи или творци на свобода –
Ний само сме марионетки в твоите ръце:
Жестикულიраме, вървим напред-назад,
Крещим и борим се, и падаме, и ставаме ...

О, тези страшни и невидими конци,
Кои то ти отпущаш или дръпваш, но не скъсваш,
Кои то теглят нашите съдби и свързват ни
С умрелите прапрадеди и с неродените правнуци!

Бих искала с един безумен скок в безкрая
Да скъсам всички възли – и да видя
Сама, освободена – себе си – лика си
Без минало, без родословие, без възраст, име!

II

НЕ СЪМ аз древноелинската Пенелопа –
Смирено да тъка и разтъквам
И чакам двадесет години Одисея –

Зареян по море и суша, заплениван
От нимфите на острови незнайни, –
За да се върне някога при мене, но тогава,
Когато дори кучето едва го би познало.
Не искам да мъжея и трептя като кандилце
В монашеска килия,
Да се топя като забравена свещица
В безплодни си пламък,
Да плача на разпънатата карта
Като над плащеница,
Да гоня с мислите си ширините
И страни заливи,
Да се боя от всички Еви на земята –
От бялата студена северянка
До тъмната и пламенна южанка ...

Не ми са доста всичките открития,
Безкрайните антени, кабели,
Уплели въздуха, земята и водата,
За да ми тракат лаконическите телеграми
На твоята разнесена любов!

Аз искам да я сещам тук, животрептяща,
С най-първобитните изобретения –
Петте с живота дадени нам сетива
Като последния човек на туй кълбо,
Като най-бедното създание на света,
Като последната и първата жена!

III

О, ПОЕТЕТЕ МЕ, безбройни пътища,
Змии извити, съскащи в небето
И по земята, и в моретата.

Вземете моя непокой и светла жажда
И понесете ги от край до край в света,
И разполейте океаните,

От бреговете да излязат и залезят
На масите човешки океаните,
И да измият от земята тинята,

От дъно да разтърсят вкорененото
И вкостененото бездушие
На този век, потънал в тъмна алчност!

И в този земетръс да видя – в гръм победен
И в мълния, запалила небето –
Да се яви мъжът – човек – творец.

IV

ВИЖ МЕ – пак съм твоята, добрата,
 Предана и любеща жена.
 Блика пак в душата ми съгрята
 Живата оная светлина,

като слънце, всякога що грее
 твоео сърце и твоя път
 и в духа ти, скитнишки зареян,
 пее злите сили да заспят.

Завърни се в тихото огнище
 Подир толкоз лута лутане в света
 И живота разглобен, разнищен
 Монте сълзи ще осветят.

Ти не знаеш с колко твърда мъка
 Моя път самотен с постлан,
 В тези дни и нощи на разлъка
 Колко светъл плам е разпялян.

Виж ме – съща сред безброй промени,
 Виж ме – чиста в чиста светлина,
 Виж ме – първата и сетна – мене,
 Твоята и вечната жена!

Dieser lyrische Text, in dem Elizaveta Bagrjana einen höheren Reflexionsgrad als noch in den Gedichten ihres 1927 veröffentlichten Sammelbandes *Вечната и святата* (*Die Ewige und die Heilige*) erreicht hat, setzt Themen und Motive früherer Phasen fort, die dann in späteren Zyklen wie *От бряг до бряг* (*Von Ufer zu Ufer*, 1963) oder *Контрапункти* (*Kontrapunkte*, 1972) konkretisiert werden.

Auf der semantischen Ebene signalisiert bereits der Titel des Gedichtzyklus *Penelope des 20. Jahrhunderts* Thematik und temporale Bezüge. Er fungiert programmatisch, denn der aus Homers etwa 800 v. Chr. entstandenem Epos *Odyssee* stammende Figuren-Name „Penelope“ steht als Chiffre für die treue, Jahrzehnte lang geduldig auf die Rückkehr ihres umherschweifenden Ehemanns wartende Frau. Die nähere Bestimmung – Penelope „des 20. Jahrhunderts“ – semantisiert allerdings das Faktum, dass nicht die Gattin des Odysseus, sondern eine Frau der Gegenwart gemeint ist. Als Genderdiskurs-Thema lässt sich demnach die moderne Frau in ihrem Verhältnis zum Mann bestimmen, wobei diese Relation als Funktion der Zeit (Vergangenheit, Tradition) gesehen wird, nämlich:

FRAU [R] MANN = [f] (FRAU [R] TRADITION)

Jeder der vier Teile des Gesamttextes trägt quasi seine eigene, latente Überschrift in Form der jeweils ersten Verszeile (VZ 1), die – wie der Generaltitel – ebenfalls programmatische Funktion haben:

Teil I: (GEMISCHT SIND WIR aus den Bodensätzen der Vergangenheit)

Teil II (Ich BIN NICHT die Penelope der alten Hellenen)

Teil III (OH, NEHMT MICH AUF ihr zahllosen Wege/Straßen)

Teil IV (SCHAU MICH AN – wieder bin ich die Deine, die Gute).

I thematisiert die das Leben des Menschen determinierende Rolle der Vergangenheit sowie den Wunsch des weiblichen lyrischen Ichs, mit einem kühnen Sprung sich der Traditionsfesseln zu entledigen, um quasi vergangenheitslos, namenlos und frei agieren zu können. II wird bestimmt dadurch, dass das weibliche Subjekt der Rede sich abgrenzt von der antiken Penelope und ihrer Odysseus gegenüber wartend-duldenden Haltung „wunschlosen Unglücks“ (Peter Handke), eines heteronomen Lebens auf Sparflamme. III hat als Thema die Aufforderung des lyrischen Ichs, der Frau, an die zahllosen Straßen/Wege, ihre Unruhe und kreative Neugier aufzunehmen und zu kommunizieren, so dass in einer Art Katharsis die Welt und das in Traditionen versteinerte Zeitalter erschüttert wird. IV schließlich problematisiert die konventionelle Disposition der Frau, sich dem Mann liebend und sorgend hinzugeben, wenn sie ihn mit dem Angebot von Heim und Herd zur Rückkehr bewogen hat – „die Seine und die Ewige Frau“.

Es geht in dem teils strophisch gebundenen, teil frei-rhythmischen Text also um die Konstruktion und Dekonstruktion eines Weltmodells, das auf der von zwei diametral entgegen gesetzten axiologischen Tendenzen bestimmten Frauenrolle basiert. Es ist somit (sprach)logisch und der Thematik des nur in seinen Träumen und Sehnsüchten befreiten, selbständigen und schöpferischen, in der Praxis aber stets von vergangen geglaubten Positionen eingeholten weiblichen Ichs mit all seiner Widersprüchlichkeit adäquat, dass das Gedicht von semantischen Oppositionen dominiert wird:

Ich/Du, Frau/Mann, Penelope/Odysseus, gleich bleibend/veränderlich, wartend/umherschweifend, Nähe/Ferne, direkte/indirekte Kommunikation, Vergangenheit/Gegenwart, gut/böse, Liebe/Hass, Freiheit/Gebundenheit, Akzeptanz/Protest, Marionette/Schöpfer, Geschenk/Last, Gold/Müll, Unruhe/Leblosigkeit, Mönchseinsamkeit/Menschenmeer, glimmendes Lämpchen/helle Sonne, erste/letzte Frau.

Das 1934 publizierte Gedicht, dessen formale Analyse einen signifikanten Reichtum an Tropen, rhetorischen Figuren und phonischen Effekten enthüllt, thematisiert eines der bei Elizaveta Bagrjana dominanten Themen: *Frau* (ihre Rolle und Funktion) und *Tradition*, gekoppelt an den – biologisch-evolutionär, historisch-

sozial, religiös begründeten – Mann-Frau-Genderdiskurs. Nimmt man frühe Gedichte aus dem Jahr 1922 wie *Потомка (Die Nachfahrin)* oder *Амазонка (Amazone)*, und andererseits ein spätes Gedicht wie *Жена (Frau)* aus den sechziger Jahren, so zeigt sich eine aufschlussreiche Entwicklungslinie: Während in den frühen Texten vor allem biologisch (Jugend), vitalistisch (Leben, Blut), mythologisiert (Amazone, Andromeda, Mutter Erde) oder religiös (Sünde), und dies vorwiegend in traditionellen rhetorischen Formen, argumentiert wird, beweist der klare, dichte, wie gemeißelte Text mit dem programmatischen Titel *Frau* eine geradezu philosophische Reife, die evolutionäre, historische und psychologische Diskursebenen miteinander verschmilzt.

Das Gedicht *Penelope des 20. Jahrhunderts* nimmt seinem semantischen Inhalt sowie der lyrischen Entfaltung und Durchdringung des Themas nach eine Zwischenstellung ein, die sowohl durch Authentizität des lyrischen Subjekts wie auch durch die komplexe formale Gestaltung charakterisiert ist. Hat Elizaveta Bagrjana hier noch die Vergangenheit als ambivalentes Archiv – gut und schlecht, Bürde und Geschenk – semantisiert, eher aber als determinierende Last, von deren Fesseln sich das weibliche Individuum durch einen Traditionsbruch befreien möchte, so wird im Rahmen eines Gedächtniskonzepts in *Frau* – ähnlich wie bei Anna Achmatova – die Vergangenheit als bereichernder Erinnerungsspeicher aufgefasst, als Aufschichtung und Summe von Erfahrungen anderer Frauen, Vorgängerinnen, welche die vieldimensionale und polysemische Kultur-Substanz der heutigen Frau garantieren.

Literatur

Atwood 2005 – *Atwood M.* The Penelopiad. Edinburgh, 2005.

Burkhardt 1986 – *Burkhardt D.* Die Penelope des 20. Jahrhunderts. Bemerkungen zur Lyrik von Elizaveta Bagrjana. In: W. Gesemann u. a. (Hrg.), Einundzwanzig Beiträge zum II. Internationalen Bulgaristik-Kongress in Sofia 1986. Neuried 1986, 13-31.

Burkhardt 2002 – *Burkhardt, D.* Spatial Concepts in the Poetry of Anna Achmatova and Marina Cvetaeva // *Russian Literature LI–LII* (2002), 145-160.

Pethes, Ruchatz 2001 – *Pethes N., Ruchatz J.* (Hrg.). Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon. Reinbek, 2001.

Цанева 1974 – *Цанева М.* Петима поети: Никола Фурнаджиев, Елизавета Багряна, Атанас Далчев, Христо Радевски, Никола Вапцаров. София, 1974.

Елизавета Багряна 1989 – Диневков П./Цанева М./Сарандев И./Кунчева Р. (ред. кол.). Елизавета Багряна. Нови изследвания. София, 1989.

НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ ЕДИН ТЕКСТ НА ЯНИС РИЦОС (ΔΕΚΑΟΧΤΩ ΛΙΑΝΟΤΡΑΓΟΥΔΑ ΤΗΣ ΠΙΚΡΗΣ ΠΑΤΡΙΔΑΣ)

Според свидетелството на самия Янис Рицос¹ Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα² της πικρής πατρίδας («Осемнайсет двустипни песни на горчивото Отечество») са написани в неволя – първият вариант на шестнайсет от песните – спонтанно, само за един ден, 16 септември 1968 г., в Партени на додеканезкия остров Лерос, обработен в Карловаси на остров Самос през ноември 1969 г. Посветени са на композитора Микис Теодоракис, по чиято музика се пеят днес, а най-хубавото изпълнение е на популярния певец Георгиос Даларас (Γεώργιος Νταλάρας).

1. Редуват се песни с мажорно, лирично и меланхолично настроение без определена последователност, без да изграждат определена ритъм. При пръв прочит те не оставят впечатлението на структурно организиран цялостен текст – като че ли всяка песен има самостоятелно, несвързано с останалите песни съществуване.

Анализът на текста, обаче, разкрива смисловото единство на творбата, организирано около *мотива за словото*. Мотивът за словото свързва, но и обособява в строежа на творбата три тематични кръга, всеки от по шест песни, пресъздаващи образа на “горчивото Отечество”.

Първият кръг песни включва следните шест теми:

1) *Словото* (нали “в началото бе словото”), но не “бедните слова” (*λόγια φτωχά*), “а това слово скритото – на свободата словото” (*ο λόγος κρυφός – της*

¹ Янис Рицос (1909-1990) е един от най-известните гръцки поети в България. Между неговите преводачи на български език са големите български поети Елисавета Багряна, Веселин Ханчев, Владимир Башев, Стефан Гечев, Петър Караангов, Кръстьо Станишев. Рицос е написал прекрасни стихове за България и в България. Ще отбележа поемите му, посветени на българските поети Гео Милев (1895-1925) и Никола Валцаров (1909-1942) и на майстора на разказа Йордан Йовков (1880-1937). Превеждал е български поети на гръцки (Дора Габе). Носител е на българската «Димитровска награда» (1974). Негови стихотворения са включени в множество поетични антологии на български език.

Самостоятелни издания на Я. Рицос:

Избрана лирика. Подбор и редакция П. Матев и Ст. Папаниколау. София: «Народна култура», 1961.

Ръцете на другите. Стихотворения. Подбор С. Ахилеас. Редакция Кр. Станишев. Предговор П. Матев. София: “Народна култура”. 1970.

Корените на света. Избрани произведения. Подбор С. Ахилеас. Редакция Кр. Станишев. София: “Народна култура” 1977.

Ариостос Внимателния разказва митове от живота и сънищата си. София: «Балкани», 2005. Превод: Здравка Михайлова.

² λιανοτράγουδο – гръцка народна песен в двустипния.

λευτεριάς ο λόγος) (1. Αναβάφτιση ‘Повторно кръщение’);

2) Живата природа с образа на цикламата, разцъфнала “на скалата в пукнатината” (κυκλάμινο, στον βράχου τη σκισμάδα) (2. Κουβέντα μ’ένα λουλούδι ‘Разговор с едно цвете’);

3) Страдащите в неволя “тези във веригите и тез далеч в чужбина” (μέσα απ’τα σίδερα κι αυτοί μακριά στα ζένα) (3. Καρτέρεμα ‘Очакване’);

4) Смиреният народ, който “под езика си държи стенанията и възторга” (κάτω απ’τη γλώσσα του κρατεί τους βόγγους και τα ζήτω), представен като борец, който “се бори без мечове и без куршуми” (πολεμά δίχως σπαθιά και βολιά) (4. Λαός ‘Народ’);

5) Народната традиция чрез християнската практика на помена като единение на живи и мъртви, представен в своите битови измерения – дядото и десетте внучета, майките, които си скубят косите, деветте свещи, забити в кравая (ο παπούς...δέκα εγγόνια... μάνες τραβάνε τα μαλιά...εννιά κεριάμπιγμένα στο καρβέλι) (5. Μνημόσυνο ‘Помен’);

6) Светлината, тук младата светлина на радостта, в началото на деня и в началото на възраждането на природата през пролетта (Διόχαρη, μεγαλόχαρη της άνοιξης αυγούλα), аналог на Рождество, което е имплицитно названо чрез придружаващите го атрибути – “два въглена в кадилницата и две зърна тамян”, изписаният с дим кръст над горния праг на черквата, тук “горния праг на отечеството (Δυό κάρβουνα στο θυμιατό,...δύο κουκκιά λιβάνι,...ένας σταυρός αλο καπνιά στ’άνώφλη της πατρίδας) (6. Αυγή ‘Зора’).

Мотивът за словото в седмата песен (7. Δε φτάνει ‘Не стига (= не е достатъчно)’) стои в опозиция с първата песен (1. Αναβάφτιση ‘Повторно кръщение’) – думите вече не са достатъчни – “немногословният”, каквото и да каже, остава без значение, даже проклятието е недостатъчно (λιγομίλητος... αυτό να πει – και τι φελά; Μηδέ η κατάρα φτάνει.). Така от една страна “се затваря” първият кръг, а от друга – се поставя началото на втория кръг.

Вторият кръг песни е изграден от същите тематични елементи, но разположени в огледална на първия кръг последователност, т.е. 6, 5, 4 и т.н. Настроението е по-приповдигнато и оптимистично.

6) Светлината, тук бляскавата светлина на разгърнатия ден (Πράσινη μέρα λίοβολη), изпълнен със звукове и дейности (8. Πράσινη μέρα ‘Зелен ден’);

5) Народната традиция чрез християнската практика на литургията, представена тук в своите космически измерения като единение на човек и природа – “заедно птици и войводи съслужение започнаха с новия май...листата светят като свещи... един орел чете евангелието” (πουλιά και καπετάνιοι συλλειτουργο αρχίσανε...με τον καινούργιο Μάη..., τα φύλλα φέγγουνε κεριά...ένας απτός... διαβάζει το Βαγγέλιο) (9. Συλλειτουργο ‘Съслужение’);

4) *Борецът, смирен* пред простата човешка радост да пие оскъдната вода, да опъва шията нагоре като врабчетата и да благославя (*λιγοστό νερό... το πίνει η κλεφτουριά και το λαϊκό σηκώνει σαν το σποργίτι... και βλογά*) (10. *Το νερό* ‘Водата’);

3) *Страдащите* в тежък труд “приведени много, угрижени много” не забелязват заобикалящата ги красота и тя почернява от скръб (*σκοφτά πολύ, πικρά πολύ – το πέλαγο δεν το βλέπουν... μαυρίζει απ’τον καημό του*) (12. *Λιγνά κορίτσια* ‘Стройни момичета’);

2) *Живата природа* с образа на цикламата (11. *Το κυκλάμινο* ‘Цикламата’).

Третият тематичен кръг се надстроява над тези два огледално-симетрични кръга като поанта, въздаваща справедливост и възхвала на реалиите, чието описание съставя темите на първите дванайсет песни:

Бялата църквица “курдисва камбаната си за празника на светеца Народ” (*την καμπάνα κουρδίζει για του Αη-Λαού τη σκόλη*) (13. *Τ’άσπρο ξωκκλήσι* ‘Бялата църквица’);

Героите са неподвластни на тленността, падналият юнак не може да бъде покрит от земната влага (*το καλληκάρι πούπεσε... δεν το σκεπάζει η γης ογρή*) (14. *Επιτύμβιο* ‘Надгробен надпис’);

Както мраморът «не хваща зла ръжда», така и гъркът като вятъра няма да ръждяса в окови (*καкиά σκουριά δεν πιάνει*) (15. *Εδώ το φως* ‘Тук светлината’).

Възхищението и преклонението нарастват с всяка следваща песен от този трети кръг, за да достигнат върха си в оптимистичната шестнайсета песен:

В космогонията строежът, домът е аналог на космоса, противопоставен на хаоса; вратата – граница между “свое” и “чуждо (враждебно)”, между “вътре” и “вън”: “Тази къща как ще се построи, вратите кой ще сложи?” – пита поетът (*Το σπίτι αυτό πως θα χτιστεί, τίς πόρτες ποιός θα βάλει*) (16. *Το χτίσιμο* ‘Градежът’).

Както темата в една симфония периодично се повтаря през цялото ѝ протежение, така и тук се появява пак мотивът за *словото*, но вече имплицитно, чрез своя корелат – *мълчанието*: “мълчат птиците, мълчат камбаните, мълчи и печалният грък... и върху камъка на мълчанието ноктите си остри” (*σωπαίνουν τα πουλιά, σωπαίνουν οι καμπάνες, σωπαίνει κι ο πικρός Ρωμιός... στην πέτρα της σιωπής τα νύχια του ακονίζει*) (17. *Ο ταμένος* ‘Обреченият’). Това, което думите не могат да се изразят, изразява го мълчанието. Поетът изгражда една *coincidentia oppositorum* (слово = мълчание) във възхождаща последователност: (1.) “на свободата словото вади мечове” (*της λευτεριάς ο λόγος βγάξει σπαθιά*) – (7.) “и проклятието не е достатъчно” (*μηδέ η κατάρα φτάνει*) – (17) “камъкът на мълчанието” (*πέτρα της σιωπής*) .

Последната песен е *синтез* на възхищението, владеещо в третия кръг песни – и в унижение и във възход “Гърция не я оплаквай” (18. *Τη Ρωμοσύνη μην την κλαίς* ‘Не оплаквай Гърция’). Същевременно тази песен, с прякото назоваване на обекта – *Ρωμοσύνη* (букв. ‘гърцизмът’), чието интерпретиране като тема създава смисловата свързаност на текста, повтаря назоваването му в заглавието на творбата – *πικρή πατρίδα* ‘горчивото отечество’ и по този начин поставя завършека на цялостния текст, какъвто представляват “Осемнадесетте песни...” (*Деκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας*).

2. Този текст на Я. Ридос може да се приеме и като литературна проява (наред с митологичните, фолклорните; словесните и несловесните прояви) на един постулиран *балкански текст* – “своего рода теоретико-множественное произведение текстов разных балканских традиций”, който не се ограничава от “о б щ и м, но указываает пути и способы перехода к р а з н о м у” [Цивьян 1999: 9]. Подтикът за подобен подход на изследване идва от проникновения анализ, който прави Т.В.Цивьян на текстове на Константинос Кавафис [специално Цивьян 2005: 194–204; 1999: 357–365; 2005а: 223–226], в които (по-) до-казва спецификата на *балканския модел на света* в свързването на общото (еднаквото) с особеното (различното), даже и когато в едно стихотворение прозира етно-фолклорната традиция [Цивьян 1999: 358], а друго, макар и крайно откъснато от конкретни и буквални “балкански” илюстрации, е пропито от балканското усещане за пространство и време [Цивьян 1990: 195].

Интересно беше да се верифицира гледището на Т. В. Цивьян върху текст на поет от друга епоха, носител на друг естетически идеал. И така, анализираният текст на Ридос е изграден в два семиотични плана – този на универсалната космогония и този на етническата картина на света.

Както в различни култури по света, така и тук човешкото пространство е представено като организиран свят – космос –, чиято първична цялост се възвръща чрез единението на земята и небето (долния и горния свят), срв. опозициите в една и съща песен: *στο χάσμα χάσω / τα ύψη* ‘в земята надолу / висините’ (7.), *η γης ουρή / τ’αψηλου* ‘на земята влагата / нависоко’ (14.), *κάτω απ’τις λευκές / από ψηλά* ‘долу под тополите / отвисоко’ (9.).

В центъра на това пространство се издига “световното дърво” (*axis mundi* ‘световната ос’), което свързва трите свята – на мъртвите, на живите и на боговете: *το τραγούδι ρίζωσε και ψηλώσε σα δέντρο* ‘песента се вкорени и извиси като дърво’ (3.). Космосът е отворено нагоре пространство. Чрез отвора – *απ’το φεγγίτη* ‘от капандурата’ (5.), *το παλιό, στενό παράθυρο* ‘старият тесен прозорец’ (13.) – човекът общува с трансцендентното, с боговете (небето); отворът отгоре дава възможност за преминаване от един начин на

съществуване в друг: *το παλλικάρι πούπεσε... σμίγει τους τραπούς αητούς και τους χρυσούς αγγέλους* ‘юнакът, дето падна се слива с огромните орли и златните ангели’ (14.).

В сакралния свят обикновените неща придобиват стойност на йерофания, напр.:

– в *дървото* може да бъде “декодирана” представата за вечно обновяващия се живот, за вечна младост, здраве. Както в митовите магическите плодове или вълшебните листа на дървото даряват безсмъртие, всемогъщество, превръщат хората в богове, така и тук, “когато искат да въздъхнат, излиза листо на топола” (*κάνουν πικρό να βγάλουν “αχ” και βγαίνει φύλλο λεύκας*) (3.); “листата светят като свещи” (*τα φύλλα φέγγουνε κεριά*) (9.); “водата е осветена от сянката на дафината” (*το νερό... αγιασμένο απο... τη σκιά της πικροδάφνης*) (10.);

– *камъкът*, йерофания на абсолютното съществуване, мощ, твърдост, трайност, населява плътно творбата: *στο βράχο σνάζα το γαίμα στάλ-στάλα* ‘от скалата извличам кръвта капка по капка’ (2.), *ραγίζουν τα λιθάρια* ‘цепят се скалите’ (4.), *σε τούτα δω τα μάρμαρα* ‘в тези тука мрамори’ (15.), *ασήκωτες οι πέτρες* ‘неповдигаеми камъни’ (16.) [Eliade 1988: гл. I, III];

– *птицата (полетът, крилата)*, символ на трансцендентното и на свободата, на скъсването с всекидневния опит и светските изживявания [Eliade 1957: гл. VI]: *βγάζουν φτερά και πετούνται – πουλιά* ‘изваждат крила и летят – същи птици’ (1.), *κοιτά ... τον ίσκιο του μικρού πουλιού* ‘гледа сянката на малката птичка’ (9.), *φτερό στη ράχη του ο σταυρός* ‘като крило е на рамото му кръстът’ (14.).

Планът на универсалната космогония се конкретизира в спецификата на етническата картина на света: митологически обвързаните в гръцката народна култура природни обекти (платанът, елените, орелът, миртите и маковете, дафината); народното вярване за светостта на хармана (*κεριά στ’αλώνι της πατρίδας* ‘свещи на гумното на отечеството’); за птицата, която извдига глава, докато пие, за да благодари на бога (*το λαϊμό σηκώνει σαν το σπουγγίτι και βλογά...*); християнската великденска практика да се изписва кръст с дим над църковната врата (*σταυρός απο καπνιά στ’ανώφλι*).

В “Осемнайсет песни...” (*Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας*) Рицос възпява отечеството си. Но обектът на неговата любов и възхищение се назовава много пестеливо в текста – освен в заглавието, два пъти се употребява названието *πατρίδα* ‘отечество, родина’, веднаж – *Ελλάδα* ‘Гърция’, два пъти – *Ρωμιός* ‘ромеец, грък’ и веднаж – *Ρωμιοσύνη* ‘гърцизъм, Гърция’. Читателят открива Гърция чрез споменатите по-горе характеристики, които биха могли да се определят като нейна

неотделима принадлежност. На места този похват на поета да пресъздава образа – тема на творбата му, прави текстът да звучи като гатанка, както напр. е в единайста песен, където заглавието *Το κυκλάμινο* ‘Цикламата’ е като отговора на гатанката.

3. Обектите, които са неотделимата принадлежност на един и същи притежател, в различните исторически епохи и в различните етнокултури са различни. Чрез природните, митологичните, фолклорните и историческите обекти, неотделима принадлежност на Гърция, Ридос възпява отечеството си и в едно друго произведение, написано в сходен исторически момент (гражданската война) и също в неволя, но около двайсет години преди *Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας*. И там текстът е построен на принципа на гатанката, чийто отговор е в заглавието – *Ρωμιούση*¹ (1945 – 1947). И там срещаме образите и метафорите на явленията от гръцката природа и народна традиция, неотделимата принадлежност на същия неназован притежател, които ще се появят в *Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας*:

– *мълчанието: πέτρα της σιωπής* (7.) ‘камък на мълчанието’ / *ετούτο το τόπιο είναι σκληρό σαν τη σιώπη* [P.I.] ‘Този пейзаж е твърд като мълчанието’ (превод Ст. Гечев);

– *камбаната на явора (платана): καμπάνα του αψηλα στον πλάτανο δεμένη* (13.) ‘камбана високо на явора завързана’ / *είναι μια καμπάνα κρεμασμένη στο γερο-πλάτανο που φωνάζει τα χρόνια* [P.Π.] ‘една камбана окачена на стария явор, която вика годините’;

– *гумното (хармана): αλώνι της πατρίδας* (9.) ‘гумното на отечеството’ / *Όλα τα μονοπάτια βγάζουνε στα Ψηλαλώνια. Ο αγέρας είναι αψύς και πάνου.* [P.ΠΙ.] ‘Всички пътеки извеждат на Високите хармани. Вятърът е стипчив там горе.’, *μέσα στ' αλώνι όπου δειπνήσαν μιά νυχτιά τα παλικάρια* [P.V.]. ‘насред хармана, където вечеряха една нощ юнаците’;

– *оковите: αυτοί μέσ απ'τα σίδερα* (3.) ‘тези в железата (оковите)’ / *Ποιός να το πεί πως βρίσκονται οι μισοί κάτω απ'το χώμα κι οι άλλοι μισοί στα σίδερα* [P.IV] ‘Кой да разкаже как половината се намират под земята, а другите половина в оковите’

– *участието на мъртвите във възвишените дела на живите: βοηθάν κ'οι αποθαμένοι* (16.) ‘помагат и мъртвите’, *Ρωμιός μαζί με τους νεκρούς του* (17.) ‘Гъркът заедно със своите мъртви’ / *Κάτου απ'το χώμα, μες στα σταυρωμένα χέρια τους κρατάνε της καμπάνας το σκοινί – περιμένουνε την ώρα, δεν κοιμούνται.*

¹ Откъс от това произведение под заглавие “Това е Гърция” в превод на Ст. Гечев (1912-2001) е включен в антологията *Съвременна гръцка поезия, представена от Стефан Гечев. Книга втора*. София: «Епсилон», 1998.

περμένουν να σημάνουν την ανάσταση [P. IV.] ‘Долу под земята, в кръстосаните си ръце държат на камбаната възето, очакват часа, не спят, чакат да отбележат възкресението’;

– скалата, из която никне цвете: *κυκλάμινο, στον βράχου τη σκισμάδα* (2.) ‘цикламо в цепнатината на скалата’ / *πέντε ζουμπούλια ζεμντίσαν στη μασκάλι του ξερόβραχου* (P. VI) ‘пет зюмбюла се появиха в мишницата на сухата скала’;

– *миртите, орлите, звънящите камбани*;

– *пролетта* – космогоничен символ на новото начало на света: *της άνοιξης αυγούλα* (6.) / *έτσι που πάει το μονοπάτι ανάμεσα στις λεμονές στο έμπα της άνοιξης / τότε μπορεί να βρούμε τ’όνομά τους και μπορεί να το φωνάξουμε: αγαπώ* (P. VII) ‘така както върви пътеката сред лимоновите дръвчета, към настъпването на пролетта, тогава може да намерим името им и може да го извикаме: обичам’.

Сравнението между двете творби ме кара да се питам: бихме ли могли да гледаме на *Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας* като на един нежен римейк на *Ρωμιούσνη*?

Литература

Eliade 1957 – *Eliade M. Mythes, rêves et mystères*. Paris, 1957.

Eliade 1988 – *Eliade M. Le sacré et le profane*. Paris, 1988.

Цивьян 1999 – *Цивьян Т.В.* В конце пути (стихотворение Кавафиса «Εγώ το επίνειον») // Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

Цивьян 2005 – *Цивьян Т.В.* Анализ стихотворения К. Кавафиса «На корабле» // Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005.

Цивьян 2005а – *Цивьян Т.В.* Путешествие Одиссея из Греции в Грецию через Запад («Итака» Кавафиса: к теме интертекста) // В поисках «западного» на Балканах. Балканские чтения 8. М., 2005.

ОБ ОДНОЙ РАСИНОВСКОЙ ЦИТАТЕ У АХМАТОВОЙ И СЕФЕРИСА¹

Имена Анны Ахматовой и Георгоса Сефериса до сих пор сопологались, кажется, в единственном контексте: в начале 1960-х гг. среди друзей и почитателей Ахматовой активно (хотя и без достаточно серьезных оснований) обсуждалась возможность присуждения ей Нобелевской премии². Когда в 1963 г. Нобелевскую премию по литературе получил Сеферис, одна парижско-нью-йоркская знакомая Ахматовой выразилась по этому поводу весьма эмоционально³.

Два больших поэта XX века были современниками, но эпоха не благоприятствовала ни их личному знакомству, ни переводам стихов Сефериса на русский язык, ни тому, чтобы, например, в Советском Союзе стала известна книга переводов его стихов на английский, вышедшая в Англии в 1948 г. и имевшая там шумный успех. По иронии судьбы Ахматовой как раз приходилось заниматься переводом (разумеется, с подстрочника) новогреческой поэтессы Риты Буми-Папа⁴; но, во-первых, хорошо известно, с каким раздражением относилась Анна Андреевна к переводческой работе, отнимавшей, по ее мнению, силы и время у собственно творчества, так что этот опыт глубокого интереса к новогреческой поэзии у Ахматовой не вызвал. С другой стороны, Рита Буми-Папа была участницей движения Сопротивления, то есть, в тогдашней терминологии, «прогрессивной» поэтессой. Сеферис, не сочувствовавший коммунистам, «прогрессивным» не считался, и переводы его стихов в СССР не появились даже после Нобелевской премии. Положение изменилось, когда в марте 1969 г. Сеферис выступил с резкой критикой диктатуры «черных полковников» (поэт передал на Би-би-си записанный на пленку текст и одновременно разослал его во все греческие газеты), а в 1970 г. принял участие в антидиктаторском сборнике «Восемнадцать текстов». Соответственно,

¹ Выражаю глубокую признательность С. Б. Ильинской, Д. Нолласу и Валентине Полухиной за уточнение библиографических данных.

² Эта тема подробно изложена и прокомментирована Р. Тименчиком в книге: *Тименчик Р.* Анна Ахматова в 1960-е годы. Москва; Торонто: «Водолей Publishers – The University of Toronto», 2005. С. 155–160.

³ «Я была ужасно разочарована тем, что нобелевскую премию по литературе получил какой-то чертов грек, а никто из Ваших» (Письмо Е. В. Клебановой к Л. Д. Большинцовой от 25 октября 1963 г. Цит. по: *Тименчик Р.*, указ. соч. С. 540).

⁴ Более правильно – Буми-Лаппа, но в русской традиции установилось несколько иное написание. Стихи Риты Буми-Папа в переводах Ахматовой публиковались, в частности, в сборнике «Солнце на ладони» (М.: «Прогресс», 1966).

в сентябрьском номере журнала «Иностранная литература» за 1969 г. появилась подборка стихов Сефериса – то была первая публикация его поэзии на русском языке, а в ноябрьском номере той же «Иностранной литературы» за 1971 г. был напечатан материал, специально посвященный «Восемнадцати текстам» и в том числе Сеферису. Однако все это произошло, когда Ахматовой уже не было в живых¹...

Биографические их пути, никогда не пересекаясь, сближались подчас удивительно прихотливо. Сеферис получал мантию доктора honoris causa Оксфордского университета летом 1964 г., Ахматова – летом 1965. Оксфордский хороший знакомый Сефериса, античник и знаток русского Серебряного века, Сесил Морис Боура, был переводчиком Пастернака. В дневнике (1 июля 1959 г.) Сеферис записывает, среди впечатлений от ланча с Элиотом и Боурой, следующее: «Когда мы вышли из столовой (стоило посмотреть на идущих рядом сдержанного Элиота и темпераментного Боура), разговор коснулся Пастернака. Элиот сказал, что у него есть "Доктор Живаго", но он его еще не открывал. И потом, обращаясь к Боуре, это примечательное:

– Вы, читающие по-русски, могли бы сказать нам, действительно ли Пастернак великий поэт, как о нем говорят?»². Мало того: Боура был другом сэра Исаяи Берлина, которому и посвятил свою известную книгу о героическом эпосе.

Еще одной «русской точкой пересечения» оказывается Стравинский, любимый обоими поэтами композитор, для Ахматовой – еще и один из ключевых персонажей эпохи, воспроизводимой в «Поэме без героя». В 1962 г. Ахматова читает беседы Стравинского с Робертом Крафтом, незадолго до того опубликованные³. В 1969 г. Сеферис пишет предисловие к «Поэтике музыки» Стравинского, переиздаваемой в серии знаменитых Нортонских лекций⁴, и, конечно, тоже цитирует там беседы с Робертом Крафтом... В финале своего предисловия Сеферис приводит слова Стравинского, цитируемые в другой книге Крафта, и так под пером греческого поэта оживает *петербургский адрес*: «Мне осталось сказать только об одном. Среди изобилия сюжетов, касающихся Игоря Стравинского, собранных Робертом Крафтом, вот что более всего меня тронуло:

¹ Стихи Ахматовой на новогреческий язык переводил, например, А. Александру, одна из первых публикаций (перевод «Реквиема») – 1973 г., т.е. уже после смерти Сефериса. Переводили ее стихи и на английский, sporadически – еще в 1920-е гг., прозой («Forty-seven Love Poems», by Natalie Daddington. L., J. Cape, 1927), отдельные стихотворения – в 1940-е. В 1969 г. вышли «Selected Poems», tr. Richard McKane. Но, по всей видимости, Сеферису никакие английские переводы Ахматовой не попались на глаза.

² Перевод мой.

³ Stravinsky in Conversation with Robert Craft. "Penguin Books", 1962 (русский перевод вышел в 1963 г.). См. *Тименчик Р.*, указ. соч., с. 160.

⁴ Речь идет об издании: *Stravinsky I. Poetics of Musik in the Form of Six Lessons*. "Harvard University Press", 1970.

“Я заметил, – говорит собеседник композитора, – что вы всегда спите, оставив зажженным свет; может быть, вы знаете, почему?” И тот отвечает: “Я не могу уснуть ночью, если не вижу луч света, входящий в мою комнату из соседнего помещения. Должно быть, был за моим окном уличный фонарь, освещавший Крюков канал. Но, что бы то ни было, эта пуповина света позволяет мне даже теперь, в мои 78 лет, вновь войти в то защищенное, закрытое пространство, которое я узнал, когда мне было семь или восемь”¹.

Тем более интересно обнаружить, что все в те же 1960-е гг. внимание обоих поэтов привлекает одна и та же строка Расина. Когда в третьем явлении первого акта «Федры» несчастная царица признается кормилице Эноне в сжигающей ее страсти, то характеризует свое состояние так:

C'est Vénus toute entière à sa proie attachée...²

Конечно, нет ничего удивительного в том, что Ахматова и Сеферис, оба прекрасно владевшие французским языком, обращаются к знаменитейшему монологу Федры из одноименной расиновской трагедии³. Интересно то, какую разработку получает эта цитата у того и другого поэта.

По свидетельству Р.Тименчика, накануне нового, 1963 года Ахматова получила в подарок книгу Поля Валери «Variété. V.» и «обратила внимание на рассуждение французского поэта о расиновской Федре... и о необычайно примечательном эпитете в знаменитом стихе – *C'est Vénus toute entière* – в монологе героини, в ее "невероятных признаниях", когда она говорит, что ее страсть это уже больше не жар, скрытый в венах, а сама Венера, вся целиком, во всей красе, застывшая над добычей»⁴. Валери предлагает интерпретировать этот эпитет в «физиологическом аспекте». Ахматова, напротив, указывает здесь на классический первоисточник: «Полагаю, что выражение *Vénus toute entière* у Расина идет от античного представления о том, что богиня покинула свое святилище (см. у Горация) и переселилась в влюбленную Федру. Оттуда же пуш-

¹ Сеферис цитирует издание: I. Stravinsky and R. Craft. Expositions and Developments. London: "Faber", 1962. P. 18. Перевод мой.

² «Вся ярость влившейся в добычу Афродиты». Перевод М. Донского.

³ В задачи настоящей работы не входило рассмотрение темы Федры – и, специально, расиновской «Федры» – в творчестве Ахматовой; некоторые перспективы этой проблемы (отсылки к Мандельштаму и Анненскому) намечены в: Цивьян Т. В. Кассандра, Дидона, Федра. Античные героини – зеркала Ахматовой // Литературное обозрение. № 5, 1989. С. 29 – 33. Ср. тж. Тименчик Р. Указ. соч. С. 189–190, 604–605.

⁴ Тименчик Р. Указ. соч. С. 188.

кинское: *бога полн* – очевидно, Аполлона...»¹ Ахматова не называет здесь, какие стихи Горация она имеет в виду, но ассоциация ее совершенно точна: это XIX ода I-й книги, ст. 9 – 10:

In me tota ruens Venus
Сурпnum deseruit...
(*Вся Венера, обрушившись на меня, покинула Кипр...*)

Латинскому эпитету *tota* («вся целиком», «целокупно») и соответствует, как справедливо отмечает Ахматова, расиновский *toute entière*. Так же точна и вторая ассоциация с Горацием – «*бога полн*» находим в XXV оде IV-й книги, ст. 1 – 2:

Quo me, Vacche, rapis tui
Plenum?...
(*О Вахх, куда ты влечешь меня, полного тобой?*)

У Пушкина, на которого ссылается Ахматова, действительно имеется в виду Аполлон, но стоит напомнить, что в данной оде Горация Вахх (Дионис) призывается как божество именно поэтического вдохновения, увлекающего поэта «*в широкошумные дубровы*» (пемога).

От этого эпизода в творчестве Ахматовой потянулись две нити, актуализировавшиеся летом 1963 г. при работе над стихотворением «В Зазеркалье», которое вошло затем в цикл «Полночные стихи», – образ опасной, *страшной* Венеры и отсылка к Горацию. Написанное в начале июля стихотворение открывалось образом таинственной гостьи, вмешивающейся в дела двух главных героев:

Красотка очень молода,
Но не из нашего столетья,
Вдвоем нам не бывать – та, третья,
Нас не оставит никогда...

Мотив *страха*, вызываемого присутствием Красотки, прямо введен в текст:

Но с каждым мигом нам страшней.

По различным свидетельствам современников, Ахматова не раз отзывалась об этом стихотворении как об «очень страшной вещи», которой сама она «немножко боится»². По мнению Р. Тименчика, «одна из ипостасей "красотки" – "Государыня-смерть сама". Она – наследница летальной "Дамы" Ино-

¹ Цит. по: Тименчик Р. Указ. соч. С. 189.

² Тименчик Р. Указ. соч. С. 604.

кентия Анненского...»¹ Однако двусмысленность толкований, похоже, не устроила Ахматову, и позднее, в октябре 1963 г., она делает запись о том, что «решила дать латинский эпиграф (м<ожет> б<ыть>, из Горация), кот<орый> разъяснит, кто такая "Красотка"»². Этим «латинским эпиграфом из Горация» оказываются ст. 9-10 XXVI оды IV-й книги (соседней с «Вакховой», упомянутой чуть выше):

O quae beatam, Diva,
tenes Cyprum et Memphin...
Hor**

(О богиня, владычествующая
над счастливым Кипром и Мемфисом...
Гор<аций>)

Итак, «Красотка...не из нашего столетья» – Венера, госпожа древних и прославленных святилищ на Кипре и в египетском Мемфисе, властно распоряжающаяся судьбами покорных ей героев. Рискну предположить, что «треугольник» «Венера – герой – героиня» проецируется здесь не только на миф о Федре – Ипполите – Афродите³, но, может быть, куда больше – на вергилиевский миф о Дидоне и Энее, столь важный для личной мифологии Ахматовой. Судьбу Дидоны в I книге «Энеиды» Венера решает очень «лично-заинтересованно»: желая обеспечить безопасность Энея, попавшего к Дидоне, богиня посылает своего другого, грозного сына – Купидона – *на пир* (ср. «Ты подвигаешь кресло ей, / Я щедро с ней делюсь цветами...») в облике юного Юла, чтобы буквально зачаровать прикосновением карфагенскую царицу, внушив ей необоримую страсть к Энею («Энеида», I, 657 – 722). Поскольку известно, чем эта история закончилась, неудивительно, что персонажи стихотворения («В Зазеркалье») испытывают *страх* в присутствии губящего их божества...

Сеферис осенью и зимой 1965 г. по заказу издателя Энцо Креа работал над эссе о Гомеровых гимнах – оно должно было послужить предисловием к итальянскому изданию гимнов⁴. Заключительная, третья часть «Прогулок с Гомеровыми гимнами» – так называется это эссе – посвящена гимну к Афродите, повествующему о событиях, приведших к рождению Энея, поэтому раздел этот Сеферис озаглавил «Афродита Энеада». От гимна естественным образом мысль поэта переходит к «Энеиде», к Вергилию, а от него – к Т.С. Элиоту и к проблеме различия между религией времен Вергилия и верова-

¹ Там же.

² Цит. по: Тименчик Р. Указ. соч. С. 189.

³ См. Тименчик Р. Указ. соч. С. 189 – 190.

⁴ И послужило, в переводе на итальянский язык, в книге *Inni Omerici*. Edizioni dell' Elefante. Roma, 1968 (на греческом языке эссе впервые было опубликовано в 1970 г.)

ниями времен Гомера. Сеферис не может смириться с тем, что Элиот предпочел Вергилия Гомеру – настолько, что едва не обвиняет английского поэта в том, что ему в данном случае изменил вкус¹. Однако перед тем, как заняться самим гимном, Сеферис делает кратчайший обзор представлений, связанных с Афродитой: о ее рождении из крови Урана, оскопленного Кроносом (о чем повествует Гесиод), о том, что у Эсхила она становится фактически синонимом самой жизни, – и среди этих античных свидетельств помещает цитату из Расина:

C'est Vénus toute entière à sa proie attachée
'И вся Афродита, влившаяся в свою добычу'.
(Расин, «Федра»)

Богиня и в этом стихе – упорная гончая, как и та, в древнем гимне, к ней обращенном (Афр., 68 сл.), – что преследует свою жертву, сопровождаемая свитой диких горных зверей».

Нужно сказать, что филологическая интуиция Сефериса здесь столь же точна, сколь точна она, как мы видели, у Ахматовой, заметившей Горация у Расина. 68 – 70 стихи Гимна к Афродите и их чуть более широкий контекст, описывающие прибытие Афродиты на Иду, традиционно интерпретируются как рефлекс представлений о Πότνια θηρών, Владычице зверей, одна из ипостасей которой, в том числе, – *охотница*. Сеферис справедливо указывает здесь на начало поэмы Лукреция, обращенное к Венере как богине плодородия, распространяемого и на зверей тоже: «Конечно, читая в нашем гимне о свите Афродиты, восходящей на Иду:

...следом за нею
бурые волки бежали, хвостами виляя, медведи,
яростнозрящие львы и до ланей хищные барсы²,
(Афр., 69 - 70)

– мы можем подумать о Лукреции (I, 14):

Inde ferac, pecudes persultant...³»

¹ «...Суждение о Гомере – это тот редкий для Элиота случай, когда он поддается личным пристрастиям и забывает, что нельзя судить поэта, если он не дает нам того, чего вовсе не собирался: нельзя требовать от Гомера, жившего неизвестно за сколько лет до VII века до Р. Х., чтобы он дал нам идеи, вызревшие во времена принципата Августа». Здесь и далее «Прогулки с Гомеровыми Гимнами» цитируются в моем переводе по: *Сеферис Г. Прогулки с Гомеровыми гимнами // «Иностранная литература». № 6, 2005. С. 220–234.*

² Перевод Е. Г. Рабинович.

³ «Следом и скот, одичав, по пастбищам носится тучным...» Перевод Ф. А. Петровского.

– хотя и подчеркивает различие между «религиозностью Вергилия» и «богами Гомера».

В гимне объектом «охоты» богини является Анхиз, страсть к которому внушена Афродите Зевсом. Афродита устраивает Анхизу ловушку, представ перед ним в обманном облике смертной невесты. Финал этой истории лежит за пределами гимна, но известен из других источников (в частности, из той же «Энеиды» и комментариев к ней) – для Анхиза все закончилось не так трагически, как для Федры, но не совсем хорошо: он открыл тайну о своем союзе с богиней, за что Зевс поразил его молнией; он жив, но расслаблен, – Эней носит отца на руках. Эта филологическая точность Сефериса тем более интересна, что в его собственной личной мифологии Афродита воплощает благое начало, символизируя возрождение, воскрешение к новой жизни; Афродита Сефериса – прежде всего Анадиомена, восстающая, рождающаяся из морских вод, – как в финале поэмы «Кихли» (1946), где она противопоставлена разрушительному чувственному началу – Кирке:

...и все дочери моря, Нереиды, Грайи¹
спешат к сиянию восстающей богини;
и кто никогда не любил – полюбит
в свету...²

– или поднимающаяся из земли прямо на небеса, как в стихотворении «Энгоми»³, где описание археологических раскопок и найденной статуи перерастает в видение о восшествии на небо юной богини, сочетающей черты Афродиты, Богородицы – и кипрской девушки, работавшей на раскопках:

...и между ними лицо поднимается: свет.
Черные волосы рассыпались по плечам, брови
ласточкиными крылами, гордые ноздри
губы и тело встающее обнаженным
под их работающими руками⁴
юные сосцы одигитрия
недвижный танец.
<...>
Теперь ее живот светил как луна
И мне казалось что небо было утробой
Родившей ее и ныне берущей обратно, мать и дитя.
Ноги ее еще были мраморными
и вот исчезли; вознесение¹.

¹ Сеферис указывает, что имел здесь в виду Грайи «Теогонии» Гесиода (270 – 273), прекрасных морских дев, только седых от рождения, а не безобразных одноглазых и однозубых старух позднейшей мифологической традиции.

² Перевод В. Аристова.

³ Место на Кипре, где производились археологические раскопки, которые Сеферис посетил в 1953 г.

⁴ Имеются в виду рабочие на раскопках.

Обратим внимание на настойчивое отождествление Афродиты со *светом* – тот же мотив присутствует и в «Прогулках...»:

...с ложа востала в рост – и главою до матицы доброй
вмиг досягнула. Ланиты ее амвросийной красою
заполыхали...²

(Афр., 173–174)

Ср. «Гимн к Деметре»:

...а вослед на порог шагнула богиня,
теменем до стropилл досягнувши и вход осиявши³.
(Дем., 188–189).

Боги, являясь смертным, излучают свет и имеют сверхъестественный рост – голова их касается потолка». И снова, в финале эссе: «Как-то раз поздней осенью мне показалось, что рядом со мной как вспышка молнии прошел бог – или эта глубочайшая память. И я сказал: "В конечном счете, я – это вопрос света". Это был опыт такого рода, какой в нашей жизни действительно чрезвычайно редок, и должен быть редок, и освещает ее всю. Выразить его в словах невозможно. Довольно того, что я сказал». Эта тема вообще для Сефериса чрезвычайно важна, он говорит об этом и в других эссе, например, в посвященном Элиоту «Письме другу-иностранцу» (1948): «Есть что-то в свете нашей страны, что делает нас такими, как есть. Мы в Греции как-то по-родственному близки с мирозданием. Это трудно выразить словами. Идея здесь с удивительной легкостью становится вещью. Можно сказать, что в паутине солнечных лучей она одевается плотью почти в физиологическом смысле»⁴. О том же – в эссе «Сценарий для "Кихли"» (1948): «Эринии будут преследовать солнце – так же, как они преследовали Ореста: подумай о тех узах, что соединяют человека с природными стихиями, об этой трагедии, одновременно природной и человеческой, – об этой близости природы и человека. Что, если это свет вдруг становился Орестом? Это так легко, только подумай, – что, если свет дня и кровь человека были одним и тем же? До *какого предела* можно это ощутить? Говорят: "Антропоморфизм" – и идут себе дальше. Но мне этот феномен не кажется таким уж простым»⁵. Очевидно, что Сеферис пытается выговорить что-то очень лично-важное, связанное с самыми интимными глубинами творчества, – и *это* связывается для него с Афродитой. Но одновременно в пределах эссе о Гомеровых гимнах он мыслит и как историк культу-

¹ Перевод мой.

² Перевод Е. Г. Рабинович.

³ Перевод Е. Г. Рабинович.

⁴ Перевод мой.

⁵ Перевод мой.

ры, соединяя (со ссылкой на мнение «специалистов» – филологов и историков) Гимн к Афродите с «происхождением одной троянской династии» и будущей историей Рима, вплоть до завоевания им эллинистических государств: «...благочестивый Эней – один из немногих героев, кому предстояло уцелеть в той войне, и единственный, чье будущее обеспечено богами. Таким образом, уже во времена «Илиады» существовал некий «зачаточный» миф об этом герое и о его странствиях после падения Трои. И когда Вергилий решил использовать этого «человека судьбы» в своем эпосе, в его распоряжении уже был некий миф – бессвязный, если угодно, но, однако, обретший особое значение во время греческих войн Рима. Туда уходит корнями эта изумительная поэма». Стоит заметить, что за фразой о «греческих войнах Рима» для Сефериса, безусловно, стоит историческая поэзия Кавафиса, тесно связанная именно с этим сюжетом.

Таким образом, у Ахматовой за расиновской цитатой раскрывается классическая «латинская перспектива» – Гораций, Вергилий, «Энеида», история Дидоны и Энея. У Сефериса «латинская перспектива» тоже присутствует – «Энеида», но не в любовном, а в военно-политическом аспекте; Лукреций, Петроний. Однако по-настоящему его интересует, с одной стороны, греческая архаика, Гомер – хотя Сеферис отдает себе отчет в том, что «Гомеровы гимны» написаны *не Гомером*¹, он постоянно говорит об «Илиаде» и «богах Гомера». С другой стороны, от Вергилия и Гомера, от Гимна к Афродите и Петрония Сеферис настойчиво возвращается к Элиоту и его взаимоотношениям с греческой и латинской традициями. Можно даже сказать, что настоящая мишень Сефериса в этой части «Прогулок...» – Элиот, как в написанном чуть позже эссе о 700-летию Данте (в первой фразе которой поэт представляется читателю как «мирный ученик Гомера») – Кавафис².

Расиновский стих в интерпретации Ахматовой и Сефериса как будто поделился пополам: на долю Ахматовой – «C'est Vénus toute entière...» (к слову, именно так она и цитирует эти полстиха в своей записной книжке, как мы видели выше), с акцентом на «вся Венера», отсылающим к Горацию³; на долю Сефериса – «...à sa proie attachée». «Охотится» богиня за Анхизом, но настоящая «добыча» ее – сын, Эней, «единственный, чье будущее обеспечено богами»; в конечном счете – будущее. Сеферис оценивает историю рождения Энея с точки зрения грядущих «греческих войн Рима» – взгляд поэта-историка, усвоившего уроки Кавафиса.

¹ Гимны, обыкновенно называемые *Гомеровыми*, носят это название не потому, что их – все или большую часть – сочинил некий поэт, звавшийся Гомером, но потому, что под этим именем их сохранила до нас традиция, а еще потому, что они написаны стихотворным размером гомеровского эпоса: дактилическим гексаметром.

² См. *Ковалева И. И.* Сеферис – переводчик Данте: соперник Кавафиса? // В поисках «западного» на Балканах. Балканские чтения-8. Предварительные материалы. М., 2005. С. 227–232.

³ И в конечном счете – к Сапфо: «В Зеркалье» уместно сопоставить с «Гимном к Афродите» древнегреческой поэтессы, но это – тема отдельной работы.

ПУТЕШЕСТВУЯ ПО ЖИЗНИ С КАВАФИСОМ

Не имело значения, что познакомились мы в студенческие годы на филфаке, что потом проработали много лет в Институте славяноведения и балканистики. Судьбоносным был тот момент, который описала в одном из своих текстов Татьяна Владимировна, – как я поймала ее в коридоре Института и сказала: «А сейчас я сделаю тебе подарок. Я подарю тебе одного замечательного греческого поэта».

Не скрою, есть несколько фактов в моей биографии филолога-неоэллиниста, которыми я горжусь. Горжусь тем, что в 1967 году впервые представила Кавафиса в русском переводе на страницах «Иностранной литературы», а потом подготовила два его издания, что написала о нем две книги, что Кавафис (не без моего содействия) стал, по признанию критики, «фактом русской культуры». Горжусь и тем, что той встречей в коридоре Института вовлекла в сферу кавафоведения сначала Т. В. Цивьян, а потом, через нее, В. Н. Топорова. Кавафоведение обрело двух замечательных исследователей, а я – двух бесценных друзей. Иногда добрые движения души вознаграждаются сторицей.

* * *

Встретившись с Кавафисом, с ним не расстаешься никогда. Я пишу о нем всю жизнь (похоже, что и Татьяна Владимировна тоже), и не перестаю удивляться, как на столь ограниченном по объему материале возникают возможности нового прочтения, нового взгляда на казалось бы давно уже «пройденное» и освоенное. Сколь многогранным, например, предстает решающее для Кавафиса последнее десятилетие XIX века: едва заявив о себе как мало что обещающий поэт-романтик и сравнительно долго сохраняя исходную романтическую инерцию, он вместе с тем начинает упорно созидать тот редкий, дикий, но и столь созвучный исканиям эпохи литературный феномен, который в конце концов завоеует мировую славу. Проникнув в его мастерскую, собрав воедино и хронологически выстроив все написанное им в 90-е годы (что публиковалось, а потом было «отвергнуто», что хранилось неопубликованным в архиве, а также то немногое, что было опубликовано, позднее выдержало строгий отбор и вошло в «канон»), мы становимся свидетелями неутомимого многообразного экспериментаторства, в котором все отчетливее высвечивается обнаруживаемая цель.

По соседству с явственно символистскими опытами лирического импрессионизма и тонкой игры ассоциаций мы находим лаконичные миниатюры в духе Парнаса. Любопытно, что свое первое оригинальное символистское стихотворение «Строители» (1891)¹ Кавафис облекает в строгую форму сонета, которая ненадолго увлечет его и которой он отдаст предпочтение для своих первых античных сюжетов. Таким образом символистский импульс подтачивается уже на старте, но он оставит свою печать в удержанной идее емкого символа, в освоенном мастерстве косвенного внушения. Уроки Парнаса по-видимому убедят Кавафиса в том, что складу его дарования более соответствует лаконичная точность наблюдения и сдержанная графичность изображения. Тогда же, в парнасских миниатюрах, он открывает для себя перспективность драматизированной формы – монолога и диалога, добываясь лапидарной и убедительной самохарактеристики персонажей и естественной разговорной интонации поэтической фразы.

Разнонаправленными были и другие эксперименты Кавафиса, пробы пера в лирической прозе, в повествовательной полуфантастической манере, близкой Э. По, в эссеистике. К весьма характерным опытам следует отнести три неизданные поэтом стихотворения в прозе, подтверждающие тезис об усиливающемся стремлении Кавафиса к ритмическому раскрепощению стиха, к тому сближению поэзии с прозой, которое начинает ощущаться в европейском литературном процессе. Однако других стихотворений в прозе он не написал. Думается, что возобладало осознание преимуществ эллиптической модели, призванной и способной мобилизовать творческую активность читателя.

К концу XIX века Кавафис наконец ощущает уверенность в том, что собственное поэтическое видение, собственный голос обретен, и первое десятилетие нового XX века посвящается закреплению достигнутого. наброски теоретических размышлений о поэтике, пересмотр и правка ранее написанного, серия философских стихотворений, в которых – с некоторой дидактической прямолинейностью – запечатлеваются его основополагающие жизненные принципы, как бы закрывают стадию становления. Рубеж 1911 года, который иногда признается поворотным, скорее следовало бы расценивать как завершение процесса стабилизации, вступление в зрелость.

¹ Ему предшествовало стихотворение «Ассоциации с Бодлером», вольное переложение известного сонета «Соответствия».

* * *

К чему же приходит Кавафис? К тому, что наметил как заветную цель уже в 1891 году в статье «Шекспир о жизни», – к самоустранению автора, к отказу от «чрезмерного догматизма» суждений (а следовательно к преодолению дидактизма совсем еще недавних философских монологов), к доверию читателю, который, получив «богатую пищу для размышлений», сделает выводы самостоятельно. Путеводная встреча с историей предоставляет поэту «посредствующую призму отдаления»: мифологические сюжеты оттесняются, на первый план выдвигается исторический эпизод, культивирующий ощущение подлинности, документальности, усиленный спрос на которую возникнет в европейской литературе значительно позже. В живой конкретности частного выявляются диахронические лики всеобщего, судьбы личностей и народов, исторических формаций.

С начала второго десятилетия XX века Кавафис приступает к созданию своеобразной эпопеи эллинистического мира, которую читатель складывает из разбросанных миниатюр, запечатлевающих движение от расцвета к упадку, обнаруживая соединяющие звенья, как, например, историю одной из эллинистических династий. Позднее это историческое видение распространится на раннехристианскую эпоху, в которой – опять-таки провидчески для современной ему европейской литературы – Кавафис затронет тему отчуждения, раздвоения человеческой личности, а также крайне злободневную в XX веке тему психологии масс. Пристрастие поэта к диахронии черт индивидуального и массового человеческого опыта обеспечивает его творчеству неограниченную длительность воздействия на читательское восприятие.

* * *

Многое, очень многое предстоит еще сказать о том, как переплетался путь Кавафиса с исканиями европейской поэзии XX века. Однако в контексте этой почти мемуарной заметки мне хотелось бы в завершение вернуться к тем впечатлениям, которые оставила у меня, у моих московских друзей и коллег первая встреча с Кавафисом в 60-е годы, атмосфера которых во многом предопределяла читательскую реакцию¹. Нас, конечно же, пленило его самобытное письмо, его новаторство под покровом древности, но кроме того, не в последнюю очередь, – Фермопилы его жизненной позиции. Отмечая, сколь робким человеком был Кавафис, его современник Я.

¹ Среди «приобщенных» к Кавафису тогда оказался и И. Бродский. Пожалуй, имеет смысл добавить, что аналогичной, проникновенной и увлеченной, была позднее – на протяжении двадцати лет – реакция моей студенческой аудитории в Университете г. Янина (Греция).

Сараяннис подчеркивал, что в краеугольных вопросах жизни и творчества поэт был непоколебим, «он был из тех, кто умел защищать Фермопилы» своих принципов.

Зрелый Кавафис не читал проповедей, но внимательный читатель всегда угадывал его оценку в режиссуре эпизодов, в монологах героев, в тонких нюансах их речи. Прочитывал девиз верности самому себе, своему предназначению и долгу, человеческому достоинству. Программное стихотворение «Сатрапия», где символ Фермопил вводится методом от обратного, завершается как будто невзыскательной фразой:

...а что за жизнь без этого на свете.

Было время, когда Костис Паламас, патриарх греческой словесности начала XX века, с оттенком осуждения сравнил стихотворения Кавафиса с репортажем из веков. Думается, что в наши дни подобное осуждение может быть воспринято исключительно как изысканная похвала.

БАНКЕТЫ И ПИРОВАНИЯ НА РУССКОЙ СЦЕНЕ XVIII в.

Тема праздника, поводом для которого становились как государственные события, так и частные, пронизывала культуру XVIII в. Так выражалась модальность оптимистической эпохи. Приведем знаменательную цитату из «шутливого» письма придворного шута Анны Иоанновны, Пьетро Мира, который «счастливым образом сочетал в себе скрипача, певца, буффона, ростовщика, трактирщика»¹: «А чтоб весело жизнь свою препровождать, вам надобно так поступать, как моя августейшая императрица, которая всегда веселится операми, комедиями, балами, интермедиями, приватною музыкою, фегерверками, катанием, преобразительными машинами и всеми теми приватными видами, каковы от их забав происходят»². Эти увлечения императрицы разделяла вся эпоха. Театральные представления были важной составляющей праздников, они заменяли «достоподобные приветствия» на триумфальных празднествах государственного значения. Лишь «к середине XVIII века, однако, драма и драматизированный праздник разошлись по разным секторам культурного пространства»³.

Не только императрица и двор «веселились театром». Простые обыватели для увеселения «честные компании» также устраивали не только вечеринки с «пристойною музыкою», но и русские комедии, на которые власть давала специальные разрешения. Московская публика посещала спектакли трупп «охочих» комедиантов, выступавших в 1730-1750-е годы. Они разыгрывали пьесы, источниками которых послужили переводные романы, их персонажи были хорошо знакомы публике по лубочным листам. Общий настрой театра «охотников» соответствовал атмосфере эпохи, манифестировавшей себя в многочисленных празднествах. Театр с удовольствием представлял эти празднества на сцене, избрав в качестве их кульминационного эпизода банкеты и пиры, без которых, как известно, не обходился ни один праздник.

«Парадный обед, или, как говорили тогда, "трактование", был кульминацией любого торжества XVIII – первой половины XIX столетия, а его "учреждение" почиталось одним из высоких искусств»⁴. Как и более ранние дворцовые пиры и обеды, банкет представлял собой особый церемониал, он подчинялся строго вы-

¹ Старикова Л. М. Театральная жизнь России в эпоху Анны Иоанновны. Документальная хроника. 1730-1740. Выпуск 1. М., 1996. С. 26.

² Там же. С. 267-268.

³ Одесский М. П. Очерки исторической поэтики русской драмы. Эпоха Петра I. М., 1999. С. 160.

⁴ Ситовская Н. Вкус праздника // 4 чувства. Праздник в Петербурге XVIII века. М., 2003. С. 59.

веренному этикету¹. Как и всякая этикетная форма, банкет тяготел к театрализации тем более, что он сближался с маскарадом. Так, фрейлины и кавалеры, приглашенные в Зимний дворец на маскированный бал, после танцев садились «за фигурным столом попарно кушать вечернее кушанье»². На банкетных столах воспроизводились элементы паратеатральной окказиональной архитектуры. А. Д. Кантемир в Париже «учинил богатой стол», отличавшийся особой «архитектурностью»: «По середине главного четверугольного стола зделан был из сахару призрадной сад», в котором стоял храм Минервы. Богиню окружали аллегорические фигуры, «на корнишах и ступенях показывались Гениусы, держащие в руках кузовки со всякими фруктами и дорогими камнями»³. Очевидно, что «конструировали» этот стол французские мастера гастрономии, но и русские банкеты, устраиваемые во дворцах, не уступали им. Так однажды «приготовлен был стол на 200 персон в виде императорской короны (...)». При сем же случае в середине сей большой залы был изрядной фонтан наподобие трона с каскадами поставленными в разных местах статуями, из которого во время стола бежала вода из 34 трубок разными фигурами и сверх прохладения производила приятный шум»⁴. Фонтан ставился не только в зале, но и на банкетном столе, «из которого вода игранием происходила все время кушанья». Украшался банкетный стол и «маленькими» фейерверками, их ставили на стол в виде красиво украшенного десерта. Даже «исправная» модель Императорской Академии наук и «Кунст камеры с обсерваториею» однажды высились на банкетном столе.

Тенденция пиров и банкетов к театрализации не могла не привлечь к ним организаторов «охотничьего» театра, также осознававших их зрелищность. Поэтому в «охотничьих» пьесах герои пиروвали часто и по самым разным поводам. Заметим, что театр, хотя и не показывал на сцене прежние формы праздника, ассамблею и бал⁵, все же упоминал их, что свидетельствует о том, что старые и новые формы праздника еще сосуществовали в культурном сознании. О балах и ассамблеях ведут речи персонажи в «Акте о Калеандре»: «В осамблеи аз бых, пришел в сон ужаснь»⁶. Бал намеревается дать один царь в честь обручения дочери, но все заканчивается банкетом.

¹ Цивьян Т. В. К некоторым вопросам построения этикета // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965.

² Цит. по: Старикова Л. М. Театральная жизнь России в эпоху Елизаветы Петровны. Документальная хроника. 1741-1750. Выпуск 2. Часть первая. М., 2003. С. 88.

³ Цит. по: Старикова Л. М. Театральная жизнь России в эпоху Елизаветы Петровны. Документальная хроника. 1741-1750. Выпуск 2. Часть вторая. М., 2005. С. 426.

⁴ Там же. С. 527.

⁵ Кирсанова Р. М. Русский костюм и быт XVIII-XIX веков. М., 2002. С. 27, 49-50.

⁶ Цит. по: Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.): Пьесы любительских театров. М., 1976. С. 203. В дальнейшем сноски на это издание даются в тексте: первая цифра означает том, вторая – страницу.

Пир, или банкет – это центральный и самый зрелищный эпизод свадьбы, непременно представляемый на сцене. В «Акте о Калеандре» как только молодые решают сочетаться браком, царь, хоть он и говорит, что ему от этого тошно, готов пировать: «Вы же, предстоящая, питие несите, всем предстоящим тыя подносите» (5, 170). Также устраиваются банкеты по случаю коронации. В «Действии о короле Гишпанском» новый Король, взойдя на престол, банкет «учреждает», на котором все вкушают «башна и пития» и «прохлаждаются». В «Истории о царе Давиде и царе Соломоне» Соломон также зовет всех на пир после коронации: «*Тако по окончании того Саламону сделать пир, и сидеть всем сенатором и воинам*» [4, 121]. Поводом для банкета бывала военная победа: «Ныне славою аз сияю, / Яко противного себе не знаю (...), сего аз желаю, / Разных питей наливать повелеваю» [5, 486], «Ин веселитесь, радосно ликуйте, / О победе стяжавше, вои, днесь торжествуйте» [5, 506]. Также отмечался день «тезоименитства» властителей. Например, в «Действии об Есфири» главная героиня приглашает Артаксеркса отпраздновать «день тезоименитства», Кралевна в «Комедии о графе Фарсоне» устраивает праздник по тому же поводу. Во многих пьесах банкеты даются на новомодный манер. Гишпанский Король («Действие о короле Гишпанском») приглашает веселиться по случаю его дня рождения: «Знайте вы, что ныне какое ликовство / День моего рождения да будет торжество, / Того ради мы должны повеселитца / И на разных музыках прокладитца. / Напиток скоро несите, / Кто чего желает, тому то поднесите» [5, 57]. Устраивались банкеты по поводу рождения детей. В «Комедии об Индрике и Меленде» с появлением на свет дочери Меленды Сенаторы поздравляют Короля «дацкого», а он всех призывает торжествовать и ликовать: «Слышете, вои: пития драгаго принесите / И всех zde при мне насладите» [5, 500]. Король пьет и повелевает пить другим. Аналогично построена сцена поздравления Короля саксонского с рождением сына Индрика. Князь Волхван в пьесе о Петре Златых Ключах желает устроить праздник в честь возвращения сына: «Ныне же прошу в дом мой с нами возвратитесь / и там, купно веселясь, всех благ насладитесь» [4, 353]. Также в «Акте о Калеандре» царица Тигрина, которая, наконец, обретает свою дочь Неонилду, заявляет: «Ныне же довлеет нам zde веселитца (...), банкетом славным нам zde прокладитца (...). Вы, сенатори, пития несите, и гостям предстоящим тыя подносите» [5, 278]. Неонилда согласна с тем, что пора «ликовати, с матерью любезной zde торжествовати. Банкеты велии будет сотворяти, разными потехи себя забавляти» [5, 277]. Банкетами отмечались встречи властителей со знатными персонами и кавалерами. В «Акте или действии о князе Петре Златых Ключах» «князь Волхван королевства французскаго учиняет банкет про своих приятелей, на котором бывають искусные коволеры, и князь Петр» [4, 316]. Он приглашает их пировать: «Днесь аз всех вас моей прозбой



Рис. 1

Аттическая амфора из Дипилона. Середина IX в. до н.э.
Афины, Музей Керамика.



Рис. 2
Аттическая амфора из Дипилона.
Около 740 г. до н.э.
Афины, Музей Керамика.



Рис. 3.

Мастер Хиршфельда. Аттический погребальный кратер. Экфора, процессия колесниц.
Фрагмент. 750-735 гг. до н.э.

Афины, Национальный археологический музей.



Рис. 4.

Мастер Фиалы. Белфонный кратер из Вульчи.
Гермес приносит Диониса на воспитание Старому Силену. Ок. 440 г. до н.э.
Рим, Музеи Ватикана.

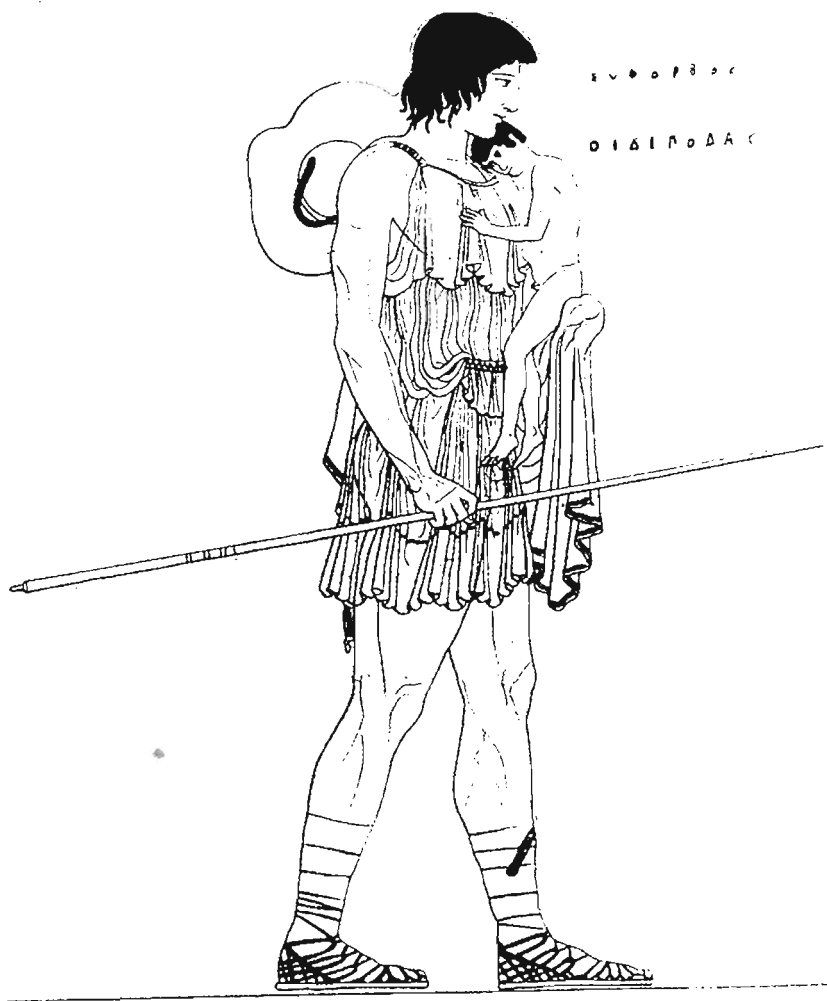


Рис. 5.

Мастер Ахилла. Амфора из Вульчи. Эвфорб несет младенца Эдипа. Ок. 450 г. до н.э.
Париж, Кабинет медалей. Прорисовка.



Рис. 6.

Мастер Мидия. Гидрия из Популонии. Ок. 410 г. до н.э. Афродита и Адонис среди богов. Флоренция, Национальный археологический музей. Фрагмент. Прорисовка.

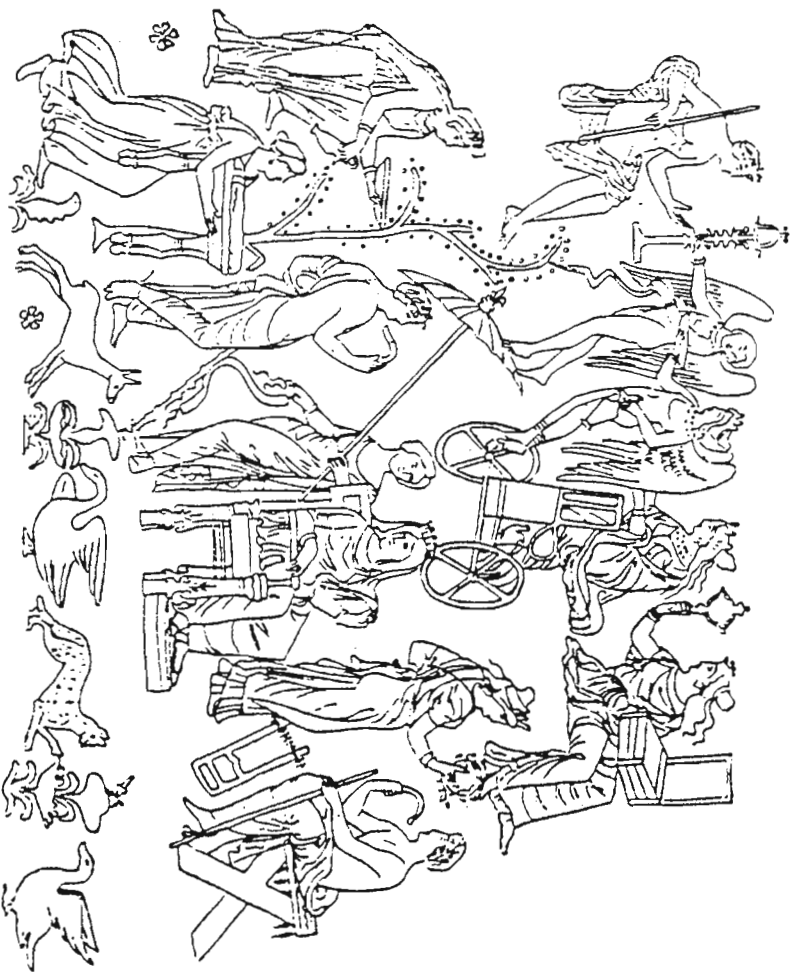


Рис. 8.

Мастер Копенгагенской танцовщицы.

Пелика. Страница А. Циклический путь души умершего. Ок. 330 г. до н.э.
Москва, ГМИИ им. А. С. Пушкина. Прорисовка.

утруждаю, / повеселится со мною усердно желаю» [4, 317]. Король Неополитанский в этой же пьесе хочет угостить «приятелей» и «к лакеям говорит: Придворныя лакеи, Министров почтите, / наполнивше пакалы, оным поднесите» [4, 331]. Король поздравляет любезную компанию, и все пьют и веселятся. Царь Артаксеркс в «Действии об Есфири» пирует с князьями «мидскими» и министрами «перскими».

Не только короли и цари предавались веселию. В «Комедии о графе Фарсоне» главный герой приглашает Сенаторов отпраздновать его день рождения: «Ныне паки прошу вас / Сей день посетить нас: / Понеже сего числа изволила мя мати родити, / Того ради принужден его с радостью почтити» [4, 363]. Готовят стол, и Фарсон просит всех «купно» веселиться. Этот герой все время готов «банкетовать». Поводом служит небывалая удача – Фарсону удалось потанцевать с Кралевной, насладиться ее «амурными» словами, теперь он с удовольствием угощает домашних и велит накрывать на стол: «Скоро в казенную полату поидите, / Множество разных напитков принесите. / Буду для полученного веселитца / И з домашними прокладитца» [4, 367]. Отмечает он празднеством развитие отношений с Кралевной: «Слава во вышних Богу! / Паки себе получил радость многу. / Радуйся, моя полата, веселием богата» [4, 383]. Прошло немного времени, и Фарсон опять сидит в окружении Сенаторов и пирует, они же замышляют против него коварную интригу: «учиняют» банкет в королевском доме, на котором «муж рьян» ссорится с Фарсоном. Так банкет становится местом действия, хотя в других случаях этого не происходит. Он всегда остается лишь зрелищным образом всеобщей радости персон.

Из приведенных выше цитат следует, что эпизод банкета не детализировался, намечались лишь его контуры. Драматурги могли отмечать приглашение гостей, в ремарках говорилось, что рассказывают их по чинам, как в пьесе о Калеандре: «Брандиру благодарит и повелевает ему сестри, он же осторон ее на правой руке садитца (...), вопрошает о имени кавалера Скутидона и повелевает ему садитца, он же по левую руку против Брандира садитца» [5, 277]. Так на сцене продолжают давние традиции дворцовых обедов. Каждый из приглашенных благодарит властителя, раздававшего указания лакеям и музыкантам. Почти все банкеты «охотничьего» театра сопровождалась веселой музыкой, иногда также «палили» из пушек. На сцене присутствовал необходимый реквизит, символизирующий веселье, охватывавшее гостей, и, соответственно, сам пир. Поэтому эпизод банкета мог сокращаться до сцены, в которой гостей лишь обносят «пакалами». Таким образом, пение, музыка, «питие» – основные приметы банкета. Театр, кстати, пытался дифференцировать женское и мужское поведение во время банкета. Как следует из ремарок, присутствующие на банкете дамы, в отличие от кавалеров, выпивали не два, а один бокал.

Предаются веселью не только на земле. Боги, усевшись на Олимпе, устраивают пиры в «Акте о Калеандре». Юпитер восседает во главе стола, а Бахус возвещает: «Аз хошу им ныне поднести чарки, будут оныя им в рот летати, как галки» [5, 256]. Он угощает богов, те с радостью пьют, а Юпитер просит: «Нутко, брат Бахус, поднеси по чарке, всем моим товарищем, хот по полной склянке» [5, 257].

Иногда короли довольствовались скромным обедом, как король Гишпанский, который, заканчивая заседание Сенаторов, радостно собирается обедать: «Дванадцать часов било, / Лутче поидем кушать, так и будет мило (...). Подлинно так, благо сие рассудил, / Что де кушать нам присудил» [5, 62]. Представлялись на сцене дружеские беседы за столом, в пьесе «О Сарпиде, дуксе ассириском» «на малом диатре являютца Пиляд и Памфил, за столом сидящи, на столе же была бы склянница и рюмки стоящи» [5, 111]. Их застолье только напоминает о широких пирах других персон. Скромное угощение предлагает Фарсону коварная Гофмейстерша: «*Пришедиу Фарсону сесть за стол и выпить чарку вотки*» [4, 376].

Никаких намеков на богатый стол в пьесах нет. Высокие персоны никогда не едят, оставляя это приятное занятие интермедийным персонажам, всегда готовым пировать, что удастся им редко. О пированьях в интермедиях всегда говорится в прошедшем времени или в сослагательном наклонении. Иногда мечты готовы превратиться в реальность. Арлекин в 7-й интермедии из сборника П. Н. Тиханова с волнением готовится к празднику: «А мы и не начинали, / Ниже пива затирали, / Неточию чтоб чево другава / Или закуски и харчевна» [5, 587]. Но зачастую подобным персонажам остается только вспоминать про «довольное число напитков виноградных, / Закусок и конфетов убранных. / Хорошая буза сварена ис просы (...). Поставитца и прошлогондяя белая брага (...). Гущеных конфетов целое блюдо» [5, 552]. Пожалуй, только в «Интермедии о Гарлитинской свадьбе» представлен если не пир, то богатое угощение. Гаер пьет и веселится с Купцом, к дочери которого пришел свататься. Также в интермедии «Шляхта, Старуха, Молодка, Гаер» Шляхта угощается у Молодки, они «*сядут за стол и станут пить*» [5, 730]. В интермедии «Старец, Баба, Цыган» все герои пьют, поют и пляшут. Особых церемоний здесь никто не соблюдает, едят по-простому, не соблюдая этикета. «Кушай попросту, по нашему и без блюда!», – угощает Зимфона в пьесе о Сарпиде Гаер [5, 97].

Хотя интермедийные персонажи готовы съесть все на свете, чаще всего они ведут речь о хлебе и вине. Гаир в пьесе «О Сарпиде, дуксе ассириском» появляется с мешком хлеба. Немного подравшись с Зимфоном, они «*сядятся оба и поевши мало*», мирно беседуют, но недолго [5, 97]. Настоящим пиром выглядит поедание пирогов у Маркитанта в 3-й интермедии «Интерлюдий или

междуброшенных забавных игралищ». Он так их расхваливает: «То здесь пироги горячи (...). Вот у меня с лучком, с перцем, / С свежим говяжьим сердцем; / Масло чрез край льется, / И подлить еще довольно найдется, / Теперь только испечены, / Куда как воложно начинены! / То пироги здобны, то скляны: / Покушайте, господа дворяны!» [4, 472]. Завидев горячие пироги, посетители выхватывают их друг у друга с криками: «Посмотри побольши горячих тых не знайдется?» [4, 474]. Обратим внимание на то, что Маркитант произносит устойчивую формулу зазывалы, вошедшую в выступления балаганных «дедов». П. Г. Богатырев приводит следующий пример «барского обеда»: «На второе пирог / Из лягушачьих ног, / С луком, перцем / Да с собачьим сердцем»¹. Сходное меню приводится в интермедии «Шляхта, Слуги». Здесь обещаются «легушка, ребчик з духом, / Да яички з духом, сиречь болтун, / Курочка ворона, / Да кокушечка дворная, / Сиречь воробей» [5, 687].

Пирования в интермедиях, зачастую так и не состоявшиеся и остающиеся на вербальном уровне, снижают образ банкетов высоких персон. Они приносят на сцену смех и веселье, усиливают театральность спектаклей. В эпизодах пирований еда и «питие» превращаются в праздник, для которого не требуются торжественных поводов, как для банкетов королей и царей. «Праздничных» эпизодов в «охотничьих» пьесах набирается так много, что они, образуя на сцене единый смысловой ряд, подтверждают модальность культуры XVIII в. Театр «охочих» комедиантов вливался во всеобщее торжество, будто напоминая о тесной связи театра с празднеством, которая для него еще не исчезла. Без конца собирая персон на банкеты, отводя значительную часть сценического действия всеобщему веселью, театр торжествовал и свою победу. «И вы днес преславно все банкетуйте» [5, 278], – как бы призывал он зрителей в зале и персон на сцене.

¹ Богатырев П. Г. Художественные средства в юмористической ярмарочном фольклоре // *Он же*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 466.

РУМЫНСКАЯ ДИАСПОРА В ПАРИЖЕ:
КОНСТАНТИН БРЫНКУШ – BRANCUSI
(ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКА МИРЧИ ЭЛИАДЕ)*

Эти строки – дань любви и восхищения человеком, которому посвящен публикуемый сборник. Они возникли в результате чтения дневника М. Элиаде – давней и глубокой симпатии Т. В. Цивьян и ее пристального внимания к мыслям Элиаде о гениальном румынском скульпторе Константине Брынкуше (Brancusi), к творчеству которого не раз обращалась Татьяна Владимировна.

Румынская диаспора насчитывала множество выдающихся артистов, писателей, музыкантов в те годы, что М. Элиаде жил в Париже (1945–1956). Это скрипач и композитор Дж. Энеску, пианистка Челла Делавранча, писатели Э. Чоран, Е. Ионеску и многие другие. Но самым замечательным представителем этой диаспоры был румынский скульптор Константин Брынкуш (Бранкузи, как его именовали на Западе). Элиаде очень хотелось познакомиться с ним, но его желание так и не осуществилось, хотя Брынкуш умер только в 1957 году, через год после переезда Элиаде в Америку. 10 июля 1962 года М. Элиаде с сожалением пишет об этой своей не осуществившейся мечте: «Читаю рукопись Ионела Жьяну о Брынкуше. Как я досаую на свою робость, которая помешала мне посетить его в период с 1945 по 1950 год. С.V.G.¹ навестил Брынкуша в 1948 году и рассказывал ему о моей Йогге² и годах моего учения в Индии. Брынкуш сказал ему, что хотел бы со мной познакомиться. Я не посмел и теперь жалею об этом. Мне было бы приятно услышать от него о его жизни и особенно о его художественных воззрениях. Полуграмотный человек, который полностью преобразил современное искусство! Это кажется немислимым»³ [Jurnal I, 444].

Много раз обращаясь к Брынкушу в своем дневнике, М. Элиаде стремится понять истоки его творчества и высказывает, по крайней мере, два предположения. Одно из них, достаточно очевидное, состоит в том, что эти истоки следует искать в румынском народном искусстве, влияние которого, – очень сильное, – чувствуется и в самом значительном создании скульптора, – Бесконечной колонне, установленной в Олтении, в Тыргу-Жиу [см. Jurnal II, 13; Oslo, 23 августа 1970 года; Jurnal I, 573; (1966), без даты].

* Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН «Культурная и языковая динамика в исторической ретроспективе», проект «Статус фольклора в изменяющемся мире: архаизмы и инновации».

¹ Эти инициалы не расшифрованы ни автором дневника, ни его публикаторами.

² Здесь и далее – курсив М. Элиаде.

³ В данной работе используется текст дневника М. Элиаде: *Eliade M. Jurnal. București, 2004. I–II*. Цитаты даются в переводе автора статьи.

Второе предположение М.Элиаде заставляет нас проникнуть в глубь веков, в каменный век, с которым автор дневника соотносит творчество Брынкуша: «... если принять мою точку зрения, а именно то, что Брынкуш это крестьянин, который сумел *забыть то, чему его учили* и постичь духовный мир неолита, его необыкновенная творческая сила находит свое объяснение <...>. Мне хотелось бы написать как-нибудь статью о “Небесной колонне” в румынском фольклоре, о мегалитических воззрениях, с которыми она связана, и о *Бесконечной колонне* Брынкуша, колонне высотой в тридцать метров. Она “поддерживает небо”, по словам скульптора. Это, таким образом, *Axis mundi*, космический столб. Мне хотелось бы узнать, как ему удалось проникнуть в мегалитическую культуру, которая исчезла с Балкан более двух тысяч лет тому назад и продолжала жить лишь в религиозном фольклоре» [Jurnal I, 444].

В связи с этим М.Элиаде рассматривает еще одну черту скульптора, «его страсть к камню, твердому непроницаемому материалу (металлы относятся к другой категории; в том виде, в каком мы их знаем и используем, металлы *не существуют в Природе*, это продукт деятельности человека). Разумеется, любой скульптор любит свои материалы и, прежде всего, мрамор. Но у Брынкуша это чувство сильнее: он подходит к камню с ощущением и, возможно, благоговением доисторического человека. Терпение, тщательность, радость, с которыми он шлифовал свои скульптуры, пока не превращал их поверхности в волнистое зеркало, так что хотелось их погладить, значительное время, которое он тратил, отшлифовывая бесчисленные “повторения” стольких произведений, остались бы для меня необъяснимыми, если бы я не угадывал в этой долгой и монотонной работе ощущение счастья, которое он испытывал от бесконечно долгого и тесного общения с кристаллической материей. Его желание *преобразить* камень, изменить его состояние, в первую очередь вес, и показать, как он возвышается, как летит (его “Жар-птица”) – разве не угадывается в этом своего рода архаическая религиозность, давно уже недоступная нам на нашем континенте?» [Jurnal I, 573; (1966), без даты].

Среди вопросов, которые задавал себе Мирча Элиаде в связи с Брынкушем (что нашло свое отражение в его дневнике), – причина творческого бесплодия скульптора в последние двадцать лет его жизни, после создания Бесконечной колонны. И вот что он пишет об этом: «Важным мне кажется то, что Брынкуш задумал *Бесконечную колонну* как *axis mundi*, по которой можно добраться до неба, и что, *после того, как он завершил этот шедевр, он не создал ничего* достойного своего таланта. Он прожил еще почти двадцать лет, в течение которых довольствовался тем, что шлифовал не знаю сколько “повторений” тех произведений, которые сделали его знаменитым. Не могу поверить, что в 60 лет творческие способности Брынкуша были совершенно исчерпаны. Быть может, он вообразил, что, завершив

свое самое значительное произведение, не должен пытаться сделать что-то иное? Но в то время как он задумывал и создавал *Бесконечную колонну*, его не оставляло желание осуществить другой замысел, по меньшей мере, столь же величественный: мавзолей, который ему предстояло воздвигнуть в память супруги махараджи Индора. Я не знаю ничего определенного об этом проекте, знаю лишь несколько легенд (по одной из них, Брынкуш будто бы собирался высечь из камня скалистый холм в форме яйца с небольшим склепом, в который должен был быть помещен прах супруги махараджи). Таким образом, тайну “бесплодия” Брынкуша в последние двадцать лет его жизни следует искать: 1. либо в его уверенности, что после *Бесконечной колонны* не имело никакого смысла создавать какое-либо значительное произведение; 2. либо в глубокой досаде, что обстоятельства не позволили ему превзойти самого себя, создав мавзолей в Индоре. В судьбе Брынкуша меня поражает, что оба шедевра – *Бесконечная колонна* и то, что осталось в стадии проекта, – принадлежат одному и тому же миру духовных созданий, *характерных для каменного века*. Но почему он перестал творить после того, как ему удалось <...> возродить архаические формы, символы и смыслы, забытые в Европе многие тысячелетия? Может быть, верно, что после того как он воздвиг *Колонну*, которая вела на небо, Брынкушу более нечего было делать на земле, что, по крайней мере, *символически* он уже не был среди нас? Ни один ответ, ни одна гипотеза не кажутся мне удовлетворительными. Боюсь, что “тайна” останется неразгаданной, пока мы не будем знать точно, *как он представлял себе мавзолей в Индоре и сколько времени посвятил размышлению об этом произведении*» [Jurnal I, 573–574; (1966) без даты].

ПОРОГ В ВИЗУАЛЬНОМ ТЕКСТЕ БАЛКАН: К ПРОБЛЕМЕ СЖАТОГО ПРОСТРАНСТВА/ВРЕМЕНИ

Среди концептуальных проблем, разработанных Т. В. Цивьян применительно к изучению пространственно/временных аспектов балканской модели мира (далее – БММ), важная роль принадлежит связке «сжатая земля»/«сжатое» время¹. Это емкое понятие, объединяющее ключевой набор типологических признаков *homo balkanicus*, в работах исследователя не только обладает высокой объяснительной силой, но и задает особое поле самогенерирующих смыслов. В качестве одной из возможных тем в развитии названной проблематики можно предложить мотив *порога* БММ. В настоящем очерке предложен инвариант сжатий пространства и времени в сегменте пороговых трансформаций, определяющий преимущественно визуальный нарратив БММ.

Порог относится к концептам, которые характеризуют балканский хронотоп в аспекте граничности. Последняя принадлежит к числу наиболее семиотически значимых тем, применительно к Балканам рассматривающихся во многих трудах юбиляра². Индексируя взаимосвязь *внутреннего* и *внешнего*, *порог* как метонимия *двери* и признак *движения изнутри/наружу* отсылает к фундаментальным оппозициям традиционной культуры, описывающих основные координаты пространства и времени на всех уровнях космологической иерархии. Обозначая *переход* как особо затрудненную часть пути, *порог* выступает как *складка пространства* и в качестве такового проецируется на *время*. Неслучайно производное значение слова в русском языке – *порог* как затрудненная часть русла *реки* – отсылает к текучей и вечно становящейся водной субстанции, метафорически описывающей временное развертывание материи.

Своего рода логотипом балканского *порога* и Балкан как *порога* европейской цивилизации может служить памятник микенской культуры Львиные врата – портал города-крепости в Микенах XIII в. до н.э. Трудно не усмотреть определенный историософский смысл в том факте, что это лучше всех сохранившийся до настоящего времени архитектурно-

* Статья подготовлена при поддержке гранта в рамках проекта ОИФН РАН «Пограничные формы текста в славянских культурах», 2006-2008.

¹ Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

² Указ. соч., а также Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

пластический памятник древней цивилизации, de facto положившей начало древнегреческой культуре, которая в конечном итоге открыла путь развитию всей Европы. Увенчанный треугольником (прообразом греческого фронтона) с рельефным изображением двух львиц – символа божественной власти, царского достоинства, стража порядка (по признаку льва) и одновременно материнства (по признаку отнесенности к женскому божеству)¹ – портал несет в себе семантику порога как начала, в качестве особо значимого рубежа структурируя пространственно-временной образ мира. В связи с иконографией львицы (в микенской культуре львы – атрибут богини Потнии, покровительницы животных) значимым представляется соотносительность ворот как входа с женским началом, что нашло выражение в ряде архаических традиций, в том числе и весьма существенных для круга иудео-христианского культурных ассоциаций – вспомним знаменитый анализ мотива Въезда в Иерусалим, выполненный О.Фрейденберг². Сгущением символов Львиные врата в Микенах свидетельствуют о том, что вобравшая в себя признаки Востока и Запада, типологические характеристики начал и переломных моментов в развитии культуры, БММ уже на ранних этапах исторического существования экспонирует модель порога как поле особо интенсивного смыслопорождения.

Аналогичную порогу и вратам функцию в БММ выполняет мост. Если врата сближают времена и пространства, а порог отмечает складчатость последних, затрудненность пути, мост дублирует и одновременно зеркально инверсирует эту семантику: в качестве преодоления препятствия он трансформируется в брод. Однако сохраняя в себе семантику границы, мост обладает двойственной природой: подобно входу/выходу он символизирует зону опасного пограничья, и потому даже в литературной традиции на Балканах в новое время эксплицирует фольклорную семантику двойственного, «негарантированного пути», и потому он «изофункционален ... перекрестку дорог»³.

Эмпирическую значимость мостов для Балкан с их труднопреодолимыми горными реками невозможно переоценить. Мосты входят в число наиболее значимых памятников материальной культуры региона. В БММ мост как порог означает ситуацию слияние/отталкивание между культурами и народами, образующими балканский культурно-языковой союз.

¹ О символике льва: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Лев // Мифы народов мира. М., 1982, т. 2. С. 41–43.

² Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле // Она же. Миф и литература древности. М., 1978. С. 491–531.

³ Топоров В. Н. Мост // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 176.

Характерно, что концепт моста особо сильным образом включен на Балканах в текст строительной жертвы, образуя связку-переход (своего рода *порог!*) между пастушеским текстом и текстом домашней космогонии (дом как модель строительства мира), о чем также неоднократно писала Т.В.Цивьян в своих исследованиях БММ¹. Так, в основу романа Иво Андрича «Мост на Дрине» положена легенда о жестокой казни крестьянина Радисава при строительстве турками в XVI веке моста через реку Дрина, и эта символическая смерть выступила знаком преемственности традиционного менталитета. *Мост-порог*, сближающий/разделяющий народы и времена, отпечатался в романе нобелевского лауреата как маркер парадоксального пространства балканской культуры.

Значимость моста в наши дни на Балканах поддерживается бытовыми обычаями: знаменитый мост через реку Неретва в боснийском городе Мостар (имя последнего не случайно производно от слова *мост*), построенный в 1557–1566 годах оттоманским архитектором Мимарой Хайретдином, учеником известного Синана, связывает католическо-хорватскую и мусульманско-боснийскую части Старого города². Мост в Мостаре является местом, где издавна проходят своеобразную инициацию здешние молодые мужчины, которым необходимо прыгнуть вниз в бурные воды горной речки с элегантно заостренной середины этого сооружения, находящейся на высоте более 20 метров. Семантика связи-разделения, гео-этно-конфессиональная *границность* моста, таким образом обогащается его *пороговостью* в ритуальном измерении. Народное поверье также гласит, что изначально мягкий местный известняк, из которого построен мост, обладает свойством постепенно затвердевать на открытом воздухе, и это свойство отражает еще одну ментальную пограничность, отпечатавшегося в артефакте – *временной пороги*.

Последний нашел яркое воплощение в одной из страниц балканской культуре недавнего прошлого. Речь идет о явлении, которое западная критика последнего десятилетия заслуженно признала одним из самых ярких в истории искусства бывшей Югославии³. Мы имеем в виду группу «Медиала», объединившую ряд ведущих белградских живописцев в кон-

¹ Цивьян Т. В. Движение и путь...

² Характерно, что, разрушенный во время братоубийственной войны 1990-х годов, мост в Мостаре стал одним из первых на Балканах объектов, подлежащих восстановлению. В резолюции ЮНЕСКО, уже в 1994 году инициировавшей сбор средств на реставрационно-строительные работы, отмечалась роль этого сооружения как символа объединения, а на этапе завершения его восстановления в Охриде был созван международный Форум под знаменательным девизом «Диалог между цивилизациями».

³ О живописи Л. Шейки и группы «Медиала» см.: М. Протић. Српско сликарство XX века. Београд, 1970. С. 522–538; а также: <http://www.abladeplaezce.de/sejka.htm>.

це 1950-х – начале 1960-х годов. Среди вошедших в группу художников – Леонид Шейка, Оля Иванички, Владан Радованович, Синиша Вукович и ряд других. Некоторое время к направлению примыкали Владимир Величкович, ставший в наши дни одним из ведущих мастеров старшего поколения в Париже, а также Любо Попович, центральная фигура югославского сюрреализма 60-х.

Семантика *порога* заключена уже в названии группы, придуманном одним из ее основателей, художником Миро Главуртичем. По его замыслу слово «медиа́ла» (неологизм, сконструированный на базе латинского корня, и означающий «посредник», но также и «средокрестие как разделение» – то есть, *мост*) призвано означать двойственность и слияние крайностей; это – и то, что разделяет, и то, что объединяет. Он же дает и собственную народно-игровую этимологию названия, вычлняя «два корня», которые в сочетании создают нечто вроде оксюморона, где «мед» – сладкая пища для души, то есть приятное искусство, а «ала» (турцизм, в сербском языке означающий фольклорного дракона, змея) – чудовище, которое разрушает сложившиеся устои и пожирающее формы, что намекает на одно из направлений в югославском послевоенном абстрактном искусстве (так называемый «энформел»).

В наиболее законченном виде пороговое кредо Медиалы выражено в живописи Леонида Шейки (1932 – 1970), несомненно, самого талантливого члена группы. В искусстве этого рано ушедшего живописца создан мир, принадлежащий одновременно истории и помойке. Серия созданных им объектов («ассамбляжей») так и называется – «Свалка» («Ћубриште»). Л.Шейка придерживался принципов классической фигурации, создавая картины, напоминающие тесные кладовые антиквара и тем самым обращаясь к постмодернистскому принципу каталога: на полотне громоздятся подробно выписанные предметы, описывающие мир музея, – картины в стиле классического западноевропейского реализма, ювелирные изделия, мелкая пластика, наконец, просто знаки-индексы (стрелки, кресты и прочие графемы). В нехватке простора ощущается обреченность, ненужность этих атрибутов культурного быта, вещей, вещной вселенной как таковой. Искусство здесь представлено как компрессия хода истории, как *складка* пространства/времени, как тяготеющая к самоуничтожению вертикаль цивилизации. Происходит описанное Т.В.Цивьян применительно к БММ «движение в сжатом времени»¹. Это –

¹ Цивьян Т.В. Движение и путь... Глава «Время/пространство/движение (*сжатое время*)». С. 104–117.

путешествие, подобное лабиринту-пути Одиссея, которое вбирает в себя и начало, и середину, и конец-Итаку¹.

Наслоение пластов культуры в этой сербской версии «лавки древностей», повествующей одновременно о жизни и о смерти, изоморфно самой БММ. Не оставаясь только на уровне формы и собственно художественных проблем, Шейка и его единомышленники в рамках сюрреализма отразили одну из ветвей новой фигурации, захлестнувшей европейское искусство в 60-е годы. Однако трудно не увидеть неосознанного homo balkanicus в том *мосте*, который Шейка перекидывал между поколениями и эпохами и который – в соответствии с ритуальными контекстами *моста* – неизбежно таил в себе при этом разрыв и гибель. Художник, конечно, был согласен с Главуртичем, который писал, что «человек – это "медиаля" между сознанием и природой, макрокосмосом и микрокосмом, и живопись "Медиаля" это с необходимостью подразумевает»².

¹ Там же. С. 143–166.

² Aleksa Čelebonović. Povest o vizuelnom. Izabrani članci / Priredila I. Simeonović Čelić. Beograd, 1998. Цит. по: <http://www.rastko.org.yu/likovne/clio/acelebonovic-povest.htm>.

ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К «ЧЕРНОМУ КВАДРАТУ» КАЗИМИРА МАЛЕВИЧА

В последние десятилетия исследователей авангардного искусства уже не легко удивить утверждением о том, что тот или иной образ или прием отнюдь не является революционным изобретением художника-новатора, сделанным *ad hoc*, но приходит к нему из глубинных архаических пластов культуры. Разрушительный пафос авангарда, направленный, казалось бы, на всю историческую традицию искусства в целом, на деле обращен зачастую лишь на стереотипы современности и недавнего прошлого. Мастер-авангардист, стремящийся выстроить новую парадигму, сотворить новый язык искусства, порой апеллирует при этом к неким элементарным, так сказать, *царвичным* символам культуры. Как кажется, иногда эти архаические формы и образцы вовлекают того, кто к ним обратился, в несколько неожиданную для него самого, но естественную для них культурную перспективу.

Авторы данной заметки преследуют достаточно скромную цель – указать один неочевидный источник для произведения, которое, появившись на свет как символ, вторичным образом стало эмблемой авангардного искусства. Речь идет о таком знаменитом изобразительном манифесте авангардизма, как «Черный квадрат» Казимира Малевича, созданном в 1915 г. О смысле и роли этого полотна в искусстве XX в. и в жизни самого художника написано так много, что сейчас мы позволим себе остановиться лишь на некоторых замечаниях, принадлежащих самому автору картины. Прежде всего стоит упомянуть, как кажется, общеизвестные высказывания художника о своеобразном, почти религиозном экстазе, охватившем его при написании этого произведения, о видениях (огненные молнии), преследовавших его во время работы, и, что особенно для нас важно, о некоем общем эсхатологическом восприятии искусства, с необычайной силой охватившем его творца после завершения картины¹.

Судя по воспоминаниям современников, черный квадрат внезапно возник под кистью художника поверх цветной композиции и как бы перечеркнул ее. Со всей очевидностью, К. Малевич воспринимал акт создания «Черного квадрата» как неожиданное озарение, лишь отчасти зависевшее от его воли. Суть озарения поначалу была не вполне доступна самому художнику, он постигал этот смысл постепенно и, продвигаясь дальше, пытался объяснить то, что ему открывалось, в теоретических трактатах и вновь создаваемых живописных произведениях.

¹ Ср., например: *Клюн И. В. Мой путь в искусстве: Воспоминания, статьи, дневники* / Сост. Сарабьянов Д. А. М., 1999. С. 145.

При всей многоплановости этих построений Малевича не вызывает сомнения, что одним из главных символических призывов, заключенных в «Черном квадрате», было разрушение старого и создание нового – нового искусства, а отчасти и новой религии. Как отмечается во множестве воспоминаний о выставке футуристов в 1915 г., «Черный квадрат» был помещен его создателем в красном углу, «иконой» назвал эту картину А. Бенуа, а сам Малевич в знаменитом неотправленном письме к нему подхватил и принял это название¹. Наиболее отчетливо осмысление супрематизма в целом и «Черного квадрата» в особенности как подступа к созданию новой религии проявилось в самый плодотворный для Малевича-теоретика «витебский» период его жизни.

В марте 1920 г. Казимир Малевич писал М. О. Гершензону: «Это форма какого-то нового живого организма; если внезапно бы наткнуться на такой город, то нельзя было бы узнать, что это Квадрат сделался живым, дающим новый мир совершенства; я на него совсем смотрю иначе, нежели раньше, это не живопись, это что-то другое. Мне пришло в голову, что если бы человечество нарисовало образ Божества по своему образу, то может быть Квадрат черный есть образ Бога как существа его совершенства в новом пути сегодняшнего начала»².

При всей необычности философского языка Малевича, порождающего новые терминологические ряды для объяснения своих взглядов, говоря о религиозной составляющей супрематизма, он использует вполне традиционный образ Нового Храма, появляющегося взамен разрушенного старого: «...я вижу в супрематизме, в трех квадратах и кресте, начала не только живописные, но всего вообще; и новую религию, Новый Храм тоже вижу; разделяю <супрематизм> на три действия – цветное, черное и белое; в белом вижу Чистое действо Мира, цветное первое как нечто беспредметное, но <в нем начинается> Вывод Солнечного Мира и его религий, потом переход в черное как зачатие жизни и белое как действие. Я упомянул, что народ надо вывести, я опять беру на себя роль, которую брали не одни уже, но может быть его <народа> движение необходимо, чтобы выйти из одного колена в другое; и сам народ должен быть чистым, самой главной его задачей есть выход из самого себя, т.е. народа, чтобы больше уже не ходить, а вечно действовать. Новый Храм это всемирное действие всех, никогда не останавливающееся, его Литургия вечна, она совсем не похожа на существующие религии и священства-служения»³.

¹ Ср., например: *Ковтун Е. Ф.* Путь Малевича // Казимир Малевич. 1878-1935. Выставка в Ленинграде, Амстердаме. (Каталог). Амстердам, 1988. С. 158.

² *Малевич К.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. М., 2000. С. 339.

³ *Малевич К.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. С. 341.

Здесь мы видим почти невольное, полусознательное подражание библейскому языку, когда слова и образы из Ветхого Завета вновь складываются в нарочито многозначный, как будто бы переведенный с древнего языка текст. Творец «Черного квадрата» примеривается к роли Моисея (ср. «я упомянул, что народ надо вывести, я опять беру на себя роль, которую брали не одни уже...»). При этом, используя традиционную ветхозаветную лексику, Малевич употребляет некоторые слова и обороты в полном соответствии с их традиционным значением, а иногда, допуская заметный смысловой сдвиг, попадает в своеобразный зазор между высоким и бытовым узусом. Очень характерен оборот из приведенной выше цитаты – «...чтобы выйти из одного колена в другое». Как кажется, само слово «колено» употреблено здесь в каком-то промежуточном значении между библейским 'род, поколение' и вполне обиходным, преимущественно фразеологическим 'манера исполнения' (ср. «колено в соловьиной трели», «колено в пляске»).

Кроме того, не стоит забывать, что перед нами достаточно нетривиальный сплав сознательно принимаемой языковой стратегии и издержек неполного, несовершенно владения русским литературным языком. Родным языком Казимира Малевича, как известно, был польский, языком детства и юности – украинский, на слуху в ту пору были и южнорусские диалекты, тогда как русский стал языком книжности, относительно поздним напластованием. Традиционно (и совершенно справедливо) принято считать, что письменная речь художника изобиловала полонизмами¹, которые, впрочем, далеко не всегда могли быть почерпнуты Малевичем непосредственно из польского: многие из них были вполне употребительны, например, в украинском.

Языкотворчество Малевича можно было бы считать проявлением сугубо поэтического склада мышления, если бы не постоянное стремление художника формализовать свои поэтические опыты и поставить их на службу риторике убеждения. Своеобразие его аргументации очень выразительно охарактеризовал А.М. Эфрос: «Тут ему нельзя отказать не только в формальной последовательности, но и в настоящей темной силе проповеднического пафоса. Я очень люблю его тугое, упрямое, напряженное, косноязычное красноречие; конечно, это не литература, – иногда это меньше, но иногда и больше литературы: есть в нем вспышки писаний апостолических»².

¹ В частности, как справедливо отмечает А. Шатских, «самый термин супрематизм, скорее всего, образован от польского слова *supremacja*». Этот же исследователь отмечает специфическое использование Малевичем польских слов в русском тексте: то, что поначалу может казаться неправильным употреблением, зачастую оказывается не вполне отрефлектированным приемом, позволяющим добиться большей выразительности (см. Шатских А. Теоретическое и литературное наследие Казимира Малевича // Сарабьянов Д., Шатских А. Казимир Малевич: Живопись и теория. М., 1993. С. 179-180).

² См. Эфрос А. К. Малевич (ретроспективная выставка) // Художественная жизнь, № 3, 1920. С. 40. Эти слова относятся к опубликованным брошюрам Малевича, но, как видно из приведенных цитат, этого же стиля он придерживался и в переписке.

С другой стороны, как уже отмечалось исследователями, философские построения Малевича, тяготея к созданию вербальных логических последовательностей, зачастую опирались при этом на непосредственное и вместе с тем совсем невербальное зрительное восприятие художника. За абстрактным перечислением старых отживших религий, «религий вообще», стоит непосредственный интерес художника к тому, какое воздействие оказывает на чувственное восприятие человека (прежде всего, на чувственное восприятие творца новой веры) богослужение и интерьер храма. Собственно говоря, фиксация этих впечатлений хронологически предшествовала в переписке Малевича и Гершензона общим рассуждениям о создании новой религии: «Я посетил церкви Католическую, Православную, Иудейскую. Три разных ощущения, три фактуры поверхности и формы и три осознания. Духовное движение в церквях напоминает: первое бархатное, на фоне солнечного луча, полного жизни, соединенный с полем и людьми; второе густое, красного деревянного цвета света, солнце которого не касается, сытое. Третье хрустальное, без цвета, без всякого храма, освещающееся солнцем, ярким, маленьким, но солнцем не живым, а отраженным, которое сильно, трепетно блестит, не греет и не цветисто освещает оно такой же мир серый, гранный, покрытый сплошь горами, на которых не видно ни растений, ни животных, ни людей [...] Иудейский <храм> стоит сбоку, но где именно, нельзя сказать, постройку его нельзя назвать постройкой, его нет совсем, есть только место отражения <курсив наш. – А. Л., Ф. У.>. Мир его наполнен буквами, как поглотивши все растения и жизни, по их дуплам скольжение скользит духовное бескровное действие звона [...] В синагоге я пролетал по буквам, лишившись тела и крови, иначе бы я не мог видеть того солнца и того мира. Я сильно задумался, так что упустил палку из рук и шапку, которую долго не поднимал, хотя она должна была сильно стукнуть о пол»¹.

Как кажется, последний из процитированных фрагментов лишний раз заставляет убедиться, что К. Малевич и в «витебскую» эпоху теоретических размышлений оставался художником-живописцем, для которого зрительный образ, цветовое пятно и колористическое впечатление лежат в начале всякой цепи ассоциаций, всякого последовательного рассуждения. Современники и потомки Малевича, руководствуясь в первую очередь теоретическими работами самого художника, воспринимали «Черный квадрат» как нечто, лежащее за пределами традиционного живописного искусства. Для современного философа искусства или искусствоведа «художественная выразительность не может быть признана тем качеством, которое определяет смысл "Черного квадрата"»². Иными словами, мы воспринимаем «Черный квадрат» скорее как

¹ Малевич К. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. С. 334.

² Шатских А. Теоретическое и литературное наследие Казимира Малевича. С. 103.

текст (или демонстративное его отсутствие), нежели как живописное полотно. В то же время не следует, по-видимому, недооценивать и тех первичных, почти архетипических и при этом чисто зрительных впечатлений, которые определяли, подчас неведомым для художника образом, направление его теоретического замысла, развернувшегося уже *после* создания картины.

Никаких собственных свидетельств К. Малевича о впечатлениях, спровоцировавших возникновение этого зрительного образа, в нашем распоряжении нет¹. Казалось бы, нам ничего остается, как, вслед за художником, счесть его в чистом виде результатом мгновенного озарения. Между тем, существует источник, который по справедливости может быть назван своеобразным гимном обрядовой традиционности, где описывается регулярно воспроизводимый акт, весьма напоминающий по форме, по сути и по воздействию на зрителя тот новаторский взрыв, который осуществил Казимир Малевич.

Речь идет о воспоминаниях Полины Венгеровой, где она, рассказывая о своем раннем детстве, со всем возможным тщанием и скупулесностью описывает быт и религиозной обиход богатой еврейской семьи, обитавшей в середине XIX в. в Бресте-Литовском. Среди прочих описаний неукоснительно соблюдаемых ее родителями обычаев, мы обнаруживаем следующий рассказ: «Однажды утром в пятницу, предшествующую Шабес-Хазон (последняя суббота перед Тишо Б-ав <день памяти разрушения Иерусалимского храма>), мама нарисовала на розовых обоях черный квадрат и объяснила, что это пятно служит Захерле-Хурбан (напоминанием о разрушении Иерусалимского храма). После этого евреи стали жить в голузе (в изгнании), под властью чужестранцев»².

Очевидно, что на детей произвел впечатление не только самый символ, но и, так сказать, акт его появления в совершенно неожиданном месте и самым неожиданным образом. В том, что мать рисует черным прямо на обоях в парадной комнате, им чудилось нечто невозможное, противоречащее обычному порядку вещей. В то же время для обихода ортодоксальной еврейской семьи это необычное действие было более чем естественным и закономерным.

Некое символическое напоминание о разрушении храма входило, как известно, в обычную практику иудаизма. Воплощаться же оно могло довольно разными способами: так, зачастую в доме на стене оставалось неоштукатуренное квадратное пятно, вообще в постройке могло быть нечто, делающее ее незавершенной. Небеленый или, как в нашем случае, черный квад-

¹ Надо, впрочем, отметить, что во всех ретроспективных обзорах своего творчества К. Малевич был весьма пристрастен и избирателен. Так, например, в его автобиографических заметках о детстве и юности, составленных в начале 30-х гг., нет ни малейшего упоминания о польском языке, о польском происхождении семьи и вообще о чем бы то ни было, с этим происхождением связанным.

² Венгерова П. Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев в XIX веке. М., 2003. С. 75.

рат был лишь наиболее частой манифестацией подобной незавершенности. Таким образом, квадрат напоминал не только о разрушении храма и об изгнании, но и о грядущем возрождении. Разумеется, рисунок на цветных обоях мог стать реализацией такого символа лишь относительно поздно и только в обиходе достаточно зажиточной семьи.

Откуда же столь разительное совпадение означающего и означаемого, внешней изобразительной формы и вкладываемого в нее символического смысла, в изобретении художника-авангардиста и в обиходной практике матери семейства ортодоксальных евреев-литваков? Мы рискнули бы предположить, что Казимир Малевич, чье детство было связано с Киевом и его окрестностями, ранняя юность с южнорусской, курской губернией, а один из наиболее важных этапов зрелой жизни – с Витебском, мог попросту видеть в каком-то из домов литовских, украинских или польских евреев акт, подобный тому, который описан в воспоминаниях Полины Венгеровой.

Культурная и временная дистанция между биографиями наших героев действительно огромна, но лишь на первый взгляд кажется непреодолимой. По возрасту художник был почти ровесником младшей дочери Полины Венгеровой-Эпштейн (Венгерова – ее фамилия по мужу), Изабеллы, выпускницы консерватории, довольно заметной фигуре в культурной жизни Петербурга начала XX в. Вообще говоря, эта младшее поколение Венгеровых – Семен, Зинаида и Изабелла – были в определенном смысле типичными представителями русской интеллигенции рубежа веков; получив, во многом стараниями матери, превосходное образование, они, к ее великому огорчению, не только приняли православие, но и утратили практически всякую связь со своими еврейскими корнями¹.

С другой стороны, нельзя не отметить и определенных «географических» совпадений. Ранняя юность Малевича, как известно, прошла в городе Конотопе («О, славный город Конотоп весь блестел от сала!»). Именно там он написал свою первую картину, весьма выгодно проданную за пять рублей в писчебумажном магазине². При этом именно Конотоп был родным городом мужа Полины Венгеровой, его семья прожила здесь долгие годы, и здесь была сыграна их свадьба. В этих краях, между Гомелем и Конотопом, обитали и многочисленные родственники Эпштейнов, один из них, реб Айзек Эпштейн, был гомельским раввином. Для Полины Конотоп стал второй родиной, в этом городе появились на свет ее старшие дети.

¹ Семен Афанасьевич Венгеров был довольно известным литературным критиком, а его сестра, Зинаида Афанасьевна, весьма плодовитым переводчиком. Судя по воспоминаниям, общение с ними в Петербурге оказало известное влияние на их младшего родственника – О. Э. Мандельштама.

² К истории русского авангарда. Николай Харджиев: Поэзия и живопись; Казимир Малевич: Автобиография; Михаил Матюшин: Русские кубо-футуристы. Stockholm, 1976. С. 111-113.

Тем не менее, мы не хотели бы создать у читателей впечатление, что К. Малевич мог тем или иным образом перенять идею «Черного квадрата» непосредственно от кого-либо из членов этой многочисленной семьи Венгеровых-Эпштейнов. Достаточно упомянуть, что между конотопским периодом в жизни Венгеровых и Малевича пролегло не одно десятилетие. Кроме того, конотопские Венгеровы были хасидами, впрочем, весьма умеренными, «литовскими», а Песселе-Полина происходила из семьи миснагидов, и обычаи ее родного дома несколько, хотя и не очень значительно, отличались от тех, что были приняты в доме ее мужа.

Скорее, следует говорить о некоей общей ауре этого русско-украинско-еврейского южного мира, шумного и яркого, с равной выразительностью описанного в автобиографических заметках Малевича и воспоминаниях Полины Венгеровой¹. Именно в нем, как кажется, следует искать истоки того зрительного образа, который впоследствии превратился знаменитый манифест супрематизма.

Как видно из уже приводившегося письма Гершензону, по крайней мере в пору своей жизни в Витебске Малевич проявлял вполне осознанный интерес к богослужбной практике тех конфессий, с которыми он мог реально соприкоснуться в этом городе. При этом из его писем могло бы создаться впечатление, что он попадает на службу впервые, будь то католическая церковь, православный храм или синагога. Однако невозможно вообразить, чтобы художник никогда прежде не видел католической или православной литургии (его родители были религиозными католиками), а после отъезда из Курска, по собственной оценке Малевича, «Москва иконная» опрокинула все его предшествующие теории и привела «к третьей стадии развития»². Скорее всего, в описании этих витебских впечатлений мы имеем дело со своеобразным эффектом острания, когда автор стремился как бы заново открыть нечто, уже много раз виденное им до этого. Вероятно, сказанное относится не только к православному и католическому храму, во всяком случае самый факт рассказа о синагоге «на равных» с остальными церквями говорит о внимании Казимира Малевича к иудаизму, а возможно и о более близком бытовом знакомстве с повседневной религиозной обрядностью.

¹ Одна из существенных составляющих в описаниях Конотопа у обоих мемуаристов – это тема еды. В этом отношении кулинарные замечания Венгеровой могут служить своеобразным комментарием к тексту Малевича. Так, художник упоминает о том, что его любимой едой были «кныши» с луком, которые Н. Харджиев в примечаниях совершенно неверно называет «белыми хлебцами» (К истории русского авангарда. С. 126). Венгерова же подробно рассказывает, как делались кныши в конотопских еврейских семьях: это были «пирожки с начинкой из гусяного сала, шкварок, гусяной печенки и кислой капусты, паренные на гусяном же сале» (Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 213). В украинской среде, свободной от соответствующих религиозных предписаний, охотнее употреблялось свиное, а не гусяное сало.

² См. К истории русского авангарда. С. 117.

Сейчас уже трудно надеяться на то, что в нашем распоряжении когда-нибудь окажутся факты, напрямую подтверждающие реализацию именно этой, самой простой возможности – воспроизведению закрепившегося в памяти образа из детства или юности. Не исключено, что путь, связывающий два наших черных квадрата, был более сложен и опосредован. Возможно, причиной появления такого образа у художника стал чей-то рассказ, услышанный задолго до появления самого полотна. Можно даже допустить, что черный квадрат иудейского обряда стал так или иначе известен художнику лишь после того, как его собственная картина уже было создано. В таком случае именно коннотации, связанные с этим архаическим символом, могли исподволь подтолкнуть художника к тому, что он в «витебский» период своей жизни стал осмысливать собственное произведение так, а не иначе.

Как бы то ни было, мы хотели бы воздержаться от сколько-нибудь буквального отождествления картин и воззрений Казимира Малевича с художной практикой и религиозными предписаниями иудаизма. Едва ли художник был сколько-нибудь глубоко знаком с этой практикой и стоявшей за ней символикой. Однако, как свидетельствует весь строй теоретических работ К. Малевича, он в высшей мере обладал своеобразной «артистической» способностью ловить идеи из воздуха, по одному заглавию или изречению воображать и достраивать содержание целого философского труда, по одному внешнему облику молящегося человека судить о достоинствах и недостатках его веры, смешивая и смещая временные границы, нарушая причинно-следственные связи¹. Яркий зрительный образ и почерпнутое из сколь угодно обрывочных сведений толкования могли отложиться где-то в дальних углах творческой памяти художника, чтобы годы спустя внезапно оживший образ привел к воскрешению, реанимации соответствующего строя мыслей и рассуждений, восходящих к ветхозаветным прототипам, но складывающихся в статьях и письмах Малевича в некий новый мессианский текст.

Сам по себе черный квадрат – символ настолько универсальный, что он свободен, в отличие от более сложных символических изображений, от каких-то неизбежных культурных ассоциаций. Тем не менее, коль скоро мы говорим об авангарде, то в использовании такого рода симво-

¹ См., например, описание молящегося Сергея Булгакова в переписке с М. О. Гершензоном (*Малевич К. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. С. 334-337*). Скорее всего, этот весьма пространственный текст Малевича выстраивался на двух основаниях – собственном, достаточно кратком зрительном впечатлении и неких рассказах его корреспондента о воззрениях о. Сергея Булгакова. Разумеется, существует некая вероятность того, что М. О. Гершензон рассказывал художнику и что-то, относящееся к роли и символике черного квадрата в иудейском обряде.

лов может довольно парадоксальным образом проявиться та традиция, из которой он почти бессознательно был некогда позаимствован и где он был нагружен вполне определенными историко-религиозными смыслами и толкованиями. Кажется бы, древняя традиция и новое искусство, не имея между собой ничего общего, соприкасаются лишь в одной точке – точке изобразительной формы. На деле же вся совокупность и вся конкретика прежних значений могли, по-видимому, самым непосредственным образом воздействовать на те функции, которые приписывались этой форме в новую эпоху.

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА ЦИВЬЯН

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПО БАЛКАНИСТИКЕ

МОНОГРАФИИ

1. Имя существительное в балканских языках. К структурно-типологической характеристике балканского языкового союза. М.: Наука, 1965. 196 с.
2. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М.: Наука, 1979. 304 с.
3. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990. 208 с.
4. Движение и путь в балканской модели мира. М.: Индрик, 1999. 376 с.
5. Модель мира и ее лингвистические основы. М.: УРСС, 2005. 280 с. (Второе, дополненное изд. № 3) / Третье, исправленное и дополненное издание № 3. М.: УРСС, 2006.
6. Язык: тема и вариации. Избранное. М.: Наука. В печ.

СТАТЬИ И РЕЦЕНЗИИ

7. Какви са основните «балкански» черти на българския, македонския, румънския и новогръцкия език (отчасти на сърбохърватския и турския)? // Славянска филология. Материали за V Международен конгрес на славистите. I. Отговори на въпросите за научната анкета по езикознание. София: БАН, 1963, 304–305.
8. Об одном подходе к типологии славянских языков (на материале системы склонения имени существительного) // Славянское языкознание. Доклады советской делегации к V Международному съезду славистов. М., 1963, 510–552 (колл. авт.).
9. *Рец.*: Русский перевод ценного источника по истории Дубровника // Славянский архив. М., 1963.
10. Опыт описания форм новогреческого существительного методом анализа и синтеза // Вопросы языкознания, 1963, № 6, 57–68.
11. Анализ и синтез имени существительного в румынском языке // Исследования по индоевропейскому языкознанию. М.: Наука, 1964.
12. К проблеме построения лингвистического атласа балканского языкового союза // Проблемы лингво- и этногеографии и ареальной диалектологии. Тезисы докладов. М.: Наука, 1964, 21–25.
13. К проблеме построения грамматической модели языка-посредника в системе балканского языкового союза // Первый конгресс балканских исслед-

дований (София, 26 августа – 1 сентября 1966 г.). Сообщения советской делегации. М., 1966, 36 с.

14. То же // Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes. VI. Linguistique. Sofia: Editions de l'Académie bulgare des sciences, 1968, 805–822.

15. О возможности применения ареально-типологических методов для исследования балканского языкового союза // Советское славяноведение, 1966, № 3, 45–54.

16. Об одном случае сходства между румынским и албанским языками // Лингвистические исследования по общей и славянской типологии. М.: Наука, 1966, 166–171.

17. Исследования З. Голомба по балканистике // Структурная типология языков. М.: Наука, 1966.

18. О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внешний/внутренний* // V Всесоюзный симпозиум по кибернетике. (Материалы симпозиума, Тбилиси 25–29/X 1970 г.). Тбилиси: Научный совет по комплексной проблеме «Кибернетика» при президиуме АН СССР; Институт Кибернетики АН СССР; Тбилисский государственный университет, 1970, 348–349.

19. Баллада «о мертвом брате» в балканском фольклоре // Тезисы докладов 4-й летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г. Тарту: ТГУ, 1970, 22–26.

20. Сюжет «приход мертвого брата» в балканском фольклоре. (К анализу сходных мотивов) // Труды по знаковым системам 6. Тарту: ТГУ, 1973, 83–105.

21. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту: ТГУ, 1973, 13–17.

22. То же // Расковник IX, 36, Београд, 1982, 68–71 (пер. на сербск.).

23. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели // Исследования по грамматической типологии славянских языков. М.: Наука, 1973, 197–241. (С Т. Н. Свешниковой).

24. О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний/внешний* // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М.: Наука, 1973, 242–261.

25. Аппозиция в связи с некоторыми тенденциями развития синтаксических структур новогреческого языка // Балканское языкознание. М.: Наука, 1973.

26. Предложения по сопоставительной грамматике балканских языков // Симпозиум по грамматической типологии современных балканских языков (15–16 января 1974 г.). Предварительные материалы. М.: Наука, 1973, 41–45.

27. Обзор основных изданий в современной лингвистической балканистике // Симпозиум по грамматической типологии современных балканских языков (15–16 января 1974 г.). Предварительные материалы. М.: Наука, 1973, 58–70.

28. О построении синтаксиса в грамматике балканского языкового союза // Доклады и сообщения советской делегации. III международный съезд по изучению стран Юго-Восточной Европы (Бухарест 4–10 сентября 1974). М., 1974. 19 с.

29. То же // Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977, 312–323.

30. Лингвистическая балканистика в СССР с 1966 г. // Bulletin AISEE, Bucarest, 1974.

31. К семантике дома в балканских загадках // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1 (5). Тарту: ТГУ, 1974, 45–48.

32. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. Сборник памяти В. Я. Проппа. М.: Наука, 1974, 191–213.

33. Предложения к описанию синтаксиса новогреческого языка с помощью элементарных синтаксических конструкций // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М.: Наука, 1975, 79–103.

34. Морфосинтаксические функции новогреческого артикля в аспекте грамматики балканского языкового союза // Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфологии современных славянских и балканских языков. М.: Наука, 1976, 167–202.

35. К структуре одного класса операционных текстов в румынском языке (обработка конопля) // Симпозиум по структуре балканского текста. Тезисы докладов и сообщений. М.: ИСБ АН СССР, 1976, 60–62.

36. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовёржше // Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977, 172–195.

37. «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977, 305–317.

38. Симпозиум по структуре балканского текста // Советское славяноведение, № 3, 1977, 124–126.

39. *A-id- < *, --id-* и рефлексy этого образа на Балканах // Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы. М.: ИСБ АН СССР, 1978, 53–55.

40. «Дом» в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам 10. Тарту: ТГУ, 1978, 65–85.

41. К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // Конференция Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. 11–15 декабря 1978 г. Предварительные материалы. М.: Наука, 1978, 124–131.

42. К семиотике посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история славян и восточных романцев. М.: Наука, 1979, 147–190. (С Т. Н. Свешниковой).

43. То же // *Semnificație și comunicare în lumea contemporană*. București: Editura politică, 1985, 200–214 (пер. на рум.).

44. Категория определенности/неопределенности в структуре волшебной сказки (на материале албанской сказки) // Категория определенности–неопределенности в славянских и балканских языках. М.: Наука, 1979, 330–347.

45. Из наблюдений над категорией определенности–неопределенности в поэтическом тексте (поэтика А. Ахматовой) // Категория определенности–неопределенности в славянских и балканских языках. М.: Наука, 1979, 348–363.

46. Категория видимого/невидимого: балканские маргиналии // *Balkanica*. Лингвистические исследования. М.: Наука, 1979, 201–207.

47. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: *ласка* (*mustela vulgaris*) // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л.: Наука, 1979, 187–193.

48. Анализ одного «александрийского» стихотворения К. Кавафиса // Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность. М.: Наука, 1979, 271–283.

49. Лингвистическая балканистика в СССР (современные балканские языки) // Основные проблемы балканистики в СССР. М.: Наука, 1979, 208–221.

50. Синтаксическая структура БЯС: ведущий принцип // Доклад на 4-й международный балканистический съезд. Препринт, М., 1979.

51. То же // Балканские исследования. Исторические и историко-культурные процессы на Балканах. М.: Наука, 1981, 270–278.

52. Об одном отражении мифопоэтической традиции у Анаксимена // *Balcano–Balto–Slavica*. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М.: ИСл РАН, 1979, 29–31.

53. Еще о растительном коде основного мифа: *мак* // *Balcano–Balto–Slavica*. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М.: ИСл РАН, 1979, 99–103. (С Т. М. Судник).

54. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. М.: Наука, 1980, 240–285. (С Т. М. Судник).

55. Морфонологический уровень в описании БЯС // Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфонологии. М.: Наука, 1981, 321–329.

56. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) // Балто-славянские исследования 1980. М.: Наука, 1981, 300–317. (С Т. М. Судник).
57. Лягушка в мифологеме творения мира // Структура текста. Тезисы симпозиума. М.: ИСБ РАН, 1981, 63–65. (С Т. М. Судник).
58. Сады Адониса: комментарий к ритуалу // Структура текста–81. Тезисы симпозиума. М.: ИСБ РАН, 1981, 67–68.
59. Рец.: Фрейденберг О. М. Миф и литература. М., 1978 // Изв. ОЛЯ, № 2, 1981.
60. О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования 1981. М.: Наука, 1982, 137–154. (С Т. М. Судник).
61. Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // Македонски фолклор, № 29–30, 1982, 117–123.
62. Verg. Georg. IV, 116–145: к мифологеме сада // Текст: семантика и структура. М. Наука, 1983, 140–152.
63. К типологическому анализу механизма билингвизма // IX международный съезд славистов. Доклады. Славянское языкознание. М., 1983. (С Т. М. Судник).
64. Об одном особом аспекте посессивности: Dath. eth. и его трансформы (на материале балканских языков) // Категория притяжательности в славянских и балканских языках. Тезисы совещания. М: ИСБ АН СССР, 1983, 113–116.
65. Изучение грамматического строя болгарского языка в свете балканистики (проблемы и перспективы) // Советская болгаристика. Итоги и перспективы. Материалы конференции, посвященной 1300-летию Болгарского государства. М.: Наука, 1983, 345–348.
66. «Лесенки» Адониса на итальянских вазах // Культура Великой Греции. Тезисы конференции. Л.: Эрмитаж, 1984.
67. Из балто-балканского мифологического гербария: рута, мята // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. Москва 29 ноября – 2 декабря 1983 г. М.: Наука, 1984, 65–67.
68. О мифопоэтическом использовании ботанического словаря на Балканах // Античная балканистика. Карпато-балканский регион в диахронии. Предварительные материалы к международному симпозиуму. М.: ИСБ АН СССР, 1984, 47–48.
69. Змея = птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984, 47–57.

70. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста // «Плугушор» // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Наука, 1984, 96–116.

71. Sur un aspect de la catégorie de possession dans les langues balkaniques (dativus ethicus et ses transformés) // Cinquième congrès international d'études du Sud-Est Européen. Linguistique. Résumés. Beograd, 1984, 28–29.

72. Об одном аспекте посессивности и способах его выражения в балканских языках (dat. eth. и его трансформы) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984, 79–86.

73. Миорица: уникальное и типовое. К анализу одного балладного сюжета в карпато-балканской зоне // Восточнославянские–восточнороманские фольклорные связи. Черновцы, 1985.

74. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л.: Наука, 1985, 154–178.

75. Вергилианский миф в Средневековье // Западноевропейская средневековая словесность. М.: МГУ, 1985, 36–38.

76. Об одном типологическом схождении в маргинальных зонах балто-балканского ареала // Международная конференция балтистов 9–12 октября 1985 г. Тезисы докладов Вильнюс: ВГУ, 1985, 236.

77. Еще раз о гомер. φίλος в связи с проблемой притяжательности // Славянское и балканское языкознание. М.: Наука, 1986.

78. Мотив первожертвы в основном мифе // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М.: ИСБ АН СССР, 1986, 40–43.

79. Международная встреча балканистов в Западном Берлине // Информационный бюллетень МАИРСК, вып. 15, М.: Наука, 1986, 49–51.

80. Структура музыкального инструмента как источник мифологической реконструкции // Конференция «Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкальной культуры». Тезисы докладов. Ереван, 1986, 68.

81. La femme aux Balkans – conservatrice de l'information sacrée // Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.–7. September 1985 in Berlin. Balkanologische Veröffentlichungen. B. 12. Berlin: Otto Harrassowitz (Wiesbaden), 1986, 99–108.

82. Перфект I, перфект II и категория пересказывания в македонском языке: к постановке проблемы // Македонска академија на науки и уметности. Прилози XI 2. Одделение за лингвистика и литературна наука, Скопје, 1986, 37–43.

83. Мотив суда/спора цветов в балканском фольклоре и «одористический код» в античной традиции // Античная балканистика. М.: Наука, 1987, 124–128.

84. К семиотической интерпретации мотива лестницы–«лесенки» в античной вазописи (вокруг Адониса и Диониса) // Исследования по структуре текста. М.: Наука, 1987, 288–300.

85. Das Haus im Weltmodell der Folklore (am Beispiel des Rätsels) // Semiotische Studien zum Rätsel. Simple Forms reconsidered II. Bochum: Brockmeyer, 1987, 119–134.

86. Un aperçu sur la catégorie de la deixis dans le système grammatical de l'ULB // Cahiers balkaniques, Paris, 12, 1987, 59–76.

87. Слово в тексте магического действия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М.: ИСБ РАН, 1988, 187–189.

88. Опозиция шум/тишина в ритуале // Всесоюзная научно-практическая конференция. Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Тезисы. Ч. 1. М.: АН СССР; Союз композиторов СССР; Государственный музыкально-педагогический институт имени Гнесиных, 1988, 149–151.

89. О связи игра–ритуал (игрушки–ритуальные предметы) // Международный симпозиум «Античная балканистика 6». Этногенез народов Юго-Восточной Европы. Этнолингвистические и культурно-исторические взаимодействия Балкан и Циркумпонтийской зоны. 18–22 октября 1988 г. Тезисы докладов. М.: ИСБ РАН, 1988, 57–59.

90. К анализу одного типологического схождения в маргинальных зонах балто-балканского ареала // Baltistica I, 1988.

91. Мотив наказания месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто-славянские исследования 1986. М.: Наука, 1988, 69–72.

92. Балканская картина мира в этноязыковом и культурно-историческом аспекте. Вступление к Круглому столу // Советское славяноведение № 4, 1989.

93. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М.: Наука, 1989, 119–131.

94. Das Motiv des Erstlingsopfers und der Opferbringung im Kontext des «Grundmythos» // Zeichen – Text – Kultur. Studien zu den sprach- und kultursemiotischen Arbeiten von Vjač. Vs. Ivanov und V.N. Toporov. Bochum: Brockmeyer, 1991, 21–42.

95. Modèle du monde et sa carcasse linguistique // Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София 30.8 – 6.9.1989. Лингвистика. М.: ИСБ АН СССР, 1989, 27–34.

96. Рец.: Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historische Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen. Köln; Wien: Böhlau. 217 S. // Советское славяноведение, № 1, 1989.

97. К семантической структуре балканского языкового союза // VI международный балканистический конгресс. Резюме. София, 1989.

98. О лингвистических основах модели мира (на материале балканских языков и традиций) // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М.: Наука, М., 1989, 192–206.

99. О поэтике Кавафиса sub specie балканской картины мира // Всесоюзная конференция «История культуры и поэтика». Тезисы. М.: ИСБ АН СССР, 1989, 39–41.

100. О мифологическом гербарии (рута) // Балто-славянские исследования 1987. М.: Наука, 1989, 69–72.

101. Кон категоријата на дејкисот во балканскиот јазичен сојуз // МАНУ. Прилози XII, 1, 1987. Скопје, 1989, 121–129.

102. Новогреческий *клитон* и его античные истоки // Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М.: ИСБ РАН, 1990, 109–111.

103. «Феномен пастушества» в балканской модели мира // Человек в культуре Центральной и Юго-Восточной Европы. Международная конференция. М.: ИСБ АН СССР, 1990, 52–53.

104. Музыкальные инструменты как источник мифологической реконструкции // Образ – Смысл в античной культуре. М.: ГМИИ, 1990, 182–195.

105. The double bottom of the casket; or, two hypostases of *Poema bez geroja* // The speech of unknown eyes. Ahmatova Reader's on her Poetry. V. 1. Nottingham: Astra Press, 1990, 113–120.

106. О греческом обряде *клитон* и его семантических мотивировках // Studia Slavica. К восьмидесятилетию С.Б. Бернштейна. М.: ИСБ АН СССР, 1991, 100–105.

107. Об одном из смыслов, заключенных в понятии *граница* (от «Миорицы» до Хармса) // Советское славяноведение, № 1, 1991, 37–41.

108. О категории запаха в балканской модели мира // Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker. Beiträge zur Tagung vom 19.–24. November 1989 in Hamburg. Balkanologische Veröffentlichungen. B. 19. Berlin, 1991, 157–166.

109. Оппозиция *мужской/женский* и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л.: Наука, 1991, 77–91.

110. Числа у Кавафиса // Балканские чтения 2. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1992.

111. Горы и воды – интерьер балканского космоса // Творчество Иво Андрича. Миф, фольклор, литература. Симпозиум к 100-летию со дня рождения писателя. Тезисы и материалы. М.: ИСБ РАН; ЦЕСЛАВ., 1992, 4–8.

112. Горе и воде – интеријер балканског света // Свеске. Задужбине Иве Андрића. Год XII–XIII, свеска 9–10, Београд, 1993–1994, 322–326 (пер. на серб.)

113. О концепте языкового союза и современной балканистики // Славистические исследования. Доклады к XI международному съезду славистов. М.: ИСБ РАН; ЦЕСЛАВ, 1992, 58–68.

114. Концепт языкового союза и современная балканистика. Научный доклад на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.: ИСБ РАН, 1992. 46 с. (на правах рукописи).

115. Текст как мера времени в архетипической модели мира // *Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Opera Slavica. Neue Folge*: D. 13. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1993, 33–38.

116. Об одном образе румынского мифологического словаря // *Philologia Slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М.: Наука, 1993, 220–225.

117. Защита от *дурного глаза*: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993, 164–169.

118. Сад: природа в культуре или культура в природе // *Натура и культура*. Тезисы конференции. М., 1993.

119. О роли слова в тексте магического действия // *Славянское и балканское языкознание*. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993, 111–121.

120. Из балканского пастушеского текста: алб. *bari* ‘пастух’ // *Время в пространстве Балкан*. Свидетельства языка. М.: ИСБ РАН, 1994, 33–41.

121. Le concept de l'éphémère dans un rite dionysiaque et ses parallèles russes // *Septième congrès international d'études du Sud-Est Européen*. (Thessalonique, 29 août – 4 septembre 1994). Communications. Athènes: AIESEE, 1994, 107.

122. О стихотворении Кавафиса «Дом с садом» // *История культуры и поэтика*. М.: Наука, 1994, 160–167.

123. Отгадка загадки: разгадка загадки? // *Загадка как текст*, 1. М.: Наука, 1994, 178–194.

124. *Ephēmeros/authēmeros* и *обыденный* (к истокам ритуала) // *Знаки Балкан*. 1. М.: Радикс, 1994, 35–57.

125. Человек и его судьба–приговор в модели мира // *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М.: Наука, 1994, 122–129.

126. То же // *Психология судьбы*. Предопределение. Случай. Свобода. М.: Харвест, 2003, 28–39.

127. *Kajka e çobaneshës* – албанская версия балканской пасторали // *Балканские чтения 3*. Лингво- и этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. М.: ИСЛ РАН, 1994.

128. Мотив движения гор в южнославянских пастушеских песнях // *Dialectologia Slavica*. Сборник к 85-летию С.Б. Бернштейна. М.: Индрик, 1995, 274–284.
129. Из восточнославянского *пастушеского текста: пастух* в русской сказке // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы и Балкан. М.: Индрик, 1995, 336–367.
130. *Intérieur del cosmo – Intérieur della casa* // *Testo letterario e immaginario architettonico*. Milano: Jaca Book, 1996, 135–142.
131. Описание: слово и действие // Теория и история словесности. Сборник научных трудов. Вып. 428. М.: МГЛУ, 1996, 47–57.
132. Программа курса «Теория словесности» // Там же, 148–156. (Колл. авт.)
133. *Себя как в зеркале я вижу* // Славянские языки в зеркале неславянского окружения. Тезисы международной конференции. 20–22 февраля 1996 г. конференции. М.: ИСБ РАН; ЦЕСЛАВ, 1996, 76–79.
134. *Scherz und Traurigkeit. Das Gedicht von Konstantin Kavafis «Haus mit Garten»* // *Laughter and Tears in the Balkan Cultures*. Athens, 1996.
135. *В начале был пастух...* // «Троя и ее сокровища». М.: ГМИИ, 1996.
136. Путешествие Одиссея – движение по лабиринту // Концепт движения в языке и культуре. М.: Индрик, 1997, 306–323.
137. Взгляд на себя через посредника: *себя как в зеркале я вижу* // *Славяноведение*, № 1, 1997, 9–11.
138. *Eigenes und fremdes in ethnolinguistischen, ethnosociologischen und ethnokulturellen Begriffen* // *EuroLinguistik – ein Schritt in die Zukunft*. Symposium vom 24.–27.3. 1997 in Berlin. Berlin, 1997, 1–2. (тезисы.)
139. Классификация *по Харону* // Греция. Древняя, Средняя, Новая. Балканские чтения 4. Тезисы и материалы симпозиума. М.: ИСБ РАН, 1997, 102–105.
140. Интерьер космоса в интерьере дома // *Натура и культура*. М.: ИСБ РАН; ЦЕСЛАВ, 1997, 48–55.
141. Мифологическое досье пастуха и формирование пастушеского текста (на материале русской сказки) // *Исследования по славянскому фольклору и народной культуре*. *Studies in Slavic Folklore and Folk Culture*. Вып. 2. Berkeley Slavic Specialties, 1997, 142–162.
142. *L'espace ethno-linguistique des Balkans: "l'union en dehors de l'union"* // *International Conference: Balkan Linguistics: Synchrony and Diachrony*. Thessaloniki 30 october – 1 november 1997. Abstracts.
143. *Себя как в зеркале я вижу* // Автограф № 3 (13), февраль 1997.
144. *The Danube – Symbol of the Mythical Road* // *Ethnologia Balkanica*. *Journal of Balkan Ethnology*, V. 1, 1997, 29–52.
145. О роли числа в поэтическом тексте // *Число. Язык. Текст*. Сборник статей к 70-летию Адама Евгеньевича Супруна. Минск: БГУ, 1998, 259–266.

146. Шар-Планина – героиня македонской пасторали // Македонско-руски јазични, литературни и културни врски. (Материјали од Првата македонско-руско славистичка конференција, Охрид, 23–24 август 1995 г.). Скопје: Универзитет «Св. Кирил и Методиј», 1998, 561–572.

147. Сложный путь домой // Введение в храм. Сборник, посвященный И. Е. Даниловой. М.: Языки славянской культуры, 1998, 133–136.

148. Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтии до Балкан) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1998, 442–459. (Колл. авт.)

149. Балканский поворот в сербском сюжете: «Хасанагиница» // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М.: Индрик, 1999, 551–560.

150. Das Eigene und das Fremde unter ethnolinguistischen, ethnokulturellen und ethnosozialologischen Aspekten // Eurolinguistik. Ein Schritt in die Zukunft. Beiträge zum Symposium vom 24. bis 27. März 1997 im Jagdschloss Glienicke (bei Berlin). Wiesbaden: Harrasowitz, 1999, 319–328.

151. Отзвук библейского мотива в македонской песне о двух братьях // Македонский язык, литература и культура в славянском и балканском контексте. Материалы международной российско-македонской научной конференции (Москва 15–16 сентября 1998 г.). М.: МГУ, 1999, 244–249.

152. Опыты «проживания» сжатого времени и пространства // Балканские чтения 5. В поисках «балканского» на Балканах. Тезисы и материалы. М.: ИСЛ РАН, 1999, 118–119.

153. Weltmodell und Weltsticht in Südosteuropa // Handbuch der Südosteuropalinguistik. Slavistische Studienbücher. Neue Folge. B. 10. Wiesbaden: Harrasowitz, 1999, 1019–1048.

154. Das Gedicht *EIS TO EPINEION* von Konstantinos Kavafis im mythopoeischen Kontext // Πρακτικά του Α' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο, 2–4 Οκτωβρίου 1998. Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση. 1453–1981. Τ. Β'. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999, 157–164.

155. Об одном классе персонажей низшей мифологии: "профессионалы" // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000, 177–192.

156. Архетипический образ дома в народном сознании // Живая старина, № 2 (26), 2000, 2–4.

157. L'espace ethno-linguistique des Balkans ("L'union au dedans et en dehors de l'union") // Balkanlinguistik. Synchronie und Diachronie. Thessaloniki: Aristoteles-Universität, 2000, 53–58.

158. «На корабле» // Русская Кавафиана. М.: ОГИ, 2000, 578–588.

159. «В конце пути» // Русская Кавафиана. М.: ОГИ, 2000, 600–607.

160. Роль диминутивов в структуре новогреческого языкового пространства // Балканские чтения 6. Homo Balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время. Тезисы и материалы. М.: ИСл РАН, 2001, 66–69.

161. Le rôle des diminutifs dans la structure de l'espace linguistique du grec moderne // 5^e Colloque International de Linguistique Grecque. 13–15 septembre 2001. Sorbonne. Résumés des communications. Paris, 2001, 34.

162. Le rôle des diminutifs dans la structure de l'espace linguistique du grec moderne // Recherches en linguistique grecque. V. 1. Paris: , 2002, 1–4.

163. Magna lingua graeca // Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой. СПб.: Наука, 2002, 244–25.

164. Понятие *чужого* в романе М. Александропулоса «Сцены из жизни Максима Грека» (1967–1969) // Балканские чтения 7. В поисках «ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время. 24–26 марта 2003. Тезисы и материалы. М.: ИСл РАН, 2003, 167–173.

165. Οι έννοιες «δικός μας» και «ξένος» στο μυθιστόρημα του Μίτσου Αλεξανδρόπουλου «Σκηνές από το βίο του Μάχμου του Γραϊκού» (1967-1969) // Μανδραγόρας, Τεύχος 31, 2004.

166. Категория диминутивности в структуре новогреческого этноязыкового пространства // Славянское и балканское языкознание. Homo balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., Индрик, 2003, 369–389.

167. Проза поэта // *Константин Кавафис*. Проза. М.: Итака, 2003, 30–42.

168. Вступление // *Константин Кавафис*. Проза. М.: Итака, 2003, 8–11. (С. С. Б. Ильинской).

169. *Остров, островное сознание, островной сюжет* // Mundus narratus. Festschrift für Dagmar Burkhart zum 65. Geburtstag. Frankfurt M. et a.: Peter Lang, 2004, 389–398.

170. *Еж* в космогонических преданиях (балто-балканский ареал) // Перекрестки культур. Этноконфессиональные процессы в Балтийском регионе: взаимовлияния и дивергенции. Материалы международной конференции. Вильнюс–Друскининкай 3–6 мая 2004. СПб.: Наука, 2004, 39–40. (С. Д. Разаускасом).

171. Les oiseaux-«messagers» // IX Congrès international d'études sud-est européennes (Tirana, 30.08–03.09.2004), 2004, 182–183.

172. Птицы-«курьеры». Мотив связи верхнего и нижнего мира в балканской перспективе // Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана, 30.08–03.09.2004). СПб.: Наука, 2004, 363–374.

173. Η καβαφική νήσος υπάρχει; // Труды международного конгресса. Критский университет, 2004.

174. *Еж* в мифологических преданиях (Балто-балканский ареал) // Tautosakos darbai XXI (XXVIII), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004, 79–91. (С Д. Разаускасом)

175. «Молитва Гавриила» из Новгородского кодекса 1-й половины XI века: несколько замечаний // Заговорный текст. Генезис и структура. М.: Индрик, 2005, 123–135.

176. Из заметок о поэтике Кавафиса. Колористика Кавафиса. 1. Мотив драгоценностей // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т. М. Николаевой. М.: Языки славянских культур, 2005, 697–707.

177. (Само)название как инструмент объединения и разъединения: случай Балкан // 6 Международный этнографический конгресс. СПб., 2005.

178. Одно из зеркал Кавафиса // Шиповник. К 60-летию Р. Д. Тименчика. М.: Водолей, 2005, 496–504.

179. Путешествие Одиссея из Греции в Грецию через Запад («Итака» Кавафиса: к теме интертекста) // Балканские чтения–8. В поисках западного на Балканах. Предварительные материалы. М.: ИСЛ., 2005, 223–226.

180. Языковые союзы и ареалы языковой и этнокультурной конвергенции на территории Евразии (с Д. И. Эдельман) // Языковые союзы Евразии. М.: ИЯ, 2005, 10–22.

181. (Само)название как инструмент объединения и разъединения: случай Балкан (*македонский*) // Языковые союзы Евразии. М.: ИЯ, 2005, 184–188.

182. Из мифологического бестиария: *Еж* в космогонических преданиях (балто-балканский ареал) // Балтийские перекрестки. Этнос. Конфессия. Миф. Текст. СПб.: Наука, 2005, 197–231 (с Д. Разаускасом).

183. Вода в македонских этиологических преданиях о происхождении Охридского озера // Сборник к юбилею Р. П. Усиковой. Скопје. В печ.

184. Текст жизни (Владимир Николаевич Топоров, 1928–2005) // Отечественные записки. №6, 2005.

185. Владимир Николаевич Топоров. Некролог // Калининградские архивы 2006 (с Н. А. Михайловым). В печ.

186. *Имя места* в контексте Балкан // Балканско езиковзнание, 2006. В печ.

187. Максим Грек: *свой и чужой* (по роману М. Александропулоса «Спены из жизни Максима Грека») // Восток и Запад в балканской картине мира. М.: Индрик, 2007.

188. Реконструкции на космогоничния мит по данни от бестиариите («Странстванията» на таралежа в предания и традиции) // Български фолклор. №4. София, 2006. С. 20–31.

