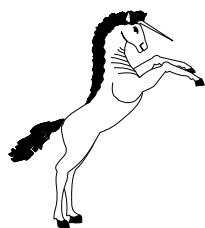
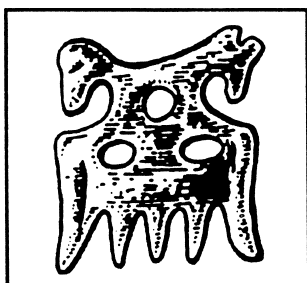


Российская академия наук
Институт славяноведения



Библиотека
Института славяноведения



Отдел
этнолингвистики и фольклора

Российская академия наук
Институт славяноведения

Пространство и время в языке и культуре



Москва «Индрик» 2011

УДК 811.16
ББК 82
П 82

*Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 11-04-16151д)*

*Авторская работа выполнена при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект 08-06-00107-а)*

Редколлегия:

С.М. Толстая (ответственный редактор)
Т.А. Агапкина

Пространство и время в языке и культуре / Отв. редактор С. М. Толстая. — М.: Индрик, 2011. — 368 с. — (Библиотека Института славяноведения РАН; 17).

ISBN 978-5-91674-140-7

Книга посвящена двум ключевым категориям языка и культуры и продолжает серию изданий, разрабатывающих проблемы символического языка традиционной культуры славян: см. «Концепт движения в языке и культуре» (1996), «Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян» (1999), «Признаковое пространство культуры» (2002), «Категория родства в языке и культуре» (2009). Большая часть статей этого и предыдущих изданий принадлежит авторам этнолингвистического словаря «Славянские древности», создаваемого по замыслу и под общей редакцией Н.И. Толстого (Т. 1. 1995; Т. 2. 1999; Т. 3. 2004; Т. 4. 2009; Т. 5. В печати). Способы концептуализации пространства и времени рассматриваются в настоящей книге на материале разных славянских языков и культурных традиций и разных жанров народной культуры – обрядов и обычаев (свадьба, погребально-поминальный комплекс, обычаи, связанные с рождением ребенка, магические операции с календарным временем, временные регламентации ткачества, народная демонология), фольклорных текстов (причитания, сказки, «малые» жанры фольклора и др.), языковой номинации (терминология времени в старославянском языке, лексическое выражение понятия «медленно» в русском языке, диалектная лексика гостеприимства и др.). Исследуется символика отдельных единиц пространства и времени (углы дома, лунное время). Книга адресована всем интересующимся славянской народной культурой и ее отражением в языке.

ISBN 978-5-91674-140-7

© Оформление. Издательство «Индрик», 2011
© Коллектив авторов. Текст, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Толстая С.М.</i> Пространство и время в этнолингвистической перспективе (вместо предисловия)	7
<i>Агапкина Т.А.</i> Символика освоенного пространства: угол	13
<i>Гура А.В.</i> Ритуальный путь в славянском свадебном обряде	54
<i>Андрюнина М.А.</i> Символическое кормление умерших: пространственная характеристика	70
<i>Плотникова А.А.</i> Пространство летающего змея у старообрядцев северной Добруджи	88
<i>Березович Е.Л., Кривошанова Ю.А.</i> Сибирь в русской языковой традиции (на иноязычном фоне)	110
<i>Виноградова Л.Н.</i> «Игры со временем» в обычаях и ритуалах адвента	157
<i>Седакова И.А.</i> Категория времени в славянском «тексте рождения»: зачатие и беременность	181
<i>Узенёва Е.С.</i> Время в болгарской свадьбе	198
<i>Белова О.В.</i> Сказки о потерянном времени	210
<i>Трефилова О.В.</i> Обозначение времени в старославянском языке	227
<i>Чёха О.В.</i> Греко-славянские параллели в номинации лунного времени	247
<i>Березович Е.Л., Борисова Е.О.</i> Канителиться, конопатиться и размузыкивать: семантические модели медлительности в русском языке	288
<i>Валенцова М.М.</i> Время и пространство в народном ткачестве: реальность и магия (на материале полесской традиции)	304
<i>Толстая С.М.</i> Семантика места и времени в севернорусской свадебной причети	323
<i>Леонтьева Т.В.</i> Отражение категорий времени и пространства в лексике гошения (на материале русских народных говоров)	345

С.М. Толстая

**ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ
В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

(ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

Настоящая книга посвящена двум ключевым категориям языка и культуры и по своей проблематике и подходу преемственно связана с несколькими изданиями прошлых лет, разрабатывающими проблемы символического языка традиционной народной культуры славян: это «Концепт движения в языке и культуре» (1996), «Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян» (1999), «Признаковое пространство культуры» (2002), «Категория родства в языке и культуре» (2009). Большая часть опубликованных в них статей принадлежит авторам, объединенным вокруг этнолингвистического словаря «Славянские древности», создаваемого по замыслу и под общей редакцией Н.И. Толстого (Т. 1. 1995; Т. 2. 1999; Т. 3. 2004; Т. 4. 2009; Т. 5. В печати). Словарь, будучи компендиумом сведений о традиционной культуре славян, представленных в лексикографической форме (с толкованием ее отдельных элементов и фрагментов), одновременно служит своего рода лабораторией по изучению символического языка традиционной культуры, его структуры, его семантических категорий и механизмов. Именно эта теория и «грамматика» языка культуры, которые не могут быть отражены непосредственно в словарных статьях, разрабатываются в «параллельных» Словарю публикациях, которые к настоящему времени сложились в особую «красную серию» под условным названием «Символический язык славянской народной традиции». Как правило, публикации сборников этой серии предшествует обсуждение соответствующих тем на ежегодных Толстовских чтениях, проводимых в музее-заповеднике «Ясная Поляна» с 1997 года (хроника чтений регулярно публикуется в журнале «Живая старина»; см. также Толстая 2007).

Пространство и время, важнейшие онтологические параметры жизни (природы, человека, общества), ее конституирующие категории, постоянно входят в круг интересов самых разных наук — от физики и биологии до философии и лингвистики. Каждая из дисциплин выделяет для себя какие-то из ракурсов этих глобальных концептов. Для гуманитарных наук это, естественно, не объективные (физические, гео-

метрические, географические) характеристики пространства и времени и не научные методы их описания, а их «наивные» образы, субъективные способы их восприятия, познания, переживания и освоения человеком и социумом, т. е. «антропологические» аспекты их изучения. Значение этих «субъективных» аспектов культурной традиции в целом и категорий пространства и времени в частности раскрыл в своих работах выдающийся исследователь культуры европейского Средневековья А.Я. Гуревич (Гуревич 1984).

Каждая из этих категорий может изучаться и часто изучается автономно — и пространству, и времени по отдельности посвящена огромная литература, затрагивающая самые разные стороны их восприятия и концептуализации (из славистических работ последних десятилетий см.: Топоров 1983; Яковлева 1994; Brzozowska-Krajka 1994; ЛАЯ 1997; Культура и история 1997; Adamowski 1999; ЛАЯ 2000; Топоров 2004; Przestrzeń 2005; Ристески 2005; КРМ 2007; Категории и концепты 2008; Сакральная география 2008; (ср. Space and Time 2008); Знаки времени 2009; Толстая 2010). Но во многих работах присутствует мысль о невозможности глубокого раскрытия этих концептов без соотнесения их друг с другом, без понимания внутренней связи пространства и времени как взаимодополняющих и вместе с тем противопоставленных друг другу категорий. Пространство — сфера материи и предметности, время — область движения и действия. Пространство предметно и статично, а время динамично и событийно. Пространство трехмерно, а время одномерно и движется в одну сторону. Пространство доступно непосредственному, чувственному восприятию (через зрение, осязание), время — только опосредованному восприятию через изменения природы и предметов, наполняющих пространство, через движение, появление и исчезновение, трансформацию вещей. В этом смысле пространство первично, а время вторично. Мы говорим о времени на языке пространства: *перед войной, на склоне дня, далекое будущее*, так же, как *перед домом, на склоне горы, далекая деревня*, т. е. приравнивая время и события к предметам, расположенным в пространстве.

При этом пространство — всего лишь локус, в котором разворачивается жизнь природы и человека, оно «вместилище» жизни, тогда как время — это сама жизнь, однако ее течение уподобляется движению предмета (человека) в пространстве (время *идет, наступает, проходит, движется, приближается, тянется* и т. п.). Эта нераздельность пространства и времени, неполнота и незавершенность одного без другого породили понятие *хронотопа* (времени-пространства) как совокупной характеристики, первоначально относившейся к литературному тексту (М.М. Бахтин), а затем приложенное и к культурному тексту и культуре в целом (А.Я. Гуревич). По словам В.Н. Топорова, «в

мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства (оно “спациализируется” и тем самым как бы выводится вовне, откладывается, экстенсифицируется), его новым (“четвертым”) измерением. Пространство же, напротив, “заражается” внутренне интенсивными свойствами времени (“темпорализация” пространства), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе, сюжете (т. е. в тексте). Всё, что случается или может случиться в мире мифопоэтического сознания, не только определяется хронотопом, но и хронотопично по существу, по своим истокам. <...> Неполнота трехмерной характеристики пространства (во всяком случае сакрального) возмещается лишь при указании четвертого измерения — временного, органически связанного с тремя другими измерениями, по крайней мере в ключевых ситуациях» (Топоров 1983: 232–233).

Общим для пространства и времени является антропоцентризм их восприятия, отраженный в языке и культуре. Пространство человек измеряет своим телом (*пядь, локоть, подножье, устье, хребет, голова, нос* и т. д.) или своими действиями (*в двух шагах, обхват, отрезок пути, сажень, пять минут ходьбы* и т. п.); «особенности отношения к пространству ярко выступают в результатах практической деятельности человека, при которой главная цель обычно состоит в том, чтобы от природы и пространства как одного из ее аспектов “брать” нужное, а не “вслушиваться” в них, не усваивать их язык в надежде на самораскрытие пространства как такового, на сотрудничество с ним, складывающееся в процессе обживания, оживотворения, одухотворения пространства» (Топоров 1983: 230). Тот же антропоцентризм характерен для восприятия времени. Слова со значением ‘время’ в ряде индоевропейских языков восходят к действиям человека по измерению и делению, отграничению, отрезанию; к образам целой части пространства как чего-то взятого и удерживаемого; к представлению о движении вперед или круговом движении (ср. слав. *время*, восходящее к глаголу со значением ‘вертеть, поворачивать’); к восприятию человеком природных явлений — света и тьмы, холода и горения и т. д. (Красухин 1997).

Но главное, что эти концепты и в языке, и в традиционной культуре наделяются оценкой и получают прагматическую трактовку и функцию, включаются в общую картину мира, определяют стратегию поведения человека по отношению к окружающему миру и становятся объектом магического воздействия: «Существеннейшая особенность понимания пространства и времени людьми первобытного общества заключается в том, что в их сознании эти категории выступают не в виде нейтральных координат, а в качестве могущественных таинственных сил, управляющих всеми вещами, жизнью людей и даже богов. Поэтому они эмоцио-

нально и ценностно насыщены: время, как и пространство, может быть добрым и злым, благоприятным для одних видов деятельности и опасным и враждебным для других; существует сакральное время, время празднества, жертвоприношения, воспроизведения мифа, связанного с возвращением “изначального” времени, и точно так же существует сакральное пространство, определенные сакральные места или целые миры, подчиняющиеся особым силам» (Гуревич 1984: 46).

В этнолингвистической перспективе изучение категорий пространства и времени предполагает реконструкцию соответствующих фрагментов и параметров традиционной картины мира на основании показаний языка, фольклора, мифологических представлений, верований, обычаев и обрядов, бытовой практики, всей славянской народной традиции. Статьи настоящего сборника освещают проблематику этих категорий с разных сторон, на разном по масштабу и объему материале, от общеславянского до регионального и узколокального, основываясь на всем доступном материале (языковом, фольклорном, обрядовом, мифологическом) или ограничиваясь каким-то одним жанром, одним видом источников или даже отдельными показательными текстами. Сборник, разумеется, не может претендовать на полное раскрытие даже частных аспектов проблематики пространства и времени. Авторы видели свою задачу в том, чтобы на разнообразном материале показать основные модели и механизмы семиотизации, символизации, мифологизации и оценки пространства и времени в устной народной традиции (зачастую универсальные для разных ее жанров) и основные способы магического воздействия на них, их «усвоения» и «подчинения».

С другой стороны, через эти ключевые категории удастся понять многие другие стороны и механизмы культурной традиции. Мотивы места и времени внутренне связаны с кардинальными оппозициями жизни и смерти, своего и чужого, сакрального и профанного, земного мира и «того света», с понятием границы, начала и конца, числа и измерения, с космологией и космогонией, наконец, с хозяйственным и бытовым укладом и социальными отношениями. У времени и пространства есть не только свои координаты и единицы, но и свои «субъекты» (время и пространство кому-то принадлежат в реальном, ритуальном или виртуальном мире), свои универсальные структуры, такие как народный календарь, свои нормативные системы запретов и предписаний и т. д.

Ввиду всеобщности пространственно-временных параметров мира (жизни) объектом их изучения в этнолингвистике может быть не только каждая реальная или воображаемая единица пространства (граница, угол, круг, перекресток, верх–низ, «этот» и «тот» свет и т. д.) или времени (сутки, ночь, век, фазы луны, пора, лето, жизнь и т. д.) и соот-

ветствующие языковые единицы, но и в принципе любой текст — вербальный (пословицы, причитания, легенды, мифологические рассказы и т. д.) или ритуальный (свадебный обряд, погребально-поминальные обычаи, запреты и предписания в ткачестве и т. п.). Однако в языке и традиционной культуре существуют области и тексты особого «сгущения» мотивов пространства и времени, где они становятся доминантой некой целостной семантической структуры и сами по себе образуют подобие автономного текста со своими специфическими смысловыми отношениями и акцентами. Таковы, например, топонимия в языке (см.: Березович 2000) и народный календарь в культуре (см.: Агапкина 2002). Но и в некоторых «неспециальных» текстах мотивы пространства и времени могут получать повышенную концентрацию и наделяться особой значимостью. В статьях настоящего сборника в той или иной степени затронуты все названные аспекты.

Принятые сокращения

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Березович 2000 — *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом освещении. Екатеринбург, 2000.

Гуревич 1984 — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. Изд. 2.

Знаки времени 2009 — Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда / Отв. ред. Л.А. Софронова, А.В. Семенова. М., 2009.

Категории и концепты 2008 — Категории и концепты славянской культуры. Труды отдела истории культуры / Отв. ред. Л.А. Софронова. М., 2008.

Красухин 1997 — *Красухин К.Г.* Три модели индоевропейского времени на материале лексики и грамматики // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997. С. 62–77.

КРМ 2007 — Картины русского мира: Пространственные модели в языке и тексте / Отв. ред. З.И. Резанова. Томск, 2007.

Культура и история 1997 — Культура и история. Славянский мир / Отв. ред. И.И. Свирида. М., 1997.

ЛАЯ 1997 — Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко. М., 1997.

ЛАЯ 2000 — Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М., 2000.

Ристески 2005 — *Ристески Љ.С.* Категорите простор и време во народната култура на македонците. Скопје, 2005.

Сакральная география 2008 — Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008.

Толстая 2007 — *Толстая С.М.* Толстовские чтения в Институте славяноведения // Славяноведение. 2007. № 2. С. 110–119.

Толстая 2010 — *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

Топоров 1983 — *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М., 1983. С. 227–285.

Топоров 2004 — *Топоров В.Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию акад. Н.И. Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 12–106.

Яковлева 1994 — *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.

Adamowski 1999 — *Adamowski J.* Kategoria przestrzeni w folklorze. Lublin, 1999.

Brzozowska-Krajka 1994 — *Brzozowska-Krajka A.* Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym. Lublin, 1994.

Przestrzeń 2005 — *Przestrzeń w języku i w kulturze* / Pod red. J. Adamowskiego. Lublin, 2005. [Т. I]. Problemy teoretyczne. Interpretacje tekstów religijnych; [Т. II]. Analizy tekstów literackich i wybranych dziedzin sztuki.

Space and Time 2008 – *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present* / Ed. by M. Mencej. Ljubljana, 2008.

Т.А. АГАПКИНА

СИМВОЛИКА ОСВОЕННОГО
ПРОСТРАНСТВА:
УГОЛ

Предлагаемое исследование посвящено символике традиционного жилища восточных славян. Статья состоит из двух частей. В первой рассматриваются семантика и обрядовые функции преимущественно переднего (красного) угла в его соотношении с другими углами и структурой жилища в целом. Во второй части работы речь идет о значениях и функциях, приписываемых в традиционной культуре углу вообще, когда различия между отдельными углами жилища игнорируются или нивелируются.

Углы в структуре жилища. Основные противопоставления

Общая структура жилища. Дом, жилище человека, традиционно привлекает к себе внимание археологов, искусствоведов, антропологов, этнографов, этнолингвистов, диалектологов и фольклористов¹. При этом естественно, что представители каждой из этих дисциплин исследуют разные аспекты этого объекта, в основном дистанцируясь от других его сторон, но иногда заступая за черту и вторгаясь на «сопредельные территории». Объясняется это тем, что дом, даже если им занимается диалектолог или фольклорист, все-таки остается объектом материальной культуры. Вот почему нам кажется уместным напомнить, что современное и доступное нам по этнографическим и фольклорным материалам XIX–XX вв. представление о восточнославянском жилище, в том числе о его символике или связанных с ним обрядах, основано на том факте, что это жилище имеет так называемую диагональную структуру, которая характерна для всех восточных славян, а также известна западным.

При такой структуре сакральным центром дома является передний угол, ориентированный обычно на восток или юг (согласно по-

¹ О символике и функциях углов подробно говорится в нескольких работах; см., в частности: Иванов 1889; Скуратівський 1992; Курсите 1998; Толстой 2000; Никитина, Кукушкина 2000; Бондарь 2004; Слудняков 2006, а также специальные разделы в монографии А.К. Байбурина 1983 г.

верьям, поскольку там встает солнце и родился Бог), а вдоль образующих его боковых стен обычно стояли лавки. В переднем углу постоянно находится божница с иконами, оформленная в виде киота (с.- и ц.-рус.) или полки, где стоят иконы; иконы также могут быть просто повешены на стену и даже расставлены здесь же на лавках (ю.-рус., укр., бел.), см. названия этого места: рус. *божница*, укр. *божник*, *божниця* (ср. *бог* как название иконы, образа, рус. *Вот тебе бог, а вот порог*, а также зачин белорусских заговоров: *Сядзіць бог на куце...* — Замовы, № 278). На Украине *покутьній образ* — это центральная икона, которая часто украшена декоративным полотенцем, называемым *покутником* или *набожником*, по бокам от которого располагаются более мелкие образа и иконы. Порядок икон на божнице может определяться как самими иконами, так и их принадлежностью: в центре помещают часто благословенные иконы отца и матери, затем старшего сына, а после уже младшего. Здесь же, в переднем углу, может висеть лампада, пузырьки со святой водой или маслом, кошельки с ладаном, просфорами и артосом; здесь же лежат священные книги (Библия, молитвенники), кресты, свечи, литографии царской семьи, а в сегодняшнее время — фотографии и портреты близких родственников, особенно тех, кто живет отдельно и далеко, и, конечно, умерших, а также документы, деньги (Жайворонок 2006; Ткачев 1867: 163–164; Милорадович 1991: 183; Мороз 1998 и др.). Этот угол оклеен обоями и разрисован цветной глиной, украшен цветной бумагой и искусственными цветами.

Соседство с иконами диктовало определенные правила поведения. В частности, воду, в которой к праздникам мыли иконы, выливали снаружи дома, именно на красный угол (Завойко 1914: 183, владимир.). Из почтения к святому углу постели обычно были также направлены к иконам изголовьем, а не ногами; ложиться же ногами в передний угол считалось грехом (РКЖБН 2004/3: 272, калуж.).

В переднем углу держали также другие сакральные, освященные и просто ценные и дорогие для хозяев предметы: «кресты», которые пекли на Средокрестие и позже использовали во время сева; четверговую соль и мыло; вербу, освященную на Вербное воскресенье, которой позже выгоняли корову; остатки троицкой зелени (в некоторых местах сами троицкие березки, выставлявшиеся у домов снаружи, втыкали в землю именно со стороны переднего угла — ПА, Тихманьга, архангел.); на нитках там висели бумажные голуби; лежали — спорина (двойной колос), списки молитв, в т. ч. пастушеские обережные молитвы-«отпуски», кусочек хвоста животного, который хозяин оставлял себе при продаже скотины для «вóда» (СбММПК 1893/16: 330, терск.), и мн. др. На Украине и в Белоруссии в красном углу подвешивали пустые писанки и крашенки, однако иногда это делать запрещали — потому

что якобы сатана, когда гремит гром, прячется в этих пустых яйцах (Харьковский сборник 1898/12: 22). На Русском Севере существовал обычай подвешивать в красный угол деревянных щепных птиц, приносящих счастье дому и его обитателям, а также красные шарики на цепочке (Пермиловская 2005: 218).

Помимо икон и других постоянно находившихся на божнице сакральных и освященных предметов, в переднем углу часто стоял стол с хлебом; на Украине на покути могла стоять дежа, покрытая скатертью, на которой тоже лежал хлеб (Народный быт Волынского Полесья 1859: 65), и т. д.

По диагонали от переднего угла (в любом из известных типов восточнославянского жилища) находилась печь, которая в свою очередь была ориентирована преимущественно на запад или север и занимала левый или правый, ближний или дальний от входа угол — печной (Бузин 2007: 199–201). От боковой стенки печи вдоль стены дома часто устраивался настил для сна, постель (*пол, піл, примост, полати*)². Сюда же подвешивали колыбель, а также сбрасывали вещи, складывали постель и подушки; здесь же стоял сундук. На севере и в центре Европейской России это пространство (от печи до противоположной стены дома) называлось *упеч, середка, куть, чулан* и часто отделялось занавеской или дощатой перегородкой; здесь также готовили пищу. В целом же эта часть дома, примыкающая к печи, была сугубо женской.

Наконец, последний — *задний, меньший, бабий* — угол, так же как и печной, считался преимущественно хозяйственным. В заднем углу стояли или висели шкафчик, полочка, ящик, несколько лавочек с дверцами (т. н. *угольник, мысник, судник*), в которых хранили водку, закуску, чай, посуду и другие хозяйственные предметы, здесь же сверху мог стоять самовар (Милорадович 1991: 185; Ткачев 1867: 164; Левицкий 1898: 63 и др.).

Этот угол назывался также *дверным, глухим (глухе покутя)*, а его семантика была обусловлена близостью к двери, к выходу, чужому и опасному пространству. На севере и в центре России нищие имели право стоять или сидеть лишь в дверном углу, и вообще чужакам из этого угла проходить в дом обычно не полагалось (Логинов 1993: 89). В севернорусских причитаниях жены рекрута, сетующей на притеснения со стороны чужой для нее семьи мужа, зависимое положение ее самой и ее детей подчеркивается тем, что они вынуждены ютиться в дверном углу, поскольку в передний угол их не пускают «спесивые дяденьки»: *Уж вы глупы мои дити, неразумныи, И вы сидили бы, несчастные, в дверном углочку, И вы бы на этой брусовой белой лавочке, И вы бы на*

2 На Украине третий угол (смежный с печным) мог носить название напильный (от піл).

грех-от к столу не подходили бы, И на обидушку к дубову не сидились бы... (Барсов 2: 152–153).

Четыре угла. В целом структура дома была четырехугольной; именно четырехугольность является маркером истинного, правильно организованного, «своего», христианского пространства, и эта его важнейшая характеристика получает широкое отражение в культурных текстах разных жанров. Четырехугольность мыслится присущей мирозданию вообще (вспомним хотя бы «четвероугольный» святой Иерусалим Апокалипсиса и четырех ангелов на четырех углах мира), а также воспринимается как знак истинно православного пространства. Так, согласно эсхатологическим концепциям постсоветского времени, сакральное пространство России имеет форму четырехугольника, в центре которого находится Дивеево, а четырьмя углами соответствуют Соловки, Екатеринбург (Ганина яма), Новый Афон и Киев (или Почаево) (Ахметова 2010, гл. 1). Четыре угла как четыре основания мира понимаются как защита от зла, ср. в южнославянской апокрифической молитве, читаемой от злого дождя в Георгиев день и на Вознесение во время обходов полей: «...Заклинаю те дияволе четирами углами небесными» (Изв. ОРЯС 1899/4/1: 144)³; мыслятся залогом безопасности и устойчивости, ср. в русском заговоре: *Земля стоит на четырех китах, печка стоит на четырех углах, божья скотинка стоит на четырех ногах. Головкой бы не махала, хвостиком не лягала бы, правой ножкой бы не топала* (РЗЗ, № 1041, архангел.) и т. д.

Естественно поэтому, что и жилищу как важнейшему объекту культурного пространства тоже «вменялась» четырехугольность, ср. русскую поговорку *Без Троицы дом не строится, без четырех углов изба не ставится*. В русских заговорах, произносимых для благополучия и богатства дома, моделируется идеальное жилище, в каждом из четырех углов которого стоит по ангелу, а в середине или в дверях — Христос: *В моем светлом доме в четырех углах стоит по ангелу, по архангелу, в пятых дверях сам Иисус Христос...* (ТРМ, № 293, вологод.). В то же время дом без углов, упоминаемый в белорусском заговоре, символизирует невозможное: *Ишло семь парабкоў да несло сем сакир да зрабили ў поли церкаўку без вуглоў. Ў туй цэркаўцы ба-*

3 Называние сторон света углами находит подтверждение в русских диалектах, ср. перм. *мокрый/сырой угол* ‘северо-запад’, костр. *гнилой угол*, уральск. *мокрый угол, худой угол* — в этих выражениях значения типа ‘север’ или ‘запад’ согласуются со значениями ‘угол дома, обращенный на запад или север, самый сырой и холодный угол’ (Подюков 1990: 25).

цюшко не венчае, коб маеі кароўцы ўрокі не прістали (ПА, Жаховичи, гомел.). Четыре угла как опорные точки границы дома и одновременно — как одно из основных его «измерений» были наиболее уязвимы для порчи, см. поверье: «Коли с умыслу, обойдя дом, сосчитать углы, изба скоро загнет» (Даль).

Вместе с тем, как часто бывает, правильное положение дел, своего рода норма маркирована в народной традиции слабее, нежели исключения из нее. Так и в нашем случае — именно нечетыреугольное жилище явственно обнаруживает свою принадлежность «иному» миру. В белорусских заговорах жилище в центре мира, под мировым деревом имеет часто не четыре, а три, девять, тридцать девять (обычно — нечетное количество) углов, обозначая таким образом сакральное пространство, в котором находится сакральный персонаж, призванный помочь человеку или заболевшему животному: *На горе Сияньскай, на водзе Арданьскай стоіць золотый номастырь, на том номастыри трыдзеяць углов, трыдзеяць булов, трыдзеяць вокон, трыдзеяць дзьвярей и трыдзеяць шнуров; на тых шнурах стоіць сивый коник, на том сивом коніку сядзіць святыі Михайла-архангал... у Господа Бога милосьці упрошаець, етой скоціні, рыжай шарсьціні, помочи даваець, молоко к ёй прысылаець...* (Романов 1891/5, с. 144–145, № 24, могилев.).

Еще чаще там, где появляется нечетыреугольное жилище, можно усмотреть влияние «чужого», злого или враждебного человеку начала. В заговорах в пятиугольной избе живет «тоска», изматывающая человека: *На море океани, на острове на Буяне стоіт изба о пяти углах, в той избе семь печей медных, заслоны железны, в тех печах заперта тоска, суетится тоска и мечется тоска из угла в угол, из стены в стену, из окошка в окошко, из дверей в двери, из ворот в ворота* (РКЖБН 2006/4: 325, нижегород.). Стоящая в лесу треугольная избушка, которая появляется во сне невесты, пересказанном в ее причитании, символизирует чужой и враждебный ей дом мужа и его семьи: *В частом горьком осинничке Есть избушка трехугольная, долотом она продолблена, Сверлом углы попросверлены, Дверишки веснут на вилишках, А воротышка на подпорышках. Я зашла в эту избенку, Зашла, Богу помолилася. Во заднем углу на койничке (лавке) Сидит орел со орлятами. Супротив печки на лавочке Сидит орлиха со детьми. В переднем углу на лавочке — злодей-зимонька студеная, Со крещенскими морозами. Среди полу дубового Стоит белая березонька, Без ветру она шатается...* После этого девушка разгадывает свой сон: избушка треугольная — это чужой дом, орел — свекор с детьми, орлиха — свerkовь с золовками (у печи), в переднем углу — удалой молодец, а березка посредине — сама девушка (Некрасов 1875: 153–154, олонец.).

Структура жилища в соотношении с социальной структурой. Впрочем, в традиционных верованиях и фольклорных текстах структура жилища корреспондирует не только с устройством мироздания, но, возможно, и с социальной структурой. В этой связи нам представляется актуальной мысль Е.М. Мелетинского о том, что важнейшие оппозиции, отражающие строение пространства, имеют скорее не космический, а социальный смысл: «Космическое не только сужается до индивидуального, но и трансформируется в социальное» (Мелетинский 1986: 52). Иными словами, четыре угла дома, как мы постараемся показать ниже, соотносимы не только с четырьмя сторонами света, но также и с социальными различиями, причем последнее зачастую выражено заметнее и имеет несравненно большее значение для организации культурного пространства и вписываемых в него обрядов, ритуализованных и этикетных ситуаций и мн. др.

Основной пучок противопоставлений, актуальных для внутреннего пространства традиционного жилища, затрагивает главным образом два основных угла и, таким образом, располагается на оси «передний угол ↔ печной угол». Обратимся к этим двум локусам (переднему и печному углам) и посмотрим, какие лица обычно располагались в переднем углу и какие там совершались ритуалы.

Передний угол: лица. Как уже говорилось, в восточнославянском жилище важнейшая роль отводится переднему углу, причем иерархия углов четко эксплицирована в фольклорных текстах (см. в загадке: *Четыре брата годами равны, один — главный* — Митрофанова 1968, № 2981) и терминологии, см. такие положительно маркированные названия переднего угла, как рус. *красный угол, большой угол, передний угол, почётный угол, почетный угол, верхний угол*, укр. *пэрший вугол, покуть, красный кут*, бел. *кут, покуць* и др.

Место в переднем углу, за столом под образами, традиционно принадлежало старшему мужчине, хозяину, главному человеку в доме⁴, который, кроме того, соотносился с предком-покровителем. При этом женщины и младшие члены семьи сидели у самого дальнего от *верхнего* угла конца стола, т. н. *нижнего*. Именно за этот угол в Заонежье просватанная девушка должна была подтаскивать свадебный стол ближе к порогу, чтобы оставшиеся в доме незамужние младшие сестры скорее вышли замуж и покинули дом (Логоинов 1988: 70) (о красном угле см. подробно: Байбурин 1983: 149–160).

Связь переднего угла с хозяином дома эксплицирована в обычаях, обрядах и текстах разных жанров. В севернорусском причитании по

4 Ср. украинский обычай после рождения ребенка прикладывать его к покути, «щоб був началником» (Боряк 2009: 249).

умершей тетке ее племянница рассказывает о своем дяде, потерявшем жену и одиноко сидящем в большом углу: *Где же княгинюшка zde во доме? Не сrostало-то в большом углу, Не сrostало деревцо сахарное, Друго деревцо что виноградное. А сидит-то во большом углу Что родитель нам ли дядюшка, Одиношенек сидит-кручинится...* (Причитания: 295). В быличке старообрядцев Литвы повествуется о том, как девушка, служившая в работницах у своих хозяев, под Рождество полезла с кутьей и свечой на чердак, чтобы погадать о суженом, и там, со стороны переднего угла, ей привиделся хозяин дома. Она слезла оттуда и рассказала об этом больной хозяйке, которая объяснила ей, что когда она умрет, девушка выйдет замуж за хозяина; так в итоге и получилось (ФСЛ 2: 122). На Харьковщине в строящейся хате, при начале обмазки глиной потолка и стен, первые шматки глины укладывали хозяйка и хозяин, причем они клали глину именно в переднем, хозяйском, углу; после этого задела они угощали плотников, которые и продолжали работу по всему дому (Иванов 1889: 45–46)⁵. О связи хозяина и переднего угла косвенно говорит и тот факт, что на Полтавщине «головой» называется именно та часть укладываемого в начале строительства сволока, которая обращена к покути (Милорадович 1991: 172).

Акцентирование переднего угла как хозяйского и мужского заметно и в родинно-крестинных обычаях. В Белоруссии на крестинах, отмечая рождение мальчика, разбивали горшок с «бабиной» кашей, а черепки от него выбрасывали в передний угол, чтобы хозяин остался в доме (если рождалась девочка, то бросали их за порог, чтобы девушку взяли замуж) (Маховская 2008: 87)⁶. Ту же тактику применяли в Полесье, выбирая место для закапывания плаценты: поскольку мальчику предстояло стать хозяином и остаться в доме, его плаценту закапывали на покути или под столом, а девочкину — под порогом или даже вне дома (Кабакова 2001: 93). Примечательно, что по другим свидетельствам в красном углу под столом закапывали только послед первого, старшего, ребенка (который и должен был стать хозяином), а следующих детей — по другим углам или в углу в сарае (ПА, Вышевичи, житомир).

Передний угол четко ассоциировался и с собственно мужским началом. В Поветлужье на святках ряженный медведь сидел именно в

5 Обычай начинать что-либо делать именно с переднего угла сам по себе встречается довольно широко. Так, на полесской свадьбе, заканчивая месьить каравай, одна из каравайниц крестила хлебной лопатой все углы, начиная с красного (ПА, Нобель, ровен.).

6 Ср. обычай мести пол не к порогу, а к красному углу после богатых сватов или постояльцев, чтобы приезжали новые, еще более зажиточные (Логиннов 1993: 73).

красном углу и указывал на девушку, которая должна была подойти и поцеловать ее (Корепова 1995: 163). Ср. свадебный обычай: в Рязанской губ., чтобы заставить молодых целоваться, поздравляющие говорили: *Медведь в углу! — Петра Ивановича люблю! —* должна была ответить молодая и поцеловать жениха (ЖС 1996/4: 9).

Для посторонних, гостей усаживание в переднем углу было знаком признания их достоинств и высокого статуса, поэтому считалось, что гость, хоть и очень почетный, сам не может сесть в передний угол, а должен быть препровожден туда хозяином (см. *Принимают, за обе руки берут да в красный угол сажают —* Даль). Так, в передний угол всегда усаживали священника и его жену из уважения к сану, а также говорили, что там же всегда сидит дурак, который сам старается занять это место и ищет почтения большего, что он «стоит по уму» (СбММПК, 1893/16: 267, ейск.), ср. то же в пословицах: *В переднем углу либо поп, либо дурак* (Снегирев); *На покуті — не піп, так кутя, або дурень без пуття* (Номис). По полтавским поверьям, ангелы, пребывающие в благословенной хате, непременно сидят именно на покути (Милорадович 1991: 185).

В свадебном обряде и цикле пред- и постсвадебных церемоний место в переднем углу также отводилось наиболее почетным гостям. В передний угол усаживали сватов в обряде рукобитья, см.: *Как два сватушка в моем доме сходилося, Большой сват-кормилец — сударь-батюшка, Другой сватушка — со чужой сторонушки* (Никитина, Кукушкина 2000: 104). Поскольку все свадебные неурядицы новобрачных традиционно объясняли кознями колдунов, последних обязательно приглашали на свадебный пир, сажали в передний угол, отменно угощали и величали по батюшке (СбММПК 1893/16: 322, терск.).

В редких случаях в переднем углу могли выставлять человека и для публичного поношения. Свидетельство Г. Боплана (XVII в.) гласит: на Украине, обнаружив после брачной ночи, что невеста «нечестная», «надевают матери невесты на шею хомут, потом ставят ее в красный угол и поют ей множество отвратных и похабных песен и дают ей пить из щербатой кружки и всячески попрекают за то, что плохо блюла честь дочери» (цит. по: Кабакова 2001: 182).

Почет, оказываемый гостям, которых усаживали в передний угол, и небрежение, высказываемое в адрес непрошенных гостей, на севере и северо-востоке европейской России (костром., вологод., киров.) нашли отражение в терминологическом противопоставлении этих двух категорий гостей по месту, которое отводилось им в доме, во время пира. Званные гости как наиболее почетные сидели за столом в *сутках*, или *сутном* (т. е. переднем) углу, поэтому их называли *сутными гостями*; незванные же оставались в прихожей — *куті*, поэтому их называли

ку́тные гости (Гареева, Феоктистова, в печати), см.: «Сутных гостей сажают по лавке в сутки, они хорошиё. А кутные гости — худыё, те в прихожей; Богачей в сутки сажали, а бедных в куть» (Леонтьева, см. наст. изд., с. 000; костром.).

При этом высокий статус гостя мог нарушать казалось бы незыблемую связь красного угла с хозяином и вообще мужским началом. Так, белорусы и украинцы на крестинах усаживали на покути бабу-повитуху и говорили, что на крестинах без бабы «покуць пуста» (Маховская 2008: 83, ср.: Боряк 2009: 182). На Нижегородчине на крестины иногда приглашали детей, которых сажали на «покутник» и кормили бабиной кашей, чтобы впоследствии они не обижали малыша (Зеленин 1914: 770). На Смоленщине во время поминального обеда на покути первыми кормили тех, кто копал могилу, делал гроб, шил покойнику одежду (Добровольский 1894/2: 315).

Передний угол: календарные и хозяйственные обряды. Огромную роль передний угол играл в святочных обычаях и ритуалах, особенно в той их части, что была посвящена хозяйственному благополучию семьи. Назовем только самые основные. В канун Рождества на столе в переднем углу раскладывали сено в память о яслях, в которых лежал младенец Христос: «На коляду снопик жыта и сена становили в углу — то Христос родился» (ПА, Заболотье, брест.); это сено лежало в переднем углу или на столе все две недели праздников. Сверху сено накрывали скатертью, на которую ставили снопик соломы (называемый иногда *дідухом*), а также связанные тем же вечером самим хозяином в амбаре снопики колосьев жита, пшеницы и других зерновых культур, «щоб збижжя родыло» (ПА, Забужье, волын.); иногда солому стелили прямо на пол в переднем углу, а снопик ставили сверху. В некоторых местах на лежавшее в углу сено ставили горшок с кашей (кутьей), «узвар» и хлеб (Левицкий 1898: 76, житомир.), после чего подражали квохтанью курицы: «...нясом куттю на стол к куту и к Богу и кричим: „Кудак-дак-дак“, чтоб куры яйца несли ўсё лето... А куття та стаить да вечера ў сени, а патом верх пригорки сабирають и утрам дають курём, штоб неслись» (ПА, Челхов, брянск.); «Як пойдять кутю, сватя сядае на покути (на сині, де стояла кутя) и квокчуть — щоб квочки сидали и лупили курчат; потім сіно те кладуть в кучку, де сидітеме квочка. В Лубенщині квокчуть, як несуть кутю на покуття» (Номис). Примечательно, что все эти действия в переднем углу совершал именно хозяин: приносил солому и сноп, ставил на сено обернутый полотенцем горшок с кутьей и т. д.

На территории Левобережной Украины женщины отмечали окончание святок и возвращение к прядильным работам, для чего в *Різдяний день* (8.01) торжественно вносили в избу прядильный гребень, наря-

жали его в плахту, платок, перепоясывали красным поясом, украшали лентами и ставили его на покути, говоря: «Стоить вин на покути, аж горыть, мов молода», после чего всю ночь гуляли, провожая святки (Милорадович 1991: 188–189).

Почетное место в переднем углу отводили первому или последнему снопу (иногда — в виде небольшого пучка или букета колосьев). При начале жатвы на поле сжинали и связывали первый сноп, который хозяин торжественно привозил домой и ставил в угол под иконой или вешал в углу хаты; потом его освящали, а зернами из этого снопа засеивали (укр., бел.); в других местах ту же роль играл последний сноп. Так, в Вологодской губ. после окончания жатвы последний сноп ставили в передний угол, где он и стоял в течение трех дней или до закармливания скотины в хлеву, когда его делили по количеству голов (РКЖБН 2007/5/2: 552). В Архангельской обл. об этом обычае рассказывали следующее: «Овёс в послидню очередь жали, дак борода называлась [последний сноп]. Бороду приносили и клали в большой угол. А в Покров скотине кормили эту бороду» (ПА, Тихманьга).

В переднем углу временно или постоянно находились и другие предметы, появлявшиеся в доме в связи с совершением тех или иных обрядов. В канун Страстного четверга в передний угол под иконы ставили решето с зерном, хлебом и солонкой, которые стояли там до Пасхи; позже зерно высыпали в закрома, чтобы хлеб не переводился; соль добавляли в корм скоту при болезнях, а хлебом кормили скот при первом выгоне (Рогов 1860: 27, перм.). В некоторые престольные праздники крестьяне вместе с причтом торжественно переносили из дома в дом большую свечу, а в избах ставили ее в передний угол, где она и оставалась в течение года: «Принясли ету свячу ўже сюда, места ўже такое на куту для етай свечы. Ўроде ўже принесэш ту сўечу ў хату — ўсякий грех от тэбэ отойде». На следующий год в престольный праздник свечу переносили в другой дом (ПА, Золотуха, гомел.). При закладке дома на месте будущего переднего угла ставили стол, а за столом в землю втыкали рябинку (Соловьев 1930: 174, москов.).

Передний угол играл огромную роль в семейных обрядах, связанных с изменением социального статуса человека. Рассмотрим это несколько подробнее.

Семейные обряды: передний/мужской ~ печной/женский. Совсем иным предстает в традиционных текстах женский угол (*печной, напичный, бабий, подовый угол*) и вся женская половина дома (*куть, середка*). Иногда, в противовес переднему — *красному*, женский угол также назывался *желтым* (СРНГ 9: 116, рязан., владимир., москов.). Место рядом с печью, а также вокруг нее было территорией, где господствовала женщина, причем статус этого угла как женского

обнаруживался не только в процессе хозяйственной деятельности, но и в ритуализованных ситуациях и обрядах (Байбурин 1983: 167–168), а также в фольклоре.

В семейных обрядах передний угол как хозяйский и мужской постоянно составлял оппозицию печному — женскому. Так, на Витебщине, принеся ребенка домой после крещения, его крестная мать клала на несколько мгновений мальчика — на «господарское мейсце» (на кут), а девочку на загнетку, чтобы она впоследствии любила «кухариць» (Никифоровский 1897, № 148). Там же считалось, что если в доме трещит в переднем углу, то будут умирать мужчины, если по «запеччу», то женщины (там же, № 1032). На Новгородчине, переходя в новый дом, хозяин катил хлеб по полу: если хлеб катился в передний угол, то благополучие ожидало самого хозяина и все его хозяйственные начинания и работы, если же к печи, то это предвещало богатство хозяйки и ее успех в домашних делах (Новгородский сб. 1865/1: 288). В севернорусских причитаниях невесты большой угол ассоциируется с солнцем, иконами, а противоположный угол — с печью, женским началом, с матерью: *Отворочу я лицо белое от ясного красного солнышка, от светлого-то месяца, от большого угла переднего, от иконов лику божьего. Приворочу лицо белое ко весны-то ко красной, да лету-то ко теплomu, ко кирпичной жаркой печеньке и к желанной своей матушке* (цит. по: Кузнецова 1993: 105).

Вместе с тем перемещение из печного (женского) угла в передний (мужской, хозяйский) было знаком повышения социального статуса человека. Притом что традиционно женским локусом считался печной угол, на Русском Севере пребывание девушки в переднем углу рассматривалось как один из магических способов приобретения ею так наз. славы — доброй славы, признания сообществом, что повышало ее статус как невесты, позволяло рассчитывать на внимание молодых людей и в конечном счете — на удачное замужество. В Заонежье, к примеру, девушка перед праздником одевалась в большом углу, невзирая на то, есть ли в избе люди или нет; она поступала так, чтобы ее уважали, как уважаются у крестьян этот угол (Калашникова 1999: 25, заонеж.).

Семейные обряды: печной угол → передний угол (социальная динамика). В цикле родинно-крестинных обрядов около печи сразу же после родов находилась роженица, проживавшая в этом месте период изоляции, пока она сама и ребенок были беззащитны перед порчей и сглазом и одновременно сами могли представлять опасность для окружающих. В женском углу с помощью занавески-полога ей было выделено особое пространство — «кут» (ср. гуцул. *upade u kut*, чеш. *přišla do kouta* ‘родила’, славон. *něsti do kouta* ‘навещать роженицу’), которое она практически не покидала, поэтому

ее называли *пологовая кума* (витебск.), *koutnica* (морав.), *kútnica* (словац.). Этот угол, в котором она лежала, кропили святой водой, натирали чесноком, обсыпали солью и маком (ДОО: 55–60). Таким образом, помещая роженицу в печной угол, ее, с одной стороны, изолировали от остальной части дома и других членов семьи, а с другой – как бы возвращали в ее «среду». Здесь же, около печки, в углу под ухватами, иногда закапывали детское место, чтобы родильница могла и впредь иметь детей (Бубнов 1893: 263, ставропол.). Вместе с тем уже на крестинах новорожденного, хотя бы и на короткое время, помещали в передний угол. Например, в Херсонской губ., когда в хату приходили приглашенные кумовья, бабка-повитуха клала дитя на кожух в передний угол под иконы, говоря при этом: «Куме и кумо, позолотить своего сына (дочку)»; те бросали на кожух монеты, которые бабка забирала себе. Потом кума поднимала ребенка, и они шли к священнику (Сорокин 1890: 13).

Наиболее же выразительно женский статус печного угла обнаруживает себя в свадебном обряде. Уже во время сватовства, если девушка выходила из «середы» к сватам и жениху наряженная, это означало ее согласие на брак, поэтому после выхода из «середы» жених должен был взять ее за руку и отвести за стол в красный угол.

У восточных славян печной угол был местом, где девушка проводила много времени до и после просватанья и с которым она прощалась накануне свадьбы, см. в причитании: *Ты прощай, прощай, девий рай, прощай, кут, прощай, занавес, где я досют белилась да румянилась* (РКБЖН 2007/5/2: 462, вологод.). Фактически невеста находилась здесь до тех пор, пока происходили обряды, предшествовавшие ее выходу к жениху за стол в день венчания, см. в русском причитании об ограничении передвижений невесты после просватанья: *Не велишь теперь мне, матушка, широко ходить-расхаживать, далеко глядеть-разглядывать. Только дали сиротинушке половнички три единья: от кути да до кадушечки, от кадушечки до полотенечка, и от печи до голбчика* (Шейн 1900/1/2: 415–416). Можно предположить, что это пребывание в женском локусе отвечало периоду изоляции просватанной девушки накануне *rite de passage*; с этим местом были связаны многие магические акты и ритуальные эпизоды свадьбы.

Здесь, в печном углу, называемом в причитаниях также *унылым* (или *полоненным*) *задним уголком*, невеста готовила приданое (Никитина, Кукушкина 2000: 105). На вечеринке, пока молодежь развлекалась, невеста лежала на лавке в печном углу и прощалась по очереди с подругами (архангел.). Перед отправлением в баню невеста сидела в заднем углу, а после бани возвращалась опять в задний угол у печи (заонеж.). На Кокшеньге перед тем, как невесте пойти за стол с женихом, она должна была одарить гостей, посылая через брата вытканые

ею полотенца гостям из кути, и только после этого выходила к жениху и т. д. (Кузнецова 1993: 38, 59, 141). Печной, или *слёзный*, угол (Маслова 1984: 19) был основным местом, где невеста причитала. Здесь же, в кути, оставалась и девичья воля, см. в причитании подруги невесты: *А мне-ка взять да твоя воляна эта волюшка... И посадить воля в унылой задний уголок* (Никитина, Кукушкина 2000: 107).

Однако сама свадьба как акт изменения социального статуса новобрачных и признания их сообществом в этом новом статусе была прочно связана именно с передним углом, см. в редком вятском гадании, где направление курицы или петуха в красный угол предвещало свадьбу, а к печи — девичество (ВФНК: 76, вятск.).

Итак, по окончании предсвадебных церемоний невеста покидала женскую часть дома (печной угол) и перемещалась в передний угол, что, в ряду других изменений, было знаком повышения ее социального статуса. В самом красном углу перед отъездом к венцу родители невесты благословляли брачующихся: дружка ставил в передний угол родителей спиной к иконам и лицом к молодым, давал отцу икону, матери хлеб с солью, сам становился с брачующимися лицом к родителям и начинал произносить свой приговор, после чего родители благословляли молодых (РКЖБН 2006/4: 328, нижегород.). Обычно именно в переднем углу происходил один из важнейших актов свадебного обряда, символизирующий изменение социального статуса молодой женщины, а именно перемена ее прически на женскую. Одна из родственниц жениха снимала с головы невесты покрывало, прикрывала им брачующихся, оборачивала его трижды вокруг них, клала покрывало в шапку жениха и ставила ее в передний угол (Маслова 1984: 55), см.: «Невесту заводят (к жениху), так свекрофка встречайот, заводит невесту в большой угол за стол. Вот завешают невесту, там божатка ей косу плетют. Невесту окрутят, косы заплетут. Потом жених приходит, невесту веьдот за руку по дому» (ПА, Тихманьга, архангел.). На пиру невесту торжественно выводили к жениху из печного угла. Дружка спрашивал: «Наш князь молодой... низко кланяется, ему не пьется, не естся, он тоскует-горюет о своей княгине-молодице. Батюшка родимый, из кути, из-за занавесы вывести княгиню-молодицу время али не время? — Время, — отвечал отец». Брат или дядя невесты шли в кут, где девушки от лица невесты пели: *Не выйду, не выступлю из кути, из-за занавесы, без родимого батюшки...*, после чего ее все-таки выводили к жениху (Рогов 1860: 101, перм.).

Семейные обряды: похороны (покойник в переднем углу). На похоронах место в переднем углу (под иконами) всегда отводилось главному персонажу обряда — покойнику, причем вне зависимости от его пола. Прежде всего, самого покойника обычно клали на лавку в передний угол (ср. ю.-рус. *положить кого-либо на кут, ле-*

жать на кутё 'об умершем' — СРНГ 16), что спровоцировало устойчивую ассоциацию покойника и (переднего) угла также и в других контекстах, иногда косвенно связанных с самими похоронами⁷. Здесь же, в переднем углу, находились (помещались) своего рода «дублиеры» покойного. Так, в севернорусских причитаниях жены по умершему мужу настаивающее ее горе садится в переднем углу: *Уж как это зло-великое бессчастьицо Впереди меня, злодейно, снаряжалося, На судимую сторонушку справлялося, Во большом углу бессчастьицо садилося...* (Барсов 1997/1: 29). На Новгородчине домашние держали в переднем углу березовое полено до тех пор, пока не похоронят умершего; верили, что иначе вскоре снова в доме увидят покойника (Новгородские губ. вед. 1875, № 18: 9). В Рязанской и Саратовской обл. в поминальный день из родственников умершего выбирали человека, который должен был его представлять; на него надевали саван и сажали в переднем углу, где он и сидел, не шевелясь и не говоря ни слова (Мороз 2008: 38)⁸.

Вероятно, именно нахождение покойника в переднем углу спровоцировало устойчивую ассоциацию углов дома вообще и переднего *par excellence* с душами умерших. Во время агонии, если человек долго мучился, посылали женщину, которая стучала по наружным углам дома, выгоняя «загостившуюся» в них душу (Попов 1911: 2, архангел.). Полешуки верили, что душа умершего «сорок дней душа ў дому жэвэ, ходыть по куточках» (ПА, Нобель, ровен.), поэтому в течение сорока дней внутренние углы дома, особенно передний, оставались нетронутыми (их не белили и по возможности не убирали) — во избежание вреда, который можно было причинить душам. За нарушение же этого сорокадневного «моратория» человек мог подвергнуться наказанию, см.: «Прышов 40-й дзень, жинка полизла бильты стины. Всэ вжэ побилыла, и встала в куточок, а душа сыдила в куточку. Жинку хтось пнул, як воздух, вона впала и побигла до соседки, а та сказала шчо нэ можно бильты, тильки пилса 40 дня» (ПА, Забужье, волын.). В белорусских причитаниях домашние именно у переднего угла ожидают появления души умершего в надежде на его возвращение: *Мой любімы брацец, салавеюшка! Выйдзі на шырокую вулушку Пад касястая вакошачка, Пад пярэдняй вугалочак, Ці не стаіць мая радзіцельніца, Ронная матушка?..* (ППГ: 271).

Там же, в переднем углу, обитали души, вернувшиеся домой во время календарных поминовений. Белорусы на «деды» после каждой

7 В переднем углу иногда хоронили некрещеных детей (Зеленин 1995: 73, ставропол.; Federowski 1: 301, бел.).

8 Ср. в рассказе староверов Литвы о том, как раньше на вечерках парни шутили: выкопав на кладбище мертвеца и приодев его, приводили в избу и сажали в угол (ФСЛ 2: 241).

перемены блюд клали в переднем углу чистую подушку, чтобы присутствовавшие за столом «дяды» могли отдохнуть (Никифоровский 1897, № 2277). В Вологодской обл. сохранился обычай класть первый испеченный в родительские субботы блин в красный угол «для родителей» (Алексеевский 2008: 119)⁹.

Поминование умерших также совершалось в переднем углу, что прежде всего объясняется положением стола, но также подкрепляется некоторыми косвенными свидетельствами. Посуду покойника на поминках ставили непосредственно в красном углу, прямо под иконами, что как бы обозначало место самого покойника (Алексеевский 2008: 123, с.-рус.). После выноса умершего лоскут холста прибавали к углу дома снаружи на шесть недель в знак того, что им отирается душа после мытарств (А.М. 1859: 59, нижегород.).

Такие устойчивые ассоциации, связывающие угол (передний и угол вообще) со смертью, приводят к появлению большого количества соответствующих примет, устойчивых выражений, снотолкований и т. п. Так, согласно материалам следственных дел по Белгороду от 1648 г., некая Дарьца, Некрасова жена, говорила на братьев Мелентья и Афанасия Фурсовых: «оборочу-де я их вверх носом и будут-де они у меня в четырех углах...», после чего братья слегли и вскоре померли (Новомбергский 1906: 59). Появление в углу дома животного, особенно хтонического (жабы, ужа и др.), воспринимается как знак скорой смерти (ПА, Великая Вось, чернигов.). Если собака или ребенок, играя, роют яму в переднем углу — это также к покойнику (Магницкий 1883: 96, вятск.). Согласно вологодской примете, если у больного глаза бегают из угла в угол, он не жилец (РКБЖН 2007/5/2: 422).

Но чаще всего такие приметы и поверья касались раздававшихся в углах звуков. По общераспространенному поверью, если в доме трещит передний угол, это к покойнику (Авдеева 1842: 140), ср. калуж. *Угол трещит — кого-нибудь из дома тащит* (РКБЖН 2004/3: 346). По украинской примете, смерть предвещает удод, стучащий в угол хаты (Чубинский 1977/4: 697); по русской — кузнечик, который «кует» в углу (Магницкий 1888/2, казан.); по русскому поверью, домовый плачет и стонет, особенно в переднем углу, к покойнику (РДС: 153). В отношении звуков и шумов из углов и их связи со смертью и умершими любопытно смоленское свидетельство из материалов П.В. Шейна: «Когда бацька, аль дзед помрець и живець сын аль доць ў вотцоўском доме, то бываець, што шум по вуглам стуциць, слоўно рукой стуциць, и энтог шум опасительный, так спужаешься, ижна ў зноб кинець; ён и ў господ-

9 Ср.: поляки в окр. Нового Сонча выливали в Сочельник по ложке борща на каждый угол дома для предков (Wisla 1904/18: 528).

ском дому бываетъ. Так возьми икону, вотцовска басловения, ўси углы обойдзи и заговор скажи» (Шейн 1893/2: 525).

Один из четырех углов. Семантика и функции

Как мы попытались показать выше, осмысление структуры традиционного жилого пространства и внутреннего соотношения его углов, их семантика и символика обусловлены взаимопроекцией по крайней мере трех начал: бытового, обусловленного функциональностью отдельных элементов дома, космического, связывающего земное пространство с верхним миром и сакральными лицами, и социального, задающего поло- и социо-возрастное измерение отдельным элементам жилого пространства.

Вместе с тем статус одного из четырех «равных» углов (ср. в загадках, где четыре угла обычно называют *братьями*), присваиваемый углу как таковому, приводит к тому, что из текстов традиционной культуры, вне зависимости от того, к каким жанрам они относятся, зачастую невозможно точно понять, о каком именно угле идет речь. В этом случае точкой преломления всех этих связей и отношений (космических, социальных, бытовых) становится угол вообще, причем в этой точке сходятся, совмещаются, пересекаются и отчасти нейтрализуются верх и низ, вертикаль и горизонталь, земное и небесное, профанное и сакральное и др. Такая ситуация оказывается возможной прежде всего благодаря четырехугольности жилища.

Во второй части работы мы рассмотрим в основном те фольклорные и обрядовые контексты, для которых дифференциация углов релевантна в значительно меньшей степени, чем в рассмотренных выше случаях.

Дом/семья ~ углы/члены семьи. В народных верованиях, языке и фольклоре внутренние углы символизируют весь дом, см. выражения типа рус. *иметь свой угол, снять угол*, бел. *у сваім вугалку не на калку* и др. под., а также ю.-слав. лексемы в значении 'дом', производные от **kot*, типа серб. *кућа*, макед. *куќа*, болг. *къща*. Что касается фольклорных текстов, то такая подмена дома углом особенно ощутима в похоронных причитаниях. При этом «свой угол» (т. е. свой дом) последовательно противопоставляется в таких текстах «чужому углу» («чужим углам»), по определению соотносимому с неустроенностью, запустением, бедностью, ср. в белорусском причитании жены по мужу, где создается сопряженный с этим противопоставлением образ горя: *Як ты, Федырка, з дробнымі дзеткамі нас пакінуў?.. К катораму нам цяпер углушку прыхінуцца?... Зацяжэ ты нас, Федырка, па чужых горах хадзіць, па чужых углушках сланяцца... А мы ж то з свайго*

углушка навышлі, словна птушачкі навывлецелі! Зацеяў ты нас, Федырка, век гараваць, чужыя углушкі шчытаць... (ППГ: 283).

Для традиционных текстов характерно также символическое отождествление дома и семьи и, соответственно, углов дома и членов семьи. При этом сохранность углов дома в прямом и переносном смысле является гарантией целостности микрокосма (семьи), а осыпавшиеся углы указывают на разрыв родственных связей, крушение семьи и т. п. Так, видеть во сне, что угол развалился в доме, — к смерти домашних (Гринченко 1901: 25, укр.), ср. в свадебном причитании, в котором рассказывается о том, что невеста видит сон: *Как у нас на широком дворе что пустая хоромина, Углы прочь отвалилися, по бревну раскатилися.* Мать разгадывает ее сон: *Углы прочь отвалилися, по бревну раскатилися — род-племя отступилися...* (Буслаев 1861/1: 42). Ту же метафору крушения жизни встречаем и в Молении Даниила Заточника: «Зане, господине, кому Боголюбово, а мне горе лютое, кому Бело озеро, а мне черней смолы, кому Лаче озеро, а мне на нем седа плачь горкии; и кому ти есть Новгород, а мне и углы опадали, зане не процвите часть моя» (Повести: 415).

Дом, ограниченный четырьмя углами, мыслился средоточием благополучия, богатства и процветания семьи, поэтому в опасных или просто пограничных ситуациях вполне закономерно дополнительное «наделение» его плодородием. Так, у белорусов по вынесении гроба кто-нибудь из женщин, встав посредине дома, сыплет по полной горсти зерна во все четыре угла, говоря: «Чтобы после него оставалась долгая жизнь всем домашним» (Federowski 1: 321). Когда молодая приходила в дом мужа, она рассевала зерно в дома: «кидае по хати, по усих кутках — штоб росло добро у свекрухи» (ПА, Махновичи, гомел.), и др. Подобные действия, продуцирующие или прогностические, могли совершаться не во всех четырех углах, а только в переднем — как в первом, самом главном. С Благовещения люди не выбрасывали мусор, собирая его в покути, а в Чистый четверг обсевали им сад, чтобы он был урожайным и красивым (ПА, Дунаец, сумск.). Воду после мытья дежи выливали под красный угол с наружной стороны дома, чтобы хлеб в доме «водился» (ПА, Оброво, брест.). На Новый год и Рождество мать тщательно выметала дом, после чего заставляла детей искать в красном углу зернышко; если находили, значит, год ожидался благополучным, с хлебом (ВФНК: 20, вятск.).

Демоны по углам. Представление об углах как средоточии богатства и плодородия, среди прочего, могло подкрепляться и одновременно быть обусловлено верой в то, что именно в углу обитают предки-покровители (как носители и податели блага) и специ-

ально — домовой (об этом см. ниже). Эта вера определяла огромный комплекс очистительных, апотропеических и умиловительных магических практик, в углах совершаемых или на них направленных, а также примет, поверий и мифологических рассказов, связанных с углами.

Углы дома традиционно считаются местом обитания духов и демонов, и естественно, что чаще всего они связаны именно с домовым (см. подробно: Криничная 1995: 9–12). По вологодскому поверью, любимым местом домового ночью является угол, правый от входа, у печи, куда сметают из избы сор (РКБЖН 2007/5/2: 538, вологод.). Однако чаще местом обитания домового был угол вообще. Так, белорусы, стремясь унять домового, окуривали все углы хаты маком, завернутым в найденную на дороге онучу, и говорили: *Дамавой, ідзі домай, а хата мая* (Замовы: 398), см. также: «Казалы, домовые. Ё час ночы прядэ. Дедок небольшой. Сидит ё куточку, маленькой. Слышно только, бэрдем ляск-ляск» (ПА, Заболотье, брест.). На Русском Севере, гадая о благополучии дома, скотины, об ушедших на войну родственниках и т. д., раскладывали по углам дома подарки для домового и говорили: «„Я пришла, подарки принесла“ — в каждый угол по куску» (Черепанова 1996, № 27, архангел.).

Вера в то, что домовый живет именно по углам дома, становится особенно заметна в ритуалах новоселья. По материалам с Русского Севера, при переезде и оставлении старого дома по углам избы и даже комнат раскладывали монетки в качестве расплаты с домовым за прошлое житье, см.: «Было такое, что из старого дома переходит хозяин в новый дом, так он заходит во хлев, кланяется во все четыре угла, приглашает хозяина: *Хозяин-батюшка, хозяйюшка-матушка, пойдёмте с нами*» (ПА, Тихманьга, архангел.); «Обязательно надо сказать: *Хозяин-батюшка, разреши пожить со всеми малыыми дитяточками*. Кланяются по всем углам без креста» (РЗЗ, № 908, архангел.).

Ведьмы, их помощники и «дублеры» также могли пребывать в углах строений. В углу хлева прятался уж, отбирающий молоко у коровы: «Вуж вялики, да по нозе, по нозе, да обкруцицца, да ссе [молоко у коровы]. Нассецца да попоўзе у куточэк. То ясно ж, на самом дзеле не вуж, то таки ж вялизны» (ПА, Велута, брест.). Тамбовчане верили, что у ведьм есть помощники — коловертыши, в виде животных с большим зобом, в который они собирали добываемые ведьмой масло и молоко. Чтобы получить коловертыша, ведьма брала послед ошенившейся суки и клала его в задний угол дома, под печку; через неделю из него появлялись коловертыши (ЭО 1890/3: 88–89). Впрочем, оказываясь в других местах, ведьмы также предпочитали углы. Полешуки полагали, что на

Пасху ведьмы стоят в углу церкви, да еще и задом, но люди этого не видят (ПА, Нобель, ровен.)¹⁰.

«Деятельность» чертей также была связана с углами. Во Владимирской губ. во время родов в бане повитуха отколупывала от каменки четыре камушка, а затем бросала в четыре угла со словами: «Этот камушек в уголок черту в лоб» (Завойко 1914: 109). Заонежане верили, что если в доме скрипят углы, значит, черти забрались (Логинов 1993а: 137). На защиту дома от нечистой силы (сатаны, чертей) были направлены молитвы, известные в славянской письменности еще по Синайскому евхологию: «ѡтиди, сотоно, отъ сихъ двърей і отъ сихъ четыре ѡголь, съде тебѣ нѣсть мѣста» (Мансветов 1883: 366), см. современную ее версию: *Маці Божя пасцель слала, Святым Крэстом пакрывала, адступіся, враже, от четырёх углоў, ат пятой дверы* (ПЗ, № 1010, гомел.)¹¹.

В углах церквей и колоколен обитали церковные привидения. Вятская быличка рассказывает о поповне, которая однажды похвасталась перед подругами, что сможет ночью принести из церкви понадобившуюся им для гадания церковную книгу. Взяв ключи от церкви, она вошла и взяла книгу. При выходе из церкви ей встретился человек в саване; поповна предположила, что это вздумал пошутить кто-нибудь из подруг, и, сорвав саван с привидения, вместе с книгой принесла его подругам и сказала: «Вот вам и ваш саван!» Подруги начали уверять поповну, что они и не думали ее пугать. И действительно, в полночь явился к поповне человек и говорит: «Отдай мой саван!» С этим требованием привидение являлось к поповне несколько недель, до тех пор пока об этих посещениях не узнал ее отец-священник. Он взял крест, икону и повел дочь в церковь. Как только они вошли, поповна, указав отцу на угол, сказала: «Вот он где!» и тотчас же сама там исчезла (Магницкий 1883: 139–140). По севернорусским поверьям, церковные привидения, колокольные мужики и пр. — это духи предков, которые живут в церквях и на колокольных и появляются в виде сидящих по углам в полночь скрюченных фигур в красных колпаках (Черепанова 1983: 49, 69).

Связь углов с демонами актуализирована в представлениях о духах углов. В Полесье заговоры от детской бессонницы иногда обращены к «кутковой бабе» (т. е. к бабе, живущей в углу) (ПЗ, № 41, 51),

10 Ср.: при ожогах у детей жители юго-восточной Польши верили, что это *wiescyca* обожгла ребенка. Тогда мать понемногу прыскала кипящей водой по углам дома со словами: «Обожгла ты мое — обожгу и я твое» (Świątek 1893: 620).

11 Ср. то же у поляков: *Wyganiam cie, czarcie, z czterech kątów, a z piątych drzwi!* [Выгоняю тебя, черт, из четырех углов, из пятой двери!] (Kotula 1976: 44).

а также к самим углам. Так, при болезни ребенка мать или знахарка двигалась по дому в темноте в направлении к красному углу и говорила: *Цёмны куточак, я к табе не гуляць прышла, а сваё чада прынясла, штоб майму чаду сладка спаць...* А затем то же произносила в каждом другом углу (НМБНТ, № 57, могилев.); ср. в польском заговоре: *Kątku, kątku, przywróć spanie mojemu dzieciątku* [Уголок, уголок, верни сон моему ребенку] (Kotula 1976: 183). О молениях и требах «кутному богу» упоминается в Слове св. Григория Богослова (по списку XVI в.) (Гальковский 2: 34).

Как ни странно, но даже сезонные демоны, «деятельность» которых, казалось бы, сосредоточена в природных локусах, и те любят гнездиться в углах. Так, в Полесье известны былички о русалке, которая случайно осталась среди людей после окончания Русальной недели и провела целый год в углу избы. По гомельской быличке, девушке, умершей на Русальной неделе, не надели на похороны платье, которое она любила, и она вернулась за ним; родственники с помощью освященного пояса заманили ее в дом, где в углу она и простояла целый год, а через год, накануне Троицы, ушла (ПА, Грабовка, гомел.). На Волыни рассказывали другую быличку — о том, как на Троицу дед поехал в поле окучивать картошку и вожжами поймал русалку (в образе маленькой девочки). В доме, куда он ее привез, она села в углу на дежу и не разговаривала, после чего дед отвез ее обратно в поле (ПА, Ветлы, волын.).

Оберегая дома и хозяйственные постройки от святочных демонов шуликунов, на Крещение обязательно кропили святой водой углы хозяйственных построек; считалось, что если какой-нибудь угол оставить неокропленным, в нем поселятся «шолышны» — святочные черти (Богатырев 1916: 48, архангел.). По другим поверьям, под Крещение, чтобы обезопасить себя от шуликунов, надо было сделать кресты из хлеба и разложить их по углам, иначе в них шуликуны поселятся (Зеленин 1914: 264). На Вологодчине на Крещение детям поручали привязывать к углам избы и к изгородям нитки, обещая, что куляши (черти), которых изгоняли из домов святой водой, обязательно повесят на каждую нитку подарок (Морозов, Слепцова 1993: 249).

И, наконец, еще одно наблюдение. Связь углов с демоническим началом проявляется не только в том, что демоны и им подобные существа выбирают углы местом своего обитания, но также и в особом типе движения этих персонажей, а именно — в движении из угла в угол, т. е. движении либо не прямом, не ровном, либо не однонаправленном, возвратном, которое часто становится знаком демонического присутствия. В «Повести о бесноватой жене Соломонии» (XVII в.) мучающие Соломонию бесы бросают ее из угла в угол (Пигин 1998: 140). Согласно русским верованиям, основным способом отбирания урожая

с полей ведьмами, практикуемым в канун Иванова дня или перед жатвой, является так называемый *пережсин*, когда ведьма выстригает или вытаптывает колосья на чужом поле, двигаясь поперек полос из угла в угол или крест-накрест. В русских обмираниях (рассказах о посещении людьми «того света» в состоянии летаргического сна) муки грешников описываются обычно сообразно совершенным им грехам, и, в частности, при описании греха негостеприимства душа грешника наказывается помещением в тесное пространство, когда человек бежит из угла в угол и кричит: «Ох, тесно! Ох, тесно!» (Пигин, Разумова 1995: 70).

Углы и угловатость как примета маргинальности. Связь углов с темой смерти и демоническим началом, выраженная в поверьях, приметах, мифологических рассказах, обычаях и ритуалах, приводит к тому, что угол — как наиболее далекая от центра точка жилища и относительно закрытое, во всяком случае с двух сторон, пространство — воспринимается как культурная периферия, а за словом «угол», его производными, а также за словами, сближаемыми с ними благодаря звуковому сходству, закрепляется целый комплекс отрицательных значений, корреспондирующих прежде всего с идеей маргинальности, см. хотя бы рус. *зауголок*, *заугольник* — ‘внебрачный ребенок; дурак, болван; скрытник; развратник’ (СРНГ 11); *углан* ‘подросток с дурным характером; больной ребенок’ и др. под. В еще большей степени значения слов, производных от «угол», и выражений с этим словом, а также связанные с ними фольклорные и обрядовые контексты ассоциируются с такими мотивами и качествами, как:

— нелюдимость, неприветливость, см. рус. *угловатый человек* ‘суровый, неуживчивый; неловкий, неуклюжий’, *загнать в самый угол/кут* ‘поставить кого-либо в затруднительное положение’; см. также гадание о замужестве: девушка кладет перед курицей разные предметы, но если курица их проигнорирует и станет прятаться по углам, жених будет нелюдимым (Пятницкий 1873, № 7–8: 271, тул.);

— недоброжелательность, см.: *угольничать, заугольничать* ‘таить с или подстергать и подслушивать’ (Даль);

— неприкаянность, бесприютность, неустроенность: рус. *мыкаться по углам* ‘искать пристанище’; бел. *абціраць (выціраць) вуглы (куткі)* ‘слоняться’; *бегаць (туляцца) па завуголлю* ‘отлынивать от работы; шляться где-то’ (Мяцельская, Камароўскі 1972); см. также в белорусских причитаниях — жены по мужу: *Ці мне ў гэтым куточку жыць, Ці мне другі нахадзіць?..* (ППГ: 296) и дочери по родителям: *...не дайце вы ім (детям) па чужым углушкам шатацца!* (ППГ: 202);

— бездомность: см. в белорусском причитании — о детях, которые будут фактически лишены дома после смерти отца и станут слонять-

ся: *А нагаруюцца ж мае дзетачкі!... Цяпер жа то ўжо маіх дзетачак ўсюдых будзець поўна і на заўголлю і на падстрэшыу...* (ППГ: 292);

— сумеречность, темнота и ее приближение: калуж. *когда сядет чернец в угол 'о наступлении темноты'* (РКЖБН 2004/3: 515); см. также в похоронном причитании: *зацямнелі ўсе нашы куточки і відныя ваконцы, як адлятаець наша маманька-радзіцелка!* (ППГ: 262);

— нежелательные повороты судьбы: белорусы на крестинном обеде старались поставить столы ровно, в одну линию, чтобы и жизнь у ребенка была ровной и долгой; если же места для всех столов не хватало и приходилось ставить их под углом друг к другу, то сам угол маскировали скатертью (Шейн 1887 1/1: 7)¹²; в Пермском крае при проводах рекрута его сажали за стол под иконы, но не на угол, иначе рекрут не вернется домой (УДр: 130)¹³; ср. общераспространенный запрет сидеть на углу, иначе замуж не выйдешь, и т. д.

Но наиболее сильной и выразительной является, пожалуй, ассоциация углов с пустотой и одиночеством: *у него гостят четыре угла 'у него никого нет'* (Даль), *одни буйны ветры по углам перекликаются 'о плохом хозяине и его доме'* (Даль 1957); см. также обычай хоронить в углу кладбища, где не ходит священник, самоубийц и других умерших неестественной смертью; причитания по умершим или просто покинувшим дом родственникам: *У меня в том углу пустёшенько, а в другом да порознёшенько* (Причитания: 276, рус.; плач по сыну, увезенному в город на лечение), и адресуемые матери свадебные песни, в которых дочь, покидая родной дом, укоряет мать за то, что ее отдают в чужую семью, и предсказывает, что та будет одиноко мыкаться по пустым углам: *Ходи, мамко, ў комору, поделим добро с тобою, табе, мамко, ўсе углы, а мне ўсе кублы* (ПА, Замошье, гомел.); *Расходься маты по вэликой хаты, то ў той куток, то ў той, то ў пэч головой. Познаеш, матко, познаеш, отдаўшы мэнэ, отдаўшы...* (ПА, Оброво, брест).

12 Связь угла с искривлением, нарушением прямолинейности находит параллель в польском запрете: чтобы ребенок не был косоглазым, беременной нельзя смотреть из-за угла (Szyfer 1975: 82).

13 Вместе с тем в некоторых ситуациях перемены, «переломы» судьбы были не только не опасны, но даже и желательны, и в этих случаях традиция как раз и рекомендовала садиться на углу стола. Особенно часто это предписание касалось девушек на выданье, см. святочное гадание о замужестве, когда во время праздничного ужина девушка двигает под скатертью иголку; если она попадет на угол, это предвещает замужество (ПА, Дяковичи, гомел.), а также русскую поговорку: *Садись на косяк, чтоб любил всяк*. Подобная трактовка сидения на углу стола может объясняться также эротической символикой внешнего угла (*рога*).

Апотропеические ритуалы. Рассмотренная выше связь углов с демоническим началом и смертью, а также представление об углах как об опорных точках границы, отделяющей дом от внешнего мира, «свое» — от «чужого», — всё это вместе взятое определяет развитие апотропеических практик и охранительных ритуалов, исполнявшихся на внешних и внутренних углах дома и направленных на охрану как самой границы, так и культурного пространства, внутри нее заключенного. При этом объектом соответствующих магических действий в охранительных ритуалах становятся преимущественно внешние углы дома, в большей степени, нежели внутренние, символизирующие его внешнюю границу.

Как и в описанных выше случаях, в таких ритуалах символом дома, его «заместителем» часто становится именно передний угол. Вот несколько примеров такой «культурной синекдохи», когда передний угол символически заменяет дом в целом. Если скотина не ночевала дома и осталась в лесу, закладывали в передний угол нож или топор, дабы ее зверь не тронул (СбМОНПК 1893/16: 331, терск.). В Страстной четверг с утра хозяйка вешала на передний угол дома голик и худой лапоть для защиту цыплят от коршуна в течение лета (Рогов 1860: 28, перм.). От грома на передний угол (внутри или снаружи) вешали освященную на Пасху скатерть или полотенце: «Але бачитэ во — висит на углови платочэк. Ёжэ трэтий год висит. Эта трэба святыты пасху да трэба по-святыты да повеситы од грома. Або рушничка кладуть [святить] да ви-шають» (ПА, Любязь, волын.).

Подобные действия были приурочены прежде всего к календарным праздникам, очистительным по своей семантике или же — к наиболее опасным. На Крещение на углах рисовали кресты: мать давала детям ухват или кочергу, они бежали во двор и чертили на углах дома кресты, предохраняя его тем самым от нечистой силы (ВФНК: 79, вятск.); в Полесье то же делали мелом или углем. По всем углам дома ставили крестики из лучины, чтобы «не чудила кикимора» (Морозов, Слепцова 1993: 31, вологод.), ср. о том же в исповедальных вопросах: «Не делал ли еси в навечерие святого богоявления лучиновых крестов и не натыкал ли еси их в храмах своих по углом и в хлеб, и по трех днех не жигал ли еси их на огни» (Алмазов 1894/1: 170, XVII в.). В Чистый четверг, помимо множества других очистительных и апотропеических практик, по углам дома копотью от свечи, принесенной со службы, рисовали кресты, «чтобы не бил гром» (ПА, Ковчин, чернигов.); воду, взятую в колодце до восхода солнца, лили в каждый угол хаты, чтобы не было насекомых (Радчицк, брест.); обмазывали дегтем углы дома от ужей (ПА, Махновичи, гомел.) и др. В Иванов день хозяева перед восходом солнца рвали траву иван-да-марья и вкладывали ее в углы

дома; считалось, что в этом случае брат с сестрой будут разговаривать, а вору, если он приблизится к дому, будет чудиться, что разговаривают хозяин с хозяйкой, и он не посмеет проникнуть в дом (Макаренко 1993: 65, курск.).

Наиболее разнообразными и многочисленными были магические акты изгнания домашних насекомых, которые совершались именно в углах дома. Первый увидевший зимой лед должен был трижды бросить по горсти льда по углам и сказать: *Прасиў лёд на семь год клопоў, прусоў на веселле* (ПА, Золотуха, гомел.). Услышав в первый раз весной кукушку, брали из-под правой ноги землю и клали ее по углам дома, чтобы в нем не было блох (А.М. 1859: 53, нижегород.). Чтобы в доме не было насекомых, в Чистый четверг утром белорусы брали из колодца воду, окропляли углы хаты и говорили: *Чыстата ў хату, а нечысць з хаты* (ПА, Великий Бор, гомел.) или посыпали снегом четыре угла в хате, чтобы не было блох и клопов (Романов 1912/8–9: 312, оршан.). На Пасху на территории украинского Левобережья и юга России при сажании кулича («паски») в печь хозяйка символически изгоняла домашних насекомых: она махала хлебной лопатой во всех углах дома и говорила: *Святая паска в печь, а тараканы, сверчки и мокрицы, выходи вон в чисто поле, в темные вертепы* (ЖС 1903/4: 496, кубан.)¹⁴. В заговенье перед Петровым постом первый ребенок в семье брал ложку с маслом и сыром, а последний садился верхом на кочергу; так они обходили дом, останавливались у каждого угла и разыгрывали между собой следующий диалог: *Чем ты заговляешься? — Маслом да сыром. — А клопы чем заговляются? — Клоп клопа съест* (Авдеева 1842: 143–144, рус.). В Вологодской губ., внося после окончания жатвы последний сноп в избу, обмахивали им все стены и произносили: *Как кружок в передний угол, так выходите прочь, мухи и тараканы* (РКЖБН 2007/5/2: 552, кружок ‘сноп’).

Разнообразные апотропеические действия совершались в углах дома также после смерти, чтобы помешать покойнику «ходить» и беспокоить домашних: после выноса тела закрепивали кочергой все четыре угла, особенно если умирал знахарь (ПА, Любязь, волын.); обливали углы дома освященной водой (ПА, Копачи, киев.); «опечатавали» могилу и осыпали освященной землей все четыре ее угла (ПА, Вольная Слобода, сумск.); вбивали в землю на четырех внешних углах дома осиновые колышки (ПА, Заболотье, брест.). У гуцулов в день похорон по четырем углам дома клали четыре калача, в которые втыкали

14 Ср.: у поляков из окр. Жешова в Вербное воскресенье освященными «пальмами» (связками веток) ударяли трижды по четырем углам дома, чтобы в нем не было мух и блох (Karczmarzewski 1972: 54).

свечи; затем эти калачи со свечами клали по четырем углам гроба, а впоследствии отдавали тем, кто нес гроб (Fischer 1921: 198)¹⁵.

Выше мы упоминали о заговорах, моделирующих идеальное четырехугольное жилище человека: в них четыре угла дома защищены сакральными лицами, предметами и установлениями: *Ангелы по окнам, посты по углам, святая роса на кровельке, круг моего дому тын железный...* (ТРМ, № 180, вологод.); *В каждом углу по ангелу читают по Евангелю...* (там же, № 292, вологод.); *Вокруг дома моего — крестовая ограда: в окнах — ангелы хранители, в дверях — Пресвятая Богородица, в углах — спасители...* (РЗЗ, № 886, вятск.) и т. д.

Обход четырех углов. Защита углов практиковалась не только в качестве профилактики, но и непосредственно в сам момент опасности или несчастья. В связи с тем что пожар от молнии («небесный огонь») нельзя было, как считалось, затушить обычным путем, его обходили с Богородичной иконой и поливали углы кислым молоком (ПА, Ветлы, волын.), а также профилактически вешали икону на угол строения: «Миколу [икону] становили на пажар, на угол хаты, што против пажара, и тады абходили тую пастройку с Микалаем и пагода [дым, огонь] ў гору идьот» (ПА, Олбин, чернигов.). При грозе, «шоб не так гремило, хлебну лопату ставляють до вугла на двори, тэю, шо хлеб сажають, ў гору» (ПА, Нобель, ровен.). Чтобы отвести градовую тучу, на угол дома также выносили кусочек хлеба и соль (ПА, Олтуш, брест.); на Русском Севере во время бури у угла дома вверх дном клали сковородку (ПА, Тихманьга, архангел.) и т. д.

Вместе с тем четыре угла традиционного жилища были не только знаками границы, за которой простирался чужой, враждебный человеку мир. Одновременно они маркировали и «свое», внутреннее пространство, поэтому обход углов изнутри, пребывание в них служило магическим способом приобщения к дому, освоения в нем нового члена сообщества и потому широко практиковалось прежде всего в свадебном обряде. Так, в Полесье, когда невесту привозили в дом свекрови, она сыпала кашу или зерно по углам и на покуть и говорила: *Мая хата, маі сени, маё ўсё* (ПА, Замосье, гомел.). Так же у мораван: войдя в дом жениха, невеста произносила: *Štyri kúty, piata pec, nadovšetko moja reč*, чтобы впоследствии все в новом доме слушали ее и подчинялись ей (Bednarík 1943: 42, словац.). В Страндже (Болгария) накануне свадьбы в доме парня девушки инсценировали свадебный обряд, причем изображавшая невесту девушка должна была постоять

15 Ср. у мораван: после выноса покойника из дома старухи окуривали углы, зажигали в углах свечи и кропили святой водой, чтобы покойник не пугал (Húsek 1932: 252, морав.).

немного в углах, чтобы позже настоящая невеста смогла прижиться в этом доме (Странджа: 281). На Украине аналогично поступали при рождении ребенка: приобщая новорожденного к родному дому, повитуха, приняв роды, обмыв ребенка и спеленав его, обходила с ним весь дом начиная с покути, куда она ненадолго клала ребенка (Боряк 2009: 156).

Помимо упомянутых здесь обрядовых и бытовых ситуаций, в традиционной культуре восточных славян есть еще несколько сфер, в которых угол — как точка приложения магических «импульсов» — занимает значительное место. Это прежде всего строительство, скотоводство, народная медицина и мантические ритуалы.

Строительство. Жилище человека, являясь частью так называемого пространственного кода традиционной культуры, фактически принадлежит лишь одному из его полюсов, а именно полюсу освоенного пространства, и потому с домом (особенно на этапе его строительства) связан совершенно особый круг смыслов, обусловленный стратегией выделения и окультуривания небольшого участка земли из бесконечно широкого «чужого», природного пространства. В то же время именно эта стратегия обособления указывает на пограничное положение дома, во всяком случае на функцию границы, присущую его внешнему периметру, опорными точками которого являются углы, о чем, собственно, нам уже доводилось говорить выше.

Исходным моментом этой стратегии обособления были гадания о выборе места для будущего дома, общий смысл которых сводился к тому, что на месте строительства, чаще всего по углам предполагаемого строения, на ночь оставляли некоторые предметы, материалы, вещества и по их состоянию на следующее утро или через пару дней оценивали, удачно или нет было выбрано место. Эти восточнославянские гадания хорошо описаны, и прежде всего благодаря книге А.К. Байбурина (Байбурин 1983: 39–46).

Такие гадания были основаны на двух основных идеях. Первой была идея выбора безопасного места. Здесь самыми популярными были гадания с зерном и хлебом, суть которых обычно состояла в том, что и зерно, и хлеб должны были остаться нетронутыми. По углам насыпали четыре кучки зерна, и если наутро они оставались нетронутыми, место было выбрано, как считалось, удачно (Демидович 1896: 113, бел.). В Харьковской губ., в случае если часть кучек потревожена, хату передвигали так, чтобы ни один из углов не приходился на затронутые чужим вмешательством места, однако если потревоженным оказывался только святой угол, хату ставили на выбранном месте, так как верили, что «сила святого угла» одолеет любое враждебное намерение (Иванов 1889: 38). На четырех углах клали четыре специально испеченные булочки. Если к утру все останется на месте, жизнь в доме будет хорошей;

если одна-две пропадут, в доме случится упадок (ПА, Верхние Жары, гомел.). Когда закладывали хлеб, на всех углах клали по кусочку хлеба, а наутро смотрели: если хлеб исчез — не будет водиться скот (ПА, Полесское, киев.). Гадали не только на хлебе и зерне. Приносили четыре камня и клали их по углам будущего дома, потом заходили «внутрь» и читали молитву; если через три дня камни оставались на месте, место считалось пригодным (Никифоровский 1897: 134, витебск.). На месте будущих углов дома клали мох, и если во мху заводились черви, стены сдвигали в сторону с этого места (ПА, Оброво, брест.).

Впрочем, логика выбора места могла быть и иной, нацеленной на идею развития, прибавления, плодородия и «вода» скота. Украинцы ставили по углам на ночь горшки с водой: если воды к утру прибавлялось, это считалось хорошим знаком; или клали на ночь под горшок сухую овечью шерсть, и если она отсыревала, верили, что дом будет богатым (ЭСб 1864/6: 7, смесь). На четыре угла клали хлеб: если наутро в нем появлялись муравьи или букашки, место считалось удачным (ПА, Журба, житомир.).

При закладке дома у восточных славян под передний угол (выходящий на восток или юг) или по всем четырем углам обязательно клали хлеб и деньги (монеты). Хлеб связывался с плодородием, урожаем, а также общей продолжительностью жизни, благоденствием: «Як де хату ставйит і підватини закладають, то в кождий угол підь підлоги сипють жито, пшеницю, всіяке збіже, аби було хліба много, аби сі не переводив хліб із тої хати. Аби збіже родило, сьвіченів водів кропйит і віночки кладут, і гроші розтинають на двоє тей кладут підь угли, аби був достаток в хаті» (Колесса 1898: 88–89, Стрый). В Брестской обл. осыпание углов зерном совершалось для того, «коб була богата хата нэ угламы, а пирогамы» (ПА, Кончицы).

Особенно разнообразными были поверья и приметы, относящиеся к закладке денег. На Гомельщине на покути между венцами клали серебряную монету, так как если положить медную, в доме будет сквозняк (ПА, Замошье). В правый угол подвала закладывали золотую монету, «жэбы в хати гроши вэлыся, шчоб шчаслыва хата була, шчоб гроши трымалыся» (ПА, Забужье, волын.); «Як начынали, строили печ и хату, на углы ложат деньги, обязательно мелочь, бумажки нельзя, штоб велись деньги» (ПА, Великий Бор, гомел.). Закладывая под угол дома деньги, чтобы богатство в доме не убывало, говорили: *Как деньги из угла не выйдут, так и из дому чтобы не вышли деньги* (РЗЗ, № 928, вятск.). По углам будущего дома и в местах пересечения стен в землю вкапывали обожженные сваи или устанавливали камни, под которые клали монеты, тем самым выкупая землю под будущий дом (Логинов 1993: 82, заонеж.).

Значительно реже в углы будущего дома помещали другие предметы: шерсть, уголь, кусок закаленного кирпича и просушенные в печи щепки (для тепла); перья, куриные кости (Клушина 2009: 264, вологод.); крыло утки или рябчика (перм.), петушину голову (Авдеева 1842: 115, рус.) — возможно, в качестве жертвы, как выкуп за землю, а также для богатства (Бондарь 2004: 327, кубан.); насыпали по углам освященный мак и льняное семя, клали кусочки ладана (Селиванов 1886: 108, воронеж.), осиное гнездо (перм.), освященные вербовые ветки (NRzR: 282, лемки) — вероятно, в качестве оберега; обсыпали дом зерном, «чтобы скрепить углы» (ЭО 1898/4: 119, ю.-рус.); зажигали по углам огонь в горшках в качестве оберега (ПА, Нобель, ровен.); сыпали по углам нового дома землю со старого места, если там хозяин жил хорошо, тем самым стремясь «перенести» счастье на новое место (ПА, Грабово, волын.), и т. д. (ср. об этом: Байбурин 1983: 63–68).

Уже при начале строительства место переднего угла маркировалось особо. В Калужской губ. на месте святого угла не только закапывали деньги, но также сажали рябинку или дубок, на который вешали крест (РКЖБН 2004/3: 261). В Заонежье после установки нижнего венца служили молебен; во время службы хозяин делал из щепок крест и клал его в красный угол, а после окончания строительства этот крест прибавали на угол снаружи (Логинов 1993: 82). Также при строительстве все работы (закладка переднего бревна или углового камня, возведение стен, установка каркаса крыши, настил потолка и пола, побелка) начинали с переднего угла (Бондарь 2004: 327, кубан.).

Углы как ключевые точки строительства, особенно в его начале, играли особую роль и в ритуалах угощения и одаривания мастеров. Отмечая закладку дома, устраивали так называемые *закладчины*, когда хозяева сажали плотников на месте будущего переднего угла, где они ели и выпивали, а полотенца, на которых стояло угощение, шли им в подарок (Иванов 1889: 41, харьков.). Аналогично в Полесье: «Як начинають дом, як три вянца паклали, делают закладчины — кладуть на углу на дерева деньги, ставят магарыч и плотникам купляют рубашки. Чатыри плотника — на кожный вугол — чатыри рубашки» (ПА, Грабовка, гомел.).

Целый комплекс магических действий, совершаемых в углах и с самими углами, был приурочен к переезду в новый дом. Прежде чем войти в новый дом, по полу от порога в красный угол катили каравай; если он падал на нижнюю корку, это считали счастливым предзнаменованием (Логинов 1993: 88, заонеж., ср.: Елеонская 1994: 226). Чтобы в новом доме жилось благополучно и богато, углы дома обсыпали зерном (ПА, Махновичи, гомел.); с той же целью по углам также клали деньги (ПА, Тихманьга, архангел.) или катили в передний угол сере-

бряную монету со словами: *Катись в угол, серебро — в дом на добро* (РЗЗ, № 929, вятск.), а по углам нового хлева разбрасывали муравьев, чтобы велась скотина (ПА, Тихманьга, архангел.). На Виленщине, переезжая в новый дом, мазали все четыре угла медом, чтобы жизнь в нем была сладкой (Szukiewicz 1903: 271).

Чтобы в новом доме не пугало, в коробку переднего угла клали тельный крест (РКБЖН 2007/5/2: 547, вологод.); просили у домового разрешения поселиться в новом доме, для чего хозяева говорили во все четыре угла: *Хозяин, хозяйюшка, с малым детушкам, пустите нас* (Клушина 2009: 273, вологод.); служили молебен, а те, у кого не было такой возможности, опрыскивали углы святой водой и читали молитвы (Логоинов 1993: 89, заонеж.).

Наконец, именно углы как границы строения чаще всего становились объектом строительной порчи. Так, на Волини рассказывали о том, как один человек задумал поставить свою хату близко к усадьбе другой хозяйки, которая этого не хотела. Уже был заложен первый венец, но наутро строящиеся обнаружили на бревнах четыре креста на четырех углах. Мастера их осторожно вырубали и понесли к колдуну, который в свою очередь навел порчу на соседку, вскоре скончавшуюся (ПА, Ветлы, волин.). Однако чаще инициаторами порчи выступали сами строители, недовольные угощением, вознаграждением и обхождением хозяев. В «коробки» между концами бревен в углах дома клали несколько камней, в результате чего дом невозможно было проконопатить и он оставался холодным (РКБЖН 2007/5/2: 549, вологод.). Желая дому истребления пожаром, мастер ночью ударял обухом топора по каждому углу строящегося дома, и тогда из-под топора якобы вылетали искры (Никифоровский 1897, № 1014), или же произносил: *Сколько тут углов, столько нехай будиць мирцвяцов* (там же: 137, витебск.). Иногда строители утаивали выданные им хозяином деньги, чтобы заложить их под угол (после чего хозяин мыкался в горе и бедности), закладывали под угол не сухую, а мокрую щепку (и дом начинал гнить), и т. д. (Иванов 1889: 40, харьков.).

Скотоводство. Четыре угла хлева, в границах которых содержался скот, воспринимались как залог безопасности скотины во время выпаса, см. в заговоре: *Построен хлевок на четырех углах. Стоит моя Пестромошка на четырех ногах. Головой не мотай, ушами не шевели, от полу ног не подымай, хозяйюшку не шевели* (РЗЗ, № 1052, архангел.). Совершаемые в этих углах магические действия были направлены на обеспечение безопасности скотины вообще и приурочивались к разному времени и разным случаям. Например, к праздникам, опасным вмешательством нечистой силы: оберегая на Купалу хлева и другие хозяйственные постройки от посягательств ведьмы, в углы хле-

ва вешали рубаху, зеркало, убитую сороку и другие предметы; «прикрывая» один угол, таким образом символически защищали все пространство хлева. Обнаружив животное в пене, «загнанным», относили это на счет ласки: «Если ласка во хлеве есть, па воле — зимой во хлев застанут, так она бегает, гоняет. Надо дѣгтѣм во всех углах намазать, просто углы стен» (ПА, Тихманьга, архангел.). При падеже скота на каждом углу деревни закапывали по котенку (ЖС 1996/4: 34, калуж.). Так и при первом выгоне скота в углу хлева ставили кий, который стоял зиму и лето (ПА, Грабово, волын.).

Однако большая часть магических практик, имеющих отношение к скоту и совершаемых в углах хлева, адресовалась домовому — как покровителю дома вообще и скотины в частности, предпочитающему селиться, как мы отмечали выше, преимущественно по углам. Поводов к совершению таких ритуалов находилось немало.

Так, в Заонежье, забив животное, в хлеву меняли подстилку на свежую, и при этом хозяйка кланялась во все четыре угла и говорила: *Хозяин и хозяйшка, с малыми детушками, берегите и холите скотинушку, кормите ее* (Этнокультурные процессы: 42); там же при выгоне скота в четырех углах хлева раскладывали пироги и табак для дворового с просьбой «отпустить скотину на лето» (Логоинов 1993: 30). После того как корова отелилась, плевали в четыре угла и просили: *Дедушко-домовеюшко, полюби моего теленочка, пой, корми, цисто води, на меня, на хозяйшку, не надейся* (Черепанова 1996, № 108, архангел.). Чтобы забравшийся в хлев чужой домовой не мучил животных, крестьяне брали «лутошку» (ободранную от коры липовую ветку), привязывали к ней пояс от мужицких исподних, гоняли ею по углам невидимого домового, непечатно бранясь при этом; это считалось верным способом прогнать чужого домового (РКЖБН 2006/4: 319, нижегород.).

Однако чаще всего задабривание «хозяина» сопровождало введение в хлев новой коровы, которая поступала в его распоряжение. При этом старались задобрить «хозяина» нового для нее двора, для чего вводили корову во двор и кланялись по углам, в каждый из которых сыпали зерно, говоря: *Хозяин с хозяйшкой, с малыми детушками, пригласите мою Цыганочку* (Русский Север: 175, ленинград.). В Заонежье, пригнав корову на новое место, по четырем углам хлева или конюшни (или только в восточный их угол) клали с поклонами табак, монетки или сыпали зерно для «хозяина» (Логоинов 1993: 36–37).

Народная медицина. С углами связаны три основные лечебные практики. Первая — это произнесение заговоров или совершение магических действий в углах дома. Если у ребенка были «ночницы», брали хлеб, соль, обходили трижды вокруг дома

и на третий раз клали хлеб и соль на углу дома и произносили: *Вам, ночницы, хлеб и соль, а для мэнэ крепки сон* (ПА, Онисковичи, брест.), что, видимо, связано с верой в то, что в углах обитают демоны болезни. Переходя при испуге из угла в угол крест-накрест, говорили: *Пуд, пуд, астанься тут* (НМБНТ, № 3561, минск.); этот способ лечения, скорее, обязан своим появлением практике избавляться от всего опасного и нежелательного, оставляя это в углах (см. об этом ниже).

Вторая группа магических действий основана на использовании остроты внешнего угла (как его называли, *рожна, рожка*). Популярнейшей народно-медицинской процедурой был обычай тереться спиной о внешний угол дома или другого строения, тем самым «удаляя» болезнь, «оставляя» ее снаружи и т. д. Этот способ широко практиковали прежде всего при болях в спине, так наз. утине: «Зовётся эта болезнь поясницы — утин. Так поди да о угол-то пошоркай спиной-то. Да тожо это место приговаривай: *Овин ты овин, возьми мой утин...* И поправится, пройдёт» (ПА, Тихманьга, архангел.). Это согласуется с хорошо известной практикой подпирать спиной дерево, забор и другие деревянные строения при первом громе, чтобы избавить себя от болей в спине, ср. аналогичный способ уменьшать боли при сильных схватках, когда роженица должна трижды обойти вокруг стола и потереться поясницей о каждый его угол (ПА, Онисковичи, брест.). Однако к тому же способу прибегали не только при болях в спине, но и при других недугах. Чтобы избавиться от лихорадки, нужно потереться об угол овина, когда первый раз его начнут топить осенью (ПА, Тихманьга, архангел.); также и «от пристрика треба пачухаца об угол хаты спиною» (ПА, Плехов, чернигов.), ср. польский обычай лечить ячмень, потеряв его четырьмя «рогами» подушки (Świątek 1893: 615).

Третьей и, наверное, самой распространенной лечебной процедурой был обычай поить или обмывать человека водой, слитой с углов дома или стола, см.: «Вот занеможет человек, так надо умыванье сделать с девяти угольков. На углу, где суточный угол, сольешь через левое плечо: *С людей пришло — на людей и поди. С ветру пришло — на ветер и поди. С лесу пришло — на лес и поди*» (РЗЗ, № 2123, вятск.). Для такой процедуры годилась вода, слитая с четырех углов стола (Логинов 1993а: 132, заонеж.), причем иногда крест-накрест (НМБНТ, № 3032, бел.); со всех углов и скоб в доме (ТРМ, № 363, архангел.); с наружных углов дома или только с внешнего угла, которому внутри дома соответствует красный угол. Вербальные формулы, сопровождавшие обмывание углов, раскрывают различные мотивационные механизмы такой процедуры, см.: *Как с уголков вода сбегает, так с рабы Божией (имя) все сбегай* (РЗЗ, № 2120, вятск.); *Как уголки*

не урочатся, так бы и мой младенец (имя) не урочился (РЗЗ, № 338, вятск.) и др.¹⁶

На Украине и в Белоруссии воду, слитую с углов дома, иногда заменяли другими субстанциями, также взятыми из углов: от бессонницы и ночного крика ребенка купали в отваре мха, вынутого из углов трех хат (ПА, Копачи, киев.); при сглазе скребли с четырех углов дома щепы и грязь, разводили в воде и давали больному пить (НМБНТ, № 3031, бел.); брали паутину с четырех углов избы, и большой жабой (ангиной) должен был глотать дым от нее (Романов 1894/5: 88, витебск.); окуривали ребенка дымом от такой паутины (Сержпутоўскі 1930, № 1554, слуц.); закатывали ее в хлеб и им катали по телу, снимая с ребенка волоски (НМБНТ, № 3411, бел.) и т. д.

Некоторые другие сферы магии, практиковавшиеся в углах или на углах домов, опираются на представление об углах как знаковых точках внешней границы, фактически находящихся на периферии культурного пространства или даже за его пределами, там, где «этот», «свой» мир соприкасается с «тем», «чужим».

Оставлять в углу, «где никто не ходит». Это действие было магическим способом избавления от ненужных, опасных или просто нежелательных вещей, субстанций, предметов и т. д., поэтому чаще всего совершалось на внешних углах дома. На углу, за или под углом оставляли (выливали, бросали, закапывали, затыкали) щепки от гроба, мыло, которым обмывали покойника; остатки еды и выпивки, предназначенные умершему на похоронах и поминках; воду, в которой мыли покойника или больного человека; воду, которой мыли дом после выноса гроба, а также сметенный во время этой уборки мусор; нитку, на которой завязывали узлы по количеству бородавок; срезанный колтун; остатки наговоренной воды. В угол дома на время прятали — прялку, на которой нельзя было прясть в праздники; мусор, сметенный в угол вечером, который нельзя было после захода солнца выбрасывать на улицу.

Порча. В отличие от изгнания, логика злонамеренных действий, совершаемых на или в углах дома, состояла в том, чтобы «окружить» дом злом, замкнуть его в кольцо опасных предметов и тем самым навре-

16 Как считает А.Б. Мороз, механизм этого целительского приема основан прежде всего на «идее всеобщего соучастия» и предполагает, что болезнь, пришедшая извне, вовне и вернется («С кого/чего пришло, туда и иди») (Мороз 2008: 42). Добавим, что здесь одновременно просматривается и идея разделения, разнесения болезни между всеми теми субъектами, которые невольно вовлечены в эту процедуру: между всеми, кто сидел вокруг этого стола и жил в этом доме, ограниченном четырьмя углами, кто брался за эти дверные скобы, и т. д.

дить людям и скотине. В житомирской быличке говорится о том, что у человека в детстве в один год умерла вся семья. Средний брат, умирая, увидел сон и пересказал его старшему брату: «У углу [их дома закопана] з одной стороны головэшка опалэная, а ў другом углу шырстяная хустка, там завернуты и косточки, там и мох, и ўголькы». Когда все это в углах дома нашли и выкопали, смерти прекратились (ПА, Выступовичи, житомир.). Аналогичными, как мы уже отмечали, были способы наведения порчи на строящийся дом. Сделать это мог любой человек, не только строитель. «Я б узяла из могилы, тоди як закопают покойна, як зрвняецца рiўно, тоди брать песок и поклады ў чэтырэ углы, и там жить нихто нэ будэ — поўмираюць» (ПА, Вышевичи, житомир.).

Вместе с тем опасные предметы могли помещать не под все, а только под один из углов, преимущественно — передний. Пожалуй, чаще всего для наведения порчи под красный угол или под все четыре угла дома закапывали яйцо и раздавливали его там (Успенский 1982: 75). Белорусы считали, что если скот не ведется в хлеву, это значит, что под каким-нибудь углом черт закопал свое «сухое яйцо», которое надо найти и истребить (Никифоровский 1897: 140). Верили, что ночницы насылают на детей бессонницу, бросая старый веник под угол хаты, в которой живет ребенок (ПА, Ласицк, брест.), и т. д.

Гадания, ворожба. На углах дома девушки на святках гадали о замужестве. Ставили на угол дома кутью, и если наутро ее не было, значит, это дело рук жениха и девушка вскоре выйдет замуж (ПА, Ветлы, волын.); выходили после ужина во двор и стучали ложками по углу дома: с какой стороны залает собака, туда девушка и выйдет замуж (ПА, Забужье, волын.); грызли угол нежилого дома и кидали в колодец щепки: если булькают, значит, девушка выйдет замуж (ТОРП: 25, поволж.); откалывали щепку от угла соседского дома и клали ее в изголовье на ночь: кого увидят во сне, тот и жених (РКЖБН 2006/2/1: 210, ярослав.); четыре девушки насыпали по горке пшеницы в каждом из четырех углов дома: нетронутая до утра пшеница предвещала девичество, а «разграбленная» — замужество (Бондарь 2004: 326, кубан.), и т. д.

Здесь же совершались и другие мантические ритуалы. Согласно рецепту народного травника, нужно было убить змею, вложить в нее три горошины и поместить в подполье под передний угол; когда горох пророс бы тремя побегами, из них надо было сплести веночек, надеть на голову и пойти в лес, где очертиться кругом и высматривать лешего, который должен был прийти просить веночек; отдать веночек надо было в обмен на корень, с которым гадающий мог получить все, что захотел бы (Можаровский 1890: 317, саратов.). По белорусскому поверью, когда от солдата долго не было вестей, мать отрезала четыре куса от новогоднего хлеба и раскладывала их по четырем углам. Если к утру хлеб

оставался нетронут, значит, сын был здоров; слегка погрызен — легко ранен, а съеден — убит; при этом изгрызенный кусок указывал направление, где находится солдат (Никифоровский 1897: 88, витебск.).

* * *

Рассмотренные нами материалы дают основание для некоторых более общих суждений.

1. Хотя из текстов традиционной культуры далеко не всегда понятно, о каком именно угле идет речь в том или ином конкретном случае, тем не менее внутренняя противопоставленность основных углов друг другу (как мужского и женского, верхнего и нижнего, переднего и заднего, «красного» и «желтого» и др.), их взаимная напряженность, разница в «удельном весе», связь углов с правым или левым членом той или иной оппозиции и многое другое, что делает их так непохожими друг на друга, безусловно, имеют место.

2. Внутренняя структура жилища (а именно — явная выделенность переднего угла) подтверждает известное мнение о том, что в ряде контекстов возможна взаимозамена центра и периферии, ибо в случае переднего угла мы как раз и сталкиваемся «с отклонением от нормального принципа повышения ценности пространства по направлению от периферии к центру... так как центром служит как раз угол (т. е. периферия в обычной топографии)...» (Байбурин 1983: 150). Однако даже в этом случае можно обнаружить стремление вернуть внутреннему пространству «правильную» структуру, выделив в прямом смысле центральную, но уже пятую, точку, см. в популярной народной молитве: *Наша изба о четыре угла, во всяком углу по ангелю стоит. Сам Христос среди полу стоит, со крестом стоит, крестом градит, хлеб и соль, скот и живот и всю нашу семью* (Иваницкий 1890: 140).

3. Когда же разница между углами все-таки нивелируется, утрачивает свою актуальность, угол возвращает себе статус самой дальней точки культурного пространства (к тому же замкнутого с двух сторон), глубокой периферии, где «скапливаются» все окружающие человека маргинальные персонажи — души умерших и домашние демоны и куда выдворяют из дома всё ставшее ненужным, опасным или просто нежелательным, а также пограничья «своего» и «чужого», на охрану которого направлены многочисленные апотропеические ритуалы.

Принятые сокращения

А.М. 1859 — А.М. О предрассудках в Нижегородской губернии // Рус. педагогический вестник. 1859. № 5. С. 36–60.

Авдеева 1842 — *Авдеева Е.А.* Заметки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.

Алексеевский 2008 — *Алексеевский М.Д.* Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет // Традиционное русское застолье. М., 2008. С. 118–127.

Алмазов 1894/1 — *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 1.

Ахметова 2010 — *Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.

Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Барсов 1, 2 — *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. М., 1872. Т. 1; 1882. Т. 2.

Барсов 1997/1 — *Барсов Е.В.* Причитания Северного края / Издание подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. М., 1997. Т. 1. Похоронные причитания.

Богатырев 1916 — *Богатырев П.Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3–4. С. 42–80.

Бондарь 2004 — *Бондарь Н.И.* Угол/«вугол», «глухой угол», «куток»: лексика и представления (Кубанская восточнославянская традиция) // *Palaeoslavica*. 2004. XII/2. P. 323–335.

Боряк 1997 — *Боряк О.О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX — початок XX ст.). Київ, 1997.

Боряк 2009 — *Боряк О.О.* Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ, 2009.

Бубнов 1893 — *Бубнов А.* Село Рагули Ставропольской губернии Новогригорьевского у. // СбМОМПК. 1893. Т. 16. С. 222–266.

Бузин 2007 — *Бузин В.С.* Этнография русских: Учебное пособие. СПб., 2007.

Буслаев 1861/1 — *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Том I. Народная поэзия. СПб., 1861.

ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.

Гальковский 2 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913.

Гареева, Феоктистова, в печати — *Гареева О.М., Феоктистова Л.А.* Обрядовая лексика и фразеология Павинского района Костромской области // Живая старина (в печати).

Гринченко 1901 — *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.

Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 4. СПб.; М., 1912–1914. Т. 1–4.

Даль 1957 — *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957.

Демидович 1896 — *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. № 2–3.

ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.

Добровольский 1894 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2; 3.

Елеонская 1994 — *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.

Жайворонок 2006 — *Жайворонок В.* Знаки української етнокulturи. Київ, 2006.

Завойко 1914 — *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3/4.

Замовы — *Замовы / Уклад., систэма тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.

Зеленин 1914 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Петроград, 1914. Т. 1.

Зеленин 1916/1995 — *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. М., 1995.

Зубрицкий 1900 — *Зубрицкий М.* Народний календар // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1900. Т. 3.

ЖС — Живая старина. СПб. (1891–1916); М.

Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия имп. Об-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11. Вып. 1.

Иванов 1889 — *Иванов П.* Народные обычаи, поверья, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. 1889. Т. 3. С. 33–66.

Изв.ОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности АН. СПб.

Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Калашникова 1999 — *Калашникова Р.Б.* Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999.

Клушина 2009 — *Клушина Е.* Традиции строительства в Поонежье Вологодской области // Полевые исследования студентов РГГУ. М., 2009. Вып. 4.

Колесса 1898 — *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.

Корепова 1975 — *Корепова К.Е.* Традиционные календарные обряды в Поветлужье // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975. Вып. 2. С. 161–168.

Криничная 1995 — *Криничная Н.А.* Домашний дух: пространственные и временные показатели (к вопросу об интерьерах крестьянского жилища в свете мифологических рассказов и поверий) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 4–29.

Кузнецова 1993 — *Кузнецова В.П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.

Курсите 1998 — *Курсите Я.* Семантика угла в литовском фольклоре // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 422–427.

Левицкий 1898 — *Левицкий А.* Церковно-приходская летопись села Глубочка Житомирского у. Волынской губ. Почаев, 1898.

Леонтьева, в печати — *Леонтьева Т.В.* Отражение категорий времени и пространства в лексике гощения (на материале русских народных говоров) (в наст. изд.).

Логинов 1988 — *Логинов К.К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64–77.

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

Логинов 1993а — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Магницкий 1883 — *Магницкий В.* Поверья и обряды в Уржумском уезде // Календарь Вятской губ. на 1884 г. Вятка, 1883. С. 87–144.

Магницкий 1888 — *Магницкий В.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: Этнографический сборник // Казанские губ. вед. 1888. Ч. неоф. № 107. С. 2.

Макаренко 1993 — *Макаренко А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

Мансветов 1883 — *Мансветов И.Д.* [Рец. на:] *Evchologium Glagolski, Spomenik monastira Sinai brda.* Izdao D-r L. Geitler. U Zagrebu, 1882 // Творения святых Отцев в русском переводе. М., 1883. Кн. 3. С. 347–385.

Маслова 1984 — *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Маховская 2008 — *Маховская И.С.* Застолье в белорусской традиционной родинной обрядности // Традиционное русское застолье. М., 2008. С. 82–95.

Мелетинский 1986 — *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.

Милорадович 1991 — *Милорадович В.П.* Житье-бытье лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 170–341.

Митрофанова 1968 — Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофанова. Л., 1968.

Можаровский 1890 — *Можаровский А.* Народное знахарство. Суеверное врачевание, наузы, приметы и проч. // Саратовские губ. вед. 1890. Ч. неоф. № 35. С. 270–271; № 40. С. 310–311; № 41. С. 317–318.

Мороз 1998 — *Мороз А.Б.* Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 114–125.

Мороз 2008 — *Мороз А.Б.* Стол в севернорусских поверьях и обрядах // Традиционное русское застолье. М., 2008. С. 36–43.

Морозов, Слепцова 1993 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.

Мяцельская, Камароўскі 1972 — *Мяцельская Е.С., Камароўскі Я.М.* Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі. Мінск, 1972.

Народный быт Волынского Полесья 1859 — Народный быт Волынского Полесья // Волынские губ. вед. 1859. № 16. С. 64–66.

Некрасов 1875 — *Некрасов А.* Свадебные причитанья (в Черной Слободе Вытегорского у.) // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875–1876. Вып. 1, отд. 1. С. 145–168.

Никитина, Кукушкина 2000 — *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах. Опыт тезаурусного описания. М., 2000.

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

НМБНТ — Народная медицина. Беларуская народная творчасць / Уклад. Т.В. Валодзінай. Мінск, 2007.

Новомбергский 1906 — *Новомбергский Н.Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906 (Мат-лы по ист. медицины в России. Томск, 1906. Т. 3, ч. 1).

Номис — Українські приказки, прислів'я, і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Пермиловская 2005 — *Пермиловская А.Б.* Крестьянский дом в культуре Русского Севера (XIX — начало XX века). Архангельск, 2005.

ПЗ — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

Пигин 1998 — *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.

Пигин, Разумова 1995 — *Пигин А.В., Разумова И.А.* Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 50–79.

Повести 1983 — Повести Древней Руси. Л., 1983.

Подюков 1990 — *Подюков И.А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1990.

Попов 1911 — *Попов Ан.* По нашему краю. Из Шенкурского уезда. (Из народных суеверий) // Архангельские губ. вед. 1911. № 2. С. 2.

ППГ — Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.

Причитания — Причитания / Вступ. статья К.В. Чистова. Л., 1960. (Библиотека поэта).

Пятницкий 1873 — *Пятницкий Ар.* Суеверия, поверья и приметы, заговоры, лечения и гадания // Прибавление к Тульским епарх. вед. 1873. № 6. С. 223–229.

РДС — Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. МГУ, 1998.

РКЖБН 2004/3 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 3. Калужская губерния.

РКЖБН 2006/2/1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд. СПб., 2006.

РКЖБН 2006/4 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 4. Нижегородская губ. СПб., 2006.

РКЖБН 2007/5/2 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007.

Рогов 1860 — *Рогов Н.* Материалы для описания быта пермяков // Пермский сб. М., 1860. Кн. 2. Отд. 2. С. 1–127.

Романов 1891/5; 1912/8–9 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5; Вильна, 1912. Вып. 8–9.

Русский Север — Русский Север. Л., 1986.

СБМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.

Селиванов 1886 — *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69–116.

Сержпудоўскі 1930 — *Сержпудоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.

Скуратівський 1992 — *Скуратівський В.* Покуть. Київ, 1992.

Слудняков 2006 — *Слудняков А.О.* Стол и красный угол в интерьере крестьянской избы Северо-запада России и Верхнего Поволжья // ЭО. 2006. № 5. С. 86–100.

Снегирев — *Снегирев И. М.* Русские народные пословицы и притчи / Изд. подгот. Е.А. Костюхин. М., 1999.

Соловьев 1930 — *Соловьев К.А.* Жилище крестьян Дмитровского у. Дмитров, 1930.

Сорокин 1890 — *Сорокин Г.И.* Местечко Дмитровка. Херсон, 1890.

СРНГ — *Словарь русских народных говоров.* М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

Странджа — *Странджа.* Материална и духовна култура. София, 1996.

Ткачев 1867 — *Ткачев Г.* Этнографические очерки Богучарского уезда // *Памятная книжка Воронежской губернии на 1865–1866 г.* Воронеж, 1867. С. 159–232.

Толстой 2000 — *Толстой Н.И.* «Без четырех углов изба не строится» (Заметки по славянскому язычеству. 6) // *Славянский и балканский фольклор.* М., 2000. С. 9–24.

ТОРП — *Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева.* Л., 1985.

ТРМ — *Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова.* СПб., 1993.

Удр — *Подюков И.А., Белявин А.М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX — XX в. Усолье, 2004.

Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

ФСЛ 2 — *Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Издание подготовил Ю. Новиков.* Вильнюс, 2009.

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

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

Чубинский 1977/4 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1877. Т. 4.

Шейн 1887, 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1; 1893. Т. 2.

Шейн 1900/1/2 — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. 1, вып. 2.

ЭО — *Этнографическое обозрение.* М., 1889–1916. Кн. 1–112.

ЭСб — *Этнографический сборник.* СПб.

Этнокультурные процессы — *Этнокультурные процессы в Карелии.* Петрозаводск, 1986.

Bednárík 1943 — *Bednárík R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // *Slovenská vlastivěda.* Bratislava, 1943. Т. 2.

Federowski 1 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

- Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Húsek 1932 — *Húsek J.* Hranice mezi zemí Moravskoslezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Karczmazewski 1972 — *Karczmazewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Kotula 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- NRzR — Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.
- Świątek 1893 — *Świątek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Szukiewicz 1903 — *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe // *Wisła* 1903. T. XVII, zes. 3, 4.
- Szyfer 1975 — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

А. В. ГУРА

РИТУАЛЬНЫЙ ПУТЬ
В СЛАВЯНСКОМ СВАДЕБНОМ
ОБРЯДЕ

Проблеме организации пространства свадебного обряда посвящен ряд исследований, из которых особо следует упомянуть работы Я. Адамовского, А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона (см.: Адамовски 1998; Байбурин, Левинтон 1978). В наиболее общем виде это мифологизированное обрядовое пространство делится на свое и чужое, между которыми пролегает граница в виде реки, горы или леса. Обрядовый путь между двумя противоположными локусами соединен дорогой. Для жениха и его поезда — это путь (бел. *поход*) из своего локуса в чужой (дом невесты) и обратно, для невесты и сопровождающих ее лиц — в противоположном направлении, из своего локуса в чужой (дом жениха), который ей предстоит освоить. Как промежуточное ритуальное пространство путь представляет опасность прежде всего для невесты, связанную с последовательным преодолением ряда границ. Одновременно он выполняет в обряде судьбоносную функцию для молодых — символизирует «переход» из одного социального статуса в другой, к новым, семейным отношениям, т. е. представляет собой пространственное воплощение такого «перехода». Предопределенность судьбой проявляется еще и в том, что в свадебных фольклорных текстах направление движения свадебной процессии жениха не зависит от сознательного выбора ее участников: они сообщают, что шли вслепую, не зная дороги, что попали к дому невесты случайно, сбившись с дороги, что путь им указали добрые люди, куний след или звезда на небе либо он был предопределен свыше. Например, у словаков Верхней Нитры по прибытии поезда к невесте его участники пели о том, что шли сами не зная куда:

Id'ieme, id'ieme, cest'ičku ňevieme,
dobrí ľudia vedia, šak nám hu povedia.
Id'ieme, id'ieme, aľe ňevieme kam
[Идем, идем, дорожки не знаем,
добрые люди знают, так они нам подскажут.
Идем, идем, но не знаем куда].

На Ораве участники поезда полагались в дороге на св. Николая и, отправляясь за невестой, пели: «Svätý Mikulášu, spravuj cestu našu» [Святой Николай, направляй наш путь] (ibid.: 168). У чехов Силезии свадебный сват (*starosta*) жениха сообщал в приговоре, что направление пути им заранее определил ангел: «Jest mezi námi mládenec, kterému ve sně ukázal anděl a mu dobře naznačil tu chalupu a numero, do kterého má jít a svou nastávající manželku hledat» [Есть среди нас молодец, которому во сне явился ангел и точно указал ему эту хату и номер дома, куда надо идти и где надо искать свою будущую жену] (Vyhlídal 1894: 39).

Траектория пути в свадебном обряде замкнутая, кольцеобразная: путь начинается и заканчивается в доме жениха. В свадебном пути выражена идея кругового движения «по солнцу». У украинцев Покутья дорогу выбирали так, чтобы прийти к венчанию *за солнцем*, т. е. с востока на запад, и так же, *за солнцем*, молодые шли в дом жениха (Весілля 2: 436, 439). «По солнцу» (*na oposlicu*), другой дорогой, возвращались от венчания у хорватов Далмации. Пространственная ориентация по солнцу характерна также для обхода молодых вокруг алтаря или аналоя во время венчания (у православных — до церковных реформ патриарха Никона в XVII в.). Часто путь бывал не прямым, а кружным. У словаков и южных славян окольным путем ехали в церковь. У чехов Силезии невесту везли в дом жениха, даже если он был из той же деревни: делали крюк, заезжая в соседнюю деревню и возвращаясь полевой дорогой, называемой «мертвой» (*mrtvá cesta*) (Слатина, Vyhlídal 1894: 75). У русских, южных славян, поляков и лужичан обычно другой дорогой ехали от венца, делая крюк окольным, кружным путем, чему давались различные объяснения: чтобы молодым не пришлось расходиться (в Рязанской губ., Мансуров 5: 29) или вступать во второй брак (у болгар), чтобы смерть сбилась с дороги (в Малопольше, р-н Сандомежа, Kolberg 2: 250). В русском свадебном обряде «круговой» маршрут свадебного поезда особенно характерен для Русского Севера и Поволжья.

Во время обрядового пути ритуально маркируются пространственные границы. При перемещении из одного локуса в другой ритуально и символически выделяются все границы, преодолеваемые участниками обряда: порог дома, ворота двора, граница деревни (поле невесты, поле жениха), вода (река, колодец), порог церкви, алтарь (аналой). Перед порогом оборачивался или вставал на колени жених, когда ему читали напутственную молитву перед отъездом за невестой (у черногорцев). Во многих местах невеста, перед тем как ехать к венчанию, переступала порог своего дома правой ногой и так же переступала порог дома жениха по приезде из церкви (напр., у архангельских поморов, Шмаков 1903; у словаков Липтова, Leščák 1996: 276, и т. д.). У словаков Гонта каждый из новобрачных, отправляясь к венчанию, выходил через порог

дома под вытянутой ногой ближайшего родственника в семье, который вставал в дверях (р-н Крупины, *ibid.*: 237, 238). В северной Болгарии невеста целовала порог, прощаясь с родительским домом (Великотырновский окр., р-н Горной Оряховицы, БСУ 319: 89). Невеста старалась не коснуться порога полой одежды, покидая родной дом, а по приезде к жениху старалась первой наступить на порог (в Казанской губ.), целовала его и дверную раму (в Далмации), переступала порог правой ногой и ставила на него поднос с остатками жита, которым ее осыпала при встрече свекровь (в Черногории). Иногда жених переносил ее через порог своего дома на руках (например, у чехов Моравии, Navrátilová 2000: 180–181). Перед входом молодых в дом по возвращении от венчания свадебный сват (*starosta*) разбивал тарелку о порог дома (юж. Чехия, р-н Водняни, ALJ).

Закрытые в о р о т а дома невесты участники поезда жениха по приезде к невесте брали штурмом (в Белоруссии), выкупали проезд в ворота у лиц, ложившихся в подворотню (в Пермской губ.), въезжали в ворота, над которыми была поставлена корзина с нарядом невесты (в Вологодской губ.) и т. д. Ворота посторонние односельчане закрывали перед выезжающими к венчанию для получения выкупа за проезд (в Смоленской губ.). В воротах при отъезде к венчанию плескали водой, смешанной с медом, чтобы жизнь молодых текла как по воде и была «сладкой» (у болгар Великотырновского окр.); опрокидывали полное ведро с водой, чтобы свадебный поезд ехал «за течією» — по ходу течения воды (Одесская обл., Петрова 2004). В воротах дома жениха по возвращении от венчания зажигали солому, через которую перевозили молодых (на Украине).

Ритуальная отмеченность г р а н и ц ы с е л а в обрядовом пути проявляется в том, что поезд жениха останавливался в поле за деревней невесты и высылал вперед дружку, дожидаясь приглашения в дом (Ср. Поволжье, Зорин 2001: 80). Проезжая свое поле, невеста рвала и бросала платок, которым она утирала слезы, со словами: «Оставайся горе за чистым полем, белым камешком» (Новгородская губ., Белозерский у., Соколовы 1915: 354). На выезде из деревни невесты посторонние мужики закрывали ворота (*заламывали лазею*) поезду, чтобы получить деньги на вино (Петроградская губ., Максимов 1916: 257). У околицы деревни или выехав в поле поезд останавливался и ждал дружку, который возвращался в дом невесты, чтобы передать приветствие от жениха (*со здоровьем ехал*) и угоститься пивом и водкой (Новгородская губ., Соколовы 1915: 354; Петроградская губ., Максимов 1916: 258), чтобы получить от матери невесты блины в подарок жениху (Олонецкая губ.), пригласить ее родителей на пир к жениху (Ярославская, Нижегородская, Рязанская, Вологодская, Вятская губ.), выкупить постель невесты (Саратовская,

Рязанская губ.), получить кушак или платок от матери невесты (Рязанская губ.), взять миску и ложку невесты или кусок курицы и по паре тарелок и столовых приборов (Витебская губ.)¹. На границе попутных деревень, проезжая ворота, поезжане снимали шапки и крестились, и пока поезд не выезжал из деревни, жених, сняв шапку, кланялся на обе стороны, даже если на улице никого не было (Новгородская губ., Воронов 1897). У ворот на въезде в каждую деревню преграждали путь поезду, ставя стол с хлебом-солью для получения выкупа за проезд гостинцами (Могилевская губ., Вяселле: 455). После венчания, отъехав от церкви к полю, тысяцкий останавливал поезд, спрашивал, «все ли поезжане в скопе», чтобы они не обратились в волков, и после молитвы велел свахе жениха, ехавшей позади, продолжать путь впереди поезда (Вологодская губ., Заварин 1870). В Великопольше на обратном пути из церкви поезд с молодыми останавливался на границе села, где дружба ломал кнут у первого возницы, тут же на границе молодых иногда встречали родители (Познанское воев., БНЕ: 22). У поляков Подкарпатя кучер по пути от венчания останавливал поезд, говоря, что он потерял кнут, и ему давали деньги на покупку нового (Кросненское воев., р-н Ясло, ŚWVW).

Перекрестки часто считались опасными местами. У хорватов центральной Далмации знаменосец жениха крестил по пути каждый перекресток, где, по поверью, вештицы водят свои хороводы (Имотска и Врхогорска Краина, Ujević 1896: 160). У русских Среднего Поволжья на перекрестке по пути к венчанию невеста выбрасывала лук, отказываясь от слез, выпланных перед свадьбой, а жених — мелкие подарки, полученные от девушек до свадьбы (Зорин 2001: 85). По пути от венчания поезд останавливали на распутье, откуда сваха невесты возвращалась обратно в дом невесты (Калужская губ., Медынский у., Карамышево, Зеленин 2: 590–591).

Одной из главных границ пути была река, которую молодым часто полагалось переехать по пути к венчанию (у южных славян) или после венчания (у русских Ярославской губ.). Доехав до первой воды, невесту следовало напоить во избежание засухи (у болгар Пиринского края, Иванова 1984: 113), она обмывала себе лицо у реки (у сербов) и бросала на воду что-либо из своей одежды (у боснийцев, Lesiejewski 1899: 282), пояс (у русских Латгалии) или монету (у сербов) в качестве дара или жертвы. Например, у сербов невеста бросала с моста монету, говоря: «Пређох воду, не угазих, родих дете, не осетих» [Прошла воду, не замочившись, родила ребенка, не почувствовав] (СМР: 219).

1 Гуляев 1852: 22; Шейн 1987: 21; НПСО: 31; Бажин 1848: Зоб.; Акимова, Архангельская 1969: 25; Мансуров 2: 32, 3: 9, 37; Романов 8: 360.

У белорусов возле мельницы она просила открыть воду, прежде чем ехать дальше (Борисовский и Бобруйский у.), или же остановить воду (Гродненская губ.) и мельничное колесо, иначе ее жизнь будет крутиться колесом (Слуцкий у., Kolberg 52: 249; Сержпутоўскі 1930: 178). При этом проезд над водой считался опасным: невесту, по поверьям, мог похитить водяной или один из молодых мог вскоре умереть (Польша, Хелмское воев., р-н Влодавы, Archiwum KEUW A55). Мотив переправы через воду широко представлен в свадебном фольклоре. В фольклорных текстах в качестве границы, разделяющей пространство жениха и невесты, выступают также лес и гора — опасные и нечистые места, через которые пролегает обрядовый путь. Так, в приговоре дружки кунный след через *темную едому* (лесную глушь) приводит поезд жениха к дому невесты (Архангельская губ.). Старший сват жениха рассказывает о пути к невесте через высокие горы и густые дубравы (Черногория).

Путь от невесты к жениху часто включает церковь, где происходит венчание молодых (в фольклорных текстах она стоит на горе), а также корчму, куда заезжают молодые со свадебной процессией после венчания. У чехов Силезии участники свадебного поезда посещали также могилы своих близких на кладбище возле церкви (Vyhlídal 1894: 43). Как в доме невесты или жениха, в церкви также ритуально обозначены границы, преодолеваемые молодыми и участниками поезда: переступание порога, обход вокруг алтаря, аналая или самой церкви. Церковный порог молодые переступали правой ногой (у русских на Севере, болгар, поляков), не наступали на него (у русских, белорусов, хорватов), не задевали одеждой из опасения порчи (на Рус. Севере). На порог не наступали во избежание ссор (в белорусском Полесье) или из опасения порчи (в адриатической зоне Хорватии). В Архангельской губ. не задевали порогов одеждой, чтобы не иметь чирьев. В Краковском воев. переступали через него правой ногой, чтобы иметь счастье в жизни. В дверях церкви по окончании венчания старший сват невесты передавал молодую старшему свату жениха, который потом на пороге церкви трижды оборачивал невесту на восток и вручал ее дружке (*джеверу*) жениха (Черногория, р-н Котора, Вукмановић 1970: 232).

Ритуальное значение имел характер движения. Поезд жениха за невестой *молодечествовал* — мчался быстро, с удалью, не уступая никому дороги и не сворачивая с нее (Вологодская губ., Куклин 1900: 98; Воронов 1862: 12, Едемский 1910). К венчанию ехали с бешеной скоростью (в сев. Прикамье, зап. России, у белорусов Гродненской губ., у поляков Тарновского воев., у лужичан, Максимов 1916: 258; Archiwum MEK I/147 (II/116): 5a; БНЕ: 73) или, наоборот, медленно (у украинцев Покутья), не останавливаясь (в сев. Прикамье — Подюков, Хоробрых, Антипов 2004: 121, в Покутье, у полабских славян), не уступая дороги

(в Новгородской, Вологодской губ., у белорусов мозырского Полесья, Гродненской губ., в польском Подлясье; Воронов 1897, Ед.СК, Вяселле: 154, 351), свесив одну ногу с экипажа (в Вятской губ., Елабужском у., КСЕУ: 11об.); невеста старалась обогнать жениха, чтобы иметь над ним верх (у белорусов Могилевской губ., Вяселле: 445). По пути сват невесты, ее брат или *возила* старался свернуть с дороги, вывалить невесту в снег, остановить поезд, порвав веревки, которыми привязаны оглобли к саням, чтобы дружка угостил их вином, а невеста подарила полотенце (Новгородская, Вологодская, Нижегородская губ., Богословский 1927; СРНГ 5: 23; Афанасьева 1924; Шейн 1987: 22). От венчания гнали коней во весь опор (бел. Полесье), ехали наперегонки (Мазовше, Малопольша, Archiwum KEUW O/30: 43, O/38: 6 и др.), жених пытался ускакать от поезда (Познанское воев., БНЕ: 22). Приближаясь к дому жениха, кучер трижды сворачивал с дороги, «чтобы невеста не нашла пути назад» (ю.-зап. Чехия, Ходско, Jindřich 1956: 76). Участники поезда могли на конях промчаться к дому жениха не по дороге, а напрямик, через хозяйское пастбище или поле (Черногория, Пива, Благојевић 1971: 479).

С обрядовым путем связаны различные приметы. Если невеста ударится об экипаж, в котором едет к венчанию или обратно, она станет сумасшедшей (у лужичан, Veckenstedt 1880: 447). Если воз с молодыми остановится, сломается, распряжется или опрокинется по пути к венчанию (у лужичан, в Подлясье, Гродненской губ., Брестской обл.) или перевернется на обратном пути (у украинцев Ровенской обл.), молодые будут несчастливы (в Гродненской губ.), разойдутся (в Брестской обл.) или один из них вскоре умрет (в Ровенской обл., у лужичан) (Schulenburg 1882: 123, записи автора и др.). Ржание коней в пути предвещает раздоры в семейной жизни (у нижних лужичан, Müller 1894: 135), фырканье — добрый знак (у белорусов Гродненской губ., Вяселле: 154). Если поезд с молодыми в дом жениха свернет по ошибке с пути в другую сторону, новобрачным придется в будущем переезжать с места на место (Полтавская обл., Лохвицкий р-н, зап. К. Рахно). Если по пути к венчанию конь «облегчится», жених или невеста вскоре умрет (Подлясье); если один из коней нарушит установленный порядок следования в поезде, молодые будут жить плохо (Вологодская губ., р-н Тотьмы, СОТУ); если кони идут к венчанию спокойно, опустив головы, молодых ждет несчастливое будущее (Гродненская губ., Вяселле: 154). Плохой приметой считается встреча с телегой, груженной навозом (зап. Словакия, р-н Нитры, Leščák 1995: 76). Встреча с похоронной процессией по пути к венчанию грозит смертью одному из новобрачных (зап. Малопольша, поляки зап. Галиции, Лужица, Fischer 1921: 323, Mleczo 1902: 48, Veckenstedt 1880: 447) — жениху или невесте в зависимости от пола того, кого хоронят (вост. Чехия, Глинецко), либо первому ребен-

ку новобрачных (Витебская губ., Никифоровский 1907: 59), а встреча с двумя похоронными процессиями (у лужичан) или с одной на обратном пути (в Витебской губ.) — смертью обоим молодым (Veckenstedt 1880: 447; Никифоровский 1907: 59). Если свадебная процессия пройдет около выкопанной могилы, один из новобрачных умрет (зап. Словакия, р-н Трнавы, Leščák 1996: 231). У чехов встреча с белой лошадью или коровой по пути от венчания обещает им чадородие, а с черной — бездетность.

В пути участники свадьбы подвержены воздействию злых сил и колдовства, например, могут быть обращены в волков, поэтому все опасные места преодолеваются с помощью заговоров, закрещивания и т. п. У словаков в целях оберега невеста брала с собой в дорогу чеснок и перец и обмывала губы водкой, сваренной с чесноком и перцем (Гонт, р-н Крупины, Leščák 1996: 237). У русских и белорусов распространена порча поезда с помощью стручка гороха. Например, в Вологодской губ. при въезде в деревню, через которую должен проехать свадебный поезд, колдун переползал дорогу или бросал на нее стручок гороха с девятью горошинами, произнося заговор («Девять мер гороха, да десятая невеста, кони ни с места!», Балашов, Марченко, Калмыкова 1985: 290), отчего поезд останавливался в этом месте, лошади сами выпрягались, а запрячь их вновь можно было не голыми руками, а лишь с сеном, иначе молодые будут плохо жить в браке (р-н Тотьмы, СОГУ)². По поверьям, остановить лошадей мог и домовый, встав незаметно на запятках свадебного поезда (Пермская губ., СРНГ 20: 342–343). В Витебской губ. считали, что если встать у ворот на банный веник, то поезд к венчанию не тронется с места (Никифоровский 1907: 60). Считалось

2 Аналогичный способ остановки свадебного поезда с помощью стручка с девятью горошинами известен у русских в Кадниковском у. Вологодской губ. (Кичин), в Сокольском и Тарногском р-нах Вологодской обл. (зап. автора; Балашов, Марченко, Калмыкова 1985: 290), в Шарьинском р-не Костромской обл. (ТОРП: 212), в Чердынском р-не Пермской обл. (Подюков, Хоробрых, Антипов 2004: 218), в Ростовском р-не Ярославской обл. (ТОРП: 242), в Череповецком, Тихвинском и Боровичском у. Новгородской губ. (Власов: 10об. – 11, Антипов: 14об.; Зеленин 2: 892–893; Иванов: 9), в Псковской губ. (Зеленин 3: 1152), в Андреапольском р-не Тверской обл. (ТОРП: 239), в Орловском у. Орловской губ. (Иванов 1900: 113; ср. также: Сахаров 1/2: 56, б.м.); у белорусов — в Полоцком у. Витебской губ. (Никифоровский 1907: 65), в Слуцком у. Минской губ. (Сержпутоўскі 1930: 275), в Виленской губ. (Szukiewicz 1903: 346) и в Гомельской обл. (Мозырский р-н, Барбаров, Жаховичи; Лельчицкий р-н, Стодоличи; Ветковский р-н, Присно; Хойникский р-н, Вел. Бор – ПА).

также, что кони не поедут, если положить перед ними на дорогу блоху, связав ей лапки (Витебская губ., там же: 64) или запустив ее в соломинку (Псковская губ., Зеленин 3: 1152), либо, наоборот, кони поскачут, как бешеные, если блоху кинуть в воз молодым (Гомельская обл., Ветковский, Хойникский р-ны, ПА). В северном Белозерье для остановки поезда от венчания колдун клал на дорогу таракана в спичечном коробке, который лошадям должен был показаться медведем (Вологодская обл., Вашкинский р-н, Морозов и др. 1997: 327). В северном Прикамье с целью порчи свадебного поезда втыкали рядом с дорогой *бесьи колки* — осиновые колья, обмазанные медвежьим салом (Чердынский р-н, Подюков, Хоробрых, Антипов 2004: 74), в центральной Белоруссии перед конями поезда разбивали горшок (Witort 1896: 217), в Словакии — бросали старые черепки (Зволен, р-н Брезно, Leščák 1996: 99). У южных славян и белорусов Полесья опасной считалась встреча в пути с другой невестой, так как это могло плохо повлиять на ее будущие роды и потомство (у банатских болгар, Телбизови 1963: 224) или одна невеста могла отобрать у другой ее долю и часть жизненного срока. В качестве оберега в случае такой встречи отворачивали лицо невестам (у черногорцев), накрывали их, чтобы они не видели друг друга (у косовских сербов, в с.-зап. Болгарии), переводили их через ниты, заставляли обменяться железными предметами (в Пиринском крае), булавками (в Пловдивском окр.), сахаром (в Михайловградском окр.) или деньгами, предварительно положенными на землю, и поцеловать друг друга в руку (в Михайловградском окр.) и т. п. (АЕИМ 880-II: 84; Иванова 1984: 113 и др.). В северо-западной Словакии также известно поверье, что если невеста в день свадьбы увидит другую невесту, то одна из них умрет (р-н Тренчина, Leščák 1995: 79). В западной Словакии, в районе Нитры, считали, что встреча с другим свадебным поездом предвещает молодым несчастье (*ibid.*: 76), в Белоруссии — что такая встреча грозит большим несчастьем вообще (Занкевич 1896: 137), в ровенском Полесье — что молодые в этом случае разойдутся, умрет один из них или их дети (Дубровицкий р-н, зап. автора). Во избежание несчастья при встрече двух свадеб молодым следовало остановиться, поцеловать и благословить друг друга (Дубровицкий р-н, Озерск, зап. автора). У белорусов при встрече в пути с попом, считавшейся дурной приметой, выкидывали с воза горсть соломы, шпильку, намитку и др. (Гродненская губ., Вяселле: 154). В пути опасались, что невесту могут сглазить. У словаков района Поважской Быстрицы по дороге в дом жениха пели:

Vedzeme Vám mladú
nehľacce nam na ňu,
jak hu urieknesce zaplacce nám za ňu.

[Ведем вам молодую,
не глядите на нее,
если ее сглазите, заплатите нам за нее.]

(Leščák 1996: 83)

В пути соблюдались разного рода запреты. Невесте запрещалось оглядываться, когда в момент отъезда ее окликал кто-либо из домашних, так как это сулило ей скорое возвращение в родительский дом, означало оставление дома части своей детородной силы или рождение ребенка, похожего лицом на представителей ее рода (у сербов), в частности, на дядю (брата матери) невесты (у черногорцев, Благојевић 1971: 479; Вукмановић 1969: 148). У лемков же, наоборот, невеста оглядывалась на свой дом, чтобы ее дети были похожи внешне на представителей ее рода (Новосондецкое воев., Мадзік, Максимович 2002: 61). При отправлении и/или по пути к венчанию невеста не должна была оглядываться, чтобы не тосковать по родительскому дому (у болгар Пловдивского окр.), чтобы с ней не случилось ничего злого (у болгар Баната, Телбизови 1963: 224, украинцев Покутья, русских Кубани) или чтобы вскоре не овдоветь (у западных чехов области Ходско, Jindřich 1956: 72). По пути от венчания молодым нельзя было оглядываться, иначе их будущий ребенок не будет здоровым (Польша, Хелмское воев.) или они будут бедными и им ни в чем не будет везти (Archiwum KEUW A64). Из опасения порчи или для достижения первенства в семье невеста и/или жених хранили молчание по пути к венчанию (на Русском Севере, у болгар) и от венчания (в Олонецкой, Новгородской, Тверской губ.). У словаков верхнего Грона и верхней Нитры весь поход к венчанию происходил в молчании, без пения песен (Leščák 1996: 141, 171). У македонцев все молчали по пути к венчанию, иначе у невесты будет биться посуда (р-н Прилепа). У сербов невеста молчала и не открывала лицо в течение всего пути к жениху, и ей было запрещено сходить с коня и касаться земли.

С отъездом и движением свадебного поезда связаны ритуальные действия, имеющие характер контактной или имитативной магии. Когда поезд к венчанию трогался с места, невеста выкидывала подругам клубок ниток, держа конец нитки в руках, со словами: «Кацісеся, дзеўкі, усе за мною!» (Минская обл., Вяселле: 498); вслед уезжающему поезду бросали комья снега или земли для избавления от дремоты (Петроградская губ.); перед поездом или вслед ему выливали ведро воды, чтобы у молодых все шло как по воде (Болгария, БСУ 319: 89, 330: 85; АЕИМ 649-II: 268, 768-II: 9 и др.); на дороге, по которой проезжал поезд, протягивали от дома нитку, которую матери девушек сматывали в

клубок, опускали в воду и поили этой водой дочерей, чтобы они скорее вышли замуж (Вологодская губ., Великоустюгский у., Капустин 1898: 17). Некоторые магические действия были призваны повлиять на будущее невесты: по пути она бросала сушеные груши, чтобы не иметь нарывов (мозырское Полесье, Машынскі 1978: 388), гороховую солому как плодоносное средство (вост. Мазовше, Komogovskú 1976: 185), пояса (Псковская губ., ПОС 3: 74) и др. Поезд останавливали по пути к венчанию, чтобы проверить, все ли в сборе (Вологодская, Вятская губ.), чтобы снять на время покрывало с невесты и убедиться, что не было подмены (Казанская губ.), по пути от венчания — чтобы выпить и закусить с прохожими (Гродненская губ., Вяселле: 351), останавливали поезд криком «Колеса горят!», чтобы потанцевать на дороге, пока кони отдыхают (Кубань, СРНГ 14: 129). По пути невеста бросалась на колени перед прохожими и странниками, прося их благословения (юж. Мазовше, Dekowski 1948/49: 247); молодые кланялись всем встречным, нищим (Русский Север, Белоруссия, Покутье, Польша), придорожным крестам и часовням (Польша) (Воронов 1897; Гладышев 1913: 806; Вяселле: 293, 351; РАЕ, тара 566). По пути от венчания участники свадьбы бросали на невесту горох и пшеницу, чтобы ей жилось счастливо (центр. Чехия, р-н Подебради; сев.-вост. Чехия, р-ны Находа и Ческе Скалице, ALJ). У словаков в районе Зволена вслед невесте, возвращающейся из церкви, щипали перья, чтобы она легче рожала детей (Leščák 1995: 88). У украинцев Тернопольской обл. поезду переходили дорогу с водой и хлебом, а также с пучками жита, которые в конце свадьбы забрасывали на крышу дома жениха, и если они зацеплялись за кровлю, считалось, что невестка будет держаться своего дома и семья будет крепкая (Кременецкий р-н, Давидюк 2005: 40). Повсеместно встречным и детям раздавали или бросали мелкие хлебные изделия, печенье, пряники, сладости, угощали пивом и вином. Посторонние преграждали поезду дорогу для получения выкупа за проезд водкой или деньгами — устраивали *заломы* (новгород.), *засеки* (вологод.), *перейм* (псков.), *перенимали свадьбу* (костром.), *свадьбу имали, дорогу имали*, делали *облаву* (с.-прикам.), *делали околичную, закидывали зайца* (калуж.), *перекладывали дорогу* (смолен., калуж.), *делали заслон под выкуп* (орлов.), *колоділі дорогу, ставілі заслон* (бел. гомел.), устраивали *перейму* (укр. одес.), *перейми* (укр. чернигов.), *перепинання* (житомир.), *перепой* (ровен.), *перепони* (львов.), *заставу* (винниц.), *zábavu* (с.-в.-чеш.), *šrank* (ю.-з.-чеш.), *zatahování průvodu* (чеш.), ставили *bronu* (словац.), *bránu* (ю.-чеш., чеш.-морав., морав.), *mýto, zalikovali, šancovali, zadržovali* (чеш. морав.), *zadržovali* (с.-в.-чеш.), *zatahovali* (чеш. морав., силез., с.-в.-чеш., ц.-чеш.), *zatahovali bránu* (ю.-з.-морав.), *zatahovali šrank* (ю.-в.-чеш.), *zašraňkovali* (чеш. силез., с.-в.-чеш.) и т. д. Поезд приветствовали цветами и фрукта-

ми (в Черногории, Вукмановић 1969: 144), по обеим сторонам дороги от церкви зажигали свечи (в Вологодской обл., зап. автора), жгли солому (на Рус. Севере, Гладышев 1913: 806; Колобов 1915: 88; Элиаш 1933: 3), в деревне жениха делали ворота из флагов (в Архангельской губ., Гладышев 1913: 806), «ворота» в виде вышитого транспаранта, укрепленного на двух шестах (у чехов Брненского окр., р-н Клобоуки, Navrátilová 2000: 178), импровизированную «триумфальную арку», украшенную хвоей и лентами (ю.-зап. Чехия, Писек, ALJ), поезд переезжал через костер горящей соломы (на Русском Севере, Украине, Максимов 1916: 258, Кагаров 1929; Зеленин I: 480–481) и т. д.

Принятые сокращения

Адамовски 1998 — *Адамовски Ј.* Семантика и организација простора свадбеног обреда (територија, пунктови, пут) // Кодови словенских култура. Год. 3. Бр. 3: Свадба. Београд, 1998. С. 11–26.

АЕИМ — Научен архив на Етнографски институт и музеј при БАН. Софија.

Акимова, Архангельская 1969 — Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья / Сост. Т.М. Акимова, В.К. Архангельская. Саратов, 1969.

Антипов — *Антипов В.* Суеверные представления о мироздании. Демонология. Суеверия, связанные с бытом. (Новгородская губ., Череповецкий уезд) // Российский гос. этнографический музей. Ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева). Оп. 1. Ед. хр. 798.

Афанасьева 1924 — *Афанасьева А.А.* Свадебный обряд д. Вохтога Раменской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ. 1924 // Гос. архив Вологодской обл. Ф. 4389. Оп. 1. Ед. хр. 172.

Бажин 1848 — *Бажин.* Крестьянская свадьба в Котельническом у. [1848] // Гос. архив Кировской обл. Ф. 574. Оп. 2. Ед. хр. 4431.

Байбурин, Левинтон 1978 — *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 89–105.

Балашов, Марченко, Калмыкова 1985 — *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.

Благојевић 1971 — *Благојевић О.* Пива. Природа. Историја. Етнографија. Революција. Београд, 1971 (Српска Академија наука и уметности. Посебна издања. Књ. CDXLIII. Одељење друштвених наука. Књ. 69).

БНЕ — Брак у народів Центральної и Юго-Восточної Європи / Отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М., 1988.

Богословский 1927 — *Богословский П.С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927 (оттиск из Пермского краеведческого сборника. Вып. 3).

БСУ — Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. София.

Весілля — Весілля. Т. 1, 2. Київ, 1970 (Українська народна творчість).

Власов — *Власов А.Н.* Суеверия. Приметы и обычаи, относящиеся к свадьбе. Роды и уход за ребенком (Новгородская губ., Череповецкий у.) // Российский гос. этнографический музей. Ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева). Оп. 1. Ед. хр. 840.

Воронов 1862 — *Воронов П.* Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник, вып. 5. СПб., 1862. С. 1–50 [7-й пагинации].

Воронов 1897 — *Воронов Г.А.* Крестьянские свадьбы в Устюженском уезде Новгородской губернии // Устюжна. Краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда, 1995. То же: <http://www.booksite.ru/fulltext/3us/tuz/hna/9.htm>; <http://www.booksite.ru/fulltext/1/001/001/031/index.htm>. Печатается по изданию: Памятная книжка Новгородской губернии на 1897 год. Новгород, 1897.

Вукмановић 1969 — *Вукмановић Ј.* Свадбени обичаји у херцеговском крају // Гласник Цетињских музеја. Књ. 2. Цетиње, 1969. С. 135–155.

Вукмановић 1970 — *Вукмановић Ј.* Свадба у Доброти // Гласник Цетињских музеја. Књ. 3. Цетиње, 1970. С. 223–237.

Вяселле — Вяселле. Абрад. Мінск, 1978 (Беларуская народная творчасць).

Гладышев 1913 — *Гл[адышев]. В.* Свадебные обычаи онежан прежде и теперь // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1913. № 17. С. 801–808. То же: <http://litkarta.karelia.ru/library.shtml>; <http://elibrary.karelia.ru>.

Гуляев 1852 — *Гуляев С.* Свадебные обряды в Ярославской губернии // Вестник Имп. Русского Географического общества. Ч. 5. Кн. 1–2. СПб., 1852. С. 20–23 (раздел «Смесь»).

Давидюк 2005 — *Давидюк В.* Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру «Волиняна–2003». Луцьк, 2005.

Едемский 1910 — *Едемский М.Б.* Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда Вологодской губернии // Живая старина. 1910. № 1–2. С. 1–48; № 3. С. 49–96; № 4. С. 97–137; То же / Составление, подготовка текста, комментарии М.А. Вавиловой, С.Н. Смольникова. Вологда, 2002. Полнотекстовая библиотека. <http://www.booksite.ru/fulltext/edem/sky/sva/dba/index.htm>.

Заварин 1870 — *Заварин Н.* О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости (Вологда). 1870. № 3. С. 94, 100–101; № 4. С. 145.

Занкевич 1896 — *Занкевич А.* Белорусские свадебные обряды и песни сравнительно с великорусскими // Русская Беседа. 1896. № 10. С. 104–154; № 11. С. 41–101.

Зеленин 1–3 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1–3. Пг., 1914–1916.

Зорин 2001 — *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Иванова 1984 — *Иванова Р.* Българска фолклорна свадба. София, 1984.

Иванов 1900 — *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 68–118.

Иванов — *Иванов А.А.* Воззрения на природу. Обряды, приуроченные к праздникам. Демонология. Суеверия, приметы, песни. (Новгородская губ., Боровичский у.) // Российский гос. этнографический музей. Ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева). Оп. 1. Ед. хр. 710.

Кагаров 1929 — *Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929. С. 152–195.

Капустин 1898 — *Капустин М.* Обстоятельства, предшествующие браку. Причеты. Свадьба. Песни. Демонология. 1898 // Российский гос. этнографический музей. Ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева). Оп. 1. Ед. хр. 391.

Кичин — *Кичин Е.* Некоторые поверья жителей Кадниковского у. // Архив Русского Географического общества. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 39.

Колобов 1915 — *Колобов И.В.* Русская свадьба Олонецкой губ. Пудожского у. Корбозерской вол. // Живая старина. 1915. № 1–2. С. 21–90.

КСЕУ — Крестьянская свадьба в Елабужском у. // Гос. архив Кировской обл. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 4379.

Куклин 1900 — *Куклин.* Свадьба у великоруссов (Вологодской губ.) // Этнографическое обозрение. 1900. № 2. С. 79–114.

Мадзік, Максимович 2002 — *Мадзік І., Максимович В.* Лемківске весіля. Криниця, 2002.

Максимов 1916 — *Максимов И.* Свадебные обряды крестьян Лужского уезда Петроградской губернии // Живая старина. 1916. № 4. С. 243–262.

Мансуров 1–5 — *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 1–5. Рязань, 1928–1933 (Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. 15, 22, 26, 39, 48).

Машынскі 1978 — *Машынскі К.* Вясельны абрад у в. Дарашэвічы [Мазырскага павета] // Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 387–400.

Морозов и др. 1997 — *Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А.* Духовная культура северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.

Никифоровский 1907 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

НПСО — Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета 1977–1982 гг. Свадебный обряд. Ч. 1 / Составители: К.Е. Корепова, Т.И. Белоус. Горький, 1983.

ПА — Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

Петрова 2004 — *Петрова Н.О.* Українська традиційна весільна обрядовість Одещини (20–80-ті рр. ХХ ст.). Автореферат кандидатской диссертации. Київ, 2004 // Диссертации и авторефераты Украины. <http://disser.com.ua/contents/29292.html>.

Подюков, Хоробрых, Антипов 2004 — *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Усолье; Соликамск; Березники; Пермь, 2004.

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Л., СПб., 1967–.

Романов 1–9 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 1–9. Киев; Витебск; Могилев; Вильна, 1866–1912.

Сахаров 1/1–4, 2/5–8 — *Сахаров И.* Сказания русского народа. Изд. 3. Т. 1 (кн. 1–4), 2 (кн. 5–8). СПб., 1841, 1849.

Сержпудоўскі 1930 — *Сержпудоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930 (Беларуская этнаграфія ў досьледах і матар'ялах. Кн. 7).

СМР — *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Соколовы 1915 — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

СОТУ — Свадебный обряд в Тотемском у. в окрестностях г. Тотьмы // Гос. архив Вологодской обл. Ф. 652. Оп. 1. Ед. хр. 79.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Вып. 1–. Л., СПб., 1965–.

Телбизови 1963 — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 51. София, 1963.

ТОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Составители Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева. Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1975.

Шейн 1987 — *Шейн П.* Свадьба в Нижегородской губернии Ветлужского края Макарьевского уезда // Играем свадьбу. Сборник / Сост. С.Г. Заградская. М., 1987. С. 13–23.

Шмаков 1903 — *Шмаков И.Н.* Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря // Этнографическое обозрение. 1903. № 4. С. 55–68.

Элиаш 1933 — Ленинградская обл., Винницкий р-н, д. Шокшозеро (быв. Олон. губ.), 1933. Зап. Элиаш Н.М. // Архив ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН. Собрание Н.М. Элиаш. Разряд V. Колл. 103. Папка 1. № 11, 20.

ALJ — Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR. Brno.

Archiwum KEUW — Archiwum Katedry Etnologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Archiwum MEK — Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie.

Dekowski 1948/49 — *Dekowski J.P.* Zwyczaje weselne w powiecie Opoczyńskim // Prace i materiały etnograficzne. T. 7. Lublin, 1948/49. S. 211–300.

Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Jindřich 1956 — *Jindřich J.* Chodsko. Praha, 1956. S. 64–81.

Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985.

Komorovský 1976 — *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.

Leciejewski 1899 — *Leciejewski J.* Glasnik zemaljskog muzea (Sprawozdanica muzeum krajowego) u Bosni i Hercegovini. Urednik (redaktor) Kosta Hörman. Sarajewo, 1898, zeszyt I, str. 174 // Lud. T. 5. Z. 3. Lwów, 1899. S. 280–284.

Leščák 1995 — Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska (obrady, zvyky a povery — 1939) / Zostavili: M. Leščák, V. Feglová. Bratislava, 1995. S. 53–128.

Leščák 1996 — Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcie Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: Milan Leščák. Bratislava, 1996 (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. II zväzok).

Mleczo 1902 — *Mleczo T.* Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego w Galicyi zachodniej // Lud. T. 8. Z. 1. Lwów, 1902. S. 48–56.

Müller 1894 — *Müller E.* Das Wendetum in der Niederlausitz. Kottbus, 1894.

Navrátilová 2000 — *Navrátilová A.* Rodinné obyčaje (narození, svatba, pohřeb) // Vlastivěda moravská. Nová řada: Země a lid. Sv. 10: Lidová kultura na Moravě. Brno, 2000. S. 166–186.

PAE — Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Z. 1–15. Warszawa, 1964–1976. [Неопубликованные тома, посвященные духовной культуре,

из филиала Института истории материальной культуры (ИМК) ПАН во Вроцлаве.]

Schulenburg 1882 — *Schulenburg W. von*. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Szukiewicz 1903 — *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe (zabobony, przesady, wróżby i t.d.), zebrane w gubernji wileńskiej // *Wisła*. T. 17. Warszawa, 1903. S. 265–280, 432–444.

ŚWVW — Ślub i wesele w portalu Weselisko — tu o weselu i ślubie znajdziesz wszystko. Tradycje i obyczaje [Tradycje kulturalne; Wesele we wsi Pisarzowo; Ślub śląski; Przesady weselne; Wesele warmińskie; Wesela szlacheckie; Wesele na Kurpiach; Wesele na ziemi Jasielskiej] // <http://www.weselisko.com.pl/tradycja.htm>.

Ujević 1896 — *Ujević I.* Ženitbeni običaji. b) Iz Imotske i Vrhogorske krajine u Dalmaciji // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Sv. 1. Zagreb, 1896. S. 159–162.

Veckenstedt 1880 — *Veckenstedt E.* Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.

Vyhlídal 1894 — *Vyhlídal J.* Slezská svatba. [Opava], [1894].

Witort 1896 — *Witort J.* Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów // *Lud*. T. 2. Z. 3. Lwów, 1896. S. 210–217.

М.А. Андрюнина

**СИМВОЛИЧЕСКОЕ
«КОРМЛЕНИЕ» УМЕРШИХ:
ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА**

При изучении любого ритуального комплекса пространственные параметры оказываются чрезвычайно важными характеристиками, необходимыми для выявления его структурно-типологических особенностей и глубинной семантики. Пожалуй, в наибольшей степени это касается похоронно-поминального комплекса, в котором пространственные категории являются основой обряда в целом и отдельных его фрагментов, поскольку народные представления о смерти тесно связаны с идеей перемещения, ухода души из мира живых, ее путешествия на «тот свет», возвращения на землю в определенное время, а также с четким разграничением мира живых и умерших, маркированием зон возможных контактов между ними. По наблюдениям этнологов и этнолингвистов, ритуалы похоронного цикла могут быть описаны как способ оперирования пространством и как ряд последовательно сменяющихся друг друга локусов — мест расположения и перемещения тела умершего, принадлежащих ему вещей, других ритуальных предметов, поминальной пищи, самих участников обряда.

Другой определяющей идеей для выявления мифологической семантики погребальных и поминальных обрядов признается мотив перераспределения доли между членами общины и выделения умершему предназначенной для него части. Обрядовые жертвы в цикле погребальных и поминальных ритуалов имеют смысл обеспечения покойного символическим домом, скотом, надлежащей одеждой, пищей, почестями. Такие жертвоприношения обусловлены, с одной стороны, стремлением живых самостоятельно определить принадлежащую покойным долю, тем самым обезопасив себя от самовольного изъятия духами тех вещей, которые они считают «своими». В Архангельской обл. в гроб клали хлеб и говорили: «„Вот тебе доля, вот тебе половина“». Три раза. Если вот так не положат, так говорят: „Мёртвый у угла не стоит, а своё возьмёт“. Тут то ли сила, не сила, а то корова не придёт с пастбища, то чего-нибудь, какое-нибудь несчастье будет» (ВСЭС: 272-273, Тихманьга, каргопол.). С другой стороны, подобные

ритуальные действия основаны на представлениях о дарообмене между живыми и умершими. В благодарность за предложенную им пищу предки приносили благополучие и хозяйственное процветание; если же по каким-либо причинам они не получали приношений, наступала месть духов: нерадивые потомки расплачивались кошмарными снами, страхами, болезнями и хозяйственными убытками. «С темой 'нищеты умершего', — как об этом пишет О.А. Седакова, — связан мотив голода в обряде, удовлетворению которого посвящены „кормление могилы“, „угощение души“ на поминках, оставление хлеба и воды (вина) в красном углу или на окне в течение 40 дней. При этом умершие, в контраст своей „нищете“, почитаются источником всякого изобилия (*деды хлеба-соль засылают*) и отождествляются — даже лексически — с *долей...*» (Седакова 1990: 57). В Белоруссии во время ритуального «кормления» предков хозяйка говорила: «Няхай са святымі пачываюць і нам хлеба-солі засылаюць, будзьце ўсе жывы!» (ППГ: 169, могилев.). На то, что темы «пути» и «доли» оказываются определяющими для мифологической семантики комплекса погребальной и поминальной обрядности, многократно указывали исследователи (Седакова 1990: 60; Седакова 2004: 72; Невская 1993: 56–58; Байбурин 1993: 112–115; Конобродська 2007: 191–192); данные темы находят отражение в обрядовой структуре, народной терминологии и фольклорных текстах.

Обычаи символического «кормления» духов, включенные в самые разные ритуальные комплексы, рассмотрены в общеславянском масштабе в одной из статей этнолингвистического словаря «Славянские древности» (Виноградова, Толстая 2009: 269–272). В обстоятельной работе этих же авторов «Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд» значительное внимание уделяется локативной характеристике обряда, причем здесь не только дается перечень релевантных для данного обычая локусов, но и определяется перспектива их динамической смены, отражающая представления о приходе мифологических персонажей в дом извне, из природного пространства, их участие в общесемейной трапезе и последующий уход, часто символическое «изгнание» духов из дома, водворение в принадлежащую им сферу (Виноградова, Толстая 2005: 443–500). В статьях анализируется приглашение не только душ умерших предков, но и ряда других мифологических персонажей (мороза, персонифицированных праздников, диких зверей и птиц, нечистой силы и пр.) на праздничную трапезу, формулы ритуального приглашения и выпроваживания, мотив получения пользы от духов взамен угощения — сохранения урожая от заморозков весной и летом, защита от диких зверей и прочих вредителей.

В настоящей статье предпринята попытка рассмотреть с точки зрения пространственной характеристики мотивы символического «кормления» душ умерших в контексте погребальной и поминальной обрядности, в которой локативный код зачастую играет ключевую роль, так как ритуальная пища помещается именно там, где ожидается присутствие умерших. Различные действия с обрядовой едой, ее размещение в определенных местах в пространстве дома и на кладбище, перемещение участников обряда с ритуальной пищей и предметами позволяет проследить местонахождение незримых душ, их присутствие или отсутствие в тех или иных локусах. Таким образом, можно предположить, что анализ этих данных даст возможность восстановить архаические представления о посмертном существовании душ. Эмпирической базой работы послужил полесский, белорусский и русский материал (для сравнения привлекаются польские и украинские данные).

Локативный код погребальных и поминальных обрядов выступает в неразрывном структурно-семантическом единстве с остальными кодами традиционной культуры: темпоральным (ритуальное время, посвященное контактам между живыми и умершими); агентивным (выбор определенных лиц для совершения ритуальных действий — хозяина или хозяйки дома, женщины, родственника, нищего и пр.); «персональным» (приглашаемые на поминки умершие, последний покойник, все умершие в этом конкретном доме, покойные особых категорий — утопленники и пр.); вербальным (произнесение пригласительных и отгонных формул); предметным (специально выделенные для душ предметы домашней утвари; разбитая посуда); пищевым (особая пища для умерших — горячая, испускающая пар, жидкая; обрядовый хлеб и пр.). Единство перечисленных кодов в исследуемых обрядах дает возможность, во-первых, расширить понимание общего мифологического смысла ритуальных действий и, во-вторых, рассматривать конкретный ритуал как особым образом организованный культурный «текст».

В качестве основных способов символического «кормления» умерших в похоронно-поминальной обрядности выступают следующие действия: размещение пищи в определенных местах дома, двора, кладбища (реже — природного пространства); разделение обрядового блюда между всеми членами семьи; разламывание горячего хлеба или выставление на должном месте теплой пищи, чтобы души могли напитаться паром; поедание ритуального кушанья определенным участником обряда (например, хозяином дома, нищим); кормление остатками поминальной еды птиц как воплощения душ; передача еды мертвым через нищих (раздача поминальной пищи на кладбище либо возле церкви). Кроме того, пищу клали в гроб покойнику, чтобы он мог

подкрепиться по дороге на «тот свет» или передать ее ранее умершим; обрядовую еду несли следом за похоронной процессией; еду оставляли на свежей могиле; туда же на следующий день приходили с пищей родственники умершего, чтобы «разбудить покойника», «принести ему завтрак» (полес., бел.); в течение сорока дней после похорон в доме для души ставили воду и клали хлеб; на все индивидуальные поминки (обеда первого, девятого, двенадцатого, сорокового дня, в полгода, год и пр.) приглашали умершего, для него ставили специальное угощение; его призывали на поминальную домашнюю трапезу в календарные дни, посвященные памяти предков; в большие церковные праздники на могилы приносили угощение, которое закапывали в землю либо клали возле креста; в весенние поминальные дни на кладбищах устраивали обеды, приглашали души умерших, для которых оставляли на могилах еду; угощение оставляли на перекрестках, межах и в других локусах, где могли присутствовать души; еду бросали в водоемы, на крышу, под плодовые деревья, оставляли в хлеву и пр.

Рассмотрим более подробно типовые ситуации символического «кормления», вписанные в структуру похоронного обряда (и последующих поминок): наделение умершего пищей — сразу после смерти, пока покойник остается в доме; в моменты выноса тела из дома и движения погребальной процессии; на кладбище сразу после похорон; на поминках в день похорон; в ритуалах сезонного поминовения (в доме и на кладбище).

Обычай выделения пищи для умершего отмечаются с момента появления первых признаков наступления смерти (а иногда даже во время агонии). Возле умирающего ставили стакан с водой и клали кусок хлеба «для души». Во время пребывания тела умершего в доме родственники и навещающие покойного люди складывали в определенных местах дома пищу, предназначенную для умершего, чтобы он мог подкрепиться перед долгой дорогой, передать ее на «том свете» умершим родственникам, поучаствовать в трапезах своих живых родственников. Еду клали возле покойного, полагая, что рядом с ним все еще находится покинувшая тело душа, либо ее располагали в других местах дома, где могли обитать или появляться души: на окне, возле которого лежал усопший, на столике возле тела умершего, на столе в красном углу.

В Познанском воев. возле гроба ставили рюмку водки и клали кусок хлеба с маслом, чтобы умерший мог подкрепиться перед дорогой в вечность (Fischer 1921: 195). Этот обычай известен и восточным славянам: «А как помреть человек, положуть на кут, так свечку зажгут. Рядом на столик в святом угле зажигают или ў буханку хлеба ўторнуть. На столик» (СМЭС 2: 29, смоленск.); «Как человек, примерно, помирает и

как помер уже, на столе буханку хлеба кладуть (раньше круглые буханки были), и в эту буханку свечку вставляють, она горить» (там же: 16); «[Покойник лежал] на лаўцы. На столе стоить хлеб, бутылка и свеча стоить» (ПА, Радчицк Столин. Брест.); на покути, за головой умершего, сразу же клали целый ржаной хлеб — *бохан* (ППГ: 140, гроднен.). В Витебском у. до выноса покойника из дома на столе, покрытом чистой скатертью, лежал хлеб, деревянная солонка и взятый в церкви звонок, который иногда клали прямо на хлеб (ППГ: 114–115).

В Полесье каждый приходящий проститься с покойным приносил с собой какой-нибудь гостинец и клал его на стол или на окно, потом все это уносили на могилу и раздавали там: «Кались на акне гастинцуў несуть люди: калачи, канхветы, драбковы сахар» (ПА, Плехов Чернигов. Чернигов.). «[Если покойник в доме], простилають на окни намитку, наливають квасу и кладут пириг — першэ пирога спечэ и на окни кладеш, двенацать дней лежить; на двенацатый день на кладбишчэ [несут] и под хрэст выливають квас и когда [пирог выносят], то кажэ, душа выйде з хаты» (ПА, Чудель Сарнен. Ровен.). В Смоленской обл., готовясь к приходу людей, устраивали на кутнем окне *постельку*: расстилали полотенце, на него ставили еду и воду для умершего. Приходящие навещать покойника обязательно несли *помин* и клали его на эту *постельку*: «Приносили хлебушка, как приходять смотреть [покойника]. И на вокно ўсё кладуть» (СМЭС 2: 32); «Пока ещё покойник лежит на куте, все приходят, приносят какой-нибудь помин. Мы с деньгами приходим и кладём деньги на вокошечко. А кто конхветки кладёт, кто печенье. Так, да. И деньги кладём. Обычно деньги» (там же: 33). В последнее время фиксируется тенденция заменять еду деньгами, но традиционно в качестве *помина* выступает хлеб.

Иногда говорили, что данная еда предназначена для душ ранее умерших, которые будут встречать нового покойника на «том свете»: «Приносять на стол много всяго, как ляжить пакойник, как ляжить в доме. Хто и водку нясеть, и я водку носила. И салофаный мяшочик, туда конфет, пячень, яблоки, ячичк. Все люди нясут, которые приходють, и родные, и неродные — все несуть. И это так говорить, что это, как уже опускають покойника и как уже зарыють, поминають, увстречають его ўсе родители, приходють. Все мёртвые встречають, и там, как и у нас, есть старший. И это как посылочку ты посылаешь родным туды, на тот свет. И вот кто принесёт, что принесешь, там твоим родным и вручають... А кому ничего не положуть на стол, те стоять: „А вам нет...“... Вот как хоронють, то со стола всё [берут]» (СМЭС 2: 33, смоленск.).

Распространены представления о том, что новопреставленный и души предков принимают участие в ночной поминальной тра-

пезе, устраиваемой в доме в день смерти. Для душ ставят еду в местах их возможного присутствия — на куте, на столе. «Тому [покойнику] нальют. Свечка горит, ложечку положить, всё. Тада этот мёд, что ему накладено, и стакан водички яму поставють на куте. Ложечку кладуть на воду: ж покойник приходит, пьёт!» (СМЭС 2: 46, смоленск.); «...со стола ничего не убирають. Как поели — не убирають. Не положено было. Пусть покойник придёт поить. Чтоб ему осталось» (там же: 46); «Идут на помин и нясут буханку хлеба, кладуть на стол. Ету ж ночь, когда собираются родители покойные, етым хлебом поминають. Да, сами родители. Нам не положено их видеть, а поминають все родители, сидять за столом и поминають. Пока покойник ляжить на куте до двенадцати часов, ў двенадцать часов етыи покойники сидять, которые пришли, которых ты не должна видеть. Все сидять» (там же: 46). «Як мертвиц лежить на лаве, то ўси мертвецы, деды за столом сидять. Не можно спаць за столом: прогоняють. Меня тусовали некии деды с бородами, бо, кажуть, грех лля стола спаць, як мертвиц ў хате» (ПА, Малые Автюки Калинкович. Гомел.).

Во время выноса гроба совершали магические действия, призванные наделить умершего причитающейся ему долей имущества, тем самым обеспечивая благополучную жизнь в доме в будущем. В мифологическом смысле символом доли и благосостояния всегда являлся хлеб, зерно, чем и объясняется его широкое использование на данном этапе обряда. Повсеместно осыпали зерном место, где находился покойник, — большой угол, гроб, лавку, на которой он стоял, полы в доме, клали хлеб в гроб, на крышку гроба или на покойницкую лавку. «[Во время выноса гроба из хаты крупу сыплют на покойника]: На тебе и крупу, и муку, шчоб ничего з двора не взял. Я тебе атдал ўсё» (ПА, Грабовка Гомел., Гомел.).

Во дворе на гроб ставили солонку с солью и клали хлеб, который до этого времени находился на столе в доме (ППГ: 118, бел. витеб.). Во время следования похоронной процессии на кладбище за гробом несли *куццю* или *канун*, а также другие блюда и напитки для поминков на могиле (Плотникова 2009: 310, в.-слав.); в Полесье впереди гроба несли хлеб, буханка хлеба находилась также и на крышке гроба (ПА, Выступовичи Овруч. Житомир.). После погребения на могиле устраивали поминки, часть пищи оставляли для умершего: «Как токо сделают могилочку, заграбуть, так расстилають этот настольник, ставять там бутылочку, пироги кладуть, там что есь — мяско, что хозяйка приготовила. Бяруть стаканчик и подносять всем. Ну, и ему [покойнику] наставять» (СМЭС 2: 76, смоленск.). В Полесье в могилу сыпали деньги со словами: «„На тоби плату за хлева и хату“, шоб не говорил: „Я вам оставил, ничёго не взял, а вы пользуетесь...“» (ПА, Боровое Ро-

китнов. Ровен.); на могиле оставляли буханку хлеба (ПА, Речица Ратнов. Волын.). На следующий день после похорон ходили на кладбище «носить завтрак покойнику», «будить покойника»: «Назаўтра нясутъ яму снадать и там на магилке па чарке выпивають, ему чарку ставяць [и говорят при этом]: „Пойдем будить Ивана, щчоб снедал“» (ПА, Хоробичи Городнян. Чернигов.).

В доме умершего совершались поминальные трапезы в первый, третий, шестой, двенадцатый, сороковой день после похорон, а также в полгода и год (личные поминки); несколько раз в году устраивали поминки, посвященные душам всех предков (*деды*). Ритуальная сторона индивидуальной и календарной поминальной обрядности совпадает в общих чертах. Повсеместно к приходу душ в дом его «помечали» с помощью некоторых предметов, чтобы души могли легко опознать свое бывшее жилище; совершали уборку, уделяя особое внимание тем местам дома, где будут находиться духи, там же для предков могли заранее выставлять пищу; открывали окна, двери и дымоход; готовили стол и приглашали к нему умерших, во время трапезы отливали часть еды и питья для духов и соблюдали ряд запретов, иногда произносили формулы выпроваживания душ, оставляли на столе неприбранными приборы и остатки еды.

В день похорон приглашать умершего начинали уже на обратной дороге с кладбища вблизи дома или на периферии дома: «Выли! Как идёшь с кладбища, так ещё в коридоре завёшь» (СМЭС 2: 131, смоленск.). Во время усаживания гостей за поминальный стол близкие родственники выходили из дома на улицу и звали умершего: «Или жена, или там мать, или хто выходили на вулицу и звали. Чтoб ён выходил и вёл родных своих» (СМЭС 2: 130, смоленск.). Часто звать умершего на обед выходили с поминальными блюдами — блином и кануном, которые могли брать со стола, где во время содержания покойного в доме располагалась предназначенная для его души пища. «Бяруть блинок, который лежал у яво на столике. С этим блином ходють гукать на улицу» (там же: 84); «Кладуть ложку кануна на блин и уходят — выходяють на улицу и гукають (покойника)» (там же: 130). Обращаться к покойному могли также возле дверей дома; их открывали, чтобы пригласить души в жилище. В Белоруссии после возвращения с кладбища женщина брала кусок хлеба, канун и чарку и, стоя в дверях хаты, звала покойника по имени и приглашала его на обед (ППГ: 126). «Дома обед — откутают дверь, зовут покойника. Все встают из-за стола, постоят и закрывают дверь, садятся» (СМЭС 2: 84, смоленск.). Согласно народным представлениям, души умерших могут сначала стоять под окном, прежде чем войти в дом: «Это у меня соседка была. И я помню, вышла она серёд хаты, люди сели за стол, а ина причитаёт, завела

голосом: „Родители, не стояя под окошечком, заходитя в квартирку, садитесь за стол, помяните свою родную тётеньку...“» (там же: 131). Последовательная актуализация локусов, близких к дому, находящихся на его периферии и, наконец, внутри (дверей, окон и стола), иллюстрирует идею постепенного приближения душ к дому, входа в него и участия в трапезе живых.

Для душ, принимающих участие в общем обеде, выделялось особое угощение. Его помещали на столе напротив незанятого места, предназначенного для души покойного; еду также могли класть на скатерть, под стол, в красный и в другие углы дома, бросать за окно; в некоторых областях для покойного накрывали отдельный столик, обычно рядом с входной дверью. В Смоленской обл. для души умершего и родителей отводилось особое место в покутном углу за поминальным столом, там ставился стакан с водой либо с водкой и *помин* (СМЭС 2: 85). В Заонежье для покойного оставляли свободным одно место за столом, которое запрещалось занимать. Напротив него ставили тарелку с любимыми кушаньями умершего (Логинов 1993: 173). В Польше для умершего оставляли одно место за столом, напротив него ставили еду и напитки (Fischer 1921: 378). В Белоруссии во время поминок гостей обходила круговая чарка, из которой каждый должен был отлить несколько капель на стол для души умершего (ППГ: 142, гроднен.); в Полесье первую ложку еды бросали под стол для духов; туда же выливали остатки недопитой водки и кусочки хлеба (Конобродська 2007: 219). В Минской губ. на обеде после похорон первую ложку кушанья и первую чарку водки выливали в угол для покойника (Зеленин 1915: 692).

В некоторых регионах Польши для умершего накрывали специальный стол. В качестве скатерти могли использовать полотно, которым покрывали покойника, или полотенца, на которых спускали в могилу гроб. Еду с этого особого столика запрещено было брать, даже если кто-то был очень сильно голоден (Fischer 1921: 378, мазовец.).

Ритуальное «кормление» духов часто сопровождалось словесными формулами. «Када первую рюмки водки нальютю, и блина возьмёшь ты или вот каши сладкей ложку, обязательно посыпнешь на стол: „Ходи (такей-такей или такая-такая) з нами обедать, кушай канун, кушай блин!“» (СМЭС 2: 85, смоленск.). В Гродненской губ. перед началом обеда старейший из семьи произносил короткую молитву за упокой умершего, после чего выкидывал за окно ложку кутьи со словами: «Тобі, Сыдорэ!» С этими же словами за окно выливали первую чарку водки и бросали первую ложку каждого кушанья (ППГ: 148). В Архангельской обл. перед началом поминок ставили на стол рюмку водки и кусок хлеба со словами: «Приди, пей-ешь, такой-то (по имени), приходи, пей-ешь, а меня не беспокоий» (ВСЭС: 275).

Если во время трапезы что-нибудь падало под стол, поднимать это запрещалось, поскольку считалось, что это доля, предназначенная духам: «[На поминках, придя с кладбища,] як шчо упаде до долу хлеб чи ложка, то не поднимают, хай покойникам то; хай же обедають покойники» (ПА, Макишин Городнян. Чернигов.); тот же запрет соблюдался в Заонежье (Логоинов 1993: 173). Во время еды ложки следовало класть на стол, а не на блюдо (там же). Остатки пищи и посуду не убирали на ночь, чтобы покойный обедал. «Як умрэ, захаваюць, прыдуть памянуть. Як умрэ ж, то паминаюць. И тади аставляюць на ноч, бо прыйдэ ж пакойник, а йісты нэчэго. Ноччу прыйдэ йэсти, шоб ніхто нэ бачыў. Кажуць, галодный палёг, хай йэсть» (ПА, Ковчин Куликов. Чернигов.). Так же поступали в Белоруссии, а в Заонежье накрывали все столовые приборы и пищу, кроме той, которая предназначалась умершему: «А то душа съест» (Логоинов 1993: 174).

После поминального обеда выпроваживали душу специальной формулой. В Заонежье, поднявшись из-за стола, кланялись в сторону прибора покойного и говорили: «Поели, попили, пора и домой. Легкого тебе лежания» (Логоинов 1993: 173).

Во время календарных поминальных дней приходу душ в родной дом также предшествовала подготовка: тщательно убирали дома, мыли полы, чистили дымоходы и печи, через которые души попадали в жилище: «[На деды мыли полы и насухо вытирали, чтобы] змарныя душачки [ноги не намочили]» (Оброво Ивацевич. Брест.) (Архив БЭЛА); в Минской области наиболее тщательно чистили кут и запечье (ППГ: 162). «Як дедовая пятница, то ранэнько печку топили, побелюць, положуць чыстую скатерць и утиральнікі — ждуть госці, душкі помершых» (Хоромск Столин. Брест.) (Толстая 2005: 75).

На окна клали горячую пищу, чтобы паром и запахом привлечь души в жилище. Во время приготовления праздничных блюд первый блин рвали на части и клали на окна «для дзядоў» (ППГ: 170, бел. могилев.). «На «дяды» варуць кашу, и на вокна накладеш кашы и блинцоў» (ПА, Велута Лунинец. Брест.); «...пякуць блины и на вокны ложать — дядам ужэ, што дяды прыдуть» (Толстая 2005: 79, Барбаров, гомел.).

Предкам старались обеспечить беспрепятственное проникновение в дом: открывали двери, «каб заходзілі памершыя гэтай хаты» (ППГ: 164, бел. гроднен.), а также дымоход и другие отверстия, предназначенные для выхода дыма; их держали открытыми во время ужина. «Як вечэру правяць, не закрываюць комин и не замукаюцца» (Толстая 2005: 83, Дубровица, гомел.); «...Дэды, шо поумэралы, прыйдуть чэрез комын» (Ласицк Пинск. Брест.); «...И комин оччинен, бо мертвые души будут ити» (Толстая 2005: 82, Лисятичи Пинск. Брест.). В Полесье и Белоруссии возле окон и дверей вывешивали чистые полотенца, чтобы

духи могли опознать дома своих родных. «На дзеды му вешаем рушники чысьценькіе ў хаці — два-тры — для дзедоў» (Толстая 2005: 83, Дубровица Хойниц. Гомел.).

Посуду для мертвых клали на печи (полес.). В Белоруссии к печи придвигали лавку, покрывали ее скатертью, ставили там немного еды и питья, сыпали соль и клали кусок хлеба (ППГ: 145, гроднен.). Иногда сообщается, что возле печи помещали блюда не для всех умерших, а только для утопленников: «...На прыпэк застлалі таким ручніком і клаі туды пірога. І туды зноў злівалы ту харч, шо на деды наварэна. То гаворылы, шо сё для топлэніка» (ПА, Чудель Сарнен. Ровен.).

Стол накрывали особым образом: ставили отдельную миску, ложку и стакан для умерших, куда потом отливали по ложке от каждого блюда (ППГ: 164, бел.); для душ обязательно клали лишние ложки: «На дзеды ложаць лішніе ложки, бо святыя прыдуць і будуць йесць» (Дяковичи Житкович. Гомел.). Перед *дедовой вечерей* хозяйка ставила возле порога небольшой покрытый скатертью столик, на который клала по-немногу от каждого приготовленного кушанья (ППГ: 188, бел. минск.). Отдельную чарку наливали и ставили на окно (полес., бел.).

Приглашали умерших к накрытому столу во дворе дома, на крыльце, возле открытых дверей, окон и дымохода, используя при этом специальные ритуальные формулы: «На диды хозяйка выходить на двурды й кажа: „Прыходзіце, мой родныя, і што наварыла, тое будэм разам есьці“» (ПА, Спорово Березов. Брест.); «На диды мы клічым родных. Сталы прыгатовім, я богу помалюся, за дзвері выйду і гаворю: „Диды-прыяцелі, хадіце к нам на вечэру!.. На крыльцо выходзіць у пятніцу, кады сонцэ зайдэ“» (Толстая 2005: 84, Дубровица, гомел.); «На деды я открыву дзверы дай кажу: „Прыходзіць, деды, всэ до міне на вичэры“» (ПА, Спорово Березов. Брест.); на «деды», накрыв поминальный стол, открывали окна и двери, а старейшие члены семьи обходили вокруг дома, молились, смотря в сторону кладбища, и приглашали мертвых на ужин (ППГ: 177, бел. брест.).

В ритуале приглашения предков к столу обязательным и в высшей степени значимым элементом является «пространственное перемещение исполнителя и других участников ритуального ужина или предметов (прежде всего пищи, затем посуды и других предметов утвари). Во всех случаях это перемещение осуществляется в направлении из дома, от стола вовне (к окну, к печи, к двери, к порогу, на двор, к воротам и т. д.), оно символизирует преодоление границы между внутренним пространством дома и внешним миром либо — между „этим“ светом живых и „тем“ светом мертвых с целью установления разрешенного... контакта. Преодоление границы и установление контакта является обязательным условием самого приглашения» (Вино-

градова, Толстая 2005: 448). Перед поминальной трапезой хозяин три раза обходил вокруг стола с булкой и зажженной свечой, завернутой в блин, называя по именам не только всех умерших родных, но и всех, кто раньше проживал на его земле, приглашая души к трапезе со словами: «Прыбывайце к гэтаму сталу!» (ППГ: 163, минск.). Люди верили, что во время такого приглашения предки выходят из могил и приходят за стол питаться паром, исходящим от поминальных блюд (ППГ: 172, бел.).

Угощение «дедов» могло происходить в форме общего застолья (живые сидели вместе с умершими); в других случаях стол накрывали отдельно для душ: расставив на столе обильную трапезу, хозяева молча сидели поодаль и ждали, когда поедят незримые пришельцы, а затем сами приступали к трапезе (ППГ: 177, пинск.).

Главным ритуальным действием во время ужина было угощение предков: первую ложку каждого кушанья и первые капли напитка выбрасывали за окно, проливали прямо на скатерть, еду бросали на пол, откладывали понемногу от каждого кушанья в специальную *дедовскую тарелку*, находящуюся тут же на середине стола, на припечке либо на подоконнике.

В Белоруссии перед ужином хозяин брал стакан и говорил: «Будзь здароў, дзеду» и выливал водку за окно или, сев за стол, выкидывал за окно и первую ложку с едой; остальные кидали под стол со словами: «Дзеду, ідзі да абеду» (ППГ: 174). После приглашения предков к столу хозяин откладывал на середину стола ложку кануна, а потом понемногу ото всех кушаний, говоря при этом: «Дзядом!» (там же: 180); перед трапезой хозяйка клала на скатерть хлеб и обливала его борщом (там же: 188). В Витебской губ. есть не начинали, пока от каждого кушанья не отольют и не отложат понемногу в отдельный сосуд, который затем ставили на окно (Шейн 1874: 374–375). Иногда в чистую тарелку отделяли столько частиц от поминальной еды, сколько поминалось родных, при этом отдельно произносилось имя каждого: «Пымяни, Господи, дзятку Ивана!» Миску после этого выставляли за окно (Шейн 1874: 376, витебск.). Там же во время поминальной трапезы хозяин ставил покрытую блином миску с небольшим количеством еды на подоконник или на особую приделанную рядом полочку и звал умерших: «Святыя дзяды! Прыдзіця сюды — ета для вас!» (ППГ: 165). Повсеместно в Полесье во время трапезы отливали на стол понемногу от каждого кушанья: «Чарку так нахилиш трохы, на стол ллеш, и ложку еды якой капнеш, просто на стол» (ПА, Ручаевка Лоев. Гомел.). В с. Тхорин это действие воспринималось как жертва утопленникам: «Сыту з ложки треба линуць на стол. То, кажуть, потопленікам» (ПА, Овруч. Житомир.).

Во время ужина следовали определенным правилам. Время от времени свою ложку нужно было класть на стол, «каб ёй елі дзяды». Следили, чтобы ложки лежали выемкой вверх, иначе покойники вернуться в могилах (ППГ: 171, могилев.). Не поднимали с пола упавшие ложки: «Як упадэ ложка, то ужэ нэ знимают, покі нэ одыйдут от стола люды. Кавуть, мэртвы вирвали з рук — будуть йсты тэю ложкою. Хлеб як упадэ, тожэ нэ чэпають. Казали, то мэршые душы просяць йисты. Як найидяца — ужэ паднымають» (ПА, Чудель Сарнен. Ровен.).

В с. Боровое Лельчицкого р-на Гомельской обл. записан особый поминальный обряд на *деды*, который соблюдали представители некоторых профессий: охотники, рыбаки и пчеловоды. Варили горшок кутьи и ставили его на печном столбе, называемом *дэд*. Когда вся семья садилась за стол, хозяин лез на печь, где ел кутью, не снимая горшок с *деда*, и обращался к дедам с просьбой уберечь пчел, помочь в хозяйстве и т. д. После ужина хозяин спускался с печи, брал горшок с остатками кутьи и шел к дверям, не отворачиваясь от печного столба. Со словами «Дзяды, дзяды! Паелі куцці — ідзіце дадому» он открывал дверь, выходил в сени, также не отворачиваясь, открывал двери на улицу, бросал горшок в сторону кладбища и быстро закрывал двери в сени и в дом (ППГ: 178).

Повсеместно соблюдалось правило оставлять на столе недоеденную пищу и невытую посуду на всю ночь, что понималось носителями традиционной культуры как еще один вариант «кормления» духов: «На бабы, на деды... оставляюць на ночь ложки, чарки, шо едыць, шоб деды поснедали. Оставляюць не чистые, а те шо сами ели» (ПА, Боровое Рокитн. Ровен.); «Пакушають и аставляють патрошку ўсего: деды придуть пакушать. И ложки, ўсе шоб стаяло, понемножку аставляють на тарелках и колива» (Толстая 2005: 83, Старые Яриловичи, чернигов.). Часто фиксируется обычай накрывать остатки поминальной трапезы чистой скатертью или полотенцем (полес., бел.): «Павечерають, астаўляють всё на стале, шчоб деды ели. Накрывають скатертью и лажацца спать, а деды нехай приходять да едыць. Усю посуду астаўляли: ложки, миски, тарелки» (Толстая 2005: 207, Грабовка, гомел.).

В некоторых случаях оставшуюся на столе посуду расставляли определенным образом: в центре помещали блюдо, а вокруг него раскладывали ложки. «На дяды, як павячэрають, то кругом тарэлкі ложки кружком покладуть, выемкой уверх. А тарэлка сярод стала. То гэта и ночуеть так» (ПА, Велута Лунинец. Брест.); «Як ужэ семья повечераеть, кажэ — чи матка, чи бабка: „Остаўляйте дедам, деды прыйдуць вечераць“. Так мы ужэ ложки паложым кругом миски. Полотенцем накрывае обычно матка» (ПА, Барбаров Мозыр. Гомел.); «Як повечэраем [в пятницу], на столи стоить на ночь блюдо, ложки перэвертываюць —

для душэк, штоп кормились» (Толстая 2005: 75, Рубель, брест.). Иногда остатки ужина все же убирали со стола. В Витебской губ. стол прибирали, покрывали его скатертью, ставили на него *дедовскую тарелку* с различными кушаньями, клали хлеб и соль (ППГ: 166).

Господствовало убеждение, согласно которому нельзя было мешать духам совершать свою ночную трапезу в доме. Поэтому ночью запрещалось подходить к столу с остатками поминальной еды. В Полесье записана быличка о том, что одна старуха *на деды* захотела поесть, когда все уже легли. Подошла к столу, и тут ее повалило и всю ночь катало по хате (Седакова 1983: 258, Стодоличи, гомел.).

Требование оставлять на ночь стол необрунным может означать веру в то, что предки остаются в доме ночью, а затем исчезают, однако во многих случаях умерших специально выпроваживали после ужина с помощью отгонных действий и словесных формул. После поминального ужина говорили: «Святые дзяды! Елі і пілі, ідзіце да сябе» (ППГ: 162, минск.); «Святые дзяды, ляцице цяпер до неба» (Шейн 1874: 374–375, витеб.). В Гомельской обл. хозяева отодвигали лавки от стола и поливали пол водой до самых дверей, говоря при этом: «Што не даелі і не дапілі, то ідзіце на папоў двор» (ППГ: 179). После ужина хозяин снова открывал двери дома, ставил в них борону и махал венником по всем углам дома со словами: «Кыша, кыша, душачкі! Каторая старша і больша, то дзвярамі, а катора менша, то вокнамі» (ППГ: 174, бел. гроднен.). В гомельском селе Новинки для произнесения формулы изгнания духов выходили на крыльцо дома: «Идите, дяды, дай, божэ, штоб на лето даждали» (Толстая 2005: 82). Последовательная актуализация в таких описаниях углов, порога, окон и дверей символически иллюстрирует путь духов вон из дома.

В ритуалах выпроваживания душ умерших широко использовалась поминальная пища, с помощью которой их выманивали из дома, а в некоторых случаях сразу относили на кладбище. В Полесье в конце ужина души провожали за дверь с хлебом и солью (Толстая 2005: 85, Скрыгалово, гомел.). После поминальной трапезы предназначенную душам еду собирали со стола или с *дедовской тарелки* и выбрасывали за порог, за ворота по направлению к кладбищу, закидывали на крышу, относили в сад, бросали в водоемы или оставляли на кладбище. Из рассказов информантов следует, что еду относили туда, где должны были находиться души. «На деды сыту робят... Кажут, што сытой уста мертвые мажут... Ее и на могилки несут и ллюют туда, где хрест» (Толстая 2005: 206, Дубровица, гомел.); «Даўно деды робим и у мисачку атливаем ўсяку страву, и як повечэраем, несом на бегучу ўоду, носим старые. Мо и там е люди. У ўоде сядять люди» (ПА, Замошье Лельчиц. Гомел.); «У каго тапленик буў з радзицелей, дак на радуничные дзеды несуць

тэе блюздэчко [с остатками поминального ужина] на воду. Этым на моголки несли, а етым уже на воду» (Толстая 2005: 84, Жаховичи, гомел.). В белорусском Полесье остатки поминального ужина забрасывали на крышу для птиц; в с. Золотуха еду относили в сад «под зялёнае деревце, под ябланьку, под грушку, штобы верабейки зьели» (Толстая 2005: 84, гомел.). Кормление остатками поминальной еды птиц может быть понято как еще один способ передачи ее душам умерших, которые часто являются живым именно в птичьем обличье. В некоторых случаях остатки еды сжигали: «На деды, як поминают, из поминального блюда ў блюдэчко немного зливали. А с того блюдэчка на другой день выливают на дрова, шоб згорало, а дым — до Бога шоў» (ПА, Замосье Лельчиц. Гомел.).

Широко распространена вера в то, что души могли отомстить своим родным за отсутствующее или неподобающее угощение. В Гродненской губ. верили, что если на столе не было девяти блюд, мертвые ночью перевернут стол с остатками еды (ППГ: 174). Известно множество быличек, повествующих о подобных наказаниях. Часто подчеркивается, что духи проявляют свое недовольство стуком и другими действиями в верхней периферии жилища: на чердаке, крыше и пр. «Сасед пасмеяўса над бабамі, калі дзеды гатовілі. Кажэ, нема дзедоў, бабскіе вудумкі. А ночью яні яго будзілі, ў стреху стукалі» (Толстая 2005: 86, Жаховичи, гомел.); «[На деды] зварить шчо було, а [она] не зварыла, дак було шчо на потолцэ — деды ўсё змесилі» (ПА, Верхние Жары Брагин. Гомел.).

В некоторых областях России, на Украине и в Белоруссии существовал обычай поминать мертвых всегда, когда пекли блины или хлеб, основанный на вере в то, что души питаются паром, исходящим от горячей пищи. На Украине считали, что в дни печения хлеба и в большие праздники души прилетают к окнам, чтобы «ковтать пару, шо йде з гарячаго хліба», для чего даже зимой открывали нижнюю часть окна, выпуская пар во двор наружу (Байбурин 1983: 142). В Полесье только что выпеченный хлеб ставили на лавку со словами: «Хай пара трохэ выйде — мертвые едзяць» (ПА, Замосье Лельчиц. Гомел.). Часто мертвым предназначали первый выпеченный хлеб или блин, их помещали на окно либо на стол. Первый блин клали на окно «для родителей» (Байбурин 1983: 143, в.-слав.); в русских степных селениях первый блин помещали на слуховое окно со словами: «Честные наши родители! Вот для вашей души!» (там же: 142); на Украине первый испеченный хлеб ломали на четыре части и клали их на два передних окна, на боковое окно и на стол (там же). В Смоленской обл. обычай жертвовать родителям первый блин сохранялся вплоть до последнего времени: «Поминают, и шас поминают. Когда вот пяку блины, вот я

спекла блины — первый блин я кладу на стол и помяну всех родителей... И кладёшь яго на стол. И он тада долго ляжить — пока засохнуть там» (СМЭС 2: 113–114).

Весенне-летние поминальные обряды по большей части совершались не в домах, а на кладбище. Предпочтительным временем посещения кладбищ в Полесье считался период после Пасхи (*Навский великдень, Радуница, Проводы и проводная неделя*), когда на кладбище провожали покойных, якобы пребывавших в это время в домах своих родных. В России таким временем были *родительские дни/субботы*, причем пик поминальных обрядов на кладбище также приходился именно на постпасхальный период. Повсеместно на могилах убирали, обновляли памятники и кресты, приносили освященные яйца и другую пищу; в Полесье на кресты вешали рушники, ленты и фартуки, в Смоленской обл. могилы посыпали песком и покрывали скатертью. Весенние поминальные обряды были многолюдными. Зачастую на кладбище шли всем селом, совершали панихиды, голосили на могилах, пели песни. Уборка и украшение кладбищ временно превращало их в «жилое» пространство, причем сама застеленная скатертью могила с поставленной на нее едой становилась субститутотом накрытого стола, за которым сидели родственники умершего. Во время этого поминального обеда совершался обряд «кормления» душ, в общих чертах совпадающий с аналогичными домашними поминальными обрядами. Под крест выливали напитки: первую чарку водки, сыту; остатки обеда с могилы не убирали, оставляя их для душ: «На кладбище идуць да там обедаюць, моляца, святяць свечки. Уходяць — оставляюць поснедаць умершим» (ПА, Боровое Рокитн. Ровен.); «...наварим, напеком да яичок наварим, да паску возьмем. Да там на могилках столики, такие лавочки, сядемо и гукаем его, винца возьмемо и ужэ вечэраем. Як он умер, по имени. Иди з нами вечэрать, мы пришли до тебе вечэрать. Наливаем [ему] да на могилку стаўляём. Остаўляемо. На могилки идом только на Радоўницу. Посядуть вечэрать да гукають: деды, бабы, идеть до нас вечэрать, да и ўсе» (ПА, Копачи Чернобыл. Киев.); «Идуть строить могилы, вароное яйцэ занесе. А це ужэ на Проводы несуть гарилку, вино, полну могилу настановлять. Покрывають настольником, рушником, чым хто. И однэ другога кличуть, да пьют, да едят. На Проводы идом, несом сыту. <...> Лине пид хрест три разы, все ложать, тэ, шо едят: „На и тобе!“» (Толстая 2005: 198–199, Тхорин, житомир.); «Вси идуть на могилки и пьют, и поляницы кладуть на могилки, и яйца закопвають коля крижа. Хай, каже, выходять родичи наши, беруть яичко» (ПА, Щедрогор Ратнов. Волын.).

Весенне-летние поминальные обряды основаны на вере в то, что в это время года души предков находятся поблизости, «живут» в домах

своих родных, ждут родственников на кладбищах, где может состояться личное с ними общение; наделяют своих справивших поминальные ритуалы потомков удачей и благосостоянием. В Белоруссии верили, что первому человеку, посетившему могилы родных на Радуницу, родители помогут отыскать клад (ППГ: 106).

По мере приближения осени обряды на кладбище сокращались: посещения становились не такими массовыми и обязательными, на могилах оставляли меньше приношений. В Смоленской обл. эта тенденция наглядно выражалась в уменьшении кусков ткани, которыми застилали могилу: «Приезжаем на Раданице, застилаем салхветкой на могилочку, ставим панахвиду, поминаем и всё. И на духовскую так. А на дмитровскую уже салхветку не застилаем, только такую маленькую палатенца, где панахфитка стоять» (СМЭС 2: 115).

* * *

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. Во время пребывания покойного в доме его родные стремятся сделать все возможное, чтобы обеспечить его обрядовой пищей, необходимой для успешного путешествия на «тот свет», одновременно отдавая умершему причитающуюся ему долю совместного имущества. При этом еда помещается возле тела умершего, рядом с которым, по народным представлениям, все еще находится его душа, а также в других частях дома, традиционно используемых для содержания тела до погребения, — на покути, в центре избы. В день похорон с помощью поминальной пищи душу выманивают на кладбище следом за похоронной процессией, водворяют ее там; с помощью «кормления» на могиле в день погребения и на следующий за ним день за покойным закрепляется новое обиталище. В поминальные дни души возвращаются из потустороннего мира, приходят к своим домам, блуждают возле них, стоят под окнами; по приглашению своих родных заходят внутрь, используя для этого регламентированные и нерегламентированные входы в жилище: двери, окна и печную трубу. Во время поминальной трапезы умершие сидят рядом со своими родными за столом и наиболее часто — в красном углу дома, сакральном локусе, тесно связанном с душами умерших. Посещая свои земные жилища, души сидят на божнице между иконами, которые никогда не ставят плотно друг к другу, либо на висящих возле образов полотенцах (Байбурин 1983: 142, укр.). Души локализируются и в других углах дома, а также возле печи и под столом. Перемещение ритуальной пищи из *дедовской тарелки* на другой день после поминок указывает на пути удаления душ из селений живых в потусторонний мир. Все релевантные в данном случае локусы — крыша, дерево, печной огонь, водоемы и кладбища — маркируют возможные пути, ведущие на «тот

свет». Весной, вместе с пробуждением природы от зимнего сна, бурной вегетацией растений и прилетом птиц, возвращаются и души умерших в мир живых, пребывая и в домах родных, и возле них в селениях, на кладбищах и везде в природе. После ритуалов *Проводов* души символически провожают из домов на кладбища, используя при этом ритуальную пищу: «На кладбище ходят, родичев провожают. Они неделю живут, родичи, во тут: мои — у мяне, а яе родичи — у яе. А тады уже пяхеш хлеб, ладки и идеш на могилки, провожаеш родичев» (Толстая 2005: 207, Мефедовка, сумск.). С приближением осени и затуханием поминальной обрядности на кладбищах души уходят все дальше и дальше из освоенных человеком территорий в природное, дикое пространство, смыкающееся на своей дальней периферии с мифическим миром мертвых. Там они пребывают вплоть до того времени, когда потомки вновь позовут их на ритуальный обед в свои дома и весь цикл повторится снова. Через повторение домашнего и кладбищенского поминовения душ осуществляется постоянный контакт между живыми и усопшими, сохраняется их символическая общность и осуществляется магический обмен: взамен ритуальной пищи умершие наделяют своих потомков урожаем и благополучием.

Принятые сокращения

Архив БЭЛА — Архив Белорусского этнолингвистического атласа. Минск.

Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Виноградова, Толстая 2005 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.

Виноградова, Толстая 2009 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Приглашение мифологических персонажей // СД. М., 2009. Т. 4.

ВСЭС — Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001.

Зеленин 1915 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2.

Конобродська 2007 — *Конобродська В.Л.* Поліський поховальний і поминальні обряди. Етнолінгвістичні студії. Житомир, 2007.

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Невская 1993 — *Невская Л.Г.* Балто-славянские причитания: Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН.

Плотникова 2009 — *Плотникова А.А.* Процессия погребальная // СД. М., 2009. Т. 4.

ППГ — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–4.

Седакова 1983 — *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.

Седакова 1990 — *Седакова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.

Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

СМЭС 2 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.

Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Шейн 1874 — *Шейн П.В.* Белорусские песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.

Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

А.А. ПЛОТНИКОВА

**ПРОСТРАНСТВО ЛЕТАЮЩЕГО ЗМЕЯ
У СТАРООБРЯДЦЕВ СЕВЕРНОЙ
ДОБРУДЖИ**

В русских селах румынской Добруджи до сих пор хорошо сохраняется духовный стих о «Егории и змии» — так называемый «малый стих», в котором повествуется о победе св. Егория (Георгия) над змеем, который в далекие времена прилетал в некое царство и пожирал людей, пока очередь не дошла до царской дочери, спасенной святым от змея. Этот духовный стих в разных вариантах исполняется старообрядцами Румынии во время Великого поста как один из очень немногих, которые можно «петь» в эти дни. Интересны полевые свидетельства¹ о том, как преобразуется этот духовный стих в топонимическую легенду о местности, где проживают липоване, главным действующим лицом повествований и поверий становится сам летающий змей — персонаж местной и шире — славянской народной мифологии.

1 Полевое обследование старообрядцев в Румынии проводилось в селах: село Сарикей (2006, 2008 гг.), село Каркалиу, или Камень (2007 г.), села Слава Русэ (Русская Слава), Слава Черкезэ (Черкесская Слава), Журиловка (2006 г.), село Гиндэрэшт, или Новенькое (2007 г.), село Свистовка и русские кварталы г. Сулина, населенные жителями дельты Дуная из сел Свистовка, Периправа, Мила 23 (2008 г.). Автор выражает искреннюю благодарность жителям этих сел, прежде всего тем, которые не только оказались замечательными собеседниками, но и предоставили свою неоценимую помощь в организации полевого обследования — Александре Феноген (Бухарест, Интер-радио Румынии), Севастьяну Феногену (Сарикей), Ирине Михайлов (Слава Черкезэ), Елене Федот (Слава Русэ), Саломее Малай (Журиловка), Кириллу Липатову и Ольге Петуховой, Федору Петухову (Каркалиу), Федосии Мельников (Гиндэрэшт), Якобу Галкину (Сулина). Все экспедиции в русские села Румынии были организованы в сотрудничестве с Институтом этнографии и фольклора Румынской Академии, директору которого — чл.-корр. Сабине Испас — автор также выражает глубокую благодарность. Кроме того, мы искренне признательны сотруднице Румынской Академии г-же Татьяне Опреску, а также директору фонда им. Ф.М. Достоевского Елене Логиновской, которые оказали большую помощь в организации экспедиций.

Села старообрядцев Румынии расположены не компактно, они разбросаны по всей Добрудже (Сарикёй, Каркалиу, Слава Русэ, Слава Черкезэ, Журиловка, Гиндэрешть), но еще более удалены и даже, можно считать, несколько изолированы села дельты Дуная (Свистовка, Мила 23, Периправа). Заселение территории северной Добруджи русскими происходило с начала XVIII в., неравномерно и не из единого центра: несколькими потоками беженцев после реформы Никона в результате преследований старообрядцев со стороны властей. Многие ученые разделяют мысль о том, что первыми на эту территорию пришли русские казаки, впоследствии слившиеся с пополнившими их ряды «мирными» старообрядцами², причем в некоторых селах (в частности, в одном из самых больших старообрядческих сел Румынии — Сарикёе) идея русского казачества как основы населения старообрядцев Румынии в настоящее время поддерживается особенно широко.

Важно отметить, что если в конфессиональном отношении прослеживается общность, поддерживаемая самой идеей старообрядчества, его конфессиональной изолированностью в инокультурном, иноэтническом и иноязычном окружении, то в плане народной культуры в беседах с местными жителями нередко можно услышать, что «от села к селу у нас всё по-разному». Вместе с тем несомненно и единство народной старообрядческой традиции липован в Румынии в отношении обрядов, обычаев и верований (свадьба, рождение, похороны, народная мифология, народная медицина), которое поддерживается такими обстоятельствами, как совместные выезды жителей из разных русских сел на работу, приглашения на общие сельские праздники (*храм*), браки с невестами из других старообрядческих сел и др.

На территории проживания старообрядцев в Румынии имеются такие значимые для рыболовства и коммуникационных путей географические объекты, как озеро Разим (*Разелм, Разин* — другие известные в народе названия озера; рум. *Razim*), бывшее в прошлом морским заливом, и различные части Дуная: рукава в районе городов Брэилы и Хыршовы, где расположены соответственно села Каркалиу и Гиндэрешть, множество рукавов в устье Дуная, заселенном разными народностями, в том числе — русскими старообрядцами (городок *Сулина*, рус. *Сулин*;³ села Свистовка, Мила 23, Периправа и др.). В семи кило-

2 Подробно вопрос заселения русскими-старообрядцами сел Придунавья исследован А.А. Пригариным (см., например, [Пригарин 2004]), С.И. Феногеном [Феноген 2004] и др.

3 Городок Сулина заселен жителями разных национальностей, среди которых много переселенцев из окрестных сел дельты Дуная, более всего — из ближайшего села Свистовка: большинство собеседников провели в этом

метрах от села Сарикёй расположен известный историко-культурный объект XIII–XIV вв. — руины средневековой крепости Энисала (рум. *Enisala, Enişala*, турецкого происхождения) на высокой горе на берегу озера Разим. Другое ее название — *Эракля, Эракрея* (рум. *Heraclée, Heraclia*) — указывает на тот древний период жизни крепости, когда она была частью цепи генуэзских колоний в устье Дуная и на побережье, связывается с дакскими захоронениями вблизи крепости и т. д. Мифологические рассказы об этой крепости в том или ином виде бытуют во всех липованских селах Румынии, даже далеких от Сарикёя.

Важно упомянуть, что в с. Сарикёй сохраняется историческая память о донском казачестве как истоке, или «корнях», местных старообрядцев. История поселения в Добрудже казаков связана с именем атамана Игната Некрасова, бежавшего со своим войском после разгрома Булавинского восстания с Дона на Кубань (1708). Уже оттуда, позднее, казаки-некрасовцы расселились в дельте Дуная и Северной Добрудже, возможно, под предводительством сына Некрасова, Ивана Драного. Под именем «некрасовцы» часть старообрядцев оказалась впоследствии, уже после 1940 г., на территории Болгарии (село Татарница).

Термин «некрасовцы» (как общее этническое название общности русских старообрядцев на территории Румынии) в настоящее время не используется, вероятно, в силу пополнения рядов переселенцев многочисленными мирными старообрядцами (липованами), бежавшими из России в одиночку, семьями или небольшими группами. По мнению части старообрядческой интеллигенции, наименование «некрасовцы» было «забыто» намеренно, чтобы устранить длившийся веками конфликт с местными властями по поводу наличия вооруженного казачества на территории Добруджи. В подтверждение гипотезы о казацком устройстве, например, села Сарикёй, которое, предположительно, в 1740 г. становится «некрасовским укрепленным городком», приводятся сходные с казацкими типы построек, рыболовецких судов, предметов материальной культуры, а главное — структура пространства, занимаемого селом. Картина Сарикёя, как полагают, в XVIII в. могла выглядеть так: «...село находилось под постоянной охраной казаков и было защищено от всевозможных нападений огромным рвом и земляным валом. Въезд и выезд из села был возможен только через охраняемые ворота, или лодкой, со стороны озера. Берег озера Разин также был под постоянным надзором казаков и гребной флотилии *чаек* и *каюков*. Внимательный наблюдатель легко заметит и сегодня следы оборонительных сооружений на южной и западной окраинах села, хотя жители

селе детство и юность, периодически навещают оставшихся там родственников, посещают имеющиеся у них там дома и т. д.

не обращают внимания на этот странный след, оставшийся от более чем двухкилометрового рва» [Феноген 2004: 20–21]. Идея социального равенства в некрасовской общине также подтверждается внешним видом укрепленного села: «Сарикёй был похож на крепость не только благодаря оборонительным сооружениям (ров, земляной вал, причал), но и благодаря своим прямолинейным улицам, точной установкой жилых домов, примерно ровным по площади дворам и огородам. Опрятные домики под камышовыми крышами и хозяйственные пристройки (бани, сараи, амбары, *салтыны*) также были похожи друг на друга как по размерам, так и по архитектурным элементам (*лысина, поветка, завалинка*). Камышовые *плетни* (изгороди), искусно завитые „гребешки“ и ветреники придавали селу вид военного городка, а не мирного липованского селения» [там же: 21].

Казачье происхождение первых поселений староверов в северной Добрудже отчасти подтверждает топонимика края. Так, названия озера *Дранов* и канала *Дранов* (рум. *Dranov*), по-видимому, отражают историческую память о том самом Иване Драном, который привел некрасовцев из Кубани в Добруджу. Самое большое в округе озеро Разим, по мнению приверженцев идеи казацкого населения в Добрудже, было названо так в честь побывавшего когда-то (около 1669 г.) в крепости Энисала на берегу озера атамана Степана Разина [Феноген 2004: 16]. Вместо наименования «Энисала» жители Сарикёя предпочитают употреблять *Нукёй*, объясняя название наличием устроенного некрасовцами рядом с крепостью первого временного поселения, скрываемого от турок: «*Ни* — это отрицательная частичка, и *кёй* — село. А на вопрос турок: «Что там за селение?» — «Там не селение, там временное поселение...»⁴.

По легендам, на островах озера Разин еще за полвека до прихода казаков расселились помощники Степана Разина: «Ванька Каин, так он жил на острове Пóпина, а другой помощник, какой-то Тришка-Растрижка, наверное, какой-то поп-растрига — на острове Церквушка... ну, и перевели на румынский *Bisericuța*»⁵ (букв. ‘маленькая церковь, церквушка’). Любопытно, что в настоящее время, в связи с возможностью достаточно открыто отстаивать те или иные исторические гипотезы по поводу поселения русских старообрядцев в Добрудже (ранее это возбранялось), местная интеллигенция стремится к «правильному» употреблению названия озера (*Разин*), упрекая своих односельчан в «неправильном» произношении — *Разим*. Строго говоря, «правильное» употребление в

4 Записано автором в с. Сарикёй (2006 г.) в беседе с Севастьяном Ивановичем Феноген (одним из авторов книги: [Феноген 2004]), далее — С.И. Феноген.

5 С.И. Феноген, Сарикёй, 2006 г.

настоящее время лишь – символ (или пространственно-историческая мифологема) пребывания храбрых предков-воинов на берегу озера в прошлом.

Совершенно иное восприятие данной местности обнаруживается при обращении к народной мифологии старообрядцев Добруджи в Румынии. Ответом на традиционный вопрос «Слышали ли вы что-либо о змее, который летает?» становится исполнение духовного стиха, известного как стих о св. Егории и царевне (о змии), при этом в разных селах его версии многочисленны и разнообразны. Сами исполнители называют его «песня», «стих» (все села), а также «стишок» и поясняют, что «так поют его люди, а в церкви его по-другому поют» (Сарикёй), указывая, таким образом, на отличия между устной и книжной версией стиха. Исполнение стиха, как правило, достаточно отрывочное, с ремарками «дальше я не помню», «здесь забыла» и стремлением переказать части стиха или даже весь стих без пения, «своими словами»⁶.

Приведем наиболее полные версии стиха⁷.

Жили-были да два брата,
И ни верывали ни Христу, ни Богу
Не⁸ поверывыли лютому змею.
А той же змей поедал всех людей.
Дошла рядка до царя Ивана,
Хоть сам царь иди, хоть царевню вяди.
Я сам царь пойду, некому царевать,

-
- 6 Аналогичные тексты с мотивом змееборчества и характерными для сюжета мотивами (обряжение Анны, опоясывание побежденного змея, обещание царем награды спасителю, наказ св. Георгия строить церкви) были записаны А.А. Пригариным в селе Мирном (Карячка), расположенном с другой стороны Дуная — на украинской части территории проживания липован, и опубликованы им в сборнике об этом селе [Липоване 2007: 118–199].
- 7 При записи аутентичной речи старообрядцев Румынии здесь и далее отображаются только те особенности местного говора, которые отличаются от нормы современного русского литературного языка. [γ] фрикативный передается через *г* (аканье не отображается). В речи старообрядцев Румынии зачастую наблюдается утрата падежей, согласования с прилагательными и другие признаки влияния румынского языка. О наиболее ярких чертах сохраняющегося диалекта русских-липован в Румынии см. [Касаткин 2006: 282–288].
- 8 Возможно, все-таки: «а поверывыли», поскольку речь идет о именно о язычестве в противопоставлении христианской вере.

А царевну пошлю, некому пановать.
«Ты скидай, моя дочь, шалкавую плаття.
Надевай, моя дочь, печальною.
Иди, моя дочь, край синева моря,
Край синева моря змею на съедения».
Как пришла же Анна ко синему морю.
Встала и Анна на крутым беряжку,
На крутым беряжку, на мелкым пяску.
Заревела буря, застонала моря.
Что с - по това моря вылетаить змей,
Разеваить ротень на сем сажений,
А воду раздаёт на двенацать локтей.
Спужалыся и Анна, спужалысь царевня.
Ни откыля взялси мученик Георгий,
На белым коню ис вострым копьём.
«Не пужайси, Анна, не пужайси, царевня,
Ты хватай-ка его за крутые роги.
А с себе-то скидай красный пояс,
Да вяди-ка его по ўсем свети.
По ўсем свети, к самому царю».
А сам царь сидить на правым крыльцу.
«А хто ж мою дочь помилыить,
Тому я дам половина царства».
«Не надо мне половина царства,
Ты иди-ка, иди на високу гору.
Как састрой-ка же там святую церкву.
Из каминя, из рамура,
А иконы положи ўсё под золотом
А сам-то ходи кажныва разу.
А свечи носи, свечи восковыя.
А сам-ка, и пой: Алилуия».
Алилуия, слава тяби Божи,
Слава тибе Божы, Господи помилуй.
Вот вам стишок, деўки.

(ФАФ, Сарикей, 2008 г.)

Запись от другой собеседницы:

«Это було как один стих это, той стих, как говорят, усех змей той по рядке брал, людей ел, и после доставалося, говорит, самому царю итить. И он го[во]рить:

„Хоть царь сам иди,
 хочь царевну пошли“.
 Он го[во]рит:
 „Мне самому итить, нема кому царевать,
 а царевну послать — нема кому пановать.
 И скидывай, моя дочь, шалковую шнурья,
 Надевай, моя дочь, смертяное шнурье“⁹.
 И она пошла блиско к морю, она подходила,
 А проклятый змей с моря выплываить,
 На сем саженой рот разеваить.
 Испужалася Анна, спужалась царевна,
 Ниаткыль [в]зялся Пресвятой Георгий
 На белым коню, с вострым коплю.
 Победил змея: „Не бойся ты, Анна, не бойся, царевна“,
 Побядил змея с вострым коплю.
 „Скидавай, Анна, смертяное шнурье,
 Цапляй змея и вяди змея самому царю!“
 И принесла она царю их, и царь говорить:
 „Хто ж мою дочь от смерти помильвал?“
 „Помильвал Пресвятой Георгий“.
 „Этому Георгию — половина царства,
 Половина царства и Анну-царевну“.
 Он го[во]рит: „Не надо мяне половина царства,
 состройте мне на горе церкву,
 а вы в церкву сто дня приходитя,
 восковыя свеча, дáры приносятя,
 вы пойте-тя: Алилуя, алиле, алилуя, слава тибе Господи“.
 Вот этот вот знаю»

(АУН, Сарикёй, 2008 г.).

А также приведем примеры исполнения отдельных частей стиха:

Рот он разевает
 Пожираить всех людей.
 Как прибрался той змей аж до самыва царя,
 Хочь и сам царь иди, хочь царевню веди. (2 раза)
 Ой, как сам царь пойду, а хто будеть царевать? (2 раза)

9 Здесь достаточно редкий случай сохранения среднего рода, тогда как в предыдущей строке *шнурье* ‘платье, одежда’ идет в согласовании с прилагательным по женскому роду.

А царевню пошлю, а хто будет пановать? (2 раза)
 Как пришлось итить дочке царевне (2 раза)
 Ты скидай-ка, Анна, золотыя шнуры (2 раза)
 Надевай-ка, Анна, смертёное платье (2 раза)
 Иди, моя Анна, змею на съедения.
 [Дальше плохо помнит.]

(ПДС, Сулина, 2008 г.)

Полетает змей по ўсем свете,
 Добирается змей до царя Ивана.
 Хучь сам царь иди, хучь царевну вяди,
 Ну, как а я сам царь пойду, а хто будет царевать?
 а царевню поведу, а хто будет пановать?
 Скидай, моя дочь, светлое платье,
 надевай смертёное, смертёное богомольное.
 «Такая песня, но это то[ль]ко у Велькы пост, как сказать, что сем нядель
 же нельзя петь песни»

(МИС, Гиндэрешть, 2007 г.)

И, наконец, пересказы духовного стиха:

«Это стих поётся. Полетает змей по усем свете, поедает змей усех людей, добирается до царя Ивана. У море, чи у океане где-то жил большой змей, что говорят, что нечистый. И скотину кончал, потом добрался до людей. Ну, таперь, что делать, посоветовали, будем кажнова дня давать по чаловеку яму. Ну, кого? Форых, старых, хромых. Какнебудь подавится костёй, чи сдохнет. А где же! И потом, этих покончили, форых, хромых, сляпых. Давай будем из кажнэ сямьи по чаловеку. А дятёнка, жинку, а мужика давать. Прошли ўсё царство, дошло дело и до царя Ивана. Таперь царь говорит: „Я, царь, пойду, хто будет царевать?“ — „А царевна поведу, а хто будет пановать?“ Решили дочку отдавать. [Это в песне?]¹⁰ Это стих просто церковны. И потом же, дочка скидай цвётное платье одевай смертёное, богомольное. Иди-ка, мая дочка, к синиму морю, па синиму морю змей. Спужалася Анна, спужалася царевня. Таперь царь, царица сидять на балконе, смотреть. И жалко же, дитянок молодой загинить. Почали́ Богу просить: „Господи, хто же нашу дочь, нашу дочь помилует, томе дал бы половину царства и дочку царевну“. Ишла войска́ воевать. И тады пресвятой Георгий на

10 Здесь и далее вопросы собирателя заключены в квадратные скобки.

белом коню, на золотом сядлу, отлучился от тех. Видал, что он, змей, плыл, как говорят, что нечистая сила по морю: волна ревела, как от большого парохода. И добега до деўки, и говорить: „Развязывай пояс, кады он под тябе подбегить, подлѣзить, сперва будить тябе ноги лизать, а ты скорей на яво накинъ на голову́ пояс, тады яво заколем“. — „Как же, он мяне поестъ, боюсь“. — „Слухай, что я тябе говорю“. И тады, руками держала, как он говорил. Как говорится — заколол. Такой вострый, ножик зилезный был, ни ножик. Дасть дочку и половину царства. А святой Георгий сказал: „Ни надо мяне твоя дочь ни половина царства, состройте мяне церкву. Ходите у яё, что вот вечер, носите восковые свечи. И пойте вы: „Алилуя, слава тябе Боже“, что скапали¹¹ нячистую силу“. Яму богатство не було надо. Он только изгубил дьявола. И потом такой вонь пошёл по царстве, что нельзя было дышать» (МИА, Гиндэрешть, 2007 г.).

«Эта усё мама моя прямо и читала, как он говорил:

„Хоть сам царь уходи,
Хоть царицу уводи
Змею на едение“.

И оны тада зайшли у комнату к дочке, дочку було звать Анна, и царь сказал:

„Дочка Анна, царевня,
надевай шнуры смертѣные,
уходи змею на едение“.

На съедение, дэчь¹², шоп он тебе покушал. И када вышла эта дочка Анна, и тутыт-ка святой Георгий-победоносец змея наколол. И сказал ей: „Веди отцу и матери у двор, нехай поглядять“, Тада царь сказал, шо „када бы я знал“, усё мама моя читала, как стих ета был:

„Када бы я знал,
Хто тебе от смерти спас,
Я бы тóму половина царства дал“.
А ему сила ис небес ответ:
„Не надо мне половина царства,
Строй церквя и молися Богу“.
Это моя мама рассказывала»

(АКВ, Свистовка, 2008 г.).

Ниже приведен пересказ стиха с комментариями собеседницы, касающимися обращения к местному митрополиту за разъяснениями, от-

11 От рум. *a scãpã, scãp* ‘освобождать, избавлять’.

12 Рум. *deci* ‘значит’.

чего св. Георгий явился на помощь только тогда, когда очередь дошла до дочери царя, что, по мнению рассказчицы, несправедливо в социальном плане:

«Да, да. Но мне это усё матушка тарачила. Я го[во]рю: „Матуш...“ Ну, я говорила и владыке кадась: „Ну, чивой-то, я говорю, штой-то, я говорю, за новая мода — змей тада летал?“ Усех людей, усякова человека по одному. Давали по одного человека, и поедал. Типерича пришла рядка царю. Это я ей говорю. Я уже, говорю, говорила ладке, и тебе, я го[во]рю, скажу. Ряд пришло царю. Царь говорит: „Ежели я пойду, хто будет царевать? А царицу пошлю, хто бу[д]ет пановать? То иди ты, дочка, Анна, дочка царевня, иди к змею на съедение“. Узял её, она же так и есть на иконе, усё, Георгий, не, узяли ей и повели к змею на съедение. По - уз моря посадили её, дожидатить, змей же прилетить, бу[д]ет её брать, поест. Бо у кажнова же человека брал, у кажнова, тады царю ряд. Гопа, той, не откыль узялся Георгий на коню. А она лежить, сидить и плачеть, а он у ей пытаеть: „Чё ты плачешь?“ — „Да, вот привели мене к змею на съедение. Змей бу[д]ет мене, щас улазиваить бу[д]ет ис моря да мне бу[д]ет есть“ — она го[во]рит. А он говорит: „Ну, нехай, го[в]рит, подождём“. Я, го[во]рить, трошки присну, а ты, го[во]рить, када бу[д]еть он лезть, ты меня, го[во]рит, разбудишь тада. Она, када заснул он, этый Георгий на коню, она боялася его будить да почалá плакать, а её слеза упала ему на лицо. А он проснулся. Проснулся ды глянул: змей улетаёт. Вылез той змей, а он говорит: „Клади, го[во]рит ей, ему, го[во]рить, пояс на шею и веди к царю у двор“. Ну, это праўда на свете? И она привела царю у двор. Глянули усё люди, дивовали, шо май¹³, гляньте-ка, усех людей паедал, а её спас. И я митрополиту говорю: „Ну, это праўда на свете?“ Я ему говорила: „Эта праўда на свете: адика¹⁴ усех паедал, а её спас, шо царёва дочка?“ Так он меня говорит: „Не, не что то его дочка, дуже она была угодница Богу, она дуже ходила, молилась, усё тада раньше ни веровали Богу, а она дуже веровала и дуже много привела у христьянство, миру много привела у христьянство, и за это её Господь, го[во]рит, спас“. За это во» (АПЖ, Свистовка, 2008 г.).

Следует уточнить, что в книжных версиях легенды именно христианское вероисповедание царевны в противовес языческой вере ее окружения является основой сюжета духовного стиха.

Именно прозаические версии духовного стиха подтолкнули при полевом обследовании к вопросам: «А где летал змей?», «Когда это было?» и под. Выяснилось, что все описываемое действо переносится

13 Рум. *mai* ‘же’.

14 Рум. *adícă* ‘стало быть’.

в сознании старообрядцев из библейского топоса в топос проживания исполнителей и пересказчиков текста. При этом во всех селах мотивирующей основой для такого перенесения служат представления об остатках крепости Энисала, иногда называемой замком, неподалеку от Сарикёя. Как правило, рассказывают, что все события духовного стиха (или его сюжета в пересказе) происходили в этой крепости-замке на горе, поскольку именно там якобы жил царь, оттуда отдавали царевну Анну «на съедение» змею, который обитал в море неподалеку (на острове Попина, в пещере, в яме, в воде и т. д.), и там же появился св. Георгий на коне: «...лятал на Эликрее змей, был тутыт-ка» (ЕАС, Сарикёй, 2008 г.); «Попина называется, и до тэй горы лятал. Тута море была. И он тама появлялся. И проводили: нынче одного, заўтра другого, кончал людей» (ФАФ, Сарикёй, 2008); «Царь Эраклий, он, говорят, жил тутыт-ка. Када этый самый змей лятал, тут, говорить, этый царь Эраклий жил. Тута усё история пишет церковная за этого, за царя этого за это яё Эракля назвали. Тут жил царь, Хераклий назывался» (АГФ, Сарикёй, 2008 г.).

Как известно, в опубликованных версиях рассматриваемого духовного стиха говорится о «царстве Рахрынском, Рахлейском, Рахлинском» [Бессонов 1861: 507, 511, 514] (подробнее о соотношении «Арахлейского царства стиха» с библейскими источниками см.: [Хлыбова 1994: 19]), что может служить одной из мотиваций связи событий с крепостью, называемой по-румынски: *Heraclee, Heraclia*. О пространстве и времени как характеристиках самого жанра духовных стихов см. [Никитина 1999: 160–161].

Крепость как средоточие загадочных знаков. Наиболее часто можно услышать легенду о том, как на Пасху из крепости-замка доносится женский плач. Эти звуки приписываются самой царевне, которая плачет из-за того, что ее отдадут змею. В результате происходит некое смещение во времени: действие легенды происходило якобы в незапамятные времена, но плач можно слышать сейчас. При этом плач в настоящем объясняется нередко апокалиптически — как знак повторного пришествия змея в будущем: «Всё говорили, на Эракляю царица была. Она уходила, как када на Паску — „Христос воскрес“, она кричала, глас давала... [Где она выходила?] Эракрэя, где гора. [А почему она кричала ночью?] Как говорят, змей, он тут лятал. Он поедал людей. И к кончины надо, чтоб он ещё пришёл» (ФАФ, Сарикёй, 2008 г.).

Другое объяснение звуков из крепости — это легенды о похищении православной девушки всемогущим колдуном, турками, которые незадолго до прихода старообрядцев в эти края похитили и заперли ее в крепости: «В связи с крепостью, ну, там легенды в самом деле —

разные-преразные. Одна из них — то, что там что-то нечистое. Вообще что-то нечистое, говорят. Во-первых, случилось какое-то пренеприятное событие, первоначальное, во время переселения некрасовцев сюда. В крепости жил какой-то очень такой сильный *ворожей*. Ну, он выкрал из нашего села или из других некрасовских сёл молодую, красивую девушку. Утащил её туда. И куда-то, ну, затворил куда-то ў подземелье. Девушка эта могла выходить только раз в году во время праздника святой Пасхи — Воскресения Христова. Когда впервые в полночь начинали петь „Христос воскрес“, и девушка выходила, звала, просила о помощи: „Люди добрые, помогите, помогите!“ И потом сразу всё исчезало, никто больше ничего не слышал. Пробовали, многие пробовали как-то добраться, как-то разобраться с этим злодеем, ничего не получалось, всё заколдовано было» (С.И. Феноген, Сарикёй, 2006 г.).

Третье объяснение — традиционный сюжет былички о проклятом родителем ребенке, которого нечистая сила уносит в подземелья крепости или в яму, пещеру, откуда доносятся его плач и крики о помощи: «Ну, вот говорят, что это что кричать тамытка на Эраклее, да тама есь какаья гауна¹⁵ — да кричать. Говорють уроде то, как ўсё одно как матка да прокляла своего дятёнка, дяўчонку чи кого она тамыт-ка. Сказала — тада же раньше никак не говорили ничего — сказала: „Иди ты к антихристу“ чи „Иди ты к чёрту“, какси так. И она вроде провалилася, зашла да таперя кричить усё время, кричить, что матка чёрту дитёнка послала, и он уроде осталси, и чёрт, той за это кричать тамыт-ка... Потянули яё вроде, да там она и осталась» (АГФ, Сарикёй, 2008 г.).

При этом нередко акцентируется мотив непослушания ребенка и последующего наказания: «И деўка одна тамытка кричала, на тым, на Эликреи. Кричала деўка. Ну, говорят так, что той змей, ўон людей не ел, а тада дуже было маткино, батькино проклятие, дуже глядали еще. И она как вот раньше, таперича дуже лёкко оне делают: „Я пойду за това“ или „Това я не хóчу“. Пожила — не пожила, я за това пошла, я това бросила, я за другого пошла. А тада раньше дочка утекла за какогото хлопца, какой ўон ей по совести был, хлопец той. Какой ей был по совести, и она утекла за тóго хлопца. И матерь ис отцом прокляли яё. Прокляли, и она пропала. Пропала и на Эликреи у двянацать часоў ноччу усё она кричала. И видали, что и змей там. Он лятать не лятал, а улазивал на солнце, грелся, и люди яво видали. Хто тамытка ездил на тую Эликрею, как больше теи *энисельские молдоване*, и теи видали яво и рассказывали. И это усё слышали, усё говорили, что кричить, говорят, деўка усё время: „Рятуйте, мяне грызуть. Мяне грызуть тут, нехай хто-нибудь рятует“. И раньше дуже маткина, батькина проклятие была

15 Возможно, рум. *gaură, găuri* ‘дыра, яма’.

дорогая, а таперича не стали маток, батек слухать уже. Никого ни слушають, она сама деўка уздумула, куды пошла... [Кто-то ее там мучил?] Кто-то яё мучил, но никто не мог пойтить яё порятовать, никто яё не мог. Слышуть — кричать, дявчый голос кричить на Эликреи, хто у двянаццаць часоў ноччу туды пойдэць! Кто пойдэць? Эликрея — она вусокая. И никто туды не мог пойтить. И она кричала, да сорок дён она кричала, тая деўка, ис сорок дён уже тада не було ей слышно, не було яё голосу слышно, чтоб она кричала» (ЕАС, Сарикёй, 2008 г.).

Под формулировкой «энисельские молдоване» имеются в виду румыны, которые проживают в румынском селе Энисала, в 2 км от крепости. В их мифологических представлениях о крепости также фигурирует змей, обитающий в некоей яме, дыре, расщелине, называемой *gaura zmeului* ‘дыра змея’. Весной было принято оставлять у этой расщелины на кусте шиповника «мартишор»¹⁶ с руки, чтобы змей в течение года не тронул, а также плясать и шуметь около этого места, чтобы «змей не выходил» (соб. зап., село Энисала, 2008 г.). Тесное общение румын и старообрядцев во время работы на полях и в разных других случаях привело отчасти к переплетению некоторых представлений о змее, якобы обитающем вблизи крепости. Например, можно слышать рассказы об огромном змее, стерегущем виноградник, он громко свистел и преследовал незнакомых ему работающих на виноградниках людей (АИК, Сарикёй, 2008 г.).

В селах, далеких от Сарикёя, известны легенды о плачущей на Пасху девушке, царской дочери, сосланной царем в заточение в крепость, стены которой обрушились — неизвестно, с каким именно местом связывается легенда, но называется оно *Царева гора*: «Царёва гора — крепость, в которой была сослана дочь одного из царей, и якобы крепость разрушилась и зарыла живьём девушку, и вроде бы в ночь во Всёночной на Пасху девушка где-то выходила. Какие-то там были два отверстия, и выходила, и плакала» (ЕЕФ, Слава Русэ, 2006 г.).

Еще один большой комплекс поверий связан с некими следами, оставленными на камнях и руинах крепости. Считается, что это могли быть следы самого змея, который прилетал за девушкой. Встречается версия легенды, по которой змей якобы был в услужении у колдуна, стерег крепость и расправлялся со всеми ее неожиданными посетителями: «Говорят в то же самое время, что сила колдуна была не только в том, что он мог многое сделать сам, но у него был слуга, огромный змей, огромный змей, который служил. И всегда говорили, что этот змей очень быстро может перемещаться с одного места в дру-

16 Украшение-амулет из ниток, которые повязывают на руку в первый день марта.

гое. И советовали, особенно детишкам, не ходить очень часто туда. Бродили, потому что это очень интересно для детворы, особенно через плавни переходить, это была нам такая особая задача. В возрасте 12 лет мы уже пробовали. И говорят, что этот змей огромный, когда начинал погоню за кем-либо, он сворачивался калачом и пускался вниз с огромной скоростью, ударяя того, за кем он гнался. Он валил и потом захватывал, проглатывал. Таким образом этот колдун мог держать население подальше от своей горы. И в самом деле до начала двадцатого века не очень многие старались добраться... И крепость была почти в полной сохранности. [Змей был на услужении у колдуна?] Легенда говорит, что был у колдуна слуга» (С.И. Феноген, Сарикёй, 2006 г.).

Иногда углубления в камне рассматриваются как следы царя, желавшего спасти свою дочь от змея: «Там как пещера была. И он как устал, как упёрся. Как у глину устрял, сделалася [глина], как холодец. Не мог перевернуть, и так выбился. [Это кто встал и уперся?] Царь хотел перевернуть гору. [Там и остался царь?] Так и остался там. Он той, сделал как портрет один» (ФАФ, Сарикёй, 2008 г.).

Часто знаки на камне считаются следами ног или плеч богатыря, который пришел на помощь украденной девушке либо унесенному нечистой силой ребенку: «Ну, говорят, наконец появился какой-то некрасовский богатырь, так он решил убить злодея или как-нибудь выручить девушку из плена. Вот, го[во]рят, под самой крепостью, ну, 50 метров ниже чуточку, существовала небольшая пещера. Вот, эта пещера, даже я видел собственными глазами, внизу следы ног, ну, не такое необутое, а сапог. Возможно, там, не знаю, охранника какого-нибудь со времён... остались следы. Легенда говорит, что совсем не так, что наш богатырь забрался туда и нашел подходящее место для того, чтобы перевернуть ту гору́ совсем и открыть то, что под горою, в заточении. Однако колдун был начеку: видя, как, с какой силой начинает трясти гору, выворачивать, колдун превратил всё вокруг в какое-то такое гиблое место, и наш богатырь вместо того, чтоб вывернуть гору, просто начал как-то утопать: по колено вошёл в эти камни и не смог таким образом ничего сделать. Так осталась девушка в заточении, а следы, богатырские следы остались там» (С.И. Феноген, Сарикёй, 2006 г.).

Нередко собеседники расходятся в мнениях о том, какому именно мифическому персонажу принадлежат следы в крепости — богатырю или самому змею: «Говорять, что змей лятал, поедал людей. Не дуже я за [знаю] (АГФ). [Откуда прилетал?] На Эриклее, гаворють, жил, тутьтка (АГФ). — Ама не тут он жил! Говорили, дожидали из плавня, под Эриклею сюды. Тут дожидали, которых гаворять, на смерть давали яму. И там, я ходил у тую пещеру, заглядал, праўда, что есть как, как усё одно място, где он подкладал плечи, хотел перакинуть яё, и так, или вы-

долбал хто там эты семны¹⁷ и где он подлегал под яё и хател... (НФФ) [А кто «подлегал»?] Змей (АГФ). — Не змей, а один большой борец, сила такая, которая, не можно инкипуить¹⁸, что за человек был ета. А это, где уже змея убивали, уже тут показывают, как Георгий, этый кипурь¹⁹. Тутытка яво унистожили яво, этого змея. Ну эта тысячами лет. Дечь²⁰ тут, как рассказывают, тут была моря, окиян, тольки это тут, как оне говорюють, была эта Эрикля, как одна для пароходоў, которые приезжали суды. Эта тьма лет перавернулась, так, что мы слышали (НФФ). [И этот борец хотел спасти всех?] Да, да (НФФ). [Как рассказывали?] Говорили, что он яё хотел подлечь и показать людя́м, что он может приподнять... А это було, а не було, а я ходил, глядел, она и сейчас, не знаю, може она и сейчас там. Мы ходили на Эриклю туды глядели, где той самый большой подвал. И подлягнул, выбитая под чалавека, тут умер²¹, плечи, ўсё, ўсё (НФФ)» (Сарикёй, 2008 г.).

Поскольку крепость Энисала тесно связана с событиями, которые описываются в духовном стихе о св. Георгии и змее, то и вся местность вокруг остатков крепости в представлениях жителей находится под покровительством этого святого, например, нельзя появляться вблизи крепости дебоширам, пьяницам и т. п.: «И вот тяперь говорюють, один ишол пьяный тамытка... (АУН). [Около Эраклей?] Коло Эраклей, и вон, Георгий на белом коню, ды говорить: „Ще как увижу тябе тут, так я тебе той!“ Он там усё проезжает... (АУН). [Охраняет эту местность?] Сохраняеть, так и у Нисяле говорюють: что охраняеть тую место (КРФ). — Сохраняить (АУН)» (Сарикёй, 2008 г.).

Водное пространство как локус обитания змея. Обитающий в море змей, по словам местных жителей, прилетал к крепости-замку, чтобы забрать очередную жертву: «Он из моря уплывал. Уплывал суды, кажнава дня по однога человека (и)съедал. [К Хераклее выплывал?] Да. [К царским дворам?] Не, на низу. [А внизу тоже люди были?] Да. Там же была, царство там была, чи что, село чи город... Оне веровали змею этому. Не веровали Богу, змею веровали. И вот как рядка: „Каму? Идитя, хоть чтоб змей ел“. Это как яму дары, чи чаво муси змею тому. [Они к берегу выходили?] К берегу, да. И он, как рано, той, так по однем фата́л. Приходили туды, и, кому достаётся итить, иди! Тольке что Пресвятой Георгий ды спас эту Анну, царёву дочку» (АУН, Сарикёй, 2008).

17 Рум. *semn*, *-ne* ‘знак’.

18 От рум. *închipui*, *închipui* ‘представить себе, вообразить’.

19 От рум. *chip*, *-uri* ‘образ, облик’.

20 Рум. *deci* ‘значит; таким образом’.

21 Рум. *úťar*, *úťeri* ‘плечо’.

Острова Попина (рус. старообр. *Попин*) и Попинец (крошечный островок рядом с Попиной) считались местами постоянного обитания змея. Оттуда змей каждое утро навевывался в замок, в результате чего на дне озера, бывшего раньше морем, осталась «дорога» по направлению к крепости, твердый участок дна, который нельзя пробить кольями при установке сетей. Считается также, что именно в этом месте змей «ещё закопанный ляжить», и наступят «последние времена», когда он воскреснет: «...За этого за змея говорють: говорили, ну, он, змей, тутыт-ка усё ляжить, как тутытка, есть, говорит, такие местá, что есть говорит, не можешь пробить, как усё одно яво кожу! Не забьютъ колья где даже... (АГФ). Дорога есть от Эраклеи аж да Попина, такая шушава²². Ис ширины маить у воде вот так, как наш двор. Там избоку мягко, тут мягко, тут шушава, шушава, комплет²³ сделана шушава. От Эраклеи идеть на Попину (НФФ). [Почему это так?] Это змей тамытка, змей вроде остался да не можуть яво кожу пробить (АГФ). [В воде?] Да. Говорють, у последнее время он воскреснет. Так. А будет дело, не будет дело... (АГФ). [Так он в воде лежит, поэтому не могут пробить дно?] Так говорят (АГФ). — А Бог яво знаетъ — шушава, просто шушава, как асфалт. И местность узкая. Мы же рыбалили и усегда матуну²⁴ када тянешь — попал тамытка, уже не можно лодку состановить, чтобы она не сбегла, раз нема, некуда забить. Надо съезжать метроў десять или пятнадцать. А тут не забьёшь. И это держить от самого Эраклеи аж на Попинец (НФФ). [Попинец — это тоже так название острова?] Да, Попин и Попинец. Там он так есть: Попин — один большой, а тутытка маленька така (НФФ)» (Сарикёй, 2008 г.).

Дунай как путь отхода змея из пространства человека. Достаточно много поверий и легенд о силе и могуществе летающего змея, который ранее «летал по всей земле», царствовал «на всем земном шаре» (Каркалиу, 2007 г.). Про силу змея, летающего от села к селу, рассказывали, что шум от его полета был похож на движение по воздуху самолета: «Говорили, что змей, он был об три головы, змей той. А были у яво крылли, и вон лятал, не то что вот змея по земи, лезить змея, прыгаеть, у садах буваеть она да прыгаеть, а эта — не, это лятал змей. Дуже такой, када, говорят, возьмётся он лететь, этый змей, аж зямля трусилася. Дуже он такой страшны, и звук такой яво был дуже страшный, аж гудела, када лятить, как таперича вот еропланы лятать там. И тада было слышно, када вон лятить, а усё больше у двянацэтъ

22 *Шушава* ‘шоссе, асфальтовая дорога’.

23 Рум. *complet* ‘совершенно, полностью’.

24 *Матуна* — вид рыболовной сети.

часоў ноччу. Вон днём никада не лятал, он днём отдыхал, а ноччу он лятал на тою, де-небудь на пагубу. Вот куды-нибудь у другую село поедеть, тамытка где чаво полятить, тамытка може чаво наделаеть, той с другого сяла у третью село, и вон тольки ноччу ездил... лятал и разорял. [А как разорял?] Разорял. И де какую тую, де бывает корова на степэ привязана. Нехай она тутытка будить, конь какой на степэ привязан, нехай он тутытка. И вон яво кусал, и скотина сдыхала. И де какой може есь, воны и таперича, люди такие вот, как не хочет работать или нема, где у йих место, де ночевать нема иде, хотя иде пошло спали такие эти... Полятить туды, найдётъ, он же спить, дыхаить, он полятить и яво покусаетъ, а он и помрётъ. Найдут рано яво ужать мёртвого» (ЕАС, Сарикей, 2008 г.).

В старообрядческих селах, расположенных в устье Дуная, встречаются этимологические легенды и поверья о дунайских рукавах и каналах как о следах змея, которого преследовал и гнал св. Георгий. Чаще всего они связаны с самым извилистым рукавом (*brațul Sf. Gheorghe* ‘канал св. Георгия’), в устье которого находится румынское село *Sfântu Gheorghe* (рус. *Святой Георгий*), населенное также и выходцами с Украины. По одним версиям рассказов местных жителей, крутые извилины Дуная свидетельствуют о том, что именно в этом месте гонимый святым змей извивался — «разворачивался», «вертелся», «крутился» и т. п.: «Село, село, Святой Георгий. И там, де он ворочался, де он лез, там прямо ерик²⁵ остался. Там ерик, оны говорят: вот змей сделал этый ерик» (ЯАГ, Сулина, 2008 г.); «Он, када летел, чё го[во]рят „Сфынтул Георгий“? Так во Дунай, от Тульчи када уезжаешь, у Сфынтул Георгий, это змей ишёл, и за йим гнал Георгий Победоносец, и он так канал рыл, летел это, и он его тада заколол. Так наши батьки говорили. [Змей с моря приходил?] Он уходил из моря де фапт²⁶, и када Георгий Победоносец, када пришёл его губить, и он тада утикал тэй силы и делал такие виткэжи, сделал прямо как Дунай, го[во]рит: „Сфынтул Георгий“. Так и пишется: „Сфынтул Георгий“. И он када здесь был, этый делал Дунай, и за это он вилюшками, заковыльскы Дунай сделалси — Сфынтул Георгий» (ЛАК, Свистовка, 2008 г.).

По другим толкованиям, широкий разлив Дуная при впадении его в море показывает, как змей раскрывает пасть и захватывает морскую воду: «Там есть такая обширная, где Дунай упадает у море. У нас тутытка узкое упадает, а тамытка — вот так [показывает, широко раздвигая руки]. Как змей пожирает усю воду из Дуная. Вот так, так — широкая» (ПДС, Сулина, 2008 г.); «Стрелка,

25 *Ерик* ‘канал’.

26 Ср. рум. *în fapt* ‘фактически’.

на стрелке тамытка. Бо море пожирает, усё, и это, говорить, так: тамытка змей ходил када-то (ААС, Сулина, 2008 г.).

Часто легенда приписывает змею рытье канала, сооружение туннеля, который впоследствии был залит водами Дуная: «То это Сфынтул Георгий, тутытка, за Сулином. Так говорили, что вот, го[во]рит, и там был змей. И там, го[во]рит, был змей» (САС); «Он у море уходил, и сделал дорогу...» (ААГ); «Забор идёт, и там Дунай поделан. И тада змей, када пролез, так люди говорили: вот змей пролез и сделал эту дорогу» (САС); «[А что Вы слышали?] Да усё это. Змей, откыда вуон? И жил у море. Как он ехал там ещё по мори и сделал дорогу. После начала вода, как тикёца, сделать усё больше, больше, сделался туннель» (ААГ, Свистовка, 2008 г.).

События, описываемые в духовных стихах и прозаических его пересказах, связываются и с иными местами проживания старообрядцев, как правило, с теми, где сохраняются следы крепостей и замков. Например, расположение мифического царства привязывается к другим каменным стенам, что подкрепляется и самим названием поселка «Сфынтул Георгий»: «Как мама говорила, что там у Сфынтул Георгий, где море, там и были при её памяти еще стены каменные, как был дом царского...» (АКВ, Свистовка, 2008 г.).

Рассказывают и о руинах замка, крепости, царского двора, в которые наведывался змей с моря, расположенных якобы недалеко от старообрядческого села Журиловка, что может быть связано как с крепостью Энисала, так и с иными крепостными руинами, более близкими к Журиловке (например, рум. *Capul Doloşman* ‘голова Долошман’ — скалистый мыс, включающий остатки греко-римской крепости): «Батька нам рассказывал про змея, оны и чичас есть, эты инсули²⁷ те от змея, де, када он поедал. Прилетал, кажнова дни по человеку, ис моря улелал, она и на книге ес[т]ь у нас. Теперь, када попоел он свого народа, и да каво ужэ? Надо царю. А у ево, царя, была дочка. И на икони есь. Ну, как сказать, нонче пришла... [неясно] уже царю. Он говорить, царь (это нам батька усё говорит): что, ну, вот там, Аннушка (Аннушка было звать), я го[во]рить, мене, если возмётъ змей на съедения, не бу[д]ет кому царевать, а тебе там, жена, Маруся, тебе возмётъ, не бу[д]ет кому пановать! А тада, го[во]рит, дочку свою, её приготовим, сберём, у какие он часы бу[д]ет прилетать, и её, го[во]рит, покладаем, на трибуну, када он бу[д]ет улелать, и придёт и её нехай поедает. Оны так приготовили, нарядили её, завязали ей пояс, венечик ей. Он, када вылетел пожирать, поедать, „пожирать“ называется, это по-русски, церковно — „пожирать“, ниоткуда узялси Георгий Победоносец с конём белым. И он, када прилетел её уже

27 Рум. *însulă, -le* ‘остров’.

узить, есть её, [в]от, го[во]рит, и Победоносец и на его, как налетел, и копьём прамо ему, у рот ему. И заколол его и ей говорит, что „развязывай свой пояс, завязывай его за шею и веди его, го[во]рит, у двор“. Это на иконе ес[т]ь, и так это нам батька так рассказывал про змеёв этих. [Змей откуда прилетал?] У море, так, го[во]рит, Богом было дадено — у море. Он десь там, у тым, Разин, Разин, то ес[т]ь тые там стены его, де царёва това. На Журилоўки десь там у море. [Стены?] Да, стены ещё, го[во]рит, ес[т]ь това царёва, де царь тада был» (ЛЯК, Свистовка, 2008 г.).

Конкретизация и соотнесение событий, описываемых в духовных стихах, с реальным пространством во многом обусловлено их предполагаемым историческим подтекстом. Поэтому о времени этих событий рассказчики говорят, что «это было очень давно», например: «Там был палат²⁸ у моря, там, го[во]рят, есть видные стены, ещё стены, ес[т]ь его, как тое время було. Сколько годоў тому? Сейчас две тыщи уже восемьсот от Христова рождения, а он уже, той палат, был. Был змей тада, тое время» (ЛЯК, Свистовка, 2008 г.).

О библейских событиях, описываемых в духовных стихах, в среде старообрядцев принято судить по каким-либо видимым артефактам прошлого, и это явление характерно для разных сюжетов, которые можно спроецировать в современность. Так, библейский стих «О потопе» точно так же получает конкретизацию своего сюжета на сегодняшней территории проживания староверов в Добрудже. Рядом находится море, а в горах время от времени люди наталкиваются на старинные якоря, и эти реальные (или мнимые) находки служат подтверждением происходивших в незапамятные времена событий. Сам стих «про Ноя» (исполняемый, как и все духовные стихи, в пост) также удалось записать:

Народ страшно умножался,
 Как увидел, испужался,
 Гнев идёт, гнев идёт, гне-эв идёт.
 Видя вóды много люты,
 Побежали ў горы круты,
 Там спаслись, там спаслись, та-ам спаслись.
 Ной печалился нимало,
 Коўчег Ноев поднимало
 Водой той, водой той, во-одой той.
 Дебры вóдой наполнялись,
 Все животные убирались
 на верх гор, на верх гор, на-а верх гор.

28 Рум. *palát, -te* ‘дворец’.

Все смотрели вочень видно,
 Как земли стало не видно,
 Всё вода, ўсё вода, ў-усё вода.
 Птицы воздух наполняли, усе их силы истощались,
 Сами у воду повалились,
 потоп той, потоп той, по-отоп той.
 Отец с сыном там прощались,
 Мать с дочерью расставались,
 Злой той час, злой той час, зло-ой той час.
 Водой горы всё покрыло, и людей усех потопило,
 Птиц-зверей, птиц-зверей, пти-иц-зверей.
 На земле суша явилась,
 Дверь в коўчеге отворилась,
 вышел Ной, вышел Ной, вы-ышел Ной.
 Звери вышли, уся птица и лукавая лисица,
 И вранове, вранове, вра-анове.
 И это всё.

(ПДС, Сулина, 2008 г.)

Свидетельствами достоверности описываемых в стихе событий были, по словам местных старожилов, старинный корабль неподалеку от села Периправа (рум. *Periprava*) в устье Дуная; якоря, найденные в горах около Мэчина или на холме у села Махмудия в устье Дуная, и т. д. Местные жители помнят подобные рассказы из своего детства: «Это коло Периправы. Говорили, что там как лес, лес у нас. Из лесу уходишь у сило, у Периправу, тамытка песок нагорнуты, много его... Там корабль. Как вода была, навод[н]ение, и там када корабль стал, вода сошла, и он остался там, песком примыло его, прикрыло, и он там остался. Ну, ходили раньше, раньше, ещё сколько лет назад тому, ходили там, хто знал, и утягивали хто что, кому что надо» (ПДС, Сулина, 2008 г.); «Када мы малые были, нам бабушки рассказывали, что када была потопа, и, как говорят, Ноева потопа, тут была эта гора, самая высокая на свете, да. И вот я ко рь на тэй горе стоять. Вот, глядите, на тэй горе якорь осталси, корабль погнил, нема, порассыпалси, а якорь всё стоять и сейчас. А мы малые были, не могли дойти до этой горы, чтоб поглядеть, правда он там есть, чи нема. А теперь узнали, шо никакой там якорь не был» (ККЛ, Каркалиу, 2007 г.).

* * *

Преобразование духовных стихов старообрядцев Добруджи в топонимические легенды о местности, на которой эти люди расселялись в

поисках надежного пристанища после изгнания с исторической родины, — типичное явление, засвидетельствованное во всех селах, особенно находящихся в непосредственной близости от рек, озер, моря, гор, а также руин крепостей и замков. Летающий змей как главный персонаж духовных стихов (или их пересказов), олицетворяющий всемирное зло, нередко появляется в контексте эсхатологических ожиданий. Наряду с этим фиксируются нарративы о следах пребывания в прошлом как самого чудовища-«дьявола», так и иных действующих лиц локальных этиологических легенд. Связанные с легендами поверья отражают архаические представления о противостоянии добра и зла, о необратимой силе проклятия, следах высших и сверхъестественных существ и мн. др.

Принятые сокращения

Бессонов 1861 — *Бессонов П.А.* Калики переходные. Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861–1863.

Касаткин 2006 — *Касаткин Л.Л.* Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 2003–2005. М., 2006. С. 273–298.

Липоване 2007 — Липоване. История и культура русских старообрядцев. Вып. 4. Карячка — Мирное: очерки прошлого и традиций. Одесса, 2007.

Никитина 1999 — *Никитина С.Е.* Духовные стихи // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 158–162.

Пригарин 2004 — *Пригарин А.А.* Предпосылки этноконфессиональной выразительности культуры русских старообрядцев (липован) Юго-Восточной Европы // *Ethnic culture: traditions and innovations.* Kaunas, 2004. P. 356–366.

Феноген 2004 — *Феноген С., Феноген А.* Сарикей: загадка 19-го столетия. Служ-Нароса, 2004.

Хлыбова 1994 — *Хлыбова Т.В.* Стихи о святом Георгии-Егории (семантика, структура, тематическая детализация) и некоторые вопросы истории «текста». Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1994.

Список информантов

ААГ — Алемпий Алемпиевич Галкин, 1948 г. р., среднее специальное образование, с. Свистовка.

ААС — Аксения Алемпиевна Сталианов, 1941 г. р., 8 классов, г. Сулина (родом из с. Свистовка).

АГФ — Анна Гапеевна Фиодоров, 1934 г. р., без образования, с. Сарикёй.

АИК — Ахимия Ивановна Константин, 1931 г. р., 3 класса, с. Сарикёй.

АКВ — Анна Калистратовна Влас, 1953 г. р., 7 классов, г. Сулина (родом из с. Свистовка).

АПЖ — Анна Пимоновна Жигаров, 1923 г. р., без образования, с. Свистовка.

АУН — Анна Устиновна Никита, 1921 г. р., 3 класса, с. Журиловка (с 1972 г. постоянно проживает в с. Сарикёй).

ЕАС — Евдокия Афанасьевна Сизой, 1947 г. р., 4 класса, с. Сарикёй.

ЕЕФ — Елена Егоровна Федот, 1941 г. р., высшее образование, с. Слава Русэ.

ККЛ — Константин Кириллович Липатов, 1941 г. р., 7 классов, с. Каркалиу.

КРФ — Клавдия Романовна Феноген, 1948 г. р., высшее образование, с. Сарикёй.

ЛАК — Лазарь Аврамович Куцов, 1939 г. р., 8 классов, с. Свистовка.

МИА — Марина Ивановна Ананэ, 1949 г. р., 7 классов, с. Гиндэрешть.

МИС — Марфа Ивановна Сараев, 1951 г. р., 8 классов, с. Гиндэрешть (с 19 лет проживает в г. Констанца; регулярно бывает в селе).

НФФ — Никита Федорович Фиодоров, 1932 г. р., 4 класса, с. Сарикёй.

ПДС — Прасковья Дементьевна Симионов, 1941 г. р., г. Сулина (родом из с. Свистовка).

САС — Сергей Антонович Сербов, 1927 г. р., 10 классов, с. Свистовка.

ФАФ — Фетинья Агафоновна Фока, 1922 г. р., без образования, с. Сарикёй.

ЯАГ — Якоб Алемпиевич Галкин, 1946 г. р., 7 классов, г. Сулина (родом из с. Свистовка).

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ, Ю.А. КРИВОЩАПОВА

**СИБИРЬ В РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ
(НА ИНОЯЗЫЧНОМ ФОНЕ)***

Образ Сибири, известной по литературе и кинематографу своей необъятностью, размахистостью, суровостью, красотой и, как ни оксюморонно это звучит, принципиальной неизведанностью, отражен, разумеется, и в системе языка, но данные этого источника информации введены в научный оборот и проанализированы пока далеко не полно. Ядро языкового образа можно реконструировать, опираясь на те лексические факты, в которых есть несомненное указание на связь с Сибирью: производные от макротопонима *Сибирь* и фразеологизмы, включающие в себя макротопоним и его дериваты. Именно они будут рассматриваться в настоящей статье (в качестве немногочисленных исключений к анализу привлекаются слова, у которых указание на связь с Сибирью входит в качестве семы в лексическое значение, – например, *челдón* ‘коренной житель Сибири’).

Круг производных включает в себя в первую очередь факты нарицательной лексики: *сибирка* ‘северный ветер’, *сибирный* ‘тяжелый, трудный’ и др. Среди устойчивых сочетаний, в состав которых входит сло-

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении») и Программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» (проект «Русские ономастические словари как источник культурно-исторической информации»).

Авторы выражают глубокую благодарность С.М. Толстой за ценные предложения и замечания, высказанные при знакомстве с этой работой. Благодарим также Е.Д. Казакову, А.А. Макарову, Е.В. Шабалину, которые оказали помощь при сборе материала для данной статьи. Значительная часть фактов, рассматриваемых в статье, извлечена из публикации: *Кривощанова Ю.А., Макарова А.А.* Из материалов к словарю русских оттопонимических образований: *Сибирь* (пробная статья) // Вопросы ономастики. 2010. № 2 (9). С. 106–122.

во *Сибирь* и его производные, распространены биномы со структурой «сибирский X». Они различны в плане идиоматичности и смысловой нагрузки, которую несут различные их компоненты. Во-первых, выделяются сочетания, в которых оба компонента выступают в основных значениях: *сибирский кедр* ‘кедр, произрастающий в Сибири’, *сибирский волк* ‘волк, который водится в Сибири’. Они обладают наибольшей частотностью, но наименьшей идиоматичностью и передают, как правило, энциклопедическую информацию, которая достаточно объективна, а значит, не так значима для реконструкции наивной картины мира, как информация субъективная, ценностно окрашенная. В то же время эти сочетания закрепляют результат некоторой языковой «селекции» из бесконечного количества потенциальных денотатов, которые могут оцениваться как сибирские, поэтому мы привлекаем их к анализу. Во-вторых, есть фразеологизмы типа *сибирские морозы*: здесь определяемое слово выступает в основном значении, а определяющее испытывает смысловой сдвиг, дающий, по сути, переносное значение (*морозы как в Сибири*). В-третьих, имеются сочетания типа *сибирский ананас* ‘растение облепиха’, которые нередко носят шуточный характер. В их составе слово *сибирский* реализует основное значение, а определяемое слово — переносное. В-четвертых, сочетания первой группы могут дать переносные значения (переносу подвергается семантика всего сочетания), ср. торговый бренд «Сибирский волк» — сорт водки. Идиомы, входящие во вторую, третью и четвертую группы, представляют наибольший интерес для анализа.

В число рассматриваемых фактов входят и имена собственные — в первую очередь, микротопонимы, образованные от слова *Сибирь* в результате семантической или семантико-словообразовательной деривации. Иначе говоря, речь идет о вторичных топонимах, воспроизводящих на микроуровне прецедентный образ Сибири (к примеру, *Сибирь* — название покоса в Архангельской обл., который находится в отдалении от других).

Указанные языковые единицы функционируют в разных формах существования языка — и анализироваться будут как данные русской литературной традиции, так и просторечия, народно-разговорного языка, жаргонов (в минимальной степени), говоров (в максимально возможном объеме). Особое внимание к диалектной лексике вызвано желанием воссоздать в первую очередь те черты образа, которые значимы для народного языкового сознания.

Сибирь — один из немногих русских макротопонимов, «оставивших след» не только в русском языке, но и в лексических системах других языков, в которых он образовал деривационные гнезда и вошел в состав фразеологизмов. Разумеется, это не столь обширные гнезда, как

русское, многие фрагменты образа в иноязычном языковом воплощении дают лакуны, но тем не менее факты других языков представляют немалый интерес, поскольку позволяют увидеть трансформацию образа в разных зонах удаления от денотата — удаления не только «физико-географического», но и культурного, социального, политического etc. В данной статье к анализу привлекается в первую очередь материал славянских языков, реже — германских и романских, эпизодически — финно-угорских и тюркских.

Такой подбор материала призван раскрыть диалектику образа Сибири, который с позиций лингвистической прагматики устроен довольно сложно. Если учесть точку зрения говорящего, то в изучаемом образе можно условно выделить несколько пластов: языковые факты транслируют, во-первых, точку зрения жителей Сибири, во-вторых, населения «несибирской» (главным образом европейской) части России, в-третьих, тех, кто живет за пределами России. Конечно, это деление весьма грубое, не учитывающее более тонких нюансов (например, точки зрения жителей пограничных с Сибирью регионов, то причисляемых наивным сознанием к сибирякам, то исключаемых из их числа), которые будут оговариваться по ходу анализа материала. Отметим, что и собственно точка зрения «извлекается» из уже готовых языковых единиц с немалой долей условности: так, языковой факт мог быть создан на территории Сибири, а зафиксирован собирателем вне ее. В то же время определенные закономерности в формировании образа «трехпоясное» деление отражает, фиксируя различие внутреннего и внешнего восприятия Сибири. При этом взгляд из Сибири дает внутреннюю позицию, взгляд из-за пределов России — внешнюю, а взгляд из «несибирской» России может быть как внешним (Сибирь ≠ Россия), так и внутренним (Сибирь — часть России).

Для удобства подачи материала он будет разделен по тематическим рубрикам:

География и природа Сибири: ПРОСТРАНСТВО И ЛАНДШАФТ; КЛИМАТ; ЖИВОТНЫЙ МИР; РАСТИТЕЛЬНЫЙ МИР.

Социум и человек: СЛОИ НАСЕЛЕНИЯ; РЕЛИГИЯ; КАТОРГА И ССЫЛКА; ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА ЖИТЕЛЯ СИБИРИ; ЧЕЛОВЕК «ФИЗИЧЕСКИЙ».

Материальная культура.

При анализе этих рубрик важно соотнести их наполнение и содержание с прагматическими характеристиками, что позволит определить прагматический «рисунок» каждой рубрики, т. е. выяснить, какая точка зрения — внешняя или внутренняя — находит преимущественную реализацию в языковых единицах той или иной тематической группы. Это поможет выявить важнейшие семантико-мотивационные линии, организующие языковой образ Сибири. Одна из наиболее интересных

коллизий, определяющих разворачивание языковой «сибириады», – сложные взаимоотношения Сибири и России. Им будет уделено особое внимание.

Материал, который есть в нашем распоряжении, весьма обширен — и солидная его часть носит «энциклопедический» характер. Чтобы не перегружать основной текст, мы переносим многие подробности сугубо информационного характера в ссылки. Факты микропонимии представлены в статье с неравномерным охватом территории России, но это неизбежно, поскольку опубликованных микропонимических словарей крайне мало. Используются данные, извлеченные преимущественно из полевых картотек Топонимической экспедиции Уральского государственного университета (ТЭ) по территории Архангельской (Арх.), Вологодской (Влг.), Костромской (Костр.), Свердловской (Свердл.) областей. В тех случаях, когда приводятся широко известные и стандартные факты русского литературного языка или иностранных литературных языков, паспортизирующие справки опускаются. Кроме того, не паспортизируются сведения (чаще всего ввелингвистического характера), извлеченные из сети Интернет по стандартным поисковым запросам и повторяющиеся на нескольких сайтах.

ГЕОГРАФИЯ И ПРИРОДА СИБИРИ

ПРОСТРАНСТВО И ЛАНДШАФТ

Сибирь воспринимается в первую очередь как **бескрайнее пространство, простор**, ср. закрепленные в общенародном русском языке устойчивые сочетания *сибирские просторы*, *просторы Сибири*¹. Признак

1 Ср. контексты из художественной литературы: «Декабристы, сосланные на картогу и на поселение, почувствовали себя как бы некоей ученой экспедицией, призванной всесторонне исследовать бескрайние просторы Сибири» <Л. Чуковская>; «Его как бы провожали, пили за Иркутск и сибирские просторы» <В. Орлов>; «... будучи человеком увлекающимся и азартным, [он] ринулся налегке через заснеженные сибирские просторы, загоня лошадей, торопливо переправляясь прямо в седле через студёные сибирские реки» <М. Захаров> (НКРЯ) и т. п. Об устойчивости сочетаний *сибирские просторы* и *просторы Сибири* говорит возможность использования их в номинативно сильной позиции — как имен собственных, ср. факты современной ономастики: наименование «Сибирские просторы» носят такие объекты, как строительная компания, выставка собак, клуб владельцев BMW, яхт-клуб и др.; «Просторы Сибири» – фирма по закупке зерна, ансамбль народного танца, эстрадная песня (Ю. Чичков – М. Пляцковский), художественная выставка (С. Маркин) и проч.

обширности сибирского пространства мотивирует вторичные топонимы Русского Севера: болото *Сибирь* – «А там широкое болото. Сибирь — потому что очень большое» <Арх., Виноградовск. р-н>, поле *Сибирь* – «Площади большие, мелиорация прошла» <Влг., Сокольск. р-н>, «Большущее поле, как Сибирь» <Арх., Мезенск. р-н> (ТЭ). Образ сибирских просторов закреплен и вне русского языка, ср. словен. *prostranost Sibirije*, серб. *сибирска просторија* и т. п. Ср. название района *La Siberia* в Мадриде, который, по мнению русских туристов, назван так «из-за просторов» (сообщено И.А. Седаковой). Интерпретация идеи сибирских просторов, отмеченная духом нынешнего времени, содержится в польской рекламе «сибирских тарифов» [taryfy Syberyjskie], разработанной оператором сотовой связи Plus GSM: «„Сибирские тарифы“ ассоциируются с бескрайними просторами восточной России. Столько бесплатных минут, сколько верст от Урала до Владивостока. А тарифы настолько низкие, как сибирские морозы» [Прус-Войчеховская, Войчеховский 2010].

Представления об обширном пространстве имеют и **метрологическую грань**, ср. сочетание *сибирские расстояния*, весьма распространенное в современном русском языке. Разумеется, мотив огромных расстояний (и просторов) характеризует не только Сибирь, но и другие регионы России, — и Россию в целом, однако язык в данном случае избирателен: устойчиво фиксируются *российские расстояния*, *сибирские расстояния*, *московские расстояния*, гораздо реже упоминаются, к примеру, *питерские расстояния*, практически не встречаются сочетания вроде **уральские расстояния* или **кубанские расстояния*², хотя

- 2 Частотность проанализирована по данным электронной поисковой системы Яндекс; учитывались стандартные контексты вроде: «Не каждый продукт мог выдержать перевозки на огромные сибирские расстояния»; «Сибирские расстояния — не чета европейским, а уж о сервисе и говорить не приходится»; «Попутчики не всегда разговорчивы, но сибирские расстояния и дорожная скука делают свое дело»; «Посмотреть все спектакли за короткий срок невозможно, если учесть сибирские дороги, сибирские расстояния и сибирские морозы»; «Материалы завозили на стройку преимущественно вертолетами. Настоящие сибирские расстояния на чем еще можно преодолеть?»; «Российские расстояния диктуют высокую цену на электроэнергию»; «— Российские расстояния вас пугали? — Сначала — да. Но потом я пришел к выводу, что переезды в России намного легче, чем в Чехии»; «Учитывая московские расстояния и многочисленные пробки, вы будете с персональным водителем проводить много времени вместе в машине»; «Задрали меня безумные московские расстояния»; «Питерские расстояния дают о себе знать и по утрам отдают в ноги дикой болью» и т. п.

экстралингвистические основания для появления таких сочетаний есть. Возможно, они несостоятельны в сравнении с таким «эталонном» огромных дистанций, как *сибирские расстояния*.

Для сибирских расстояний нужны особые способы измерения. Здесь приходится использовать числовые показатели километров с несколькими нулями, ср.: «Город лежал вниз по реке в пятистах километрах, по-сибирски — почти не расстояние» <С. Сергеев-Ценский> (ССРЛЯ 13: 758). Обычные версты «увеличиваются» у обитателей Сибири в несколько раз, ср. тобол. *остяцкая верста* ‘мера длины, равная 5–6 верстам’ (СРНГ 24: 95). Наивная метрология, которая не любит оперировать большими числами, находит выход в том, чтобы подсчитывать расстояния не в километрах, а в путевом времени. Хорошо известно, что временная оценка расстояния — излюбленный прием наивной метрологии: «Это далеко?» — «Пятнадцать минут!». Сибирские расстояния до сих пор (несмотря на технический прогресс, заменивший лошадей поездами и самолетами) чаще всего измеряются днями пути, ср. формулировку этого принципа в молодежной речи: «Пацаны, я тут из Сибири вернулся. Мы тут меряем расстояния километрами, а они там днями. Типа “да тут два дня, рядом”». Субъективный языковой опыт авторов этой статьи, живущих на Урале (на границе с Сибирью), говорит о том, что метрологические оценки *N дня (дней) пути* чаще встречаются при описании расстояний к востоку от Урала (хотя, разумеется, употребляются и по отношению к другим территориям).

В пространственном восприятии Сибири значим мотив **отдаленности**, ср. новг. *сибирь* ‘отдаленный участок земли’, ‘дальняя деревня’ (НОС 10: 52)³. Этот мотив фиксируется и в контекстах к топонимическим фактам: поле *Сибирь* — «Далеко поле, вот и Сибирь» <Арх., Устьянск. р-н>, поле *Сибирь* — «Далеко она, чё ли» <Влг., Кичменгско-Городецк. р-н>, покос *Сибирь* — «Дальний покос» <Арх., Онежский р-н> (ТЭ). *Сибирью* названа также далеко уходящая в море часть косы в устье реки Хаджи-Дере, между Днестром и Дунаем (Отин 2004: 312). Такие удаленные земли часто становились местами ссылок провинившихся крестьян. Вот какое описание дает П. Семенов урочищу *Сибирь* — местному названию северной части Бельск. уезда Смоленск. губ.: «Эта часть, удаленная от судоходных рек и проезжих дорог, отличается неплодородностью почвы и скудостью природы. Она принадлежала в прошедшем столетии гр. Шереметеву, который ссылал сюда дурных крестьян своих обширных вотчин» (Семенов 4/1: 581–582).

3 Вслед за источником мы подаем эти языковые единицы как факты нарицательной лексики, однако здесь можно заподозрить и названия единичных объектов, топонимы.

Аналогично мотивировано название деревни *Сибирь* в Криворожской волости Екатеринославской губ.: на удаленные и неплодородные земли помещик ссылал в наказание крестьян из своего харьковского имения (Отин 2004: 311). Мотив удаленности «идет рука об руку» с представлениями о неплодородности сибирских земель и трудностях их освоения (об этом см. ниже).

Стереотип удаленного места, «края света», максимально дистанцированного от личного пространства говорящего, проявляется также в бранной формуле, называющей «локус изгнания» адресата: арх. *дуй тебя в Сибирь* (КСГРС)⁴. Подобные формулы есть и в других языках, ср. итал. *mandare in Siberia* [послать в Сибирь] ‘послать к дьяволу’ (Battaglia 18: 1046). Другой способ опосредованного выражения идеи дистанцированности Сибири — упоминание ее в выражениях со значением безразличия, индифферентности, ср. нидерл. *Sibérisch: het laat me Sibérisch* [это для меня Сибирь] ‘это меня не трогает’ (БНидРС: 638).

Удаленность и пограничное положение Сибири порождает представление о ней как о крайнем **пространственном рубеже, конечной цели путешествия**. Эта идея отражена, в частности, в названии детской игры *сибирский поезд*, зафиксированном в Свердловской области: играющие находят небольшие палочки с сучками и подвешивают их на большую суковатую палку, которая изображает маршрут «путешествия», а ее сучки — отдельные станции. Сучкам даются названия деревень и городов: *Кунгурка – Крылатовка – Дегтярск⁵ – Свердловск – Сибирь*. Цель игры — перебрасывая палочки, добраться до верха, до Сибири (Березович 2007: 196). Метафора дальней дороги, путешествия в Сибирь проявлена и в ряде фразеологизмов: перм. *на языке до Сибири уехать* ‘много и подробно рассказать о чем-л.’ (ФСПГ: 389), влг. *до Сибири съездить* ‘родить’ (КСРНГ), перм. *не в Сибирь, дак в Маракуши⁶* ‘как придется, как получится’ (ФСПГ: 334). Следует отметить, что все представленные выше фразеологизмы имеют варианты с другими географическими ориентирами — и это неудивительно, если учесть, что в каждой точке пространства есть свой «авторитетный» путевой вектор, свой эталон дальнего путешествия. Если для уральцев этот вектор мо-

4 Возможно, признак удаленности Сибири, получивший характерное игровое переосмысление, положен в основу рус. жарг. *сибирь* ‘вид наркотика, психоделика’: следует предполагать мотивировку «то, под воздействием чего далеко “улетаешь”».

5 Кунгурка, Крылатовка — деревни в Ревдинском районе Свердловской области, расположенные по направлению к небольшому городу Дегтярску.

6 Маракуши — деревня в Чайковском районе Пермской обл.

жет быть направлен в Сибирь, то для жителей других территорий (в том числе самих сибиряков) – к примеру, в Москву⁷.

Что касается сторон света, то народное сознание располагает Сибирь на **севере**, в той **стороне, откуда идет холод**. Это ярко проявляется в обозначениях ветров, называющих пространственный «источник» ветра: дон. *сибирка* ‘северный ветер’ (Миртов 1929: 291), *сибиряк* арх., новг. ‘то же’ (КСГРС; НОС 10: 52), астрах. ‘северо-восточный, холодный ветер’ (Даль₂ 4: 180). Ср. также факты вторичной топонимии: бол. *Сибиряк* – «Холодное болото, с холодной стороны, вот и Сибиряк», «Под север оно, вот и Сибиряк. Сибирь-то холодная. Со стороны этого болота холод» <Влг., Бабушкинск. р-н>, *Сибирьё* — северный берег озера Кенозеро <Арх., Плесецк. р-н> (ТЭ). Эти примеры обнаруживают «погодную» составляющую представлений о сибирском пространстве: реальная Сибирь находится вовсе не на севере, а на востоке (реже северо-востоке) от тех краев и регионов, где зафиксированы соответствующие языковые факты, однако в сознании носителей традиционной культуры локативный смысл оказывается вторичным по отношению к «погодному», вследствие чего Сибирь становится символом севера. «Локализация» Сибири на севере происходит во многом вследствие аттракции корней *сибир-* ↔ *сивер-* (ср. севернорус., среднерус., сиб. *сивер* ‘север’, ‘северный ветер’, сиб., амур. ‘северный склон горы, холма, сопки’, хабар., амур. ‘северный участок леса’ и др. – СРНГ 37: 268–269)⁸; таким образом, особенности «наивной географии» Сибири диктуются в известной мере «наивной лингвистикой».

Ассоциация Сибири с севером фиксируется и за пределами русского языка: чеш. диал. *sibiřský* ‘северный’ (Dial-Brno); ср. также кафе «Sibirien» в Стокгольме, названное так, по предположениям посетителей, оттого, что находится на севере (сообщено И.А. Седаковой).

Ландшафт Сибири описывается прежде всего сочетаниями, не содержащими переосмыслений и дающими реальную картину сибирской природы (по классификации, представленной в начале статьи, это сочетания первого типа). В русском литературном языке чаще всего фи-

7 Ср. сиб. *поедет до Москвы на языке* ‘все разузнает, найдет’ (ФСРГС: 141), тюмен. *до Москвы съездить* ‘родить’ (Лютикова 2000: 39).

8 Предположение о такой контаминации высказано М. Фасмером при анализе дон. *сибирка* ‘северный ветер’: «Вероятно, преобразовано по *Сибирь* в духе народной этимологии из *сиверка*» (Фасмер 3: 616). В.И. Даль, приводя астрах. *сибиряк* ‘северо-восточный холодный ветер’, ставит рядом вопрос: «Не *северяк* ли?» (Даль 4₂: 180).

гурируют *сибирские леса (сибирская тайга)*⁹. Менее активно, но все же вполне устойчиво сочетание *сибирские степи*¹⁰, ср. также знаменитую песенную строчку «По диким степям Забайкалья...». В других славянских языках такая сочетаемость тоже представлена: словен. *sibirski gozdovi* [леса], словц. *sibirska tajga*, *sibirska step*, чеш. *sibiřský les*, польск. *puszcze syberyjskie* и др.

В русской народной языковой традиции ландшафт Сибири представлен как **трудный для освоения**, ср. рус. смол. *сибирное место* ‘место с суровыми, трудными для жизни условиями’ (СРНГ 37: 266). Эти трудности создаются болотами, лесами, порожистыми реками, неплодородными почвами, ср. влг. *сибирь* ‘болото, топь, где приходится косить траву на воде’ (Дилакторский 2005: 455)¹¹, болото *Сибирь* – «Там ключи, опасно» <Арх., Каргопольск. р-н>, порог *Сибирь* – «Один большой камень сидит» <Арх., Лешуконск. р-н> (ТЭ). Возможно, название порога мотивировано представлением о каменистых руслах порожистых сибирских рек. Ср. также название реки *Сибирца* в Мезенском уезде Архангельской губ., которая «берет начало несколькими источниками на горе Нямдахай, течение до 70 верст, очень порожиисто и потому для судов малодоступно» (Семенов 4/1: 581). Среди вторичных топонимов, образованных от *сибир-* и зафиксированных за пределами Сибири, заметен пласт названий лесов и болот, они составляют ок. 21% от всех «сибирских» названий, собранных нами (16 топонимов из 78): лесная пустошь *Сибирь* <Новг.> (НОС 10: 52), леса *Сибирянка*, *Сибирская Грива* <Влг., Никольск. р-н>, *Сибирский Бор* <Влг., Тарногск. р-н>, болото *Сибирское* <Арх., Каргопольск., Красноборск. р-ны; Влг., Великоустюгск., Череповецк. р-ны> (ТЭ).

9 Ср.: «Это он сделал опустошительное нашествие на сибирские леса сначала в Алтайском крае, затем перешел, точнее, хлынул широкой, мутной рекою к Саянам, оставляя за собою голую, обескровленную землю» (В. Астафьев); «— У вас бизнес, — констатировала Варвара, — продаете нефть, газ, алюминий и сибирский лес» (Т. Устинова); «Знаменитая сибирская тайга южнее, еще южнее — Китай» (Г.Я. Бакланов); «И сибирская тайга, и глубокие снега — все осталось далеко позади» (А. Игнатьев); «Азиатская Скифия — бескрайние сибирские леса и равнины — стала частью Московии» <Э. Радзинский> (НКРЯ).

10 Ср.: «Быстро облетела сибирские степи крылатая весть. Князья татарские и остяцкие съехались поглядеть на мертвого врага» <В. Ян>; «Бескрайние сибирские степи, покрытые глубоким снегом, сменились за Тюменью массивами тайги» <Ю. Гольдман> (НКРЯ) и т. п.

11 Этот факт подан в источнике как нарицательное слово, хотя здесь можно предполагать топоним.

Названные мотивы находят логическое продолжение в восприятии Сибири как **глуши, глухой, изолированной от мира провинции**. Этот мотив не имеет в русском языке сильного системно-языкового закрепления, но «намечен» в текстах, ср. *сибирь* 'о глухом безотрадном месте': «А у нас-то теперь, – говорила бахаревская птичница, – у нас скука престрашенная... Прямо сказать, настоящая Сибирь, как есть Сибирь» <Н. Лесков> (Отин 2004: 311). Пожалуй, более активно мотив сибирской глуши и «безотрадности» проявлен во внешнем портрете Сибири, ср. чеш. *Sibiř*, диал. *siberie* 'негостеприимная, студеная земля, суровый край' (PSJČ 5: 221), итал. *Siberia* 'изолированное и затерянное в глуши место, лишенное сообщения с другими странами, место ссылки или вынужденного проживания' (Battaglia 18: 1046). Ср. также в топонимии: чеш. *Siberie* — неофициальное название «неприветливой» части Праги, *Česká Sibiř* — название суровой местности севернее Табора (PSJČ 5: 221).

В то же время русская народная языковая традиция практически не отражает безотрадность сибирского пространства (если, конечно, не иметь в виду сибирскую каторгу). Сибирь воспринимается скорее не в созерцательном ключе, а в деятельностном: эти **просторы подлежат освоению, заселению, превращению в поля** и т. п. Этот мотив отражен в топонимии: деревня *Сибирь* – «Были разработаны полянки, назывались Сибирь. В 1924 г. переселили из Междудворья сюда, стали Сибирь деревню звать» <Арх., Няндомск. р-н>; поле *Сибирь* – «Здесь было поле, хорошо пахалось, хорошо росла рожь, как в Сибири. Место красивое, бортина» <Арх., Устьянск. р-н> (ТЭ). Показательно, что почти половину собранных нами вторичных топонимов (47%, 37 названий из 78) составляют именно названия полей и покосов, ср.: поле *Сибирская Новина* <Арх., Верхнетоемск. р-н>, поле *Сибирское* <Арх., Верхнетоемск., Красноборск. р-ны; Влг., Кадуйск. р-н>, покос *Сибиряк* <Арх., Лешуконск. р-н; Влг., Вожегодск. р-н>, *Сибиряки* <Арх., Плесецк. р-н>, *Сибирский Угол* <Арх., Устьянск. р-н> (ТЭ) и др. На собственно сибирской территории появление вторичных топонимов *Сибирь* кажется логически избыточным, однако они фиксируются: так, местность за пределами Чулымского района Новосибирской области называется *Сибирь*, ср. новосиб. «В Сибирь ездили пахали. Это где Ордынка, кочки мы зовём Сибирью» (СРГС 4: 296). По всей видимости, название означает не освоенное еще пространство (за пределами ближайшего окружения номинатора), которое нужно обрабатывать, т. е. пространство внутри Сибири, в наибольшей степени соответствующее «эталону» Сибири¹².

12 Ср. аналогичную номинативную технику в случаях, когда, к примеру, житель города, собираясь в центр города, говорит: «Поеду в город». Здесь

Выше описаны черты пространственного облика Сибири, которые дают качественное описание пространства и не связаны с конкретной географической привязкой, местом на карте. Представим информацию о том, как язык видит **географическое расположение Сибири**. Внутри России Сибирь противопоставлена европейской части страны, что выражается в оппозициях *Русь (Россия) – Сибирь, русский (российский) – сибирский*, которые обязаны своим появлением сложной истории присоединения Сибири к России. О противопоставлении Сибири и России много писалось, приведем лишь некоторые примеры: слово *Русь* внутри Сибири может иметь значение 'Европейская Россия (в отличие от Сибири)'; в сибирских памятниках *русский город* противопоставлен *сибирскому городу*; *русский товар, руская рухлядь* — привозной товар из России; колым. *русский ветер* 'западный ветер' и т. п. (Аникин 2000: 467). При этом под Сибирью в наивном языковом сознании понимается пространство более обширное, чем то, что изображается на современных картах: *Сибирь* — это вся азиатская часть России (по свидетельству П. Семенова, «так называлась до новейших времен вся Азиатская Россия от Уральского хребта до восточного и от Северного океана до границ Китая и Киргизских степей, из коих последняя известна была под именем Сибирской линии» — Семенов 4/1: 581). Подобный взгляд на Сибирь фиксируется и в других языках, ср. франц. *L'Asie russe* 'Сибирь' (Trésor 14: 1364).

Границы Сибири расширяются не только на восток (захватывая Дальний Восток), но и на запад: к Сибири «присоединяются» Уральские горы, служащие границей Урала с Сибирью, ср. арх., перм. *Сибирский Камень* 'Уральские горы' (Подвысоцкий 1885: 62; Даль₂ 4: 180). Более того, наивное языковое сознание жителя Европейской России и зарубежья склонно присоединять к Сибири и весь Урал. Здесь мы вновь можем апеллировать к собственному языковому опыту: сказав при знакомстве с представителями «западных» территорий, что «мы с Урала», ожидаем в последующем разговоре реплик типа «у вас-то в Сибири...» (и редко обманываемся). Эта особенность наивного геополитического сознания нередко гиперболизированно обыгрывается в анекдотах, где Сибирь подается как «все, что за Волгой (Камой и т. п.)».

Сибирь вступает в системные отношения не только с *Россией*, но и с *Кавказом*. Как Сибирь, Кавказ — макротерритория с непростой «биографией». Кавказ противопоставлен Сибири климатически, но созвучен ей как место ссылки. Именно поэтому в русском литературном языке фиксируется такое обозначение Кавказа, как *теплая Сибирь* (считается, что оно появилось в XIX в. — и иногда приписывается конкретному ав-

центр выступает как «эталон» города, то, что в большей степени является городом.

тору – Александру I). О «партнерских» отношениях между Сибирью и Кавказом косвенно говорят текстовые данные, ср., к примеру, формулы-пожелания *сибирского здоровья и кавказского долголетия* (см. ниже).

Говоря о системных связях, которые приписывает Сибири внешний взгляд, отметим, что он может снимать противопоставление России и Сибири, тем самым как бы уравнивая их. Ср., к примеру, зап.-укр. *Sibir, Moskov'iiia, Москва* 'Россия' (Аркушин 2005: 21). Такое «уравнивание» косвенно отражено и в иноязычной номенклатуре флоры и фауны, когда один и тот же ботанический (зоологический) вид может иметь как определение «русский», так и «сибирский» (см. далее).

Итак, русский язык сохраняет представление о том, что территория России делится на «собственно Россию» и Сибирь, границы которой могут расширяться как на запад, так и на восток. Такая «экспансия» характерна для наивных представлений о макротерриториях. Кавказ, который тоже противопоставлен «собственно России», иногда образует с Сибирью партнерскую пару. Взгляд из-за пределов России может, наоборот, приравнять Сибирь к России.

КЛИМАТ

Сибирь известна своим суровым **морозным климатом**, ср. рус. общенар. *сибирские морозы (сибирский мороз)* 'о сильных морозах'. К прилагательному *сибирский*, которое имеет в этом случае и относительный, и качественный смысл, могут добавляться усиливающие эпитеты *лютый, жестокий, суровый, настоящий* и проч.¹³

Как было показано выше, в наивном языковом сознании Сибирь локализуется на севере, со стороны Сибири дуют северные ветра. Фиксируются также обозначения ветров и осадков, в которых локативная составляющая нивелируется — и на первый план выходит «погодная» семантика: брян. *сибірный 'в знач. сущ. очень холодный ветер'* (СРНГ 37: 266), арх., пск. *сибирка* 'ветер, погода, приносящие особый вред пчелам' (Подюков 2009: 3), новг. *сибиряк* 'снег, идущий без перерыва' (НОС 10: 52) и др.

13 Ср. контексты: «В лютые сибирские морозы согривал он меня, не давал духом пасть» (В. Сорокин); «В истоке течение реки настолько сильно, что даже суровые сибирские морозы не в силах сковать ее» <М. Помус>; «Потом побег в лютый сибирский мороз, погоня, опять каторга, потом Никифор смирился, отбыл пятнадцать лет каторги и двадцать лет поселения ...» <Г. Газданов>; «Сильный сибирский мороз сразу накинудся на промокшую одежду» <В. Конецкий>; «Как трудно оперировать с ними [пластинками] в жестокий сибирский мороз» <И. Ефремов> и т. п. (НКРЯ).

Холодный климат — устойчивый и популярный мотив портрета Сибири, рисуемого извне, средствами инославянских и неславянских языков. В языковых фактах отражаются следующие грани образа:

— **мороз, холод**: блр. *sibirskia mrazы*, диал. *siberны mроз* (ЭСБМ 12: 73–74), могилев. *sibirьный* «сибирский», суровый, злой»: «Сібірський мороз з ветрым, проста цярпець нільга» (Бялькевіч 1970: 404), словен. *bil je pravi sibirski mraz, bil je mraz kot v Sibiriji* (SSKJ 4: 652), хорв. *Sibir* «сильный холод» (Menac 2003–2004: 359), слвц. *sibirске mrazy* «сибирские морозы — суровые, как в Сибири» (SSJ 4: 74), польск. *syberyjskie (sybirskie) mrozy* (SJPD 8: 950), чеш. *počasí sibiřské* «холодная погода»: «Počasí bylo přímo sibiřské, velmi studené» [Погода была настоящая сибирская, очень холодная], *siberie* «трескучая зима, неблагоприятная погода» (PSJČ 5: 221); ср. также итал. *siberico* «очень суровый (мороз)», *Siberia* «очень низкая температура, мороз» (Battaglia 18: 1046), англ. (америк.) *Sibir* «о холодной погоде» (сообщено И.А. Седаковой), франц. *sibérien* «ужасный, северный, морозный», «такой, где царит ужасный холод», *klimat sibérien* «резко континентальный климат, присущий Сибири, Северной Канаде и др., для которого свойственна суровая зима и прохладное лето с дождями» (Trésor 15: 462), *froid sibérien* «сильный холод» и др.;

— **северный холодный ветер**: блр. *siberны* «пронзительный, холодный (о ветре)» (ЭСБМ 12: 73–74; Сцяшковиц 1983: 448), могилев. *sibirka* «холодный ветер»: «Сяньні нада цяплей апрануцца: сibirка такая, што закрыў бог» (Бялькевіч 1970: 404), болг. диал. *sibър* «северный ветер», *сибура* «северо-восточный ветер», *сибурец* «холодный северный ветер со стороны Сибири», *сибуряк*, *сибурияк* «северо-восточный ветер», *сибурияк* «холодный северо-восточный зимний ветер», *сибурски вятър* «восточный ветер» (БЕР 6: 633), чеш. *sibiřik* «ветер из Сибири» (PSJČ 5: 221), польск. *gluchy sybirski wiatr*; ср. также англ. *Siberian express* [сибирский экспресс] «о массе холодного воздуха»: «The Siberian express seems to be aimed right at our state» [Масса холодного воздуха движется, кажется, прямо на наш штат] (ABBYY Lingvo x 3);

— **суровая зима**: польск. *zima jak na Syberyi* (НКРР 3: 363), чеш. *sibiřská zima*, диал. *siberiánská zima*: «V našem újezdě bývá sněhu vysoko a zima sibiřská» [В наших местах снега бывает много и зима сибирская] (PSJČ 5: 221), *siberýje* «суровая зима, метель, студеный ветер и др.» (Jindřich 2007: 271), слвц. *sibirska zima* «длинная, суровая», серб. *сибурска зима*; ср. также итал. *Siberiano* [свойственный Сибири] «об очень суровой зиме» (Battaglia 18: 1046);

— **холодный, неприспособленный для жизни край**: чеш. *sibérie* «суровый край», польск. *ubral się, jakby na Sybir miał jechać* [оделся, буд-

то в Сибирь собрался ехать] (НКРР 3: 363), словен. *sibirija* 'об очень холодном, неудобном месте'; ср. также итал. *Siberia* 'очень холодное место' (Battaglia 18: 1046).

Внешний взгляд выделяет также «русские морозы» (такое сочетание фиксируется во многих европейских языках). Это вновь позволяет говорить о том, что при внешнем восприятии Сибири и России приписываются одни и те же признаки.

Отметим, что в ряде инославянских языков, так же, как в русском, несомненно притяжение слов, производных от «Сибирь» и «север», ср. «северные» слова, близкие по форме и содержанию к «сибирским»: блр. гродн. *siver* 'сильный холодный ветер' (Сцяшковіч 1983: 448), могилев. *сівірны́й* «сибирский», злой, колючий»: «А вецір такій сівірны́й, што пячэць, як агнём» (Бялькевіч 1970: 404), чеш. *seveřík* 'северный ветер' (PSJČ 5: 183) (об аттракции изучаемых слов говорят случаи фиксации чеш. названий ветров *sibiřík* и *seveřík* в одном контексте, см. PSJČ 5: 221)¹⁴.

Животный мир Сибири

Изнутри, на территории Сибири, «сибирские» наименования имеют те **животные**, которые приспособлены к местным условиям (имеют длинную шерсть, выносливы и др.) и могут использоваться в хозяйстве, ср. кемер. *сибирячка* 'порода овец': «Сибирячка, эта простая, шерсть на ей длинна, не мягка, грубая. Это уже смесь» (СРГС 4: 297), бурят., забайк. *сибирка*, зап.-сиб. *сибиряк* 'порода низкорослых выносливых лошадей с длинной шерстью': «Наших дедов сибирка выручала», «У сибирки хоть ноги короткие, да шаг выносливый» (СРГС 4: 296; СРНГ 37: 265, 267). Этих лошадей знают и за пределами Сибири: одес. (рус.) *сибиряк* 'сильный, выносливый конь': «Сибиряк — конь сильный, сибиряки позавсегда на тяжёлой работе» (СРГО 2: 1660). Еще более известны сибирские кошки: рус. литер. *сибирский кот*, *сибирская кошка* 'кот, кошка особой породы с длинной мягкой шерстью и пушистым хвостом': «Сегодня первый раз в жизни видел сибирского кота. Шерсть длинная, мягкая, нрав кроткий» <А.П. Чехов> (ССРЛЯ 13: 758), арх. *сибиряк* 'сибирский кот' (КСГРС), орл. *сибирка*, карел. *сибирянка* 'сибирская кошка' (СРГК 6: 83; СОГ 13: 113), арх. *полусибирка* 'кошка с примесью сибирской породы' (КСГРС). Эта порода кошек — пожалуй,

14 Рассматривая блр. *сиберны* 'пронизывающий, холодный (о ветре)', авторы ЭСБМ указывают, что это слово, производное от *siver*, испытало влияние *Sibir* в духе народной этимологии (ЭСБМ 12: 73–74).

самая популярная в России — стихийно сформировалась на территории приблизительно от Урала до Сибири, поэтому у животных появилась длинная плотная шерсть, оберегающая их от холодов. Любопытна такая трактовка мотивации названия: «Эти крупные кошки получили название *сибирские* за свои могучие размеры» (Wikipedia: сибирская кошка). Известностью пользуются и *сибирские лайки*, ср. также англ. *Siberian husky* [лайка] (OED 15: 406).

Сибирь славилась пушными зверьями — и их обозначения известны как изнутри, так и извне, поскольку составляют предмет торговли. Особую известность снискали сибирские белки, ср. рус. *сибирка* ‘сорт меха белки, сибирская белка’ <XVI в.> (СлРЯ XI–XVII 24: 121), дон. *сибирковый мех* ‘беличий мех’ (БТДК: 483; Миртов 1929: 291–292). Сибирская белка (разновидность белки особо крупных размеров с очень густым мехом) в русской зоономенклатуре называется еще *телеуткой*. Внешний взгляд может обнаружить в сочетании «сибирская белка» другого зверька, ср. словц. *sibirska veverička* [белка] ‘бурундук’ (Исаченко 2: 311). Различие внутренней и внешней позиции объясняется тем, что в России важно отделить сибирскую белку от других видов белок; за пределами России важно номинировать неизвестного зверька путем сравнения его со зверем похожим и знакомым (бурундуки обитают преимущественно в Северной Америке, а в Евразии известны именно на территории Сибири). В английской зоономенклатуре есть также сочетание *Siberian (Russian) flying squirrel* [летающая белка] ‘обыкновенная летяга, *Pteromys volans*’ (АВВУ Lingvo x 3): эта разновидность беличьих названа так потому, что в России (в том числе в Сибири) летяги распространены очень широко, а за ее пределами встречаются только на территории Эстонии и Финляндии. При внутренней позиции номинатора определение *сибирский* было бы нерелевантным (животные распространены шире), а *русский* — недистинктивным.

Широко известны за пределами России и сибирские соболя, ср. серб. *сибирски самур* [соболь] (РСХКJ 5: 750), англ. *Siberian (Russian) sable* [соболь] (OED 15: 406). Так же, как в случае с летягами, в русском языке подобные номинации оказались бы недистинктивными. Сочетание *сибирский хорек* ‘колонок, *Mustela sibirica*’ (Ушаков 4: хорек) стало возможным в русской номенклатуре потому, что этого относительно редкого зверька, водящегося в таежных и отчасти лесостепных районах Сибири, легче «изучить» путем сравнения с более распространенным хорьком; ср. также серб. *сибирска ласица* [хорек] (РСХКJ 5: 750).

Из парнокопытных животных широко известны *сибирский олень* ‘северный, упряжной олень’ (Даль₂ 4: 180) и *сибирский горный козел* ‘парнокопытное животное, *Capra sibirica*, распространенное в горах

Южной Сибири' (БСЭ 38: 645), словен. *sibirski kozorog* [козерог] (SSKJ 4: 652), англ. *Siberian (Asiatic) ibex* [горный козел] 'то же' (OED 15; 406; АБВУУ Lingvo x 3).

Наконец, известностью пользуется *сибирский волк* 'светло-серый, белесоватый' (Даль, 4: 180). О «популярности» этого зверя говорят вторичные номинации на основе его обозначения, ср. русскую торговую марку «Сибирский волк», под которой значатся как водка, так и элитное постельное белье с изображением волка, фин. *Siperian susi* [сибирские волки] — электровозы серии Sr1, производившиеся Новочеркасским заводом для Финляндии, и др.

Другие виды животных, обитающих в Сибири, не обладают широкой известностью — и их названия закреплены только в зоономенклатуре. Показательно, что в ряде случаев «внешние» номинации с компонентом «сибирский» не поддерживаются «внутренними», т. е. в пределах русской номенклатуры (не калькированной с латыни, а собственной) животное чаще выступает под иным названием: это связано, вероятно, с тем, что «изнутри» слово *сибирский* не обладает достаточными различительными возможностями, поскольку маркирует слишком обширную (и оттого «неадресную») территорию; внутренний взгляд предпочитает другие признаки номинации¹⁵.

«Сибирские» наименования **птиц** в русском языке весьма малочисленны. В диалектной речи встречается только казан. *сибиряк* 'птица сем. гусиных, *Anser segetum*; гуменник' (СРНГ 37: 2670). Это перелетная птица, которая обитает в тундре и тайге (в том числе в Сибири), а зимует, в частности, в Средней Европе. Очевидно, название, записанное в Татарии, могло появиться при контакте с птицей во время ее зимовок или перелетов.

15 К примеру, животное *Allactaga sibirica*, распространенное, в частности, от Приуралья до Южного Забайкалья, сохраняет в английской номенклатуре международный элемент «сибирский» — *Siberian jerboa* [тушканчик] (АБВУУ Lingvo x 3), а в русской номенклатуре известно под названием *тушканчик-прыгун*. Вот еще примеры. «Внутренние» номенклатурные названия: *сибирская лягушка* 'разновидность лягушек, *Rana chensinensis*' (БСЭ 38: 638), *сибирская косуля* 'животное семейства оленевых, *Capreolus pygargus*, родственное европейской косуле' и др. Из «внешних» названий ср.: англ. *Siberian (Altai) zokor* 'вредный грызун, обыкновенный цокор, *Myospalax myospalax*', *Siberian argali* [архар] 'алтайский баран, *Ovis ammon ammon*', *Siberian salamander* 'тритон сибирский углозуб, *Salamandrella*', *Siberian lemming* 'сибирский лемминг, *Lemmus sibiricus*', *Siberian marmot* [сурок] 'обыкновенный (степной) сурок, *Marmota bobak*', *Siberian liver fluke* [печеночная двуустка] 'червь кошачья двуустка, *Opisthorchis felinus*' (АБВУУ Lingvo x 3) и др.

Аналогично возникли, по всей видимости, сербские диалектные (воевод.) названия птиц — *sibírски гњурац* [нырок] ‘птица из семейства Columbus’, *sibírка* ‘вид дикой утки’ (РСГВ 8: 103). Это перелетные утки, зимующие на западе и юге Европы; они имеют «ориентирующие» названия (подобно обозначениям ветров), которые указывают на место, откуда прилетела птица¹⁶.

Кроме приведенных выше, в «обычных» толковых словарях отмечено только название *сибирский аист* ‘черный аист’ (Даль₂ 1: 7): в отличие от белого аиста, проживающего только в Европе, черный (*сибирский*) встречается и на территории Южной Сибири¹⁷.

Из названий **насекомых** нам встретился только один факт: коми-перм. (рус.) *сибирский таракан* ‘одна из разновидностей тараканов’: «Сибирские тараканы, они серые, поют “зир-зир-зир”; как-то развелись много-много, даже в рассаднике жили. Ночью спать не дают, как кузнечики трещат, а днем не слышно» (СРГКПО: 236).

Что касается «сибирских» названий **рыб**, то в народной языковой традиции они отсутствуют. Этому можно найти объяснение: на территории Сибири они не обладали бы различительной силой; вне Сибири для них не находится объекта номинации, поскольку рыба достаточно

16 Можно предполагать сходную мотивацию и для таких названий, как чеш. *skřivan* [жаворонок] *sibiřský* ‘степной жаворонок, *Melanocorypha sibirica*’ (PSJČ 5: 221), серб. *сибирска шева* [жаворонок] (РСХКJ 5: 750): жаворонки — перелетные птицы; возможно, данный вид так назван, потому что прилетает в Западную Европу из более холодных («сибирских») краев, однако точной информации об этой птице у нас, к сожалению, нет.

17 Остальные «сибирские» названия птиц отмечаются исключительно в научной орнитологической номенклатуре и обозначают виды, в зону распространения которых входит Сибирь. Вновь встречается несовпадение внешней и внутренней позиции номинатора при формировании номенклатуры: иноязычные «сибирские» названия в русской системе нередко заменяются другими, не имеющими «сибирского» компонента. Ср. примеры «внутренних» номинаций: *сибирская горихвостка* ‘птица рода горихвосток, *Phoenicurus aureus*’, *сибирская чечевица* ‘птица семейства вьюрковых, *Capnodacus roseus*’, *сибирский конек* ‘птица рода коньков, *Anthus gustavi*’ (БСЭ 38: 638, 641, 645), *сибирская мухоловка* ‘птица *Muscicapa sibirica*’ и др. «Внешние» номинации: англ. *Siberian thrush* [дрозд] ‘птица *Zoothera sibirica*’ (OED 15: 406), *Siberian tit* [синица] ‘сероголовая гаичка, *Parus cinctus*’, *Siberian gray owl* [серая сова] ‘бородатая неясыть, *Strix nebulosa*’, *Siberian jay* [сойка] ‘кукша, *Perisoreus infaustus*’, *Siberian grouse* [шотландская куропатка] ‘птица азиатская дикуша, *Falci pennis falci pennis*’ (ABVYU Lingvo x 3).

жестко «привязана» к своему бассейну (и ситуации, подобные тем, что характерны для перелетных птиц, здесь, разумеется, невозможны). В ихтиологической номенклатуре определение *сибирский* употребляется (хоть и весьма редко) для обозначения некоторых ценных пород рыб (осетровых, лососевых)¹⁸, которыми славятся сибирские реки и северные моря.

РАСТИТЕЛЬНЫЙ МИР СИБИРИ

Из **деревьев**, произрастающих в Сибири, более всего известен кедр, точнее, кедровая сосна: *сибирский кедр* ‘дерево *Pinus sibirica*, с мелкими орешками’ (Даль₂ 4: 180), ср. чеш. *sibiřská limba* [кедр] ‘то же’ (Rystonová 2007: 493), англ. *Siberian cedar* [кедр] ‘сосна сибирская, кедр сибирский, *Pinus sibirica*’ (OED 15: 406)¹⁹ и др.

Несколько «сибирских» названий прилагаются к **кустарникам**, растущим преимущественно в степных зонах Азии и Европы: дон. *сибирёк* ‘растение чилига степная, *Caragana frutex* Koch.’: «Сибирек растет в степи, он такой, как червонцы, высокий не бывает. Его на веники употребляют» (СРНГ 37: 264), ‘растение железник, чилига пушистая, *Caragana frutescens mollis* Schmalh.’ (Даль₂ 4: 180; Миртов 1929: 291), *сибиряк* ‘растение дреза, *Robinia*²⁰ *frutescens*’ (БТДК: 483), *сибирский гороховник* ‘кустарник простая акация, *Robinia*’ (Даль₂ 4: 180), *сибирский горох* ‘растение *Robinia frutescens*’. Названия такого рода известны

18 Ср.: *сибирская ряпушка* ‘рыба семейства лососевых, *Coregonus Sardinella*’ (БСЭ 38: 640), *сибирский осетр* ‘рыба семейства осетровых’ (Даль₂ 2: 696), *сибирский лосось* ‘таймень’ (Даль₂ 4: 386); ср. также словц. *sibirsky losos* ‘кета’ (Исаченко 2: 311). Русское наименование более «адресно», поскольку таймень встречается именно в Сибири, в то время как кета распространена шире (в северной части Тихого океана, у берегов Северной Америки; в России — на Камчатке, Чукотке, Курилах, Сахалине, в Хабаровском и Приморском крае); с другой стороны, различие русской и словацкой версии «сибирского лосося» можно объяснить как обычную для номенклатуры флоры и фауны таксономическую «погрешность» или диффузность.

19 Во «внешней» флористической номенклатуре отражены и другие виды хвойных деревьев: англ. *Siberian (Korean) pine* ‘сосна корейская, сосна кедровая маньчжурская, *Pinus koraiensis*’, *Siberian spruce* [ель] ‘ель сибирская, *Picea obovata*’ (ABVYU Lingvo x 3), *Siberian larch* [лиственница] ‘лиственница сибирская, *Larix sibirica*’ (OED 15: 406) и др.

20 В источнике (БТДК: 483) ошибочно *Bobinia frutescens* вместо *Robinia frutescens*.

и в других славянских языках: укр. *сібiрка* ‘растение дреза’ (ЕСУМ 5: 248), польск. *groszek syberyjski* ‘акация’ (SW 6: 532), серб. *сибирски багрем* [акация] (РСХКJ 5: 750; Симоновић 1959: 94); ср. также англ. *Siberian pea shrub* [карагана] ‘карагана древовидная, желтая акация, *Caragana arborescens*’ (АВВYU Lingvo x 3). Объясняя дон. *сибирѣк* ‘растение *Caragana frutescens*’, М. Фасмер указывает: «Возможно, от *Сибирь*, потому что это растение растет также в Сибири» (Фасмер 3: 616).

Все эти кустарники относятся к близким видам *Caragana* (карагана, т. н. *желтая акация*) и *Robinia* (робиния, т. н. *белая акация*), которые являются «родственниками» акации внутри семейства бобовых. Под словом *акация* объединено в русском языке несколько родов растений, при этом «настоящая» акация, *собственно акация* (*Acacia*) произрастает в тропиках и субтропиках, а в степных районах Дона, Сибири и др. растут родственные виды, приспособившиеся к засушливым почвам. Считается, что некоторые виды караганы (например, *Caragana arborescens*) происходят из Южной Сибири. Очевидно, к ним и прилагались первоначально навазния *сибирѣк*, *сибиряк* и др. Сочетание *сибирский горох* (*гороховник*, а также польск. *groszek syberyjski*) отражает такой признак растения, как наличие бобов (у желтой акации они созревают в июне-июле, растрескиваются и разбрасывают семена). Таким образом, «сибирские» названия этих растений указывают как на происхождение (из Сибири), так и на признак «быть „ненастоящим“ (= сибирским) горохом, акацией»²¹.

В русской народной языковой традиции наиболее распространены «сибирские» названия **культурных растений** — как правило, это морозостойчивые и скороспелые сорта. Они фиксируются как в Сибири, так и за ее пределами. Среди них в первую очередь названия овощей и злаков: яросл. *сибирка* ‘сорт кормового картофеля’ (СРНГ 37: 265), свердл. *сибирячка* ‘белая картошка’ (ДЭИС), новосиб. *сибирские* ‘сорт огурцов’: «Огурцы нынче трёх сортов посадила: сибирские, скороспел-

21 Другие «сибирские» наименования деревьев и кустарников в народной речи, кажется, не фиксируются, но отмечены в ботанической номенклатуре, при этом латинский эквивалент имеет, как правило, компонент *sibiricus*, указывающий на то, что растение приспособлено к суровым климатическим условиям. Ср. рус. *бузина сибирская* ‘растение семейства жимолостных, *Sambucus sibirica* Nakai, произрастающее в Западной и Восточной Сибири и на Дальнем Востоке’, *сибирка* ‘растение семейства розовых, *Sibiraea Maxim.*, растущее по открытым долинам и склонам гор — в горном Алтае, на Тянь-Шане’ (БСЭ 38: 638) = серб. *сибиреја* (Симоновић: 436), *боярышник сибирский* ‘кустовое ягодное дерево боярышник горный, *Crataegus sanguinea*’ (Даль, 1: 121–122) и др.

ка, мурманцы» (СРГС 4: 296), новосиб., томск., алт. *сибирячка* 'сорт пшеницы с беловатым колосом': «Раньше весной сеяли рожь, вешнёвка, пшеница озимовая — сеяли в зиму, белоколоска, голоколоска, сибирячка» (СРГС 4: 296), *сибирка* иркут., кемер., челяб. 'морозоустойчивый сорт пшеницы с длинной остью, мелким зерном, издавна культивированный в Сибири': «Я, паря, сибирку буду сеять: она стойкая» (челяб.) (СРГС 4: 296; СРНГ 37: 265), костр. 'сорт ржи', нижегор. 'сорт гречихи': «Греча: сибирка и русская» (СРНГ 37: 265). Вне русского языка такие названия не фиксируются — и это связано с рядом причин: во-первых, относительно новые «сортовые» названия имеют чаще всего неширокий ареал, поскольку отражают приспособленность растений к конкретным климатическим условиям; во-вторых, внешний языковой портрет Сибири строится так, что «культурные детали» туда практически не включаются; в-третьих, мы имеем дело с языками тех стран, где в целом более теплый климат, чем в Сибири.

Исключение составляет серб. *сибирска (татарска) елда* [гречиха] 'растение гречиха, *Fagopyrum tataricum*' (Симоновић 1959: 195). Вообще, в славянских и романо-германских языках гречиха имеет целый ряд «инородческих» обозначений: ее воспринимают как «варварскую» пшеницу, которую возделывают инородцы, ср. рус. ярosl. *цыганская пшеница*, словц., польск. *tatarka*, чеш. *pohanka*, диал. *němkyně*, польск. диал. *litewka*, франц. *le Sarrasin* и др. (Березович 2008: 60; там же более подробный анализ мотивации названий гречихи: 60–61). Сербское название *татарска елда* отражает версию о «татарском» происхождении этого растения (представленную и в номенклатурном *Fagopyrum tataricum*). Что касается варианта *сибирска елда*, то его появление можно объяснить особенностями внешнего восприятия Сибири: «сибирское» = «азиатское (восточное)» = «татарское»; к примеру, на старых картах, которые составлялись в Европе, Сибирь (особенно Южная) обозначалась топонимами вроде *Tartaria*, *Tartarye* и под. (Барандеев, в печати).

Из названий культурных растений отмечаются также обозначения **садовых культур**: краснойр. *сибирка* 'сорт скороспелой и сладкой садовой земляники': «Первая ягода у нас в поселке — сибирка. Сибирку ранней весной высаживала» (СРГС 4: 296), дон. *сибирёк* 'сорт винограда раннего созревания с мелкими круглыми ягодами': «Сибирек — это белый круглый виноград, сладкий на вкус» (СРНГ 37: 264), дон. *сибирковский виноград* 'то же; «круглый и мелкий нежного вкуса, подобно *шасля*» (Миртов 1929: 291), литер. *сибирка* 'сорт зимостойкой яблони и плоды этой яблони', *сибирская яблоня* 'сорт яблони *Pyrus baccata* («в Сибири яблоня вырождается, а растет там только сибирская, китайская или райская яблоня, *Pyrus baccata*, с мелким, мучнистым яблоком»)

(Даль₂ 4: 671). О свойствах сибирских яблок говорит иркут. *как сибирское яблочко* 'о мелкой картошке' (СДФО: 155). Интересно, что в «яблочных» Украине и Белоруссии «сибирские яблони» трактуются несколько иначе — как дикие, лесные: блр. литер. *сібірка* 'лесная яблоня', 'лесное яблоко', укр. *сібірак, сібірка* 'лесное яблоко' (ЕСУМ 5: 248).

Лен в Сибири тоже дикий: *сибирский лен* 'о льне: на месте, дикий; плоше сеяного' (Даль₂ 4: 180) (речь идет о дикорастущем растении *Linum sibiricum*, которое можно встретить в южных районах Сибири).

«Сибирские» виды (неприхотливые, растущие в прохладных условиях) имеются у ряда **цветов** — колокольчика, ириса, герани и др. Их названия практически не фиксируются в народной традиции, но отражены во флористической номенклатуре как русского, так и инославянских и других европейских языков²².

Сравнение сибирских растений с более южными гиперболизируется и обыгрывается *cum grano salis* в сочетаниях, содержащих прилагательное *сибирский* + обозначение не свойственной сибирскому климату и ландшафту растительной культуры. Эти названия не содержат видовой дифференциации и являются метафорическими, хотя похожи по структуре на сочетания с «прямым» смыслом, означающие «сибирский вид растения X». Яркий пример — орл. *сибирский ананас* 'ягодный кустарник облепиха' (СОГ 13: 113). Русские словари фиксируют это наименование только в орловских говорах, но оно известно шире и может считаться фактом русской народно-разговорной речи (ср.: «Мы расскажем вам о свойствах облепихи, которая родом из Сибири, за что ее в народе зовут сибирским ананасом» (ТВ-передача «О самом главном», канал «Россия», 3.09.2010); ср. также чеш. *sibiřský ananas* 'облепиха крушиновидная, Hippophae rhamnoides' (Rystonová 2007: 493). Сходным образом устроены такие сочетания, как просто-

22 Ср. рус. *василёк сибирский, сибирский чертополох* 'растение *Centaurea Sibirica* L.' (Торэн 1996: 64, 139), *адонис сибирский* 'растение семейства лютиковых, *Adonis sibiricus*', *ирис сибирский* = польск. *kosaciec* [ирис] *syberyjski* 'растение *Iris sibirica*' (SW 6: 532), словен. *sibiřska perunika* [ирис] 'то же' (SSKJ 4: 652), рус. *сибирский колокольчик* = болг. диал. *сибирска звъника, сибирско звънче* [колокольчик] 'растение *Campanula sibirica* L.' (Ахтаров 1939: 122, 507), рус. *сибирский лук* 'декоративное растение *Allium sibiricum*' = болг. диал. *сибирски лукъ* 'растение *Allium sibiricum*' (там же), рус. *герань сибирская* 'растение герань сибирская, *Geranium sibiricum*' = чеш. *kakost* [герань] *sibiřský* 'то же' (PSJČ 5: 221), польск. *zlotokwiat* [златоцвет] *syberyjski* 'рододендрон' (SW 6: 532), ср. также англ. *Siberian globeflower* [купальница] 'купальница азиатская, *Trollius asiaticus*' (ABBYU Lingvo x 3).

реч. *сибирский (северный) виноград* ‘крыжовник’²³, а также *сибирский (монгольский) чай* ‘камнеломка, *Saxifraga crassifolia* L. («листья старые, пролежавшие под снегом, собирают и употребляются камыками вместо чая») (Анненков 1878: 317), иркут. *сибирская роза* ‘крапива’ (ФСРГС: 167), ср. *конопля остяцкая* ‘вид крапивы’ (Даль₂ 2: 152), краснаяр. *сибирка* ‘крапива’ (СРГС 4: 296)²⁴. Иронический оттенок менее ощутим в *сибирский женьшень* ‘элеутерококк колючий, *Eleutherococcus senticosus*’, обозначающем кустарник семейства аралиевых с плодами, собранными в крупные черные шары, который по своим свойствам близок к женьшеню. Это название более употребительно вне России (Wikipedia: элеутерококк колючий), ср., например, чеш. *sibiřský ženšen, sibiřský kořen* ‘элеутерококк колючий, *Eleutherococcus senticosus*’ (Rystonová 2007: 493).

За пределами нашего описания остались еще некоторые факты ботанической номенклатуры, не функционирующие, кажется, в живой речи. Вновь проявляется та тенденция, которая была отмечена по отношению к зоономенклатуре: «внешние» названия растений, имеющие в своем составе определение «сибирский», иногда не имеют параллелей в русской номенклатуре, поскольку внутри России они оказались бы недистинктивными²⁵. Есть, однако, и противоположные факты: «внутреннее» номенклатурное обозначение имеет «сибирский» компонент, отсутствующий «извне»²⁶. Точные статистические данные в пользу той или иной тенденции привести трудно.

23 Вообще названия крыжовника — растения распространенного и неприхотливого — в разных диалектах и языках часто содержат шутивную отсылку к винограду: костр. *костромской виноград* (ЛКТЭ), ср.-урал. *уральский виноград*, болг. *влашко грозде, нѣмско грозде, руско грозде, татарско грозде, френско грозде, цариградско грозде* (Березович 2007: 407, 413).

24 В ботанической номенклатуре подобные иронические названия, разумеется, не представлены, однако отмечаются «сибирские» наименования плодовых растений, фруктов и ягод, относящиеся к тому же ботаническому классу, что их культурные «сородичи», но, в отличие от них, несъедобные: рус. *абрикос сибирский* ‘морозоустойчивое растение с крупными несъедобными плодами, *Prunus sibirica*’, *сибирская смородина* ‘растение с несъедобными плодами, смородина двуглая, *Ribes diacantha*’ (в живой речи это растение носит название *таранушка* — Даль₂ 4: 390), ср. англ. *Siberian currant* [смородина] ‘то же’ (АВВУ Lingvo x 3) и др.

25 Ср., к примеру, англ. *Siberian oil-seed* [масличное семя] ‘растение рыжик посевной, *Camelina sativa*’ (OED 15: 406) и др.

26 Ср. *донник сибирский* ‘журын, белоголовник, *Spiraea Aruncus*’ (Даль₂ 1: 468), *дягиль сибирский* ‘дягиль низбегающий, *Angelica decurrens*’ и др.

СОЦИУМ И ЧЕЛОВЕК

СЛОИ НАСЕЛЕНИЯ

Как известно, с этнической и социальной точки зрения Сибирь является весьма сложным регионом. Это территория вторичного заселения русскими и искусственного освоения путем насильственной правительственной колонизации, начавшейся Ермаком по приказу Ивана Грозного в конце XVI в. Основным способом заселения и освоения огромных территорий была высылка представителей самых разных слоев населения: провинившихся крестьян, казаков, раскольников и, наконец, просто преступников. Внутренняя миграция аборигенов (в первую очередь монгольских племен) и добровольное переселение русских было минимальным. Все население региона фактически являлось съезжим, и каждая новая волна переселенцев вступала во взаимодействие (часто — в конфронтацию) с предыдущей. Постоянное изменение и обновление сибирского социума спровоцировало появление внутрисибирской оппозиции «**приезжий — местный**»²⁷ (во временном ракурсе — «**новый — старый**»), наполнение которой регулярно менялось: новоприбывшие постепенно становились старожилами (ср. прииртыш. *перечелдбнить* ‘переломить чей-либо характер, заставить жить по законам общины’: «Через годик, через два меня, девчонку, доняли: добрым словом и теплом меня перечелдонили» <частушка> (СГСП–Д 2: 108), от *челдон* ‘сибирский старожил’) и противопоставлялись уже следующей волне «иммигрантов». Указанная оппозиция поддерживалась также конфессиональным разделением сибиряков на старообрядцев и православных (об этом см. далее), причем эти две оппозиции часто смешивались: староверов иногда принимали за коренных жителей (возможно, за счет их приверженности старому, ср. *старовер* ↔ *старожил*), хотя фактически раскольники были сосланы в Сибирь в конце XVIII в. Екатериной II.

27 Для идентификации аборигенов Сибири, не русских, нередко использовались производные от слова *ясак* ‘натуральная податъ (мехами) с народов Сибири Московскому государству’, ср. том. *ясачная* ‘сибирячка-аборигенка’: «У меня бабушка ясашная, а мама русская», новосиб. *ясашный* ‘абориген Сибири, плативший ясак царскому правительству’: «Ясашные люди — сибиряки, значит» и др. (СРГС 5: 392). Ср. тат. *ясаклы* — самоназвание сибирских татар (Аникин 2000: 730–731). Кроме того, аборигены назывались *че(а)лдонами* (подробнее см. далее): новосиб. устар. *чалдон* ‘абориген Сибири (в отличие от русских переселенцев)’: «Ясашны люди — чалдоны, они вечные сибиряки, и в царску армию их не брали» (СРГС 5: 57).

В языке диффузная оппозиция «местный — приезжий» сохраняется на уровне наименований приезжих, которые давались им старожилами, а также в «ответных» обозначениях коренных сибиряков, которые создавались для них новоприбывшими. Кроме того, важным для языкового сознания оставалось существующее для всех жителей страны противопоставление Сибири и остальной России. Отметим, что собственно наименования групп людей достаточно нейтральны и служат скорее для различения этнического, социального или конфессионального статуса жителей, а легко предсказуемые негативные коннотации чаще проявляются на текстовом уровне. Ср. записи народной речи, в которых высвечивается противопоставление «российских» и «сибирских» (*челдонов*), приезжих и местных, православных и старообрядцев: «Я-то здесь родилась, так уж некоторые чалдонкой зовут, а родители мои с Полтавы приехали, расейские» (СРГС 4: 118); «Раньше у нас в деревне одни челдоны жили, а сейчас всякие понаехали» (там же, 5: 270); «Батя сибиряк, православный, а matka — семейская <т. е. исповедующая старообрядчество>» (там же, 4: 296).

Для обозначения жителей Сибири, ставших или считающихся коренными, используются такие номинации, как рус. литер. *сибиряки*, сиб. *сиби́ри*, *сибириты*, *сибиричники*, *сибиряки*: «„Белковать“, „козывать“, „шишковать“ — это все сибиряки говорили», новосиб. *вечный сибиряк* ‘сибирский старожил’: «Они вечные, вечные сибиряки были, так и жили здесь», том. *головной сибиряк*: «Головные сибиряки — старожилы» (СРГС 4: 296), *уродный сибиряк* (СРНГ 37: 267), ср. также сиб. *сибиряк* ‘православный, русский старожил Сибири’ (СРГС 4: 296). Популярным наименованием крестьян-старожилов Сибири (как правило, русской национальности) является слово *че(а)лдон*²⁸ (с вариантами и производными): рус. литер. *чалдон*, новосиб. *причалдон* (СРГС 4: 20), *закоренелый чалдон*: «Стариков, которые давно приехали, зовем закоренелыми чалдонами», *чистый чалдон*, алт. *чалдонец*, бурят. *челдон* (там же, 5: 255–256, 270), прииртыш. *чалдон*: «Мы из России, а рядом с нами чалдоны живут», «Чалдоны и вятские мирно жили», «Русские мы, но мы чалдоны» (СГСП 3: 292–293) и др.; ср. также другие значения этого слова, фиксируемые на территории Сибири: *чалдон* алт., новосиб. ‘старообрядец’ (СРГС 5: 256), ср.-прииртыш. ‘русский человек’, ‘переселенец с Дона’: «Знаешь, почему чалдонами зовут? Сослани с Дона, на челнах плыли» (СГСП 3: 293) и др.

Отметим, что для *рассейских*, т. е. приехавших из европейской части России (СРГС 4: 118), слово *че(а)лдон* могло приобретать не-

28 Это слово неясного происхождения; не исключено, что оно связано с каким-то гидронимом или топонимом (Аникин 2000: 639).

гативные коннотации — так они насмешливо называли жителей Сибири, отличающихся, по их мнению, глупостью, невежеством и бескультурием, ср. кемер. *чалдон* ‘необразованный, некультурный человек’, новосиб. *чалдоны желтопупы* ‘бранное, насмешливое, презрительное прозвище русских старожилов-сибиряков’ (СРГС 5: 256, 270), ср.-прииртыш. *чалдоны желтороты* (СГСР 3: 292), краснояр. *чалдон синепупый* ‘устар., бран. прозвище сибиряков-старожилов’: «Говорили: „Чалдон синепупый, желторотый“. Чалдоны только чай да чай, синепупые, верно, что чай пьют. Лапотоны больше варили хлебну да всё, чай не пили» (СЦРКК 4: 112). Не последнюю роль в формировании негативных коннотаций сыграл экспрессивный фонетический облик слова *чалдон*. В свою очередь, коренные (или считавшие себя таковыми) сибиряки новых переселенцев в Сибирь полупрезрительно называли *посельгой* или *расейцами* (Зеленин 1994: 42), что подкрепляется глобальным противопоставлением Сибири и России, ср. также: «На этой улицы жили сибиряки, а на другой — росейцы»; «Бабушка — сибирячка, а мы считались росейцами»; «Вот уж как Россея сюда понаехала, так разное стали говорить» (СРГС 4: 182), «У нас так говорят: есть чалдоны, есть самоходы, а есть и расейские люди» (СГСР 3: 292).

Лексика, наполняющая рассматриваемую рубрику, функционирует преимущественно внутри Сибири, а на внешнем уровне рассмотренные противопоставления в целом нерелевантны. В то же время оппозиция коренных сибиряков и приезжих широко известна в России за пределами Сибири, вследствие чего *чалдон* иногда становится своеобразным «эталонным» старожилом и обозначает коренных жителей различных других территорий: ср.-урал. «Нас чалдонами зовут, а есь приезжи — самоходы» (СРГСУ 7: 16), перм. «Все мы тутние чалдоны, и рець-то у нас чалдонская (СПГ 2: 521), влг. «Челдонов вологодских-то почти не осталось» (КСГРС) и т. п.

Внешний взгляд фиксирует только одну деталь, которая нерелевантна для взгляда внутреннего, — факт хождения в Сибирь на заработки, ср. коми *сибирачитны* ‘ходить, ездить на заработки (обычно в Сибирь)’ (КРК: 585).

Религия

Сибирь — достаточно сложный регион и с конфессиональной точки зрения. В целом на этой территории было распространено русское право-

славие. Однако в XVIII в. в Сибири появились ссыльные раскольники²⁹, у которых складывались порой недоверчивые и напряженные отношения с челдонами. Постепенно сформировалась внутрисибирская дихотомия «**православный — старообрядческий**». На языковом уровне она отражается, в частности, в экспрессивных обозначениях религиозных групп (так, например, в Забайкалье сибиряки зовут семейских *остроголовыми*, а староверы адресуют это же прозвище православным сибирякам — Потанин 1864: 48) и в наделении слов *сибиряк*, *сибирский* конфессиональным содержанием, ср. забайк. *сибиряк* 'православный русский старожил Сибири (в отличие от семейских старообрядцев)': «Батя сибиряк, православный, а matka — семейская» (СРГС 4: 296), *сибирский* 'православный, не старообрядческий': «Мы в сибирскую церкву не ходили, у нас своя часовня семейская была» (СГСЗ: 427); «У них сибирская вера, не наша; И поп сибирский у них, а которые брезгают его» (СРГС 4: 296).

За пределами Сибири рассмотренная оппозиция утрачивает свою актуальность. В то же время встречается закономерное и любопытное смещение точки зрения на конфессиональную принадлежность сибиряков, ср. яросл. *сибирская вера* 'старообрядчество' (ЛКТЭ). Эта номинация появилась вследствие «обобщения» сибирского раскольниковства до статуса «общесибирской конфессии», что, конечно, невозможно при внутреннем взгляде на вероисповедание жителей Сибири.

29 Среди старообрядцев широко известны *семейские* или *поляки*, появившиеся в Сибири в 60-е гг. XVIII в., когда по указам Екатерины II произошла «раскольничья выгонка» с Ветки и из Стародубья: одни переселенцы попали в Забайкалье, получив название *семейские* (по их собственному мнению, прозвище дано потому, что они приехали вместе с семьями), другие были размещены на Алтае (их обычно именуют *поляки*). Известны и *кержачки*, ведущие происхождение из местности по реке Керженец и переселенные как в Сибирь, так и в другие регионы, ср. алт., томск. *кержак* 'старообрядец, старовер', новосиб. *австрийский кержак* 'старообрядец, близкий в религиозных взглядах к официальной церкви' (СРГС 2: 57). Слово *кержак* дает целый ряд семантико-словообразовательных дериватов с негативными оценочными значениями, демонстрирующими восприятие сибиряками старообрядца как человека скупого и нелюдимого, ср. тюмен. *кержак* 'скупой человек, скряга': «Не дал бы я тебе лопату, значит, я кержак. Это самый противный человек», бурят. 'человек, любящий одиночество, отшельник': «Был мужик мужиком, а под старость кержаком стал», *кержачить* 'работать или охотиться в одиночку': «Всю жизнь кержачил, рядом с собой человека не видел» (там же: 57–58). Очевидно, свой вклад в формирование этих значений внесла звуковая экспрессия слова *кержак*.

Своим покровителем сибиряки считали Георгия Победоносца, что отражено в хронониме *Сибирский бог* ‘день святого Георгия Победоносца, 26 ноября / 9 декабря’ (СНК: 85) и связано с военной историей Сибири.

КАТОРГА И ССЫЛКА

Значительную часть населения Сибири составляли вынужденные переселенцы, ссыльные, каторжане. Мотив каторги и ссылки устойчиво присутствует в образе Сибири, рисуемом как изнутри, так и извне: рус. литер. *сибирка* ‘каторга’: «Все у нас с вами было ладно, по согласью сходились... а потом вдруг приходит эта сама нищета — наше все дело разбила!.. так теперь его в сибирку!..» <Н. Успенский> (Отин 2004: 311), бурят. *сибирка* ‘сибирская каторга’: «На сибирке тута многие побывали. Кто на сибирке побывал, тот горя похлебал. Десять лет на сибирке кандалы таскал» (СРГС 4: 296); ср. также укр. *Сібір* ‘каторга’ (Гринченко 4: 424), хорв. *knutom i Sibirom* ‘кнотом и каторгой’ (RHSJ XIV: 899), кирг. *сибер* ‘каторга’ (КиргРС 2: 148), итал. *Siberiano* ‘расположенный в Сибири (в месте ссылки или депортации)’ (Battaglia 18: 1046) и т. п.

Благодаря «каторжным» коннотациям *Сибири*, у оттопонимических семантико-словообразовательных дериватов этого топонима появляется значение ‘**тюрьма**, какое-либо место заключения’, ср. рус. литер. *сибирка* ‘тюрьма’: «А ты что из-за прилавка лаешься, собака?! Хочешь в сибирку?» <А.И. Герцен> (ССРЛЯ 13: 756), перм. *сибирка* ‘тюрьма, помещение для временного содержания арестантов (первоначально — в сибирской деревне)’: «Два мужика пьяные разодрались, дак голова посадил их в сибирку», сиб. ‘фургон для перевозки арестованных’ (СРНГ 37: 265), влг. *сибирки* ‘чулан, в который сажали арестантов на съезде дворе’ (Дилакторский 2005: 455); ср. также укр. *сібірка* ‘кутузка’ (Гринченко 4: 424). «Тюремная» семантика Сибири прослеживается и в шуточных обозначениях «условной» каторги, ср. в языке старой Москвы — *сибирка* ‘о полицейской тюрьме, «очень невинной», вроде школьного карцера’: «...сибирка, младшая сестра тюрьмы, куда сажают всех мещан, подлежащих рекрутской очереди, когда объявляется набор» <И. Кокорев> (ЯСМ: 558); ср. также серб. *Сибир* ‘образно: место, куда в наказание отправляют чиновников’ (РСХКJ 5: 750).

Словосочетание *сослать в Сибирь* в русском литературном языке обозначает прежде всего ‘**сослать на каторгу**, посадить в тюрьму’, ср. также простореч. *усибириуть* ‘сослать на каторгу’: «— Ух какой! все буду воровать — и лошадей! — А как тебя усибирият будочкики,

а?) <М. Горький>, *пахнет Сибирью* ‘угрожает тюрьмой, каторгой, высылкой на поселение’ (Отин 2004: 311). Подобные сочетания есть и в других языках, ср., к примеру, кирг. *сиберге айда* [в Сибирь] ‘сослать на каторгу’ (КиргРС 2: 148), узб. разг. *сибир қилмоқ* ‘сослать в Сибирь’ (УзбРС: 381). Иногда ссылка напрямую не номинируется, ее обозначения заменяются эвфемизмами типа рус. *пошел соболей ловить, услан березки считать* (Иллюстров 1915: 262), *сошлют к Ермаку латы чистить* (РУНТ: 340), ср. также разг., ирон. *места не столь отдаленные* ‘об удаленных местах заключения’.

Значительная часть населения Сибири в изображении языка — бывшие или настоящие **каторжники**, криминальные или политические³⁰ **ссылные**, ср. *вор ворует, Сибири не минует* (Иллюстров 1915: 290), *Сибирь* ‘один из известных трактиров в Москве на Хитровом рынке (там собирались воры, карманники и крупные скупщики краденого)’ (ЯСМ: 433). Слово *сибиряк* устойчиво фиксируется в значении ‘ссылный, каторжник’, ср. *сибиряк* рус. петерб. ‘арестант, приговоренный к ссылке в Сибирь на поселение или на каторгу’, ‘тот, кто побывал в сибирской ссылке, бывший каторжник’, яросл. бран. ‘то же’: «Раньше ругань-то было – „сибиряк“, „острожник“» (СРНГ 37: 267). Показательно появление «каторжной» семантики у слова *челдон* — читин. ‘бродяга, беглый, каторжник’: «В Сибири то знай, что на каждом шагу встретишь челдона. Может, хуже тебе челдон не сделает, но и добра от него не жди» (СРГС 5: 270). Ср. также укр. *сібірник* ‘сосланный в Сибирь’ (Гринченко 4: 424), польск. *sybirak* ‘заключенный или бывший заключенный, высланный на восток Советского Союза, часто в Сибирь’, ‘политзаключенный, сосланный в Сибирь’ (ISJP 2: 724).

30 Речь идет в первую очередь о декабристах, томящихся «во глубине сибирских руд», позже — о политических ссылных советского периода. Декабристский «ореол» Сибири настолько существенен в политическом и культурном отношении, что хорошо известен за пределами России, ср. отрывок из стихотворения польского поэта Я. Раевского: «*Dekabrysta za odwagę Sybiryjski ciągnie los. Lecz nie łaskaw jest dla ludzi Wiek dwudziesty, krwawy wiek. Znowu spada pióro złote Na Irkutcki biały śnieg*» [Декабрист отважно тянет свой сибирский рок. Но неласков был для многих век двадцатый, страшный век. Вновь перо золотое пало на иркутский белый снег]. Вольный дух декабризма добавляет образу сибиряка романтический колорит свободомыслия и независимости, ср. реплики из беседы В. Познера со знаменитым пианистом Д. Мацуевым, выходцем из Сибири: <В. Познер> «— Можно ли сказать, что сибирский характер более вольный, более независимый?». <Д. Мацуев> «— Да. Шлейф декабристов чувствуется» (ТВ-передача «Познер», 1 канал, 19.07.2010).

«Тюремные» ассоциации имеет и **пристрастие к картам**, которое было характерно для населения практически всех сибирских городов. Е.П. Клевакин писал о Бийске: «Игра в карты — преобладающее развлечение общества» (цит. по: Старцев, Гончаров 1999: 203). Считается, что именно в Сибири была изобретена карточная игра *сибирка*: «У меня будут брат Петя и Н.И. Давыдов, поиграем в сибирку, — я весь пост добивался этого удовольствия» <А.Н. Островский>, «Знаете, господа, что мы сделаем? Засядемте-ка после обеда в сибирку с болваном!» <М.Е. Салтыков-Щедрин> (ССРЛЯ 13: 756). Эта игра известна даже в Польше, ср. польск. *sybirka* ‘карточная игра в винт’: «Wint, jak powiadają, wynaleźli syberyjczycy, stąd początkowo zwał się sybirka» [Винт, как рассказывают, придумали сибиряки, поэтому он изначально назывался «сибиркой»] (SW 6: 532).

«Каторжный фон» сказывается в целом на характеристике **жизни в Сибири**, которая воспринимается как изматывающая, мучительная, фигурально «каторжная», что усугубляется суровыми сибирскими климатическими условиями, ср. рус. литер. *сибирная жизнь* ‘тяжкая, трудная жизнь’: «Жизнь его [крепостного] была, как говорится, чисто сибирная, потому что матушка не давала ему ни отдыха, ни сроку» <М.Е. Салтыков-Щедрин> (ССРЛЯ 13: 756; ЯСМ: 558), *Сибирь* ‘невыносимо тяжелая жизнь, мучения’ (Отин 2004: 310–311), *сибирщина* ‘тяжелая, нестерпимая жизнь’ (Даль₂ 4: 184), калуж. *Сибирь* ‘о безвыходной ситуации’: «Ах, Сибирь: денег нет, а очень нужны!», ворон. *сибирный* ‘тяжелый, трудный’: «Бабья жизнь тогда сибирная была» (СРНГ 37: 267). Каторжная жизнь сибиряка вызывает сочувствие, ср. петерб. *сибирный* ‘несчастный, горемычный’: «Сибирские люди эти пивовары: и в праздники отдыха нет» (СРНГ 37: 266). Ср. также укр. *сібірний* ‘каторжный, тяжелый’: «Ой послали ж його у сібірну роботу, ще й канали копати», *Сібір* ‘тяжкая жизнь’ (Гринченко 4: 424).

ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА ЖИТЕЛЯ СИБИРИ

Язык рисует характер сибиряка далеким от идеального: ему приписываются такие черты, как **грубость** (ворон. *сибиряк* ‘о грубом, дерзком человеке’ (СРНГ 37: 267), сиб. *неотёс сибирский* ‘грубый, неотесанный человек’ — ФСРГС: 121), **жестокость**, **злоба** (литер. *сибирный характер* ‘жестокий’: «Всему делу виновницею оказалась ее мать, Аграфена, или, точнее сказать, ее „сибирный карахтер“») <Н.С. Лесков> (ССРЛЯ 13: 758), орл. *сибирный* ‘жестокий, злой’ — СОГ 13: 113), **драчливость** (перм. *хайдула сибирская* ‘задира, забияка’ — СПГ 1: 285), **способность совершать рискованные** и неблагоприятные **поступки**, злодеяния (про-

стореч. *ушкуйник сибирский* 'об отчаянном, озорном человеке', калуж., орл., яросл. *сибирный* 'отчаянный, озорной' (СРНГ 37: 266), смол. *сибири кусок* 'об отчаянном человеке' — Добровольский 1914: 828). Есть и факты, выражающие недифференцированную отрицательную оценку: смол. бран. *сибирник* 'негодяй, мерзавец' (там же), сев.-двин. *сибирская веревка* 'то же' (СРНГ 37: 266). Несмотря на имеющуюся сибирскую «географию», негативный образ сибиряка внутри России реконструируется прежде всего по внешним, не сибирским свидетельствам. Сходная картина рисуется и по данным других восточнославянских языков: укр. *сібірник* 'злодей, разбойник' (Гринченко 4: 424), блр. литер. *сіберны* 'жестокий, адский', *сіберны чалавек* 'жестокий человек'. Отмеченные черты появились в языковом портрете сибиряка в первую очередь под влиянием «каторжных» ассоциаций. Кроме того, на «человеческом облике» Сибири сказывается суровость Сибири природной, ландшафтной (такое влияние особенно заметно в семантической парадигме многозначных прилагательных, ср., к примеру, блр. литер. *сіберны* 'пронзительный, холодный (о ветре)', 'злой, буйный (о человеке)').

С внутренней точки зрения, характер сибиряка должен включать в себя умение сопротивляться трудностям и быть **упорным в достижении цели**, ср. бурят. *челдонская хватка* 'умение доводить дело до конца' (СРГС 5: 270)³¹.

За пределами Сибири она воспринимается как удаленная провинция, поэтому сибирякам приписывается также деревенская **простота** и **глуповатость**: рус. простореч. *сибирский валенок* 'о наивном, простодушном человеке' (БСПП: 70), новг. *тупой, как сибирский валенок* (НОС 11: 72), перм. *как сибирский валенок 'шутл.-ирон. о мягком, уступчивом, покладистом человеке, характере человека'* (БСПС: 81), *глуп, как сибирский туес (бурак)* (Даль ПРН: 436).

Другие черты, присутствующие в портрете сибиряка, обнаруживаются на текстовом уровне. Истинный сибиряк-челдон представляется человеком неторопливым и сдержанным, ср., к примеру: бурят. «У челдона свой норов. Челдон говорит негромко, ходит не торопится, ест не быстро, челдона скоро не рассердишь, ввысь почти не смотрит, а все больше по сторонам да вперед, жалуется на свою судьбу редко, в доме любит порядок и простор, работает при нужде и при достатке,

31 Эти свойства сибиряка присутствуют не только в его «диалектном» портрете, но и входят в «общесибирское» представление о *сибирском характере*. Ср. название премии «Сибирский характер», которая присуждается «сибирякам года» — тем, кто, вопреки обстоятельствам, наиболее ярко проявил свои лучшие качества — характер, силу воли, мужество (Сибирь XXI век).

хвастаться не любит»; «Челдон не обидчив и других обижать не охоч» (СРГС 5: 270).

ЧЕЛОВЕК ФИЗИЧЕСКИЙ

Для жизни в суровых условиях Сибири необходимо крепкое здоровье, ср. ворон. *сибиряк* 'о крепком, здоровом, закаленном человеке' (СРНГ 37: 267). Весьма устойчиво в общенародном русском языке сочетание *сибирское здоровье*, которое было особенно популярно в составе текстов разного рода дезидеративных жанров в советское время (в настоящее время это пожелание используется реже, поскольку на смену старым клише приходят новые, однако встретить его можно и сейчас). В поздравительных открытках, в тостах желали *сибирского здоровья* (*быть по-сибирски здоровым*) — нередко в ряду с другими «географически маркированными» пожеланиями, ср.: «По-сибирски быть здоровым, по-кавказски — долго жить, По-цыгански — быть веселым. И по-русски водку пить!»; «Желаем сибирского здоровья, дальневосточного оптимизма, теплого семейного счастья, стабильности в реализации трудовых планов»; «Желаю тебе сибирского здоровья, кавказского долголетия, украинского аппетита и большой индийской любви» и др. О языковой закрепленности данного сочетания говорит также факт использования его в составе имен собственных: название «Сибирское здоровье» дано медицинской компании и корпорации, турфирме, территориальному совету курортов, подарочному набору витаминных и общеукрепляющих продуктов (витаминные кисели); ср. также название метода оздоровления «Сибирская здрава».

В то же время среди дериватов топонима *Сибирь* есть и обозначения различных болезней. В первую очередь это литер. *сибирская язва*, разг. *сибирка* — 'заразная болезнь животных (преимущественно крупного рогатого скота, лошадей, овец), поражающая иногда и людей': «Как-то была тут сибирская язва, знаете ли; скотина дохла, я вам скажу, как мухи» <А.П. Чехов>; «Анфисе минуло шестнадцать лет, когда отец помер, заразясь сибирской язвой» <М. Горький> (ССРЛЯ 13: 756–757), ср. также читин. «Сибирка, кровь внутри заражается, мышки и колики у лошадей и коров, вздутие делается» (СРГС 4: 296), урал. «От сибирки отхаживают. Сибирка болезнь, называется карасан»; «Сибирку надо заколоть <иглой в пораненное место>» (Малеча 4: 68) и др.

Эта болезнь (лат. *Febris carbunculosa*, нем. *Milzbrand*, англ. *Anthrax*) известна во многих странах с глубокой древности. Считается, что русское название *сибирская язва* вошло в язык из медицинской литературы, где появилось в конце XVIII в., и отражает место изучения болез-

ни в России³². В то же время слова *сибирская язва* и особенно *сибирка* имеют в народной речи (а также в текстах заговоров) яркую смысловую специфику, что позволяет усомниться в единственном (к тому же книжном) источнике слова в народной языковой стихии. Изложим материал и аргументы.

В говорах отмечены следующие значения слова *сибирка*: тамб. 'всякий нарыв, гнойное воспаление кожи с высокой температурой; карбункул' (СРНГ 37: 265), баш. 'болезнь, сопровождаемая поносом и рвотой' (СРНГ Баш), сарат. «В некоторых местах *сибиркой* называются и простудные, и инфекционные, и многие другие болезни. Заболит у кого-нибудь горло, говорят *сибирка*, и всякий маленький прыщик считают также за *сибирку*» (Попов 2010: 347). В материалах Д.Н. Лоскутовой, собиравшей целенаправленно тексты о сибирской язве в Тамбовской области, выделяется описание следующих симптомов *сибирки*: изменения кожных покровов, образование карбункулов — «Посинея, че уж, можить, чирьек иль там чаво, посинея, сибирка — умирають», «Сибирка вот вско-ча как чирьем, ее сколупнешь — и вот завтра готов. Вот такая, очень быстрая она»; боли в желудке — «Сибирка вот бываить, схватаить вот тибя жалудок»; температура — «Сибирка че вот, схватваить, то жар, то живот болить»; особое психическое состояние — «Вот это самая сибирка называется. От ней тоска. Не знаишь, куды деться, тоскуишь» (Лоскутова 2010: 175, 330). Описанные проявления болезни включают симптоматику сибирской язвы, однако они гораздо шире — и в связи с *сибиркой* человек упоминается не реже (даже, возможно, чаще), чем животные. *Сибирке* приписывается особая «этиология» — по народным верованиям, она появляется от сглаза: орл. *сибирка глазная* 'по суевырым представлениям, порча «дурным глазом», сглаз': «Есть сибирка глазная, особенно на детях она; вот девочка была... Так на третий день померла, а умыли бы её в первый день освящённой водой, так и жива бы осталась» (СОГ 13: 113), тамб. «Сибирка такая, глазовая бываить, сглазили тибе; бываить ветренная, тож какая-т, бываить какая-т ночная, полуденная» (Лоскутова 2010: 177). Опасность и «зловредность» болезни обуславливает употребление ее названия в составе проклятий: морд.

32 Проявления болезни изучались главными лекарями Колывано-Воскресенских заводов на Алтае А. Эшке (1758 г.) и Н. Ножевщиковым (1762 г.). Позднее более подробное описание дал С.С. Андреевский, который столкнулся с этой болезнью в Челябинском округе Уральского наместничества. Он и дал название болезни в книге «О сибирской язве» (1788 г.): прилагательное *сибирский* отражает место изучения заболевания, а существительное *язва* является местным обозначением этой болезни (ВЭ 5: 675; БМЭ 23: 288).

чтоб тебя (его, их) сибирка подхватила ‘выражение досады, недовольства, злобы’: «Чтоб тебя сибирка подхватила, окаянного!» (СРГМ (С): 45), тамб. *сибирка тебе сядь! чтоб тебя сибирка заела! чтоб тебя сибирка забрала бы!* (Лоскутова 2010: 176) и др.³³

В одном из приведенных выше контекстов упоминаются разные «виды» сибирки³⁴ — и такая «дифференциация» отражает, по всей видимости, влияние заговорной традиции, вписывающей представления о болезнях в свою концептуально-поэтическую систему (ср., в частности, известный прием «подчинения» болезни путем подробного перечисления ее разновидностей и проявлений). Заговоры от сибирки нельзя назвать частотными, но они занимают вполне определенное место в составе русских лечебных заговоров³⁵. В заговорных текстах рас-

33 К числу производных от сибирской язвы, выходящих за пределы сферы болезней, относится также, к примеру, курган. *сибирская язва* ‘язвительный человек’: «Ох, и язва же ты сибирская, суди хоть ладом!» (Тимофеев 1971: 102).

34 Ср. еще: тамб. «Есть двенадцать рож и двенадцать сибирок, и все они поразному бывають» (Лоскутова 2010: 177).

35 Вот фрагменты заговоров от сибирской язвы: саратов. «Благослови меня, Господи, рабу Божью, заговаривать сибирку. ... У рабы Божией (имя) — чума-чумица, старая сатаница. Гоним тебя, чумицу, старую сатаницу, в мягкий болотный мох, в темные леса, в гнилые колоды, в пустые поля, в сухие древа. Заговариваю сибирку у рабы Божией (имя) на попритченном месте. Выйди ты, сибирка, скорбь-болезнь, из ее красной крови, из желтой кости, из семидесяти семи жил...» (Попов 2010: 279–280, № 113); сиб. «В городе Вавилоне, в горах и полях стоит престол. На том престоле сидит Мать пресвятая Дева Богородица, держит в руке меч. И угрожает, и устрашает, и сечет всякую язву сибирскую, пухлую, лишавую, глазную, серединную, с головы, с жил, с поджил, с печени, с сердца, изо всех внутренностей у новорожденного раба Божьего...» (РКОФС: 451–452); сиб. «Сива-сивица, красная девица, с чего ты напала? С воды ли, с еды ли, с бури ли, с ветра ли...» (РКОФС: 452); тамб. «На престоле Владычица, Дева Богородица, держать меч острый, сечь. Сечеть язву сибирскую, колючию, ломучию, огнянную, жгучию, пухлую, кровавую, внутреннюю, глазую...» (Лоскутова 2010: 95); «Выйди и выступи, сибирка-сибирица, из крещеной рабы Божьей. Выйди, выступи, денная, полуденная, ночная, полуночная, часовая, получасовая, минутная. Полуминутная. Вечерняя, выйди, выступи, сибирка-сибирица. Глазная, водяная, ветряная, выйди, выступи на очерета, на болота, на невдобные места, на глубокие воды, на огненные колоды...» (ПМ: заговор от сибирской язвы № 5); «Сибирь, сиберица, сибирь, красная девица. Сиберица, приговорная, подуманная и

ширятся круг обозначений болезни (среди обращений к ней), в число которых включаются *сива-сивица*, *сибирица*, *сибирь* и др. Последнее свидетельствует об актуализации связей между словом *сибирка* и «географической» *Сибирью*.

Еще одна «сибирская» болезнь — яросл. *сибирский ветер* ‘простудная лихорадка’ (ЛКТЭ). В основе названия — представление о том, что болезни могут быть «надуты» ветрами — и, конечно, в первую очередь ветрами холодными, сибирскими. Мотивационную поддержку для «погодной» мотивации «сибирских» болезней можно найти и в вят. *сиверá* ‘болезнь, недомогание’, ‘фурункул, нарыв’, ‘сифилис’, ‘бранное слово’; *сиверы́ тебе, ему* и т. п. ‘недоброжелательное пожелание какой-л. болезни’ (СРНГ 17: 269). Это слово, по всей вероятности, производно от *сиверá* ‘северный ветер’, которое фиксируется, в частности, на костромской территории, контактной с вятской (ЛКТЭ)³⁶.

Все сказанное позволяет сделать следующие выводы относительно происхождения названий болезней, производных от корня *сибир-*, которые функционируют в народной речи.

— В народную речь проникло появившееся в конце XVIII в. в медицинской литературе сочетание *сибирская язва*, на базе которого была образована популярная разговорная форма *сибирка*. Войдя в лексико-семантическую систему диалекта, эти слова приобрели смысловую диффузность, свойственную народной медицинской номенклатуре, и стали обозначать различные заболевания, по симптомам близкие болезни *Febris carbunculosa*.

поглядная, утешная и посмешная, колючая, болючая, огненная и кровяная. Я тебя, сибирица, не зашептываю, а вышептываю из головы, из плечей, из рук, из ног, из всей утробы. Тут тебе не сиять и белого тела не палить, алой крови не сушить. Я тебя, сибирица, вышептываю и сею на чистые поля и на густые камни, где солнце не всходит и человеческий глаз не заглядывает» (ПМ: заговор от сибирской язвы № 2) и др.

- 36 Ср. также арх. *сухой ветер* ‘болезнь домашних животных (какая?)’, *ветрена* кокчетав. ‘болезнь домашних животных [какая?]’, влад. ‘воспаление легких’, арх. *ветренное* ‘болезнь (колики), напускаемая волшебниками (по суеверным представлениям)’, влад. *ветренная болезнь* ‘легкая болезнь, наносимая, по народному поверью, ветром’, амур. *ветреник* ‘болезнь лошадей’, яросл. *ветренка* ‘болезнь — подкожные нарывы, причину которых крестьяне не объясняют, — «просто с ветру» (СРНГ 4: 192, 201), сев.-рус. *поветерье* ‘эпидемия’ (СРНГ 27: 234) и др. Для нас важно, что «ветренные» болезни, по народным представлениям, чаще поражают животных, а также то, что производные от *ветер-* могут обозначать и сибирскую язву, ср. том. *ветрена* в этом значении (СРНГ 4: 192).

— В то же время в народной речи бытовали другие названия болезни от корня *сибир-* (ср. яросл. *сибирский ветер* ‘простудная лихорадка’), которые не возводятся к термину *сибирская язва*. Эти названия мотивированы представлением о сибирских (холодных) ветрах, которые могут «надуть» болезнь.

— С большой долей вероятности можно говорить о контаминации двух названных линий и взаимном усилении ими друг друга. Существовавшая в народной речи «ветровая» модель получила дополнительный импульс и поддержку, когда «сверху» было создано наименование *сибирская язва*.

Что касается инославянских и неславянских языков, то в них, как правило, свои обозначения болезни *Febris carbunculosa*. Иногда встречаются заимствования (укр. *сібірка* ‘сибирская язва’ — Гринченко 4: 424) или кальки из русского (англ. *siberian plague* [чума] ‘сибирская язва’ — АБВУУ Lingvo x 3)³⁷.

Другие названия «сибирских» болезней не фиксируются в народной речи и отмечены только в медицинской номенклатуре³⁸.

БЫТ, МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Материальная культура Сибири, отраженная в русском языке, под стать сибирской широте, размаху и суровости. В наименованиях раз-

37 Причины заболевания сибиркой напрямую не связаны с социальными факторами, однако она нередко воспринимается как «социальная» болезнь, ассоциирующаяся с трудными жизненными условиями — в частности, с условиями ссылки, жизни в Сибири и т. п. Так, в тексте о поляках, которые были депортированы в Казахстан в 40-х гг. XX в., слово *sybirka* функционирует как своеобразный этнографизм: «Na ciele pojawiała się lokalna opuchlizna, na wierzchu której występował bardzo bolesny wyprysk nalany czarną krwią. Jeżeli nie było przeciwdziałań, opuchlizna bardzo szybko się rozrastała; atakowane były węzły chłonne, występowała wysoka temperatura, obrzęk całego ciała i śmierć. Wśród mieszkańców „sybirka“ funkcjonowała jak jakieś przekleństwo» [На теле появлялась небольшая опухоль, поверх ее болезненный нарыв, налитый темной кровью. Если не предпринималось никаких мер, опухоль быстро разрасталась; атаке подвергались лимфоузлы, появлялась высокая температура, отек всего тела и смерть. Среди жителей «сибирка» функционировала в качестве своего рода проклятия] (Milewska-Młynik 2007).

38 К примеру, «сибирским» считается клещевой энцефалит и сыпной тиф, ср. нем. *sibirische Virusenzephalitis (russische Enzephalitis)* ‘весенне-летний энцефалит’, *sibirisches Fleckfieber* ‘клещевой сыпной тиф Северной Азии’ (АБВУУ Lingvo x 3).

ного рода артефактов, помимо территориальной, «сибирской» принадлежности, прослеживаются такие признаки, как связь с холодным климатом (смол. *сибирка* ‘ меховая шапка-ушанка’ [Добровольский 1914: 828]), большой размер и простота изготовления (перм. *сибирский мешок* ‘большой мешок для зерна, сшитый из трех полос холста’: «Сибирской мешок, он большой и шит в три полосы; возим зерно с гумна на мельницу» — СПГ 1: 516).

В представлениях о **пище** сибиряков учитываются сибирские холода и аскетичный образ жизни в Сибири. Это простое в приготовлении, как правило, жирное и мясное «меню», подразумевающее, кроме прочего, очень большие объемы, ср. омск. *сибиряцкие щи* ‘густые щи с овощами и крупой’ (СРНГ 37: 267), читин., забайк. *сибирка* ‘большой кусок вареного мяса’: «Вот эту сибирку съем, малость насытюсь», «В дорогу взял сибирку да ломоть хлеба» (СРГС 4: 296; СРНГ 37: 265). Блюда в ресторанах России, приготовленные *по-сибирски*, часто предполагают не только и не столько сибирские ингредиенты или местный способ приготовления, сколько большие порции. Масштабу блюда соответствует и посуда, ср. нижегор. *сибирка* ‘большая деревянная ложка с росписью’: «Сибирка была гладкой и писаной» (СРНГ 37: 265)³⁹. Сибиряки не только обильно едят сами, но и так же угощают гостей, ср. устойчивые сочетания типа *сибирское гостеприимство*, *сибирское хлебосольство*, *сибирские разносолы* и проч.⁴⁰ Очевидно, обычай устраивать огромные застолья («на всю Сибирь») отражен в *сибирь* тобол., том. ‘свадебное угощение вином, водкой, которое жених выставлял на своем дворе’: «Пойдем сибирь пить» (СРНГ 37: 266), сургут. ‘свадебное угощение’: «...существует обыкновение всем посторонним, пришедшим поздравить молодых с законным браком, устраивать (или выставлять) *сибирь*, т. е. угощение. Эта *сибирь* всегда (и даже зимой) устраивается во дворе. Выносятся стол с приличной случаю выпивкой и закуской... По-видимому, это очень старинный обычай и раньше, по словам сургутян, практиковался в более широ-

39 Очевидно, восприняв традицию использования в быту больших ложек, житель села Чумакаевка Томской области Виктор Филиппов в 2010 г. изготовил самую большую в мире деревянную ложку.

40 Ср.: «Столы накрыты *по-сибиряцки*, закон которых такой: всё, что есть в печи, в погребе, в кладовке, всё, что скоплено за долгий срок, теперь должно оказаться на столе. И чем больше, тем лучше. Поэтому все на столах крупно, ядрено, всё зажарено и запечено с красотой, большим старанием и умением» <В. Астафьев>; «Проявляя бурятское, *сибирское гостеприимство*, хозяева выставили на стол столько спиртного, что от увиденного можно было опьянеть» <Э. Брюханенко> (НКРЯ).

ких размерах... теперь же... на нее уже стесняются ходить» <И.Я. Неклепаев> (СЗС: 272).

В качестве типично сибирского блюда в русском языке отмечены пельмени, ср. *пучки сибирские* 'пельмени': новг. «Пучки сибирские, суп варили да так ели» (это фразеосочетание приводится в словарной статье *пучки* 'упитанные, толстые люди') (НОС 9: 70). Наименование *сибирские пельмени* (как и *уральские*) часто встречается в меню столовых, ресторанов и т. п.

Сибирский «эксклюзив» — кедровые орехи, которые поедаются примерно так же, как подсолнечные семечки, популярные в Европейской России. Наглядную «картинку», рисующую особенности употребления орехов (вкпе с особенностями характера сибиряков — их немногословием), дает тобол. выражение *сибирский разговор* 'молчаливое шелканье кедровых орехов в гостях, на посиделках: собеседники как бы «перешелкивались» между собой, коротая досуг' (ФСРГС: 162), ср. также сургут. *сибирский разговор* 'кедровые орехи': «„Сибирский разговор“ или кедровые орешки, составляет для обитателей севера предмет бойкой торговли» <И.Я. Словцов> (СЗС: 272).

В Сибири распространено было увлечение чаепитием, особенно в купеческой среде⁴¹. Пристрастие к чаю замечают в себе и сами сибиряки, ср.: «Сама я сибирка, челдонка, дык чай пью и пью» (СРГНО: 496). Дорогой черный чай часто заменялся разного рода травами или травяными сборами, см. выше — *сибирский чай* 'растение *Saxifraga crassifolia* L., камнеломка'.

Сибирская **одежда**, согласно наивному языковому сознанию, должна соответствовать климату, т. е. быть теплой и меховой. Это отражено в первую очередь в рус. *сибирка* (смол. *сиби́рушка*, карел. *сибирлётка*), которое называет различные виды теплой одежды: шубу (моск. «Сибирка — это длинная шуба овчинная, сверху обшита сукном» — СРНГ 37: 264), ватную стеганую куртку (новг. «Сибирки шили на вате» — там же), женскую верхнюю одежду (влг. «Ох, девка, сибирка какая у тебя баская! За такую сибирку все парни любить будут!» — СВГ 10: 3), шинель (влг. «А солдаты-то сибирки носили» — СВГ 10: 4), шапку (смол. «Шапка-сибирка, посеред дырка» — Добровольский 1914: 828) и др. Благодаря «каторжным» коннотациям Сибири, *сибирка* также развива-

41 «Удовольствие это было довольно дорогим, и в чаепитии выражалось отличие купцов от простых горожан и крестьян. Во второй половине XIX в., с развитием чаеоторговли и появлением дешевых сортов чая, потребление этого напитка в Сибири становится повсеместным, однако только купцы могли позволить себе выпивать огромное количество чая (до 40 стаканов в день)» (Старцев, Гончаров 1999: 193).

ет значение 'рваная одежда арестанта-каторжника': забайк., читин. «По сибирке видно, кто такой» (СРГС 4: 296). За пределами Сибири *сибирка* воспринимается как довольно приличная и даже «богатая» одежда: так, в Москве, как и в других городах, она становится одним из характерных признаков купеческого сословия (ЯСМ: 558)⁴². Ср. также влг. «У моего отца сибирка была, на шубе, поддетая материалом, её только зимой в праздник носили» (СВГ 10: 3), пенз. «В праздники носят нанковые синие или желтые халаты и сибирки» (СРНГ 37: 264–265). Сибирка проникает и за пределы России, ср. укр. *сібірка* 'коротенькая шубка, обшитая мехом' (Гринченко 4: 424), что свидетельствует об «эталонности» ее как теплой одежды.

Грубая холщовая ткань, из которой шилась «сибирская» одежда, называлась *сибиряк* или *сибирячка*: новг. «Та девка-то ткет сибиряка»; «Ткали-то сибирячку и королеву с рисунком, и те три нитинки» (НОС 10: 52). Ткань такого рода имеет «сибирское» название и в польском языке, ср. *sybir* 'толстая ткань из шерстяного холста с начесом, для зимней одежды', *syberyna* 'грубая шерстяная ткань': «Szyneł, palto z syberynu» (SW 6: 532).

Наиболее типичной сибирской обувью являются валенки. Простота и незатейливость их изготовления, а также связь с Сибирью как отдаленным, провинциальным регионом, объясняют устойчивость и широкое распространение сочетания *сибирский валенок* при обозначении несообразительного, глупого человека (см. выше). Летняя крестьянская обувь с кожаными голенищами называлась *сибирские бродни* (СФРГС: 167).

Из сферы **строительства** в поле зрения русского языка попадают только неблагоустроенные постройки сибирских аборигенов: сиб., перм., симб., ср.-урал. *сибирь немшная* 'бран. о той части Сибири, где отсутствовали постройки, утепленные мхом, которые делали русские' (СРНГ 21: 90; СФРГС: 167). Представления о низком уровне цивилизации в Сибири отражены в сочетании *Siberian toilet* [сибирский туалет] 'уборная с дыркой', которое фиксируется в сфере туристического бизнеса в американском варианте английского языка (сообщено И.А. Седаковой).

42 Как указывает Р.М. Кирсанова, сибирки вплоть до начала XX в. оставались «признаком мелкого, часто провинциального купечества, мещан, лавочников, уличных торговцев», но в то же время «старинная сибирка или чуйка служили „миллионщикам“ средством эпатажа, нарочито выражающим стремление подчеркнуть свою сословную принадлежность» (цит. по: Старцев, Гончаров 1999: 198). По всей Сибири также пользовались популярностью полушубки-*барнаулки* черного цвета, которые производились в Барнауле (там же).

Благодаря месту использования, размеру и прочности, из **орудий труда** типично сибирской считалась большая деревянная соха с железным сошником, ср. новосиб. *сибирячка*: «Сибирячка — соха, она деревянная, только сошник железный, пара лошадей запрягается, отвалка деревянная, хоть сибирячка, хоть рассоха» (СРГС 4: 297).

Наконец, обратимся к наименованиям видов **транспорта**. При внутренней позиции номинатора *сибиркой* называли сани, не окованные железом: бурят. «От Урала до Нерчинска на сибирке тащился, на ней всю скорбь везли. Пару в сибирку не запрягали, на одной кляче тащились» (СРГС 4: 296). Можно предположить, что название мотивировано не только территориальной привязкой, но и простотой и аскетичностью конструкции. За пределами Сибири, в Башкирии, *сибиркой* называют уже выездные сани (СРГБаш), что, возможно, связано с сибирской «широтой» гуляний. Волж. *Сибирка* — обозначение судна, доставляющего по Каме в Нижний Новгород груз железа из Сибири и поднимающего 7–11 тыс. пудов (Даль₂ 4: 180). Мотивация этого слова прозрачна (груз из Сибири); возможно, она поддерживается признаком мощной, «сибирской» грузоподъемности судна.

* * *

Подводя итоги, обозначим те черты образа Сибири, которые «присованы» в производных от соответствующего макротопонима, обращая внимание на то, как отражается в них точка зрения носителя языка — внутренняя или внешняя.

Как внешний, так и внутренний взгляд выделяет особенности **сибирского пространства**. Для наблюдателя внутри России Сибирь — это бескрайние и удаленные просторы, неизмеримые (считаемые днями пути) расстояния, это некоторый пространственный рубеж, конечная цель путешествий. Она находится — вопреки географической реальности — на севере, в той части света, откуда идет холод. Ее ландшафт (леса, болота, степи, порожистые реки) труден для освоения, но при этом народная языковая традиция склонна воспринимать его «деятельностно», как пространство для возделывания и заселения, в то время как в книжной традиции Сибирь «созерцается» как безрадостная глушь. Пространство Сибири склонно к «экспансии», оно расширяется в наивном сознании на запад и восток, захватывая Урал, Дальний Восток и др. При этом Сибирь противопоставляется собственно России, Руси (Европейской России). Взгляд из-за пределов России тоже видит сибирскую бескрайность, удаленность, размещает Сибирь на севере, отмечает некоторые детали ландшафта (леса и степи), но при этом лишен деятельностного восприятия территории — и, наоборот, усиливает тему сибирской суровости, глуши и безотрадности. Удаленность

Сибири при внешнем восприятии увеличивается — и Сибирь может становиться символом «чужого пространства», т. е. локусом изгнания адресата в бранных формулах или же воплощением того, что безразлично субъекту речи, поскольку образует некоторый «абсолют удаления». Важно отметить, что взгляд извне склонен не противопоставлять Сибирь и Россию, а уравнивать их. Кроме того, внешний глаз иногда заостряет внимание на «восточной» составляющей пространственного портрета Сибири: «сибирское» может трактоваться как «азиатское» = «татарское», что не поддерживается внутрироссийским восприятием Сибири, которое противопоставляет ее Кавказу.

Внутренний и внешний наблюдатели единодушны в характеристике **климата** Сибири, выделяя сибирские морозы, холода, ветра, зимы. Соответствующие лексемы многочисленны и имеют экспрессивную «подкладку».

В **фауне** Сибири внутренний наблюдатель выделяет тех животных, которые приспособлены к тяжелым погодным условиям, могут использоваться в хозяйстве и находятся «при человеке» (олени, овцы, лошади, кошки), в то время как внешний взгляд видит в первую очередь пушных зверей и ценные породы рыб, составляющих предмет торговли. Маркированы в русской и инославянских языковых традициях «посланцы» Сибири в Европейской России и теплых славянских странах — сибирские перелетные птицы. **Растительный мир** Сибири внутренний взгляд воспринимает тоже с «хозяйственным прицелом», выделяя «сибирские» названия морозоустойчивых и скороспелых сортов культурных растений (картофеля, огурцов, пшеницы, ржи, садовой земляники, винограда и др.), в то время как взгляду из-за российской границы эти культурные реалии неизвестны. Он склонен видеть сибирские растения в первую очередь как дикие, лесные, являющиеся «сниженными аналогами» более южных видов. В научной номенклатуре флоры и фауны прослеживается такая тенденция: у «внешних» названий видов, имеющих в своем составе определение «сибирский», иногда нет параллелей в русской номенклатуре, поскольку внутри России они оказались бы недистинктивными.

Социум Сибири, отраженный в языке, представляет собой весьма сложный конгломерат. Для языкового сознания самих сибиряков важным оказывается противопоставление «**местный — приезжий**» (*уродный сибиряк, челдон — расейский*) и конфессиональная оппозиция «**православный — старообрядец**». Населением европейской части России Сибирь может восприниматься как старообрядческий регион, где сохраняются «дедовские» традиции и *русская вера* (православная) противопоставляется *сибирской* (раскольнической), однако при взгляде изнутри *сибирская вера*, наоборот, трактуется как православная, про-

тивопоставляясь старообрядчеству. С точки зрения жителей Европейской России и зарубежных стран Сибирь прежде всего воспринимается как каторжный и ссыльный край с тяжелыми и мучительными условиями существования, основным населением которого являются ссыльные. Имплицитно, на уровне контекстов, присутствует разделение на преступников и политзаключенных. Последние считаются жертвами режима, представления о них «овеяны» романтическим (прежде всего декабристским) флером. Что же касается **черт характера сибиряка**, то восприятие их в целом надтерриториально и универсально: в нем превалирует «каторжная» составляющая — это жестокий и отчаянный человек, способный на злодеяния. «Провинциальность» сибиряка позволяет приписать ему простодушие. Кроме того, внутрисибирский взгляд настаивает на таких чертах сибиряка, как упорство в достижении цели и немногословие. В народных устных текстах подчеркиваются также неторопливость, сдержанность и выносливость сибирских челдонов.

Рисуя портрет **«человека физического»**, русский язык обращает внимание на *сибирское здоровье*, но вместе с тем связывает с Сибирью представления о болезнях — «надутой» холодными ветрами лихорадке (*сибирский ветер*) и *сибирской язве, сибирке*. «Анамнез» этих слов сложен: искусственно созданное название *сибирская язва* (по месту изучения болезни), вероятно, соединилось с существовавшим в народной речи словом *сибирка*, в котором могли отразиться представления о «погодном» происхождении заболевания.

Характеризуя языковую «рецепцию» **материальной культуры** Сибири, отметим, что набор бытовых сфер, отраженных в «сибирских» номинациях, в целом невелик (пища, одежда, постройки, орудия труда, транспортные средства), а каждая сфера представлена немногочисленными названиями артефактов. Мотивация этих названий по преимуществу территориальная и напрямую связана с местом использования объектов — в Сибири. Об этом свидетельствует и преобладающая сибирская география реалий и их имен. Однако в некоторых случаях все же наблюдается символическое переосмысление конкретных предметных характеристик: так, через «сибирские» номинации определяются объекты или явления, отражающие представление о масштабности, суровости и широте сибирского пространства, населенного выносливыми людьми-великанами, требующими соответствующего бытового окружения (*сибирка* ‘большой кусок мяса’, *сибирячка* ‘большая деревянная соха’, *сибирский мешок* ‘большой мешок для зерна’). Сибирские названия реалий могут переосмысляться не только изнутри, самими сибиряками, но и жителями других регионов России: например, словосочетание *сибирский валенок*, символизирующее недалекого человека, фиксируется по всей России. Закономерным представляется и то, что

обозначения сугубо сибирских бытовых реалий весьма неохотно перекочевывают в другие языки, в отличие от пространственных атрибуций, легко становящихся не только внешними, но и оценочными. Те редкие факты, которые фиксируются за пределами русского языка, передают представления о низком уровне материальной культуры Сибири (ср. «сибирские» названия грубой ткани и уборной с дыркой).

Несмотря на то что оттопонимический портрет Сибири многогранен, его доминантой следует считать пространственную составляющую. Это проявляется не только в частотности номинаций, реализующих соответствующие мотивы, но и в том, что в трансформированном виде эти мотивы проникают практически во все смысловые сферы, где встречаются дериваты изучаемого макротопонима: признак обширного пространства «овеществляется» в признаке крупного размера, который приписывается сибирским артефактам; холодный климат «узнается» в суровом характере сибиряков, сибирские ветра «надувают» сибирские болезни и т. п. Наконец, следует отметить, что существенную роль в построении портрета играет внутриязыковое притяжение «Сибирь» ↔ «север» (значимое как для русского, так и для других славянских языков), усиливающее звучание пространственной доминанты в нарисованном языком образе.

Принятые сокращения

Аникин 2000 — *Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000.

Анненков 1878 — Ботанический словарь: Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов, лесоводов, фармацевтов, врачей, дрогистов, путешественников по России и вообще сельских жителей / Сост. Н. Анненков. СПб., 1878.

Аркушин 2005 — *Аркушин Г.Л.* Словник евфемізмів, уживаних у говірках та молодіжному жаргоні Західного Полісся і західній частині Волині. Луцьк; Люблін, 2005.

Ахтаров 1939 — Материали за български ботаничен речник / Събр. Б. Давидов и А. Явашев; ред. Б. Ахтаров. София, 1939.

Барандеев (в печати) — *Барандеев А.В.* Лингвистическая и картографическая атрибуция топонимов *Московия* и *Тартария* // Вопросы ономастики. 2011. № 11. В печати.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.

Бережнова 2008 — *Бережнова М.Л.* Вот повести минувших лет, или откуда пошли челдоны в земле сибирской. 2008 // Электронный

ресурс / <http://ethnography.omskreg.ru/page.php?id=1077>: Сайт кафедры этнографии и музееведения ОмГУ.

Березович 2007 — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.

Березович 2008 — *Березович Е.Л.* Славянская ксенонимия и типология мотивационных параллелей // Славянское языкознание / XIV Международный съезд славистов: Докл. рос. делегации. М., 2008. С. 44–68.

БМЭ — Большая медицинская энциклопедия: В 30 т. М., 1974–1988.

БНидРС — Большой нидерландско-русский словарь. М., 2006.

БСРП — *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок. М., 2008.

БСРС — *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русских народных сравнений. М., 2008.

БСЭ — Большая советская энциклопедия. М., 1949–1958. 2-е изд. Т. 1–51.

БТДК — Большой толковый словарь донского казачества. Ростов, 2003.

Бялькевіч 1970 — *Бялькевіч І.К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.

ВЭ — Ветеринарная энциклопедия. М., 1968–1976. Т. 1–6.

Гринченко 1–4 — Словарь украинского языка / Сост. Б. Гринченко. Киев, 1907–1909. Т. 1–4.

Даль₂ 1–4 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. 1–4.

Даль ПРН — *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1957.

Дилакторский 2005 — *Дилакторский П.А.* Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 2005.

Добровольский 1914 — Смоленский областной словарь / Сост. В. Добровольский. Смоленск, 1914.

ДЭИС — Традиционная культура Урала: Диалектный этнодеографический словарь русских говоров Среднего Урала / Авторы-составители О.В. Востриков, В.В. Липина. Екатеринбург, 2009 [Электронное издание].

ЕСУМ — Етимологічний словник української мови. Київ, 1982–. Т. 1–.

Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Д.К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 38–59.

Иллюстров 1915 — *Иллюстров П.М.* Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. М., 1915.

Исаченко 1–2 — *Исаченко А.В.* Словацко-русский переводной словарь. Братислава, 1957. Т. 1–2.

- КиргРС — Киргизско-русский словарь: В 2 т. М., 1985.
- КРК — *Безносикова Л.М., Айбабина Е.А., Коснырева Р.И.* Коми-роч кывчукор. Сыктывкар, 2000.
- КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (Екатеринбург, кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ).
- КСРНГ — Картотека Словаря русских народных говоров (Санкт-Петербург, Институт лингвистических исследований РАН).
- ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (Екатеринбург, кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ).
- Лоскутова 2009 — *Лоскутова Д.Н.* Лексика народной медицины в говорах Тамбовской области: Дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 2010.
- Лютикова 2000 — *Лютикова В.Д.* Словарь диалектной личности. Тюмень, 2000.
- Малеча 1–4 — *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.
- Миртов 1929 — *Миртов А.В.* Донской словарь: Материалы к изучению лексики донских говоров. Ростов-на-Дону, 1929.
- НКРЯ — Национальный корпус русского языка. Электронный ресурс: <http://ruscorpora.ru/>.
- НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.
- Отин 2004 — *Отин Е.С.* Словарь коннотативных собственных имен. Донецк, 2004.
- ПМ — *Джакобия И.* Постиндустриальная магия. Электронный ресурс: http://zhurnal.lib.ru/d/dzhakobija_i/a1.shtml/.
- Подвысоцкий 1885 — *Подвысоцкий А.О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Подюков 2009 — *Подюков И.А.* Промыслы. Вопросы и задания для сбора материала по пчеловодству, лесоразработке, охоте и рыболовству. Пермь, 2009.
- Попов 2010 — *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. Рязань, 2010. (Текст подготовлен по изданию: *Г.И. Попов.* Русская народно-бытовая медицина... СПб., 1903).
- Потанин 1864 — *Потанин Г.Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. СПб., 1864. Вып. 6. С. 1–154.
- Прус-Войчеховская, Войчеховский 2010 — *Прус-Войчеховская Ю., Войчеховский М.* Русские захватили Польшу // Огонек: еженедельный общественно-политический журнал. № 48 (5157). 06.12.2010. Электронный ресурс: <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1548610>.

РКОФС — Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. Новосибирск, 1997.

РСГВ — Речник српских говора Војводине / Ред. Д. Петровић. Нови Сад, 2000—. Св. 1—.

РСХКЈ — Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Књ. 1–6.

РУНТ — Русское устное народное творчество: Хрестоматия. М., 2006.

СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983—. Вып. 1—.

СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

СГСП — Словарь русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья. Томск, 1992–1996. Т. 1–3.

СГСП-Д — Словарь русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья. Дополнения. Омск, 2003. Вып. 2: А–Я.

СДФО — *Ройзензон Л.И., Андреева Л.А.* Словарь русской диалектной фразеологии Ольхонского района Иркутской области // Вопросы фразеологии. Самарканд, 1972. Вып. 6. С. 114–204.

Семенов 1–5 — *Семенов П.* Географическо-статистический словарь Российской империи: В 5 т. СПб., 1863–1885.

СЗС — Слово за слово: особенности речи сургутян в 1940–1950-е гг. Словарь-воспоминание / Сост. и автор предисловия В.К. Белобородов. Ханты-Мансийск, 2007.

Сибирь XXI век — Сибирь XXI век. Электронный ресурс: <http://sib21vek.ru/page/siberian-character.html/>.

Симоновић 1959 — *Симоновић Д.* Ботанички речник: Имена биљака. Београд, 1959.

СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975—. Вып. 1—.

СНК — *Макаренко А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989—. Вып. 1—.

СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 2000–2002. Вып. 1–2.

СРГБаш — Словарь русских говоров Башкирии: А–Я. Уфа, 2008.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРГКПО — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.

СРГМ — Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР. Саранск, 1978—. Вып. 1—.

СРГНО — Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979.

СРГО — Словарь русских говоров Одесщины. Т. II. Одесса, 2001.

- СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М., Л., СПб., 1965–. Вып. 1–.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. М.; Л., 1948–1965.
- Старцев, Гончаров 1999 — *Старцев А.В., Гончаров Ю.М.* История предпринимательства в Сибири (XVII – начало XX в.): Учеб. пос. Барнаул, 1999.
- СФРГС — Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири. Новосибирск, 1972.
- СЦРКК — Словарь русских говоров центральных районов Красноярского края. Т. 1–. Красноярск, 2005–.
- Сцяшкови́ч 1983 — *Сцяшкови́ч Т.Ф.* Слоўнік Гродзенскай вобласці. Мінск, 1983.
- Тимофеев 1971 — *Тимофеев В.П.* Диалектный словарь личности. Шадринск, 1971.
- Торэн 1996 — *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- ТЭ — Картотеки Топонимической экспедиции Уральского государственного университета (Екатеринбург, кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ).
- УзБРС — Узбекско-русский словарь. Ташкент, 1988.
- Ушаков 1–4 — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1935–1940. Т. 1–4.
- Фасмер 1–4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1986.
- ФСПГ — *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
- ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1983.
- ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–. Т. 1–.
- ЯСМ — *Елистратов В.С.* Язык старой Москвы: Лингвонциклопедический словарь. М., 2004.

АВВУУ Lingvo x 3 — АВВУУ Lingvo x 3: шесть языков. Электронный словарь.

Battaglia 1–21 — *Battaglia S.* Grande dizionario della lingua italiana. Torino, 1961–2002. Vol. I–XXI.

Dial-Brno — Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR, Brno [архив отдела диалектологии Института чешского языка Академии наук Чешской Республики, Брно].

ISJP — Inny słownik języka polskiego. Warszawa, 2000. T. 1–2.

Jindřich 2007 — *Jindřich J.* Chodský slovník: Sest. J. Kotal. Plzeň, 2007.

Menac 2003–2004 — *Menac A.* Hrvatski rusizmi s imenskom sastavnicom // *Folia Onomastica Croatica*. 2003–2004. № 12–13. S. 355–360.

Milewska-Młynik 2007 — *Milewska-Młynik A.* Czy kazach może być aniołem? // *Zesłaniec: Organ Rady Naukowej Związku Sybiraków*. 2007. № 30. Электронный ресурс / http://zeslaniec.pl/30/Milewska_Mlynik1.pdf/.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrazów przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.

OED — The Oxford English Dictionary. Oxford, 1989. II ed. Vol. I–XX.

PSJČ — Příruční slovník jazyka českého. Praha, 1935–1957. D. 1–8.

RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.

Rystonová 2007 — *Rystonová I.* Průvodce lidovými názvy rostlin i jiných léčivých přírodnin a jejich produktů. Praha, 2007.

SJPD — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958–1969. T. 1–11.

SSJ — Slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1959–1968. D. I–VI.

SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1970–1991. Knj. 1–5.

SW — *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1904–1927 (1952–1953). T. I–VIII.

Trésor 1–16 — Trésor de la Langue Française des XIXe et XXe siècles en 16 volumes et 1 supplément (1789–1960). Paris, 1971–1994. Vol. 1–16.

Wikipedia — Википедия: свободная энциклопедия. Электронный ресурс: <http://ru.wikipedia.org/>.

Л.Н. Виноградова

«ИГРЫ СО ВРЕМЕНЕМ»
В ОБЫЧАЯХ И РИТУАЛАХ АДВЕНТА

В области изучения славянского народного календаря накоплено уже такое значительное количество фактов, что все более остро ощущается потребность в переходе от описательных методик к аналитическим. Один из актуальных вопросов касается структурирования времени в рамках годового цикла. Это в свою очередь выдвигает на первый план проблему изучения более крупных, чем один праздник, единиц времени, т. е. растянутых во времени обрядовых комплексов, сезонов, переходных периодов и т. п. Вместе с тем, чтобы такое разграничение отражало народные представления об устройстве календаря, исследователям необходимо выявить общую семантику (набор смыслозначительных признаков), характерную для каждого годового отрезка времени. Таким образом, реконструкция так называемой календарной мифологии становится проблемой номер один в этой сфере народоведения. Состав наиболее показательных для каждого праздничного комплекса структурных единиц (обряды, терминология, поверья, фольклор) — это лишь разные способы выражения единой мифологической семантики, которая концентрирует, «собирает» воедино и организует эти формы традиционной культуры в единую систему народного календаря (Агапкина 2002: 19).

Надо признать, что у специалистов в области славянского народного календаря уже вполне сложились в самых общих чертах представления о его структуре. Например, О.А. Пашина, анализируя восточнославянские данные (и учитывая прежде всего музыкальный фольклор), выделяет шесть основных обрядовых комплексов: 1. святочный, 2. масленичный, 3. пасхальный, 4. троичко-купальский, 5. жатвенный и 6. «слабо выраженный осенний цикл обрядов»; у белорусов он известен под названием *осенних дзядоў* (Пашина 1998: 14). С.М. Толстая предлагает членить календарное время на следующие периоды: 1. рождественский (святочный); 2. масленичный; 3. ранневесенний (Великий пост, Сорок мучеников, Благовещение и др.); 4. средневесенний (Пасха, Юрьев день, Вознесение и др.); 5. поздневесенний (троичко-купальский период); 6. летний (период жатвы, Ильин день, Успение, Иван-Головосек

и др.); 7. осенний период, слабее всего выраженный в ритуальном плане (Семенов день, Рождество Богородицы, Покров, Дмитриев день и др.); 8. зимний (адвент, Андреев день, Варварин день, Люция, Никола зимний и др.) (Толстая 2005: 14). По мнению Т.А. Агапкиной, подробно изучившей весенне-летний цикл славянского календаря, важно учитывать не только обрядовые комплексы, но и всю мифопоэтическую семантику, присущую каждому конкретному периоду (приметы, поверья, обычаи, фольклор, терминологию), и на этой основе с большей степенью надежности можно судить об основных единицах годового цикла. Кульминацией зимнего сезона у всех славян являются святки, осмысляемые как середина зимы и как время намечающегося поворота к весне; окончание зимы не имеет точной датировки и практически смыкается с началом весны. Весенне-летний период занимает большую часть народного календаря и делится в свою очередь на ранневесенний цикл, приходящийся на зимне-весеннее порубежье (от масленицы до Пасхи), и поздневесенний цикл (от Пасхи до Купалы). Лето с точки зрения его протяженности в традиционном календаре выглядит самым коротким (по сути, это начало уборки урожая) и самым «бедным» в смысле концентрации обрядов, обычаев, запретов. Осень — время завершения сельскохозяйственных работ, жатвы, праздников урожая, после которых в течение осеннего мясоеда наступает время свадеб. К раннему зимнему периоду можно отнести предрождественский пост (Агапкина 2002: 694–699).

В любом случае — принимаются ли во внимание наиболее показательные обрядовые комплексы или учитывается определенная мифопоэтическая доминанта, логически скрепляющая каждый отрезок годового цикла, — сколь-нибудь четкое структурное оформление получает во всех славянских традициях прежде всего граница между зимой и весной/летом, «тогда как остальные границы сезонов (между весной и летом, между летом и осенью, осенью и зимой) остаются за редким исключением в обрядовой практике и верованиях невыраженными» (Толстая 2005: 14). Действительно, признаки, по которым можно судить о завершении одного годового периода и начале другого, во второй половине года (от Купалы до Рождественского сочельника) выглядят невнятными, размытыми и выражаются скорее в народных приметах об изменениях погоды, в поверьях об отлете птиц и уходе змей под землю, о «засыпании» земли и т. п., чем в ритуалах, маркирующих календарное пограничье («встреча — проводы», поминовение умерших предков, очистительные или продуцирующие обряды, гадания, магия «начала», ритуальные обходы и пр.). Пожалуй, к числу тех самых «редких исключений» можно отнести предрождественский пост католической традиции — адвент, характеризующийся и четко обо-

значенными границами, и богатой обрядностью, и такой календарной мифологией, которая характерна именно для переломных моментов годового времени.

Для того чтобы понять смысл и значение символических операций (своеобразных «игр») со временем, происходящих в предрождественский период, нам придется рассмотреть сам этот период и его календарную мифологию.

Адвент — переломное время между концом старого года и началом нового. По всем основным признакам (религиозным, ритуально-мифологическим, сезонным, хозяйственно-практическим) адвент воспринимается славянами-католиками как единый комплекс. Верхняя его граница смыкается с началом святок, а нижняя варьируется в незначительных пределах: предрождественский пост начинается у католиков со дня св. Катерины (25.XI), дня св. Андрея (30.XI) или с ближайшего к Андрееву дню воскресенья. По редким свидетельствам, некогда он начинался сразу после дня св. Мартина (11.XI) и длился сорок дней (Gloger 1972: 11; Turnšek 1943: 9). Но в народном восприятии этот период (от дня св. Мартина до Рождества) членится на две неравные части, границей между которыми служит день св. Люции (13.XII). Самым значимым временным отрезком предрождественского поста является последнее двенадцатидневье (с 13.XII до 24.XII), а наиболее отмеченными точками периода в целом являются дни адвентных святых (вместе с их канунами): свв. Катерины (25.XI), Андрея (30.XI), Барбары (4.XII), Николая (6.XII), Люции (13.XII), Томаша (21.XII).

Осмысление адвента как качественно нового (по сравнению с предыдущим) времени связано с целым рядом обстоятельств: с религиозными взглядами на него как на важнейший период духовного очищения и подготовки паствы к празднованию Рождества Христова; с наступлением поста, предусматривающего многочисленные ограничения и запреты на скоромную пищу, шумные развлечения, танцы, на использование музыкальных инструментов; времени, когда в обязательном порядке нужно было ежедневно (либо раз в неделю) посещать церковные адвентные службы. Для традиционного восприятия этого периода характерно ощущение начала нового отсчета времени, знаменующего собой приближение рождественско-новогодних праздников.

В народной оценке адвента отмечаются некоторые противоречивые тенденции: с одной стороны, это период завершения старого хозяйственного года, с другой — начало нового литургического цикла в католической богослужебной практике, воспроизводящего евангельские события, предшествующие появлению на свет Спасителя. Это и время, когда природа замерла; земля «спит» («отдыхает», «болеет»), и

ее нельзя трогать; зимние холода нарастают; наступают самые длинные и темные ночи; и вместе с тем — время, когда происходит постепенное зарождение нового солнечного цикла, поворот в сторону увеличения светового дня. При общем запрете на использование музыкальных инструментов в Мазовии и Люблинском воев. был широко распространен обычай ранним утром до восхода солнца играть на «лигавках» (деревянных духовых инструментах). Это называлось *otrembywanie adwentu* [протрубить адвент] и служило напоминанием о конце света, когда Архангел протрубит, призывая на суд Божий (Dworakowski 1964: 9). Дни предрождественского поста рассматриваются и как «святые», «праведные», и как самое «темное», «нечистое» и опасное время, период разгула нечистой силы. В поверьях словенцев адвент — это «святое время» (*svet čas*; Turnšek 1943: 9); среди польских мотивировок запретов работать в это время в поле встречается объяснение, согласно которому «w Adwenta — ziemia święta» [Во время адвента земля святая] (Pośpiech 1987: 12); а у словаков дни всех адвентных святых — это очень опасные «дни стриг», т. е. ведьм (*stridžie dni*; Horváthová 1986: 22); в южной Польше «ведьминским» считался период со дня св. Люции до Рождества (Godula 1994: 23).

Наконец, на предрождественское время, с одной стороны, приходится весьма активная хозяйственная деятельность, направленная на завершение сезонных работ, которые затем будут строго запрещены в святки: в период адвента заготавливали дрова, спешили закончить прядильные работы, забивали скот, готовили колбасы, солили сало, обдирали перья, запасаясь пухом, толкли разного рода крупы, сушили тыквенные семечки, шелушили кукурузные початки и стручки фасоли, мололи муку, на совместных посиделках изготавливали домашние рождественские украшения и т. п. А с другой стороны, в дни адвентных святых особенно строго запрещалось шить, вязать, работать с куделью и пряжей, выезжать в поле, в лес, закладывать на зиму продукты, подзывать вслух домашнюю птицу при ее кормлении, давать из дома что-либо взаймы.

В календарных паремиях этого периода находит отражение тема резкого возрастания количества праздничных дней. Например, ко дню св. Альжбеты (19.XI) относится словацкая поговорка: «*Sveta Alžbeta za plný košík sviatkov prináša*» [Св. Альжбета приносит полную корзинку праздников] (Валенцова 2006: 393).

Для поговорок, относящихся к дням свв. Катерины и Андрея, характерны мотивы установления нижней границы адвента, вступления в силу постовых запретов, «передачи ключей» от одного святого к другому, см. пол. «*Święta Katarzyna adwent poczyna, a święty Jędrzej jeszcze mędrzej*» [дословно: Св. Катерина адвент начинает, а св. Андрей — еще

мудрей; смысл поговорки: «Катерина пост начинает, а Андрей его укрепляет» (Przysłowia 1977: 188); «Święty Andrzej grzechem, święta Katarzyna śmiechem» [дословно: Св. Андрей — грехом, св. Катерина — смехом; смысл поговорки: «То, что на Катерину еще смех, на Андрея уже грех»] (Przysłowia 1977: 39); «Święta Katarzyna klucze pogubiła, a święty Jędrzuj je znalazł i zamknął skrzyпки zara» [Св. Катерина ключи потеряла, а св. Андрей их нашел и сразу замкнул все скрипки] (KL 1986: 15); «Święta Katarzyna zawiązuje, święty Andrzej zakazuje» [Св. Катерина заканчивает, св. Андрей запрещает] (Валенцова 2006: 375).

Во многих паремиях формулируются народные приметы и предсказания о погоде, относящейся к Рождеству или к ближайшей зиме, и об урожае в предстоящем году: пол. «Święta Katarzyna po wodzie, Boże Narodzenie — po lodzie» [Св. Катерина по воде, Рождество — по льду] (Przysłowia 1977: 188); «Jeśli na świętego Andrzeja wiatr i mgła, to od Bożego Narodzenia będzie sroga zima» [Если на св. Андрея ветер и мгла, то с Рождества начнется суровая зима] (Pośpiech 1987: 18); «Barbara — po lodzie, Boże Narodzenie — po wodzie» [Барбара — по льду, Рождество — по воде] (там же: 20); «Jeśli w świętą Barbarę gęś po stawie chodzi, to w Boże Narodzenie pływać po nim godzi» [Если в день Барбары гусь по воде ходит, то в Рождество будет по ней плавать] (Przysłowia 1977: 45); словен. «Andrej mora biti suh, da pozimi raste kruh» [«На Андрея должно быть сухо, чтобы весной хорошо рос хлеб»] (Kuret 1970: 156); «Če se namreč na Andraža strnišče vidi, se vidi potem vso zimo in žito mori» [Если на Андрея видна стерня, то будет видна потом всю зиму, и жито погибнет] (там же).

С днем св. Люции связываются противоречивые суждения о том, что она либо укорачивает дни, либо прибавляет их: чеш. «Lucie posi upije (a dne nepřidá)» [Люция ночи выпивает, а дня не добавляет] (Валенцова 2006: 386); словен. «Licija — kratki den, je znano vsen lüden» [Люция — короткий день, это известно людям всем] (Kuret 1970: 44). И наоборот: пол. «Święta Łuca dnia przyrzuca» [Св. Люция день прибавляет] (Pośpiech 1987: 31); «Święto Łuci noc króci» [Праздник Люции ночь укорачивает] (Przysłowia 1977: 242); «Na świętą Łucję przybywa dni na kurzą stopę» [На св. Люцию день прибавляется на куриный скок] (там же); «Od świętej Łucji aż do Trzech Króli dnia na kurzą stopę przybędzie» [Со святой Люции до Крещения день на куриный скок прибывает] (Pośpiech 1987: 31). То, что Люциин день осмысливается как перелом в суточном световом времени, отражается в пол. поговорке: «Na świętą Łucę noc z dniem tłuce» [На св. Люцию ночь борется с днем] (Przysłowia 1977: 242).

Для адвента абсолютно преобладающей и ключевой является тема «прихода» (по-разному реализуемая в терминологии, в мифологических верованиях и обрядовой практике). В его официальном названии

(от лат. *adventus* ‘прибытие, приход, пришествие’) отражается главный религиозный концепт рождественских праздников — приход в мир людей Божьего Сына. А в народной традиции эта тема соотносится с поверьями о появлении на земле неких мифических существ (в том числе и святых, память которых отмечается в адвентные дни) и особенно ярко проявляется в ритуалах, в основе которых лежит идея прихода в дом сакрального гостя.

С самых первых дней адвента совершаются разнообразные **обходные обряды** (типологически близкие святочному колядованию): ранним утром по домам ходят первые визитеры-«полазники», от которых зависит удача или неудача на весь год; дети-поздравители; пастухи, разносящие древесные ветки «на счастье»; а в послеобеденное и вечернее время хозяев посещают ряженные, изображающие адвентных святых либо зооморфных персонажей, нечистую силу, страшных иномирных пришельцев. В Моравии и в горных областях северо-восточной Словакии активнее всего «полазники» ходили в дни всех адвентных святых, а также в Сочельник, Рождество и день св. Штефана (26.XII) (Валенцова 1996: 743). В Словении *polažari*, *polažiči* ходили по домам в дни свв. Андрея, Варвары, Люции, а затем на Рождество и в день св. Штефана (Усачева 2008: 79–81). Примерно те же сроки характерны для словацких обходов «со сталью» (*ocel'ovanie*, *chození s ocel'ou*): мальчики с железным предметом или круглым камнем в руках обходили дома в дни свв. Андрея, Барбары, Люции, Томаша, на Рождество и Новый год (Hogváthová 1986: 324; Feglová 1975: 439). В формулах, сопровождавших обряд, высказывались пожелания: чтобы хозяева были крепкими и здоровыми, чтобы горшки и миски у них не бились, кобылы жеребились, коровы телились, свиньи поросились и т. п. (Žatko 1973: 75). По первому утреннему посетителю в праздничные дни хозяева загадывали судьбу своего хозяйства и семьи на весь следующий год, т. е. инициальная магия осуществлялась у славян-католиков задолго до Рождества и Нового года. В канун дней свв. Катерины, Андрея и Николая молодежь посещала те дома в селе, где жили люди с такими же именами; не заходя в дом, участники обхода бросали в двери или на порог домов старые глиняные горшки, стараясь их разбить с большим шумом; таким способом они поздравляли именинников и получали за это вознаграждение (Horehronie 1974: 298). В самом конце адвента, в День невинных младенцев (28.XII), называемый в Средней и Западной Словакии *Mlád'atiek deň*, принято было *chodit' po mladenkovani* (т. е. «ходить омолаживать»): группа парней обходила дома с длинными сплетенными из вербы плетками; ими они слегка стегали девушек для «омолаживания», желая, чтобы в наступающем году они были бодрыми, усердными и трудолюбивыми (Olejník 1978: 134).

Но, конечно, из всех типов ритуальных обходов этого периода самыми массовыми были **обходы ряженных**. Их особенностью (по сравнению со святочными) является участие масок, наделенных именами адвентных святых («барбары», «люции», «николаи», «томаши»), которые лишь в единичных случаях старались придать себе внешнее сходство с образами конкретных святых, чаще же в их облике и поведении преобладали признаки демонических существ или неких персонажей-устрашителей, т. е. эти ряженные совмещали в себе представления о приходе к людям благочестивых «святых» и вместе с тем о вторжении в земной мир вредоносных духов. Кроме того, именуемый таким образом ряженный воспринимался и как персонификация конкретного адвентного праздника. Ходившие по селу «барбары», затем (в хронологической последовательности праздников) «николаи», затем «люции» наглядно демонстрировали смену дней и движение времени, все более приближающегося к конечной точке — Рождеству. Создается впечатление, что разыгрывание этого драматизированного «потока адвентного времени» помогало вести его отсчет, включалось в систему многочисленных (чрезвычайно характерных для предрождественского поста) символических операций со временем. В тех случаях, когда обходы устраивались не в дни святых, а по воскресеньям, их участники у словенцев (р-н Межишка долина) получали название «адвентные отроки» (*adventni otroci*). В каждое из четырех воскресений предрождественского поста молодые люди, украсив головы «адвентными венками» с укрепленными на них свечами, сначала принимали участие в воскресной службе в костеле, а затем обходили все сельские дома, исполняя божественные песни. Если бы «отроки» миновали чей-нибудь дом, считалось, что его хозяина ожидало несчастье и неурожай в следующем году. В каждом доме их щедро одаривали специально испеченным «адвентным хлебом». Такие обходы совершались четыре раза в течение адвента (Kuref 1970: 10).

Для начала адвента (дни свв. Катерины и Андрея) более типичны были утренние обходы «полазников», чем вечерние визиты ряженных. Согласно единичным свидетельствам, в украинских селах Восточной Словакии накануне Андреева дня группа девушек обходила те дома в селе, где жили парни по имени Андрей, и высказывала им благопожелания. Одна из участниц, называемая «Андришко», рядилась в мужскую одежду; ее водили прочие участницы, разыгрывая перед каждым домом сценки сватовства, пытаясь подобрать «Андришке» невесту (Муkytiuk 1979: 53–58). В некоторых р-нах Вармии и Мазур с Андреева дня начинались обходы (определяемые в местной традиции как *bożonarodzeniowe*, т. е. рождественские), в которых участвовали зооморфные ряженные — «коза», «кобыла», «аист» и др. (Szyfer 1975: 18).

Сходный вариант андреевских обходов фиксировался в словацких р-нах Оравы, в Топольчанах (Horváthová 1986: 26). Но уже со дня св. Барбары заметно возрастает интенсивность ритуалов хождения ряженных, носящих имена соответствующих адвентных святых. Так, накануне дня св. Барбары в южной Чехии (р-н Милевска) *chodívalo se se sv. Barbarou*: одна из женщин рядилась в белую (реже — черную) одежду, распускала волосы, в руки брала метелку, которой грозила непослушным детям; ходила по домам вместе с «Ангелом», который нес корзинку с гостинцами для хороших детей (Zíbrt 1950: 450). В окрестностях Нимбурка ходило несколько ряженных «барборок»: все в белом, лица забелены мукой или прикрыты тканью, в руках метлы или щетки, которыми они били в окна домов (там же). Иногда один из участников носил на палке выдолбленную тыкву с зажженной свечой внутри, подставлял ее к окнам домов, пугая домочадцев и призывая их молиться (там же: 452). В ожидании таких визитеров родители рассказывали детям, что накануне вечером св. Петр спускает с неба лестницу, по которой на землю спускаются «барборки» (там же: 453).

Похожим образом были организованы и обходы ряженных «люций». По чешским и словацким свидетельствам, участники, изображавшие «луцку», представляли собой закутанные в белое фигуры, лица их были прикрыты маской или выпачканы сажей и мукой, на голову надето решето, в руках они держали помело (либо гусиное перо, щетку, поварешку, длинный нож). В селах северного Спиша *Lucka* (парень в белом одеянии) ходила в сопровождении группы участников. Ряженный нес с собой мешочек с сажей и пытался выпачкать ею хозяев дома и особенно девушек. После обхода всех домов парни устраивали на улицах и во дворах бесчинства: затаскивали колеса на крыши домов, прятали или крали домашнюю утварь и т. п. (Sulitka 1973: 84). Иногда «люца» представляет собой старуху-горбунью или ряженого в вывернутом мехом наружу кожухе или обкрученного гороховой соломой. В поведении этого персонажа проявлялась функция контроля за правильным поведением людей: «люции» угрожали расправой не только детям, не выучившим молитвы, но и взрослым за нарушение запрета пряхь в ее день. Словаки верили, что нарушителям запретов св. Люция непременно навредит, покалечит пальцы, запихнет в голову кострику — и пряха будет мучиться головной болью весь год. В р-не горной Нитры детям рассказывали о том, что св. Люция в свой день навещает все дома, поэтому необходимо оставлять на ночь на столе хлеб и питье, чтобы она не навредила (Валенцова 1996: 407–410; 691–694).

В восточной части Словенских Горлиц (Прекмурье) накануне Люцииною дня обходы ряженных фиксировались еще в послевоенное время: две женщины (или двое парней) надевали — одна черную одежду

(это «Люция»), вторая — белую (это «спутница», «прислужница»). Обе носили с собой длинные ножи, угрожая выколоть глаза тем, кто не выучил молитвы. Кое-где «Люцию» сопровождало несколько «чертей». Дети очень боялись этих визитов; были случаи, когда хозяева просили ряженных не входить в дом и одаривали пришедших во дворе, чтобы не напугать детей (Kuret 1970: 46–47).

Функция одаривания хороших детей и наказания непослушных характерна для поведения ряженных «барбар» и «люций», но особенно часто она приписывается «Николаю», за которым в западноевропейской мифологии прочно закрепилась репутация персонажа-дарителя, символизирующего не столько адвентный, сколько рождественско-новогодний цикл праздников.

Обходы в день св. Николая у славян-католиков были организованы иначе, чем все другие адвентные хождения ряженных. Это были очень многолюдные, шумные, пугающие своим агрессивным поведением шествия, которые продолжались несколько дней подряд. В Моравии и Западной Словакии *mikulašske obchůzky* происходили в течение всей недели перед днем св. Николая. «Микулашами» называли всех участников этих обходов — самого «Николая», а также «черта», «медведя», «козу», «аиста» и любые другие маски (Horváthová 1986: 36; Horňacko 1966: 305). В некоторых р-нах южной Польши ходили две разные группы «миколаев»: одна называлась «белые миколаи» и включала маски «епископа», «ксендза», «служки», а вторая состояла из «чертей», «медведей», «трубочистов», «цыган» и называлась «черные миколаи». Эти две группы ходили по селу независимо друг от друга. Но чаще «миколаевские группы» (в Верхней Силезии их называли «миколаевские банды») включали в свой состав и фигуры «святых николаев» (белый балахон, красный пояс, епископская митра, длинный посох в руках), и большое количество прочих масок: «черта», «козу», «смерть», «ангела», «жида», «бабы» и т. п. Вся группа ходила по домам общей беспорядочной толпой, с шумом, громкими криками, звоном (Dudek 1988: 109–110). О том, что шествия «микулашей» отличались буйным поведением ряженных и невообразимым шумом, сохранились исторические свидетельства в чешских источниках XVI–XVII вв. (Horváthová 1986: 35). Реже «Mikulaš» обходил дома один; в селах Словацких Татр он выглядел как традиционный ряженный «дед»: в мохнатом кожухе, подпоясанный соломенным жгутом, обвешанный бронзовыми колокольчиками, на лице кожаная маска; входя в дом, он пугал девушек и детей (Olejník 1978: 127). Иногда (еще до хождения ряженных) группа парней вечером 5 декабря ходила по селу в ожидании прихода на землю св. Николая: они двигались вдоль села, хлопая бичами, гремя трещотками, и постоянно поглядывали на небо; как только загоралась первая звезда, один из

парней кричал: «Уже идет!» — и вся группа стремительно разбегалась (северо-моравской обл.; Vyhliďal 1903: 6).

В Словении (Зильска долина) в «николаевские группы» входило более 20-ти участников, наряженных в старые кожанки, с масками на лицах, воловьими рогами на головах; переходя от дома к дому, они производили страшный шум, подражали голосам животных, звенели цепями, пугали прохожих. Хотя в их составе вообще не было фигуры «св. Николая», селяне говорили друг другу: «Miklavži bodo prišli», т. е. «никалаи придут» (Kuret 1970, t. 4: 23). Количество и состав масок в этих группах могли варьироваться в разных местных традициях, но обязательной и особо отмеченной была фигура «черта» (нескольких «чертей») как главного спутника в свите «св. Николая». Изредка обходы совершались малыми группами, и тогда в них участвовали только «никалаи» и «дьяволы» или «черти» (*parkeljni* или *hudíči*). В тех местах Словении (окрестности Горнего Града и в Загорье), где накануне дня св. Николая по домам ходили только ряженные «черти» (и никаких других масок не было), родители объясняли детям, что это св. Николай посылает чертей следить за поведением детей, чтобы они записывали в свои «черные книги» имена согрешивших (там же: 25). По наблюдениям Н. Курета, на западе и юго-западе Словении, а также в южной Каринтии, в Полянской долине есть целая зона, на территории которой вся обрядность дня св. Николая сводилась исключительно к шествиям по селу «дьяволов»: группа из 8–10 участников, закутанных в черное или одетых в вывернутые кожанки, подпоясанных цепями и в кожаных масках, ходила по селу, пугая прохожих; «черти» старались испачкать сажей девчат и подростков, ударить их кнутом, но маленьких детей не трогали (там же: 23–24).

Отголоски такой поразительно устойчивой тенденции к сближению образов св. Николая и черта сохраняется вплоть до настоящего времени в польской городской культуре. По свидетельству польских этнографов, в Краковском воев. 5 декабря горожане в массовом порядке закупают в сувенирных лавках фигурки маленьких чертиков, называемых *diabelki mikolajowskie*. На следующий день их дарят друг другу по случаю праздника св. Николая либо рассылают друзьям и знакомым поздравительные открытки с изображением чертей (см. об этом: Пэлка 2006: 13–15).

Явное несоответствие между характером масок и названием групп адвентных ряженных отмечается в Польском Поморье. Там за две недели до Рождественского сочельника совершались обходы самых популярных масок (известных как в святочном, так и в масленичном ряжении): «коза», «туронь», «аист», «конь», «медведь», «дед», «трубочист» и т. п.; при этом вся группа в целом называлась *gwiozdki*, *gwiozdzorze* («звездоч-

ки', 'звездари') — обычно в этом регионе так именовались участники святочных обходов, ходившие с макетом «рождественской звезды» (Malicki 1986: 9–11; Łęga 1933: 111).

Итак, как можно было заметить, состав адвентных масок и шумный характер обходов плохо вписывается в систему запретов предрождественского поста; во многом этот тип ряженья совпадает со святочным. К числу отличий можно отнести участие ряженных «святых», контролирующих поведение людей и угрожающих им расправой за нарушение запретов. Включение в состав участников «страшных» масок, «чертей», «мертвецов», «дедов», зооморфных персонажей может рассматриваться как одно из косвенных свидетельств о пребывании в земном мире в этот период нечистой силы.

Мифологические представления **о приходе на землю душ умерших, о появлении вредоносных духов и активизации ведьм**, регулярно воспроизводимые в разные периоды календаря, являются яркой приметой переломных периодов народного календаря. Такие поверья характерны и для предрождественского поста. Так, кашубы польского Поморья верили, что с Андреяева дня вплоть до Рождества безграничную власть над людьми получают злые силы, так как в это время миром управляет *Purtk*, т. е. дьявол. По верованиям жителей Ленчицкого воев., в период адвента на болотах появляются души грешников в облике блуждающих огней (Godula 1994: 23). Множество страшных историй об «огненных мужиках», духах, привидениях, о летающих по ночам душах некрещеных детей принято было рассказывать в это время в селах Нижней Силезии (Pośpiech 1987: 13). У словенцев Штирии большой популярностью пользовались рассказы о том, как в адвентные вечера при возвращении из костела селяне встречали на своем пути *adventnih prikaznih* (адвентных призраков) — бесприютно блуждающие души грешников (Turnšek 1943: 10–11). По представлениям словенцев, нечистая сила в эту пору появлялась в виде процессий мертвецов, летящей в вихре «дикой охоты», страшных безголовых призраков (Kropej 2008: 317), а души умерших предков навещали свои прежние дома (Kuret 1970: 11). Наиболее популярными в адвентной демонологии славян-католиков являются поверья о том, что отбывающие посмертное наказание за грехи души-скитальцы появляются в виде светящихся объектов, блуждающих огоньков, антропоморфных фигур с горящей свечой на голове и т. п. (СД 3: 512; Godula 1994: 24; Kropej 2008: 329). Чехи и мораване называли таких ночных духов *adventové svella* и очень боялись встреч с ними (Václavík 1930: 423). По широко известным западноевропейским верованиям, весь адвент или его последние 9–12 дней — это демоническое время, принадлежащее злым духам (Страхов 2003: 265).

Кроме того, в предрождественский пост активизировалась вредоносная деятельность ведьм. У словаков Горного Спиша Люциин день относился к числу самых опасных из всех адвентных «ведьминских» дней, и самой св. Люции приписывались колдовские способности: она слыла главной среди ведьм, в ее день все злые духи получали право вредить людям (Horváthová 1972: 486). Такое же поверье в Нижней Силезии бытует как поговорка: «W noc świętej Łucji czarownicy mają swoje prawa» [В ночь св. Люции ведьмы имеют свои права] (Pośpiech 1987: 28). Период со дня св. Люции до Рождества называется у жителей Горегронья *strigonské dni* (от *striga* — ‘ведьма’) (Horehronie 1969: 276); у поляков Краковского воев. — *pora czarownic* (пора ведьм). В ночь накануне дня св. Люции все ведьмы слетаются на свои сборища на Лысую гору (Godula 1994: 23). Соответственно в этот период существенно актуализировалась охранительная магия, использовались разного рода обереги; вместе с тем, последние дни адвента считались самыми подходящими для распознавания «ведьмарствующих» женщин. С самого первого дня адвента (в день св. Катерины) словацкие пастухи начинали ходить по улицам, щелкая бичами и трубя в пастушьи рожки с целью изгнания стриг (Československá vlastivěda 1968: 573). Во многих р-нах Словении верили, что ведьмы проявляют наибольшую активность в ночь перед днем св. Томаша (21.XII), т. е. в самую длинную ночь в году, когда «открывается земля» и происходит разгул всей нечистой силы (Kuret 1970: 61).

Пребывание в земном мире потусторонних сил создавало, согласно народным поверьям, подходящие условия для того, чтобы узнать будущее. Начало адвента (дни свв. Катерины и Андрея) отмечено множеством **гадательных ритуалов**, большая часть которых относится к разряду матримониальных: молодежь обоего пола старалась таким образом узнать приметы своего суженого или время свадьбы. По характеру ритуальных действий адвентные гадания во многом совпадают со святочными. Это большая группа так называемых «одномоментных» гаданий, т. е. таких, которые ориентированы на немедленное получение (в процессе гадательного акта) прогностического знака: о своей судьбе судили по фигуркам, полученным из вылитого в воду воска; по очертаниям тени на стене; по отражению в гладкой поверхности; по случайным звукам; по количеству захваченных наугад предметов; по поведению животных и т. п. Иногда начало и конец гаданий укладывались в суточное время: после совершения определенных ритуальных действий человек ложился спать в ожидании вещего сна, а утром пытался его растолковать. В других случаях некие гадательные предметы размещались вне дома, а на следующий день по их внешнему виду разгадывались знаки судьбы.

В сферу наших интересов включаются такие формы гадательных ритуалов, которые принадлежат к группе «долгосрочных», растянутых в пределах адвентного времени; например, начинаются в день св. Катерины (Андрея, Барбары и т. п.), а заканчиваются в Рождественский сочельник, когда наступало время толкования прогностического знака. К ним относится прежде всего широко известный обычай срезать и ставить в воду в один из адвентных праздников ветку фруктового дерева — в расчете на то, что она зацветет точно к началу святок (что расценивалось как предвестие удачи). Полученная таким способом цветущая ветка могла выступать и в роли магического предмета, с помощью которого старались распознать ведьму во время рождественской службы. Другим примером растянутых во времени гаданий является способ *konopie siat'*, т. е. сеять в Андреев день семена конопли под окнами дома с особым приговором: «Ondreju, Ondreju, konopie ti seju, daj mi Bože znati, d'e ma budú brati» [Андрей, Андрей, коноплю тебе сею, дай мне Боже знать, куда меня будут замуж брать]. Если в течение адвента появятся хотя бы еле заметные всходы, в следующем году гадающую особу ожидала свадьба (Horehronie 1974: 276). В Словении и Хорватии в день св. Люции высевали на блюдо и смачивали семена пшеницы, чтобы они проросли к Рождеству. Это рождественское украшение называлось *zeleni Božič, božično žito, večno življenje*. По этим всходам девушки гадали о замужестве (Kuret 1970: 89; Jadras 1957: 23).

Помимо таких «рамочных» гаданий (ритуал — растянутое во времени ожидание результата — получение результата и его толкование), существовали и такие, которые были основаны на ежедневном (в рамках определенного временного отрезка) повторении однотипных магических действий, в результате чего должен быть получен точно к назначенному сроку некий магический предмет. Например, в Андреев день надо было воткнуть в песок ветку вишни, а затем день за днем вплоть до Сочельника поливать ее водой изо рта (Валашская Моравия; Tomeš 1968: 169). Так же поступали жители Горегронья: там девушка в день св. Катерины вставляла сливовую ветку в горшок с песком; каждый день специально бегала к ручью, набирала из него ртом воду и, принеся ее в дом, выливала на ветку; если та зацветала к Рождеству, это было знаком скорого замужества (Horehronie 1974: 276).

Похоже, что в подобных гадательных приемах важной была не столько многократность повторяющихся операций, сколько их ежедневность, когда происходило как бы символическое накопление сакрального времени, заложенного в изготовление магического предмета. Кроме того, показательным является сам охват временного отрезка (начало — конец адвента), свидетельствующий о его восприятии как единого цикла.

Адвентное время как инструмент магии. Осмысление адвентного периода как магически значимого усиливалось с приближением Сочельника. Статусом наиболее сакрального времени наделялось последнее 12-дневье предрождественского поста. Оно характеризовалось как самое опасное, «нечистое», «чародейское», требующее особых мер предосторожности. У словаков, живущих на территории Венгрии, день св. Люции назывался «днем чародеев» (*sviatok babonaróv*) (Žatko 1973: 76). Представление о магической значимости этих 12-ти ночей отражается в словацкой поговорке: «Od Lucie do Vianoc každá noc má svoju moc» [От Люции до Рождества каждая ночь имеет свою особую силу] (Валенцова 2006: 415). Соответственно, этим «колдовским» временем люди активно пользовались и для гаданий, и для создания особых магических предметов, с помощью которых можно было обрести сверхзнание, защититься от нечистой силы, распознать ведьм; и для того, чтобы вырастить для себя духа-помощника; и для того, чтобы выяснить погоду на следующий год.

Растянутые на весь период 12-дневья гадательные ритуалы назывались у поляков Нижней Силезии *wrózby świętej Łucji* (Pośpiech 1987: 30). Их структура могла быть организована по принципу накопления частей (предметов, вещества), чтобы на двенадцатый день получить нечто целое, наиболее значимое в акте гадания. Например, каждый день, начиная с Люциинога дня, девушка наливала по одной порции воды в горшок, так чтобы к Сочельнику он оказался полным; вернувшись с рождественской службы, она заглядывала в эту воду, желая увидеть облик будущего мужа (Československá vlastivěda 1968: 574). Таким же образом откладывали изо дня в день по одной щепке с поленьев, которыми топили печь; накопленные 12 щепок сжигали в ночь перед Рождеством и по форме пепла пытались определить будущее (Pośpiech 1987: 30). Аналогичный магический прием часто использовался как способ для распознавания ведьмы: костер из отложенных 12-ти поленьев вынуждал ведьму явиться и разоблачить себя.

Либо вступал в силу противоположный принцип гадательных ритуалов: ежедневное отделение частей от целого — чтобы последняя часть служила прогностическим знаком. Так, в одном из словацких гаданий девушка в день св. Люции набирала воду из колодца или ручья в горшок и затем каждый день отливала из него понемногу; последней порцией воды, оставшейся к Сочельнику, она умывалась и ложилась спать в расчете на вещий сон о суженом, который придет «вытереть ей лицо» (Slovensko 1975: 1009). Либо гадающий откусывал от одного яблока по кусочку каждый день, а огрызок клал на ночь под подушку, чтобы приснился супруг (Horváthová 1972: 486). Большой популярностью также пользовались у словацких и польских девушек га-

дания по записочкам с мужскими именами: таким образом заполняли 12 листочков, а 13-й оставался пустым; их скручивали в жгутики и ежедневно, со дня св. Люции до Сочельника, сжигали по одному; предпоследний листок сжигали утром в Сочельник, а вечером разворачивали последний — и узнавали либо имя жениха, либо неудачу в замужестве в следующем году (Žatko 1973: 76; Pośpiech 1987: 30). Несколько иначе было оформлено такое гадание у словенцев Прекмурья: там девушка в канун дня св. Люции делала бумажную звезду с 13-ю «лучами» (она напоминала макет «рождественской звезды», с которой колядовали в период святок). На каждом из «лучей», кроме тринадцатого, надписывалось мужское имя; каждое утро девушка отрывала один конец звезды и сжигала его; к Сочельнику оставался последний «луч»: имя, написанное на нем, и было именем будущего мужа, а пустой конец означал продолжение девичества (Kuret 1970:51).

Само по себе двенадцатикратное повторение одного и того же действия должно было вызвать некий желаемый эффект: если каждый вечер в этот отрезок времени заглядывать в зеркало, то в двенадцатый раз (в Сочельник) в нем можно увидеть и распознать «стригу» (Hogváthová 1986: 40). Для того чтобы вынудить ведьму появиться и тем самым разоблачить себя, человек ежедневно вбивал одним ударом в землю деревянный кол; если в Сочельник ему удавалось последним ударом вогнать его в землю целиком, во двор к нему являлась сельская ведьма, которая обещала больше не вредить (Pośpiech 1987: 30).

Но самым популярным и эффективным способом считалось растянутое во времени изготовление магического предмета. Например, ежедневно со дня св. Люции парень понемногу скручивал соломенное перевясло, завершал работу в Сочельник, опоясывался этим жгутом, идя к рождественской службе, а вернувшись, привязывал один конец жгута к ножке стола, а второй — к своей ноге; в таком виде он ложился спать, ожидая, что во сне явится его суженая и развяжет ему ногу (Hogváthová 1986: 42). Подобным образом мужчины сплетали в течение двенадцатидневья ременной бич для того, чтобы погонять скот; если взять его с собой в костел на рождественскую службу, можно увидеть всех сельских ведьм (там же). Тот, кто хотел приобрести колдовское сверхзнание, должен был за 12 дней спрясть пряжу и выткать из этих ниток полотно; стоило только сшить из него рубаху и надеть ее на себя, как человек становился «знающим» (там же: 41). Чтобы узнать свою судьбу, парень изо дня в день выстругивал деревянную ложку и заканчивал изделие точно накануне Рождества; тогда, взяв ее с собой, парень выходил на улицу и прислушивался к вещим звукам, по которым старался определить, женится ли в ближайшее время (Pośpiech 1987: 30). Широкое распространение в словацкой, южнопольской, кар-

патоукраинской и словенско-хорватской традиции имел обычай изготовления за последние 12 дней адвента «люциинового стульчика» (см. об этом подробнее: Толстая 1998: 146–147).

Обращает на себя внимание тот факт, что изготовление магических предметов предусматривало такие действия, которые были запрещены в предрождественский пост: не позволялось вить, крутить, прясть, шить, вбивать колья в землю (которая в период адвента «спит», «болеет» и т. п.), пользоваться острыми предметами, смотреться по вечерам в зеркало и проч. Эти запреты не распространялись на весь адвент, но в день св. Люции должны были соблюдаться очень строго. Из этого следует, что исполнители подобных операций, занимавшиеся изготовлением магических предметов, вполне понимали кощунственный характер своих действий и сознательно нарушали нормы поведения и запреты. Все это совершалось ради того, чтобы, «пользуясь» демоническим временем, приобщиться к колдовскому сверхзнанию или заполучить некий магический предмет. Показательно, например, то, что все 12 дней, пока делался «люциин стульчик», изготовителю нельзя было ни умываться, ни молиться, ни посещать церковь (Kuret 1970: 54). Тот, кто хотел вырастить для себя духа-обогапителя, заранее откладывал яйцо черной курицы и ждал наступления адвента как самого подходящего для этой цели времени: считалось, что если со дня св. Люции до Рождества постоянно носить яйцо за пазухой, тогда вылупится *zmok*, т. е. дух-помощник (Horváthová 1986: 41).

Перечисленные выше гадательные и магические действия растягивались во времени, повторяясь ежедневно и проходя стадии начала и точно рассчитанного завершения. Таким образом, время выступало в этих ритуалах важнейшим сакрализирующим фактором, а также оно как бы «накапливалось» в магическом предмете, который вбирал в себя и «нечистоту» люциинных дней, и числовую символику «двенадцати», и общую семантику переходного времени от адвента к Рождеству. Кроме того, в этих повторяющихся операциях заключалась также магия «просчитывания» и «проживания» важного временного отрезка между двумя точками календаря (Толстая 1998: 145–146).

Символические операции подсчета адвентного времени и прогнозирования погоды. Характерный для общей семантики предрождественского поста настрой на ожидание главного в году праздника Рождества Христова создавал потребность в подсчете времени. Время отсчитывали и по количеству воскресений, и по ежедневно совершаемым в течение двенадцатидневья магическим операциям, и по обходам ряженных, символизировавших адвентные праздники, и по специально осуществляемым ритуалам. Например, на территории Силезского Опо-

ля был почти повсеместно распространен обычай плести из хвойных веток к адвенту венки (около 30 см в диаметре); его украшали лентами, позолоченными шишками и укрепляли на нем четыре свечи. Венки подвешивали к потолку над столом. Вечером в первое воскресенье поста зажигали одну свечу, сидели за столом всей семьей и пели религиозные песни. На ночь свечу гасили, а в следующее воскресенье зажигали уже две свечи и при их свете проводили вечер. В третье воскресенье на этом венке горели уже три свечи, а в канун Рождества — четыре. Им давали сгореть полностью и начинали праздновать Рождество (Pošpiech 1987: 13). У жителей этого же региона широко распространено убеждение, что сон, приснившийся в первое воскресенье адвента, предсказывает события, которые произойдут в первом квартале следующего года; то, что приснится во второе воскресенье поста, произойдет во втором квартале, и т. д. (там же: 12).

В большинстве областей Словении к последним девяти дням адвента был приурочен коллективный ритуал «носить Марию» (*nositi Marijo, Marijino popotovanje, Marijino prenašanje*). Он совершался в память о том, как Мария и св. Юзеф искали в Вифлееме себе ночлег. Каждый вечер в течение девяти дней фигуру Божьей Матери переносили из одного дома в другой, где оставляли на ночь. Начинался обряд с первых же дней адвента, когда односельчане на общем сходе бросали жребий, чтобы определить те девять домов, хозяевам которых выпадет честь принимать у себя на ночлег «Марию». Затем решали, который из этих домов будет первым по счету, и, наконец, договаривались, из какого дома будут «брать Марию» (из числа тех зажиточных семей, у кого в домашнем алтаре имелась фигурка Богородицы). За девять дней до Рождества, как только начинало темнеть, торжественная процессия, состоящая преимущественно из женщин и девушек, шла к дому, откуда забирали «Марию». Фигуру укрепляли на украшенных носилках и несли к дому первой ночевки под пение специальных «марийных песен». В текстах этих песен велся счет всех девяти дней, в которые «носили Марию»: «*Marijo smo že vzeli, jo nesemo veseli ta prvi večer...*» [Вот мы взяли Марию, несем ее весело в этот первый вечер]; на следующий день пели: «в этот второй вечер» и т. д. В каждом из девяти домов происходил ритуал встречи святыни и размещения ее в домашнем алтаре. В доме, где на сутки оставалась фигура Марии, это событие воспринималось как большой семейный праздник. В том же порядке ритуал повторялся изо дня в день вплоть до Сочельника, когда Марию возвращали ее владельцу. Если в селе ни у кого в доме не было этой скульптуры, жители просили ее у служителей костела (Turnšek 1943: 14–17).

Будучи религиозным по смыслу, этот ритуал совершенно органично вписывался в контекст всей адвентной обрядности и календарной

мифологии. В нем легко просматриваются признаки и ритуальных обходов домов с их главной идеей — «приход в дом сакрального гостя»; и формы гаданий по жребию (кому выпадет удача принимать в доме «Марию» — что расценивалось как предвестие счастливого года); и обычаи многократного повторения однотипных действий; и приемы подсчета остающихся до Рождества дней. Число «девять» в данном случае мотивировалось носителями традиции как отражение неких реальных событий (9 дней Святое Семейство якобы добиралось до Вифлеема или искало там ночлег) либо как намек на девятимесячный период вынашивания Марией младенца. В любом случае, в числовом коде мифологии предрождественского поста значимыми оказываются числа: четыре (по числу постовых недель), шесть (по количеству адвентных праздников), девять (по числу дней, когда «носили Марию») и двенадцать. Конечно, наиболее показательным для понимания структуры годового цикла оказывается число «двенадцать». Не случайно, что последнее двенадцатидневье адвента создавало идеальные условия для чрезвычайно популярных у западных славян попыток угадать погоду на все 12 месяцев предстоящего года.

В период адвентного двенадцатидневья (равно как и в праздники рождественско-новогоднего цикла) на значительной территории Польши и Словакии исключительно популярным было **гадание о погоде** по 12 разделенным чешуйкам лука. Чаще всего этот гадательный ритуал охватывал суточное время, т. е. накануне конкретной даты (дня св. Люции, Рождества, Нового года) в эти полукруглые луковые «лодочки», символизирующие 12 календарных месяцев, насыпали понемногу соли, а на следующий день заглядывали в них и по состоянию соли (осталась ли она сухой, намокала, исчезала или превращалась в воду) судили о сухой, умеренно влажной, чрезмерно мокрой и т. п. погоде предстоящих месяцев. В редких случаях такое гадание растягивалось на последние 12 дней адвента. Именно так происходило у жителей Силезского Ополья: накануне дня св. Люции хозяйка разрезала луковицу пополам, разделяла ее на 12 чешуек, расставляла их в порядке следования месяцев в году и в каждую сыпала соль; в дальнейшем хозяйка ежедневно заглядывала лишь в одну из них: в день св. Люции ходила смотреть состояние соли в чешуйке, символизирующей январь, на следующий день определяла погоду февраля и т. д. (Pośpiech 1987: 29).

В других случаях гадание основывалось на ежедневных наблюдениях за состоянием текущей погоды (в адвентный период), которая проецировалась на атмосферные признаки предстоящих месяцев годового цикла. Самый простой вариант строился по принципу: погода каждого из 12 дней от Люции до Сочельника предсказывает погоду каждого очередного месяца следующего года. То есть если тринадцато-

го декабря идет дождь, то наступающий январь будет мокрым; если на следующий день солнечно, то февраль ожидается ясным, и т. д. (Kurel 1970: 51). В других вариантах предпринимались попытки дать более детализированный прогноз, т. е. угадать характер погоды отдельно на первую половину месяца и отдельно на вторую. В этом случае отслеживалась погода первой половины дня и второй половины дня (в рамках того же самого адвентного двенадцатидневья), и эти наблюдения проецировались на первую и вторую половины каждого предстоящего месяца. Иногда время наблюдаемой погоды охватывало более длительный период: к адвентному двенадцатидневью прибавлялись еще и 12 дней святок (с Рождества до кануна Крещения). Таким образом, гадание осуществлялось уже по 24 дням: наблюдаемая погода в дни с 13-го до 24-го декабря определяла атмосферные показатели лишь первой половины каждого из 12-ти месяцев, а с 25 декабря до 5 января — прогнозировала погоду второй половины каждого месяца.

Помимо таких гаданий о погоде, в некоторых районах Польши фиксировались чрезвычайно замысловатые способы пересчета адвентно-святочных дней с их последующей проекцией на остальные месяцы в году. Так, в Ключеборском повате Нижней Силезии существовал обычай, называемый *losować miesiące do przodu i wstecz*, т. е. ‘гадать по месяцам, считая вперед и назад’ (термин *losować* означает ‘угадывать будущее’, ‘тянуть жребий’, ‘определять судьбу’). Имелось в виду, что наблюдение за погодой велось сначала в течение 12 дней до Рождества (при этом предсказывалась погода лишь первой половины каждого из 12 месяцев). Затем счет вели дальше — с Рождества до Нового года (т. е. с 25 декабря до 1 января), а после в обратном направлении, от Нового года до Рождества, и уже эти 12 дней прогнозировали погоду на вторую половину каждого из месяцев. Таким образом, счет велся по 24 дням, завершающим старый год (и выходящим за пределы адвента), из которых пять дней учитывались дважды (Pośpiech 1987: 29) (см. Приложение).

Этнограф, описавший эти «игры со временем», отмечает, что занятие, именуемое *losowanie miesięcy*, было настолько популярным в крестьянской среде все последние дни адвента, что на его вопросы: «Какой же у нас сегодня месяц?» — он всегда получал правильные ответы. Например, услышав этот вопрос 18 декабря, крестьяне отвечали, что сегодня июнь; 21 декабря — сентябрь и т. п. Все село было занято такими подсчетами, некоторые специально ходили к грамотным соседям с просьбой тщательно записывать ежедневные атмосферные показатели (там же). Нечто подобное было зафиксировано в польских источниках XVI века. В 1544 году в Кракове была опубликована девятистраничная брошюрка под названием «*Ludycje Wieśne*» (Сельские забавы). В жанро-

вом отношении это прообраз будущих печатных народных календарей, включавших приметы о погоде, рекомендации по ведению хозяйства, фольклорные рассказы и песни. Среди прочего в нем опубликована пародия, высмеивающая осуждаемую Костелом чародейскую практику пересчета времени, согласно которой Пасха у селян-неучей соотносится с днем св. Михаила (29.IX), а Рождество Христово — с началом мая, т. е. в этой книжице по сути высмеивалась практика прогнозирования погоды (SFP 1965: 210–211). Вплоть до недавнего времени в Гливицком воев. польской Силезии многие крестьяне в период со дня св. Люции до Рождества записывали данные об утренней, дневной и вечерней погоде, чтобы узнать погоду на первую, вторую и третью декаду каждого месяца в следующем году (Pośpiech 1987: 28).

Подобные гадания могли происходить и в святочное двенадцатидневье. Например, поляки сев.-вост. Мазовии вели наблюдения за состоянием погоды с Рождества до кануна Крещения: утренняя, дневная и вечерняя погода 25 декабря прогнозировала погоду первой, второй и третьей декады предстоящего января; соответственно, показатели следующего дня прогнозировали погоду на три декады февраля и т. п. (Gloger 1978: 173).

Вообще обычай отслеживать погоду в короткий промежуток времени и загадывать ее на предстоящий год — это, по общему признанию исследователей, один из показательных признаков календарного новолетия. Таких значимых точек или периодов в народном календаре насчитывается несколько (в каждой славянской традиции по-разному): помимо адвентного и святочного циклов, это первые три дня марта, первые четыре дня Великого поста, первые или последние 12 дней августа; предсказание погоды на ближайшее будущее осуществляется также во многие весенне-летние и осенние праздничные дни. Также в течение годового цикла многократно фиксируются растянутые во времени приемы магического распознавания ведьмы: они предпринимались между последним днем масленицы и Пасхой; между Пасхой и Троицей; между днем Сорока мучеников и Пасхой; могли тянуться целый год от Юрьева дня до следующего Юрьева дня и т. п.

Но в составе адвентного комплекса все эти многообразные операции с «растягиванием» или «накоплением» времени, с его символическим заключением в ритуальный предмет, с хитроумными подсчетами времени и его проекцией на будущее — функционировали еще и в контексте чрезвычайно напряженного предпраздничного ожидания прихода (наступления) нового времени, начала новой системы его исчисления, связанной с приходом в мир людей Божьего Сына, а в масштабах природного времени — с рождением обновленного солнца и поворотом его на лето. Адвент воспринимался в народной традиции как некое

«межвремяе» (термин, использованный Т.А. Агапкиной для характеристики Великого поста), т. е. как промежуточный, переходный период, стремящийся к скорейшему завершению (ср., например, тенденцию отслеживать приближение Рождества в календарных пословицах типа пол. «Na świętego Toma gody już doma» [На св. Томаша Рождество уже дома]). А с другой стороны, несмотря на пост, для адвента характерна насыщенность ежедневной обрядовой практикой (многообразные формы ритуальных обходов и ряженья; определение своей судьбы по первому утреннему посетителю; гадания; прогнозирование погоды; обереги от нечистой силы и отгонные действия; бесчинства; изготовление магических предметов; продуцирующая магия, запреты в хозяйственной сфере и т. п.) и типичная для календарного новолетия мифология (мотивы «поворота солнца на лето», «прихода в мир людей потусторонних сил», «открытости земли», «передачи ключей от одного святого другому», представления о святом и одновременно демоническом времени, символика чисел 4–9–12 и т. п.). Все это сближает адвент со святками и придает ему статус периода, предваряющего или даже начинающего праздники. Последнее 12-дневье адвента практически смыкается со святочным 12-дневьем и образует уникальный 24-дневный сакральный период. Таким образом, создается впечатление, что адвент и есть начальный этап, предварительная фаза зимнего святочного комплекса, с ярко выраженными признаками переходности от осенней внепраздничности и обрядового «затишья» — к шумно отмечаемому рождественско-новогоднему новолетию. И проанализированные нами «игры со временем» — один из ярких показателей сакральной значимости этого лиминального времени, одновременно и святого, и демонического.

Приложение

Таблица: Гадания по типу «вперед и назад» о погоде на 12 месяцев предстоящего года по 12-ти дням адвента

Погода в дни: Прогноз на следующий год:

13. XII	январь	↓	прогноз на 1-ю половину месяца
14. XII	февраль		
15. XII	март		
16. XII	апрель		
17. XII	май		
18. XII	июнь		

19. XII	июль			
20. XII	август			
21. XII	сентябрь			
22. XII	октябрь			
23. XII	ноябрь			
24. XII	декабрь			
25. XII	январь			
26. XII	февраль		декабрь	
27. XII	март		ноябрь	
28. XII	апрель		октябрь	прогноз на
29. XII	май		сентябрь	2-ю половину месяца
30. XII	июнь		август	
31. XII	июль			

Принятые сокращения

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весеннее-летний цикл. М., 2002.

Валенцова 1996 — *Валенцова М.М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1996.

Валенцова 2006 — *Валенцова М.М.* Календарные паремии западных славян // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста.* М., 2006. С. 373–424.

Пашина 1998 — *Пашина О.А.* Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.

Пэлка 2006 — *Пэлка Л.Й.* О «миколаевских» чертях // *Живая старина.* 2006. № 4. С. 13–15.

СД 3 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого.* Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка). М., 2004.

Страхов 2003 — *Страхов А.* Ночь перед Рождеством: Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян // *Palaeoslavica-XI. Supplementum 1.* Cambridge, 2003.

Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia mythologica Slavica.* Т. 1. Ljubljana, 1988. S. 141–152.

Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Усачева 2008 — *Усачева В.В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.

Československá vlastivěda 1968 — *Československá vlastivěda.* D. 3. Lidová kultura. Praha, 1968.

Dudek 1988 — *Dudek A.* Św. Mikołaj — Mikołaje: Zwyczaje i obrzędy adwentowe na ziemi pszczyńskiej // *Z badań nad religią i religijnością ludową.* N 24. Warszawa, 1988. S. 109–110.

Dworakowski 1964 — *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.

Gloger 1972 — *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. T. 1. Warszawa, 1972.

Gloger 1978 — *Gloger Z.* Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // *Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojczyściej.* Warszawa, 1978. S. 141–244.

Godula 1994 — *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: O roli daru w obrzędzie. Kraków, 1994.

Horehronie 1974 — *Horehronie.* Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1974.

Hornácko 1966 — *Hornácko.* Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.

Horváthová 1972 — *Horváthová E.* Materialy zo zvykoslovných a poverných reálií na Hornom Spiši // *Slovenský národopis.* Bratislava, 1972. N 3. S. 484–498.

Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986.

Jadras 1957 — *Jadras J.* Kastavština // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena.* Zagreb, 1957. Knj. 39.

KL 1986 — *Kolędowanie na Lubelszczyźnie.* Wrocław, 1986.

Kropej 2008 — *Kropej M.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana; Dunaj; Mohorjeva, 2008.

Kuret 1970 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. D. 4. Zima. Celje, 1970.

Łęga 1933 — *Łęga W.* Ziemia Malborska. Kultura ludowa. Toruń, 1933.

Malicki 1986 — *Malicki L.* Pok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.

Mykytiuk 1979 — *Mykytiuk B.G.* Die ukrainischen Andreasbräuche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979.

Olejník 1978 — *Olejník J.* Ľud pod Tatrami. Martin, 1978.

Pośpiech 1987 — *Pośpiech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.

Przysłowia 1977 — *Kolberg Oskar.* Przysłowia. Warszawa, 1977.

Slovensko 1975 — *Slovensko.* Bratislava, 1975. D. 3. Č. 2: Ľud.

SFP 1965 — *Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego.* Warszawa, 1965.

Sulitka 1973 — *Sulitka A.* Ľudové divadelné hry v období vianoc na severnom Spiši: Spišska Magura // *Slovenský národopis.* Bratislava, 1973. № 1. S. 79–102.

Szyfer 1975 — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

Tomeš 1968 — *Tomeš J.* Vánoční obyčeje na Valašsku // *Národopisné aktuality*. Strážnice. 1968. № 3–4.

Turnšek 1943 — *Pod vernim krovom*. Ob ljudskih običajih skoz cerkevno leto. Knj. 1. Od Adventa do Posta. Zbral in uredel Dr. P.M. Turnšek. Ljubljana, 1943.

Václavík 1930 — *Václavík A.* Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Haní. Luhačovice, 1930.

Vyhlídal 1903 — *Vyhlídal J.* Naše Slezsko. Praha, 1903.

Zíbrt 1950 — *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.

Žatko 1973 — *Žatko R.* Spoločenská a duchovná kultúra slovákov v Maďarsku // *Slovenský národopis*. Bratislava. 1973. № 1. S. 61–77.

И. А. СЕДАКОВА

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В СЛАВЯНСКОМ
«ТЕКСТЕ РОЖДЕНИЯ»:
ЗАЧАТИЕ И БЕРЕМЕННОСТЬ

Основополагающая для языка и народной культуры категория времени (Цивьян 1991: 116–123, Толстая 2010: 155–178) особое значение приобретает в сфере женского¹. Как отмечают антропологи (Кабакова 2001а; Turaj 2008: 352 и др.), прохождение женщины через возрастные и социальные этапы выражается отчетливее, чем у мужчин, причем и в природном, и в культурном (социальном) отношении. Временные параметры особенно релевантны для женщины, ожидающей ребенка и дающей ему жизнь, и вместе с тем для самого новорожденного. Таким образом, темпоральные характеристики в обычаях и поверьях, связанных с рождением ребенка, многочисленны и разноплановы, и их системное описание представляется актуальным.

Символике времени (и пространства) в родильной обрядности посвящено несколько важных работ. Темпоральные параметры родин у балканских народов описывала Т.В. Цивьян (Цивьян 1982), у русских — Т.А. Листова (Листова 1986; 1995), Д.А. Баранов (Баранов 2001), Т.Ю. Власкина (Власкина 2001), у болгар — В. Васева (Васева 2007), у чехов — А. Навратилова (Navrátilová 2004), у южных славян вообще — Ж. Требешанин (Требјешанин 2000), Т. Джорджевич (Ђорђевић 1990), у поляков — Х. Бигеляйзен (Biegeleisen 1927), Д. Симонидес (Simonides 1998) и др.² Хорошим подспорьем в исследовании подобного рода служат и четыре вышедших тома этнолингвистического словаря «Славян-

-
- 1 Лексика тематической группы «Время» частотна в женском тексте, ср. серб. — женщина детородного периода описывается как «та, у которой есть время», ср. обозначения месячных: рус. *временные, плохое время, месячные*, полес. *У этой девки ўрэмя, у мене сiгодня свiй час* (Кабакова 2001: 67), польск. *w takim czasie* (Dworakowski 1935: 12) и мн. др., см. подробнее (Агапкина 1996).
- 2 В интересном преломлении с включением биологических и физиологических наблюдений эта тема разрабатывается в европейской антропологической литературе (McCourt (ed.) 2009).

ские древности» (СД 1–4)³, куда входят статьи о времени и об основных моментах родин. Мы же в этой работе попытаемся структурировать и интерпретировать темпоральные представления в тексте рождения⁴, акцентируя внимание на связанности временных отрезков и взаимообусловленности событий в традиционных представлениях о появлении ребенка на свет.

Начнем с предварительных замечаний. Линейное время в тексте рождения соотносится по крайней мере с двумя лицами — женщиной и ее ребенком — и образует соответственно два индивидуальных календаря. Для женщины основные темпоральные точки и периоды приходятся на зачатие, беременность (с делением на две половины и обозначением момента первого шевеления плода), роды⁵, празднование родин, период «нечистоты»⁶, очистительную молитву⁷, период вскармливания⁸ и отлучение от груди⁹. Исключительно важно здесь разделение на «до»

-
- 3 Чтобы не расширять библиографию, мы не даем ссылку на каждую статью, связанную с родильной обрядностью, опубликованную в словаре «Славянские древности». Отсутствие же источника после приведенного факта означает, что эти данные можно найти в соответствующей словарной статье.
 - 4 Мы понимаем, что «текст рождения» — слишком узкий термин для обозначения исследуемых в статье фактов родильной обрядности, и используем его условно, отчасти из-за отсутствия в русской традиции удобных терминологических обозначений.
 - 5 Много важных для нашей темы сведений о родах и роженице содержится во фразеологии (роды сопоставляются со смертью [Толстая 1990], известны клише наподобие «Для роженицы 40 (12) дней могила открыта»). Подобную информацию содержат многочисленные клишированные рекомендации для роженицы, например, после родов носить иголку 12 дней «жалом вниз» (Радзіны: 65) и др.
 - 6 Молодая мать в течение 40 дней после родов именуется «темпоральными» терминами (Седакова 2007: 35–36), наподобие зап.-славянской «шестинедельки», ср. пол. диал. *w tygodniah* (Simonides 2007: 116). Это период повышенной опасности для нее и в то же время для окружающих — ровно 40 дней она носит только черные одежды и другие отличительные знаки (Васева 2004: 67).
 - 7 В терминологии очистительной молитвы также прослеживается темпоральный код — ср. болг. названия-заимствования с внутренней формой «сорок дней» из греч. и тур. *сарандисване, къркладисване* (Седакова 2007: 47–48).
 - 8 Темпоральным параметрам грудного вскармливания посвящена наша специальная статья (Седакова, в печ.).
 - 9 Отлучение от груди — важнейшая временная граница в родильной об-

и «после» родов (ср. запреты заготавливать пеленки, вносить колыбель в дом до родов). У ребенка свой календарь, и отмеченные точки в нем несколько другие. Если зачатие, пренатальный период, появление на свет тесно связывают его время со временем матери, ставят его календарь в зависимость от материнского, то поверья о предсказании судьбы (приход орисниц, судниц и пр. на третий день), социализация и все первые моменты (первое омовение/купание, пеленание, кормление, помещение в колыбель и пр., позднее — начальные моменты говорения и хождения), а также крещение¹⁰ и имянаречение — уже не так зависят от времени его матери, это уже и его собственное время.

Индивидуальные календари женщины и ее ребенка вписываются в другие календари — природные и праздничные, и точки совпадения, тождества фиксируются и маркируются, как маркируется и вся ритуальная и повседневная активность в эти даты (ср. замечание П.Г. Богатырева «о магическом значении определенных дат» — Богатырев 2007: 91). Время суток, день недели, сезон, год, церковные и семейные праздники — все это чрезвычайно важно в проспективной и ретроспективной интерпретации жизненных обстоятельств. Огромное значение получают и иные совпадения — так, нерядовые события (смерть в доме или семье, град, гроза¹¹, буря и пр.), которые сопутствуют релевантным моментам и периодам текста рождения, значительно усиливают свою семантику и вместе с тем оказываются знаковыми для последующих причинно-следственных умозаключений. Кроме того, реальное вре-

рядности (Седакова 2007: 261–269). Здесь отметим только своеобразную магию времени: считается, что пока женщина кормит, она не может забеременеть. Поэтому женщины старались не отлучать ребенка от груди как можно дольше (наряду с очень четкими указаниями, как долго следует кормить младенца).

- 10 Здесь темпоральные моменты очень важны и многоплановы. Отметим хотя бы специальную терминологию для ребенка до его крещения («нечистого») — укр. *маняк*, болг. *еврейче*, *кушле*, *лехудле* и мн. др. (Седакова 2007: 45–47), формулы вручения младенца матери после крещения (пол. *Bierzemy poganina [żyda, turka] — przyniesiemy chrześcijanina* [EP: 107], *Wzieliśma żydka, a przywoziem katolika; Już go przerobili z żyda na katolika* [Dworakowski 1935: 35] и мн. др.). Восприятие новорожденного при этом неоднозначно: с одной стороны, он «нечистый» (ср. запрет целовать грудного младенца, класть рядом с ним хлеб, что расценивается как грех — Ркс: 308), с другой стороны, он находится под особым покровительством Богородицы, Бога, святых и ангелов.
- 11 Если в то время, когда везут крестить, прогремит гром — ребенок станет колдуном (Радзыны: 85).

мя соотносится и с прецедентным сакральным временем (апелляция к Рождеству Христову), таким образом идет процесс «иерофанализации» времени, согласно терминологии и взглядам М. Элиаде (Элиаде 1999: 354–356).

Даже в общих для матери и ее ребенка моментах временные пласты интерпретируются в разных плоскостях. Для женщины — это ее личное время, календарь, который начинается с зачатия и сразу же (после осознания ею своей беременности и узнавания-сообщения) ставит ее в особое положение не только изнутри, для нее самой, но и извне — в кругу родных и во всем социуме. На длительный период женщина (вплоть до отлучения ребенка от груди) оказывается вовлечена в отслеживание разного рода временных совпадений, которые могут оказать воздействие на нее саму, на ребенка и на окружающих. Ребенок же включается в календарные рамки чаще всего пассивно — он становится объектом зачатия (родители *дают* ему жизнь, он ее *получает*); в период внутриутробного развития его будущее зависит от поведения матери, после появления на свет магические действия по «программированию» его жизни совершаются родными и близкими и приурочиваются к благоприятному времени и т. д., ср. замечание П.Г. Богатырева: «Верят, что магические действия, совершенные... над новорожденным, заранее определяют его судьбу» (Богатырев 2007: 89, 91).

Кроме таких активно-пассивных отношений в трактовке совпадений во времени и соположения различных темпоральных моментов, следует говорить и о фатализме, типичном для архаической картины мира, и его влиянии на восприятие разного рода коллизий. Христианские и языческие взгляды на жизненный путь в их переплетении («все от Бога», «так на роду написано», «так суждено», «так предсказали демоны судьбы»), вера в действенность проклятия, в наказание за несоблюдение правил и запретов (свадебных и др., включая и повседневные) предопределяют «женскую» судьбу в отношении к деторождению, появлению сыновей и/или дочерей и к статусу матери. В еще большей степени это относится к детерминированности, заданности судьбы ребенка. Очевидно, что во всех интерпретациях последствий темпоральных совпадений можно, вслед за В.Н. Топоровым, усмотреть «мифопоэтические схемы», отражение «особого понимания мифологическим мышлением структуры причинно-следственного пространства» (Топоров 2010: 41).

Если для женщины после зачатия решаются два основных вопроса — останется ли она в живых (вариант: будут ли у нее трудные роды) и станет ли она матерью (не случится ли выкидыш), то для ребенка таких вопросов — огромное множество, и все они связаны с его будущим. Здесь следует говорить о том, что ребенок вступает на жизненный

путь, начинается его самостоятельная судьба, которую во временном плане можно условно разделить на младенческую и взрослую. Под младенческой судьбой мы понимаем характер прохождения этапа раннего детства (то есть противостояние смерти, главные условия для этого — достаток грудного молока, хороший сон, охрана от демонов, сглаза, болезней и пр.) и вступления во взрослую жизнь. Взрослая же судьба — это основные этапы жизни (вступление в брак, появление детей, «нормальная» смерть), а также черты характера, внешность, профессиональные склонности и т. д. Младенческая судьба более всего зависит от матери и ее поведения в знаковые моменты времени, а взрослая судьба уже не вписывается в календарь матери, а соотносится с другими, внешними обстоятельствами. Во многом детали будущего зависят именно от сопоставления различных обстоятельств в период от зачатия до окончания младенческого возраста¹². Такая логика традиционна для архаической модели мира, ср.: «Первобытное сознание... в высшей степени ориентировано на постоянное решение задачи тождества (разрядка моя. — И. С.), с которым связаны, по крайней мере, две важные операции — умение увидеть в событии и герое пучок дифференциальных (существенных для различения) и нерелевантных (несущественных) признаков — во-первых, и умение делать пересчет между двумя различными объектами — во-вторых (Топоров 2010: 29).

В тексте рождения важнейшую роль играет семантика «первого», «начала» и «нового». Если для матери в этом плане имеет значение лишь рождение первого ребенка (болг. *първескиня*), иногда — «первое» в гаданиях о поле ребенка (по первому шевелению, по первому произнесенному или услышанному после сна или в других ситуациях слову, по первому посетителю в праздники), а также первое кормление, то для ребенка практически всё является первым. «Первое» — основа всего, образец, и поэтому всё первое в жизни человека получает особую интерпретацию, обставляется специфическими ритуалами и связывается с его будущим. Действительно, жизнь ребенка — это еще чистое полотно, на него накладываются первые штрихи, которые и составят картину его жизни — гармоничную (соответствующую «норме» и «мере» в терминологии А.Ф. Журавлева [Журавлев 1998], столь важным понятиям в традиционной культуре) или дисгармоничную. На семантике и

12 Показательна в этом плане болгарская народная песня: *Постигнала се уба'а Яна / Стигнала ми се на ден Великден, / Кърстила ми се на ден Георгиевден, / Засборвала ми на ден Спасовден, / Ми за'одила на ден Петровден* [Родилась красавица Яна, / Родилась в день Пасхи, / Крестилась в Юрьев день, / Говорить начала в Вознесенье, / Ходить начала в Петров день] (БНП 1981: 15).

символике «первого» выстраивается ряд магических действий, поверий, гаданий о поле и пр., и все это увязывается с концептом жизни во всем ее многообразии (оппозиция смерти, благополучное существование, синоним судьбы). Начало жизни уже предполагает ее окончание, поэтому так распространена магия против смерти (частный случай см.: Толстая 2010: 269–298) и так многочисленны поверья о том, что жизнь находится во взаимосвязи со смертью. Славяне полагали, что не только продолжительность жизни, но также вид и место смерти определены различными составляющими текста рождения¹³.

Перехожу к характеристике первых ключевых моментов текста рождения — зачатия и беременности, ставя перед собой задачу пунктирного их обозначения и обобщения.

Зачатие — это начальная точка беременности (для женщины) и точка отсчета новой жизни (для ребенка), в некоторых традициях зачатие даже равноценно рождению. Семантика начала акцентируется в зачатии, ср. термины с характерными префиксами: ‘зачатие’ — пол. *porzecie*, болг. *залавяне* (от залавям ‘поймать, схватить’ [Лов.: 350]), ‘забеременеть’ — болг. *хвана* (букв. ‘схватить’, также с имплицитной семантикой начала), в.-слав. *затяжелеть*, болг. диал. *захуда* (‘начать ходить’ — Плов.: 211). Мотив начала прочитывается и в терминологии беременности — пол. *zastąpiła, zaśła w ciąży* и пол. диал. *zaskoczyła* (Dworakowski 1935: 14), встречается также мотив конца или остановки (о месячных): болг. диал. *сопря ѝ месяцо* (‘у нее прекратились месячные’), с наречием времени ‘уже’: болг. *не се пере веке* (букв. ‘у нее уже нет стирки’ — Пир.: 380). Эти мотивы особенно усиливаются при описании запретов — полес. *Як загрубела, на порозе не положено* [стоять, сидеть, а надо сразу переступить, иначе] *пуповина за шею заматаеца* (Валенцова 2001: 309) и др.

Считается, что ребенок, как и плод растения, зарождается по окончании цветения (где у женщины цветение = месячные), ср. пол. *owoc po okwitnięciu się zawiązuje* (Dworakowski 1935: 14), и эта параллель между природным и «женским» временем исключительно репрезентативна в

13 Известно болгарское поверье о том, что зачатых в ночь на пятницу, среду и субботу ожидает смерть от огня, существовал и запрет для беременных работать в эти дни. В Полесье беременной запрещалось стирать по воскресеньям (ПА, Ласицк, Брестская обл.), в Сербии — купаться в реке, чтобы ребенок впоследствии не утонул. В Болгарии будущая мать не должна была садиться на колоду, на которой рубят дрова, чтобы кто-нибудь не зарубил ее ребенка топором. Старались уберечь новорожденного от смерти в младенчестве: считали, что крещеный в пост проживет недолго, запрещалось нарекать младенца именем святого, праздник которого уже миновал, и т. д.

родильном цикле обрядов (ср. также сербский запрет беременной держать деревце при посадке — если оно не приживется, то умрет и ее ребенок — Требјешанин 2000: 58). Заметим, что здесь важны и разнообразные факты народной этимологии, ср. полесское поверье, что ребенок, зачатый под «краску», т. е. во время месячных очищений, будет красив (ср. далее по женскому календарю — если беременная убьет *ласточку* или испугается ее, у ребенка будут веснушки — полес. *ластовиння* — Валенцова 2001: 307).

Наиболее распространены и многочисленны запреты, ставящие своей целью предупредить половую близость и зачатие в определенные дни. Всем славянам известны запреты на сексуальные контакты в большие церковные праздники и в их кануны (иногда с определенным уточнением — Сочельник, Рождество и святки, Троица)¹⁴, в поминальные дни, поскольку в случае зачатия ребенок может родиться уродом, демоном, немым или обладать дурным характером, порочными наклонностями и т. д. Так, на Русском Севере супружеским парам предписывали воздержание в посты, в 12 «отмеченных» пятниц, а наказанием за нарушение запрета считалось рождение у них разбойника и вора (Русский Север 2001: 576). В Полесье говорили, что зачатый во время грозы ребенок будет пугливым, будет часто моргать (Кабакова 2001а: 206). Смотрели и на положение луны и звезд, на время суток, ср., например: «На ущербе молодого месяца зачнешь, болезнен будет, а при полной луне — здоров и богат... На вечерней заре зачнешь, дите угрюм и зол родится, на утренней — весел и добр будет. В полдень зародится, будет ленив, а в полночь — работлив» (Науменко 1998: 16–17).

Время зачатия, по поверьям, коррелирует и с полом ребенка (мальчики зарождаются в «мужские» дни, утро хорошо для зачатия мальчика, вечер — девочки), а также с его способностью к деторождению (ср. полесские поверья о зачатии «на меже» как причине бездетности). Подобные поверья могут быть направлены в будущее и иметь характер предупреждения, предостережения или, наоборот, в прошлое и истолковывать события постфактум, объясняя факт рождения ребенка с изъянами.

Самые богатые и интересные «темпоральные» материалы дает беременность, у нее есть четкие границы, начало и конец — зачатие (зарождение) и роды (освобождение), максимально нагруженные с точки зрения символики и мифологии. Однако и весь период соотносится

14 В старообрядческих селах Румынии и Болгарии мне рассказывали, что между молодыми супругами в канун праздников ложилась спать све-кровь. По понятным причинам, однако, собирать подобные сведения гораздо сложнее, чем касающиеся запретов в период беременности.

со множеством поверий, ритуалов, запретов и рекомендаций. Это период, который подлежит тщательному просчитыванию, это заданное время, когда женщина как бы выходит из социума, лишаясь обычных функций, свойств, характеристик и приобретая новые. Терминологические обозначения беременной женщины многочисленны, отметим лишь те, которые передают идею «временности» этого состояния. Так, разнообразна метафорическая лексика, реализующая представления о беременной через дериваты от корней со значением ‘бремя, ноша, тяжесть’¹⁵, которые (вследствие отчуждаемости бремени) предполагают временность этого периода и его окончание. Важным здесь представляется прямое соположение бремени и времени: так, болг. термин *временна* (Сакар: 256), *временъ* (Плов.: 211), с одной стороны, созвучен лексеме *бременна* и частично табуирует название беременной, а с другой — обозначает и временность особого состояния женщины. Корреляция «время–бремя» — один из случаев фонетического притяжения, ср.: «Беремечко — тяжелое времечко», «Было времечко, осталось одно бремечко», «Иное время — иное бремя» (Даль: беремя). Однокоренной болг. термин *привременна* также значит ‘беременная’, тогда как в некоторых диалектах *привременна* обозначает женщину в конце беременности, у которой приближается срок родов, ср. глаголы диал. *привремя*, *привремим* (Трын), *привремувам* (Кюстендил), *навременим* (София) — ‘о женщине (или животном) перед самыми родами’ (БЕР 5: 703), ср. и серб. *привреми* ‘то же’ (Крстић 1997: 118). Близок к этому и метафорический термин *привратна*, обозначающий ожидание женщины («у ворот»), а возможно — и ее переходный статус к материнству (ср. белорусский запрет беременным стоять у ворот — будут трудные роды — Радзіны: 112), подробнее см. (Седакова 2007: 31–35). Из других эксплицитных и имплицитных представлений о временных рамках периода беременности отметим пол. *chodzi w niedzeliach, coś sie tam piecze, niedługo już się piec zawali* (Simonides 2007: 111), с яркой темой ожидания в чеш. *čeká se, čeká rodinu* (Navrátilová 2004: 36).

Темпоральные параметры беременности имеют индивидуальное (персональное), общественное (социальное) и природное (космическое) прочтение. Время, безусловно, — основной организующий стержень беременности. Этот период важен не только для женщины, ожидающей ребенка, он накладывает ритуальные и повседневные обязательства на ее близких (особенно на мужа, на которого распространяется ряд запретов) и шире — на окружающий социум (ср. восприятие беременной как «чистой» или «нечистой»).

15 Ср. болгарскую загадку о беременной: *Полн кош деланки* [Полная корзина щепок] (БНП 1981: 531).

Беременная меняется внешне: кроме увеличивающегося живота¹⁶ (к тому моменту, когда изменения становятся заметными, в некоторых традициях приурочивается сообщение о беременности, до этого момента запрещавшееся), появляются и знаки на лице (рус. *матез, матежина* ‘пигментное пятно’ [СРНГ: матез], болг. *луни, духни, залепи, малиги, шерки* [Пир.: 380] и др., по которым гадают о поле ребенка, ср. [Требјешанин 2000: 58]). Меняется она и психологически, становится более впечатлительной и чувствительной (это для всех традиций отмечают исследователи-этнографы, ср. [Dworakowski 1935: 14]), что, с одной стороны, диктует временные правила поведения окружающим (они должны стараться не сердить и не огорчать ее и пр.), с другой — накладывает ограничения на ее эмоциональное поведение (ей нельзя ругаться, злиться, плакать в хмурый день — ребенок будет плаксою, у него будет плохой цвет лица [Dworakowski 1935: 19], нельзя безудержно смеяться и т. д.). Особенно стараются избежать испуга (при виде пожара, животных и пр.), который может вызвать выкидыш или появление уродливых знаков на тебе ребенка (ср. названия родимых пятен у поляков с внутренней формой ‘огонь, пламя, мышь’: *plomyk, plomień, myszka* — Gaj-Piotrowski 1968: 140).

Во время беременности ужесточаются требования к морально-этическим поступкам женщины: ей нельзя красть (значительный пласт поверий об этом см.: Седакова 2007: 77–80)¹⁷, лгать, насмехаться над больными и уродливыми. В этот период сербы советуют регулярно причащаться, «чтобы ребенок был румяным и здоровым» (Требјешанин 2000: 73).

У беременной женщины заметно меняется аппетит, появляются пищевые пристрастия, кроме того, ей рекомендуется временная диета со строгими запретами на определенные виды пищи и способы ее вкушения. Это также становится предметом наблюдений со стороны посторонних, вызывая у них соответствующие реакции, и требует внимания самой будущей матери. Появляющиеся у беременной прихоти (болг. *пощянки, поревка, посакци*, пол. диал. *zqđoba*, рус. *прихотничать, примирать*) диктуют определенный этикет: женщине не только нельзя отказывать в еде, но и, предупреждая ее желание, следует ее угощать (Navrátilová 2004: 41), иначе зерно в доме съедят мыши. Кроме того, временные предпочтения в еде служат знаком того, ка-

16 Фигура может меняться и у мужа, по изменениям гадают — если он поправился, будет мальчик, если похудел — девочка (Требјешанин 2000: 59).

17 Однако имеются и исключения из этого правила: так, в Белоруссии беременной разрешается красть горох, чтобы у ребенка были кудрявые волосы (Радзіны 1998: 88).

кого пола будет ее ребенок: тяга беременной к сладкому предвещает рождение девочки; если молоко вызывает тошноту, будет мальчик (Требјешанин 2000: 60).

Вообще, в период беременности этикет часто нарушается и даже превращается в своего рода анти-этикет. Особенно это касается всего, что связано со смертью. Прежде всего, обязательное для всех христиан последнее прощание с покойным для беременной становится не только необязательным, но и нежелательным. Любой контакт с мертвым для нее очень опасен, и народная традиция в деталях описывает, чего именно должна избегать будущая мать и почему. Основной причиной запрета является угроза смерти ребенка, болезненность или бледный (сизый, желтый, белый, синий) цвет лица, реже — в том случае, если беременная дотронулась до трупа — появление пятен (пол. *martwice*) на теле ребенка в том месте, до которого на теле покойника дотронулась мать, будучи беременной (Dworakowski 1935: 14). У всех славян беременной запрещается ходить на похороны, у южных славян — смотреть в могилу, жечь свечи, есть поминальную еду, целовать крест (у ребенка будет падучая) (Требјешанин 2000: 71), на Русском Севере — обрядовать, целовать покойника, провожать его на кладбище (Русский Север 2001: 582), на Украине — слушать заукоинные молитвы, смотреть на похоронную процессию (Украинцы: 309), в Полесье — присутствовать при положении покойника в гроб (ПА, Грабовка, Гомельская обл.) и т. д. Важны при этом комментарии собирателей вроде того, что «все люди это знают и не будут оговаривать беременную» (Радзіны: 72).

На период беременности ограничиваются социальные и ритуальные роли женщины: на свадьбе ей запрещается печь каравай (иначе у молодой будет тяжелая жизнь — Украинцы: 309), беременная не может присутствовать на родинах и крестинах, особенно быть восприемницей (умрет один из младенцев)¹⁸. При этом, по поверьям, на время беременности в женщине развиваются целительные силы — она излечивает вывихи, избавляет от боли и др. (Dworakowski 1935: 21). Кроме того, верили, что беременная обладает продуцирующей силой и способствует деторождению (избавляет от бесплодия) и плодородию.

Поведение беременной строго регламентировано в рамках природного календаря. Обычные запреты, относящиеся к ночи и темному времени суток, особенно усиливаются в период беременности и продолжаются вплоть до очистительной молитвы матери (после захода

18 Это важный момент в темпоральном и социальном плане: женщины, находящиеся в одном статусе (беременные, роженицы, кормящие грудью), при встрече представляли, согласно народным воззрениям, взаимную опасность для себя и своих детей (Кабакова 2001: 119).

солнца запрещалось выходить из дома, оставлять на ночь во дворе постиранное белье¹⁹). Значительно строже регламентируется на время беременности и поведение женщины в праздники и определенные календарные периоды. Эта тема богата этнолингвистическими и народно-религиозными фактами, которые необходимо подробно исследовать применительно к каждой славянской традиции в зависимости от ее конфессиональной специфики. В каждом славянском календаре отмечены даты, народные и/или религиозные, церковные праздники, которые особенно почитают женщины во время беременности. У всех славян маркированы святочный период, двенадцатые праздники, когда запрещалось работать всегда и всем, но будущим матерям — особенно. В Болгарии выделялись также дни св. Игнатия (20.12), Симеона (1.09), Успение Богородицы (15.09), когда, как верили, всё, что делала беременная, отражалось на будущем ребенке. В Полесье такими датами были дни свв. Илии и Николы, дни после Троицы, когда беременным запрещалось мотать нитки, а их родным — рубить и делать ограду (ПА, Спорово, Брестская обл.; Челхов, Брянская обл.), перед Троицей — сажать капусту (ПА, Радутино, Брянская обл.). Наоборот, в первый день петровского поста советовали порубить полено на пороге, чтобы ребенок не родился уродцем (ПА, Радутино, Брянская обл.). В эти дни опасным считалось резать, шить, мотать нитки, стирать и мыть голову, а также гладить белье (в праздники и в день ангела — Богатырь 2001: 102), поскольку ребенок может задохнуться, запутавшись в пуповине, родиться с «отрезанными» конечностями, с «защитыми» глазами и безобразными знаками на теле.

Учитывалось положение луны, внимательно относились к лунному свету: у всех славян беременной не разрешали ложиться так, чтобы лунный свет попадал на ее кровать в полнолуние — иначе ребенок родится лунатиком, в Полесье — мочиться, глядя на месяц, — у ребенка будет недержание (ПА, Радутино, Брянская обл.).

19 После родов ночь и мрак опасны и для младенца, поэтому во дворе на ночь не оставляют пеленок; человек, вернувшийся из темноты, мрака, не может сразу подойти к ребенку, иначе он будет плакать. Вечер и ночь могут персонифицироваться и приобретать демонические свойства. Словенцы считают, что демоны *mračnina*, *mrak* отнимают у ребенка сон, у него болит голова, он кричит (Orel 1944: 268). Близко к этому восприятие темноты и у болгар. В Родопах для защиты от мрака окуривают щепочками в четырех углах дома и образовавшимся пеплом мажут лица детям, «чтобы их не нашел мрак» (Родопи 1994: 71). Дериваты от *mрак* (*mрачосва*, *mрачосване*) обозначают болезненное состояние младенца, вызывающее по ночам беспокойство и крик (там же).

Особое внимание в тексте рождения занимали природные явления и аномалии: беременной запрещалось смотреть на затмение солнца и луны — у ребенка будет помрачение рассудка или он рано умрет (Требјешанин 2000: 63).

С зачатия начинали действовать особые правила обращения с огнем, водой, землей даже в повседневных ситуациях (у очага, колодца, реки, в саду и пр.), с животными и растениями, не разрешалось трогать некоторые предметы (оружие, ножи, топор и др.). Особенно избегали опасных локусов — перекрестка, кладбища, мест, где кололи дрова и хранили мусор, и т. п. На все время беременности от разного рода опасностей (нечистой силы, сглаза) женщину охраняли обереги и амулеты (железо, красные нити, ладанки).

Всё, что делает, видит, слышит, осязает, вкушает, нюхает будущая мать, отражается на развитии ее ребенка, причем не только и не столько на его органах чувств, сколько на формировании физических и нравственных свойств, существенных для его младенческой и взрослой судьбы. В связи с этим появляется множество временных запретов: смотреть, как вьют веревки, разрушают гнездо, слушать некоторые звуки — хрюканье свиней, например (Пир.: 380), есть определенную пищу, реагировать на дурные запахи и др.

Беременность — это временная ось, на которой, кроме начала и конца, есть и другие маркированные точки, например, момент осознания беременности, первое шевеление младенца, а также первая и вторая половина²⁰. В Болгарии женщина, поняв, что она беременна, опоясывалась ниткой, которую впервые изготовила девочка (Соф.: 198), чаще ходила в церковь, подносила дар иконе Богородицы и мн. др. Верили также, что о ком подумает женщина, узнав о своей беременности, на того будет похож ребенок (Станојевић 1932: 59). Во многих славянских традициях отмечается, что запреты распространяются на первую половину беременности (например, пол. *zapatrzenie*, серб. *zagledaње*, *ugled* ‘всматривание, пристальный взгляд беременной’, подробнее см. Тројановић 1934) или что особенно опасен период до первого шевеления ребенка (ПА, Туховичи, Брестская обл.).

Шевеление ребенка — знаковый момент для интерпретации многих аспектов будущей жизни ребенка, который увязывается с его «взрослой» судьбой и особенностями характера, склонностями. Почувствовав ребенка, будущая мать должна была сообщить о своей беременности, иначе младенец остался бы немым на всю жизнь (Капанци: 179).

20 Известно и более дробное деление, выделение начальных месяцев: так, у русских в Нижегородской губ. считалось, что если первые три месяца легки, родится мальчик, тяжелы — девочка (Науменко 1998: 20).

Русские считали, что если женщина в первый раз почувствует трепетание ребенка в утробе в то время, когда дает корм скотине, то ему будет удача в скотоводстве; если в то время, когда стоит на реке, то ребенок будет хорошим рыболовом, если на базаре — то будет торговцем (РК 5/4: 159). В Курской обл. полагали, что если первое движение младенца в утробе матери будет ночью, то «он будет нрава тихого, если днем — то крутого, если утром — то будет на лицо моложав и добер, если же вечером — то лицом будет старообраз, прыщеват, будет злым и неугомонным» (Науменко 1998: 19). В любом случае первое шевеление знаменовало важный этап в развитии плода, считалось, что с этого момента у него появлялась душа. У болгар потеря плода до его шевеления считалась выкидышем, а после — мертворождением (Васева 2004: 63). В Белоруссии с «оживанием» ребенка начинали бояться дурного глаза и должны были с этого момента всегда иметь при себе «четверговую» соль (Радзіны: 87).

Если женщина ощущала шевеление на четвертом месяце, считали, что будет девочка, позднее — мальчик (Требјешанин 2000: 58), первое шевеление в правом боку предрекало рождение мальчика (Dworakowski 1935: 112). Верили, что после «оживания» младенца можно магическим образом повлиять на его пол: чтобы родился мальчик, в продолжении девяти дней со времени первого движения младенца в утробе беременная женщина не должна произносить ни единого женского имени; а чтобы родилась девочка, то три дня с момента первого движения в утробе младенца нужно ходить к корове в хлев и тайно из сосков сдаивать немного молока (Науменко 1998: 17–18).

Продолжительность беременности и время родов подвергаются интерпретации и магической регуляции. Так, общеславянский характер имеют представления о том, что семимесячные дети живучи, а восьмимесячные — нет, что девочки рождаются раньше, а мальчики — позже ожидаемого срока (Требјешанин 2000: 88). Недоношенный (отметим и темпоральный код в терминах, ср. пол. диал. *niecaśnie dzicko*) считается счастливым (Dworakowski 1935: 14). Затянувшаяся беременность объясняется тем, что беременная видела стельную кобылу (Navrátilová 2004: 39; Радзіны: 65) или случку («Я посмотрела, от этого долго ходила» — Русский Север 2001: 576).

Обзор даже начальных сюжетов текста рождения показывает, что время — важнейшая категория славянского текста рождения как переходного обряда, которая прочитывается в лексике, многочисленных поверьях и фразеологии о дне зачатия и/или рождения, в предписаниях для периода беременности, а также в рекомендациях по совершению ритуалов крещения, отлучения от груди, первой стрижки и др.

В темпоральных интерпретациях проявляются такие свойства обрядового текста (любого, не только родинного), как связанность и логическое развитие событий (одно обуславливает другое). Для родинного текста характерна цикличность: в одном рождении уже видится новое. Это или следующие дети у матери (ср. гадания по пуповине о количестве и поле следующих детей в семье), или будущие дети новорожденного во взрослом возрасте. Кроме того, прохождение каждого этапа и маркирование его обязательно для правильного выстраивания жизненного пути человека (вступления в брак и рождения детей). Так, например, у южных славян считалось, что если не отпраздновать родины (болг. *повойница*, серб *повојница*, *бабине* – Плотникова 2004: 145) или первые шаги ребенка (болг. *процъпалник* – Седакова 2007: 300–312), то впоследствии он не сможет вступить в брак.

В заключение отметим, что историческое время мифологизуется носителями традиции. Так, некоторые мотивы связываются с «давнопрошедшим временем» — для балканцев это османское иго (только тогда, по некоторым поверьям, рождались дети от любовной связи женщины и змея) или прошедшим временем — социалистическим периодом (изменение структуры родильной обрядности, стратегии имянаречения и др. объясняется «вымыслом коммунистов»).

Принятые сокращения

Агапкина 1996 — *Агапкина Т.А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

Баранов 2001 — *Баранов Д.А.* Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

Богатырь 2001 — *Богатырь Н.В.* Крестильные обычаи и обряды восточнославянского населения Кубани в конце XIX — первой половине XX века // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.

Валенцова 2001 — *Валенцова М.М.* Родины // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.

Васева 2007 — *Васева В.* Ритъмът на живота. Репродуктивни и вегетативни цикли в българската традиция. София, 2007.

Васић 1995 — *Васић Л.Т.* Обичаји о рођењу детета у Сврљигу // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1.

Власкина 2001 — *Власкина Т.Ю.* Мифологический текст родин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1982. Т. 1–4.

Ђорђевић 1990 — *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1990.

Журавлев 1998 — *Журавлев А.Ф.* К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания: Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998.

Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Полесская народная антропология: женский текст // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.

Кабакова 2001a — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1985.

Крстић 1997 — *Крстић Д.* Обичаји и веровања око рођења у селу Ошљане // Развитак. Зајечар, 1997.

Листова 1986 — *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии – 1982. М., 1986.

Листова 1995 — *Листова Т.А.* Ребенок в русской семье. Рождение. Крещение. 2-я половина 19 – 20 в. // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.

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

Науменко 1998 — *Науменко Г.М.* Этнография детства. М., 1998.

ПА — База данных «Полесский архив». Институт славяноведения РАН.

Пир. — Пирински край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1980.

Плов. — Пловдивски край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1986.

Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Радзіны 1998 — Радзіны. Абрад. Песні. Мінск, 1998.

РК 5/4 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Том 5. Вологодская губерния. Часть 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюгский и Яренский уезды. СПб., 2008.

Родопи — Родопи. Традиционна и социалнонормативна култура. София, 1994.

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

Русский Север 2001 — Русский Север. Этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001.

Сакар — Сакар. Етнографски проучвания на България. София, 2002.

СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1–.

СД 1–4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1–4. М., 1995–2009.

Седакова 2004 — Седакова И.А. *Прощание и прощение*. Опыт этнолингвистического анализа // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004.

Седакова 2007 — Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Седакова (в печ.) — Седакова И.А. Грудное молоко как мифологема (на материале болгарской народной традиции) // Пищевой код в славянских культурах / Отв. ред. Н.В. Злыднева.

Соф. — Софийски край. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1993.

Станојевић 1932 — Станојевић М. Из народног живота на Тимоку // ГЕМБ 1932, 8.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.); М. Т. 1–.

Толстая 1990 — Толстая С.М. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканских традиций) // Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.

Толстая 2010 — Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской лингвистике. М., 2010.

Топоров 2010 — Топоров В.Н. Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010.

Требјешанин 2000 — Требјешанин Ж. Представи о детету у српској култури. 2-е изд. Београд, 2000.

Тројановић 1934 — Тројановић С. Загледање или углед // Српски етнографски зборник. Књ. Л. Четврто одељење. Расправе и грађа. Београд, 1934.

Украинцы — Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М., 2002.

Цивьян 1982 — Цивьян Т.В. Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Т. 29–30.

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

Элиаде 1999 — Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

Biegeleisen 1927 — Biegeleisen H. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu Polskiego. Lwów, 1927.

Dworakowski 1935 — *Dworakowski S.* Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckiem. Warszawa, 1935.

EP — Etnografia polski. Przemiany kultury ludowej. Warszawa, 1980. T. 2.

Gaj-Piotrowski 1967 — *Gaj-Piotrowski W.* Kultura Społeczna ludu z okolic Rozwadowa. Wrocław, 1967.

McCourt (ed.) 2009 — *McCourt C.* (ed.). Childbirth, Midwifery and Concepts of Time. Cambridge, 2009.

Navrátilová 2004 — *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Vyšehrad, 2004.

Orel 1944 — *Orel B.* Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev. D. 4. Ljubljana, 1944.

Simonides 1988 — *Simonides D.* Od kolebki do grobu. Opole, 1988.

Simonides 2007 — *Simonides D.* Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego. Wrocław, 2007.

Turaj 2008 — *Turaj T.* Growing old, being old, conceptions (inner and outer viewpoint) behind the notions of *old*, *elderly* // Acta Ethnographica Hungarica. Vol. 53. № 2. 2008. P. 343–359.

Е.С. УЗЕНЁВА

**ВРЕМЯ
В БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЕ**

Свадебный обряд может быть представлен как «текст», как синтагматическая последовательность актов, развернутая во времени и пространстве, как теоретико-множественная сумма всех актов, реально наличествующих в локальных традициях, где могут по-разному сочетаться и актуализироваться отдельные ритуалы. Максимальный набор актов, последовательная цепь всех засвидетельствованных в источниках обрядовых событий представляют собой реконструкцию, идеальную модель болгарского свадебного обряда, в реальной традиции отдельные звенья могут редуцироваться, удлиняться и видоизменяться.

В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть основные параметры, основные аспекты категории времени в свадьбе и выяснить, как время организует свадебный обряд и каково его место в общей структуре свадьбы.

Временной план свадьбы охватывает обрядовый процесс во всей его продолжительности и может быть представлен в виде нескольких, расположенных один в другом, концентрических кругов разного масштаба: центр с наиболее высокой степенью сакральности можно соотнести с сутками; следующий круг включает обряды в рамках одной недели, и, наконец, круг с самой низкой степенью сакральности, соответствующий календарному году (Иванова 1984: 163–170). Наличие годичного «переходного периода» для новобрачных имеет двойную мотивацию: это необходимое и достаточное время для рождения первого ребенка, а также период, в течение которого реализуется полный набор действий и событий, в которых молодожены участвуют впервые (Байбурын 1993: 88).

Однако этим значимость временных параметров не исчерпывается. Важным оказывается выбор «правильного», «хорошего» времени — как для свадьбы в целом, так и для исполнения отдельных ритуалов. Учитывается календарный сезон (свадьбы обычно играли осенью и зимой) и период (запрещалось совершать помолвку и венчание в пост, в дни святок, накануне больших праздников), фаза луны (полнолуние и новолуние считались удачными), день недели (венчание всегда проис-

ходило в воскресенье), время суток (подавляющее число обрядов приурочивалось к началу дня, чему придавалось магическое значение: «Как растет день, так пусть все растет и развивается у молодоженов»).

Существенна также временная соотнесенность отдельных ритуалов и обрядовых действий, их очередность и протяженность. Каждый ритуал имеет свою предписанную временную структуру и перспективу, свою логику и свои семантические функции. В свадьбе существуют разные масштабы временных единиц. Они могут быть «точечными» (венчание, брачная ночь) и более протяженными: день (собственно свадьба), неделя (например, предсвадебная), месяц (от помолвки до свадьбы), 40 дней (период интеграции невесты в новую семью), год (окончательный переход в группу женатых/замужних). Существуют и особо значимые временные границы, с которыми связаны различные запреты и предписания.

В свадебном обряде в целом и в его отдельных блоках у каждого участника — невесты, жениха, их родителей, шафера, дружек невесты и т. д. — тоже есть своя временная характеристика и временная перспектива. Четко регламентирована их локализация в структуре свадьбы (например, дружки невесты активны до венчания), для каждого персонажа предусмотрено свое время, своя временная траектория, свои границы присутствия в свадьбе (так, родители невесты не участвуют в пире после венчания в доме жениха).

Существуют временные параметры и у каждого отдельного свадебного символа, атрибута. Например, фату невесты надевают перед венчанием, а снимают нередко сразу после венчания, меняя на головной убор замужней женщины. Некоторые детали свадебного костюма невеста носит несколько месяцев (вязаные носки, фартук, кожаную безрукавку и др.). Свои временные границы функционирования есть у свадебного знамени, которое изготавливают накануне свадьбы, несут перед свадебной процессией по дороге в церковь, а после свадебного пира или на следующий день уничтожают, и пр.

Временная структура свадебного обряда, общая продолжительность и длительность этапов в разных традициях могли различаться. Период между помолвкой и свадьбой мог занимать от одной недели до одного года или трех лет. В это время будущие родственники приходили друг к другу в гости. Предсвадебная неделя, начиная со среды, особенно насыщена ритуалами. В это время происходит приглашение на свадьбу гостей с обеих сторон (*калесване, калеска, кликане, зване*), подготовка свадебного реквизита и хлеба, отмечаемые в народной культуре как начало свадьбы. Особо выделяется церемония кануна свадьбы (вечер субботы перед днем венчания, которое всегда совершалось в воскресенье), когда молодые прощаются с холостяцкой жизнью.

Собственно свадьба как основная церемония состоит из ряда ритуалов, происходящих в воскресенье вначале в доме невесты (приезд свадебного поезда, выкуп невесты и приданого, угощение для сватов, прощание новобрачной с родными), затем в церкви (венчание — *венчавка*, *венчило*) и в доме жениха: встреча молодых на пороге дома, обещание им подарков (*харизване*, *сечене на дар*), свадебный пир, одаривание гостей, отправление новобрачных на ложе, приготовление и угощение сладкой водкой и ряжение в случае девственности молодой (обряд *блага ракия*). Обряд первой брачной ночи — это поворотная, кульминационная точка свадьбы, за которой следуют «обряды после чертога».

Послесвадебный цикл включает ряд обязательных ритуалов¹, составляющих необходимую часть свадьбы: вождение невесты к источнику, снятие фаты с невесты, ритуальные испытания и первая хозяйственная деятельность молодой жены в доме мужа (начало прядения, шитья), угощение для родственников невесты, пир для прислуживавших на свадьбе. Этот этап завершается посещением молодыми дома невесты (*повратки*), происходящим в понедельник после венчания или в течение последующей недели, а иногда через несколько месяцев или даже через год, уже после появления первенца у новобрачных.

Точнее всего временная структура свадебного обряда определена в песне:

<i>В понеделник пили ракия,</i>	<i>В понеделник водку пили,</i>
<i>във вторник годеж правили,</i>	<i>во вторник помолвку справили,</i>
<i>въ срьда са дара кроили,</i>	<i>в среду дары кроили,</i>
<i>въ четвъртак са го съшили,</i>	<i>в четверг их сшили,</i>

1 В болгарской литературе принято деление обряда на «свадьбу» и «послесвадебные обряды», основывающееся на описательном подходе к свадебным обрядам. При этом различные авторы границу между этими частями связывают с различными моментами обрядового процесса. В классификации Ст. Генчева собственно свадьба заканчивается принесением сладкой ракии в дом невесты, а вождение молодой к источнику относится уже к послесвадебному разделу (Генчев 1987; ЕБ 3: 188), тогда как у Р. Ивановой все обряды описаны в разделе «Свадьба», а в самостоятельную часть выделены только «послесвадебные посещения» молодоженами родственников, в том числе и родителей невесты (Иванова 1984: 139).

Мы разделяем существующую в болгарской науке точку зрения на свадьбу как единый обрядовый процесс, в котором каждый этап имеет свое особое значение. Несмотря на формальную разнородность и продолжительность во времени, обряды после брачной ночи являются столь же важными для полной реализации свадьбы, как и первые ее части.

<i>въ петък засежки правили,</i>	<i>въ пятницу засежки делали,</i>
<i>въ събота дар събирали,</i>	<i>въ субботу дар собирали,</i>
<i>въ неделя сватба дигнали,</i>	<i>въ воскресенье свадьбу сыгнали,</i>
<i>въ понделник окроп играли,</i>	<i>въ понедельник окроп² играли,</i>
<i>въ въ вторник було върлили.</i>	<i>во вторник фату сняли.</i>

(Dozon 1875: 100–101, восточная Болгария; Геров 3:354)

Темпоральные характеристики болгарского свадебного обряда кажутся, главным образом, следующих моментов: 1) временных запретов и предписаний, связанных с отдельными персонажами, атрибутами, обрядовыми действиями или обрядами, 2) собственно отрезков времени в структуре свадьбы, в течение которых происходит то или иное действие, а также 3) действий, совершаемых во время реализации обрядового акта (например, того, что происходит в то время, когда выпекается свадебный хлеб).

Временные ограничения и предписания относятся, большей частью, к начальному этапу свадьбы, ее зачину, в частности, к сватовству, изготовлению обрядового реквизита и приготовлению свадебного хлеба. Это связано с магией начала, первого дня, возникновения новой жизни, новой семьи, нового статуса молодых. Правильно выбранное время для совершения ритуала должно было обеспечить дальнейшую счастливую судьбу супружеской пары, их будущего потомства, родственников и всего сельского сообщества.

Успех сватовства, согласно болгарским народным представлениям, зависел от выбора времени. Сваты избегали ходить к девушкам во вторник, чтобы избежать «повторения» свадьбы, и в субботу, так как этот день считался днем мертвых, т. е. в «плохие» дни (Пирин.: 392). Суббота считалась коротким, сокращающимся днем (*кратен ден*), и дело, начатое в этот день, будет сокращаться (*работата се крати*), т. е. не состоится (с. Динево, обл. Хасково, АЕИМ 705-II). Старались выбрать удачный день (*хубав ден*) — понедельник, среду или воскресенье, четверг, считавшийся «легким» днем (Родопи: 161), или канун большого праздника (БМ: 97–98). Не сватали в високосный год, во время Святков (*Мръсни дни* ‘нечистые дни’) и постов. Помолвку старались совершать в осенне-зимний период, накануне

2 *Окроп* — 1. Напиток из красного вина, черного перца и меда, который пьют на свадьбе; 2. Танец хоро, который танцуют в понедельник после свадьбы, угощаясь напитком *окроп* (Геров 3: 354). *Укроп* — 3. Подслащенная медом или сахаром фруктовая водка, которой угощают утром в понедельник после свадьбы; 4. Время, когда пьют *укроп* (Геров 5: 429).

воскресенья или другого праздника — Димирова дня (26 октября) или Иванова дня (7 января).

Сватать ходили в темное время суток: поздно вечером, ночью, на рассвете (Пещера, СБНУ 7: 51) или до полудня. Часто ждали новолуния или полнолуния, чтобы жизнь молодых была полной, а счастье и богатство нарастало, увеличивалось, как растёт луна и поднимается солнце. Принимались во внимание также и соображения престижа: в случае отказа стремились избежать огласки и позора, поэтому сваты ходили часто в ночное время. Иногда боязнь сглаза и магии, разрушающей сватовство, заставляла посланников идти к дому избранницы тайно, поодиночке, разными путями (АЕИМ № 784).

Многие обрядовые действия старались совершать или до рассвета, или в первую половину дня, пока день увеличивается, растёт; на растущей луне, желая молодым богатства и плодовитости: «Както се пълни месечината, така да се пълни живота на младите»; в полнолуние, с той же мотивировкой «полноты», изобилия жизни: «Както е пълна луната, така да е пълнен животът на младите». Избегали совершать ритуалы на ущербном месяце и в начальной фазе луны, когда ее еще не было видно, в так называемое «пустое» время, чтобы предотвратить возможные несчастья в жизни молодоженов.

Большое значение придавалось времени выпекания свадебного хлеба. В Болгарии пекли хлеб обычно утром, на рассвете, чтобы он рос так же, как растёт день (с. Ковачево, р-н Старой Загоры, Грозев 1993: 49). В Македонии ждали наступления «растущей» фазы луны, которая должна была совпасть с «хорошими» днями, понедельником или четвергом. Приготовление хлеба (*засев, засеульки, замески, квас*) проходило, как правило, в четверг или пятницу на свадебной неделе, реже в субботу накануне свадьбы, в обоих домах (Странджа: 282).

Имали значение не только выбор времени для ритуальных действий, но и время протекания этих действий, которое наполнялось параллельными действиями магического характера. Пока печется хлеб, во дворе (Бессарабия, Титоров 1903: 256) или вокруг печи (Фракия, Вакарелски 1935: 346) молодежь танцевала хоро, что должно было усилить продуцирующую силу хлеба. Пока длилось замешивание хлеба для свадьбы, жених не должен был выходить из дома, чтобы не пострадать (Старева 2005: 153). В области Тетевена, пока продолжался обряд заплетания волос невесте и бритье жениха, девушки пекли слоеный пирог с брынзой (*банища*), затем украшали его красной нитью и танцевали вокруг него хоро, делили хлеб, отправляя один кусок другому молодожену (ЛК: 382).

Сразу после успешного исхода брачной ночи и предъявления свидетельства девственности молодой невеста замешивала тесто и выпекала хлеб, в то время как на улице играла музыка, зажигались костры

и гости танцевали. В среду после свадьбы молодая замешивала тесто, а пока хлеб выпекался, ее вели на место кладки дров, где она начинала впервые в новом доме прясть, шить, вязать (с. Макоцево, Софийская обл., Стоянов 1970: 158).

Во время второго послесвадебного посещения новобрачной дома родителей в субботу ее мать пекла лепешку, пока молодая мыла волосы, чтобы «невеста не возвращалась с пустыми руками» (с. Микре, ЛК: 396). А в других селах в ходе того же обряда хлеб готовила невеста, пока жених ходил в лес за дровами для тестя (с. Кыкрина, ЛК: 398).

Как уже отмечалось, у каждого свадебного предмета была своя временная перспектива, свои параметры (начало и конец функционирования, соблюдение границ присутствия). Среди всех атрибутов свадьбы наибольшей временной регламентации подвержено знамя (флаг), что связано, видимо, с одним из его значений: оно символизировало саму невесту (подробнее см. Узенева 2010: 147). Изготовление знамени (*секат стяг, граденето на прапола* — Родопи: 165, 166) часто совершалось сразу после приготовления хлеба, в четверг или пятницу. Иногда для приготовления всего свадебного реквизита выделялся особый день, например четверг, — ср. термин *венец* ‘обряд приготовления атрибутов для свадьбы’ (с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.).

В структуре свадьбы важность придавалась временной последовательности ритуалов, их очередности. Так, иногда флаг шили утром в воскресенье, в день венчания, но непременно перед отправлением сватов за невестой. В юго-западной Болгарии старались совместить ритуал с новолунием *на новина* (Иванова 1984: 59). Единичен факт приготовления знамени после брачной ночи в знак невинности молодой³. В селе Якимово в области Михайловграда *девер* утром в понедельник делал знамя, состоявшее из двух белых платков и одного красного между ними, а на верхушку древка надевал копченую голову барана с покрытыми позолотой рогами (Елчинова 1989: 112).

Во время приготовления знамени постоянно пели песни. В области Хасково готовый флаг «опевали» (*опява се* — Родопи: 166). Сразу после изготовления *девер* выкупал знамя у девушек, ставил его на плодородное дерево и вывешивал затем на высокое место — стреху, дерево или крышу, повернув знамя на восток и говоря благие пожелания молодым: «Сколько колосьев по полю, столько сынков, сколько вилок капусты — столько дочек; сколько волков — столько внуков» (*Колко клинци по полето, толко синци; колко желки — толко щерки; колко въце — толко внуци,* — Пирин.: 399). В Родопах, прежде чем вывесить

3 Ср. использование рубахи невесты в качестве знамени у восточных славян и рубахи у македонцев и черногорцев (СД 2: 345).

флаг на крыше, его надо было «обыграть» (*да е заигран*), т. е. с ним надо было станцевать хоро три — пять раз (это делала девушка, которая его готовила, или девушка и невеста — с. Покрован, Родопи: 166).

Знамя оставалось на крыше до дня венчания. В некоторых селах Пиринского края оно находилось там (или во дворе, или в углу комнаты) в течение всей свадебной недели (Пирин.: 399). В Добрудже флаг не оставляли на улице после захода солнца. Каждый вечер его убирали, а утром с песнями вновь вывешивали (Добруджа: 64). В день свадьбы со знаменем отправлялась к невесте процессия жениха. Обыкновенно знамя уничтожалось сразу после ритуала венчания. «Кум», «кума», шафер или священник (Пирин.: 399) ломали его у церкви и прятали, «чтобы молодые его больше не видели» (с. Гега, р-н Петрича, запись автора 1998 г.).

Свадебное деревце изготовлялось в канун свадьбы обычно в доме жениха, реже — невесты (восточная Болгария, Арнаутов 1931: 79), сразу после приготовления свадебного хлеба во время ритуала *засевки* (в четверг) или в последующие дни (пятницу, субботу, воскресенье утром) вместе с остальным реквизитом, но обязательно перед отправлением сватов за невестой. Иногда деревце делали для мальчишника, где его передавали куму (обл. Кюстендила, Захариев 1963: 373).

Украшенное деревце оставляли в доме жениха до дня венчания, когда его выкупал кум (с. Пирин, Иванова 1984: 66). В области Кюстендила деревце передавали посаженному отцу накануне свадьбы (в субботу), его привязывали к потолку в доме кума и оставляли там до следующего дня (Чолаков 1872: 94). Во время свадебного пира его ставили в центре стола перед кумом. Деревце кум забирал с собой, уходя со свадьбы, или его забрасывали на крышу (обл. Кюстендила, Чолаков 1872: 94). После свадьбы деревце долго хранилось в доме кума, после чего он прятал деревце в своем винограднике, чтобы «никто не сделал молодым зла» (с. Гега, обл. Петрича, зап. авт. 1998 г.).

Центральным персонажем в свадьбе является, безусловно, невеста. Поэтому именно с ней и ее поведением сопряжено большинство временных запретов. Большая часть верований и ритуальных практик, связанных с невестой и новобрачной, обусловлена представлениями о ее двойственной природе — как носительницы плодородия, источника благ, с одной стороны, а с другой — как представительницы потустороннего мира⁴, а потому

4 Нередко невеста в свадьбе уподоблялась медведице (ср. сходные представления, известные у восточных славян). Так, при приезде новобрачной в дом мужа свекровь спрашивала, кого ей привели, на что ей отвечали — «медведицу» (Ловечский край, ЛК: 388). В западной Болгарии перед свадьбой девушка переодевалась медведицей и танцевала обрядовый танец со

опасной для окружающих или подверженной опасности со стороны демонов (свадебное покрывало оставалось у невесты до 40-го дня, «чтобы ее не убили демоны лехусы» (с. Былгарене, Ловечский край, ЛК: 398)⁵, а также людей, находящихся в подобном состоянии, то есть в состоянии «перехода» (других невест и рожениц до 40-го дня)⁶.

Вероятно, подобные представления обусловлены тем фактом, что пространственная граница уже преодолена невестой (она находится в доме жениха), а временная — еще нет. Временные рамки особого статуса невесты составляли 40 дней (реже неделю, год).

Различные запреты ограничивают поведение девушки с момента обручения. Со дня помолвки до свадьбы она должна была находиться в доме, избегая встреч с чужими людьми, которые могли ей навредить (ЛК: 377). Чтобы не случилось чего-либо плохого в новой семье, ей не разрешалось смотреться в зеркало до брачной ночи, оставаться на улице в темное время суток (*слънцето да не я залязва навън* ‘закат не должен ее застать на улице’ — обл. Ловеча, ЛК: 377; *китка годенишка не бива да замръква навънка* ‘букет невесты с помолвки не должен оставаться после заката снаружи дома’ — Странджа: 275).

До 40-го дня после свадьбы (реже неделю, год) молодуха считалась «нечистой». Ее поведение было регламентировано рядом табу. Женщине запрещалось ходить босой⁷ (именно по вязаным носкам можно было узнать молодуху), с непокрытой головой, без верхней одежды (до одного года после свадьбы молодая носила длинное белое шерстяное «пальто» без рукавов *б'ала гунка* — р-н Одрина, Шишков 1911: 206), встречаться и разговаривать с другими молодухами, ходить на погребение, в церковь, за водой⁸. Так, в с. Нова Черна в обл. Силистры, на-

своими друзьями. С помощью мимики и жестов она изображала легенду о превращении преследуемой турками девицы в медведя. Добавим, что представления о медведице как символе плодovitости и плодородия (женщины — земли) широко известно болгарам (БМ: 216–217).

- 5 В Родопах многие запреты объяснялись боязнью гнева св. Богородицы, которая могла навредить новобрачным (Николова 1911: 168).
- 6 Ср. сходные представления о связи и взаимопроницаемости обоих миров в моменты перехода (рождение, смерть) и подобные запреты и действия с роженицей, новорожденным и покойником.
- 7 С этим связан также и запрет вставать новобрачной на голую землю при приезде в дом мужа: «*Булка на гола земя не стъпва, че гори под нея, къде стъпи*» ‘Невеста на голую землю не должна ступать, так как (земля) горит там, где она ступит’ — обл. Врацы (Манкова 1982: 135).
- 8 На некоторые подобные запреты в отношении молодухи и беременной у восточных славян обращает внимание А.К. Байбурун (Байбурун 1993: 90).

пример, женщина не подходила к колодцу, чтобы он не «зачервивел» (Добруджа: 287).

На 40-й день после свадьбы молодая впервые посещала церковь, где ей читалась очистительная молитва. Если женщина приходила в гости, ей обязательно дарили мыло и конопляное семя — с. Видраре (ЛК: 401). Во многих областях в этот день новобрачная пекла караваи, которые разрезала и раздавала всему селу (ЛК: 401), а «куме» и супруге распорядителя свадьбы (*помайчима*) относила целые хлебы — с. Есен, обл. Карнобата (Василева 1993: 221).

Все ограничения снимались с молодухи в один из больших календарных праздников: Юрьев день (23 апреля / 6 мая), Тодоров день (суббота на 1-й неделе Великого поста), Вознесение (*Спасов ден*, 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7 января), когда происходило обрядовое «раздевание» (*събличане*) и «разувание» (*събуване*) женщины «кумой», от которой молодая получала «прощение», благословление (*прошка*).

Многие предписания и запреты основывались на вербальной магии. Например, помолвку совершали в полнолуние, «чтобы в молодой семье все было полным» (*да върви напълно* — Странджа: 274), или «на новый месяц», чтобы «у молодых все развивалось и наполнилось, как растет и наполняется луна» (*Както се пълни месечината, така да се пълни и върви напред живота на младите* — АЕИМ № 784-II). Свадеб не играли в период между Рождеством и Ивановым днем, так как эти дни считались «пустыми» (*пустувити*), поэтому жениться и совершать помолвки в это время считалось грехом (р-н Широкой Лыки, Николова 1911: 162). «Нечистыми» были и двенадцать дней со дня св. Петки до Димитрова дня, когда также актуализировался запрет на помолвки и свадьбы (Попов 1991: 129). Считали, что если какая-нибудь девушка выйдет замуж в этот период, то останется бездетной (с. Червен, обл. Асеновграда, АЕИМ № 33-III).

Временные запреты на совершение обряда могли быть обусловлены народно-этимологической трактовкой названий дней недели. Так, не обручали молодых во вторник и пятницу — во вторник, чтобы они «не повторили брак» (*избягват да годяват във вторник да не повторят младите*), а в пятницу — «чтобы не произошло несчастья» (*не се главяват в петък за да не му е на запето* — Чолаков 1872: 41).

«Темпоральный» признак действия оказывается ведущим в некоторых терминах, связанных с обозначением недели или дня, когда совершается ритуал, ср. наименования обряда послесвадебного посещения молодыми родителей невесты — *собомене, неделюване, понеделнично госте*, название угощения, организуемого в понедельник после брачной ночи, — *на понделли'ак*, и ритуала «прощения» невесты кумой, приуроченного ко дню св. Федора Тирона, — *на Тодоровден*.

В редких случаях сами ритуалы обозначались по темпоральному признаку и были мотивированы временем суток или днем их совершения: *прощална момина вечер* ('девичник'), *кумова вечер*, *прощална момкова вечер* ('мальчишник'; здесь основным действующим лицом является кум), *сватовъ вечер* ('вечер для родственников — сватове'), *вечер на дърварето*, *ден на дърварето* ('угощение для персонажей, приносящих дрова для свадьбы — дърваре'), а также *дарни вечер* ('вечерняя трапеза для близких родственниц жениха и кума после брачной ночи', букв. 'вечер даров', с. Кривня, Капанци: 184), *изметчи вечер* ('угощение для помощников во вторник после венчания', букв. 'вечер слуг', с. Бабук, Добруджа: 287).

Свадебная терминология включает также примеры хрононимов, обозначающих дни недели, в которые совершается обряд: *убуцована не^аделе^а* 'воскресенье, когда происходит уговор о дне свадьбы' (р-н Одрина, Шишков 1911: 202); *първи понеделник* 'понедельник после помолвки, в который приглашают кумовьев на свадьбу' (с. Динево, обл. Хасково, АЕИМ № 705-II, запись Т. Колевой); *венчална неделя* 'день венчания, воскресенье' (Зайков, Райчевски 1984: 202); или целые периоды: *слѣпать ниделѣ* букв. 'слепая неделя', 'неделя перед свадьбой' (Котел, Захариев 1924: 101); *медена недел'ia* букв. 'медовая неделя', 'неделя между помолвкой и свадьбой, в течение которой жених приносит невесте сладости' (г. Елена, РКС, № 222).

Особую группу составляют метафорические наименования обрядов, значение которых, как значение фразеологических сращений, не выводится из суммы значений компонентов. Например, *къорава сабота*, *къорава недел'а* (букв. 'слепая суббота', 'слепое воскресенье') обозначают день, в который человек решает жениться, и наиболее удачный случай для женитьбы, поскольку столь важное решение, согласно народным представлениям, принималось всегда «вслепую».

Представленный материал демонстрирует основополагающее значение категории времени в «тексте» болгарской свадьбы. Вся структура свадебного обряда определяется различными временными параметрами и ограничениями. Каждый элемент свадьбы, каждый ритуал, каждый ее участник или атрибут имеют свои особые временные аспекты и временную траекторию функционирования. Особенно значима категория времени для главного свадебного персонажа — невесты и связанных с ней обрядовых действий и атрибутов (в частности, обрядов приготовления хлеба, знамени и др.).

Принятые сокращения

АЕИМ — Архив Этнографического института и музея БАН (София).

Арнаулов 1931 — Арнаулов М. Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Част I. Преглед на обичаите у народа. София, 1931.

Байбурун 1993 — *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

БМ — Българска митология: енциклопедичен речник. София, 1994.

Вакарелски 1935 — Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

Василева 1993 — *Василева М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3. С. 163–234.

Генчев 1987 — *Генчев Ст.* Сватба. [Български празници и обичаи]. София, 1987.

Геров 1–5 — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–5. Т. 6: Допълнение / Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев. София, 1978.

Грозев 1993 — *Грозев Ст.* Село Ковачево. Стара Загора, 1993.

Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

ЕБ 3 — Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1984.

Елчинова 1989 — *Елчинова М.* Сватбената обредност в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 108–124.

Зайков, Райчевски 1984 — *Зайков И., Райчевски Ст.* Книга за хляба. Пловдив, 1984.

Захариев 1924 — *Захариев Г.* Котленска сватба // ИНЕМ. София, 1924. Год. IV. Кн. III–IV. С. 94–123.

Захариев 1963 — *Захариев Й.* Кюстендилска котловина. Географско-етнографско изследване. София, 1963.

Иванова 1984 — *Иванова Р.* Българска фолклорна сватба. София, 1984.

Капанци — Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

ЛК — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 370–404.

Манкова 1982 — *Манкова Й.* Традиционни сватбени и следсватбени обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // Известия на музеите в Северозападна България. София, 1982. Т. 7. С. 129–151.

Николова 1911 — *Николова П.* Народни умотворения из Одринско и Родопите: Годежни и сватбени обичаи из с. Югово, Рупчоско // Родопски напредък. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. V–VI. С. 161–175.

Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.

РКС — Рукописный архив Ст. Романского. Архив хранится в библиотеке Софийского университета им. св. Кл. Охридского в Софии.

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София, 1889—. Кн. 1–

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. А – Г. М., 1995; Т. 2. Д – К (Крошки). М., 1999. Т. 3. К – П. М., 2004. Т. 4. П – С. М., 2009.

Старева 2005 — *Старева Л.* Български обичаи и ритуали. София, 2005.

Стоянов 1970 — Проф. *Стоянов Ст. Ив.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.

Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 270–292.

Титоров 1905 — *Титоров И.* Българите в Бесарабия. София, 1905.

Узенева 2010 — *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2010.

Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872. Ч. 1.

Шишков 1911 — *Шишков Ст. Н.* Народни обичаи в с. Пишманкьой, Малгарска кааза, Одринско // Родопски напредък. Н. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. 7. С. 199–206.

Dozon 1875 — *Dozon A.* Български народни песни. Paris, 1875.

О.В. БЕЛОВА

СКАЗКИ
О ПОТЕРЯННОМ ВРЕМЕНИ

Сюжет для данной статьи был подсказан собранными в последние годы полевыми материалами, которые сначала возникли в нашей копилке довольно случайно. Это были рассказы еврейских старожилов о различных случаях, связанных с отсчетом времени и соблюдением дат еврейских праздников в условиях, когда еврейские печатные календари стали редкостью (послереволюционные советские годы). Записи, сделанные от носителей еврейской традиции, показалось интересным сопоставить со свидетельствами этнических соседей-неевреев из тех же регионов и попытаться понять, как в разных культурах, находившихся в тесном соседстве, реализовывалась идея счета и учета времени.

Описывая славянский народный календарь как систему, С.М. Толстая отметила преимущественно устную форму его бытования (отчасти также в форме рукописных списков праздников) (Толстая 1999: 442). При этом сведения о переходящих религиозных праздниках черпались также из авторитетного «письменного» источника, каковым выступал христианский (церковный, православный и католический) календарь, определяющий состав, порядок и иерархию единиц годового времени. Суточное время в крестьянском быту считалось не по хронометру, а исходя из традиционной модели суток и тех ритуализованных действий, которые определяли суточный цикл жизни (молитва, уход за скотом, хозяйственные работы) (Толстая 1999; Толстая, в печати).

Как свидетельствуют этнографические источники, в славянской крестьянской среде довольно долго сохранялось устойчивое недоверие к официальным, «городским» календарям, обусловленное в первую очередь тем, что эти издания-компиляции, совмещавшие собственно календарь (перечень дат) с советами по хозяйственным работам, опирались на традицию «вообще», а не на эмпирическую практику конкретной местности.

Знаток и носитель гуцульской традиции Петро Шекерик-Доникив отмечал, что «до друкованого календаря давні Гуцули не мали жядного довіря, тай теперішні Гуцули ни дуже то велике довіре мают до него. Тай він їм до нидавна був майже цілком нипотрібним» (Шекерик-

Доників 2009: 67). Любопытно при этом, что большинство своих замечток по традиционной культуре и обрядности гуцулов Шекерик-Доникив опубликовал как раз на страницах издания «Календар гуцулский» (за 1935 и 1937 г.). Как уточняет далее автор, гуцулы предпочитают пользоваться «своім домашним календарем из головы», потому что веками накопленный опыт времясчисления «ніколи ни змилит, ни збрешет ні про с'єтки, ні про погоду» (Шекерик-Доників 2009: 68).

Гуцульский фольклор сохранил колоритный сюжет о своеобразном противостоянии народной «хронологической» мудрости и книжного знания, которое часто существует в отрыве от реальной действительности (СУС –2132*). И городские ученые («мудрагелики») оказываются беспомощны в условиях «природной» сельской жизни. «До одного газди, у водним селі прийшли на ніч три мудрагелики: дохторь, годинникарь и звїздарь, тот шо погоду у календарях пишет». Эти мудрецы не угадали погоду и попали под дождь, без часов не могли определить время и беспокоились, как после тяжелой пищи хозяин обойдется без лекарства. Оказалось, что здоровье хозяин поправил на горячей печи, время ему подсказала «натура», а о том, что будет дождь, он узнал по поведению своей скотины — волов и свиньи. На прощание крестьянин сказал «мудрагеликам»: «Ми, хлопи, ваші календарі ни уміємо чїтати тай у ні ни увіряємо, бо вони брешут. Рїдко коли угадують добре погоду. Ми маємо свої календарі — из діда-предїда — у голові вложени». Городские ученые вынуждены были согласиться: «Тут для нас нима из чього жити тай шо нам робити. Тут пїчь — то докторь, хлопска натура — то годинник, а маржина — то календарь» (Шекерик-Доників 2009: 69–71).

Сказка «Лїкар, звїздар и годинар», записанная в Закарпатье (Перечинский р-н, зап. 1991 г.), является сокращенным вариантом сюжета, опубликованного П. Шекериком-Доникив в 1935 г.; она также отражает традиционный взгляд на городских «специалистов», доверяющих исключительно книжному знанию и технике и попадающих впросак при столкновении с сельской жизнью. Лекарь оказывается ненужным со своими снадобьями, потому что деревенская баба прекрасно лечит народными средствами; прогнозы «звездаря» о погоде не сбываются, потому что он не знает народных примет, а часовщик не находит покупателей для своих будильников, потому что крестьяне и без часов прекрасно определяют время (в котором часу в какое время года светает, темнеет и т. п.) (УНК 18: 123–125).

Однако оказывается, что если нет никаких «материальных носителей» времени, то его довольно легко «потерять».

Легенда из Подолии повествует, что раньше в этих местах жили «племена, які не знали грамоти. Не знали календаря, не знали мате-

матики і не вміли вирахувати дні». Чтобы вести счет времени, жители чертили на песке возле реки палочки. Однажды налетела буря, река вышла из берегов и смыла все знаки: «Ураган поніс воду и стер їхні дні на піску. І видтоді почали називати цю річку Дністер» (Каменец-Подольский р-н Хмельницкой обл., зап. 2007 г.; УНК 27: 310). Этот современный нарратив с явными следами авторского творчества, объясняя при помощи народной этимологии происхождение названия реки Днестр, который «дни стер», однако, оставляет открытым вопрос: как же все-таки люди научились фиксировать время?

Другой цикл легенд, отчасти освещающий проблему счета времени и отсутствие календаря, это рассказы о мифическом народе — рахманах.

На юго-западе Украины бытовали легенды о *рахманах* — блаженном народе, жившем под землей, у великих вод, в которые вливаются все реки, или за морями, или в далекой Индии. Рахманы — христиане, постятся в течение всего года и разговляются раз в году на свою Пасху (*Рахманский Великдень*), которая приходится на Фомино воскресенье или Преполование Пятидесятницы. По гуцульской легенде, Христос подарил рахманам особый праздник, потому что они не успели прибыть в Иерусалим к Воскресению вовремя. О наступлении Пасхи рахманы узнают, когда до их страны доплывет скорлупа пасхальных яиц, которую люди пускают по воде в Страстную субботу или в первый день Пасхи. Приложив ухо к земле в Рахманский Великдень, праведники могут слышать колокольный звон в стране рахманов (Белова 2004: 369–370; НБ: 526–527).

У тверского купца Афанасия Никитина, волею судеб попавшего в Индию в XV в., такой «временной подсказки» не было. Больше всего удручало Никитина отсутствие у него книг, по которым он мог бы определять наступление христианских праздников (он вынужден «гадать по приметам», невольно при этом ошибаясь: «А когда Пасха, праздник воскресения Христова, не знаю; по приметам гадаю — наступает Пасха раньше бесерменского байрама на девять или десять дней. А со мной нет ничего, ни одной книги; книги взял с собой на Руси, да когда меня пограбили, пропали книги, и не соблюсти мне обрядов веры христианской. Праздников христианских — ни Пасхи, ни Рождества Христова — не соблюдаю, по средам и пятницам не пощусь. И живя среди иноверных, [я молю Бога, пусть он сохранит меня: «Господи Боже, Боже истинный, ты Бог, Бог великий, Бог милосердный, Бог милостивый, всемилостивейший и всемилосерднейший ты, Господи Боже]. Бог един, то царь славы, творец неба и земли»» (Хождение: 50; здесь и далее русский перевод дается по Летописному изводу памятника). На несколько лет Афанасий Никитин оказался в буквальном смысле слова в чужом времени и пространстве: «О благоверные рус-

ские христиане! Кто по многим землям плавает, тот во многие беды попадает и веру христианскую теряет. Я же, рабище божий Афанасий, исстрадался по вере христианской. Уже прошло четыре Великих поста и четыре Пасхи прошли, а я, грешный, не знаю, когда Пасха или пост, ни Рождества Христова не соблюдаю, ни других праздников, ни среды, ни пятницы не соблюдаю: книг у меня нет. Когда меня пограбили, книги у меня взяли» (Хождение: 52).

Возвращаясь к сюжету о рахманах, отметим, что время можно исчислять на основе видимых знаков, сигналов, посылаемых другой традицией. Подобный мифологический взгляд на время и календарь, которые как бы «передаются» от одной традиции к другой, отражен и в украинских легендах на тему «отчего у разных народов разные праздники» (подробнее см.: Белова 2005: 159–161). Смысл сюжета заключается в том, что сроки наступления Пасхи (и, соответственно, порядок и время всех переходящих праздников в году) в начале времен были обусловлены тем, представители какого народа первыми успели прийти на молитву к Богу (самыми расторопными оказались евреи, и поэтому еврейская Пасха всегда наступает раньше христианской).

Обратившись из «области мифа» к «области быта», можно пронаблюдать, как решали проблему со временем этнические соседи славян — евреи Восточной Европы. Опыт этнических соседей, безусловно, был интересен славянам именно в «мифологической» перспективе: представление о существовании у евреев другого календарного цикла делало «чужие» даты значимыми в их приложении к «своему» календарю, когда речь шла о магических практиках, погодных или аграрных приметах (об этом см.: Белова 2005: 159–184).

Как же «хранили время» сами евреи и как решались в еврейской среде «календарные» проблемы?

Календари. Вся еврейская жизнь проходила по лунно-солнечному календарю (каждая календарная дата всегда приходится не только на один и тот же сезон года, но и на одну и ту же фазу луны), который являлся ориентиром для определения дат праздников, дней рождения и дней памяти умерших родственников, чтения соответствующих частей Торы в синагогах, оформления официальных и коммерческих документов¹. Таким

¹ Еврейский календарь считается одним из самых сложных среди всех существующих. Число месяцев в году может быть 12 или 13, некоторые месяцы могут иметь то 29, то 30 дней, год может начинаться только в определенные дни недели. Добавление тринадцатого месяца в году происходит периодически в семи годах из 19-летнего цикла. Постоянный календарь в современном виде был установлен в 4119 г. (примерно 359 г. н. э.). Для

образом, наличие календаря (как материального носителя временной информации) становится крайне важным, а коллективная ответственность за время становится особо значимой в ситуациях, когда традиционный уклад подвергается изменению, разрушению. В условиях советского времени традиционная еврейская культура, связанная в первую очередь с такими понятиями, как «община» и «местечко», испытала кардинальную трансформацию.

Во время полевых исследований в регионы бывшего тесного славяно-еврейского соседства (бывшая «черта оседлости») нам удалось собрать некоторые сведения на тему «хранения времени». Начало было положено рассказом, услышанным нами от жителя Смоленской области Меира Симоновича Кугелева (1923 г. р.). Наш собеседник признался, что почти не помнит, как отмечали до войны в еврейском колхозе в местечке Милославичи (Климовичский р-н Могилевской обл.) еврейские праздники. Почти не отмечали, особенно после того как сгорела синагога (говорили, что синагогальный служка специально поджег здание, чтобы спасти его от разрушения местными комсомольцами) и из местечка исчез раввин. А тут еще случилась неприятность — община потеряла еврейский календарь...

Потеряли календарь еврейский. Еврейский календарь — это ж отдельный календарь. Календарей не было, и вот потерялся. Календари же по луне составляются еврейские. Ну, поехали в Шумячи, это поселок в Смоленской области, там до революции была высшая еврейская школа, готовили раввинов там. Учились эти раввины что-то двадцать с чем-то лет, и потом, значит, надо прочитать Тору, как она на иврите. Но и там никого не оказалось к тому времени, которые знали. Тогда откомандировали одну учительницу, которая окончила техникум в Могилеве, в Могилев. В Могилеве она нашла, значит, знающего человека, который составил календарь. Тогда, значит, мы поняли, что два года встречали Новый год не в тех числах [смеется]! Вот, понимаете, это как было. Потому что еврейская жизнь как таковая тогда замерла (зап. О. Белова, 2005, Смоленск).

Таким образом, утрата календаря приводила к нарушению годового ритма жизни коллектива. О похожем случае рассказала жительница г. Могилева-Подольского (Винницкая обл.) Анна Ефимовна Богомольная (1934 г. р., родилась в с. Ободовка Винницкой обл.). После войны она училась в Черновицком университете:

ведения календаря необходимо наблюдать за появлением новой луны и определять начало весны.

В Черновцах в 1953 году — очень много евреев было после войны. Шла по улице — редко когда русского встретишь. Там эти местные буковинские евреи, потом все те, которые раньше жили в селах и из других местечек. Буковинские были более набожные, у нас же была советская власть до войны. Когда я была студенткой, мама мне наперед писала все праздники еврейские, чтобы я знала — когда они. [Мамины познания в календарных расчетах однажды очень пригодились.] В Рышканах [в Молдавии] жили у брата, и там сказали евреи, что уже Пасха. А мама была грамотная, умела высчитывать, и она сказала, что Пасха через две недели. Так один сказал — *ой, ди украиншише идене веет инз лернен* [ой, украинская еврейка еще будет нас учить]! Они поехали в Бельцы, и оказалось, что мама права. После этого, когда мама приходила в синагогу, ее сажали *ин мизрех* — это почетное место у восточной стены (зап. М. Каспина, 2008, Могилев-Подольский).

В условиях наступления антирелигиозной и идеологической пропаганды еврейские календари становились своего рода символом этнической идентификации, причем не только для людей, приверженных еврейской религии, но и для большинства «советских евреев». Описывая пути и способы сохранения традиций в среде советского еврейства в послевоенные годы, американский исследователь Ч. Хоффман упоминает жителя небольшого городка, «который ездил в крупный город и там старательно переписывал 20-летний еврейский календарь. И только для того, чтобы в его родном местечке он сам и горстка его друзей знали даты еврейских праздников» (Хоффман 2004: 18).

Интересные подробности узнали мы из рассказа жительницы Кишинева Галины Михайловны Каргер (1962 г. р., г. Фалешты, Молдавия). Галина говорила, что в ее семье еврейские традиции поддерживались дедушкой по материнской линии. После войны дедушка Галины был наиболее уважаемым человеком в их родном городе Фалешты. Он не только давал советы во всех сферах жизни, разрешал споры и т. п., но также взял на себя труд ежегодно изготавливать для местных евреев рукописные календари. В семейном архиве сохранилось несколько таких календарей за послевоенные годы (1946–1947, 1948–1949, 1953–1954). Написанные от руки в школьных тетрадочках, они трогательно раскрашены цветными карандашами. Особенно нарядно украшен календарь на 1948–1949 год, на обложке которого присутствует как иудейская («звезда Давида»), так и советская символика (серп и молот). Пометы в календарях даны на иврите (праздники; тексты, которые следует читать), идише (дни недели) и по-русски (даты гражданского календаря); ссылки на «русский» гражданский календарь должны были облегчить поиск нужной даты или праздника (см. илл.).

Мой дедушка был Ицик Меир Риденски. После войны он выполнял функции раввина в Фалештах. Был очень религиозным человеком, и у меня дома даже есть справка, где в силу уже здоровья, он уже не мог на старости лет выполнять эти функции, он писал — тогда Синод занимался вопросами, или там была какая-то инстанция по вопросам религии, и вот оттуда пришла справка, и вот где-то дома есть эта справка — Комиссия по вопросам религии дала ему отставку официальную. Советское уже время было, послевоенное уже. Это было еще до моего рождения, потому что его уже не стало к моменту [моего рождения]... дедушка умер где-то в конце 50-х.

У меня есть еврейские календари, сделанные моим дедушкой. После войны мой дедушка сам делал еврейские календари для всей общины и для Бельца, и для других районов. К нему обращались, он знал, как высчитывать. И он высчитывал. У меня дома есть. На таких простых тетрадных листах, он пытался еще что-то разрисовывать. [Просим разрешения сфотографировать.] Разрезал он эти тетрадки, и самое интересное, что какие-то... у меня дома книжечка есть, по которой дедушка вел счет *омера* [устный счет сорока девяти дней между праздниками Песах и Шавуот. — О. Б.]. Мама эту книжечку не отдавала, она, когда дедушки не стало, все стали приходить к ней, выпрашивать, и она раздала почти все его книги. Но вот эту книжечку она каким-то странным образом сохранила, и она у меня есть, эта старинная книжечка, сидурчик маленький на время отсчета омера. Есть вот эти календарики, которые он высчитывал. И видно, как в последние годы, когда ему было все очень тяжело, он не разрисовывал их так, как разрисовывал до этого. Но это было его... как бы миссия. Он сидел, считал. Он писал грамотно, когда человека не становилось в живых, когда кто-то умирал в общине, обращались к нему. Он очень красиво писал и мог грамотно написать имя и всё грамотно изложить для могильной доски, для плиты. И вот это всё он выбивал сам. Иногда еще приходил помогал, чтобы выбили правильно. Хотя сам жил как бы от другого, у него была чайная. После войны он уже начал быть раввином в синагоге. Ему было очень не просто, потому что, скажем так, общине было очень трудно выживать в этих условиях. Он был таким очень щепетильным, очень честным человеком. И когда начались какие-то дразги, выпрашивание денег за похороны и за еще что-то, он просто решил уйти, попроситься в отставку... (зап. О. Белова, М. Каспина, 2010, Кишинев).

О самодельных календарях рассказал нам и черновчанин Давид Аронович Букчин, 1945 г. р. Его отец в 1950–1960-е гг. изготавливал календари для членов Черновицкой общины, в первую очередь для того, чтобы люди могли своевременно и правильно поминать своих родственников.

Мой папа делал [календари], у меня и сейчас где-то есть. Для них [соблюдающих традицию евреев] это проблемы не было. Там единственное — тон-

кость — там есть, что когда вот Ханука, это месяц *хэшун* [хешван], по-моему, а потом *кислев* идет... и там бывает — иногда этот месяц 29 дней, другой раз 30 дней. Вот это. А остальное там не так сложно. Он это знал, многие это знали. Но он этим занимался, потому что с Москвы там иногда присылали пару календарей, вернее, даже не присылали — привозили люди. Покупали там или брали и привозили. Но было так несколько раз, что папа замечал там опечатки — в этом... но не в самом календаре, а наверху там тоже сложно [имеет в виду строку в верхней части страницы, последовательность чисел, указывающих наступление новолуния] — для меня это сложно! [смеется] — когда новомесячие, там пишут, что луна будет в такое-то время, столько-то часов, столько-то минут и столько-то частей, там не секунд, а *халукем* — столько-то частей. Так там он два раза видел опечатки, что-то неправильно они там написали. А так он писал от руки календари, было много евреев верующих, которым надо было знать, когда, во-первых, не только для праздников (праздник можно спросить — когда, друг у друга спрашивали, когда праздник, могли узнать, и синагог было много; в то время была одна синагога, но в некоторых местах были *ми́ньяны*, в квартирах собирались молиться), но для годовщины смерти своих родных нужны были календари, чтобы знать — а то же не спросишь у любого! И поэтому календари нужны были, и кто очень интересовался, он брал, покупал эти календари. А для многих (даже есть календарь, не всегда успеваешь посмотреть в него, люди заняты, работа там, проблем много было, семьи, всё...) каждый раз высчитывать, даже по календарю посмотреть, когда годовщина там отца, бабушки, свата, брата, а в то время, после войны, у многих было больше погибших, чем оставшихся, так что надо было помянуть. Так поручали тем людям, которые ходили в синагогу, а мой папа ходил каждый день утром и вечером, так они поручали им, чтоб они следили не по такому календарю, общепринятому, а по еврейскому, потому что она там скачет, эта дата. И просили, и он вел за них этот учет. Вот сегодня у нас 26 тишрей — сегодня вот тот-то имеет йорцайт [годовщину] по папе, тот йорцайт по бабушке, тот по сестре, там по дочке... Тогда телефонов мало было, и он ходил, сообщал: вот у вас в такой-то день предстоит йорцайт, чтоб зажгли лампочку или свечку (обычно лампочку, потому что свечка быстро догорает), а лампочку надо было на сутки зажигать перед заходом солнца, с сегодня, допустим, на завтра. И после захода солнца завтра можно потушить. [Это в какие годы было?] В 50-е, в 60-е... [Как выглядели эти календари?] Брал, допустим, обыкновенную тетрадь, школьную тетрадь. Он разрезал ее на четыре части — получалась маленькая книжечка. Разрезал и сшивал нитками. А обложку брал либо с обложки тетради, либо... У моего старшего брата, он сейчас в Израиле живет, он работал в гараже обойщиком — сиденья обивал. Вот дермантин — кусочки, обрезки дермантина — он с этого делал обложки! Вот такая небольшая книжечка получалась. Но главное — там календарь! Он делал по принципу московских календарей. [А писал он внутри на каком языке?] Ивритскими

буквами, для многих же было понятно. Вот он писал, допустим — у нас как сейчас обычно делают календари: пишут православный месяц, а потом соответственно еврейский. Допустим, сегодня у нас 4-е число [04.10.2010], вот 4-е число — это 26 тишрей. А московские календари, они писали сначала первый день еврейского месяца, а уже этот [гражданский календарь] подстраивался под него. И вот он писал, допустим: 22 тишрей было 30 сентября, а 23-е это уже было 1 октября. Он писал: «1 окт.», чтобы было видно, что начался месяц октябрь — среди месяца тишрей. [Подписывал по-русски?] Да, гражданский календарь он писал слева [от дат еврейского календаря]. По-еврейски у нас пишут не цифрами, а буквами — алеф, бейс... а тут он писал цифрами. Конечно, связь поколений во время войны [прервалась], но было достаточно много верующих евреев, и даже если они не очень могли соблюдать, но они всё помнили, их в детстве учили, они много знали <...> И всегда находилось достаточное количество евреев, у которых можно было спросить, когда Новый год, когда Пасха (зап. О. Белова, Э. Иоффе, 2010, Черновцы).

В местах проживания евреев, где советская власть установилась после революции 1917 г., в 1920-х–1930-х годах, в условиях гонений на религиозную деятельность, верующие евреи изготавливали самодельные предметы культа. Сейчас некоторые из этих раритетов представлены в экспозиции «Зала героизма» в синагоге на Большой Бронной ул. в Москве (копилка для цдаки [пожертвований], бокал для кидуша [субботнего произнесения молитвы над вином], самодельная кипа, кружка для омовения рук). В те же времена подпольно изготавливались еврейские календари. В экспозиции можно увидеть календарь на 5696 год (1935–1936 годы) и рукописный календарь, которым пользовались верующие евреи в тюрьме в 1952–1953 гг. (см.: Синагога).

В советское время переписывавшиеся от руки еврейские календари (с 1940-х гг. они уже не печатались в Советском Союзе, а получать их из-за границы стало опасно) с большой осторожностью распространялись только в кругах религиозных евреев, преимущественно старшего поколения (см.: Самиздат). Иногда при расчете праздников помогали молитвенники, привозимые, например, из московской синагоги.

[Когда религия была под запретом, как евреи узнавали, когда праздники, как календарь соблюдали?] Как узнали? В Москве была раввин. Вот он распространил это самое... Я помню, как в семьдесятом или шестьдесят девятом году мой отец купил за десять рублей — по советским деньгам это большие деньги! — привезли от Москвы сидур, я помню. Сидур — это Библия считается. А тут негде было где купить! Мы приехали из лагеря, эти еврейские книги не было, молиться не было чем. Может, у кого сохранилось... А в Москве там

что-то чуть-чуть работало. У меня дома есть этот сидур, еще папа купила. Я забыл ее фамилия, он работал, он главный раввин был [тогда в Москве]. И видимо оттуда люди уже знали что чего. И, может, в Хотин были грамотные люди, и тоже считали. В общем, знали! <...> Вот мы были в лагере [во время войны], и то люди знали, когда были праздники, мы знали, когда праздник, когда Пасха (Мойше Хаймович Фример, 1926 г. р., Хотин; зап. О. Белова, 2010, Черновцы).

Еще одним способом сохранения календаря была устная традиция. Семейная история Г.М. Каргер сохранила воспоминания о бабушке Галины со стороны отца, женщине образованной и светской (члены семьи профессионально занимались революционной деятельностью), от традиции отошедшей, но всегда лучше всех знавшей, когда следует справлять еврейские праздники.

Бабушка выросла в такой более светской... мой отец вырос в семье, где была более светская атмосфера... Но она была очень грамотной женщиной, она работала в суде, она переводила, и когда вошли русские войска [Бессарабия присоединена к Советскому Союзу в 1940 г.], странным образом она знала русский.

И конечно же, там не соблюдались все обычаи. Единственное, что она всегда интересовалась, я это помню даже из детства, она всегда очень интересовалась, когда какие еврейские праздники <...> И все всегда звонили бабушке, они знали, что у нее есть какая-то мистическая связь с какими-то людьми, которые что-то знают, когда будет по календарю следующее что-то, и они спрашивали: *Ven iz Pirim? Ven iz Khaneke? Ven iz ..?* [Когда Пурим? Когда Ханука? Когда ..?] (зап. О. Белова, М. Каспина, 2010, Кишинев).

Уроженка Северной Бессарабии (г. Хотин) Ольга Григорьевна Талал (1936 г. р.) также рассказывала, что всегда, даже в самые «безрелигиозные» времена, в еврейской среде были знатоки традиционных праздников и «хранители времени», которые и оповещали интересующихся о сроках еврейских праздников в каждом наступившем году; далее начинало работать «сарафанное радио» (зап. О. Белова, М. Каспина, Н. Евсеенко, 2010, Ивано-Франковск).

Целый ряд воспоминаний о том, как информация о датах еврейских праздников в советское время передавалась из уст в уста, приводит в своем исследовании канадская исследовательница А. Штерншис (Shternshis 2006).

Дни рождения. Из-за подвижного характера еврейского календаря день рождения человека приходится (в переводе на европейский граж-

данский календарь) на разные даты в каждом новом году. По воспоминаниям, праздновать день рождения в еврейской среде было не очень принято, а «разночтение» «еврейской» даты рождения и ее «эквивалента» по гражданскому календарю, с одной стороны, могло быть полезным (когда надо было в силу каких-то причин изменить дату рождения, например, для вступления в брак, для отсрочки от воинского призыва, для получения необходимых документов и т. п.), с другой же стороны, создавало невообразимую путаницу. Значимым «ориентиром» для отсчета мог быть какой-либо еврейский праздник, особенно в том случае, если он совпал с датой рождения человека. Приведем рассказ одного из наших информантов, которому повезло родиться как раз в весенний праздник Пурим.

Я родился в селе, которое называется Корпач, родился в 1933 году, 25 марта, это праздник Пурим. [В 1933 г. Пурим пришелся как раз на 25 марта.] Да, учитывая то, что не все года совпадают с нашим календарем, но как раз в этом году было такое совпадение. [Но поскольку государство жило «не по нашему календарю», в документах записано 25 марта.]

[Было у евреев принято праздновать день рождения? Каждый год в разные дни или какую-то одну дату?] Я вам скажу, почему многие празднуют. Вот этот Мойше (друг рассказчика М. Ройт) знает, что, допустим 25 марта в этом [году], в этом [году] вот я родился, мой день рождения. Потом это будет 28-го. Есть коэффициент, шо переводят! Переводится! Но есть люди, которые не знают, я не знаю, а те тем более, и они так — написали раз, и так они придерживаются этим. Не имеет большого значения, в какой день. Нельзя читать *йурицайт* [поминальная молитва в годовщину смерти] по родителям и родственникам, нельзя преждевременно [т. е. до даты смерти], а после этого — можно. День рождения — какая разница, ну родился ты так. А некоторые, более верующие, это могут перевести. А который не хочет себе затруднить, уже знает, что такое число то по документам уже идет, у нас же не по еврейскому паспорту, а по общему паспорту. Так и осталось (Борис Соломонович Брайман, 1934 г. р., с. Корпач, Единецкий р-н, Молдавия; зап. О. Белова, С. Барышева, 2009, Черновцы).

Как видим, для рассказчика в определении его дня рождения значимо именно совпадение с праздником, и он предпочитает праздновать рождение, приурочивая его к празднику, а число как таковое для него не важно (каждый год — разное).

Часы. Приборы для отсчитывания времени в сельском и местечковом быту, конечно, были, но это был скорее символ «цивилизации», «городской жизни». Однако иногда и хронометры «теряли» время.

Об этом — рассказ о случае из жизни еврейского колхоза в Белоруссии в 1930-е гг.

В деревне не было ни у кого никаких часов, ни ручных... были ходики, при этом ходики были довоенного образца — их звали николаевскими, от имени императора Николая. Но эти ходики за долгое время к 30-м годам уже стали ходить не влады. К одним ходикам разные гирьки привешивали, к другим — бутылки с водой, но так или иначе, чтобы узнать время. А точное время можно было узнать только на почте. А почта от нашего поселка было километра два. И вот, значит, если человек был на почте, и спрашивали — сколько там времени было, и он говорит — ну, допустим... и прибавляли время, сколько надо ему идти. Но ходики же разные, в основном же ходили взрослые люди, поэтому то 15 минут, то 10 — во всех часов были часы разные.

Но в свое время была семья Меера Резникова, у них вот детей было много и очень сварливая покойница-жена, царствие ей небесное. Она, значит, на коромысло вешала ходики свои, с мужем на коромысло, а старшая дочь, ее звали Есул, ходила следом, чтобы маятник, когда он остановится, толкать. Они ходили на почту. Есул вместе [с родителями], а остальные — детвора босоногая — за ними шли, значит, целая компания.

Есул брала коромысло у матери, а мать заходила на почту и в форточку кричала. При этом кричала она точно: «Шлимазл (это есть еврейское выражение «недотёпа»), ставь большую стрелку на такое-то время, маленькую на такое-то». Поэтому что точное время, она, видимо, не знала. Шлимазл выполнял ее указания, и они отправлялись обратно, а Есул шла и, когда стрелка останавливалась, она ее... [подталкивала]. Они считали, что у них самое точное время.

Но в 34-м году прибыла директива — встречать Новый год. До этого они Новый год, ну, еврейский отмечали, а 1 января... [не отмечали]. А здесь прибыла директива встречать Новый год и при этом ставить елку. У нас никто никогда, ни русские, ни белорусы, ни поляки (у нас много поляков жило), ни латыши елок не ставили. Не было принято это дело. Но раз прибыла эта... «что праздник ровно в 12», стал вопрос у председателя колхоза, у моего отца (он был жив еще), как узнать, когда 12 часов, радио же не было ничего. Поэтому решили собрать несколько часов, их повесить и вот среднее время, вроде собрать. И в том числе и все ходики, и Резниковы принесли, и наши из дома принесли. Но к 12 часам, когда было, ни одни часы друг другу время не показывали [имеет в виду, что все часы показывали разное время]. Вот сказали — по каким часам? Каждый стал кричать свои часы: по моим часам!

Ну, на праздник пришел наш преподаватель математики Зелик Абрамович Суперфин. Он здесь разрешил: мы возьмем среднее арифметическое. Я учился в четвертом классе, поэтому всем дали нам, это... газетки, бумага была очень дефицитная, поэтому писали мы на газетах, а вообще в школе писали мы на грифельной доске — бумага была в больших дефицитах. И мы по его указаниям узнали среднее арифметическое время. И вышло, что по часам Резникова

надо еще прибавить 11 минут. И тогда, значит, на среднем арифметическом, значит, признали, что Новый год, поздравили и выдавали премию детям. А премию выдавали за уборку конопли, у нас основная доходная культура была конопля. А разных случаев, что конопля, значит, не имеет права, как говорят, иметь, мы не знали тогда, у нас наркоманов не было, я о них не слышал. И меня тоже наградили — двумя тетрадами, по-моему, и карандашом. Это была очень большая награда, которая мне запомнилась. И вот как мы встретили этот Новый год (М.С. Кугелев, 1923 г. р., м. Милославичи Климовичского р-на Могилевской обл.; зап. О. Белова, 2005, Смоленск).

Затронутая в статье тема — лишь небольшой фрагмент крайне интересной проблемы, связанной с формированием временной картины мира в традиционной культуре. Собранного материала пока недостаточно, чтобы делать какие-либо выводы. Но уже сейчас очевидно — изучение фольклорных нарративов, связанных с традицией отсчета и фиксации времени (особенно в ситуации сосуществования традиций, использующих различные системы отсчета), может стать благодатной почвой для исследования.

Принятые сокращения

Белова 2004 — *Белова О.В.* Народы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь (далее — СД) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 367–370.

Белова 2005 — *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Самиздат — Самиздат // Электронная Еврейская энциклопедия. <http://www.eleven.co.il/article/13674>

Синагога — Синагога на Большой Бронной. Экспозиция «Зала героизма» // http://www.bronnaya.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=76

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Календарь народный // СД. М., 1999. Т. 2. С. 442–446.

Толстая, в печати — *Толстая С.М.* Сутки // СД. Т. 5 (в печати).

УНК 18 — Українські народні казки. Т. 18. Казки Закарпаття / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль, 2007.

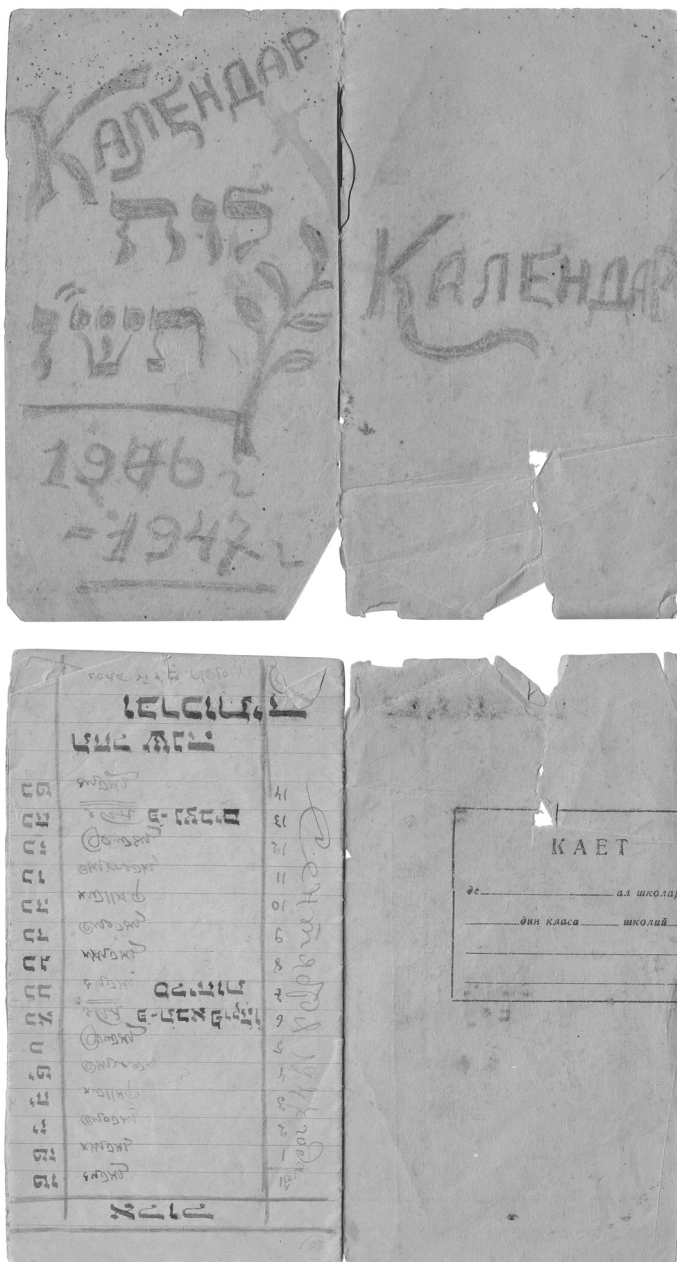
УНК 27 — Українські народні казки. Т. 27. Казки Поділля / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Чернівці, 2009.

Хожение — Хожение за три моря Афанасия Никитина / Изд. подгот. Я.С. Лурье и Л.С. Семенов. Л., 1986.

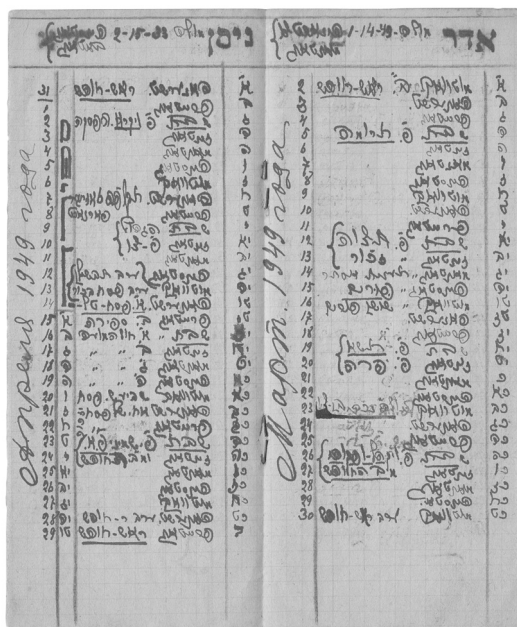
Хоффман 2004 — *Хоффман Ч.Е.* Красный штетл: История еврейского местечка, выжившего в советскую коммунистическую эпоху. Кишинев, 2004.

Шекерик-Доників 2009 — *Шекерик-Доників П.* Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. Верховина, 2009.

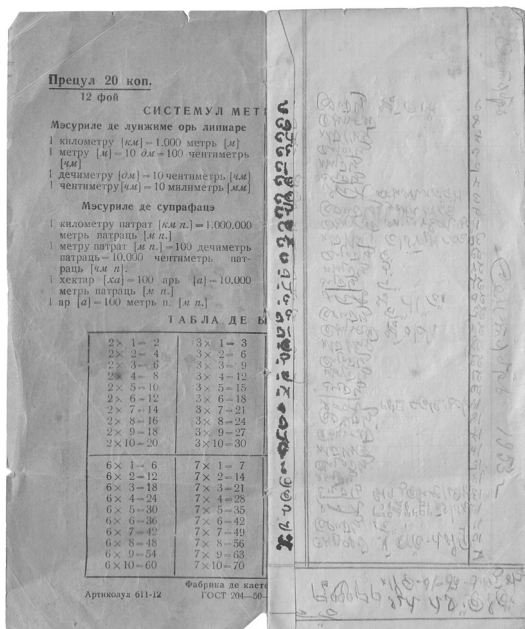
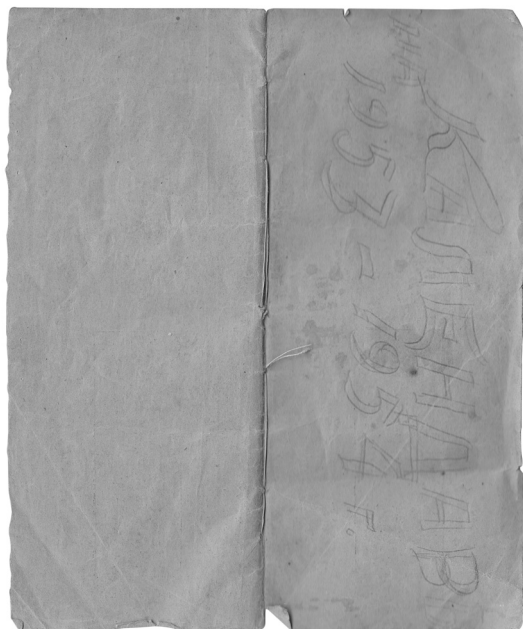
Shternshis 2006 — *Shternshis A.* Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union. 1923–1939. Indiana University Press, 2006.



Рукописный еврейский календарь на 1946 – 1947 гг. Молдавия.
Из семейного архива Г.М. Каргер (Кишинев)



Рукописный еврейский календарь на 1948 – 1949 гг. Молдавия.
Из семейного архива Г.М. Каргер (Кишинев)



Рукописный еврейский календарь на 1953 – 1954 гг. Молдавия.
Из семейного архива Г.М. Каргер (Кишинев)

О.В. ТРЕФИЛОВА

ОБОЗНАЧЕНИЕ ВРЕМЕНИ
В СТАРОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

Существует мнение, что восприятие времени как вращающегося колеса (колесо времени), характерное для архаических культур и мифологического сознания¹, исключает поступательное движение, что циклическое время есть лишь круговорот, не имеет начала и конца и противопоставлено времени линейному, историческому. В частности, о таком восприятии времени греками и индусами и об их «антиисторическом» сознании писал Н.А. Бердяев (Бердяев 1990: 22–25). Однако в действительности время «антропологично», в языке и культуре оно воспринимается сквозь призму человеческой жизни, т. е. как линия, путь; таким образом, циклическое и линейное восприятие времени в культуре дополняют друг друга (Толстая 2010а: 155; 2010б). И в той и в другой модели время может представляться и как дискретное, и как непрерывное. Так, циклическому пониманию времени, с одной стороны, присуща идея круга жизни, вечного вращения (возвращения), а с другой стороны, в цикле выделяются определенные отрезки времени. Линейное время мыслится непрерывным, однако и в линейном исчислении непрерывность противопоставляется отрезку, временному интервалу и даже точке, ср. деление времени на прошедшее, настоящее (момент, точка) и будущее.

Задача данной статьи — проанализировать лексемы старославянского языка, выражающие понятие времени вообще, а также лексемы, которые обозначают отрезки времени и отражают членение времени средневековым сознанием.

1. Понятие времени и его обозначения в старославянском языке. Рассмотрим слова старославянского языка, относящиеся к лексико-семантическому полю времени и обозначающие время вообще, в отличие от слов, обозначающих определенные отрезки (единицы) времени². Это *врѣмѧ*, *годъ*, *година*, *рокъ*, *часъ*, *лѣто*.

1 Ср. праслав. **vertę* от 'вертеть'.

2 Проблема состоит в том, что в качестве метаязыка здесь используется русский язык, в котором слово *время* многозначно, но это особенность (или

Врѣмѣ. Одна из самых частотных лексем в памятниках старославянского языка (в древнейших рукописях [X–XI вв.] более 500 употреблений). Ни один из словарей старославянского языка не выделяет признака непрерывности в значении этого слова; напротив, это значение дается с пояснением: «время, период». Основные значения слова в словарях объединяются в две группы:

1. «Время, период» (СС, СЯС); это же значение в (СтбР) описывается как «время, определенный период, протекание времени (*времетраене*)»: **ТОЛИКО ЛИ ВРѢМѢ СЪ ВАМИ ЕСМЪ И НЕ ПОЗНА ЛИ МЕНЕ ФИЛИПЕ ТОСОУТѠ ХОРОУѠ** μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκός με Φίλιππε Ин. 14: 9 Мар., Ас., Зогр., Сав.; **ВРѢМѢ ЖЕ ЖАТВЪНОК БѢШАШЕ** (греч. нет) Супр. 568, 9; **ВЪ ВРѢМЕНЕХЪ СТѢИХЪ АПОСТОЛЪ** ἐν τοῖς καιροῖς τῶν ἁγίων ἀποστόλων Супр. 24, 1; **ГОРЕ НЕ КАЖШТИМЪ СѦ ДОНЪДЕЖЕ ИМЖТЪ ВРѢМѢ** (греч. нет) Супр. 168, 14.

2. «Подходящее, надлежащее время, надлежащий срок, благоприятный, подходящий, удобный момент» (СС), «самое время, удобное, благоприятное время, подходящий момент, (удобный) случай» (СЯС); «момент, в который что-либо наступает или совершается» [СтбР]: **ЕЛИСАВЕТИ ЖЕ ИСПАТНИ СѦ ВРѢМѢ РОДИТИ ЕИ** τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεχεῖν αὐτήν Лк. 1: 57 Мар., ср. **ДНЬЕ** в Зогр. и Ас.; **ВРѢМѢ ДНѢ** (τῆς ἡμέρας ὁ καιρός) <с>е<моу> **БѢДИТЪ НТЫ БЕЗОУМЬЕ ЕГѠ** ἰζλαголати Клоц. За 31; **І НЕ ОСТАВАТЪ ВЪ ТѢБѢ КАМЕНЕ НА КАМЕНИ. ПОНЕЖЕ НЕ РАЗОУМѢ ВРѢМЕНЕ ПОСѢЩЕНИУ ТВОЕМОУ** ...ὅν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου Лк. 19: 44 Мар., Зогр.

проблема) не только русского языка: слово «время» многозначно во многих языках именно в силу нерасчлененности, диффузности понятия «время». Тем не менее время измеряют, и измеряют временными интервалами: «непрерывное» время описывается как последовательность интервалов: *время* — «1. Только *ед.* То, что измеряют секундами, минутами, часами; последовательная смена часов, дней, месяцев, лет» (Комплексный словарь 2001: 127). Само время может толковаться как мера — «мера длительности всего происходящего, существующего, измеряемая секундами, минутами, часами, сутками и т. п.» (БТС 2009). В других значениях слово *время* обозначает тот или иной интервал, а именно: «2. Только *ед.* Указанное, определенное, удобное время <...>. 3. Часть дня или года, пора <...>. 4. В *знач. сказ.* Благоприятная пора, подходящий момент для чего-л. <...>. 5. *Мн.* также в *знач. ед.* Период, эпоха (в жизни человечества, какого-л. народа, государства, общества и т. д.)» (Комплексный словарь 2001: 127). (Нельзя не заметить, что значение 4 — это *время* в предикативном употреблении, и это значение выделяется только в (СС) в составе второй группы значений лексемы **врѣмѣ**, см. ниже.)

В (СтбР) в качестве самостоятельной выделяется также сема 'время года, сезон'. Это действительно следует из примера в Син. евх. (4а 2): **вѣлен еси гї. чѣтырѣми врѣмѣны** (τέτρασιν καιροῖς) **кржгъ лѣтоу вѣнъчаль еси**. Значение 'время года' в ст.-слав. языке передается также сочетанием **година врѣмене** ὥρα τοῦ ἔτους букв. 'пора года', в котором **врѣмѣ** означает 'год'. Кроме того, в выражении **врѣмена мѣсѣчнага** лексема **врѣмена** означает 'фазы (луны)' (СтбР).

Как уже было сказано, примеры предикативного употребления слова **врѣмѣ** словари дают во второй группе значений ('удобный момент, самое время'); пометой «в значении сказуемого» это значение сопровождается только в (СС). Определяющим фактором для такого подхода (объединять предикативное и непредикативное употребление) является, очевидно, переводческий критерий: вторая группа значений характеризуется тем, что, как правило, лексемой **врѣмѣ** в этом случае переводится греч. καιρός (СЯС): **врѣмѣ естъ юже къ с<в>тѣи и страшнѣи трапезѣ пристѣпнѣти** Клоц. 8а 3; **нѣ врѣмѣ оубо пристѣпнѣти къ градѣи сен трапезѣ** Супр. 420, 7 (Ἀλλὰ καιρός λοιπὸν τῇ φοιτῆ ταύτῃ προσελθεῖν τραπέζῃ).

Необходимо сказать о греческих соответствиях, которые регулярно передает (переводит) лексема **врѣмѣ**: это χρόνος 'время', καιρός 'надлежащее время', ὥρα 'пора, надлежащее время'³, ἡμέρα 'день', поэт. и в языке Нового Завета 'время, век'. Только греч. χρόνος передает идею процессуальности, длительности, но χρόνος — это и период. Признак непрерывности, в сущности, не всегда релевантен и для семантики этого греческого слова, ср. пример выше из Лк. 1: 57: «Елисавете же настало время (= срок) родить» (χρόνος), ср. и χρόνον 'некоторое время'. Особенность семантики καιρός и ὥρα состоит в том, что они не только означают разные отрезки времени, но и включают оценку того или иного отрезка («хорошее» — «плохое» время), т. е. сами являются концептами⁴ (подробнее о концептуализации и аксиологии времени, в частности в

3 В старославянском языке нет такого различия, как в рус. *время* и *пора* (подробно см. Яковлева 1994: 142–195), **врѣмѣ** — это также и 'пора', в том числе и в предикативном употреблении.

4 О χρόνος и καιρός со ссылкой на устное сообщение Б.А. Успенского см. также (Яковлева 1994: 174): «Χρόνος — это время как форма, καιρός же — это как бы уже сами события (время как атрибут событий); χρόνος — это процесс, движение, καιρός — это состояние, которое может расцениваться как благоприятное и неблагоприятное. В латинском языке нет таких двух слов. Отсюда происходит смешение в целом ряде языков, неразличение этих значений времени». То же неразличение мы видим и на примере многозначного старославянского **врѣмѣ** и рус. *время*.

традиционной культуре, см. Толстая 2010а). Так, *καιρός* может означать также ‘выгоду, пользу’, ‘опасность’. Кроме того, *καιρός* в первую очередь означает ‘определенную меру’, ‘надлежащее место’ и уже затем ‘время’ как обстоятельство, событие, положение вещей; семантика *καιρός* показывает не только то, что время измеряется в единицах пространства, но и то, как пространство и мера «становятся» временем. Похожий семантический переход (мера → время) наблюдается и у слова *ἡμέρα* (Вейсман 1899: стб. 587): 1) ‘день’ (как мера времени) → 2) «поэт. и новозаветн. ‘время’, ‘век’».

Нельзя не отметить, что в некоторых контекстах синонимичны *καιρός* и *τόπος* ‘место’; в этом случае в древних рукописях *τόπος* может передаваться как лексемой *мѣсто*, так и лексемой *врѣмѧ* (примеры сохранились в поздних старославянских рукописях, лексика которых представлена в СЯС): *прѣжде даже не... врѣмѧ же штвѣта* (*τόπον τε ἀπολογίας*) *приниметь о кветѣ* Деян. 25: 16 — Христинопольский апостол XII в. (*мѣсто же штвѣтѣ* *принеметь* — Шишатоввацкий апостол 1324 г.) (СЯС, 1: 230).

Слово *ώρα*, так же как *καιρός*, обозначает некоторое отмеренное время — это ‘определенный промежуток времени’, ‘удобное время’, ‘пора’ (как время года, часть жизни, часть или время дня, мера времени — час), в переносном значении это ‘цветущая пора жизни, молодость’, но в некоторых контекстах может означать и ‘конец жизни, последний час’ (Вейсман 1899: стб. 1367). Таким образом, мы сталкиваемся с ситуацией, когда для передачи нескольких греческих концептов в старославянском языке, как правило, используется одна лексема *врѣмѧ*, и в силу многозначности греческих соответствий контекстное значение может оказаться размытым. Сема ‘удобный, благоприятный момент’ содержит оценку, для передачи которой в старославянском языке используются прилагательные: *благо*, *лѣпо*, *добро*, *подовьно* (*врѣмѧ*). Часто сочетания этих прилагательных со словом *врѣмѧ* дублируют саму лексему *врѣмѧ*, особенно в устойчивых предложно-падежных сочетаниях, таких, например, как *въ врѣмѧ* ‘вовремя’: *да дасі пицж имъ въ благо врѣмѧ* *δοῦναι τὴν τροφήν αὐτοῖς εὐκαιροῦν* (в греческом оценка выражена лексически — *ευ-*) Син. пс. 103: 27, ср. *въ врѣмѧ* в Погодинском и др. кодексах, включающих Псалтирь (СЯС, 1: 230); *отъ толи искааше подовьна врѣмене да ѡ прѣдастѣ* *ἀπὸ τότε ἐζητεῖ εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῶ* Мф. 26: 16 Зогр., Ас., Сав., Остр., Клоц. ба 4–5, ср. *врѣмени* Мар. Таким образом, в указанных случаях *благо* (*лѣпо*, *добро*, *подовьно*) *врѣмѧ* = *врѣмѧ*.

Старославянские словари фиксируют также и устойчивые сочетания или формирующиеся идиомы со словом *врѣмѧ*: кроме отмеченных *въ* (*благо*, *лѣпо*, *добро*, *подовьно*) *врѣмѧ* ‘вовремя, удобно’ (СС, СЯС) это *въ врѣмѧ* ‘во время (чего-л.), в течение’, *въ оно врѣмѧ* *ἐν τῷ καιρῷ*

ἐκεῖνον ‘тогда, в то время’ — инициальная формула в евангелиях, **везъ врѣмене** ἀκαιῶς ‘не вовремя, неудобно, некстати’: **онъ бо простеръ ржкж на дрѣво безъ врѣмене** (ἀκαιῶς) οὐκ ραδενъ вѣстѣ [т. е. когда Адам не вовремя протянул руку к дереву, был потерян рай]. **ты же** [разбойник] **на кръстѣ простеръ ржцѣ въ врѣмѣ** (εὐκαιῶς) **погывѣшии оврѣте раі** Клоц. 11b 15, **до врѣмене** ἄχρι καιροῦ ‘до определенного момента’, **на всѣко врѣмѣ** κατὰ καιρόν ‘время от времени’ и (греч. нет) ‘по обстоятельствам, в любом случае’: **анѣ<е>лъ бо г<осподь>нъ на всѣко врѣмѣ** (κατὰ καιρόν) **мѣѣше сѧ въ кжпѣлі и възмжштѧше водж** Ин. 5: 4 Ас., ср. **на всѣѣ лѣта** Зогр., Мар., Остр.; **аште є лъзѣ поуштати женж свож на всѣко врѣмѣ** (греч. нет). Клоц. 2b 8–9. Можно заметить, что во всех этих сочетаниях лексема **врѣмѣ** передает греч. καιρός или его производные (ἀκαιῶς, εὐκαιῶς и др.), т. е. имеется в виду некоторый более или менее определенный (отмеренный) отрезок времени.

Обращает на себя внимание частое употребление лексемы **врѣмѣ** во мн. ч., что свидетельствует о восприятии времени как последовательности временных отрезков: **по мнѣзѣхъ же врѣменехъ** μετὰ δὲ πολλὸν χρόνον ‘после того как прошло много времени’ Мф. 25: 19 Зогр., Мар., Сав.; **отъ мѣногъ врѣменъ** ἐξ ἰανῶν χρόνων ‘с давних пор’ Лк. 23: 8 Мар., **въ врѣмена своѧ** (въ **врѣмѣ** свое) ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν ‘в свое (определенное) время’⁵ и др. В этих и подобных сочетаниях лексема **врѣмѣ** встречается и в ед. ч. (**по длъзѣ врѣмене** ‘долгое время’, **въ мало врѣмѣ** ‘недолго, ненадолго’, **отъ мѣнога врѣмене**).

Таким образом, для лексемы **врѣмѣ** устанавливаются значения ‘время (более или менее длительный период)’, ‘срок’, ‘пора’, ‘сезон’, в окказиональных употреблениях также ‘фаза луны’ и ‘год’.

Лѣто 1. Лето, θέρος: **лѣто і веснж ты созѣда** θέρος καὶ ἔαρ σὺ ἔπλασας αὐτά Син. пс. 73, 17; **2.** Год, ἔτος, ἐνιαυτός, χρόνος, καιρός: **вѣ во тѣсть калафѣ** **лже вѣ архнерен лѣтоу томоу** ἦν γὰρ πενθερός τοῦ Καϊάφα ὃς ἦν ἀχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκεῖνου Ин. 18: 13 Зогр., Ас.; **3.** Время, χρόνος: **сѣдѣтель... приставленю лѣтоу числноумоу живымъ** Син. евх. 64а 15. Ср. прилагательные **лѣтынъ** ‘временной’ и **врѣменьнъ** ‘временный, преходящий, непостоянный’ — семантика прилагательных в большей степени отражает концепцию производящих существитель-

5 Эти конструкции характерны для нарратива и активно употребляются в памятниках старо- и церковнославянского языка разных периодов. Заимствованы они и в древнерусский язык и используются, в частности, в летописании. Так, в Лаврентьевской летописи большее число употреблений лексемы *врѣмѣ* (25 из 45) — в вводящей новую тему (событие) конструкции «въ се (же) врѣмѣ (въ си же врѣмена)» ‘в это (то) время’, ‘тогда’ (ср. ст.-слав. **въ оно врѣмѣ**); единственное и множественное число свободно варьируются.

ных: **лѣто** — постоянное и циклическое время, а также цикл как законченный промежуток времени, **врѣмѧ** — линейное время и ограниченный в своей протяженности интервал, временной отрезок.

Годъ 1. Благоприятное, назначенное время, ὥρα, καιρός, χρόνος: **и никътоже не възложи рѣкты на нь ѣко не вѣ пришьль годъ** (ὥρα) его Ин. 7: 30 Зогр., Мар., ср. **година** в Ас. и Остр.; **въ тѣ годъ** ‘тогда, в то время’: **просити вѣ подова не въ годъ тѣ оуж ѣн тѣ καιρѣ ѣкѣинѣ** Супр. 373, 21; **2.** Год: **видѣша многы годы** (σύγχρονον) **свазана ѡзи ослабькнаго** Супр. 323, 16; **3.** Пасха, πάσχα: **вѣ же въ пѣтъкѣ обѣдѣ** **годоу** ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα Ин. 19: 14 Сав. 117a (115a) 11 (ср. **вѣ же параскевьгна пасцѣ** Сав. 129б (128б) 16, **параскевьѣни пасцѣ** Зогр., Мар., Ас., **параскевни пасхѣ** — Остр.); **4.** Пора, (самое) время — в значении сказуемого (в греческом конструкция с инфинитивом εὔκαιρον)⁶: **годъ же се и блаженаго паула на срѣдѣ извести вѣсѣды** **Еѣκαιρον дѣ** καὶ τὰ τοῦ μακαρίου Παύλου λέξει ῥήματα Супр. 356, 5–7. Можно заметить, что набор сем у слова **годъ** сближает его одновременно и со словом **врѣмѧ**, и со словом **лѣто**. Это отмечается и на уровне идиоматики: **не въ годъ ѡкаірѣс** ‘не вовремя, некстати’, ср. **не въ врѣмѧ**, **везъ врѣмене ѡкаірѣс**, **въ тѣ годъ ѣн тѣ καιρѣ ѣкѣинѣ** ‘в то время, тогда’, ср. **въ оно врѣмѧ ѣн тѣ καιρѣ ѣкѣинѣ**. Здесь можно допустить как существование синонимичных устойчивых сочетаний и творческий подход славянских книжников, так и то, что в данном случае мы имеем дело с лексическими вариантами (дублетами), а точнее с диалектными различиями в рукописях, т. е. **врѣмѧ** и **годъ**, **годъ** и **лѣто** в значениях ‘надлежащее, определенное время’, ‘пора’, ‘год’ в одних и тех же контекстах могут сигнализировать о том, что перед нами разные диалекты.

Година. В значительной степени это можно сказать и о слове **година**, которое синонимично в некоторых значениях словам **врѣмѧ**, **годъ** и **часъ**⁷ и у которого выделяются следующие значения: **1.** (Благопри-

6 Ср. вообще семантику слав. *god- (Šivic-Dular 1999) и производных от этого корня слов, а также ст.-слав. **годити** (кому) ‘удовлетворять’, **негодовати** ‘быть недовольным, негодовать’, **годѣ быти** ‘подходить, нравиться’, **оугодно** ‘как следует, как подобает’ и др. Ср. также замечание А.С. Львова: «...**годъ** восходит к и.-е. *ghedh-, *ghodh- в значении ‘объединить’, ‘соединить’ или ‘тесно соединить’, а также ‘подходить друг другу’ или ‘тесно держать’. Таким образом, первоначально приведенный корень был известен в пространственном значении, употребление его во временном значении, должно быть, [является] вторичным, естественно обозначавшим ‘известный круг времени’, ‘пора’» (Львов 1966: 261).

7 А.С. Львов анализирует употребление в старославянских рукописях слов **година** и **часъ**, отмечая, что вместо **година** может употребляться и **годъ**, однако не упоминает о синонимии **година**—**врѣмѧ** (Львов 1966: 259–266).

ятное, назначенное) время, ὥρα; день, ἡμέρα: **приде година моѣ** ἦκει ἡ ὥρα μου Ин. 2: 4 Зогр., Мар.; **и спасетъ ми д<оу>шж въ гонинж онж** **страш'нжж и великжж** καὶ σωθῆι μου ἡ ψυχῆ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐξείνῃ τῇ φοβερά καὶ μεγάλη Рыл. 2аа 32–33; **2. Час** (единица времени), ὥρα: **не две ли на десате гонинѣ есте въ дъни** οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας Ин. 11: 9 Мар., Ас., Сав., ср. в этом значении также и **часъ**, см. ниже. Слово **година** передает также греч. φυλακή ‘стража’ (синоним **стража** φυλακῆ ‘стража’, ‘время между сменами караула’). Как пишет О.А. Седакова (Седакова 2008: 340), **стража** — «мера времени (в евангельское время ночь делилась на 4 стражи)». Здесь требуется небольшое уточнение: Марк (13: 35) придерживается более позднего, римского деления ночи на 4 стражи, в то время как Лука (12: 38) — древнего иудейского, а также греческого деления ночи на три части, или стражи. Измерять суточное время, используя в качестве ориентиров действия человека (смена караула) или, к примеру, поведение животных (пение петухов: **вечеръ или полоунощи или въ коуороглашеник или заоутра** Мк. 13: 35 Зогр., Остр., **кокоотоглашение** Мар.), — архаичная традиция (Толстая 2010а: 157) и не является спецификой старославянского языка; **3. Година врѣмене** — ‘время года’ ὥρα τοῦ ἔτους.

Часъ. Лексема употреблена более 100 раз, в своем первом значении близка лексемам **врѣмѣ** и **година** и является их дублетом в некоторых контекстах: **1. Время, час, пора, καιρός: приде часъ** (ὥρα) **да прославитъ сѧ сынъ чловѣчьскы** Ин. 12: 23 Зогр., ср. **година** Мар., Ас.⁸; **си корене не имжтъ ниже въ часѣ** (πρὸς καιρόν) **вѣроуитъ**, т. е. (верят) ‘временами, время от времени’ Лк. 8: 13 Сав., ср. **въ врѣмѣ** Зогр., Мар., Ас. На уровне идиоматики здесь также очевидна синонимичность лексем **часъ**, **врѣмѣ** и **годъ: на мъногъ часъ, на мъногы часы** ‘на долгое время, долго’. Более того, как и **врѣмѣ**, **часъ** сочетается с прилагательными и во множественном, и в единственном числе, т. е. **часъ** — это ‘время как (не)определенный интервал’; **2. Миг, мгновение, краткий промежуток времени, στιγμή, ῥολή** (в древнейших рукописях значение ‘миг’ передается преимущественно лексемой **часъ**): **въ тъ часъ** ‘в тот же миг’; **въ съ часъ** ‘сейчас, сию минуту, теперь’; **въ часѣ врѣменьнѣ** ἐν στιγμή χρόνου ‘в одно мгновение’⁹: **показа емоу всѣ ц<ѣ>с<а>р<с>ствитѣ вселенныѧ въ чѣсѣ врѣменьнѣ** Лк. 4: 5 Мар. Развитие значения ‘краткий промежуток времени’ вполне за-

8 Особенно заметна вариативность лексем **година** и **часъ** в евангельских чтениях, подробно см. (Львов 1966: 260).

9 **Въ часѣ врѣменьнѣ** — калька с греческого с той разницей, что **часъ**, в отличие от греч. στιγμή, — термин времени: στιγμή χρόνου ‘миг’, букв. ‘точка времени’.

кономерно у любой из лексем (*часъ, врѣмѣ, годъ, година*). В старославянском наиболее частотны употребления в этом значении именно лексемы *часъ*, ср. рус. < церковнослав. *настал мой час; последний час*. На релевантность в первую очередь семантических признаков «кратковременность, мгновенность» и «повторяемость (цикличность)» у слова *часъ* в старославянском языке указывает косвенным образом и прил. *часьнѣ* ‘относящийся к часу’: *внѣтъ тѣ трисавице часънаа*. (т. е. регулярные приступы лихорадки, малярии) *емлѣщнѣ въ ѿ часъ. сего внинемь неотъвѣтъномъ* Син. евх. 49b 14. На это же указывает и этимология слав. **časъ* (ЭССЯ 4: 27–30)¹⁰; 3. Час (часть суток, дня, который делился на четыре тричасия: первый, третий, шестой и девятый часы, ср. богослужбные чтения с теми же названиями); молитва определенного часа; 4. Погода: *въваше же и въздоухъ стоудень и часъ* (ѿра) *вридѣкъ* Супр. 76, 4.

Рокъ — ‘срок’, ‘установленное время’, ѿрокъ: *всемъ во чловѣкомъ овьщинѣ оучинилъ еси рокоу житиѣ съкончавъшо сѧ* Син. евх. 58a 17. Лексема встречается в старославянских памятниках всего 3 раза, два из них — в Син. евх. и 1 раз — в Супр., иными словами, чтобы говорить о семантическом объеме слова, контекстов недостаточно. Как термин времени лексема **rokъ*, так же как и другие слова этого поля, получила дальнейшее семантическое развитие в славянских языках.

Рассмотренные дефиниции говорят о том, что семантические признаки «непрерывность» и «дискретность» для понятия «время» в старославянском не являются релевантными, они не разграничены в текстах отчетливо, что указывает на гетерогенность самого понятия «время», его диффузность.

Времени обычно противопоставляется *вечность*, см. (Яковлева 1994: 87–93; Вендина 2002: 200), и в старославянских рукописях зафиксирована лексема *вѣкъ* ‘век’, ‘вечность’, *aión* (более 500 употреблений) — в текстах это слово предстает как особый концепт (вечность — то, что находится за рамками земной жизни), несет идею непрерывности, поступательности времени и, что его отличает от других слов с семантикой ‘время’, не связано с циклизмом. Однако идея непрерывности времени, заложенная в семантике слова *вѣкъ*, — на самом деле кажущаяся и оборачивается антропоцентрическим восприятием *века* — как отрезка,

10 В соответствии с этимологической гипотезой Г. Якобссона, для **časъ* реконструируется значение ‘нарезка’, лексема сближается со словом **kosa* в различных значениях, ср. и **časati* < **česati* ‘рвать, царапать’, ‘резать’, ‘делать резкие движения’. «Основным и ранним значением слав. **časъ* следует считать ‘(ограниченный) промежуток времени’» (ЭССЯ 4: 29), ср. (Львов 1966: 265).

сквозь призму человеческой жизни: НЕ ОТПЪОУСТИТЬ СѦ ЕМОУ НИ ВЪ СѦ ВѢКЪ НИ ВЪ ГРАДЪЩИНѦ οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι Мф. 12: 32 Зогр., Мар., Ас., Сав. Парадоксальным образом именно **ВѢКЪ** обозначает жизненное время (о природном и жизненном времени в славянской культуре см. Толстая 2010а). «Измеряемость» века предстает в устойчивых конструкциях, подобных конструкциям со словом **ВРѢМА**, в которых **ВѢКЪ** регулярно употребляется во мн. ч.: **ВЪ ВѢКЪ ВѢКОМЪ, ВЪ ВѢКЪ ВѢКА, ВЪ ВСѦ ВѢКЪ, ПРѢВѢ ВСѢХЪ ВѢКЪ** и др.: ЗАКЛНАИЖ ТѦ С<Ъ>НОМЪ . РОЖДЕНЫМЪ ОТЪ НЕГО ПРѢВѢ ВСѢХЪ ВѢКЪ (πρὸ τῶν αἰώνων) Син. евх. 52а 16.

Семантика слова **ВѢКЪ** также демонстрирует тождество представлений о времени и пространстве. Так, в библейских текстах **ВѢКЪ** достаточно регулярно означает ‘мир, свет’: **СѦ ВѢКЪ** ‘этот свет (мир), земная жизнь’¹¹, **ВѢКЪ ТЪ, ВѢКЪ ГРАДЪИН, ВѢКЪ ВЪДЪИН** ‘тот свет, загробная жизнь’, причем тот же переход характерен и для греческой лексемы αἰών: **А ЖАТВА КОНЪЧИНА ВѢКА ЕСТЬ. <...> ЪКОЖЕ ОУВО ПЛѢВЕЛИ СЪВИРАЖТЪ СѦ. И УГНЕМЪ СЪЖИЗАЖТЪ СѦ ТАКО ВЪДЕТЪ ВЪ СК<О>НЪНИИ ВѢКА СЕГО** ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνος ἐστίν <...>. ὅσπερ οὖν συλλέγεται τὰ ζιζάνια καὶ πυρὶ κατακαίεται οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος Мф. 13: 39–40 Унд., Зогр., Мар.; **А СПОДОВЛЪШЕН СѦ ВѢКЪ ТЪ ОУЛОУЧИТИ . ВЪСКРѢШЕНИЕ ЕЖЕ ОТЪ МРЪТЪВЪХЪ. НИ ЖЕНАТЪ СѦ НИ ПОСАГАЖТЪ ОИ** δὲ καταξιοθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται Лк. 20: 35 Мар. Однозначно как ‘мир’ переводится слово **ВѢКЪ**, передающее греч. κόσμος: **НАСЛЕДОУИТЕ ОУГОТОВАНОЕ ВАМЪ Ц<ѢСА>Р<Ь>СТВО . ОТЪ СЛОЖЕНИѢ ВѢКОУ** (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) Син. евх. 99б 12, ср. **ВСЕГО МИРА** Мт. 25: 34 Зогр., Мар., Ас., Сав. Ту же традицию — передавать **ВѢКЪ** как *мир* (**СВѢТЪ**) — продолжают и более поздние переводы, и не только новозаветных текстов (особенно текстов Апостола), но и ветхозаветных. Так, Ф.И. Буслаев показывает «переход значения места к значению времени» именно на примере лексемы *вѣкъ* в книге Ездры (6: 55 и 59): создалъ еси свѣтъ — creati seculum, сотворенъ бысть свѣтъ — creatam speculum (Буслаев 1992: 276, цит. по: Яковлева 1994: 56).

II. Обозначение отрезков времени. В старославянском языке мы находим отражение общих для славян представлений о членении пространства и времени. Праславянские слова, обозначавшие неопределенные промежутки времени, имеют в славянских языках разные значения; в каждом отдельном диалекте развивалось, как правило, только одно из

11 Нетрудно заметить, что синонимия словосочетаний *этот/тот свет* и *земная/згробная жизнь* приравнивает время к пространству.

значений. Возможность развития разных значений обусловлена семантическими потенциями старославянских слов: **врѣмѧ** ‘время’, ‘срок’, ‘пора’, ‘время года’, **рокъ** ‘срок’, ‘установленное время’, **вѣкъ** ‘век’, ‘вечность’, ‘мир’, **годъ** ‘время’, ‘год’, ‘праздник’, ‘пора’, **година** ‘время’, ‘срок’, ‘час’, **часъ** ‘время’, ‘час’, ‘пора’, ‘миг’, ‘погода’, **лѣто** ‘год’, ‘время’, ‘лето’.

Календарная система старославянского языка включает четыре единицы времени: год, месяц, неделю, сутки, которым соответствуют временные циклы разного масштаба. Год разделялся либо на времена года, либо на месяцы, месяц — на недели (в христианской традиции *седмицы*), неделя — на семь суток, сутки, в свою очередь, имели четырехчленное деление.

Годовой цикл характеризовался тем, что в нем не были строго дифференцированы сезоны: четко различались лишь теплое и холодное времена года (Вялкина 1969: 200–202; 1972: 265; Толстой 2003 (1997)), что характерно для всех индоевропейских языков. Названий всех сезонов в памятниках нет, однако деление на четыре сезона всё же упоминается: **четырьми врѣмѧны кржгъ лѣтоу вѣнчалъ еси** Син. евх. 4а 2 (впрочем, не следует забывать, что славянский текст переводит греческий и, таким образом, может отражать неславянские культурные представления).

Для обозначения года в старославянском языке, как правило, употреблялась лексема **лѣто** *ѣто*: **жена сжшти въ точеніи крѣви . отъ дѣвою на десѧти лѣтоу алò ѣтòу** *δὴδεκα* Лк. 8: 43 Зогр., Мар., Ас., Сав., Остр. Эта же лексема служила и для обозначения теплого времени года, лета (ср. аналогичную ситуацию в древнерусском языке (Вялкина 1969: 205) и в современных серболужицких языках (Мука; Трофимович)). Лексема **зима** ‘*χεῖμων*’ употребляется в памятниках в трех самостоятельных значениях: ‘холодное время года, зима’, ‘холод’ и ‘(снежная) буря’¹², что демонстрирует связь обозначений времени и погодных явлений: **выша же тогда свѧштеникъ въ ієроу҃са>л<и>мъ ѿ зима** (*χεῖμων*) **бѣ** Ин. 10: 22 Зогр., Мар.; **стоѣхъ же рави ѿ слоугы огнь сътворше ѣко зима** (*ψῦχος* ‘холод, стужа’) **бѣ** Ин. 18:18 Зогр., Ас.,

12 Здесь нельзя исключить влияния греческого языка, в котором *χεῖμων* означает ‘зиму’ и ‘бурю’, ср.: *χεῖμων* — «зима (в теплых краях, как, например, в Греции, время дождливое и бурное), в пер.[еносном значении] буря» (Вейсман: стб. 1340). Также ‘сильный ветер, буря’ в старославянском языке **внѧлица** (2) (греч. нет) и **воу҃ра** (20) *λαῖλαψ, καταγίς, χεῖμων*; лексема *χεῖμων*, как было показано, сама не является однозначной и может переводиться как словом со значением ‘зима’, так и словом со значением ‘ветер, буря’.

Сав.; тажци вѣтри великѣ дыханиа силѣ на кротость тишаахъ а они рѣвѣностниѣ зависти зывыжште сѣ распатию зимы (σταυροῦ ἕψωνα) ποῦγααхъ сѣ Супр. 399, 13. Сочетания значений у лексемы *зима* 'время года' и 'холод' известны древним славянским рукописям: *оудържимъ варѣмъ и зимуо* (Минейя 1097 г., 148) (Срезн. II: 516).

В древнем языке время не отделяется от природного явления, характерного для этого времени, ср. отмеченное выше ст.-слав. *врѣма* и *година* *врѣмене* 'время года', *часъ* 'время' и 'погода': *вѣаше же и въздоухъ стоудень и часъ бридѣкъ* Супр. 76, 4; *сѣмотрнвѣ во кстѣство томъ земля яко стоудень велика кстѣ в ней и година врѣмене яко зима* Супр. 89, 4–5. Известно, что микросистема обозначений времени в славянских языках тесно связана с микросистемой погоды, см. (Толстой 1997 (1963), особ. табл.). О темпоральных и метеорологических значениях лексем **vermę*, **godъ*, **godina*, **časъ*, **rokъ* в славянских диалектах см. подробно (там же).

К какому из двух основных времен года — теплomu или холодному — примыкали весна и осень, остается неясным. Фольклорная традиция сохраняет соотношение *весна—лето / осень—зима*. Однако в памятниках мы находим единственный и не совсем понятный пример употребления лексемы *весна*, и то в формульной конструкции, которая указывает скорее на противопоставление «лета» и «весны» и относит, таким образом, весну к холодному времени года: *лѣто і веснѣ ты созѣда* θερος καὶ ἔαο σὺ ἔπλασας αὐτά Син. пс. 73, 17, ср. русский текст Псалтыри: «Ты установил... лето и зиму». На устойчивость противопоставления *лѣто—весна* (в Изб. 1073 г. *жатва—весна*) в книжной традиции, в частности в паримийниках XIII—XIV вв., указывают и более поздние тексты, ср.: *вса д<ь>ни земли . сѣтва и жатва . [и жатва] и зима и знои . и лѣто и весна . и д<ь>нь и ноць не почивають* (СЯС, 1: 182); *да не воудеть вѣгъ вашъ зимѣ или въ соуботоу. знати кстѣ яко нѣ бы зимы сѣтворилъ. писано во к жатвоу и веснѣ ты сѣзда* Изб. 1073 г. 211г 11.

Нет уверенности в том, что в старославянском языке было слово **(j)eseny* (: **osenъ*), хотя, видимо, оно было праславянским образованием и известно во всех группах славянских языков (Фасмер 3: 158; ЭССЯ 6: 28–29). По замечанию Р.М. Цейтлин, «значение 'время сбора урожая', которое во многих славянских языках выражается словом *осень* (*eseny*), в памятниках старославянской письменности передается одним из значений существительного *жатва*» (Цейтлин 1977: 23). В памятниках это слово передает греч. θερος 'время сбора урожая', 'лето': *слънице о нихъ вѣсна тепло ако въ жатвѣ* ἥλιος ἔλαμψεν περὶ αὐτοὺς θεροῦς ὡς ἐν ἑρόει Супр. 77, 30. Время уборки урожая было самым теплым временем года, после которого наступал холодный

сезон; одна из предлагаемых этимологий слова **(j)esenь* также связывает его с жатвой: др.-прусс. *assanis*, гот. *asans* ‘время жатвы’ (ЭССЯ 6: 28). Таким образом, пору **ЛѢТО—ЖАТВА** можно отнести к теплему времени года, ср. и отмеченное выше противопоставление **ЖАТВА—ВЕСНА** в Изб. 1073 г. Анализ слова **ЖАТВА** особенно ярко подтверждает отсутствие в IX–X вв. у славян отчетливо выраженного деления годового цикла на четыре сезона.

Границы сезонов определял церковный календарь, еще в древности после принятия славянами христианства вступивший во взаимодействие с народным месяцесловом и отмечавший временные отрезки, которые приурочивались к различным сельскохозяйственным работам. В старославянских памятниках фиксируются и представления о времени, связанные с церковными праздниками, постами и суточным богослужением. Эти представления отчасти отражают иудейскую традицию, отчасти — литургическую греческую и в этом виде сохраняются доныне. Некоторые названия церковных праздников имеют языческое происхождение и связаны с традиционной культурой славян, например **Роуцалия** ‘Троица’. Здесь они не будут рассматриваться, их номенклатуру см. (Вендина 2002: 203–204).

Точно так же обозначение дней семидневной недели отражает как дохристианские представления славян (**вѣторьникъ**, **срѣда**, **четвертъкъ**, **пятъкъ**), так и иудео-христианскую концепцию: **параскевьгиня**, **параскевьгиня** ‘пятница’ < греч. *παρασκευή* ‘приготовление’ (к субботе) > ‘канун субботы или вечер перед субботой, пятница’, **недѣла** *ἡμέρα* ‘воскресенье’ (отсюда и **понедѣльникъ**) и *ἑβδομάς* ‘неделя’, ср. типологически сходное наименование субботой недели у иудеев, отраженное и в ст.-слав. языке: **сѣбота** *ж. р.* и **сѣботъ** *м. р.* *σάββατον* ‘суббота’ и ‘неделя’.

Уже в праславянскую эпоху существовало четырехчленное деление суток (Ивашина 1977: 6), которое отражено в старославянских **оутро—день—вечеръ—ночь**. На четырехчленное деление суток накладывается структура **въчера—дньсь—оутрѣ**, восходящая к праславянской эпохе (ср. Ивашина 1977: 6) и свидетельствующая о том, что время осмыслось не только как круг (мифологическое время), но и как ряд, членение которого зависит от положения субъекта относительно событий или явлений, протекающих во времени (прежде — теперь — потом). Это линейное время, которое предполагает формирование представлений о настоящем, прошлом и будущем.

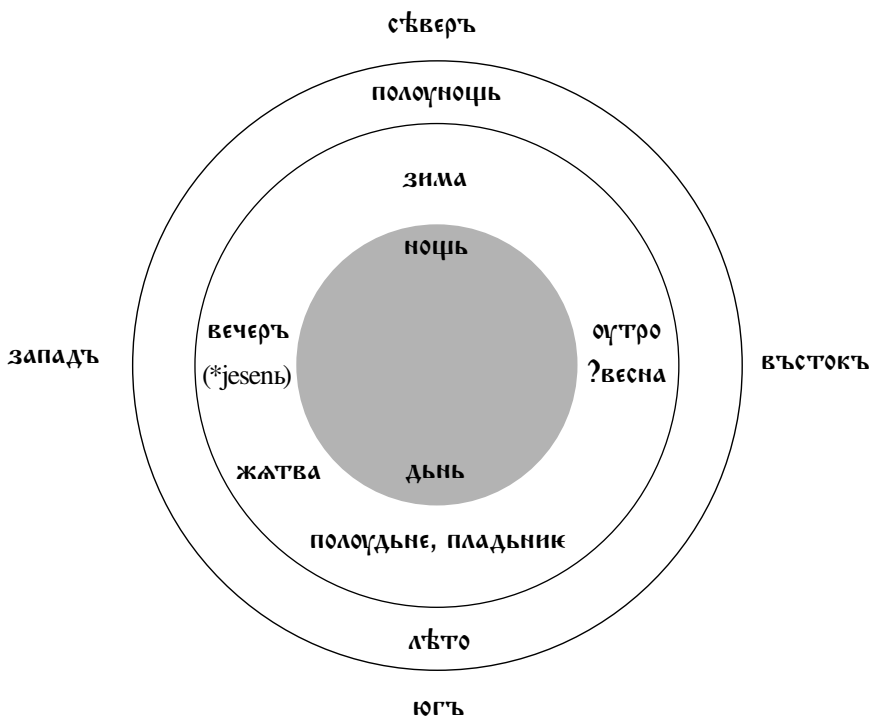
Наряду с периодами фиксировались и точечные моменты времени, соотносимые с серединой двух основных времен суток: **пладъник** (1) ‘полдень’ и **прѣпладъник** (3) ‘самый полдень’ (**polъdnye*, ср. **полоудне** ‘в полдень’) и **полоуночь** (**polъnokti*, ср. **полоуночи** ‘в полночь’, на-

пример: **вечерь** или **полоунощи** (μεσονύχτιον) или **въ коуѣроглашенник** или **заоутра** — Мк. 13: 35 Зогр., Остр.). С этими моментами времени связано и одно из обозначений севера и юга (ср. бел. *поўдзень*, пол. *południe* ‘юг’, пол. *północ* ‘север’): **въздвигшоу кр<ь>стѣ архирею на въстокъ... и пакы на западъ такожде и на полудне толикожде и на полнощѣ такожде** Ен. 31а 11. Кроме того, названия севера и юга связывались не только с обозначением отрезков времени, но и с метеорологическими явлениями (движением воздуха) и отражали противопоставление ‘тепло—холод’ (ср. **сѣверъ** [11 употреблений] ‘север’ ‘северный ветер, борея’, βορέας, βορρᾶς, **югъ** [11 употреблений] ‘юг’, ‘южный ветер’, νότος)¹³.

В целом системы измерения древнейших единиц времени — года и суток, отражающих ритмическую основу природных изменений, — характеризуются взаимоднозначным (изоморфным) соотношением времен года и частей суток ([Ивашина 1977: 5]; см. также [Толстой 2003 (1997)]). При этом в старославянском языке с членением суток соотносилось не только членение года, но и разграничение сторон света (старославянский язык знал четырехчленную систему обозначений сторон света: **и приджтъ отъ въстокъ и западъ и сѣвера и юга** Лк. 13:29 Мар., Ас., Сав., см. и пример из Ен. выше)¹⁴. Разграничение сторон света первоначально было связано с видимым движением солнца¹⁵, причем термины сторон света, использованные в языке древних рукописей, сохраняют эту связь: **въстокъ** и **въсходъ** (из **vъz-tokъ* < **tekti*, **vъz-chodъ*) — первоначально ‘восход (восхождение) солнца’, а **западъ** (возможно, и **заходъ**) — первоначально ‘заход (западание)

- 13 Ср. семантический переход в пределах одного семантического поля (микросистемы погоды): ст.-слав. **хладъ** ‘легкий, прохладный ветер’ > ‘прохлада, свежесть’; логичным было бы предположить обратную связь (прохлада — свежий ветерок), однако в старославянских рукописях лексема фиксируется только как перевод греч. αἴρα ‘дуновение, ветерок’. Обозначение ветра, который характеризуется каким-либо особым признаком (подобно ст.-слав. **хладъ**), характерно не только для славянских языков (ср., например, болг. диал. *zapaд* ‘западный ветер’, *iztok* ‘восточный ветер’, *seвер* ‘северный ветер’, *юг* ‘южный ветер’ и т. п. [Koseska 1972: 16–25]), оно представляет собой языковую универсалию.
- 14 Интересна формульность этой конструкции, которая калькирует греческую Панкратов 1979: в древних рукописях в этой конструкции **въстокъ** и **западъ** употребляются в род. мн., а **сѣверъ** и **югъ** — в род. ед., например: **отъ въсходъ и западъ** Изб. 1973 г. 179г 20.
- 15 Подробнее о движении солнца как о мере времени и пространства в архаических культурах см. Подосинов 1999: 621 и сл..

солнца' Фасмер 2: 78; Черных 1: 169¹⁶. Схема изоморфизма временных циклов и сторон света может быть представлена следующим образом (ср. для праславянского состояния — [Ивашина 1977: 5], для славянской традиционной культуры — [Толстой 2003 (1997): 31, 35], см. также таблицу в [Толстая 2010а: 156]):



16 Природные явления восхода и заката солнца отмечены в памятниках лексемами **вѣстокъ** ἀνατολή и **заходъ**, **западъ** δύσις: **яко и мрътва погрѣбакши їсоуса • вѣстока вѣстокомъ** Супр. 456, 24; **по слънечнѣтѣмъ заходѣ** Супр. 53, 4; **слънѣце позна западъ свои** Син. пс. 103, 19. Неизвестно, включала ли семантическая структура слова **вѣсходъ**, известного в значениях 'дорога, ведущая вверх, склон горы', 'верхний этаж' и 'восток (часть света)', не зафиксированное в памятниках значение 'восход (солнца)' (т. е. временное значение). В старославянском языке фиксируется только метафорическое употребление **вѣсход-**, описывающее движение солнца, ср. **слънѣцоу вѣсходаштоу**. Ср. и Изб. 1073 г., где лексема **вѣсходъ** фиксируется 7 р. и ни разу в значении 'восход (солнца)'.

Более определенным, чем «год», было понятие месяца. Нельзя не упомянуть о том, что среди светил ночного неба важным была луна, для обозначения которой в старославянском языке, как и во многих современных славянских языках, употреблялись две лексемы: **ЛОУНА** (20 употреблений) и **МѢСАЦЪ** (более 300 фиксаций в памятниках) в соответствии с греч. *σελήνη* — лексико-семантические варианты (в памятниках часто текстологические дублеты): **ЛОУНА НЕ ДАСТЪ СВѢТА СВОЕГО** (Мт. 24:29 Мар., Ас., Сав., м<Ѣ>с<А>ць — Зогр.); изменчивость лунного диска послужила использованию более распространенного слова **МѢСАЦЪ** и его производных¹⁷ для обозначения лунных фаз и единицы времени, которое само измерялось с учетом периодичности обращения луны: **ВРѢМЕНА МѢСАЧНАГА** ‘фазы (луны)’, **НОВЪ МѢСАЦЪ** ‘новолуние’, ср. **БѢСИТИ СЯ НА НОВЪ МѢСАЦЪ** ‘страдать лунатизмом’ (также ср. **НОВОМѢСАЧНИК** ‘новолуние’ в Изб. 1073 г.). Видимая смена лунных фаз позволяла выделять временной (линейный) отрезок в рамках годовых циклических изменений, небесное тело фиксировало последовательность этих изменений: **ЛОУНА—МѢСАЦЪ** «была первой единицей времяисчисления, которая знаменовала переход от циклизма к линейному отсчету времени... Таким образом, выделившийся благодаря периодичности **měsěcъ* в то же время оказался первым обозначением промежутка времени» (Ивашина 1977: 6–7).

Месяцы первоначально не являлись астрономическими понятиями, а были связаны с так называемыми малыми порами года (когда цветут травы, когда опадают листья), т. е. с явлениями природы и (часто) соответствующими им сельскохозяйственными работами (Hołyńska-Baranowa 1969: 76). Мотивированные, имеющие ясную внутреннюю форму названия месяцев (Нидерле 1956: 414; Вялкина 1972) сохранились в западнославянских (кроме словацкого), в украинском и белорусском языках¹⁸. В старославянском мы находим единственный пример, в котором писец приводит славянское название месяца после его греческого эквивалента: **м<Ѣ>с<А>ць ОКТЯБРЬ <РЕКО>МЪ ЛИСТ<ОПАДЪ>** Ен. 38а 16, месящеслов Архангельского евангелия 1092 г., одной из самых древних датированных славянских рукописей русского извода, содержит еще одно славянское название месяца: **м<Ѣ>с<А>ца СЕПТЪМБРА РЕКОМААГО РЮНН** Арх. 123, 3. В Баницком евангелии (болгарской рукописи конца XIII в.) на л. 187а–197б помещен месящеслов на церковный год — от сентября

17 Само слово **měsěcъ*, в соответствии с одной из этимологических гипотез, связано с корнем **měj-* ‘изменяться’, т. е. **měsěcъ* — ‘изменяющийся’ (ЭССЯ 18: 193–194).

18 В славянских диалектах народные названия месяцев распространены более широко, см. подробно (Толстая 2004) с библиографией.

до августа – и все месяцы названы по-славянски: **роуень** (сентябрь), **листопадъ** (октябрь), **грѣдень** (ноябрь), **стѣдень** (декабрь), **првсинецъ** (январь), **сѣчень** (февраль), **соухын** (март), **брѣзень** (апрель), **трѣвень** (май), **изокъ** (июнь), **чръвень** (июль), **заревъ** (август). Однако такое употребление имеет диалектный характер (Займов 1954: 101), так как в язык южных славян греко-латинские названия месяцев, обозначавшие более устойчивые астрономические понятия и уже составившие календарь, были заимствованы с христианизацией. Греческие названия месяцев очень рано стали официальными и общенародными, о чем свидетельствуют и данные памятников старо- и церковнославянской письменности: **септмѣбрь** (**септмѣбрь**), **октмѣбрь**, **ноятмѣбрь**, **дектмѣбрь** (**дектмѣбрь**), **енюарь** (**еньварь**), **ферварь**, **мартъ** (**мартини**), **априль**, **манн**, **июнь**, **июль**, **авгостъ** (**авгоустъ**).

Как и лексемы **luna* и **mesecъ*, от праславянской эпохи были унаследованы обозначения явлений, связанных с луной (а также солнцем), при этом обозначения утреннего света, зари использовались и как термины времени: **свѣтъ** (более 200 употреблений) ‘свет, сияние’ φῶς, φωτισμός, φέγγος — **дсѣ>нессѣ** • **слъньце не заходящее** • **свѣтомь вьсь миръ озари** Син. евх. 73а 19, *перен.* ‘утро’, ‘дневной свет’, ‘заря, рассвет’, ὄρθρος, ἡμέρα, αὐριον, πρωί — **сътвориша же цѣствникъ... отъ часа деватого до свѣта** (μεχρὶ πρωί) Супр. 60, 5. Очевидное противопоставление светлой и темной части суток, связанное с восходом и закатом солнца, отражено в индоевропейских по происхождению терминах **днь** (**dнь*) и **ночь** (**nokъ*): **вьстаетъ ночь и днь** Мк. 4:27 Зогр., Мар. Небесные явления, сопутствующие восходу, началу светлой части суток, обозначались терминами **заря** (6) ‘заря’, ‘свет’, ἀκτίς, αὐγή, αἴγλη, ‘луч’, **зорь** *ж. мн.* (4) ‘утренняя заря’, φαῖσις, и **дньница** (2) ‘денница’, ‘утренняя звезда’, ἑωσφόρος. Вероятно, и **заря** (**zor’a*), и **дньница** (**dньnica < *dнь*) означали и ‘зарю’, и ‘звезду’, ср.: **ты сьвръши зорь и слъньце** [т. е. сотворил звезды и солнце; ср. русский текст Псалтири: «Ты уготовал светила и солнце»] οὐ κατηρτίσω φαῖσιν καὶ ἥλιον Син. пс. 73: 16; **прѣжде дньница роднхъ тыя прѣд ѡсфорѡу** ἐξεγένησά σε Син. пс. 109: 3, ср. также: рус. *денница* ‘утренняя заря’, ‘утренняя звезда’, *заря* ‘заря’, южн. ‘звезда’ [Даль 1: 428, 628], укр. *заря* ‘заря’ и *зора* ‘звезда, заря’, болг. *заря* ‘луч’, ‘свет’, ‘утренняя заря’ и *зора* ‘утренняя звезда, утренняя заря’ [Фасмер 1: 81, см. также Супрун 1989: 204]. Как термины времени названия метеорологических явлений, сопровождающих видимое движение солнца, фиксируются, например, в устойчивых предложно-падежных сочетаниях в Супр.: **наоутрнѣ прѣжде зорь нападъ лжавын вѣсѣ оудави чловѣка того** (568, 8), **не рано въ зорь шъдъша къ прѣподѡвноуоумѡу** (205, 1), **отъ вечера дожи и до зорь** [т. е. ‘от заката до рассвета’ — временной отрезок] (550, 10).

Лексика любого языка представляет открытую систему, поэтому ее изучение требует большого числа и многообразия текстов. Малое число текстов старославянского языка и их относительное единообразие уже сами по себе ограничивают возможность отражения в них реально существующих в языке словарных единиц (Хабургаев 1986: 109). Однако на основе даже небольшого набора текстов можно установить определенные закономерности. Так, для терминов микросистемы времени старославянского языка очевидна связь их семантической структуры с древнейшими представлениями славян об астрономических и атмосферных явлениях, в частности: 1) изоморфизм циклических единиц времени (сутки — год); 2) устойчивая связь микросистем времени и погоды (**часть** — ‘время’ и ‘погода’, **зима** — ‘время года’ и ‘буря’, ‘холод’), которая приводила к омонимии; 3) сопряжение временных единиц и пространственных (географических) ориентиров: **ночь (полоуночь), зима, сѣверъ — день (полоуднь), лѣто, югъ**; семантические смещения ‘время суток’ ↔ ‘сторона света’ привели в дальнейшем к изменению семантики и закреплению последнего значения у лексем **polъdнь* и **polъnokъ* в некоторых славянских языках; 4) наименование единиц времени по астрономическим явлениям (**заря, дньница** — ‘небесное явление, связанное с обращением солнца’, ‘звезда’ и ‘время, когда наблюдается это явление или всходит звезда’). Подобные процессы и явления характерны для любого славянского языка, некоторые из них универсальны.

В целом факты старославянского языка говорят о том, что не существовало терминов, которые бы четко противопоставляли время непрерывное и время дискретное, линейное и циклическое. В ряде случаев отмечается и тождество представлений о пространстве и времени, что характерно для всех языков и подтверждает языковую универсалию.

ИСТОЧНИКИ

Арх. — Архангельское евангелие 1092 г. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М., 1997.

Ас. — *Evangeliař Assemanův / Vyd. J. Kurz. Praha, 1955. D. 2.* [Ассеманиево евангелие].

Бан. — Банишко евангелие: Среднебългарски паметник от XIII в. / Подготв. за печат с увод и комент. Е. Дограмаджиева, Б. Райнов. София, 1981. [Банишко евангелие].

Ен. — *Мирчев К., Кодов Х.* Енински апостол. София, 1965.

Зогр. — *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus / Ed. V. Jagic. Berolini, 1879.* [Зографское четвероевангелие].

Изб. 1973 г. — Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1–2. София, 1991–1993. [Изборник Святослава 1073 г.].

Клоц. — Clozianus: staroslověnský hlalolský sborník tridentský a innsbrucký / Vyd. A. Dostal. Praha, 1959. [Сборник Клоца].

Мар. — *Ягич И.В.* Мариинское четвероевангелие. Graz, 1960.

Остр. — Остромирово евангелие 1056–1057 гг. по изданию А.Х. Востокова. М., 2007.

Рыл. — *Гошев И.* Рилски глаголически листовце. София, 1956. [Рыльские глаголические листки].

Сав. — Саввина книга. Древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII в. / Изд. подгот. О.А. Князевская, Л.А. Коробенко, Е.П. Дограмаджиева. М., 1999.

Син. пс. — *Северьянов С.Н.* Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. Пг., 1922.

Син. евх. — *Nahtigal K.* Euchologium Sinaiticum. Del. 2. Ljubljana, 1942. [Синайский евхологий].

Супр. — Супрасълски или Ретков сборник. Т. 1–2. София, 1982–1983. [Супрасълская рукопись].

Унд. — Старобългарски кирилски откъслци. София, 1978. С. 18–24: [Листки Ундольского].

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1990 — *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.

БТС 2009 — Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб., 1998. [Электрон. ресурс, версия 2009: <http://www.gramota.ru/slovari>].

Буслаев 1992 — *Буслаев Ф.И.* Преподавание отечественного языка. М., 1992.

Вейсман 1899 — *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Репринт 5-го изд. 1899 г. М., 1991.

Вендина 2002 — *Вендина Т.И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.

Вялкина 1969 — *Вялкина Л.В.* Обозначение времен года в древнерусском языке // Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. М., 1969. С. 200–213.

Вялкина 1972 — *Вялкина Л.В.* Славянские названия месяцев // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1970. М., 1972. С. 265–279.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Напеч. со 2-го изд. М., 1995. Т. 1–4.

Заимов 1954 — *Заимов Й.* Българските народни имена на месеците // Известия на Института за български език. Кн. 3. София, 1954. С. 101–148.

Ивашина 1977 — *Ивашина Н.В.* Семантическая микросистема обозначений времени в праславянском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Минск, 1977.

Комплексный словарь 2001 — Комплексный словарь русского языка / А.Н. Тихонов и др.; Под ред. А.Н. Тихонова. М., 2001.

Львов 1966 — *Львов А.С.* Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1966.

Мука — *Мука Э.* Словарь нижнелужицкого языка. Пг.; Прага, 1921–1928. Т. 1–3.

Нидерле 1956 — *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956.

Панкратов 1979 — *Панкратов Н.П.* «От востокъ... до западь» // Памятники русского языка: Исследования и публикации. М., 1979. С. 193–196.

Подосинов 1999 — *Подосинов А.В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.

Седакова 2008 — *Седакова О.А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославянско-русские паронимы. М., 2008.

Срезн. — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Т. 1–3.

СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Э. Благовой, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др. М., 1994.

СтБР — Старобългарски речник. София, 1999–2009. Т. 1–2.

Супрун 1989 — *Супрун А.Е.* Жизнь древних славян по данным их языка // *Супрун А.Е.* Введение в славянскую филологию. 2-е изд., перераб. Минск, 1989. С. 155–264.

СЯС — *Slovník jazyka staroslověnského / CSAV; Vyd. J. Kurz et al. Praha, 1966–1989.* Репринт: СПб., 2006. Т. 1–4.

Толстая 2004 — *Толстая С.М.* Месяцы // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 236–241.

Толстая 2010а — *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени // *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 155–172.

Толстая 2010б — *Толстая С.М.* Параметры времени в языке и культуре // Там же. С. 150–154.

Толстой 1997 (1963) — *Толстой Н.И.* Из опытов типологического исследования славянского словарного состава. I // *Толстой Н.И.* Избр. труды. Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 44–69.

Толстой 2003 (1997) — *Толстой Н.И.* Времени магический круг (по представлениям славян) // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 27–36.

Трофимович — *Трофимович К.К.* Верхнелужицко-русский словарь. М.; Бауцен, 1974.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 3-е изд., стер. М., 1996. Т. 1–4.

Хабургаев 1986 — *Хабургаев Г.А.* Старославянский язык. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1986.

Цейтлин 1977 — *Цейтлин Р.М.* Лексика старославянского языка: Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977.

Черных — *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 1–2.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974–. Т. 1–.

Яковлева 1994 — *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.

Hołyńska-Baranowa 1969 — *Hołyńska-Baranowa T.* Ukraińskie nazwy miesięcy na tle ogólnosłowiańskim. Warszawa, 1969.

Koseska 1972 — *Koseska V.* Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim. Wrocław etc., 1972.

Šivic-Dular 1999 — *Šivic-Dular A.* Besedna družina iz korena *god- v slovanskih jezikih. Pomenoslovna razčlemba v kulturološkem kontekstu. Ljubljana, 1999.

О. В. ЧЕХА

ГРЕКО-СЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ
В НОМИНАЦИИ ЛУННОГО
ВРЕМЕНИ

Известно, что лунный календарь у многих народов на протяжении веков и практически до нашего времени регулировал хозяйственную жизнь, обрядовое и бытовое поведение человека. Вследствие этого в рамках традиционной культуры лунное время, т. е. время от первого появления молодой луны до ее полного исчезновения, получает подробную интерпретацию на каждом отрезке лунного цикла (лунного месяца), каждая лунная фаза наделяется характерной индивидуальной семантикой. Как правило, народная традиция делит лунный цикл (лунный месяц) на четыре или две части, при этом двоичное членение более архаично, и системность номинации лунного времени наиболее заметна именно в названиях половин (не четвертей) лунного месяца, которые почти всегда взаимообусловлены: греч. *νιό φεγγάρι* (новая луна) 'растущая луна' — *παλιό φεγγάρι* (старая луна) 'убывающая луна' (Μεγας 1941: 144). В этой связи допустимо условное деление названий лунных фаз на номинации первой (1) и второй половины лунного цикла (2), а также номинации переходного между ними, «межевого» времени: новолуния (безлуния) (3) и полнолуния (4).

Выделенные таким образом группы неравнозначны в количественном (число лексем, использующихся для обозначения конкретной лунной фазы) и в качественном (набор семантических моделей номинации) отношении. Кроме того, в греческой и болгарской традиции обращает на себя внимание разработанность номинаций второй половины лунного цикла (представленных десятком мотивационных моделей) и практически отсутствие номинаций безлуния — времени, которому в сербской и восточнославянских традициях уделяется самое пристальное внимание.

По наиболее распространенной версии, один лунный месяц состоит из тридцати дней¹. Отсюда такие названия полнолуния, как фрак.

1 Отмечаются и другие версии, например македонская: «Дванајсе Месеци, ама тринајсе Месечини излезваат у годината. Они (месечините) не одат по триесе дена или триесет и еден как месецот. Двајсе и осум дана се» [В году

δεκαπέντησιμα (досл. пятнадцати(дневие) < *δεκαπέντε* ‘пятнадцать’), *δεκαπέντ’σε το φεγγάρι* (Μέγας 1941: 142), *εδεκαπέντησεν το φεγγάρι* (досл. «месяц стал пятнадцатидневным») (о. Родос) (Παλαχριστοδούλου 1969: 279) ‘о полнолунии’². Равным образом у македонцев и болгар середина лунного цикла приходится на пятнадцатый день: «се мени месечината, се мени на 15 дена и тогај ослабее» [меняется месяц, меняется через пятнадцать дней, и тогда начинает «худеть»] (Блашец) (Вражиновски 1998 II: 66); «по 15 дени таја (месечината) губит, тоа погигел го викаме» [после пятнадцатого дня она (луна) начинает «гибнуть», мы тогда это (время) называем «погигель»] (Дебар) (там же: 62); «кад се јаде месечината на петнаест дена се јадела, петнаест дена се пунила» (когда месяц «едят» (т. е. когда луна убывает), пятнадцать дней «поедается», пятнадцать дней наполняется) (Пеширово) (там же: 65–66); «основните трудови дейности се извршват, когато се «постари» месечината, т. е. след като минат 15 дена от появата и» [основные работы совершаются, когда месяц «постареет», т. е. после того, как пройдет пятнадцать дней после его появления] (Родопи 1994: 12). Ср. также в легенде из с. Вакарел (Болгария):

Когато Каинъ убилъ брата си Авеля, Богъ наказалъ убиеца, като го поставилъ на Луната и му казалъ: «Ти, грѣшникo, тука ще се мѣчиши вѣчно, като всѣки 15 дни умираши и други 15 дни се съживяваши» [Когда Каин убил Авеля, Бог наказал убийцу, поставил его на луну и сказал ему: «Ты, грешник, здесь будешь мучиться вечно, каждые пятнадцать дней будешь ты умирать, а следующие пятнадцать дней — оживать»] (Ковачев 1914: 31).

Отсчет очередных тридцати дней нового лунного месяца начинается в новолунии или (реже) в полнолунии³. О том, что один месяц сме-

двенадцать календарных месяцев и тринадцать месяцев лунных. Лунные месяцы не длятся тридцать или тридцать один день, как календарные месяцы. В них двадцать восемь дней] (Вражиновски 2, 1998: 62).

2 Ср. *pēsmlēte* [пятнадцать дней] ‘полнолуние’ у албанцев Скопской котлины (Филиповић 1939: 233), итал. *luna in quintadecima* [луна в пятнадцатый день] ‘полнолуние’ (Dubochet 2005: 6).

3 Ср. в связи с этим *нова месечина* ‘когато има пълнолуние’ (ихтиманский говор) (БД 3, 1967: 104). Об этом говорят и обрядовые практики и различные представления, характеризующие периоды полнолуния и новолуния как пограничное, «межевое» время. Например, обычай показывать новой или полной луне деньги (см. соответствующие ритуальные формулы: «όπως γεμίσει ο κύκλος σου / να γεμίζη η τσέπη μας λεφτά» [как наполняется твой диск, / пусть наполняются наши карманы деньгами] (Μέγας 1941: 143) или «Как си пълна ти (месечината), така да е пълна и кесията» [Как полон ты (месяц), так пусть и кошель будет полон] (Маринов 1, 1981: 48).

няется другим в период новолуния, свидетельствуют такие названия молодой луны, как греч. *ἀρχεψη του φεγγαριού* [начало луны] (Μέγας 1941: 143), *καινούριου* [новая (луна)] (там же), макед., болг. *нова месечина* (Вражиновски 2, 1998: 60; Капанци 1985: 261; Пирин 1980: 459), болг. *начена се* (месечина) 'о новолунии' (Стара Загора, Плевен) (Koseska 1972: 90), серб. *нов месеџ* (Јанковић 1951: 107) и т. п.

Наступление новолуния в большинстве случаев передается глаголом *меняться*: макед. *се менува месечината* 'о новолунии' (Вражиновски 2, 1998: 60), *менява се* (месечината) 'о новолунии' (Родопи 1994: 30); сходным образом в Греции о нарождающемся месяце говорят, что он *αλλάζει*, меняется (Μέγας 1941: 142). В то же время, и в Болгарии, и в Македонии луна *меняется* также и в полнолуние: *се мени месечината на 15 дана* 'о полнолунии' (Вражиновски 2, 1998: 66), *мени се месеџа* 'о полнолунии' (БД 3, 1967: 104). Л. Ристеский определяет *менувањето на месечината* как «временную точку, на которую приходится важная смена фазы, с этого момента месяц начинает уменьшаться, гибнуть» (Ристески 2005: 359).

Если учитывать, что глагол *меняться*, как правило, используется для обозначения смены лунного месяца, а не отдельной лунной фазы, то последняя группа примеров подразумевает, что в некоторых районах новый лунный месяц начинался после полнолуния. Другими словами, лунный цикл осмысливается как временной отрезок между либо двумя безлуниями (I), либо же (реже) двумя полнолуниями (II). Обе эти расчетные схемы равноценны с точки зрения системной структурированности лунного времени. Однако первая в большей степени соответствует народному восприятию природного (лунного) времени, для которого «характерен биологизм: каждый временной цикл имеет начало (рождение), расцвет, увядание (старость) и смерть, за которой следует возрождение и новый цикл» (Усачева 1999: 172). То есть схема I будет прочитана как *зачатие, беременность → рождение, взросление → зрелость, акмџ → старение → смерть* (месяца). Напротив, в схеме II акцент ставится не на «жизни» луны, а на ее «полноте», целостности: *полный → уже не полный → порожний → еще не полный → полный* (месяц). При общем доминировании первой схемы, вторая также находит себе место в традиционной картине мира. В этом можно убедиться на примере следующего болгарского текста (о том, по какой причине изменяется лунный диск):

В этой же связи можно вспомнить погодные приметы, связывающие изменение погоды с наступлением новолуния и полнолуния (Ψυχολόγος 1981: 131; Пловдив 1986: 299; Капанци 1985: 265), и др.

При движението си, луната губи от се частици, та за това намалѣва, а при връщането си обира изгубенитѣ частици и така по-раства [Двигаясь, луна теряет частички и потому уменьшается, а при возвращении она собирает потерянные частички и таким образом вырастает] (с. Вакарел) (Ковачев 1914: 31).

Сходным образом и в греческой традиции видимые изменения, происходящие с лунным диском, интерпретируются как поворот вокруг своей оси некоего плоского предмета (луны), который потому и редко виден полностью (подразумевается, что исходное состояние, положение описываемого предмета — то, при котором он виден целым). Например:

Οι χωρικοί πιστεύουν πως το φεγγάρι «γυρίζει». Ενι σαν το τηγάρι το ένι γιουζ'ίζονντα ανάποδα, γ'αυτό δεν το βλέπουμε ωρισμένες μέρες [Селяне верят, что месяц «переворачивается». Он наподобие сковороды, перевернутой вверх дном, потому в какие-то дни мы его не видим] (Κωστάκης 1962: 44–45).

Соответственно, в качестве основного глагола, который описывает смену лунных месяцев, выступает *γυρίζω* ‘поворачивать(ся)’, реже — *στρέφω* ‘поворачивать’: *γύριζει το φεγγάρι* [поворачивается месяц] (Κωστάκης 1962: 44), *γυρίζει δρεπανάκι* [поворачивается серпик] (Маньяки) (Μέγας 1941: 143); *εγύρισεν το φεγγάρι* [обернулся месяц] ‘о появившейся луне’, *στρέφει το φεγγάρι* ‘об убывающем месяце; о периоде безлуния’ (ο. Родос) (Παλαχριστοδούλου 1969: 280), ср. также следующие этиологические легенды, объясняющие рост и опадание лунного диска:

Εдинъ момъкъ открадналъ палешникъ: слѣдъ като го заловили, билъ наказанъ отъ Бога: да носи на палешника Мъсечината; та, както я завърти съ палешника, тѣй и да свѣти [Один парень украл лемех: когда его поймали, то Бог его наказал: чтобы возил он на лемехе месяц, когда он повернет лемех (с месяцем), тогда и месяц светит] (с. Слатино) (Ковачев 1914: 30).

Господъ си ималъ една кутия съ огледало: единъ циганинъ отишелъ при него и му казалъ: «защо не изнесешъ тая кутия, ами я държишъ вѣтръ» награвналъ кутията и литналъ на горъ, спрълъ се на небо-то и там държи огледалато; образътъ, що виждаме на луната, е този на циганина; когато циганинътъ държи огледалото право къмъ нас, Луната се гледа пълна, а когато го завърти настрана, тогава тя се вижда изядена; обърне ли го пъкъ съвсъъмъ, тогава нѣмаме Луна [Хранилось у Бога в коробке зеркало. Какой-то цыган пришел к нему и спросил: «Почему ты не выносишь эту коробку, а все держишь в доме внутри». Схватил он коробку, и подняло его наверх, стал он на небе и держит там зеркало; образ, который мы видим на луне, это изображе-

ние того цыгана; когда цыган держит зеркало прямо напротив нас, мы видим луну полной, а когда он его поворачивает в сторону — видим ее ущербленной; а если совсем отвернет, тогда у нас безлуние] (с. Сапарево) (Ковачев 1914: 30).

Безлуние, первые дни лунного месяца

Идея о том, что месяц «меняется» во время новолуния (безлуния)⁴, должна была получить отражение в терминологии. Отсюда такие названия этого времени, как греч. *αλλαγήν* (мена) (о. Крит) (Ακατερνίδης 1957: 588), *αλλαξοφεγγαριά* [меняющийся месяц] (Μέγας 1941: 142; Ψυχούγιος 1989: 113); макед. *менена месечината, промена* (Вражиновски 2, 1998: 67); болг. *менà* (Банат) (Телбизови 1963: 175), также босн. *мена* (Филиповић 1949: 204); черногор. *мијена* (Дучић 1931: 331), внутренняя форма которых актуализирует забытую этимологию слова *месяц*.

Период перемены месяца, новолуние (как любое другое пограничное время), трактуется как опасный и крайне неблагоприятный для выполнения всяческого рода работ⁵. Интересны тексты хозяйственных запретов, в которых «обыгрывается» внутреннее значение термина *мена* и создаются неологизмы, пополняющие «лунный» словарь: например, в Банате *на менѹта* [в новолуние] не играли свадеб и не объявляли помолвок, «за да не се *уменѹ* булката» [чтобы невеста не изменяла мужу] (Телбизови 1963: 175); про одежду или полотно, постиранные *о мијени* [в новолуние], черногорцы говорили, что они «*омијениле су се*», т. е. вылиняли и истончились (Дучић 1931: 331), и др.

4 В русском языке слово *новолуние* имеет два значения: 1) 'одна из фаз луны, когда луна находится между солнцем и землей и обращена к земле своей неосвещенной стороной', 2) 'время появления нового лунного серпа на небе' (БАС 2V, 1958: 1357). При этом в традиционной культуре мотивационные основы номинации периода безлуния и времени первого появления месяца, включая несколько следующих за этим появлением дней, — различны, как различна и оценка, которой наделяются эти два временных отрезка: в первом случае она отрицательна, во втором, напротив, — положительна. Потому в дальнейшем (во избежание смешения этих двух понятий) под *новолунием* мы будем подразумевать только период безлуния, а для номинации впервые появившегося на небе месяца использовать термин *новая луна*.

5 Хотя мусульмане Височкой Нахии, например, верят, что «у години има једна мена, која може нашкодити» [один раз в году, когда месяц меняется, он может навредить], но поскольку они не знают, какая именно это будет из перемен, то празднуют каждую (Филиповић 1949: 204).

Восприятие времени перемены луны как «рубежного» лежит также в основе такого названия новолуния, как болг. *на мѝжду* [на меже] (с. Тешево) (Пирин 1980: 459).

Отсутствие месяца на небе становится мотивирующим признаком для номинаций, описывающих период безлуния как «пустое» время: болг. *празну лунату* (Пловдив 1986: 295), *на празно* (Странджа 1996: 263); макед. *на празно, на празна месечина* (Пеширово) (Вражиновски 2, 1998: 65–66); серб. *празан месец* (Скопска котлина) (Филиповић 1939: 212); также греч. *δεν έχει φεγγάρι* [нет месяца] (о. Лесбос) (Οικονομίδης 1962: 494), болг. *няма мѝсечина* (Узункюприйско) (БЕТ 3, 1986: 757). Через номинацию же даются и объяснения этого отсутствия: месяц прячется — греч. *κρυφή του φεγγαρκού* [сокрытие луны] (о. Кипр) (Παπαγγέλου 2002: 1299); болг. *скрѝена е* (месечина) (Вълче поле) (Родопи 1994: 30), гибнет — греч. *χάση* [гибель, пропажа] (о. Родос) (Παπαχριστοδούλου 1969: 280), болг. *пѝгibel месеца* (Маринов, 1981, I: 49), рождается — греч. *γέννηση* [рождение] ‘новолуние’ (Ликия) (Δελησαββας 1988: 118); *γέννημαν του φεγγαρκού* [рождение луны] (о. Кипр) ‘то же’ (Παναρέτου 1967: 52); макед. *се раѓа* (с. Чумово) (Вражиновски 2, 1998: 64); болг. *ражда се* (Пловдив 1986: 295), *роди се месечината* (Гоцеделчевско) (Родопи 1994: 30), переворачивается — *ανακάτωση φεγγαριού* (Сими) (Μέγας 1941: 143); *γύρισμα του φεγγαριού* [поворот луны < γυρίζω ‘поворачивать, оборачиваться’] (Ψυχογίος 1989: 131), тсакон. *φεγγαρογύριση* (досл. «луноворот» < γυρίζω ‘поворачивать, оборачиваться’ + φεγγάρι); выковывается — болг. *кѝвне се* (Пловдив 1986: 295).

Считалось, что период безлуния длится пять (греческая традиция)⁶ или семь дней, т. е. неделю (славянская традиция)⁷. При этом важно было определить, в какой именно день произошла перемена месяца, чтобы начать с него отсчет нового лунного цикла.

На Балканах повсеместно была распространена практика смотреть на появившийся месяц через шелковый платок и определять, сколько дней прошло с новолуния, по количеству кругов, увиденных вокруг его диска: например, «βάζεις μπροστά στα μάτια σου μια τσεμπέρα καφετιά και κοιτάς: άμα είναι δύο-τριών ημερών, θα ιδής να ξεχωρίζουν τα δρεπανάκια

6 Единичны упоминания о девятом дне лунного месяца, например, «чтобы прошла болезнь, надо, чтобы <в момент лечения> месяц был девятидневным (το φεγγάρι να έни που τες εννιά τζ’ επάνω) или больше, но никак не меньше» (о. Кипр) (Μαχαριώτης 1921: 207).

7 Аналогично и римские календы (начало римского месяца, о наступлении которого собравшимся возвещал понтифик фразой *calo luna novella* ‘объявляю новую луну’, откуда, собственно, и название *calenda* < *calare*) продолжались пять — семь дней (Μλαμπινιώτης 2002: 816).

του, δύο, τρία, όσον ημερών είναι το φεγγάρι» [прикладываешь к глазам коричневый головной платок и смотришь: если месяцу два-три дня, то увидишь, как удваивается, утраивается серпик, два, три (серпика), столько, сколько месяцу дней] (Маньяки) (Μέγας 1941: 142). На о. Наксос это делали, чтобы знать, сколько раз приветствовать месяц (Κεφαλληνιάδης 1965: 8), в юго-восточной Болгарии (с. Курт-Бунар) — чтобы определить, через сколько дней пойдет дождь (Κοβачев 1914: 75–76). В Пловдивском крае (В. Левски) вычисляли лунный возраст по количеству пятен на рожках (на «резчици») появившегося месяца (Πλωδιδ 1986: 295).

Греки в большинстве случаев считали, что месяц показывается на небе лишь на третий день после перемены и только праведники или люди с орлиным зрением способны увидеть месяц на второй день⁸ («χαρά στα μάτια που είδανε δύο ημερών φεγγάρι» [счастливы те глаза, которые видели двухдневный месяц] (Πιλία) (Μέγας 1941: 143). Девушке, которой удастся увидеть месяц на второй день, должен был в ту же ночь присниться ее будущий муж, откуда поговорка «Χαρά σ'εκείνη που θα ιδεί δύο ημερών φεγγάρι» [Счастлива та, которая увидит двухдневный месяц] (Γορτινία) (Αθανασοπούλος 1921: 566). В критском заговоре от диареи — которую на Крите называют *φεγγάρισμα* < *φεγγάρι* 'месяц, луна' (Γαρεφαλάκης 2002: 781) — при перечислении всех лунных фаз, т. е. всех имен болезни, также упоминается и двухдневный месяц: «Το νιοφέγγαρο, το (η)λιοφέγγαρο, των δύο μερών φεγγάρι, των πέντε μερών φεγγάρι, να φύγει από τα πόδια ντου, να φύγει απ' τ'αντεράκια ντου <...>» [Новый месяц, полный месяц, месяц второго дня, месяц пятого дня, уходи из его ног, уходи из его кишок <...>] (Ρηγάτος 1992: 112).

Наряду с широко распространенным представлением о том, что месяц становится видимым на третью ночь, отмечены также сообщения, что период новолуния длится пять дней, например, «Νέον φεγγάρι <...> είναι εντελώς άόρατος εις ημάς. Πέντε ημέρας μετά ταύτα άρχονται αριθμούντες την Γέμωσιν <...>» [Новый месяц <...> совершенно нам невидим. Но спустя пять дней после этого начинают исчислять (дни) наполняющейся луны <...>] (ο. Кипр) (Λούκας 1, 1874: 128). Фиксируются соответствующие названия — *πεντάχτης* (Μέγας 1941: 143), *πεντάται* (ο. Керкира) (Σαλβάνος 1929: 142) 'месяц, появляющийся на пятую ночь после новолуния' (досл. «пятók, пяточек» < *πέντε* 'пять'), *πεντέχτη* 'ночь с пятого на шестой день лунного месяца' (ο. Родос)

8 Ср. с поверием украинцев Екатеринославской губернии, которые верили, что только праведные люди могут увидеть месяц в день новолуния (СД 3, 2004: 148).

(Παπαχριστοδούλου 1969: 279), *πενθέχτη (η)* ‘пятый или шестой день после новолуния, когда обычно наблюдается перемена погоды’ (ο. Кипр) (Παναρέτου 1967: 58).

То, что мотивационной основой хрононимов (в нашем случае названий дней лунного месяца) становится число, типично для греческой традиции. Достаточно вспомнить названия дней недели: *Δευτέρα* ‘понедельник’ < *δεύτερος* ‘второй’, *Τρίτη* ‘вторник’ < *τρίτος* ‘третий’, *Τετάρτη* ‘среда’ < *τέταρτος* ‘четвертый’, *Πέμπτη* ‘четверг’ < *πέμπτος* ‘пятый’. Напротив, в традициях южных славян термины, подобные *δεκαπέντισμα* или *πεντάχτης*, не встречаются — начало лунного цикла организовано там иначе, и обрядовые действия и магические практики приурочены к первому воскресению / первой среде / первой пятнице после новолуния⁹ (у греков — единичное *πρωτοπαράσκεво* [первая пятница] [Καφελληνιάδης 1965: 11]): серб. *млада недеља, млада среда, млада петка* (Недельковић 1990: 157–159), макед., болг. *млада сряда, млада срѣда* (БНМ 1983: 22; Ковачев 1914: 33); словен. *mlado nedeljo, mladi torek, mladi petek* (Möderndorfer 1946: 100); см. также макед. *лют вторник* [злой вторник] ‘первый вторник после новолуния, в который запрещалось стирать одежду и мыть голову’ (Битола) (БНМ 1983: 22). В юго-вост. Болгарии считали, что новая луна нарождается в среду или субботу (Българин, Левка) (Сакар 2002: 232).

В качестве мотивационного признака номинаций молодой луны может выбираться серповидная форма ее диска — греч. *δρεπανάκι* [серпик] (Маньяки) (Μέγας 1941: 143); макед. *српче, српчуле* (Галичник), *мала српче* (Дебарска Жупа) (Вражиновски 2, 1998: 62, 60); болг. *месечината е на сѣрп / на косер* (Пловдив 1986: 295), *косерче* (с. Илинден) (Пирин 1980: 459), *сѣрпче, сѣрпче, сѣрпчѡк* (Родопи 1994: 30); или тот свет, который она приносит с собой после периода безлуния — греч. *ζημερωμένο το φεγγάρι* [восход (досл. рассвет) луны] (ο. Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 11), *φέξα, φέτσισο* [досл. освещение, озарение] ‘первая половина лунного цикла; молодая луна’ (Κωστάκης 1987 III: 340), *φέξ* τ’φγκαργίου* [лунное освещение] ‘то же’ (Καραλιέρης 1984: 359).

Однако главные модели номинации появляющегося первый раз месяца — это ‘новая луна’ и ‘молодая луна’:

9 Главным образом, очистительные ритуалы (купание в источниках, обливание колодцев водой, принесенной со службы в «молодое воскресенье», и т. д.), лечение, гадания о замужестве; в Шумадии (Гружа) братались с первым прохожим, которого встретили («о младој недељи»), и т. д. Подробнее см. Недельковић 1990: 157–159; СМР 1970: 206; Филиповић 1939: 117, 202, 204; Möderndorfer 1946: 100.

греч. *καινούργιο* [новый (месяц)] (Μέγας 1941: 143; Σούλης 1963: 426), *τζ'ητούρκον, τζ'ηανούρκον φεγγάρι* [новый месяц] (о. Кипр) (Паварέτου 1967: 60), *νιό φεγγάρι* (о. Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 11), *νηό φεγγάρι* (о. Крит) (Φραγκάκι 1949: 9), *νέα φεγγάρι* (новый месяц) (о. Родос) (Παπαχριστοδούλου 1969: 280), макед. *нова месечина* (Градешница, Дебар, Дебарска Жупа, Мариово, Разловци) (Вражиновски 2, 1998: 60, 62, 67, 79), *новина* (Галичник, Конопиште, Крушевица, Мариово, Пеширово, Разловци, Чаниште) (там же: 58, 62–67); болг. *нова месечина* (Капанци 1985: 261; Пирин 1980: 459), *нов мѐсец* (софий., Грявна, Самоков, Кюлевча, шумен., банат.) (БЭР 3, 1986: 755), *новина* (Пирин 1980: 459; Родопи 1994: 11; Сакар 2002: 232), *нова* (Пловдив 1986: 295; Родопи 1994: 11), *нов дядо* (Капанци 1985: 261), *нова связ* (Тетевенско), *нова свещ* (Троян, Голец, Гложене) (Ловеч 1999: 270); реже у сербов — *нов месец* (Шумадия), *новак, новљак* (Јанковић 1951: 107);

серб., хорв., босн., герцегов., черногор. *млад месец*, серб. *младоња* (Алексинач, Соко Бања), хорв. *млађ* (Модрушко-Риешка жупания), далматин. *младијак* (Буковица), черногор. *младина* (Ђорђевић 1958: 32); болг. *млад месец* ‘новолуние’ (Махалата, плевен.) (БЭР 3, 1986: 755); *млада месечина* (Пловдив 1986: 295), макед. *млад месец* (Вражиновски 1, 1998: 79), *млада месечина* (Нерези, Осој, Дебарска Жупа) (Вражиновски 2, 1998: 60), *на млада* (Старавина) (там же: 59).

К этой группе номинаций, вероятно, следует отнести греч. *τρυφεροφεγγία* (η) [мягкая, нежная луна] ‘первые три дня лунного месяца’ (Этолия, Пелопоннес) (Ψυχούγιος 1989: 38; Μέγας 1941: 143), *τρυφερό* [мягкая (луна)]¹⁰ (о. Керкира) (Σαλβάνος 1929: 142), так как греч. *τρυφερός* ‘нежный, мягкий’ применительно к ребенку или молодому животному означает ‘молоденький’, ‘юный’ (например, *η τρυφερή ηλικία* [нежный возраст] ‘детский возраст’).

Известно, что в некоторых традициях названия появляющегося после новолуния месяца и — шире — названия первой половины лунного цикла, образованные от корней **nou-* и **mold-*, выступают полными синонимами и различаются только ареалом распространения, например, *молодой* — *старый* месяц (ю.-рус.) и *новый* — *ветхий* месяц (сев.-рус.). Мотивационной основой в обоих случаях является представление о том, что с началом лунного цикла месяц рождается, а в конце — стареет и умирает. В балканской картине мира, однако, номинации с корнем **mold-* и **nou-*, вероятно, отражают различное осмысление того, что именно происходит с месяцем в течение одного лунного цикла, а именно — месяц рождается и умирает (сербский, восточнославянский вари-

10 О вост.-слав. параллелях корреляции признака *мягкости* с молодым месяцем и *твердостью* — с полным или старым см. Чёха 2006: 488–490.

ант), месяц наполняется и пустеет (болгарский и греческий вариант); в рамках македонской традиции представлены оба типа интерпретации и, соответственно, две группы номинаций (* *mold-* и * *nou-*).

То, что изменения, происходящие с месяцем, интерпретируются по-разному, наглядно демонстрирует внутренняя форма номинации первой и второй половины лунного цикла. В терминологии новолуния и названиях новой луны эти различия мало заметны. Но общее направление развития сюжета о метаморфозах месяца задают именно эти номинации: там, где встречаются «молодую», родившуюся луну (см. хорв. обращение к показавшемуся месяцу — *млади младенац* (Ђорђевић 1958: 32), в конце месяца провожают луну «старую»; напротив, про «новую» луну уже на следующий день после ее появления говорят, что она «наполняется», а в дальнейшем «рассыпается», «заворачивается», «съедается», «истончается» и т. п. По этой же причине греческое название новой луны — *νέο φεγγάρι* — в настоящей работе переводится как «новый месяц», несмотря на то что в греческом языке лексема *νέος* имеет два значения: ‘молодой’ и ‘новый’.

Предложенная модель распределения номинаций с корнями * *mold-* и * *nou-* очень схематична и во многом условна. Это касается и географии распространения терминов (в некоторых болгарских селах фиксируются образования от корня * *mold-*, а в Сербии, Боснии и Далмации — номинации с корнем * *nou-*), и структурной организации лунного времени, например, *нова свет* ‘новолуние’ — *вета свет* ‘не новая луна’ (Добруджа 1974: 407). Однако она позволяет расставить основные акценты, намечая тем самым дальнейшее направление исследования.

Полнолуние

Главным универсальным мотивационным признаком номинации полнолуния служит полнота, совершенство лунного диска.

- Деривационная основа *γεμάτος* ‘полный, наполненный’, *γεμίζω* ‘наполнять’ > *γέμωση* (*η*), *γέμωσιά* (*η*) ‘полнолуние’ (о. Кипр) (Παπαγγέλου 2002: 198), *γεμόφεγγο* ‘то же’ (Μέγας 1941: 143), *γεμοφένγαρο* ‘то же’ (о. Касос) (Σόφος, 1986: 60), *φεγγάρι γεμάτο* ‘полная луна’ (Καραναστάσης 1956: 97; Κόνσολας 1966: 235), *ολόγιομο, ολόγεμο φεγγάρι* ‘полнолуние’ (Μπαμπινιώτης 2002: 1247), *φεγγάρι ολόγιομο* ‘полная луна’ (Ψυχογιός 1953: 261), *εγίμωσεν το φεγγάρι* [наполнился месяц] ‘о периоде полнолуния’ (о. Родос) (Παλαχριστοδούλου 1969: 280); то же у балканских славян: макед. *полна* (*месечина*) (Мариово, Нерези, Осој, Старавина, Чаниште) (Вражиновски 2, 1998: 58–60); болг. *пълна* (Пловдив 1986: 295; Пирин 1980: 459; Родопи 1994: 11), *пълна месечина* (Пирин 1980: 459; Капанци 1985: 261), *пълн мѐсец* (Банат) (Телбизови 1963: 175), *пълн мѐсец* (Ловеч 1999: 270), *пълн мѐсец* (Бели осъм, троян.) (БЕР 3, 1986: 755),

пъл месец (троян., тетевен.) (Ловеч 1999: 270), *пълна свещ* (Маринов 1, 1981: 48), *пълнѐж* (Пирин 1980: 459; Сакар 2002: 233), *пълнеш, изпълни се* (зап.-вост. Родопы) (Родопи 1994: 11); серб. *пун месец* (Ђорђевић 1958: 32; Филиповић 1939: 212).

- Деривационная основа *φουσκώνω* ‘надувать, наполнять’ > *φουσκοφεγγαριά* ‘полнолуние’, *φεγγάρι φουσκώνει* ‘месяц наполняется’ (Пилия) (Μέγας 1941: 143, 144).

- Деривационная основа *όλος* ‘целый’, *πάν-* ‘все-’ > *ολόφεγγο, ολόφεγγαρο* ‘полнолуние’ (Μέγας 1941: 143), *πανσέληνον* ‘полнолуние’ (о. Кипр) (Λούκας 1, 1874: 128), ср. болг. *цяла* (Пловдив 1986: 295; Родопи 1994: 11).

- Деривационная основа *στρογγυλός* ‘круглый’ > *στρογγυλό φεγγάρι* (круглая луна) ‘полнолуние’ (Μπαμπινιώτης 2002: 1666).

- Деривационная основа *σωστός* ‘правильный, точный’ > *φεγγάριν σωστόν* ‘полнолуние’ (Понт) (Οικονομίδης 1972: 6), макед. *права месечина* (Галичник) (Вражиновски II 1998: 62).

К этой же группе номинаций относится *πλουσουρανιά* ‘полнолуние’ < *πλούσιος* ‘богатый’ + *ουρανός* ‘небо’, досл. «богатое небо» (о. Закинф) (Οικονομίδης 1972: 6).

Желанием сообщить окружающим предметам это свойство полноты объясняется приуроченность некоторых хозяйственных работ к периоду полнолуния. Приведем несколько примеров. Так, на полную луну сажали на яйца наседку «за да няма „празни“ яйца» [чтобы яйца не были пустыми] (Пловдив 1986: 295; Капанци 1985: 262), покупали поросят «за да бъдат „дубели“ [чтобы (те) были толстыми] (Телбизови 1963: 175). Сеяли жито «за да бъдат „пълни“ зърната» [чтобы зерна были полными] (Пловдив 1986: 295), сажали фасоль и бобы — «шушулките и да са пълни» [чтобы стручки были полными] (Капанци 1985: 262), картофель — «за да бъдат пълни гнездата» [чтобы были полными гнезда] (Банат) (Телбизови 1963: 175). Осенний сев требовалось начинать в полнолуние, «да бъде пълен хамбара» [чтобы амбар был полон] (Капанци 1985: 262). Сербы на полнолуние переселялись в новый дом, «da će kuća uvek biti puna» [дом всегда будет полон] (Vlahović 1972: 66). Ритуальный хлеб для празднования первых шагов ребенка болгары замешивали в полнолуние, чтобы жизнь этого ребенка была «полной» (Седакова 2007: 303). Боснийцы верят, что «пун мјесец добро је у кући спомињати, јер ће и кућа свега пуна бити» [хорошо говорить дома о наступлении полнолуния, чтобы дом всегда был полон] (Ђорђевић 1958: 34) и т. д.

Ср. также в приметах: болгары считали, что полнолуние (*месецьт е пълен*) в Дмитриев день (26.X/8.XI) предсказывает хороший приплод скота, если же луна окажется «пустой» (*месецьт е празен*), то «пустым» останется и хлев (Ловеч 1999: 272).

Представлением о том, что на пятнадцатый день луна «встречается» с солнцем, т. е. на заходе солнца появляется на противоположном краю неба, мотивировано следующее название полнолуния — *λιόκριση* < *ήλιος* ‘солнце’ + *κρούση* ‘встреча’, досл. «встреча с солнцем» (Γιαγκούλλης 1994: 83) (Пилия, Левкада, Пелопоннес, Фракия) (Μέγας 1941: 143; Γρηγόρη 1953: 161; Παπαθανάσης-Μουσιοπούλος 1, 1979: 172; Ψυχογίος 1989: 131), *λιόκρουσι*, *λιόκρουση*, *νηλιόκρουση* (о. Керкира, Кипр) (Σαλβάνος 1929: 142; Παναρέτου 1967: 27), *ηλιόκρουση του φεγγαρκού* (о. Кипр) (Ροής Παπαγγέλου 2002: 1299). На о. Керкира по этому поводу месяцу приписывают следующую поговорку:

*Μή με κοιτάξεις τρυφερό καί μήτε 'το πεντάτσι,
Μόν' κοίτα με 'ς τη 'λιόκρουσι, που λειώνει τα λιθάρια*

[Не встречайся со мной молоденьким (досл. нежным, мягким) и с пятидневным,

Только в полнолуние, которое камни расплавляет, меня встретить] (Σαλβάνος 1929: 142).

Не случайно упоминание о том, что полнолуние «топит камни». В греческой традиции вообще принято считать ночь на полнолуние самым опасным временем лунного месяца (у славян такого рода представления связаны главным образом с периодом безлуния). На Керкире в эту ночь закрывают в доме все окна, чтобы избежать проникновения лунного света, и не выходят до тех пор, пока солнце не поднимется на две сажени. Остерегались заболеть в это время желтухой, ср. одно из названий болезни — *λιόκρουσι* (Эпир) (Αραβαντινός 1909: 66); запрещали сеять и подкладывать яйца под наседку в этот период (Παναρέτου 1967: 226), рубить дерево (Πολίτης 1921: 167) и проч. Македонцы, которым в ночь полнолуния случалось пахать поле, в тот момент, когда, как они полагали, месяц «меняется», останавливали волов на одну минуту (Нерези) (Вражиновски 2, 1998: 60).

Считалось, что во время таких «встреч» солнце нападает на месяц и откалывает от него кусочки (Μέγας 1941: 143), и этим объясняли последующее уменьшение луны, ср. с македонским и болгарским представлением о том, что начиная с полнолуния солнце понемногу «откусывает» от месяца, «поедает» его.

Другие мотивационные признаки, которые кладутся в основу номинации полнолуния, — яркость полного лунного диска: греч. *φέξη* [свечение] ‘полнолуние’; болг. *ламπεж* ‘то же’ (с. Слащен) (Пирин 1980: 459), *ясна месечина(та)* ‘то же’ (Маринов 1981, I: 48); серб. *чистина* ‘то же’ (Филиповић 1939: 134); порядковый номер дня лунного месяца, на который приходится полнолуние: *δεκαπέντισμα* (досл. пятнадцатый день) ‘полнолуние’ (Фракия) (Μέγας 1941: 143), *δεκαπέντ'σε το φεγγάρι* (досл. месяц стал пятнадцатидневным) ‘то же’ (Μέγας 1941: 143), *εδεκαπέντησεν το φεγγάρι* (досл. месяц стал пятнадцатидневным) ‘то же’

(о. Родос) (Παλαχριστοδοῦλου 1969: 280); банатские болгары о месяце в ночь полнолуния говорят, что он *седѝ на кантѝр* [сидит на весах] (Телбизови 1963: 175).

Подобно тому как противопоставляются друг другу полнолуние и новолуние (*полная* и *порожня* луна), **первая и вторая половины лунного цикла** (растущая и убывающая луна) составляют ярко выраженную оппозицию и наделяются противоположными оценками и символикой. Эта оппозиция осмысливается тремя способами: в категориях возраста (молодая — старая луна) (А), в категориях размера (увеличивающаяся — уменьшающаяся луна) (В) и в категориях оценки (хорошая — плохая луна) (С).

Модель А. 'молодая — старая луна'

Рассматриваемая модель номинации отражает представления о «жизни» месяца, растущая луна называется *молодой*, убывающая — *старой* (ср. с названиями новолуния типа греч. *γέννηση* [рождение] (Ликия) (Δελήσαββας 1988: 118); макед. *раѓа се* (месечина) 'о периоде новолуния' (Вражиновски 2, 1998: 64); болг. *раѓа се* 'то же' (Пловдив 1986: 295) и т. п.). Для сербской и словенской традиций — это единственная (за редким исключением) модель:

млади месец, младина, млађак 'растущая луна' — *стари месец* 'убывающая луна' (Јанковић 1951: 107), *млади дани* 'первая половина лунного цикла' — *стари дани* 'вторая половина лунного цикла' (СМР 1970: 207), ср. также *млада недеља* 'первая неделя растущей луны' — *стара недеља* 'вторая неделя после полнолуния' (Јанковић 1951: 107); *v mlaji, v mladih dnevih* 'на растущей луне' — *ob starem* 'на убывающей луне' (Möderndorfer 1946: 98–100).

В греческой традиции подобная модель не встречается. Исключения составляют зафиксированные Г. Мегасом в Тскакони *νιο φεγγάρι* [молодая луна] 'растущая луна' и *παλιό φεγγάρι* [старая луна] 'убывающая луна' (Μέγας 1941: 144).

При этом нельзя утверждать, что в народной греческой культуре полностью отсутствует представление о «жизни» и «смерти» месяца. Так, о «рождении» луны сообщается в некоторых ритуальных формулах приветствия молодой луны, например:

*Καλώς το φεγγάρι
το νιο το παλληκάρι
κάθε μήνα γεννημένο
κάθε τρείς χαίρετημένο <...>*

Добро пожаловать, месяц,
молодой богатырь,
который каждый (календарный) месяц рождается,
каждые три (? недели) прощается <...>

(Маньяки) (Μέγας 1941: 143).

Восприятие появляющейся молодой луны как новорожденной объясняет следующий пелопоннеский обычай: принимая ребенка, повитуха обращается к нему со словами, представляющими собой парадоксальную формулу приветствия месяца: «*Ἄν εἶσαι νῖός, ἀν εἶσαι παλικάρῃ, ἐβγα ἐξω τῆ νύχτα νὰ μὰς δεῖξεις τὸ φεγγάρι*» [Если ты молодой, если ты богатырь, выйди (наружу) ночью, чтобы показать нам луну] (Μαρινέλλης 1978: 179).

В болгарской и македонской традициях рассматриваемая модель представлена болг. *млада* (месецина) 'растущая луна' — *ста̀ра* (месецина) 'убывающая луна' (Пловдив 1986: 295), *стара месецина* 'убывающая луна' (с. Долен) (Пирин 1980: 458; Koseska 1972: 92); макед. *на новина*, *на млада* 'о первой половине лунного месяца' — *на стара*, *на полна* 'о второй половине лунного месяца' (Старавина) (Вражиновски 2, 1998: 59) — однако не так последовательно, как в сербском варианте. В частности, первая половина лунного цикла нередко называется *новой*, а не *молодой* луной: макед. *новина* 'растущая луна' — *стара* 'убывающая луна' (Чаниште, Мариово) (Вражиновски 2, 1998: 58), болг. *нова месецина* 'молодая луна' — *постарява се* 'об убывающей луне' (Павелско, Рибново, Сърница, Жълтуша) (Родопи 1994: 11). Кроме того, часто на уровне номинации ставится знак равенства между *полной* и *старой* луной (это отмечается и для сербской традиции: [луна] *стара неделя* 'вторая неделя после полнолуния' [Јанковић 1951: 107]), что ведет к появлению пар типа макед. *млада месецина* 'растущая луна' — *полна месецина* 'убывающая луна' (Осој) (Вражиновски 2, 1998: 60), либо же троек типа макед. *нова месецина* 'растущая луна' — *стара* (месецина) 'полнолуние' — *ветва* (месецина) 'последняя лунная фаза; безлуние' (Дебарска Жупа) (Вражиновски 1, 1998: 81). Соответственно, представление о «жизни» месяца, которое лежит в основе разбираемых номинаций и актуализируется при непосредственном столкновении названий типа *молодой* — *старый*, прослеживается в последних примерах менее четко.

Вне зависимости от того, насколько последовательно рассматриваемая номинационная модель представлена в языке, можно с уверенностью заявлять об универсальности восприятия лунного времени через категории *молодой* и *старый*. Наглядный тому пример — общебалканское (и шире) представление, что люди, родившиеся «на старой луне», рано старятся или же обладают «недетским» умом, ср. в этой связи болг. *на стар месец е роден* 'о мудром человеке' (Седакова 2007: 96).

Модель В. 'увеличивающаяся — уменьшающаяся луна'

Мотивационная основа рассматриваемой модели — видимое увеличение и уменьшение лунного диска. Внутренняя форма лексем, репрезентирующих эту модель, отражает различные точки зрения носи-

телей традиции на то, какие именно изменения происходят с луной. Разбираемая модель является единственной (исключения см. выше) для греческой традиционной культуры и доминирующей для болгарской традиции. Македонский материал демонстрирует сосуществование обеих моделей: «первая и вторая половины лунного цикла: ‘молодая’ — ‘старая’ луна» и «первая и вторая половины лунного цикла: ‘увеличивающаяся’ — ‘уменьшающаяся’ луна».

Обычный греческий вариант модели выглядит следующим образом: в первый день появления луну называют *новой*, затем до полнолуния *наполняющейся* (*γέμωση*), после полнолуния — *пропадающей* (*χάση*), *уменьшающейся* (*λίωση*, *λείψη*); в период новолуния она оборачивается (*γυρίζει*) и появляется *новой*. Сходным образом у македонцев: *нова месечина* — «шо полни месечината», *полна месечина* — *почиње да губи, погибел* (Дебар) (Вражиновски 2, 1998: 63). Однако более частотный болгарский и македонский вариант — *новина* ‘период от новолуния до полнолуния’ — *погибел* (*кратеж*, *расип* и т. д.) ‘период от полнолуния до новолуния’, см. макед. «две недели е *новина*, две недели *погибел*» (Битуше) (Вражиновски 2, 1998: 61), и только в день полнолуния луна называется *полной*.

Главная отличительная черта рассматриваемой модели — относительная устойчивость первого ее члена (*γέμωση*, *новина*) и вариативность второго. Очевидно, что семантически более значимым для традиционной культуры представляется объяснение уменьшения лунного диска; увеличение же, вероятно, воспринимается как процесс возвращения в исходное состояние¹¹. Такое толкование имеет одно существенное возражение, а именно, под «исходным состоянием» оно подразумевает состояние полноты (полнолуние), тогда как начало лунного цикла принято соотносить с новолунием. В то же самое время, будучи принятым, такое объяснение становится дополнительным аргументом в пользу существования практики исчисления лунного месяца со времени полнолуния, о которой уже говорилось выше.

Деривационная основа названий первой половины лунного цикла — *γεμίζω* ‘наполнять’ > греч. *γέμιση* (Аποστολάκης 2008: 115; Μέγας 1941: 145; Κωστάκης 1, 1986: 219; Παπαποστόλος 1966: 61; Κεφαλληνιάδης 1965: 11), *γέμισι* του φεγγαριού (Φραγκάκι 1949: 9), *γέμωσι* (Κεφαλληνιάδης 1965: 12; Λούκας 1, 1874: 128; Χρυσουλάκη 1957: 386), *γέμωση* του φεγγαρκού (Аποστολάκης 2008: 115; Παπαγγέλου 2002: 1299; Γαρεφαλάκης

11 О том, что и в древнегреческий период опадание (но не наполнение) лунного диска привлекало к себе внимание, косвенно свидетельствует следующий отрывок из платоновского «Кратила»: «Месяц (μείς) мог бы от уменьшаемости (μειοσθαι) правильно быть назван μείης».

2002: 179), *γεμωσιά* (Παναρέτου 1967: 52; Παπαγγέλου 2002: 1299), *γέμισμα* (Καραναστάσης 1952: 281; Κωστάκης 1962: 44–45), *γέμωσμαν* του φεγγαρκού (Ξιούτας 1978: 379), *γύμωση* (Κυπριανού 1976: 38), *γίμωση* (Παπαχριστοδούλου 1969: 280), *γιόμωση* του φεγγαριου (Μέγας 1941: 143), *γιόμοσι* (Σαλβάνος 1929: 142), *γιόμοση* φεγγαριου (Μέγας 1941: 166), *γιόμιση* του φεγγαξίου (Κωστάκης 1, 1986: 219; Ψυχογιός 1989: 118), ο φένγο ιστέει *στην γόμωση* (Καραναστάσης V, 1992: 260), *στο γέμος, γεμοφεγγαριά* (Μέγας 1941: 143); *γεμίζει* το φεγγάρι (Μπίμπη-Παλασπυροπούλου 1991: 329 и др.).

Внутренняя форма подобных наименований лунного времени актуализируется в запретах сводить в это время бородавки, чтобы не покрыться (досл. «не наполниться»): *να μην γεμίσεις* ими (Κεφαλληνιάδης 1965: 12) и др.

Семантически близки рассматриваемым названиям лунного времени такие наименования растущей луны, как *φούσκωση* ‘растущая луна’ (Κωστάκης 1962: 219), *φούσκουσ’ (η)* ‘то же’ (Ταστάνη 1998: 175) < *φουσκώνω* ‘надувать, раздувать’; а также употребление *παχαίνω* ‘полнеть, толстеть’ применительно к луне: «Ο φένγο παχαίνει, ο φένγο που λεπταίνει (= λεπτύνεται)» [Месяц толстеет, месяц худеет] ‘ο росте и уменьшении луны’ (Καραναστάσης V, 1992: 260). Их антонимами в некоторых локальных традициях выступают серб. *месец опада* (Јарменовци 1958: 69), болг. *пàдин* ‘последняя фаза месяца’ (Koseska 1972: 91).

Как отмечалось выше, мотивационные модели номинации второй половины лунного цикла отличаются разнообразием. Убывающая луна представляется пропадающей, отсутствующей, гибнущей, убывающей, раскалывающейся, ущербяющейся, разламываемой, разбираемой на части, рассыпающейся, разрезаемой, сворачивающейся, возвращающейся / идущей назад, съедаемой, темнеющей, слепнувшей, вылитой, опорожненной (см. подробнее ниже).

В современной греческой традиции большее распространение получили образования от основ *χάν-ω* ‘терять, пропадать, гибнуть’, *λειπ-ώ* ‘отсутствовать, быть недостаточным’, *λιγοστεύ-ω* ‘уменьшаться, убывать’; в болгарской и македонской — *крати се* ‘уменьшаться, сокращаться’, *сипати се* ‘рассыпаться’.

‘пропадающий месяц’, ‘гибнущий месяц’

χάν-ω ‘терять, пропадать, гибнуть’ > греч. *χάση* (Δελησαββας 1988: 117; ΚΛ 1995: 468; Κωστάκης 1962: 44; Μέγας 1941: 143; Ψυχογιός 1989: 118–119), *χάση* του φηγγαριού (Λουκόπουλος 1917: 100; Παπαποστόλος 1966: 57), *χάσ** (η) (Καραπιέρης 1984: 359), *χάωση* (Γιαννόπουλου 1950: 271), *χάωσιν*, το φεγγάριν *πά στην χάσην του* (ο. Кипр), *χάσιμο* (Καραναστάσης, 1952: 281; Κωστάκης 1962: 44), *χάσμα* (το) (Κωστάκης 1962: 44–45),

χασοφεγγιά (Μέγας 1941: 143), *χασοφεγγαριά* (Καραναστάσης 1952: 281; Κεφαλληνιάδης 1965: 9; ΚΛ 1995: 468; Κωστάκης 1962: 44–45; Μέγας 1941: 143, 145), *χασουφιγγαριά* (Ταστάνη 1998: 175);

болг. *гънеж* (Пирин 1980: 458), на *гънеш* (Гоцеделчевско) (Родопи 1994: 11); макед. *загуб* (Градешница, Мариово), *погиб*, *погибел* (Броштица) (Вражиновски 1, 1998: 81), *месечината изгубува* (Битуше) (Вражиновски 2, 1998: 61).

‘уменьшающийся месяц’ (критский и кипрский варианты)

λειπώ > ‘отсутствовать, быть недостаточным’ > *λείψη* (Μέγας 1941: 143; Παπαγγέλου 2002: 1299), *λείψη του φεγγαριού* (о. Керкира) (Σαλβάνος 1929: 142), *λείψιν* (о. Кипр) (Λούκας 1, 1874: 128; Ξιούτας 2001: 379); *λειψό φεγγάρι* ‘луна в первой или второй половине’; *λειψόφεγγα* (Γιαγκούλλης 2005: 280; Κυπριανού 1976: 38; Μέγας 1941: 143), *λειψοφεγγαρκά* (η) (Παπαγγέλου 2002: 598); *λειψοφεγγιά* (η) (там же), *λειψοφεντζ’ιά* (η) (Γιαγκούλλης 2005: 280); *λειψοφεγγαριά* ‘последняя лунная фаза’ (Μπαμπινιώτης 2002: 1000), *λειψιάζει το φεγγάρι* (Σαλβάνος 1929: 142).

λιγостεύ-ω ‘уменьшаться, убывать’ > *λίγωση του φεγγαριού* (Αποστολάκης 2008: 115; ΚΛ 1995: 468; Μέγας 1941: 143), *λίγος*, *λίος* (το), *λειώση* (Μέγας 1941: 143), *λίγωσις του φεγγαριου* (Χρυσουλάκη 1957: 386; Αικατερινίδης 1957: 587), *λίγεψι* (Κεφαλληνιάδης 1965: 11), *πόλιγος*, *απόλιος* (Χиос) (Μέγας 1941: 144); *λι(γ)αίνει το φεγγάρι* (Κασос) (Σοφος Δ, 1986: 60).

В связи с актуализацией внутренней формы терминов упомянем запреты подрезать или сажать деревья на уменьшающейся луне (*στη λίγωση*), чтобы их плоды не были мелкими, маленькими (*θα ήταν λίγοι*) (Крит); рвать на убывающей луне (*λειψόφεγγα*) мяту, чтобы она не перевелась, досл. вывелась, «ξίλειφτεί» (Кипр) (Κυπριανού 1976: 38) (в последнем случае корень *λειψ-* сближается с (*εξ*)*αλείφ-ω* ‘стирать, выводить’) и т. д.

Семантически близки рассматриваемым названиям болгарские образования от *κράтеж* ‘убывающая луна’ (Геров 2, 1976: 411; Сакар 2002: 233), *κράтена мясчина* ‘то же’ (Сакар 2002: 233), *κратеж* ‘то же’ (Koseska 1972: 89), *κράтуш* ‘то же’ (Странджа 1996: 260), *κράтиш* ‘то же’ (Вълче поле), на *κράтюна*, на *κράтеж* ‘период убывающей луны’ (Чепеларе) (Родопи 1994: 30); *секράца се* (*месечина*) (Родопи 1994: 30), *κράти се*, *скράца се* (Пловдив 1986: 295), *κράта се* (Долно Луково, Покрован) (Родопи 1994: 11).

С точки зрения географии, термины с корнем *χάσ-* распространены в области континентальной Греции, в малоазийском ареале, на Ионических о-вах (Эптаниса) и на некоторых о-вах Эгейского моря (Додеканиса). В юго-восточной части островной Греции (Кифера, Крит, Касос,

Карпатос, Наксос, Тинос, Хиос), на Кипре, а также на Керкире (Ионические о-ва) в качестве названий убывающей луны употребительны образования с корнями *λειψ-* и *λιγ-*.

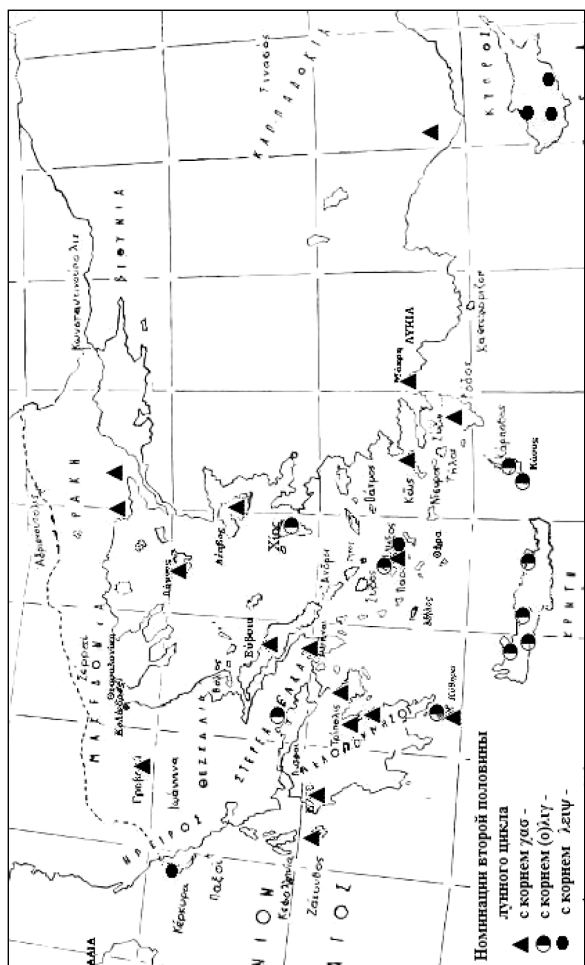
Примечательно, что ареал распространения лексем с корнем *λιγ-* и *λειψ-* (не *χασ-*) совпадает с зоной фиксации терминов *καλό φεγγάρι* [хорошая, добрая луна] и *κακό φεγγάρι* [плохая, злая луна], употребляемых, помимо прочего, и для обозначения лунных фаз (см. ниже карту 2). При этом, если в *καλό φεγγάρι* и *κακό φεγγάρι* можно видеть кальки итальянских названий, то термины с корнями *λιγ-* и *λειψ-* представляются собственно греческими образованиями, что позволяет поставить вопрос о выделении в рамках греческой традиции «средиземноморской» (юго-восточной островной) зоны.

‘рассыпающийся месяц’

По одной из наиболее распространенных на Балканах версии видимый лунный диск уменьшается из-за того, что разрушается, рассыпается. В качестве иллюстрации приведем упоминаемую выше запись:

При движението си, луната губи от се частици, та за това намалъва, а при връщането си обира изгубенитъ частици и така по-раства [Двигаясь, луна теряет частички и потому уменьшается, при возвращении она собирает потерянные частички и таким образом вырастает] (с. Вакарел) (Ковачев 1914: 31).

Из внутренней формы номинаций последней лунной четверти и (реже) безлуния следует, что после полнолуния от лунного диска начинают откалываться, отрываться куски, он ущербляется: греч. *(α)πόσχησις* ‘убывающая луна’ < *αποσχίζω* ‘откалывать’ (о. Кипр) (Λούκας 1, 1874: 128), *τσιμπήθηκε το φεγγάρι* ‘об убывающей луне’ (расколотся, расщепился месяц) < *τσιμπώ* ‘отщипывать’, ‘откалывать’ (Μέγας 1941: 143), болг. *месецьт е нащърбен* ‘об убывающей луне’ (Ловеч 1999: 270), *нащърби се* ‘о безлунии’ (Видин) (Koseska 1972: 87), макед. *уштиб* ‘месяц через несколько дней после полнолуния’ (Чаниште, Мариово) (Вражиновски 2, 1998: 58), *се уштипне месечината* ‘луна убывает’ (Нерези) (там же: 60), серб. *уштап* ‘убывающая луна; безлуние’ (Јанковић 1951: 108); болг. *у́рив* ‘последняя лунная четверть’ < *урива се* ‘разрушаться’, ‘погибать’ (с. Гега, Яворница) (Пирин 1980: 458); луна разламывается, «разбирается на части»: *τσ'ακκισήν, τσ'ιάκκισμον του φεγγαρκού, τσάκκισαν του φεγγαρκού* ‘убывающая луна’ (о. Кипр) (Παπαγγέλου 2002: 1299) < *τσακίζω* ‘ломать’, ‘разбивать’, серб. *месец растуран* ‘последняя неделя лунного месяца’ < *растурати* ‘разбирать на части’, ‘разбрасывать’, ‘рассыпать’ (Хомолье) (Јанковић 1951: 108); рассыпается: болг., макед. *на рãсип* (Пловдив 1986: 295), *рãсип* (с. Па-



Карта 1. Номинации второй половины лунного цикла с корнями *γασ-*, *(0)λυ-*, *λεψυ-*

деш) (Пирин 1980: 458), (софий.) (БД 2, 1962: 102), (Дулица) (Вражиновски 2, 1998: 67), *разсип* (Ловеч 1999: 270), серб. *месец расипан, расипна недела*¹² (Јанковић 1951: 108; Ђорђевић 1958: 34); болг. *на у̀сип* (Родопи 1994: 11), *у̀сип* (Пловдив 1986: 295; [с. Ошава, Раздол] Странджа, 1996: 217); *у̀сип* ‘окончание одного лунного месяца и начало другого’ (Родопи) (БД 2, 1962: 102), *у̀суп* (Пловдив 1986: 295), *о̀сип* (Странджа 1996: 217), *на̀сип* (Ловеч) (Koseska 1972: 90); болг., макед. *расипува се* (Пловдив 1986: 295; Вражиновски 1, 1998: 79), болг. *у̀сипува се* (Пловдив 1986: 295), *изсипва се* (Странджа) (Koseska 1972: 87), *сипе се* (Долно Луково) (Родопи 1994: 11).

Вероятно, именно представлением о «разбивающейся» луне обусловлены запреты произносить слово *месяц* в день его первого появления на небе, чтобы в доме не разбивалась посуда:

Увидев новую луну (*нова свец*), не следует говорить этого дома, потому что иначе в течение всего месяца будут часто биться глиняные горшки (Маринов 1, 1981: 47; Ковачев 1914: 32). Не следует дома упоминать про новый месяц (*нов месец*), потому что до следующего новолуния (*до друге младине*) в доме будут постоянно биться горшки и другие глиняные и стеклянные изделия. А если уж ошибся и помянул его, сразу надо выбежать на улицу и, повернувшись к месяцу, трижды на него плюнуть (Хомолье) (Ђорђевић 1958: 33). На Кипре не показывали пальцем на луну, потому что иначе всё, что человек ни взял бы в эту руку, ломалось и билось (Лоубкас 1, 1874: 130).

Внутреннее значение терминов, входящих в рассматриваемую номинативную группу, получает отражение в ряде сельскохозяйственных и обрядовых практик. Напр., болгары начинали сев *на расип*, «за да се расипува житото» [чтобы пшеница рассыпалась] (Пловдив 1986: 295). Широко распространен обычай заговаривать болезнь на убывающей луне: «Бае се, кога се расипва месецо, та да расипе и болката» [заговаривается на рассыпающемся месяце, чтобы и болезнь рассыпалась] (Тодорова-Пиргова 2003: 44). И, напротив, в этот период запрещается приступать к работе, потому что иначе «всичко се расипувало» (все рассыплется, разрушится) (Пловдив 1986: 295). См. также семантику «рассыпающегося» времени убывающей луны во фразеологизме *облечен е у расипо* [его впервые одели <во взрослую одежду> при убывающем месяце] применительно к человеку, быстро снашивающему одежду (Седакова 2007: 99).

12 «Расипан месец траје седам дана, па се и цела недела зове расипна, а сваки дан у њој расипан» [*Расипан месец* длится семь дней, и вся неделя называется *расипна*, и каждый день этой недели — *расипан*] (Ђорђевић 1958: 34).

‘выцеженный месяц’, ‘опорожненный месяц’

Идея убывания лунного диска не всегда связана с представлением о его физическом разрушении. Внутренняя форма номинаций следующей группы предполагает, что все видимые изменения, происходящие с луной — которая в данном случае мыслится как некий сосуд, — касаются ее «содержимого» (воды или молока): это его объем увеличивается/уменьшается, сама же она остается неизменной. См. греч. *ἀδειασή* (< *αδειάζω* ‘опорожнять’, ‘освободжать’) ‘убывающая луна’, *ἀπόχυση* (< *αποχύνω* ‘выливать’, ‘опорожнять’) ‘то же’ (Μέγας 1941: 143), *πόσ’σ’υση* (< *απόχυσις*) ‘то же’, *Επόσ’σ’υσεν το φεγγάρι* [Вылился, т. е. уменьшился, месяц] (Κίπρ) (Γιακούλλης 2005: 424).

Македонцы об убывающей луне говорили, что она *се цедит* (Чумово) (Вражиновски 2, 1998: 64), что, с одной стороны, отсылает нас к многочисленным нарративам о том, как ведьмы спускают с неба и доят месяц, который оттого уменьшается, а с другой — к корпусу погодных примет. Например, болгары называют молодой месяц, выходящий с опущенными к земле рожками, «выцеженным» («мѣсець изцѣденъ») (Ковачев 1914: 35) и считают, что он предвещает ясную погоду. Ср. так же следующую запись:

Ако новата месечина изгрее и «рогата на долу» — на суша е, тѣй като тя е «отекла» и дъждът се е изсипал. Ако, пак изгрее «с тумбако надолу и рогата нагоре», казва се, че се е напълнила и целият месец ще бъде дъждовен [Если новая луна всходит «рогами вниз», то это — к сухой погоде, потому как она «вытекла», и дождь из нее вылился. А если, напротив, всходит «животом вниз, рогами вверх», говорят, что она наполнена, и весь месяц будет дождливым] (Καпанτζи 1986: 265)¹³.

Сходным образом на Кипре молодую луну, появление которой сопровождалось дождем, называли «наполненной» (γεμάτο): *Αμα το φεγγάρι του Σεπτέβρη βκή γεμάτου, ο χειμώνας εν νάν καλός* [Если луна в сентябре выйдет наполненной (т. е. с дождем), зима будет ненастной] (Παναρέτου 1967: 27)¹⁴.

Из последних примеров явствует, что «выцеженная» луна, которая несет с собой не дожди, а только сухую погоду, и сама воспринимается как «сухая». Это же свойство сухости приписывается месяцу, который *се цеди*, уменьшается. Потому на убывающей луне запрещает-

13 В Полесье, где отмечены такие же приметы, говорят, что на рожках месяца висит ведро с водой, и когда рожки обращены вниз, ведро соскальзывает с них и проливается, т. е. идет дождь; если же рожки подняты вверх — ведро остается висеть и дождя не будет (ПА).

14 Там же фиксируется и *γεμάτος τζ’αιρός* (полная, наполненная погода) в значении ‘облачная погода, готовая пролиться дождем’ (Παναρέτου 1967: 27).

ся рвать мяту (Κυπριανού 1976: 38) или подрезать виноградную лозу (Παλαχριστοδούλος 1963: 192), чтобы они не засохли. И именно это время повсеместно на Балканах (и не только) считается самым подходящим для заготовки дерева для строительства, веток для плетения корзин и вершей (Κωστάκης 1963: 371), рубки дров и камыша (Παναρέτου 1967: 246; Σόφος 1986: 54; Родопи 1994: 12). На Крите, например, строго оговаривалось, что иконостасы в церкви должны быть изготовлены из кипариса, срубленного протомастором в январе на уменьшающейся луне (στη λήγωση του φεγγαριού). Киприоты верят, что на убывающей луне было срублено дерево, из которого Ной построил ковчег:

Υπάρχει και η εξής παράδοση: εκατό χρόνια ο Νώε έκοβε ξύλα για να κατασκευάσει την Κιβώτο, μα διαρκώς τα ξύλα εσήποντο. Ο θεός τότε τον λυπήθηκε και τον διέταξε να κόψει τα ξύλα με καλόφεντζ'ιάν — μεταξύ της 17-ης και 27-ης περιόδου του φεγγιού — γιατί πιστεύεται πως μόνον κατά την περίοδο αυτήν κοπτόμενα τα ξύλα διατηρούνται και δεν σαπίζουν [Существует следующее предание: сто лет рубил Ной дерево для строительства ковчега, но дерево постоянно сгнивало. Тогда Бог над ним сжалился и наказал рубить дерево «на хорошей луне» — между 17-м и 27-м лунным днем, поэтому считается, что только срубленное в это время дерево хранится и не гниет] (Παναρέτου 1967: 54, 246).

Соответственно, «влажной» считается молодая луна, для которой типична связь с дождем (представления о том, что она должна «умыться» после своего появления). На Керкире в момент появления молодого месяца — *ανεραϊδικό πράμα* (досл. «русалочий, нереидин») — матери посылали детей к «бабке», которая вместе с ними «приветствовала» новую луну и, перекрестив, умывала, чтобы они весь месяц были румяными и «свежими» (δросερά) (Γιαννόπουλου 1950: 272).

Очевидно, что такие названия убывающей луны, как *απόχυση* [вылитая (луна)], и привлечение более широкого «лунного» контекста прямо указывают на существование представлений о «сухости» убывающей луны и «влажности» молодой луны. Несмотря на это, не представляется возможным выделить их в отдельную номинационную группу, так как на уровне номинации эти представления слабо выражены на Балканах (в отличие, например, от полесского термина *niedziela sucha* (сухое воскресенье) 'воскресенье на последней неделе лунного месяца' (в польском говоре Логишина) (ПА).

‘разрезаемый месяц’

Модель, представленная термином *φευγοκοπή* ‘убывающая луна’ (Μέγας 1941: 144) < *φέγγος* ‘луна’ + *κοπή* ‘отрезание’, находит подтверждение при привлечении экстралингвистических данных. В частности, болгары объясняют уменьшение месяца тем, что «бабичките го магьос-

ват и режат от него» [старухи его заколдовывают <т. е. спускают на землю> и отрезают от него <куски>] (Васильово) (Ловеч 1999: 270).

‘темнеющий месяц’, ‘слепнувший месяц’

Некоторые из рассмотренных ранее названий новой и полной луны: греч. *φῶς*η (досл. «освещение» < *φέρω*ω ‘светить’) ‘растущая луна’ (Μλαδινιότης 2002: 1875), болг. *лампѣж* ‘полнолуние’ (Пирин 1980: 459), серб. *чистина* ‘полнолуние’ (Филиповић 1939: 134) и проч. — демонстрируют, что мотивационной основой последовательной номинации всех отрезков лунного цикла является в том числе и признак интенсивности свечения лунного диска. Показательно в этой связи следующее описание изменений, происходящих с луной в течение одного лунного месяца:

Тя, виж, изпърво каква е ясна. Смила се, изстрила се, минало и всичко. От 24-тия ден насетне една мътна. Тогава и дошъл месеца. Па като се прекрати, излезе една ясна [Она, знаешь, сначала какая ясна я. <Потом> размылась, стерлась, все у нее пропало. С 24-го дня и дальше она тусклая. Тогда и пришел месяц. А когда исчезнет <букв. прекратится>, выйдет ясна я <луна>] (с. Гоцеделчевско) (Родопи 1994: 11).

Закономерно потому макед. *темнува се* ‘об убывающей луне’ (Би-туше) (Вражиновски 2, 1998: 61), см. также серб. *мрѝк* ‘време између два пуна месеца, уштапа’ (РСКЈ 3, 1990: 433).

Осмысление убывающей луны как «темной», «черной» порождает предписания стричься на уменьшающейся луне, чтобы волосы не поседели (т. е. «не посветлели») (так же у албанцев [Elsie 2001: 181]), или запреты сеять в это время чеснок, мочить лен или белить полотно (Борђевић 1958: 34), чтобы они не потемнели¹⁵.

Д. Младенова пишет о том, что в балканской традиционной культуре и в балканских языках ставится знак равенства между светом, излучаемым небесными светилами, и «глазами», «взглядом» солнца, луны и звезд, т. е. между концептами света и зрения (Младенова 2002:

15 Ср. аналогичную мотивационную основу номинаций молодого месяца (*яснец*) или безлуния (*тёмно*, *тёмна*, *тма́*, *тёмная/чёрная ночь*, *тёмный день*, *тёмные но́чи*, *затемнение*; *чэрнёц*, *чѣрен*, *чорновік*; *хмарно*, *хмарна*) в Польше. И, соответственно, такие же примеры рекомендаций и запретов:

«Пры поўно, як пэрвая чэцьверть молодіка і ў старіку, это як послѣдняя чэцьверть мѳжно было рэзати вѳлосы. А ўжэ ў молодіку, як новолўннѳ, не рэзали, бо казалі, што скѳро посивѳе» (ПА — Хоромск); «(Лѳн мочить) на старіку — бѳде тѳмный, чѳрный, шо старичок. На молодіку — беленький» (ПА — Вербовка, Ваганичи); «(Мочить лѳн) на маладыку — будэ биелый, на старуѳм — будэ тэмный» (ПА — Ковчин).

83). Действительно, в греческих текстах можно найти немало тому подтверждений: нередко прямые указания на то, что луна «смотрит» и «видит», например:

η 9^η, 19^η και 29^η της σελήνης, ότε αυτή ευρίσκεται εις τα επουράνια και βλέπει παντού, είναι απαίσιαι δια την τέλεσιν γάμων· είναι αδύνατον να μη συμβεί δυστύχημα. Τουναντίον όταν ευρίσκεται εις τα καταχθόνια, το φεγγάρι είναι τυφλό και δεν βλέπει δι' αυτό αι ημέραι αυτά (10, 20 και 30 της σελήνης) θεωρούνται ως αι πιό κατάλληλοι δια την τέλεσιν γάμων [9-й, 19-й и 29-й лунный день, когда луна находится на небе и всюду смотрит, — очень плохие для устройства свадеб; не бывает, чтобы какое-нибудь несчастье не случилось. И, напротив, когда месяц находится под землей, он слеп, ничего не видит. Потому-то эти дни (10, 20 и 30 лунный день) считаются наиболее благоприятными для устройства браков] (Крит) (Μέγας 1941: 142).

Слабый (по сравнению с солнечным) свет луны этиологические легенды объясняют тем, что она окривела на один глаз. В болгарском варианте это происходит от того, что ленивая девушка кидает в лицо месяцу коровью лепешку (Ковачев 1914: 30). В сказке с о-ва Наксос «Почему солнце выходит днем, а луна ночью» рассказывается, что глаз месяцу выбил его брат — Солнце¹⁶:

Как-то раз, говорят, солнце и месяц пошли в рай, чтобы поесть яблок. И солнце, вспыльчивое, набросилось на месяц и выбило ему глаз. Месяц, горько плача, побежал к Богу.

– Скажи, кто тебя ударил, я его накажу, — спросил Бог.

– Нет, Боженька, не наказывай его, потому что это мой родной брат.

– Ну, раз случилось такое несчастье, теперь не будете больше ходить вместе. Когда он уйдет, тогда ты выходи.

Теперь, когда заходит солнце, выходит месяц (Κεφαλληνιάδης 1965: 2–3).

Существование причинно-следственной связи между тусклым свечением лунного диска и ухудшившимся «зрением» луны подтверждают тексты погодных примет, где про месяц, который слабо светит сквозь туман, дословно говорится, что у него гноятся глаза (έχει τσίμπλα)¹⁷:

16 Ср. македонскую запись: «С'нцето и го уништило зракот на Месечина-та — да не може толку да свете» [Солнце погасило лучи месяца, чтобы он не мог столько светить] (Конопиште) (Вражиновски 2, 1998: 49).

17 Ср. в этой связи терминологию глазной болезни лошадей, внешним проявлением которой являются воспаленные, гноящиеся глаза животного: серб. *месечљивост* 'воспаление глазных яблок у лошади, которое, развиваясь, может привести к слепоте' (РСКНЈ Х, 1994: 415); рус. *лунная болезнь* 'периодическое воспаление оболочки глаза лошадей, возврат которого после видимого прекращения связывают с фазами Луны'; также фр.

Όταν το φεγγάρι έχει τσίμπλα¹⁸ ή μοντάδα (= είναι γύρω του θολό), θα 'χωμε βροχάδες και φουρτούνες [Если у месяца гноятся глаза или он с бельмом (= когда он окутан туманом), будут дожди и бури] (о-ва Пакси); *Άμα το φεγγάρι είναι με τσίμλα (=τσίμπλα), δηλαδή έχει ομπρός θουλούρα, θα σηκωθεί φουρτούνα* [Если у месяца гноятся глаза, т. е. закрывает его туман, то поднимется буря] (о. Лерос) (Κρεκουκιάς 1966: 113).

Восприятием убывающей луны как «темнеющей» и «тускнеющей», с одной стороны, и установлением причинно-следственной связи между светом луны и ее «зрением», с другой стороны, объясняется тот факт, что в уменьшающейся луне видят «слепнувшее» светило — см. болг. *слап месец* ‘третья лунная фаза, убывающая луна’ (Банат) (БЕР 3, 1986: 755).

‘сворачивающийся месяц’

болг. *свърната месечина* ‘убывающая луна’ (Сакар 2002: 265). Ср. с болгарским (кюстендил., с. Пороминово) сообщением, что «луната се вижда изядена, защото е влѣзла въ мръжа (платно); когато се открива отъ платното, тя расте, и наопаки» [луна видится ущербившейся, потому что заворачивается в полотно; когда она показывается из полотна, то растет, и наоборот] (Ковачев 1914: 31).

‘возвращающийся (идущий назад) месяц’

греч. *παίρν' πίσου φεγγάρι* [идет назад месяц] ‘о луне после полнолуния’ (о. Лесбос) (Ταστάνη), *γύριση του φεγγαρκού* (о. Кипр), болг. *повърнала се* ‘то же’ (Родопи 1994: 30), *удари назад* ‘то же’ (Телбизови 1963: 175), ср. противоположное: серб. *кад месец напредује* [букв. когда месяц идет вперед] ‘о растущей луне’ (Жарменовци 1958: 69).

‘заходящий месяц’

греч. *επόδυσεν (φεγγάρι) < επιδύνω* ‘заходить’, ‘закатываться (о светилах)’ ‘о луне после полнолуния’ (о. Кипр) (Μέγας 1941: 143), ср. противоположное: *ξημερωμένο το φεγγάρι* [рассвет луны] ‘новая луна’ (Κεφαλληνιάδης 1965: 11);

болг. *зажда, захуда* ‘об убывающей луне’ (Пловдив 1986: 295); *заніква се < ?‘зайти’ ‘то же’* (Чакаларово) (Родопи 1994: 11), ср. проти-

lunatique (cheval) ‘применительно к лошади, страдающей периодическим воспалением глаз, которое приписывается воздействию луны’ (GLLF IV, 1986: 3130); ит. *lunatismo, lunatico* ‘периодическое воспаление глаз лошади’ (GDLI IX, 1975: 287); англ. *mooneye* ‘куриная слепота’, ‘лунный глаз», периодическое воспаление глаз у лошади’.

18 *τσίμπλα* ‘глазной гной’ (*η*), *τσιμπλιάζω* ‘гноиться, воспаляться (о глазах)’ < *τυφλός* ‘слепой’ (Μπαμπινιώτης 2002: 1811).

воположное: макед. *новина излезе* ‘о появлении молодой луны’ (Галичник) (Вражиновски 2, 1998: 62).

‘наевшийся месяц’, ‘съеденный месяц’

греч. *δειπνάει το φεγγάρι* [месяц ужинает] (Μέγας 1941: 143), *θα δειπνήσει το φεγγάρι* [месяц поужинает], *έχομενε τ'αποδειπνί του φεγγαριού* [у нас месяцев ужин], *το φεγγάρι δακά-δαυκά-απόψε* [месяц сегодня вечером кус-кус] (Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 11), *δείπνησαν του φεγγαρκού* [ужин месяца] (Кипр) (Παναρέτου 1967: 52); болг. *накърмил се* (о месяце) (Koseska 1972: 90); макед. *месечината се јаде, дојде на јадење, на изедовина е, се зајадува, ќе јади од се* (Вражиновски 1998: 63, 65–66), болг. *изет месец* (БЕР 3, 1986: 755), *изяжда се* (Белоградчик) (Koseska 1972: 87), серб. *месец се jede* (Јанковић 1951: 108).

В ряду прочих глаголов, обозначающих переход месяца из одной четверти / половины в другую, выражение *δειπνάει το φεγγάρι* [месяц ужинает] стоит особняком. Как уже отмечалось выше, лунный цикл членится на две половины, при этом названия этих половин, как правило, коррелируют друг с другом; однако интересующее нас название убывающей луны не имеет никаких соответствий среди многочисленных номинаций молодого месяца. Не существует также и единого толкования такого названия внутри греческой традиции: на Наксосе говорят, что убывающая луна выходит позже оттого, что «присаживается перекусить перед тем, как начать свое долгое путешествие» (Κεφαλληνιάδης 1965: 11), на Крите такое название объясняют тем, что «за ужином крестьянин не видит месяца» (Γαρεφαλάκης 2002: 398), на Кипре — тем, что месяц появляется в то время, когда все садятся ужинать (Παπαγγέλου 2002: 240). Н. Политис соотносит это выражение с народными легендами, записанными на о-вах Самос и Тинос, повествующими о матери Месяца, которая готовит ему ужин (Πολίτης 1921: 155–156). При этом Политис отмечает, что в других регионах подобные легенды рассказывают о матери Солнца и, соответственно, об ужине Солнца¹⁹, а не Месяца. Косвенно мотив ужина солнца и калачей, кото-

19 Например: *Когда солнце заходит, мать ждёт его во дворце, и прежде чем оно войдёт через дыру в небе, бросает ему сорок буханок хлеба, потому что оно к этому времени уже обезумело от голода. А потом, когда оно уже вошло и село, перед ним ставят сорок печей хлеба, и оно их моментально проглатывает. Если оно обнаруживает, что хлеба ещё не готовы, то приходит в страшный гнев, и тогда горе и его матери, и всем тем, кто оказался у него во дворце. Оно тогда пожирает всё, что оказывается у него на пути. Так однажды, когда его мать приболела и ничего не приготовила, Солнце съело своих братьев, сестёр и отца. Хлеб, который оно*

рые оно ест, находит отражение в песенках, которые исполняли дети, чтобы остановился дождь:

*Δώσε, ήλιε, να λιαστώ
και κουλούρια σου βαστώ,
με το μέλι, με το γάλα <...>*

Высуши меня, солнышко,
а я принесу тебе калачиков
с мёдом, с молоком <...>

(Аποστολάκης 1993: 356)

Народные песни упоминают не только об ужине Солнца, но также о его завтраке и обеде²⁰. На фоне такой яркой мифологемы, как «ужин Солнца», сюжетно представленной в разнообразных фольклорных жанрах, спорадически фиксирующиеся представления об ужине месяца действительно кажутся частным случаем заимствования мотива, относящегося к солнечному дискурсу (а в случае с самосскими или тиноскими легендами, возможно, так оно и есть). Сам по себе факт подобного заимствования не кажется противоестественным: как уже отмечалось, солнечный дискурс нередко становится источником мотивов для лунного дискурса и наоборот.

Однако с привлечением более широкого балканского контекста (традиций балканских славян) выражение *δειπνάει το φεγγάρι* получает совсем другое звучание. Так, болгарские помаки о переменившемся месяце говорят, что он *накърмил се* ‘наелся’ (Koseska 1972: 90). При этом, по македонским и болгарским представлениям, появляющийся после новолуния месяц необычайно прожорлив:

во тија дни кога расти од се нешто животно од Земја ќе јади; од човек, од добиток, ќе му отпије крфта, од јајце, од дрво ќе му отпије соко [в те дни, когда растет, он ест все, что может найти у живых су-

ест, мать печёт только для него. После того, как солнце поело и насытилось, оно ложится вздремнуть. И тогда всё на земле засыпает — люди и животные, вода и море (Πολίτης 1965: 125). Представления об ужине Солнца известны также в фольклоре балканских славян: в македонских легендах рассказывается, как за ужином Солнце съедает девять печей хлеба и три казана похлебки, в болгарских — что голодное Солнце проглатывает девять печей хлеба и девять зажаренных коров, выпивает котел молока, в который покрошен хлеб. Единичны болгарские сообщения о том, что Солнце ест мамалыгу и сено, как вол, или что оно поедает облака.

20 «Να πα να βρώ τη μάνα μου να την αναρωτήξω / Που κάνει ο ήλιος колатσιό, που κάνει μεσημέρι / Και που κάνει το δείπνο του» [Найду матушку, чтобы спросить у неё, / где солнце завтракает, где обедает / и где ужинает] (Αποστολάκης 1993: 375).

ществ на Земле: у человека и скотины выпивает кровь, из яйца и дерева пьет сок] (Мариёво) (Ристески2005: 358);

Ko ke se raġa Mesecinata, ko ke rastit, ĵadi od se, od se ĵadi. Taĵa ĵadi od oшто ke najdi, od едно, od друго, od природата [Когда нарождается месяц, когда растет, он все ест, ест все. Ест все, что найдет, одно, другое, природу] (Ристески 2005: 357).

В Височкой Нахии луне приписывают способность есть пряжу и вязанные вещи (Филиповић 1949: 204); многочисленны свидетельства, что луна ест или пьет яйца. В Болгарии под наседку подкладывали только те яйца, которые были снесены в полнолуние, одни они считались «полными» — «безъ всѣка праздниана» — потому что «тогава Луна била сита и не пие яйца» [тогда луна бывает сытой и не пьет яйца] (Ковачев 1914: 32,34). Когда словенцы находили под скорлупой вареных яиц пустоту с одного конца, они верили, что «ĵajse je Mesec pojedel» [яйца поел месяц] (Метлики) (Möderndorfer 1946: 273), ср. также болг. диалект. родоп. *месечина* ‘пустота с одного конца сваренного яйца’ (БД V: 187; БЕР 3, 1986: 757), софий. *месец* ‘то же’ (БЕР 3, 1986: 755).

Возможно, однако, и другое развитие сюжета о голодной и прожорливой луне: месяц «питается» только в первой половине лунного цикла (греки, напротив, только убывающую луну называют «ужинающей»), а после полнолуния едят уже его. Отсюда такие названия убывающей луны, как макед. *месечината се јаде, дојде на јадење, на изедовина е, се зајадува, ке јади од се* (Вражиновски 2, 1998: 63, 65–66), болг. *изет месец* (БЕР 3, 1986: 755), *изяжда се* (Белоградчик) (Koseska 1972: 87), серб. *месец се једе* (Јанковић 1951: 108), *једе се* (Филиповић 1939: 212).

В Пловдивском крае о последней лунной четверти говорят, что солнце «изяждало месечината» [съедало луну] и потому луна ущерблялась (Пловдив 1986: 295). Согласно македонским представлениям, уменьшение месяца происходит оттого, что солнце его *хватает (ја фаќа), ест (ја јаде)*, и потому «месечината је изедена од Сонца. На секој месец ке ја јади мало по мало Сонце, и ке ја изеди до краја» [месяц съедается солнцем. Каждый месяц солнце понемногу отъедает от месяца, пока не съест его совсем] (Ристески 2005: 359). Такого рода сообщений в Греции не записано, хотя в Адрамитти в полнолуние, если месяц всходил багрово-красный, верили, что на него нападает солнце — *πως πιάσκι (φεγγάρι) μι τον ηλιον* — и палили из ружей, «чтобы они расцепились, не грызлись как звери» (Μέγας 1941: 143).

Кроме того, болгары верили, что сильная, полная луна способна поедать облака (с. Пороминово), но облака, в свою очередь, способны съесть слабую, убывающую луну, и тогда облачной ночью мы не видим ее на небе (с. Николаево) (Ковачев 1914: 35).

Рассказывают также, что месяц ест Бог: *Господь яде Мьсечината, за да става нова, та съ това да познаваме връмето, т. е. да можем да броем мьсецитъ и годинитъ* [Господь ест месяц, чтобы тот обновился и с его помощью мы бы определяли время, т. е. могли бы исчислять месяцы и годы] (с. Гърло) (Ковачев 1914: 31). В Сербии выражение *месец се једе* объясняют легендой о пророке Илье, который грызет луну:

Свети Илија је седео на морској обали и јео ракове. Све би их и појео, тако су му пријали, да то није Бог спречио подигавши јаку буру која Илију однесе на Месец, одакле је он морао гледати како ракови расту. Када опет огладни, Илија поче јести сам Месец, одгризајући и гутајући комад по комад, па би цео Месец појео и онда пао на Земљу, да Бог није удесио да Месец опет нарасте као што је био [Святой Илья сидел на морском берегу и ел раков. И съел бы их всех — так они ему понравились, но этого не допустил Бог, поднявший сильный ветер, который отнес Илью на месяц, откуда он должен был смотреть, как раки растут. Когда Илья проголодался, он начал есть месяц, отгрызая и проглатывая кусочек за кусочком, и съел бы месяц целиком и свалился бы на землю, если бы Бог не устроил так, что месяц снова вырос и стал таким, каким и был] (Янковић 1951: 108).

Терминология лунного времени — не единственный источник представлений о едящем или съедаемом месяце. Они сквозной нитью проходят и через другие составляющие лунного «дискурса». Так, происхождение лунных пятен объясняют тем, что «месечко крал мед и се накапал» [месяц крал мед и обкапался] (с. Гостун) (Пирин 1980: 458). Этиологические легенды рассказывают, что когда-то месяц ходил низко над землей, но потом поднялся высоко в небо, чтобы цыган, принявший его за лепешку, не съел его (Ковачев 1914: 29), или чтобы собака, принявшая его за мясо, не откусывала от него куски (Янковић 1951: 109), ср. румынские представления о вырколаках, которые гоняются по небу за луной и отхватывают от нее по кусочку (Ciauşanu 2001: 87). Месяц спускают с неба и грызут ведьмы, поэтому иногда выходящая луна «долу е нагризана, не е цела» [снизу надкусана, она не полная] (Вражиновски II 1998: 51). В загадках месяц называют куском сала, висящим над горой: «један комад сланине наврх планине» (Янковић 1951: 105). Лунные затмения интерпретируются как захват и пожирание луны чудовищем и проч.

В греческой традиции подобные представления выражены менее ярко, хотя тоже присутствуют. Например, запрещается смотреть на месяц, когда пьешь воду — чтобы «не выпить месяца» (*γιατί πίνει το φεγγάρι*) и не заболеть (Μεγας 1941: 141–142); известна практика оставлять месяцу за окном мед и молоко, чтобы тот спустился ночью, поел и в благодарность исцелил больного (Закинф) (Γιαννοπούλου 1950:

271), ср. также следующие приветственные формулы, обращенные к новой луне:

*Вρε καλώς το νιό φεγγάρι
σαν την πίττα με το λάδι.*

Привет, молодой месяц,
похожий на питу в масле!

(о. Наксос) (Κεφαλληνιάδης 1965: 8)

*Του φηγάρ' του λιοντάρ'
του Θεού το παλληκάρ'
πόρχεται απ' του παζάρ'
τρώγοντας ψ ωμί κι ψάρ'.*

Месяц — лев,
Божий богатырь,
идуший с базара,
жуя хлеб с рыбой.

(Эпир) (Μέγας 1941: 143)

Приведенный материал показывает, что рассмотренное в более широком (балканском) контексте именование последней лунной четверти *ужином месяца* получает новую интерпретацию и уже не может быть объяснено простым заимствованием мотива, относящегося к солнечному «дискурсу», но позволяет говорить о выделении еще одной модели номинации лунных фаз.

Модель С: 'хорошая — плохая луна'

В основе рассматриваемой мотивационной модели номинации лунных фаз лежат традиционные представления о «хорошем» и «плохом» времени. В самом широком смысле под «хорошим» временем понимается время жизни, под «плохим» — время смерти, прорыва в потусторонний мир, любое «пограничное» время (полдень, полночь и соответствующие им точки годового и лунного циклов), подробнее см. СД 1, 1995: 450. Соответственно и различные отрезки лунного времени (лунные фазы или отдельные дни лунного месяца) наделяются положительной или отрицательной оценкой, истолковываются как благоприятные или неблагоприятные. Верят в то, что одно и то же действие окажется успешным или неудачным в зависимости от того, в какой момент лунного времени оно совершается.

При этом аксиология лунного времени далеко не всегда и не везде находит отражение в языке. Славянам известны, например, *добрые* и *злые* дни, но *доброто/хорошего* или *злого/плохого* месяца они не знают²¹.

21 Тем примечательнее и ценнее новый полевой материал из костромской области, предоставленный нам Е.Л. Березович: «Избу на молодикку не ру-

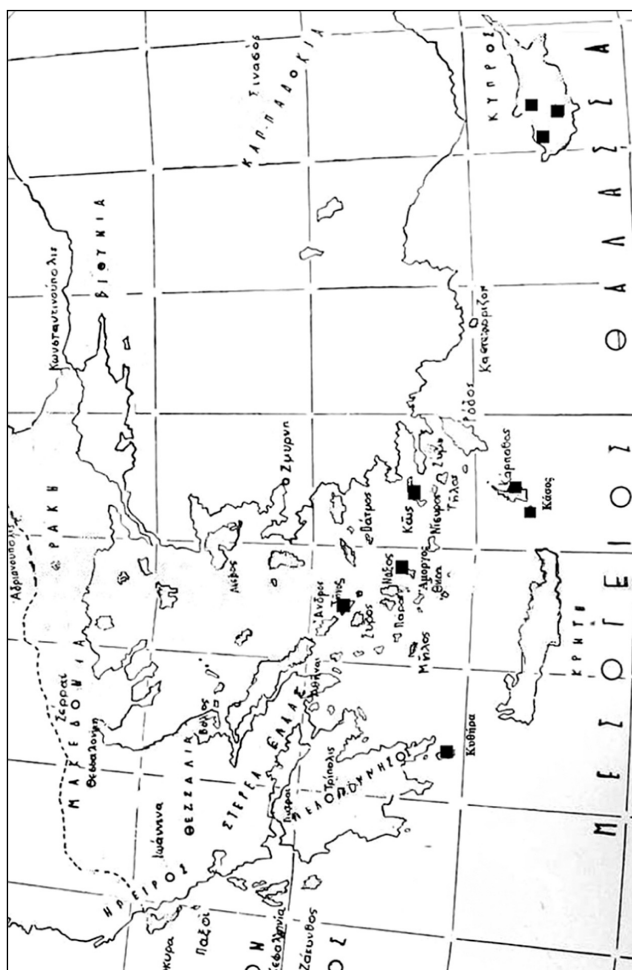
В греческой традиции (особенно на юго-востоке греческого культурного пространства), напротив, нередки образования *καλόφεγγα* < *καλός* ‘хороший, добрый’ + *φεγγος, φεγγάρι* ‘месяц’ и *κακόφεγγα* < *κακός* ‘плохой, злой’ + *φεγγος, φεγγάρι* ‘месяц’.

Впервые они упоминаются в работах классиков греческого фольклора начала XX века. Так, Н. Политис в «Λαογραφικά σύμμεκτα» приводит диалектное карпатосское *του κακού φέγγου* в значении ‘период времени до полнолуния’ (Πολίτης 1921: 154). Г. Мегас в «Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας» сообщает о кипрских диалектных названиях половин лунного цикла: *καλοφεντζ’ιά* ‘растущая луна’ и *κακοφεντζ’άν* ‘убывающая луна’ (Μέγας 1941: 143, 144).

Публикации последнего времени дополняют кипрский материал — *καλόφεγγα* ‘период растущей луны, который считается благоприятным для сельскохозяйственных работ’, *καλοφεγγιά (η)*, *καλοφετζία (η)*, *καλοφεγγαρκά (η)*, *καλοφεγγή (η)* ‘светлая, лунная ночь в первые две четверти лунного месяца’ (Παπαγγέλου 2002: 384), *κακόφεγγα (η)* ‘убывающая луна’, *κακοφεγγιά (η)*, *κακοφεντζ’ιά (η)*, *κακοφεγγαρκά (η)* ‘период безлуния, безлунная ночь, неблагоприятный период для сельскохозяйственных работ’ (Παπαγγέλου 2002: 373); а также расширяют географию функционирования разбираемых лексем, куда, кроме Кипра и Карпатоса, входят о. Кос — *καλόφεγγα* ‘растущая луна’ (Καραναστάσης 1952: 281), *καλοφένγι* (Καραναστάσης 1956: 97); о. Касос — *κακού φέγγου* ‘период времени до полнолуния’, *καλού φέγγου* ‘период времени после полнолуния’ (Σόφος 1986: 60); о. Тинос — *καλοφέγγ’* ‘полнолуние’ и *κακόφεγγ’* ‘безлуние’ (Φλωράκης 1971: 267); о. Кефира — *καλόφεγγο, (το)* ‘вторые пятнадцать дней после полнолуния’ (ΚΛ 1995: 163) и *κακόφεγγο, (το)* (ΚΛ 1995: 159), о. Аморгос — *καλόφεγγα* ‘благоприятное время для выполнения с.-х. работ’ (Σιέττα 1975: 161), у греков Нижней Италии *καλού φέγγου* ‘время, следующее за периодом полнолуния’ (Καραναστάσης V, 1992: 260).

Частотны производные от *καλόφεγγα* и *κακόφεγγα* лексемы, обозначающие людей и животных, рожденных на *добрую* или *злую* луна, продукты деятельности, начатой или выполненной в этот период:

бят — не простоит, гнилым пойдёт. Избу рубят на хорошей луне. На молодик-то плохая луна» (ЭМТЭ: д. Анциферово Буйского района Костромской области); «Старики по луне смотрели. На плохой луне запрещёно было чего-то, несподручно. На хорошей луне подгадывали наладить» (ЭМТЭ: д. Натальино Буйского района Костромской области); «Капустки <коллективные помочи при засолке капусты> были на хорошей луне. На плохой не ладили — слабая будёт капуста» (ЭМТЭ: д. Анциферово Буйского района Костромской области).



Καρτα 2. Οβροβανηα τηπα καθόβρηα / καθόβρηα (■)

κακοφεντζίτικα ‘дети, рожденные в последнюю четверть месяца, чья жизнь, как считают, будет тяжелой’ (Кипр) (Γιαγκούλλης 1994: 56); *κακόφεγγα (τα), κακοφεγγίτικα (τα)* ‘дети, рожденные на убывающей луне, которые, по поверьям, обладают слабым здоровьем’, ‘срубленный на убывающей луне камыш, снесенные на убывающей луне яйца, которые считаются негодными и недолговечными’ (Кипр) (Παπαγγέλου 2002: 373), *καλόφεγγα (τα), καλοφεγγίτικα (τα)* ‘дети, рожденные в первые две недели лунного месяца’, ‘сельскохозяйственная продукция, собранная в первые две недели лунного месяца’ (Кипр) (Παπαγγέλου 2002: 384), *καλοφεντζίτικα* ‘здоровые цыплята, которых вывела курица, посаженная на яйца «на хорошую луну»’ (Ξιούτας 1978: 284). Для строительства дома, изготовления кадок и т. п. брали только то дерево, которое было *καλοφεγγισμένο, καλοφεντζίτικο*, т. е. срублено «на хорошей луне»:

Αμα κόψ'ς ξύλο σε κακόφεγγ'για (χαλάει) να κάν'ς αξίν', αλέτρ', κλειδαριά, κοστών' το πιάν'κοστός. Αμα το κόψ'ς σε καλοφέγγ' (πανσέληνο) γίνεται σίδερο. Γι'αυτό κοιτούν να 'ναι καλοφεγγισμένα τα ξύλα [Если рубишь дерево «на плохой луне» (когда месяц пропадает), чтобы сделать засовы, кадки, то сточат их черви. А если рубишь «на хорошей луне» (в полнолуние), то будет дерево как железо. Стараются поэтому, чтобы было *καλοφεγγισμένα* дерево] (Τιнос) (Φλωράκης 1971: 267)²².

На о. Карпатос сразу после полнолуния хозяин дома забрасывал на крышу или сеял в огороде несколько семян в знак того, что он начал сев «на хорошей луне» (*καλού φέγγου* или *καλού φεγγαριού*), чтобы все посеянное им было *καλού φέγγου* (или *καλού φεγγαριού*), т. е. чтобы иметь богатый урожай (Μέγας 1950: 94). Ср. также диал. кифер. *καλοφεγγίζω* ‘начинать работу на молодой луне, т. е. с хорошим предзнаменованием’ (ΚΛ 1995: 163).

Мотивация запретов и предписаний в связи с *καλόφεγγα / κακόφεγγα* предельно проста — все рожденное, сделанное, полученное «на хорошую луну» будет хорошим, «на плохую луну» — плохим. Потому привитые «на хорошую луну» деревья быстро пойдут в рост (Παναρέτου 1967: 54); семена, брошенные в землю «на плохой луне», не прорастут

22 Так же и на Косе: «Πρώτα-πρώτα από πολύ νωρίς είχαν φροντίσει να προμηθευτούν τα απαραίτητα ξύλα. Βρίσκανε τον καιρό μέσα στο χειμώνα να τα κόψουν, όσο κάνει κρύο κι οι χυμοί είναι «ποτραβηγμένοι», τα ξυλά είναι γερά και δεν σαπίζουν και βέβαια φροντίζανε να ναι καλού φέγγου, να ναι καλοφεντζίτικα το ξύλα» [Первым делом заблаговременно заботятся о том, чтобы заготовить необходимое дерево. Выбирают время зимой, когда холод и соки из дерева «высосаны», дерево тогда крепкое и не гниет, и, конечно же, следят, чтобы была «хорошая луна», чтобы дерево было *καλοφεντζίτικα*] (Κος) (Σόφος Α' 1986: 54).

или дадут маленький урожай; кастрированные «на плохой луне» животные издохнут и т. д. (Παναρέτου 1967: 53; Ξιούτας 1978: 145).

Выступая в качестве номинаций лунных фаз²³, *καλόφεγγα* и *κακόφεγγα* не имеют жесткой соотнесенности с конкретными отрезками лунного времени: в одних местах (Касос, Карпатос) *хорошей луной* называется вторая половина лунного цикла, в других — его первая половина (Кипр, Тинос, Кифера). В ряде случаев *καλόφεγγα* и *κακόφεγγα* могут использоваться для обозначения благоприятного / неблагоприятного лунного времени вообще. Так, в Коккинохорья (Кипр) под *καλόφεγγα* понимали и первую половину лунного цикла (*στην γεμισσίαν*), и его вторую половину (*στην λείψιν*) — в зависимости от того, какую работу собирались выполнять. Сеять и сажать овощи предписывалось «на хорошей (растущей) луне», а рубить дерево и камыш — «на хорошей (убывающей) луне» (Παναρέτου 1967: 246). В Ризокарпасо (Кипр) *плохой луной* — *κακόφεγγα* — называли уже не лунную фазу, а 9-й, 19-й и 29-й дни лунного месяца²⁴ (Παναρέτου 1967: 54). На Аморгосе считали, что «τ' ἀη-Λιά είναι καλόφεγγα θα λαδώσουν οι ελιές» [благоприятным временем (досл. «хорошей луной») для отжима олив является день пророка Ильи] (Σιέττα 1975: 161).

Обращает на себя внимание, во-первых, компактность распространения номинаций типа *καλόφεγγα* — *κακόφεγγα* и, во-вторых, их география. Если предположить, что в греческом языке такого рода номинации возникают под влиянием итальянской традиции, то такое распространение становится объяснимым. Ср. итал. *a buona luna* ‘в течение благоприятной лунной фазы (т. е. на молодой луне)’: Дерево, срубленное на хорошей луне (*a buona luna*), долгое время остается твердым (GDLI 1975: 283); *a cattiva luna* ‘под влиянием неблагоприятной луны (т. е. в

23 См., например, следующую кипрскую запись: *Κλάδεμα πρέπει να γίνεται όταν είναι «καλοφεγγιά» ή στη «γέμιση» του φεγγαριού, όπως λέγουν, και όχι όταν είναι «κακοφεγγιά» ή «λειψόφεγγα». Εξαίρεση από τον κανόνα τούτο αποτελεί ο μήνας Γενάρης που θεωρείται κατάλληλος για κλάδεμα σε όλες τις φάσεις της σελήνης* [Говорят, что подрезать лозу надо «на хорошую луну», т. е. во время «наполнения» месяца, а не «на плохую луну», или «на уменьшающийся месяц». Исключение из этого правила составляет месяц январь, который считается подходящим для подрезания лозы во все лунные фазы] (Κυπριανού 1976: 37–38).

24 Эта же числовая комбинация встречается у сфакийцев (Крит), которые 9-й, 19-й и 29-й день лунного месяца считали крайне неблагоприятными для устройства свадеб — «невероятно, чтобы какое-нибудь несчастье не случилось» (Μέγας 1941: 142) — но лексемы *καλόφεγγα* или *κακόφεγγα* на Крите не зафиксировано.

полнолуние): «Плодить жучков-точильщиков» — так обычно говорится о деревьях, которые были вырублены сухими на плохую луну (*a cattiva luna*) (GDLI 1975: 283); *a mala luna* ‘при неблагоприятных обстоятельствах’ (GDLI 1975: 283); *tagliato a bona, a cattiva luna* [срубленный на хорошую, плохую луну] ‘об удачливом, неудачливом человеке’ (Dubochet 2005: 6). В пользу утверждения, что заимствование шло из итальянского в греческий, а не наоборот, говорит терминологизация сочетаний «хорошая луна», «плохая луна» в других романских языках. Это хорошо иллюстрируют следующие примеры:

греч. диал. *σήμερα ἐν’ εἰς τὸ καλὸν τοῦ φεγγάρην* [сегодня он в хорошей луне] или *εἰς τὸ κακὸν τοῦ φεγγάρην* [в плохой луне] ‘сегодня он веселый, покладистый’ или ‘угрюмый, нервный’ (Кипр) (Ξιούτας 1978: 57); *καλόφεγγος, -η, -ο* (< *καλό* + *φέγγος*) ‘добродушный человек’ (Кифера) (КЛ 1995: 163); *καλοφεγγίζω* (< *καλόφεγγο*) *μεταфор.* ‘ссориться, драться с кем-то’: *Θα σε καλοφεγγίσω* [Ну, я тебе удружу!] (КЛ 1995: 163);

итал. *a buona luna* [хорошая луна] или *in buona luna* [в хорошей луне] — говорится о том, кто находится в хорошем расположении духа; *essere di luna, di cattiva luna o di buona luna* ‘быть в хорошем или плохом настроении’ (GDLI 1975: 283); франц. *être dans sa bonne, sa mauvaise lune* ‘быть в хорошем, плохом настроении’ (устар.) (GLLF 1986: 3132); испан. *estar uno de buena* или *de mala luna* ‘быть в хорошем или плохом настроении’ (DLE 1984: 845).

Распространение номинаций типа *плохая* или *хорошая луна* на греческих островах Эгейского моря, на Кипре и в Италии, и, напротив, полное отсутствие такого рода терминологических сочетаний на территории северной (материковой) Греции, Болгарии и славянской Македонии показывает, что греческая традиционная культура содержит в себе как балканские, так и средиземноморские черты (см. в связи с этим ареал распространения лексем *χάση* и *λίγωση, λείψη* ‘убывающая луна’). Это делает оправданным и целесообразным привлечение романского материала при изучении собственно греческой традиции.

* * *

Рассмотрение номинаций лунного времени в греческой традиции и традициях балканских славян позволяет говорить о существовании двух разных концепций лунного времени, двух точек зрения на то, что именно происходит с луной в течение лунного цикла. Первая модель, представленная сербской, словенской и (частично) македонской традициями, — антропоцентрична, она в большой степени основана на представлениях о «жизни» и «смерти» месяца. Отсюда такие названия половин лунного цикла, как *молодая* и *старая луна*, а также акцент на периоде безлуния, который интерпретируется как время «смерти»

луны. Вторая модель, представленная греческой, болгарской и (частично) македонской традициями, видит в луне уменьшающийся и увеличивающийся в объеме предмет, а не рождающееся, растущее и умирающее существо (хотя представление о луне как о живом существе в этих традициях, безусловно, присутствует). Во второй модели акцент ставится на номинации первой и (особенно) второй половины лунного цикла. Кроме того, в ряде греческих номинаций растущей и убывающей луны находит отражение аксиология лунного времени.

Сопоставительный разбор мотивационных моделей номинации лунного времени наглядно демонстрирует, с одной стороны, схождения в области греческой и болгарской, (реже) македонской «лунной» терминологии; с другой стороны, юго-восточная зона греческого пространства в ряде случаев органично вписывается в средиземноморскую традицию. Привлечение общепалканского контекста позволяет не только выделить основные мотивационные модели, но и прояснить некоторые «темные» номинации лунного времени (как в случае с *δεῖπνιμα φεγγαριού* [ужин месяца] ‘последняя лунная четверть’).

Принятые сокращения

БАС — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1950–1965. Т. 1–17.

БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. Кн. 1–10. София, 1962–1981.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.

БНМ 1999 — Българска народна медицина / Ред. М. Георгиев. София, 1999.

Вражиновски 1998 — Народна митологија на македонците / Ред. Т. Вражиновски. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. 1.

Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978.

Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Дучић 1931 — *Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ. 1931. Кн. 48.

Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

Зеленин 2004 — *Зеленин Д.К.* Магическая функция слов и словесных произведений // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004.

Јанковић 1951 — *Јанковић Н.Ђ.* Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951. (СЕЗБ. 1951. Кн. 63.)

Жарменовци 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Жарменовци. Београд, 1958.

Капанци 1985 — Капанци. Бит и култура на старото бугарско население во североисточна Бугарија. Етнографски и езикови проучувања. Софија, 1985.

Ковачев 1914 — *Ковачев Ѓ.Д.* Народна астрономија и метеорологија // СБНУ. 1914. Кн. 30. С. 1–85.

Ловеч 1999 — Ловешки крај. Материјална и духовна култура. Софија, 1999.

Маринов 1, 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Народна вјера и религиозни народни обичаи. Софија, 1981. Т. 1.

Младенова 2002 — *Младенова Д.* ‘Глаза’ и ‘Зрение’ небесних светил: вјазвање концептов света и зрачења во балканските јазици и традиционална култура // Славјановедение. 2002. № 6.

Недељковић 1990 — *Недељковић М.* Годишни обичаји у срба. Београд, 1990.

ПА — Полески архив. Институт славјановеденија РАН. Москва.

Пирин 1980 — Пирински крај. Етнографски, фолклорни и езикови проучувања. Софија, 1980.

Пловдив 1986 — Пловдивски крај. Етнографски и езикови проучувања. Софија, 1986.

Родопи 1994 — Родопи. Традиционална народна духовна и социјално нормативна култура. Софија, 1994.

Ристески 2005 — *Ристески Љ.С.* Категориите простор и време во народната култура на Македонците. Скопје, 2005.

РСКЈ — Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Књ. 1–6.

РСКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.

Сакар 2002 — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково истражување. Софија, 2002.

СД — Славјански древности. Етнолингвистичкиот речник / Под опш. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–4.

Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балкански мотиви во јазици и култура на бугар. М., 2007.

СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.

СМР 1970 — *Кулишић Ш, Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Софија 1993 — Софийски крај. Етнографски и езикови проучувања. Софија, 1993.

Страндџа 1996 — Страндџа. Материјална и духовна култура. Софија, 1996. С. 270–292.

Τελβизови 1963 — *Τελβизов Κ., Векова-Τελβизова Μ.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. 1963. Кн. LI.

Тодорова-Πιργова 2003 — *Тодорова-Πιργова II.* Баяния и магии. София, 2003.

Усачёва 1999 — *Усачёва Β.Β.* Луна и век человека // *Время и календарь в традиционной культуре.* СПб., 1999.

Φилиповић 1949 — *Φилиповић Μ.С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ. 1949. Књ. 61.

Φилиповић 1939 — *Φилиповић Μ.С.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 57.

Τσеха 2006 — *Τσеха Ο.Β.* Языковой и культурный образ лунного времени в полесской традиции (*молодой и старый* месяц) // *Славянский и балканский фольклор.* Μ., 2006.

ЭМТЭ — *Этнографические материалы Топонимической экспедиции Уральского государственного университета (Екатеринбург, кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ).*

DLE 1984 — *Diccionario de la Lengua Española.* Real academia española. Madrid, 1984.

Dubochet 2005 — *Dubochet P.* La luna nei proverbi. Nice, 2005.

Elsie 2001 — *Elsie R.* A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture. London, 2001.

GDLI 1975 — *Battaglia S.* Grande dizionario della lingua italiana. Torino, 1975. Vol. IX, Libe–Med.

GLLF 1986 — *Grand Larousse de la Langue Français en sept volumes.* T. 4 (IND–NY). Paris, 1986.

Koseska 1972 — *Koseska V.* Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim. Prace językoznawcze 63. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972.

Möderndorfer 1946 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1946. Кн. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha.

Vlahović 1972 — *Vlahović P.* Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.

Αθανασοπούλος 1921 — *Αθανασοπούλος Θ.Ι.* Μαντείαи και μαντικά τελεταί // *Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας.* Αθήνα, 1921–1925. T. Η'.

Αικατερινίδης 1957 — *Επωδαί εξ Ανατολικής Κρήτης υπό Γ.Ν. Αικατερινίδου // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας.* Αθήνα, 1957. T. IZ'. Σελ. 577–588.

Αμυράλης 1957 — *Ξυλινή κλειδαριά της Τήνου, υπό Γεωργίου Ν. Αμυράλη // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας.* Αθήνα, 1957. T. IZ'. Σελ. 598–600.

Αποστολάκης 1993 — *Αποστολάκης Σ.Α.* Ριζίτικα. Τα δημοτικά τραγούδια της Κρήτης. 1993.

Αποστολάκης 2008 — *Ευ Γ.* Αποστολάκης. Λεξικό. Λέξεις, φράσεις και μαντινάδες του κρητικού γλωσσικού ιδιώματος. Ηράκλειο, 2008.

Αραβαντινός 1909 — *Αραβαντινός Π.* Ηπειριοτικόν γλωσσάριον. Αθηναι, 1909.

Γαρεφαλάκης 2002 — *Γαρεφαλάκης Ν.Θ.* Λεξικό ιδιωματισμών Κρητικής διαλέκτου (περιοχής Σητείας). Σητεια Κρήτης, 2002.

Γιαγκούλλης 1994 — *Γιαγκούλλης Κ.Γ.* Λεξικό ετυμολογικό και ερμηνευτικό της κυπριακής διαλέκτου. Στρόβολος; Λευκωσία, 1994.

Γιαγκούλλης 2005 — *Γιαγκούλλης Κ.Γ.* Θησαυρός Κυπριακής διαλέκτου. Ερμηνευτικός και ετυμολογικός της Μεσαιωνικής και Νεότερης Κυπριακής. Λευκωσία, 2005.

Γιαννόπουλου 1950 — Ζακυθινά ξόρκια υπό Μαριέττας Ε. Γιαννόπουλου-Επτανήσιας // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Θεσ-νίκη, 1950–1951. Τ. ΙΓ. Σελ. 263–276.

Γρηγόρη 1953 — *Γρηγόρη Κ.Π.* Αγρότικα έθιμα // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1953–1954. Τ. ΙΕ'. Σελ. 161–164.

Δελησαββας 1988 — *Δελησαββας Μ.Π.* Λαογραφικά Μάκρης και Λιβισίου Λυκίας Μικράς Ασίας. Αθηναι, 1988.

Καραναστάσης 1952 — Οι ζευγάδες της Κω. Η ζωή και οι ασχολίες των υπό Αναστασίου Μ. Καραναστάση // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1952. Τ. ΙΔ'. Σελ. 201–303.

Καραναστάσης 1956 — Ποιμενικά της Κω υπό Αναστασίου Μ. Καραναστάση // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1956. Τ. ΙΣΤ'. Σελ. 21–105.

Καραπιτέρης 1984 — *Καραπιτέρης Δ.Π.* Ρουμελιώτικη λαογραφία. Αθήνα, 1984.

Κεφαλληνιάδης 1965 — *Κεφαλληνιάδης Ν.* Από την λαογραφία μας. Η Σελήνη στις Ναξιακές παραδόσεις. Νάξος, 1965.

ΚΛ 1995 — Κυθηραϊκό λεξικό. Συλλογή 10.000 λέξεων του Κυθηραϊκού γλωσσικού ιδιώματος / Επιμέλεια Δ.Λ. Κομη. Αθηναι, 1995.

Κόνσολας 1966 — Λαογραφικά Ολύμπου Καρπάθου υπό Νικίου Νικόλλου Κόνσολα. Κεφαλαίον Γ', Ζητήματα σχετικά με το παιδίον // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1966. Τ. ΚΔ'. Σελ. 228–253.

Κρεκουκίας 1966 — *Κρεκουκίας Δ.Α.* Τα προγνωστικά του καιρού εις την αρχαίαν, την μεσαιωνικήν και την νεώτεραν Ελλάδα. Εναισμιος επι διδακτορία διατριβή υποβληθείσα εις την Φιλοσοφικήν Σχολήν του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Αθήνα, 1966.

Κυπριανού 1976 — *Κυπριανού Π.Χ.* Δοξασίες για το φεγγάρι // Λαογραφικά του Παλαίκυθρου. Λευκωσία, 1976.

Κωστάκης 1962 — Εκφραστικά μέσα για τον προσδιορισμό του χρόνου στα Τσακωνικά υπό Θαν. Π. Κωστάκη // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1962. Τ. Κ'. Σελ. 27–65.

Κωστάκης 1986, 1987 — *Κωστάκης Θ.Π.* Λεξικό της τσακωνικής διαλέκτου. Αθήνα, 1986. Τ. 1 (Α–Η), Τ. 2 (Κ–Ο). Αθήνα, 1987. Τ. 3 (Π–Ω).

Λούκας 1, 1874 — Φιλολογικά επισκέψεις των εν τω βίω των νεότερων κυπριων. Μνημείων των αρχαίων υπό Γ. Λουκά Κυπρίου. Αθήνα, 1874. Τ. 1.

Λουκόπουλος 1917 — *Λουκόπουλος Δ.* Σύμμεκτα λαογραφικά Μακεδονίας // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1917. Τ. ΣΤ'. Σελ. 99–168.

Μαρινέλλης 1978 — *Μαρινέλλης Ε.* Γέννηση, γάμος, θάνατος στο Σούλι Πατρών // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1978. Τ. ΛΑ'. Σελ. 174–194.

Μαχαιριώτης 1921 — *Μαχαιριώτης Γ.* Κυπριακά επωδαί // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1921–1925. Τ. Η'. Σελ. 206–209.

Μέγας 1941 — *Μέγας Γ.Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθήνα, 1941–1943. Τρίτο έτος.

Μπαμπινιώτης 2002 — *Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της Νεας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.

Μπίμπη-Παπασπυροπούλου 1991 — *Μπίμπη-Παπασπυροπούλου Α.* Υγεία και αρρώστια στις δοξασίες του λαού της Θράκης // ΣΤ' συμπόσιο λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Θεσ-νίκη, 1991.

Ξιούτας 1978 — Π. Ξιούτας. Κυπριακή λαογραφία των ζώων. Λευκώσια, 1978.

Οικονομίδης 1962 — "Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και συνηθείας του ελληνικού λαού υπό Δημητρ. Β. Οικονομίδου // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1962. Τ. Κ'. Σελ. 446–542.

Οικονομίδης 1972 — Η τύχη εις την προφορικήν παράδοσιν τω ελληνικού λαού υπό Δημητρίου Β. Οικονομίδου // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1972–1973. Τ. ΚΗ'. Σελ. 2–26.

Παναρέτου 1967 — *Παναρέτου Α.* Κυπριακή γεωργική λαογραφία. Λευκώσια, 1967.

Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1979 — *Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλ.* Λαογραφικά Θράκης. Αθήνα, 1979. Τ. 1–2.

Παπαποστόλος 1966 — *Παπαποστόλος Τ.* Λαογραφικά της Ευβοίας. Αθήνα, 1966.

Παπαχριστοδούλος 1963 — Λαογραφικά σύμμεκτα Ρόδου υπό Χ. Ι. Παπαχριστοδούλου, μέρος δεύτερος // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1963–1964. Τ. ΚΑ'. Σελ. 113–214.

Παπαχριστοδούλος 1969 — *Παπαχριστοδούλος Χ.Ι.* Λεξικογραφικά και λαογραφικά Ρόδου. Αθήνα, 1969.

Πολίτης 1921 — *Πολίτης Ν.Γ.* Λαογραφικά σύμμεκτα: Ο Ήλιος κατά τους δημώδεις μύθους / Η Σελήνη κατά τους μύθους και τας δοξασίας του ελληνικού λαού. / Οι περί αστέρων και αστρισμών μύθοι. Αθήνα, 1921. Τ. Β΄.

Παπαγγέλου 2001 — *Παπαγγέλου Ρ.* Το Κυπριακό ιδίωμα. Μέγα Κύπρο-έλληνο-αγγλικό (και με λατινική ορολογία) λέξικο ερμηνευτικό, ετυμολογικό, προφοράς, όρθης γραφής και με πλήρη διασταύρωση. Εκδόσεις Ιωλκός, 2001.

Ρηγάτος 1992 — *Ρηγάτος Γ.* Η υγεία του παιδιού στη λαϊκή μας παράδοση. Αθήνα; Γιάννινα, 1992.

Σαλβάνος 1929 — *Σαλβάνος Γ.Ι.* Λαογραφικά σύλλεκτα εξ Αργυράδων Κερκύρας // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Θεσ-νικη, 1929. Τ. Γ΄. Σελ. 113–163.

Σιέττος 1975 — *Σιέττος Γ.Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.

Σόφος Δ΄, 1986 — *Σόφος Α.Μ.* Τα λαογραφικά της Κάσου. Αθήνα, 1986. Τ. Δ΄(Συμμεκτα).

Ταστάνη 1998 — *Ταστάνη Ν.Χ.* Λεσβιακή Λαογραφία. Λεξικό γλωσσικού ιδιώματος Παρακοίλων. Ιδιωματικές λέξεις, παροιμίες, παροιμιώδεις φράσεις. Αθήνα, 1998.

Φλωράκης 1971 — *Φλωράκης Α.Ε.* Τήνος. Λαϊκός πολιτισμός. Αθήνα, 1971.

Φραγκάκι 1949 — *Φραγκάκι Ευ.Κ.* Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήνα, 1979.

Ψυχογίος 1953 — Ηλειώτικα παιδοκομία υπό Ντίνου Δ. Ψυχογιού // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1953–1954. Τ. ΙΕ΄. Σελ. 248–273.

Ψυχογίος 1989 — *Ψυχογίος Ν.* Περί γοητείων και μαντείας. Λεχαίνα, 1989.

Χρυσουλάκη 1957 — Έθιμα των Σφακιών της Κρήτης, υπό Αικατερίνης Χρυσουλάκη // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1957. Τ. ΙΖ΄. Σελ. 382–404.

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ, Е.О. БОРИСОВА

**КАНИТЕЛИТЬСЯ, КОНОПАТИТЬСЯ И РАЗМУЗЫКИВАТЬ:
СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ МЕДЛИТЕЛЬНОСТИ
В РУССКОМ ЯЗЫКЕ***

Различные категории времени, в том числе категория скорости, абстрактны и относительны, — и это заставляет носителей языка искать наивные эталоны движений, действий, с помощью которых можно «измерять» скорость по шкале «быстро — медленно». Так, быстрота ассоциируется с энергичными, интенсивными действиями — бить, резать, рвать, сечь, стричь: разг. *рвануть* ‘быстро, порывисто устремиться куда-л.’, смол. *джигать* ‘о быстром действии, движении’ ← ‘сечь кого-л. чем-л. гибким’ (СРНГ 8: 44), смол. *бузовать* ‘быстро, энергично делать что-л.’ ← ‘ударять, бить’ (ССГ 1: 280), твер., пск. *стриг* ‘употребляется для обозначения быстрого, резкого действия’: «Я было хотел заговорить с ним, а он стриг от меня» (СРНГ 41: 338); хватать: арх. *охватывать* ‘быстро что-либо делать, быстро работать’ (СРНГ 25: 28); крутить: волог. *окрутить* ‘сделать что-либо очень быстро’: «Успеешь к сроку-то округить?» (СРНГ 23: 169) и др. Медлительность же связывается с действиями и движениями разнонаправленными, имеющими обычно небольшую амплитуду и осуществляемыми многократно, — тереть, мять: сиб. *тереться-мяться* ‘медлить, мешкать’: «Вот тёрлась-мялась с этим заявлением» (ФСРС, 196); качаться, шататься: волог. *вихлявать* ‘лениться, работать медленно’ (СРНГ 4: 304); ерзать, ворочаться: ср.-урал. *гомозиться* ‘копошиться, медленно делать что-либо’ ← ‘беспокойно вести себя, ворочаться’ (СРГСУ 1: 120); топтаться на месте: *семерить* волог. ‘быть нерешительным, колебаться, медлить’ ← арх., волог. ‘переступать с ноги на ногу, топтаться на месте’ (КСГРС; СРНГ 37: 150) и т. п.

Помимо подобных простейших движений и действий, эталонами скорости могут выступать более сложные, «развернутые» действия, которые образуют различные виды трудовой, хозяйственной,

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

бытовой жизнедеятельности человека. Их обозначения становятся основой для развития переносных значений, характеризующих любое быстрое или медленное действие, а также включаются во фразеологизмы со «скоростной» семантикой. Такие обозначения, функционирующие в русских народных говорах, будут анализироваться в данной статье.

Выявление наименований различных видов работы и отдыха, которые развивают переносные «скоростные» значения, имеет смысл не только для воссоздания наивных языковых представлений о скорости. Эти наименования добавляют новые краски и детали в нарисованную языком картину человеческой деятельности, помогают увидеть последнюю с ценностной стороны, поскольку скоростные характеристики, тесно связанные с оценкой результативности работы, учитываются в «ранжировании» занятий человека с точки зрения их значимости и целесообразности.

Важно отметить, что оппозиция «быстро — медленно» воплощается во вторичных значениях слов, называющих разные виды работы и отдыха, асимметрично: быстрые действия очень редко снабжаются закрепившимися в языке эталонами, которые связаны с какими-либо занятиями человека, а медленные, как будет показано ниже, представлены достаточно ярко и выразительно. Как это можно объяснить? Очевидно, дело в том, что основные крестьянские работы (сев, пахота, жатва, косьба, молотьба, рубка леса и др.) предполагают энергичные и интенсивные действия, должны делаться споро и скоро. Признак быстроты выполнения таких работ входит в семантику их обозначений «по умолчанию» — и его отдельная актуализация в переносных значениях попросту не требуется. Что касается признака медлительности, то он для крестьянского труда в известной мере аномален, поэтому «медлительные» занятия специально выделяются и акцентируются. Изучаемая лексика в большинстве случаев экспрессивна, временной (скоростной) показатель сочетается в значениях слов с оценочными характеристиками: «медленно» — и «неумело», «бестолково», «с пустой тратой времени» и др.

Представим материал — русскую диалектную лексику (преимущественно глагольную) и фразеологию, сгруппированную по тематическим сферам первичных значений.

Сфера **строительства** представлена обозначениями подготовительных или «отделочных» работ. Это процесс конопачения: карел. *конопáтиться* ‘что-нибудь долго и медленно делать’ (СРГК 2: 415); от-деления дранки: пск. *как дрáнку тягáть* ‘очень медленно делать что-либо’ (СПП: 94); строительства изгородей: *затýнивать* арх. ‘делать что-либо медленно, бестолково; канителиться’ ← арх., ка-

лин. ‘обносить что-либо забором, частоколом; загораживать’ (СРНГ 11: 118). Картина промедления создается здесь однообразием движений, их небольшой амплитудой и разнонаправленностью (в случае конопачения), а также за счет самих объектов действий: длинная дранка дает ощущение ‘тягучести», пакля и мох — бесформенности, а множественность кольев изгороди — нагромождения.

В сфере **земледелия** выделяется лишь одно действие — вскапывание¹, представляющее собой серию частых возвратных движений с небольшой амплитудой. Оно обозначается глаголами с корнем *коп-* и различными экспрессивными «добавками»: костр. *раска́пывать* ‘медленно делать что-л.’ (ЛКТЭ), разг. *копаться* ‘медленно делать, выполнять что-либо, долго возиться с чем-либо; мешкать’, диал. влад., олон. *закáпываться* (СРНГ 10: 117), зап. *копырсáть* ‘то же’ (СРНГ 14: 303), эст. *копóх-копóх* ‘употребляется для обозначения действия по значению глагола *копаться* — делать что-либо медленно’ (СРНГ 14: 296) и др. Интересно перм. *марéну копáть* ‘медленно что-либо делать’: «Каку марену ты там, девка, копашь, руками шьёшь; на машине-то скоряя» (ФСПГ: 168), где важен объект выкапывания — марена (травянистое растение с ползучими ветвистыми корнями, которые используются как краситель²). Корни марены нужны для окрашивания тканей в большом количестве, а копать ее долго и трудно.

Медлительность ассоциируется и с **пастушескими** занятиями — с вождением гуртов волов или лошадей: влад., калуж., курск., ворон., тул., орл., смол. *волово́дить* ‘затягивать исполнение чего-л., медлить с чем-л.; попусту тратить время’: «Ну что они воловодят? То ль или се ль делали б поскорее» (СРНГ 5: 45–46)³, дон. *волово́диться* ‘делать что-л. слишком медленно, медлить’: «И чиво ана там валаводица так долга» (БТДК: 84) (ср. также калуж. *волово́дство* ‘проволочка, задержка в чем-л.’ — СРНГ 5: 46), карел. *коново́диться* ‘что-нибудь медленно де-

1 Копание не является узко специализированным действием, оно связано не только с земледелием, но все же ассоциируется с ним в первую очередь, поэтому мы включили его обозначения (с определенной мерой условности) в данную рубрику.

2 Ср. волог., новг., олон., север. *марéнник* ‘сарафан из домотканой шерстяной ткани, окрашенной мареной’, *марéнный* ‘коричнево-фиолетовый (о цвете домотканых юбок, окрашенных мареной)’ (СРНГ 17: 372).

3 Ср. приводимый в СРНГ комментарий собирателя В.И. Чернышева: «Слово, вероятно, происходит от “волов водить”, гурты которых, бывало, медленно перегонялись через эти края <Калужскую губ.> с юга» (СРНГ 5: 46).

лать по хозяйству' (СРГК 2: 415). Вновь на формирование изучаемой семантики накладывают отпечаток представления об объекте действия: вол или корова — сами по себе олицетворяют медлительность, ср. том. *волóвой* 'неповоротливый' (СРНГ 5: 46), иркут. *волóвый как бык* 'медлительный, нерасторопный человек' (ФСРГС: 30), сиб. *шевелиться, как корова* 'копаться; медленно делать что-либо' (ФСРГС: 220), башк. *доёна* 'о медлительном, неповоротливом человеке' ← 'дойная корова' (СРГБаш) и др.

В сфере **транспортной деятельности** выделяется передвижение по воде. Водный транспорт в целом «медлительнее» сухопутного, но особо «неторопливы» сплавные плоты и грузовые судна. Волог. *каравáниться* 'долго делать что-либо, возиться, «копаться»': «Чего дедка там караванится, позови деда-от» (КСГРС) образовано от *каравáнка* арх., волог. 'плот с продуктами, кухней и пр. хозяйственными помещениями, идущий по реке за последним лесом по окончании лесосплава', арх. 'процедура, завершающая лесосплав' (там же). Такие плоты сопровождали рабочих, которые расчищали реку от сплавных бревен, прибывших к берегу, разбирали заторы. На плотах рабочие спали и ели. Очевидно, глагол *караваниться* мотивирован «удвоенным» признаком медлительности: медленно осуществляется процедура *караванки* (подбор бревен) и медленно плывет сам плот, который, к тому же, проходит по реке последним, после всех прочих видов сплавного транспорта и леса, сплавляемого молевым способом. Не были скоростным транспортом и *паузки*, ср. арх., беломор., новг., волог., волж., краснаяр., том., якут., сев.-вост. сиб. *па́узок* 'грузовое речное судно с малой осадкой (барка, лодка и т. п.), используемое обычно на мелководных, а в период паводков и на несудоходных участках рек' (СРНГ 25: 282; КСГРС), сиб., ряз. *па́узиться* 'плыть с неглубокой осадкой', твер., яросл., волог., костром., перм. *па́узиться*, твер., новг., волж., перм. *па́узить* 'перекладывать груз с больших судов на маленькие (паузки) при прохождении по мелководью, перекатам, порогам' (СРНГ 25: 281). Представление о медлительности этих судов создавалось не только за счет собственно передвижения, но и потому, что им приходилось останавливаться, чтобы перекладывать груз. Это отражено в волог. *па́узиться* 'делать что-либо слишком медленно': «Цево паузишьси-то? Меры ржи не нагреб» (СРГК 4: 410). Есть смысл учесть и возможность притяжения к литер. *пауза*, которое является зап.-европ. заимствованием (Фасмер 3: 218), но ему можно отвести только факультативную, вспомогательную роль в формировании семантики промедления у *па́узиться*. Основой для формирования такой семантики стало не это литературное слово, а глагол *па́узиться* 'перекладывать груз...', 'плыть с неглубокой осадкой', связь с которым в

большей степени удовлетворяет словообразовательным критериям и оправдана семантически. Собственно глагол *náuzitsya* произведен от *паузок* (судя по приставке *па-*, глагол позднее существительного), которое, в свою очередь, вероятнее всего выводить из **навоз(ькъ)* ‘то же’ (Фасмер 3: 218), ср. новг. *návozить* ‘перевозить груз через мелководье на небольших судах, лодках’, *náвозок* арх., волог., калин., сиб., камч., якут., олон., тобол., том., краснояр., забайк. ‘грузовое речное судно, служащее для перевозки грузов по мелководью’, арх., волог. ‘речное грузовое судно, служащее паромом’ (СРНГ 25: 111–112; КСГРС).

Среди занятий **рыболовством** как особо медлительную язык маркирует ловлю с помощью сака, ср. нижегор. *sákать* ‘долго не приступать к какому-либо делу, медлить; отлынивать от работы’ ← краснояр., нвсиб., курган., свердл., перм., волог., вят., яросл., новг. *sákать* ‘ловить рыбу саком’ (СРНГ 36: 48). Думается, что во вторичном значении отражаются не только свойства самого процесса (его длительность, чередование разнонаправленных действий — набиравание рыбы в сак, переворачивание и опорожнение его), но и свойства орудия — сака (большого плетеного мешка). В семантике слов, производных от названий бесформенных емкостей, нередко присутствует признак медлительности: неспособность объекта сохранять определенную форму, по всей видимости, может ассоциироваться с вялостью, отсутствием напряжения в работе, ср., например, твер., пск. *пехтёрить* ‘медленно делать что-либо, тянуть’, свердл. *пехтёристый* ‘медлительный, неповоротливый’ ← диал. шир. распр. *пéхтёрь* ‘заплечный мешок, ранец, кузов, обычно из лыка или бересты’, ‘мешок из веревок для сена’ (СРНГ 26: 341–342), моск., яросл., олон., арх., краснояр. *кошэ́лится* ‘медленно делать что-либо’, яросл. *кошэ́левáтый* ‘медлительный, расторопный (о человеке)’, пск., твер. *кошелять* ‘медлить, мешкать’ (СРНГ 15: 143, 147), костром. *закошэ́литься* ‘замедлить’ (СРНГ 10: 160); волог., новг., твер., пск., сев.-двин., олон., север., курск. *окошэ́ливаться* ‘мешкать, медлить, не торопиться’ (СРНГ 23: 160) и др. ← диал. шир. распр. *кошэ́ль* ‘небольшой мешок, котомка’, ‘корзина’, ‘рыболовная сеть’ и др. (СРНГ 15: 144).

Среди женских домашних работ признак медлительности приписывается, конечно, **шитью, рукоделию** — занятию кропотливому и представляющему собой множество мелких разнонаправленных движений. Ср. арх. *ку́рать* ‘делать что-либо медленно’: «Тихо кураю, кураю, работа не двигается» ← ‘заниматься рукоделием (шить, вязать и т. д.)’ (КСГРС), карел. *кропанá, кропанíда* ‘та, которая медленно выполняет какую-нибудь работу’ ← *кропáть* ‘шить, вышивать’, ‘чинить, штопать’ (СРГК 3: 24), *копнáть* смол. ‘работать медленно, копаться’ (СРНГ 14: 371) ← ворон., твер., пск. ‘зашивать одежду, чиниться; вообще зани-

маться сидячей работой' (Даль₂: 169). Особый вид рукоделия — золотошвейное дело, где использовалась тонкая проволока — *канитель*. Ее изготавливали кустарным способом: раскаляли металл и вытягивали клещами. Как известно, этот процесс отражен в литер. *тянуть канитель* 'о медленном, нудном, затяжном деле или разговоре, о досадной потере времени' (РФ: 285), ср. также разг. *канитель* 'делать что-л. с ненужными проволочками; медлить, мешкать', *канитель* 'делать что-либо медленно и бестолково, попусту терять время; возиться', *канитель* 'нудное затяжное дело; досадная потеря времени'. Интересно, что в вологодских говорах слово *канитель* фиксируется во временном значении без негативного «флера»: волог. *канитель* 'определенный отрезок времени в трудовом процессе (поездка, обработка сырья и т. п.)': «За одну канитель хозяйка съездит, наметет поболее ржи» (КСГРС). Можно предполагать такой путь формирования этого значения: *канитель* 'тонкая проволока...' → 'время, за которое можно изготовить канитель' → 'время, занятое каким-либо делом'. Если учесть, что Вологодская область славится золотошвейным делом, то подобная логика развития семантики («в обход» литературного значения 'нудное затяжное дело') вполне вероятна. Вышивание, штопка однозначно воспринимаются как занятия медлительные, а шитье может трактоваться и противоположным образом: печор. *как шьёт* 'говорится об активном человеке, ловко и быстро выполняющем любую работу в привычном, заведенном ритме' (ФСНП 1: 339). В данном случае учитывается поступательный характер быстрых и мелких движений.

Есть еще одно преимущественно женское занятие, относящееся к сфере **гигиены**, которое тоже становится символом промедления: *вошкать(ся)* костром. 'искать в голове у кого-либо вшей (медленно, не торопясь)' → волог., перм., тюмен. *вошкать(ся)* 'делать что-либо медленно, вяло; мешкать' (СРНГ 5: 167; см. также СГРС 2: 194; СПГ 1: 123; СВГ 1: 77)⁴, вят., волог. *завошкаться* 'начать возиться, медленно что-либо делать' (СРНГ 9: 341), вят. *вошкотня* 'медленное, долгое и трудное дело' (СРНГ 5: 167–168) и др. Ср. комментарий к развитию значения этого слова, предложенный Ю.А. Кривошаповой: «Искание вшей, согласно народному этикету, изначально являлось не только привычным, но даже полезным и богоугодным занятием. Однако, несмотря на важность и полезность процесса, выбирание вшей требовало немалого времени и сил при весьма сомнительном результате и, видимо,

4 В настоящее время это слово претендует на статус общерусского просторечия: *вошкаться* 'возиться, копаться, подолгу хлопотать' (БРЭР: 85). Ср. еще жарг. *вошкаться* неодобр. 'долго возиться с чем-либо, медлить': «Весь день с машиной вошкался» (БСЖ: 108).

вскоре стало расцениваться как не только трудоемкое, но и бесполезное занятие. Кроме того, в связи повсеместным повышением уровня гигиены, <...> вшивость, равно как и избавление от нее, стала если не постыдной, то достаточно редкой и крайне неприятной. Таким образом, глагол *вошкаться* с изначальным узким и, в общем-то, нейтральным значением 'искать вшей' развивает затем более абстрактную экспрессивную семантику и выступает уже в качестве обозначения долгого трудоемкого занятия, не приносящего явного результата» (Кривошапова 2007: 142). Стоит добавить, что в глаголе *вошкаться*, по всей видимости, изначально сочетались разные мотивировки: направленность действия на вшей как на объект и учет свойств самих вшей, ср. волог., перм. *вошкаться* 'кишеть, шевелиться' (СРНГ 5: 167). У слова *вошкаться* есть и вариант с экспрессивным озвончением: *вожгаться* перм., арх., пск., смол. 'заниматься каким-либо делом, доставляющим много хлопот, труда; излишне медленно делать что-либо'; сиб., перм., свердл. 'копаться, мешкать' (СРНГ 5: 10; СПГ 1: 111). Отметим также простореч. глагол со включенным объектом *искаться* 'ловить на себе и убивать вшей' (ССРЛЯ 5: 442), на основе которого сформировалось в современном просторечии *искаться* 'долго и медленно делать что-либо, копошиться'. Наконец, значения олон. 'искать насекомых в волосах' и арх. 'делать что-либо медленно, копошиться' сочетаются в смысловой парадигме глагола *копошиться* (СРНГ 14: 296–297).

Как медлительные трактуются и некоторые действия из сферы **богослужения и магических практик**. Среди процедур христианского богослужения выделяется *катавасия* 'церковное пение, исполняемое обоими клиросами, сходящимися для этого на середину церкви'. Как известно, в русском просторечии (первоначально в речи семинаристов в конце XVIII в. — Шанский 2: 89) на базе этого значения появилось переносное — прост. *катавасия* 'суматоха, беспорядок, возня': при схождении хоров с возвышения на середину церкви возникало впечатление путаницы, замешательства⁵. Значение суматохи (и близкие ему) фиксируется и в говорах: самар., перм. *катавасия* 'неразбериха' (СРНГ 13: 120), волог. *каталасия* 'беспорядок, суматоха' (СВГ 3: 44), пск., твер. *катаваситься* 'устраивать беспорядок; производить свалку' (ПОС 14: 35; ДО: 78) etc. Беспорядочное разнонаправленное движение может восприниматься как промедление: волог. *катаваситься* 'делать что-либо медленно и бестолково, канительиться' (СРНГ 13: 119), ср. также кубан. *прокатавасничать* 'пробездельничать' (СРНГ 32: 153), влад. *катаваситься* 'долго и безнадежно хлопотать о чем-либо' (СРНГ 13:

5 Не последнюю роль в формировании переносного значения сыграл и облик слова, воспринимающегося в русском языке как «смешное».

119). Отметим, что определенный вклад в формирование семантики медлительности и беспорядка вносит ощущение непонятности самой процедуры катавасии (и, конечно, сопровождавших ее песнопений), которое складывалось у пришедших в церковь крестьян⁶.

Непонятны непосвященным и действия колдуна, знахаря. Представления о колдовстве — как вербальном, так и манипулятивном — тоже связываются с эффектом промедления: петерб. *колдовать* ‘делать что-либо медленно, возиться, копошиться’ (СРНГ 14: 116) (ср. также петерб. *колдовать* ‘мямить’ — там же); карел. *шишкун* ‘медлительный человек’: «Шишкун — это кто тихо делает, повёртывается» ← ‘колдун’ (СРГК 6: 881); (без указ. мест.) *пұхториться* ‘копошиться, медленно делать что-либо’ (СРНГ 33: 165), ср. костром. *пұхторить* ‘заговаривать, лечить заклинаниями’ (ЛКТЭ), вят. *пұхтарить* ‘лечить вообще, лечить нашептыванием’, *пұхтáрь*, *пұхтáрка* ‘лекарь, лекарица деревенские, т. е. из своей же братии. Лечат более наговорами, нашептыванием’ (Васнецов 1907: 266), тобол., волог., сев.-двин., арх. *пұхтáть* ‘лечить заговорами, нашептывать, колдовать’ (СРНГ 33: 165; КСГРС)⁷ и др.

Мерой затраченного времени и скорости может быть длительность досуга, отдыха. Медленное действие представляется как слишком долгий **прием пищи**: пск., твер. *разъедаться* ‘медлить, мешкать’ (СРНГ 34: 76), амур. *дуванить* ‘слишком долго что-либо делать, медлить’ ← ‘долго пить чай, сидеть за чаепитием’ (СРНГ 8: 244), ср. также арх. *бáржничать* ‘проводить время за едой и питьем’ ← ‘коротать время’: «Вечёр долго бáржничяла» (АОС 2: 99). Гиперболизированно неторопливое принятие пищи отражается и в простореч. *в час по чайной ложке* ‘очень медленно, понемногу’, перм. *по лóжке в чáс* ‘мало, медленно’ (ФСПГ: 404) и т. п. В приведенных языковых фактах осмысливается не столько процесс приема пищи как таковой, сколько организация трапезы⁸, т. е. соотношение времени работы и отдыха: слишком длительная

6 См., к примеру, историю слова *куролесить* (Шанский 2: 454).

7 Иллюзия непонятной магической речи усиливается за счет заимствованного (предположительно прибалтийско-финского) происхождения этих слов, ср. фин. *puhua* ‘говорить, беседовать’, карел. ливв. *puhua* ‘разговаривать; читать заклинание, заговор’, вепс. *puhe* ‘заклинание, заговор’ и др. (Востриков 1981: 33–34).

8 Значение медлительности развивают также более «физиологичные» глаголы, связанные не с организацией трапезы, а собственно с процессом жевания (глодания, сосания): волог. *двѣчить* ‘жевать, пережевывать’ ← ‘делать, исполнять что-либо медленно’: «Эк он там двѣчит, не можно и дожждаться» (СРНГ 5: 167), урал. *мусóлиться* ‘вяло, медленно делать что-либо’ ← перм., влад., орл., калуж., терск. *мусóлить* ‘сосать, глодать (чаще

трапеза означает, что на отдых тратится больше времени, чем следует. Время, которое должно тратиться на еду и особенно на «чаевничанье», в народной культуре четко отмерено, ср. перм. *только один раз чаю выпить* ‘шутл. незначительно по времени’: «Тут идти-то до Сейвы — только один раз чаю выпить» (Деревня Монастырь 2003: 86)⁹. Многократное «распивание чаев» признается распространенной практикой, но трактуется как наносящее ущерб работе, ср. простореч. выражения *чаи гонять*, *чаи распивать*, для которых типичны контексты вроде «Им бы только чаи распивать», «Пока вы тут чаи гоняете, мы столько дел переделали» и т. п. Нормирована не только длительность приема пищи, но и, конечно, само «расписание» трапез, — и отступление от этого расписания тоже воспринимается как промедление, ср. перм. *позд́ая па́ужна*¹⁰ ‘о медлительном, нерасторопном человеке’: «Невестка у нас всегда сзади, как поздая паужна» (ФСНП: 255). «Гедонистическое» отношение к еде в ущерб работе осуждается, ср. контекстную семантику и развитие значений печор. *из чашки ложкой* ‘с удовольствием, аппетитом (есть)’: «Ни скота не заготовил, ни дрова — ничё не делат, только из чашки ложкой», «Он только из чашки ложкой, а для семьи ничё не может» → ‘неохотно, лениво, медленно (работать)’: «Ну уж и робит — из чашки ложкой», «Мне таки работники из чашки ложкой не нужны, иди домой, сама, бат, лучше сроблю» (ФСНП 1: 289). «Антонимичная» ситуация отражена в сиб. *до роту ложку не донести* ‘очень быстро сделать что-либо’: «Ты уже пришел, а я до роту ложку не донесла» (ФСРС: 63).

Кроме трапезы, медлительные действия могут осмысляться через призму некоторых форм культурного досуга — а именно, **игры на музыкальных инструментах**, ср. иркут. *размузыкивать* ‘проявлять медлительность’: «Чего размузыкиваешь? Говори быстрее», ср. также колым., иркут. *размузыкивать* ‘проводить время в праздных разговорах’: «Ну нечего тут размузыкивать, давай марш работать» (СРНГ 34: 28). Язык называет и конкретные инструменты, игра на которых ассоциируется с промедлением: это волынка и варган, издающие тягучие монотонные (не изменяющиеся по высоте) звуки, ср. литер. *волынка* ‘замедляемая работа, бесполезная трата рабочего времени’, *затягивать*, *тянуть* (*заводить*, *завести*) *волынку* ‘тянуть, медлить в работе,

кости)’ (СРНГ 18: 365–366). Субъектами действия здесь большей частью являются животные.

9 Подобные единицы наивной хронометрии представляют большой интерес, но, кажется, еще не анализировались. Ср. также яросл. *жить три бани осталось* ‘об очень старом или больном человеке’ (ЯОС 4: 48).

10 Ср. перм. *па́ужна* ‘прием пищи в середине дня, обед’ (СПГ 2: 79).

вообще затягивать какое-л. дело', диал. иван. *завольниться* 'затянуть, замедлить с выполнением чего-либо' (СРНГ 9: 334), карел. *свольниться* 'намеренно протянуть время без дела' (СРГК 6: 19), пск. *варганить* 'делать что-либо медленно' (ПОС 2: 33). Отметим, что глагол *варганить* во временных значениях энантиосемичен, ср. волог., орл., том. *варганить* 'быстро делать что-либо, мастерить, изготавливать' (СРНГ 4: 46). Очевидно, такая энантиосемия возникла на основе значения 'делать что-л. кое-как', которое, в свою очередь, производно от представления о примитивности варгана. «Кое-как, примитивно» — это может быть и быстро (если не думать о результате), и медленно (если неумело).

Промедление связывается не только с конкретными видами досуга, но и вообще с **праздностью, развлечениями, удовольствиями**. Приведем примеры многозначных слов (преимущественно глаголов), в парадигмах значений которых сочетаются значения 'медлить' и 'праздновать, развлекаться' (по отношению к этим языковым фактам не решается вопрос о производности одного значения от другого — и речь идет именно о сочетании значений): влад. *вальяжничать* 'медленно, неторопливо делать что-либо; мешкать' — и новг., олон., яросл. *вальяжничать* 'вести праздный образ жизни, бездельничать' (СРНГ 4: 33); арх. *глуздаться* 'медлить, мешкать' (СРНГ 6: 208), свердл. *разглуздаться* 'задержаться, промедлить' (СРНГ 33: 303) — и *глуздать* челяб., тобол., волог., новосиб. 'предаваться удовольствиям; развлекаться', перм. 'иметь развлечение, занятие (о детях)' (СРНГ 6: 208), волог. *глуздать* 'забавляться, веселиться', 'развлекать, забавлять, тешить' (СВГ 1: 112), свердл. *разглуздать* 'разыгаться' (СРГСУ 5: 53); смол. *марудить, морудить* 'медлить, мешкать; забавляться' (ССГ 6: 80; СРНГ 18: 289); *меледа́* яросл. 'промедление, мешканье', волог. 'о медленно выполняемой работе', 'о медлительном человеке', костром., вят., волог., яросл., новг., перм., енис. *меледить* 'медлить, мешкать' (СРНГ 18: 96) — и (без указ. м.) *меледа́* 'праздное препровождение времени', *меледить* яросл. 'бездельничать, гулять, отрываться от работы', костром. 'проводить время', 'праздновать, гулять во время праздников', 'грызть семечки' (ЛКТЭ; СРНГ 18: 96); нижегор. *пошёнкаться* (?) 'забавиться, помешкаться' (Даль₂ 3: 373) и др.

В связи с обсуждаемым сочетанием значений отметим группу слов с корнем *-бав-*, в которую входит рус. литер. *забава*. Это гнездо чрезвычайно богато семантически, и среди разнообразных смысловых линий в нем представлены значения промедления, мешканья, проволочки: пск., ворон., твер., орл., курск., юж., зап. *бавить* 'медлить, мешкать, тянуть, делать что-л. нескоро': «Не бафся, быстрее дамой приходи» (пск.), ворон., ряз., пск., орл., смол., курск. *бавиться* 'то же' (ПОС 1: 89; СВо-ронГ 1: 51; Даль₂ 1: 35; СРНГ 2: 31), (без указ. м.) *бава* 'задержка, про-

волочка' (СРНГ 2: 31), юж. *набáвиться* 'провести время, промешкать' (СРНГ 19: 103), пск., твер. *пробавля́ться, пробáвиться* 'медлить, мешкать' (СРНГ 32: 78) и др. Указанные значения тесно взаимодействуют с семантикой забавы, развлечения, баловства: *бáвиться* перм., курск., орл. 'забавляться': «Вам бы только бавиться, хлебом не корми» (перм.) (СПГ 1: 14; Даль₂ 1: 35; СРНГ 2: 31), пск. 'заниматься не тем, чем нужно, проводить время за разговорами и балясами' (ПОС 1: 89), *бáвить* ворон. 'рассказывать сказки, забавлять разговором' (СВоронГ 1: 51), карел. 'баловать' (СРГК 1: 28), *бáва* 'забава, игрушки' (Даль₂ 1: 35), новг. *бавáльство* 'баловство': «У их одно бавальство теперь» (НОС 1: 21), литер. *забава* 'развлечение, потеха', *забавля́ться* 'проводить время в развлечениях, развлекаться', *пробавля́ться* 'проводить время, занимаясь, развлекаясь чем-либо' и проч. Можно предполагать следующую логику развития значений. Если принять распространенную точку зрения, трактующую **baviti* как каузатив к **byti*, то его исходное значение — 'заставлять жить, быть, вызывать бытие', а затем 'пре-бывать где-либо, оставаться' → 'задерживаться, медлить' → 'развлекаться, забавляться'. Заметим, что свой вклад в формирование этой семантической цепочки внес компонент 'продлевать, прибавлять, увеличивать', связанный с каузативным значением *быть* 'заставлять быть', 'вызывать бытие': увеличение ассоциируется с медлительностью, при которой возрастает количество затраченного на действие времени.

Если «укрупнить» (излишне выпрямляя) нарисованную схему, то можно увидеть, что «концепция», заложенная в рассмотренном гнезде, трактует жизнь как промедление. Есть и обратное движение семантики: промедление — это жизнь. Такая логика представлена в гнезде глагола **měšьkati*, являющегося, по всей видимости, расширением **měšati* 'месить, мешать'. Как указывает И.П. Петлева, глагол **měšati* обозначает конкретное, но сложное действие: медленные (круговые, колебательные) движения (с усилием) небольшой амплитуды, производящиеся достаточно долгое время практически на одном месте. Отсюда естественно развитие таких значений, как 'мешкать, препятствовать', 'медлить, мешкать', 'ждать', 'долго пребывать на одном месте', 'пребывать, жить' (Петлева 1989: 70). Эти значения распределяются по славянским языкам: русский язык усиливает в значении 'долго делать что-л. на одном месте' темпоральный компонент — 'делать что-либо долго, медленно, задерживать выполнение дела': литер. *мешка́ть* 'не торопиться, не спешить с чем-л.; медлить', 'быть где-н. дольше, чем нужно, задерживаться', олон., пск. *замéшка* 'задержка, промедление' (СРНГ 10: 240), свердл., олон., урал. *мешкотá* 'медлительность, мешкание', моск. *с мешкотью* 'медленно, долго' (СРНГ 18: 149–150), карел. *мешкнúть* 'помедлить, подождать' (СРГК 3: 237), карел., новг. *мешкотли́во* 'мед-

ленно, с большой затратой времени' (СРГК 3: 238; СРНГ 18: 150) и др. Польский же акцентирует в семантике 'долго делать что-л. на одном месте' локативную составляющую: *mieszkać* 'жить, проживать где-л.>'; подробнее об этом см. (Boryś 2005: 326–327).

Формула «жизнь — промедление» — это, конечно, только одна сторона языковой концепции жизни, которая исходит из понимания последней как наращивания, увеличения, накапливания времени и расширения пространства. Промедление — это и есть накапливание времени, а о возможности восприятия его как пространственной «экспансии» (которую надо обсуждать отдельно и подробно) говорят хотя бы такие факты, как простореч. *ширяться* 'делать что-л. медленно, копаться' ← 'слоняться без дела', арх., свердл. *прошириться* 'провозиться (с какими-либо делами), промешкать' (СРНГ 33: 49) и др.; ср. также приведенные выше примеры, которые демонстрируют формирование семантики медлительности на базе слов, обозначающих разнонаправленные действия (*сакать, катаваситься*) или действия, связанные с «заполнением» пространства однонаправленными движениями (*затынивать*).

Жизнь есть промедление в том смысле, что медлительность дает возможность ощутить, почувствовать время. Скорость, быстрота растворяется в действии, в событии, а медлительность, задержка, ожидание¹¹, бездействие — ситуации, в которых человек сталкивается со временем. Таким образом, промедление «уравнивается» не только с самой жизнью, но и со временем: при «оязыковлении» представлений о медленных действиях используются те же модели, что при языковой концептуализации собственно времени, ср. литер. *повременить, погодить* и т. п. Неслучайно *проводят время* обычно в таких занятиях, которые сродни промедлению, т. е. отрицают интенсивное действие и носят несколько «эпикурейский» характер. Непривычны для уха контексты вроде **Я проводила время за мытьем полов или чтением лекций. Время проводят* обычно приятно, в праздности, в бездействии или

11 Ср. сочетание семантики медлительности и задержки в семантической структуре деривационных гнезд или парадигмах значений некоторых слов: перм., коми, ленингр., калуж., волог., олон. *норовить* 'ждать, ожидать' — и перм. *норовить* 'мешкать' (СРНГ 21: 282); арх., волог. *манить* 'дождаться', арх. *маниться* 'ждать' (СРНГ 17: 361) — и арх. *заманиваться* 'задержаться, замешкаться' (СРНГ 10: 234), арх., волог. *манить* 'медлить, мешкать', арх. *маниться* 'мешкать, задерживаться, медлить' (СРНГ 17: 361), арх., беломор., волог. *промана* 'пустая трата времени, промедление, проволочка' (СРНГ 32: 179), орл. *спроману* 'медля с выполнением обещанного, обманывая; обманом' (СРНГ 40: 270).

медленных действиях, ср. костром. *водить время* ‘медлить’: «Чего не шевелишься, время только водишь?», «Эка потёма, время водит, ничего не робит» (ЛКТЭ). Промедление — это нередко своего рода отказ от работы, ср. перм. *не куёт не мёлет* ‘не предпринимает никаких действий; медлит, мешкает’ (ФСПГ: 165), яросл. *не пашет не сеет* ‘то же’ (ЛКТЭ); в городском просторечии этим выражениям соответствуют *не шьет не порет, не рисует не танцует* и т. п.

* * *

Возвращаясь после этих общих рассуждений к диалектному материалу, который анализировался в статье, отметим следующее. Одним из способов передачи представлений о скорости в русском языке является подбор «эталонов», фиксирующих скорость выполнения какой-либо работы, протекания занятий из разных сфер человеческой жизнедеятельности. При этом, как говорилось выше, представления о быстрых действиях очень редко формируются с участием подобных эталонов — и «нагрузка» этой модели падает на обрисовку таких занятий человека, которые ассоциируются с медлительностью, промедлением. Среди них практически нет основных крестьянских работ (сева, молотбы и проч.), за исключением одного вида деятельности из сферы земледелия — копания земли. Строительство представлено отделочными или вспомогательными работами: конопачение, строительство изгородей, щепание лучины (дранки). Выделено пастушество (вождение гуртов волов и лошадей), издавна стоящее особняком в наборе традиционных сфер деятельности. Из области промыслов отмечено рыболовство (ловля рыбы саком). Среди разных видов передвижений с помощью транспорта выбрано передвижение по воде: «караванка» (сплав на плоту, ведущем подбор бревен на берегах по окончании лесосплава) и плавание на грузовом судне с неглубокой осадкой (включая перекаладывание грузов с больших судов на маленькие). Сфера женских домашних занятий представлена шитьем, штопкой, золотошвейным делом, а также такой гигиенической процедурой, как поиск насекомых (вшей) в голове. Из области богослужения маркирована процедура катавасии (схождение клиросов на середину церкви), а из области магических практик — произнесение заклинаний, колдовство. «Промедлением» считается трапезничанье — особенно чаепитие (не говоря о физиологической стороне приема пищи — собственно жевании, глотании). Выделены некоторые сферы «культурного досуга» — музицирование, включая игру на волынке и варгане, а также сфера досуга, празднований, развлечений и забав в целом.

Таким образом, «медленными» считаются преимущественно те занятия, которые являются вспомогательными по отношению к основ-

ному крестьянскому труду (рыбная ловля, транспортировка грузов, отделка жилья), «женскими»¹², относятся к сфере религии, магии, трапезничания, «культурного досуга». Гиперболизируя ту трактовку медленной работы, которая заложена в этом перечне, язык даже «придумывает» вовсе бесполезные или абсурдные эталоны медлительных занятий: литер. *тянуть kota за хвост*, пск. *как быка на баню тащить* ‘о делающем что-либо крайне неохотно, медленно и неуклюже человеке’ (СПП: 89), ворон., тул. *кислое молоко продавать* ‘медленно, тихо идти, ехать’ (СРНГ 13: 235), яросл. *бисером коровник обшивать* ‘делать что-л. медленно’ (ЛКТЭ). Медлительность ведет в конечном счете к бездействию, а потому выделяется народным языком как своего рода аномалия (а аномалии, как известно, значительно чаще маркируются, чем нормы).

Проведенный анализ помогает более детализированно представить ту картину работ и занятий человека — в их соотношении с «неработой», которая существует в русском народном языковом сознании, подходящем ценностно к самому течению «трудов и дней».

Принятые сокращения

Аникин 1997 — *Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Новосибирск, 1997.

АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.

БРЭР — *Химик В.В.* Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. СПб., 2004.

БСЖ — *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русского жаргона. СПб., 2000.

БТДК — Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Васнецов 1907 — *Васнецов Н.М.* Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.

Востриков 1981 — *Востриков О.В.* Финно-угорские лексические элементы в русских говорах Волго-Двинского междуречья // Этимологические исследования. Свердловск, 1981. Вып. 2. С. 3–45.

Даль₂ — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. 1–4.

12 Отметим, что характеристика людей по скорости выполнения ими каких-то действий, мобильности имеет «гендерную» составляющую: признак медлительности, нерасторопности чаще приписывается женщинам, чем мужчинам.

Деревня Монастырь 2003 — Деревня Монастырь на Каме-реке. Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по Гайнскому району / Сост. И.А. Подюков. Пермь, 2003.

ДО — Дополнения к Опыту областного великорусского словаря. СПб., 1858.

Кривошапова 2007 — *Кривошапова Ю.А.* Русская энтомологическая лексика в этнолингвистическом освещении: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2007.

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета, Екатеринбург).

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского государственного университета (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета, Екатеринбург).

НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.

Петлева 1989 — *Петлева И.П.* Этимологические заметки по славянской лексике. XVI // *Этимология 1986–1987. М., 1989. С. 64–71.*

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.

РФ — *Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И.* Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. М., 2005.

СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.

СВоронГ — Словарь воронежских говоров. Воронеж, 2004–. Вып. 1–.

СПП — Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб., 2001.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРГБаш — Словарь русских говоров Башкирии: А–Я. Уфа, 2008.

СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., СПб., 1965–. Вып. 1–.

ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.

ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

ФСНП — Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры / Сост. Н.А. Ставшина. СПб., 2008. Т. 1–2.

ФСПГ — *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.

ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

Шанский — Этимологический словарь русского языка / Под ред. и рук. Н.М. Шанского. М., 1963—. Т. 1—.

ЯОС — Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

Boryś 2005 — *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

М. М. ВАЛЕНЦОВА

**ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО
В НАРОДНОМ ТКАЧЕСТВЕ: РЕАЛЬНОСТЬ И МАГИЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЕССКОЙ ТРАДИЦИИ)**

*Каждая точка Вселенной содержит
в себе информацию о всей Вселенной.*

Категории пространства и времени, ввиду их огромной важности для человека и его понимания мира, продолжают обсуждаться представителями различных наук в стремлении определить суть и место этих понятий в философии, физике, математике, психологии и других отраслях знания.

Точные науки подтверждают и рационально объясняют извечные законы бытия, которые тысячелетиями хранились в сакральных знаниях человечества и отражались в мифологии, магии, обрядах¹. В традиционной народной культуре пространство и время в обычном понимании этих категорий характеризуют лишь человеческий (средний) мир, а в высшем (небесном, божественном) и низшем (подземном, демоническом) они либо не существуют, либо принимают иной вид. Умершие пребывают на «том» свете в том же возрасте, в каком их настигла смерть, у богов и демонов возраст является константной характеристикой. Пространство определяется через время (напр., выражение «в трех днях пути»; или о дальности пути героя: «Три пары железных сапог износил, три железных хлеба изглодал»), а время — через пространство (например, продолжительность человеческой жизни определялась длиной нити, выпряденной мифической пряжей). Мифологическое пространство (как, согласно теории относительности, и физическое) способно искривляться, отчего герои сказок и легенд легко попадают в «иные» миры, подводное или подземное царство, взбираются по дереву на небо. Мифологическое и обрядовое время может «растягиваться» и «сжиматься», возвращаться вспять и восстанавливать предшествующие обстоятельства, течь неравномерно. При этом человек способен

1 Разработка различных аспектов категории времени в традиционной народной культуре славян посвящен ряд статей С.М. Толстой, см.: Толстая 2010: 150–206.

трансформировать обрядовое время с помощью сакральных действий, обрядов и магических приемов.

Представления о пространстве и времени присущи любому фрагменту традиционной народной культуры. Не составляет исключения и народное ткачество — совокупность технологических процессов, необходимых для изготовления ткани (пряжение, мотание, снование, тканье), а также мифологические, демонологические, мировоззренческие представления и ритуальные практики, связанные с этими процессами².

Категория времени в ткачестве. Для понимания аксиологии обрядового времени важно помнить, что все работы ткаческого цикла протекают в осенне-зимний и ранневесенний периоды года, то есть с окончания уборки урожая до начала весенних полевых работ. Это темное время года при существующей изоморфности годового и суточного времени можно сравнить с сумерками, ночью и рассветом года. При этом в «полночь» года (Рождество и святки) работа прерывалась, так же как и в полночь суточного времени. Запрещалось работать также на «закате» и «восходе» года (осенние поминальные и пасхальные праздники соответственно). Наступление зимы, холодов, вера в особую активность нечистой силы, в возможность возвращения душ предков — все это формировало особую систему представлений, запретов и предписаний, связанных с ткачеством. Этим обусловлена также сильная демонологическая и поминальная составляющая в оценке нарушений таких запретов.

Регламентация ткаческих работ касается не только календарного, но и лунного, недельного и дневного циклов. При этом если за нарушение недельных, суточных и праздничных запретов грозило строгое наказание, то ограничения, касающиеся лунных циклов, носили рекомендательный характер и мотивировались возможностью получения хорошего результата (крепкого, частого полотна, достаточного количества ниток).

С прядением связано наибольшее количество календарных запретов. В Полесье запрещалось прясть в календарные поминальные дни («деды», «дедовская» неделя), годовые праздники и периоды

2 В качестве основного источника материала послужила рукописная картотека и электронная база данных Полесского архива, хранящегося в Институте славяноведения РАН; некоторые данные почерпнуты из статьи Н.Г. Владимирской (Владимирская 1983) и диссертационных сочинений М.Р. Павловой (Павлова 1990) и Е.А. Боряк (Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (середина XIX — начало XX в.). Киев, 1989).

(святки, Рождество, период от Рождества до Крещения, Пасха, Благовещение, Троица, Русальная неделя), в дни святых Дмитрия (26.10), Параскевы-Пятницы (28.10), Кузьмы и Демьяна (1.11), Михаила (8.11), Екатерины (24.11), Андрея (30.11), Варвары (4.12), Саввы (5.12), Николая (6.12), Анны (9.12), Евдокии (1.03), Егория (23.04), в праздники Сретения (2.02), Сорока мучеников (9.03), а также в первые дни рождественского и Великого поста, на масленой неделе или (в разных селах) только в понедельник, среду, четверг (на *Власа*) или пятницу на масленице; на Крестопоклонной (четвертой) неделе или только в среду на этой неделе; на Похвальной (пятой) неделе или только в субботу на этой неделе (на *Похвалу*); на Вербной (шестой) и Страстной (седьмой) неделях; в пасхальный понедельник или в течение всей пасхальной недели; на Фоминой неделе после Пасхи; на Зеленой (перед Троицей) и на Русальной (следующей за Троицей) неделе³.

В будничное время не пряли в воскресенье и пятницу, реже в понедельник («плохой день») и среду.

Запрещалось прясть в случае, если в доме или в селе был покойник, и до 40 дней после похорон, не пряли на убывающем месяце, ночью и в сумерках («Шара гадзина вродзе как празник. Трэба аддыхнуць, павячэраць, а потым абратна прадуць» — Туховичи, брест).

Мотивировки запретов связаны с важнейшими областями существования человека. В первую очередь возможные наказания за их неисполнение касались здоровья детей и молодняка скота, физического и психического здоровья хозяйки и членов ее семьи, сохранности работы, будущего урожая льна. Не менее важными были мотивировки этического характера, касающиеся почитания Богородицы, святых мучеников, евангельских событий, а также предков и душ умерших. Некоторые из них связаны с причинением ущерба святым, предкам, праздникам, сакральным предметам или их оскорблением.

Многочисленные мотивировки запретов можно объединить по темам:

— причинение увечий святым (колешь Богородицу, Пятницу, св. Варвару, великомученицу Параскеву; Пятнице рвешь волосы, скручиваешь ей ноги, руки, кривишь глаза, делаешь больно);

— нанесение ущерба предкам («деды» будут путаться в нитках; покойникам в могиле плохо);

— засорение глаз: «дедам», покойнику, Пятнице; Богородицу запылишь;

— пятница — особый день (женский день; молитвенный день; пятница — «татарское воскресенье», «польское воскресенье»; в пят-

3 При уточнении дат и названий праздников использовалась монография: Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.

ницу прядешь «черту на штаны»; в пятницу свет сновался; Пятница для себя прядет);

— мотивировки, связанные с христианским вероучением (Писание запрещает; грех; в пятницу был распят Иисус Христос; в пятницу вязали веревки — мучить Христа; икона св. Пятницы будет запачкана, заснована паутиной; на иконе изображена св. Пятница, пронзенная веретенами; Мать Божия в пятницу родилась; обидится св. Михаил; Святой Елене пробил ребра 12 веретенами за то, что она пряла в пятницу; из льна делают фитили для свеч; слюнить при прядении — все равно что плевать на Христа).

Большинство же мотивировок раскрывают различные аспекты наказания человека со стороны высших сил и касаются разных сторон жизни. Среди них:

— здоровье приплода и новорожденных (родятся уроды, калеки, с кривыми руками или ногами, скрученной шеей, кривым ртом, обвитые пуповиной, слепые или с зашитым задним проходом; быки и дети будут «слюниться»; на детей нападут «ночницы»; чаще встречается общая мотивировка — ради скота, чтобы не навредить ему, чтобы не болел);

— получение заведомо невыполнимой работы, за невыполнение которой, однако, грозила смерть (Пятница, Варвара, черт, «что-то», Веретеница — набросают 7, 12, 40 веретен, чтобы они были напрядены за одну ночь);

— физические увечья (Пятница будет тыкать веретеном в горло; Пятница облупит кожу; заболеешь; руки будут болеть; отец поранит топором руку; полопаются вены на руках; демон задушит; руки-ноги кривые будут; поранишься; ослепнешь; утонет кто-либо в семье);

— посмертные наказания (веретена будут колоть, лезть в глаза, рот, нос; Пятница будет колоть веретенами; Господь будет колоть веретенами; будет тяжело, когда умрешь);

— преследование со стороны мифологических персонажей (Бог, Коляда, Пятница, св. Варвара, домовая, ночницы, испуг, кудель, веретена, нечто, белый клубок, белый кот, Сатана — будут приходить, пугать, шуметь, преследовать, сниться);

— порча работы (Среда, домовая, Пятница, ночницы, нечистая сила, покойники, ведьма — будут прясть, портить, пачкать кудель; Коляда, Филипп, мухи, волк, птичка, коты — испачкают кудель; кудель будет ходить следом; Анна, Варвара, демон, ночницы — заберут кудель);

— причинение вреда урожаю (лен поляжет на поле; во льне будут сорняки; лен не будет родиться; дети будут голые).

Реже зафиксированы следующие мотивировки: не прями от Благовещения до Пасхи, чтобы не было града; на масленице (на Власа) и в

первый понедельник Великого поста — чтобы черви не заводились в сале, масле, сыре; в масленичный понедельник, в первый понедельник Поста — чтобы гадюка не укусила и собака не заболела бешенством; в пятницу — чтобы овцы хорошо велись.

Нельзя не заметить, что мотивировки запретов содержательно связаны с временем, к которому они относились. Например, если запрет на прядение касался масленицы, то наказание относилось к порче сыра и масла. Нарушение рождественских запретов мотивировалось будущими болезнями и уродствами детей и скота, то есть актуализировалась тема здоровья и благополучия в наступающем году. Пятничные запреты преимущественно соотносились с оскорблением св. Пятницы (Параскевы-Пятницы или тождественной ей Богородицы). На Русальной неделе не ткали из опасения привлечь в дом русалку. Эти и другие примеры подобного рода показывают, что в запретах и их мотивировках отражаются характерные и самые чувствительные темы конкретного периода, праздника, дня.

Снование. Насколько строгим был запрет прясть в пятницу, настолько же строго соблюдался запрет сновать в понедельник и субботу, в дни, когда «свет сновался» (также: «Бог свет сновал», «Адам и Ева зановались», «паук свет сновал» — Павлова 1990: 46), то есть в первый и последний день творения. Снование — изготовление основы для будущего полотна — более других ткаческих работ соотносилось в народном сознании с сотворением мира, упорядочиванием хаоса и созданием порядка как в материальном (особый порядок следования нитей), так и в личностном, социальном и космическом плане. Связь снования с сотворением мира обусловлена наличием общих «культурных сем»: *начало, новый, появление жизни*. Традиционно снование приходилось на период масленицы и первых дней Великого поста, что соответствовало началу нового вегетативного года. Запрет на снование в понедельник и субботу мотивировался также тем, что из сделанной в эти дни основы будет трудно ткать, ткачиха будет часто ошибаться («коней класть»). Из других дней недели сновать запрещалось в среду (иначе останутся лишние нитки при навивании на стан вследствие ошибки при расчетах; много ниток пойдет на основу, потому что Среда себе берет; скот «сноваться» будет), в среду и пятницу (постные дни, ткаться плохо будет) и в воскресенье.

Снование, как правило, должно было быть выполнено за один день. Оставлять готовую основу на стене на ночь строго запрещалось. Нарушение запрета привело бы к «снованию» волков вокруг села (Забродье, волын.), к смерти кого-либо из домашних (Мельники, волын.; Ст. Паперня, чернигов.), рождению немого ребенка (Мельники, волын.), бессоннице домочадцев и даже к наказанию работницы после смерти:

невозможности ее на «том свете» видеть (Ст. Село, ровен.) и др. (Владимирская 1983: 226–227).

Праздничные календарные запреты на снование относились к Сретению, масленице (ради скота), среде на Крестопоклонной неделе или ко всей этой неделе (будет плохая работа), Похвальной (пятой) неделе Великого поста или субботе на этой неделе (с мотивировкой: «Похвалишься выткать, не похвалишься сносить рубаху»); празднику Сорока святых; Евдокии (1.03), Благовещенской неделе (тучи будут сноваться, а дождя не будет), Юрию (23.04) (ради скота), к Страстной пятнице, Русальной неделе (русалки нитки перепутают), а также к поминальным праздникам (запутаешь дорогу дедам) и к вечернему и ночному времени (черти будут бегать, сновать). Из других сроков не сновали на Зачатие Анны (9.12), чтобы волки не сновали вокруг села, и вообще в праздники, иначе «заснуешь Богу глаза повивальником» (Кишин, житомир.).

Некоторые мотивировки ассоциативно связаны со способом снования: упорядоченное натягивание нитей на стене между пятью-шестью парами колышков ассоциировалось с преградой, созданием препятствия (для дождя, душ умерших, возвращающихся на землю), а многократное хождение от одного конца стены до другого — с хождением, снованием вокруг села волков, во дворе — скота, в доме — с мельтешением насекомых.

Для снования, в отличие, например, от прядения, релевантным становится лунное время. Во многих селах Полесья не рекомендовалось сновать на молодом и стареющем месяце (нитки будут «молодые» [т. е. слабые]), будут слипаться; много ниток пойдет на основу, «як опадае, миньшае мисяц, то нэ хватае ниток сновать» — Чудель, ровен.). Для этого следовало предпочитать время перед полнолунием.

Тк а н ь е. Запреты на тканье в основном совпадают с запретами на прядение, но их значительно меньше: запрещалось ткать в поминальные дни («деды») и в поминальные субботы («покойнику вочы заснуеш» — Гортоль, брест.), в первый понедельник после Пасхи; в годовые праздники; на св. Михаила (8.11), в первый день рождественского и Великого постов, на Сретение; на масленице; на Крестопоклонной неделе или только в среду на этой неделе; в субботу на Похвальной (пятой) неделе Великого поста; на *Андреево постоянье* (канон Андрея Критского на IV неделе Великого поста); на Евдокию (1.03), Сорок святых (9.03, в случае, если не наткала 40 локтей полотна); на Алексея Теплого (17.03), Благовещение (25.03) и следующий за ним день — *Благовестник* (26.03), на Юрия (23.04), на Фоминой неделе после Пасхи; на Русальной неделе и после нее. Также не ткали в воскресенье, иногда и в пятницу. Отдельно регламентировалось начало тканья, так называемое «затыка-

ние»: нельзя было навивать кросна в понедельник, потому что в этот день «свет сновался».

Помимо общих с прядением мотивировок запретов, включающих наказание, связанное с болезнью и уродствами скота и детей, болезнью и смертью, «пуганием» мифологических персонажей и персонифицированных праздников, наказание опасностью «засновать глаза покойникам», сделать ошибки при работе, порчей молочных продуктов — появляются новые темы: угроза безбрачия для девушек и природных катаклизмов (засухи, вихря, грозы, грома) для всего социума.

Тема брака появляется в связи с соотношением в народном сознании тканья полотна и создания жизненного пути. Полотно при этом часто символически означает дорогу. Когда повитуха перерезала пуповину родившегося ребенка на полотне, говорили, что она «дарогу стлала рибенку ў путь» (В. Вєсь, чернигов). Полотном выстлали дорогу новобрачным: кладя в гроб умершему белое полотно, говорили, что «это его дорога будет» (Присно, гомел.). Та же символика отмечается в обрядах жизненного цикла и в других славянских традициях (см.: СД 2009: 150–153).

Каждый этап ткачества имеет свою мифо-ритуальную специфику: прядение символически соотносится с созданием жизни (выпрядаемая нить ассоциировалась с жизнью на основе общности их характеристик: линейность, конечность, различное качество), снование — создание основы жизненного пути, упорядочение, внесение гармонии в жизнь личности, социума и универсума; тканье — создание самого жизненного пути, переплетение событиями, пересечением судеб, наполнение его содержанием, «узором». В Полесье полагали, что если снится, что снуешь или ткешь, — дорога будет (Возничі, житомир.)

Вместе с тем, при всех различиях между отдельными этапами ткаческих работ всех их объединяют **универсальные принципы трактовки и обращения с временем**. Это, во-первых, антропоморфизация праздников и дней недели как «один из механизмов мифологизации времени» (Толстая 2010: 187). Одной из наиболее частотных мотивировок запретов является исходящая от праздников и дней угроза наказания, начиная с пугания, порчи работы и до болезни и смерти. Вторым общим моментом является отсутствие границ между прошедшим, настоящим и будущим временем. Время рассматривается как единая нить, вервь (ср. этимологию слова *время* < **vertmen-*, родственное 'вертеть, крутить'), по которой можно передвигаться в обоих направлениях. Поэтому при нарушении запрета грех в настоящем мог обернуться наказанием в будущем (родится неполноценное и больное потомство; будет неблагоприятным существование виновного на «том» свете), а также нарушением сложившегося порядка и связей с прошлым (созда-

ние препятствий для душ предков, которые не смогут пересечь границу между мирами).

Одним из магических приемов обращения со временем при ткаческих работах является возвращение времени вспять, отыгрывание времени назад (вопреки его необратимости и одномерности). Так, если вследствие сглаза у ткачихи не удавалась работа, она распускала по одной нитке на кроснах (Бочечки, сумск.), возвращая тем самым предшествующее состояние, когда ткалось хорошо. (Таким же образом Пенелопа возвращала время вспять, дожидаясь Одиссея.) Опасаясь оставлять на стене готовую основу и при этом не успевая ее убрать, предпочитали снять несколько последних навитых пасм, возвращая работу в состояние неоконченности — «штоб нэ пóўна» была (Мельники, волын. — Владимирская 1983: 227). В с. Горголь Брестской обл. рассказывали, что когда женщина мотала нитки в период между Рождеством и Крещением, родившийся теленок не смог встать на ноги, пока хозяйка не перемотала все нитки заново, причем левой рукой. В этом случае нарушение запрета устранялось путем возвращения времени на момент, предшествующий нарушению запрета.

В крестьянской деятельности каждой работе отводилось свое время, а нарушение установленного порядка в социуме приводило к нарушению космического порядка (идея «все связано со всем»), на которое природа «отвечала» стихийными бедствиями. Например, верили, что если ткать летом, в неположенное время, то как ткачиха стучит билем с бердом, так же будет бить гром. Оставшаяся «святковать» на Пасху или Благовещение основа служила причиной пожара. Такая основа односельчанами публично распускалась (Забродье, волын. — Владимирская 1983: 244). Не выпряденный до весны лен или не вытканная до Пасхи основа, оставшиеся на лето, могли вызвать засуху. В таком случае искали тот дом, где были «просроченные» вещи, и сжигали их (Замошье, гомел.; Смоляны, брест.). Таким образом, устраняя предмет, ошибочно оказавшийся в некоем локусе не в свое время, избегали и наказания за нарушение запрета. В связи с угрозой засухи, вызванной оставленной на лето основой, запрещали сновать на Похвальной неделе (пятой неделе Великого поста), однако запрет снимался, если хозяйка успевала и основать, и выткать полотно (Выступовичи, житомир).

Время в ткачестве само играет роль оберега. Различные мифологические персонажи — русалки, домовые, кикимора, ночницы, Варвара, Пятница — любили, согласно поверьям, заниматься прядением и тканьем, но больше пачкали и портили работу. Чтобы защититься от них, нужно было соблюдать запреты на работу в определенные дни и часы; полагалось на это время убирать станок и прятать прялку или накрывать рукоделие полотном. В качестве оберега и ради успеха в ра-

боте произносили формулу-молитву, обеспечивающую благоприятное время: «Дай Божэ в добрый час начаты». Кроме того, выбор «правильного», «подходящего» времени считался пассивным способом противодействия сглазу: если у ткачихи после посещения соседки не спорилась работа, она просто выходила из-за ткацкого стана, оставляя работу до «добрého часа». В одной быличке рассказывалось, как женщина сновала в «плохой» день и использовала все нитки, предназначавшиеся и для основы, и для утка. Хотя нитки были рассчитаны и ею, и дочками, и хозяином. По совету мудрого мужа она оставила «переночевать» неудачную основу, а на следующий, «добрый» день, смотала все нитки обратно в клубки и снова все основала, причем у нее хватило ниток и на основу, и осталось еще на уток (Рясно, житомир.).

Хорошо описан магический прием «компрессии» времени, известный в разных сферах традиционной культуры, а в народном ткачестве представленный тканьем «обыденных» предметов (пояса, полотенца, полотна и сшитой из него рубахи) (см.: Зеленин 1994: 193–213; Толстая 2010: 173–176; СД 2004: 487–489). В основе обряда лежало требование изготовить всем миром из сырья, собранного со всего села, за один день или одну ночь холст (полотенце), начиная с прядения (иногда с мятья и трепания) и заканчивая тканьем или шитьем, если речь шла о рубахе. Предмет получал магическую силу благодаря исполнению полного цикла работ за предельно сжатый срок, из-за чего в нем реализовывалась не только спрессованность времени, но и спрессованность действий и устремлений большого количества людей. После совершения с этим предметом определенных ритуальных действий (обношение вокруг села, вывешивание на крест, дарение в храм, прогон под ним стада скота) его в некоторых случаях сжигали вместе с инструментами, с помощью которых он был изготовлен. При исчезновении из окружающего мира ритуального предмета время, заключенное в нем, как сжатая пружина, распрямлялось и «переносилось» через несчастья — мор, чуму, засуху, вновь возвращаясь к своему нормальному течению.

В Полесье традиция ткать «обыденники» была жива еще во время Великой Отечественной войны, а после нее сохранилась в качестве обряда, тканья по обету ради какого-либо важного для человека события. Известны многочисленные записи о вытыкании за один день полотенец ради того, чтобы кончилась война, чтобы угнанные жители вернулись из плена, чтобы остались живы мужья на фронте: «То у нас як була война, то люды обрыкалис, оброки такы давали. Мушчыны крэст робляць, жэншчыны этые полотно робляць, за одну ноч спрасты ёго, и заткаты, и повэсыты на хрэст» (Нобель, ровен.); «Як немцы были, каб воны людзей не побыли, за ноч пряли лён и обстилалы тыми ниткамі всю дерыўню» (Оброво, брест.).

Время является одним из важнейших факторов создания магических и лечебных предметов. Для этого выбирался запретный для обычного прядения и тканья день: в Чистый четверг пряли «четверговую нить», которой обвязывали руку, чтобы она не болела во время жатвы; в пятницу и в рождественские праздники пряли нити для рыболовных сетей («пралы только на ўоду»), чтобы в них рыба лучше ловилась; с той же целью выпрядали нить на Пасху и клали ее на всю ночь под порог церкви; специально выпряденными в канун Рождества нитками выводили бородавки; нить для лечения детского испуга пряли в пятницу, среду или четверг; нитью, спряденной на Ивана Купалу, перетягивали дорогу, чтобы узнать, кто в селе ведьма (ведьмина корова не могла переступить через эту нить). Чаще всего такие нити пряли рано утром, до восхода солнца.

Магические предметы изготавливались с умышленным нарушением не только временных, но и пространственных запретов: их пряли, сидя на границе дома (на пороге) или двора (в воротах), на улице («собирались бабы — на ўулицы прасти, и на ўулицы сноўали и на ўулицы ткали. Штоб сыны с войны вернулись» — Стодоличи, гомел.). Так же на пороге пряли, а в воротах ткали оброки в случае засухи («Як дашчу нема, садзяца на парозе и прэдуть. Прэдуть де хочеш, а ткуть на варотах»; «На вулице на бранах [на воротах] кросна выткать за один день, и выпрасть, и выткать, штоб дошч пашоў» — Малые Автюки, гомел.). Менялись на противоположные и другие условия работы: нити пряли, раздевшись донага, левой рукой, крутили веретено в обратную сторону («наотмашь»).

В других случаях нарушение временных запретов при ткачестве было возможно, если пряли не для себя. Например, в день Евдокии (1.03) можно было прясть для сирот или для тех, у кого не было ниток на уток, — тогда собиралась «толока» и пряли весь день и всю ночь (Пирки, гомел.).

Взаимосвязь времени и пространства прослеживается и в других фрагментах ткачества. Наиболее очевидна она в случае нарушения границ человеческого («своего») пространства мифологическими («чужими») персонажами при несоблюдении ткачихой и пряхой правил работы и, в частности, временных запретов. Так, нечистая сила (и приравняемые к ней другие персонажи) появляется в доме, пугает, шумит, портит кудель, путает нитки, насылает болезнь и слепоту — если нарушены запреты на работу в определенные дни недели, время суток, календарные праздники. Проникновение «чужих» в жилище происходит через традиционные места сообщения дома с внешним миром: окно, печную трубу. Именно так Варвара или Пятница бросали пряхам, засидевшимся до ночи, корзинку пустых веретен, чтобы они были на-

прядены за одну ночь: «Седила, пряла. Круз тое окно кинули веретёна (Бельск, брест.); «Казали, што нельзя прасти, бо прийде Пятница да накидае верецюна через комин у хату» (Стодоличи, гомел.); «Протыў пятныцы я допрядала, и стало мэнэ лякать пуд окном» (Журба, житомир.); «На Тэпли Лэксий баба да ткала кросна. Да пришоў якись чиловик ў окно: „Покинь ткать, бо вэлико свато“» (Чудель, ровен.) и др.

В мотивировках некоторых временных запретов использовалась пространственная категория длины, протяженности: боялись, что ниток будет мало, их не хватит для тканья, что нить будет короткой. Нарушением запрета и работой в неурочное время объясняли также появление излишка основы, который приходилось отрезать. Чаще всего подобные запреты относились к среде и пятнице, реже — к понедельнику. Согласно поверьям, у Среды и Пятницы много дочерей, поэтому они «берут» много пряжи: «Пятница мала богацько дочок, на их трэба прасти, жинка то Пятница, вельмо богацько мать [иметь] подарков [надо]» (Червона Волока, житомир.; то же: Кишин, житомир.); «Сэрэдá крадэ, на дóчки крадэ, дóчкам крадэ» (Хоромск, брест.); «У понидíлок нэ б́удэ спóру, бэрэ на дóчки» (Хотишов., волын. — Владимирская 1983: 229).

Судя по всему, в основе персонификации дней недели в образе матерей, у которых много дочек, лежат реальные наблюдения: селянка, у которой много дочерей, работала и в среду, и в пятницу, чтобы напрясть и наткать всем дочерям на свадебные подарки. Это стремление больше сделать, энергия, прилагавшаяся женщиной для обеспечения своих детей, вызывали опасение у других членов коллектива, что она «отберет» часть благ для себя. Например, в с. Червона Волока Житомирской обл. обычную формулу от сглаза («Соль тоби в очи, а заслонка ў плечи, а моим кроснам не вурочить») произносили вслед пришедшей соседке, у которой много дочерей, потому что верили, что после ее прихода у работающего будет большой расход нитей на уток. Если у ткачихи после окончания тканья оставалась «лишняя» основа, говорили, что это Пятница и Среда забрали для своих дочерей, то есть работа в запретные дни не пошла ей впрок (Каменное, ровен. — Владимирская 1983: 241).

В рассматриваемом сюжете об «отбирании» ниток для дочерей можно также видеть отражение представления о справедливом, божьем распределении благ: кому нужно больше полотна (в данном случае, на приданое девушкам), тому больше и дается. Но интересно отметить, что запрет на работу (в духе архетипического мировоззрения) оказывается более сильным и авторитетным, чем понятие «справедливого» распределения. В данном случае запрет подкрепляется иерархически более высокой справедливостью: Пятница и Среда тоже нуждаются в пряже для своих дочерей.

Как и в ряде других случаев, один и тот же мотив (в данном случае — большое количество дочерей) может интерпретироваться и прямо противоположным образом: в той же Червоной Волоке считали, что поскольку у Среды много дочерей, то начинать прясть и ткать в среду благоприятно — много сделаешь. Запрет на работу в неположенное время преодолевался также с помощью жертвования: если необходимо было сновать в субботу, то отрезали часть нитки и говорили: «То на суботыни дочки, шчоб добрэ ткалосе» (Грабовка, волын.).

В процессе тканья самыми значимыми моментами были начало (затыкание) и конец работы (дотыкание). Они отграничивали процесс тканья, выделяя его, в том числе и пространственно. При сновании, навивании и тканье присутствие посторонних вообще не приветствовалось, а иногда и запрещалось — во время работы запирали двери изнутри. Если же нежеланный гость все же приходил, когда хозяйка начинала тканье, то его не выпускали из дому до тех пор, пока не окончится затыкание, то есть не закроется полотном передний навои (Великий Бор, голел.). Таким образом, нарушение «своего» пространства чужим человеком компенсировалось удлинением его визита, во время которого он становился условно «своим», а значит, уже не мог испортить или сглазить работу.

Аналогично запрет на посещение дома во время снования объяснялся боязнью порчи, при этом порчу можно было навести сознательно или неосознанно сглазить словом («на вымов плохой») или мыслью («подумом») (Хоромск, брест. — Владимирская 1983: 239). В некоторых селах, наоборот, женщины специально следили за тем, кто и когда снует, и приходили в такой дом, считая, что приносят удачу, «спор». Но и в этом случае им нельзя было уйти раньше того момента, когда хозяйка проведет нитки хотя бы раз по всем колышкам — чтобы не унести «спора» (Хотишов, волын.). При этом положительное воздействие посещения эксплицировалось формулами типа: «Я хўтко бигла, штоб тоби хўтко основáти» (Забродье, волын.) (Владимирская 1983: 240).

Навитую на стан основу полагалось успеть заткать, то есть начать ткать, до захода солнца. Если хозяйка не успевала этого сделать, то ей следовало оставить навивание неоконченным — не продевать в бердо несколько последних нитей.

Окончив тканье, запрещалось трогать станок до конца дня. Разбирать его, выносить на чердак, отдавать взятые взаймы детали (бердо, ниты) можно было только на следующий день. Это правило действовало и при сновании в чужом доме: основу полагалось оставить там на ночь, а забирать можно было только на следующий день. При этом считалось, что в доме, где работали, надо обязательно что-нибудь оставить, нитки или что-нибудь другое (Возничи, житомир.).

Любые перемещения ткацкого инвентаря вне дома были тесно связаны с дневным циклом. Повсеместно запрещалось передавать орудия в другой дом после захода солнца. Нарушение наказывалось болезнями потомства («будут рябые дети»), слепотой (Махновичи, гомел.), неудачей в работе (Клышки, сумск.). Закат солнца знаменовал наступление сумерек и ночного времени, опасного активностью нечистой силы, которая могла повредить работе через инструменты. При передаче инструмент полагалось обвязать нитями или завернуть в полотно, поскольку обнаженность, непокрытость прочно связывалась в народных представлениях с бедностью и неурожаем. «Голый» инвентарь мог магически повлечь недостаток или отсутствие полотна. Не передавали ткацкий инвентарь также в праздники и в воскресенье.

Строгие предписания регламентировали перемещение основы в пределах деревни: если она сновалась в чужом доме, запрещалось унести ее в день окончания работы, чтобы не повредить хозяйскому скоту или пчелам. Строго соблюдался запрет переносить основу из дома в дом после захода солнца, и особенно — выносить ее за пределы села. Говорили, что от этого волки будут «сновать» около жилья (Рубель, брест.). Иногда основу вообще не разрешалось выносить из села — передавали лишь предназначенную для основы пряжу (Сварищевичи, ровен.) (Владимирская 1983: 235).

В мифологическом сознании ткачество представляется универсальной моделью создания жизни как в космическом, так и в личностном плане. **Соотношение этапов ткачества с жизнью человека**, его здоровьем и т. д. выражается в обрядах, поверьях, запретах, рекомендациях. Уже сама уверенность в том, что при тканье и сновании нельзя сердиться, чтобы нитки получились хорошими (Замошье, гомел.), свидетельствует о глубокой, «материальной» связи человека и полотна. Тот же смысл отражают и другие мотивировки, например: запрет сновать во время месячных объяснялся тем, что ткань, вытканная из такой основы, будет непрочной и «несчастливой»; не выносили из дома кросна в тот день, когда закончили тканье, из опасения, что месячные у ткачихи будут приходиться на большие (*годовые*) праздники (Олтуш, брест.) (Владимирская 1983: 237).

Многочисленны обрядовые и терминологические схождения, отождествляющие лен и пряжу с волосами. После прядения кудели на прялке оставался недопрядок, который называли *колтун* (также *колтун* — ‘спутанные волосы, вид недуга’), *бородка* («Баротку гэту пакидаям, каб каўтун ни завиваўся на валасах» — Туховичи, брест.). Верили, что при сглазе нитки на кроснах становятся такими же спутанными, как волосы на голове (Заболотье, брест.). Когда снимали со стены основу и сплетали ее в косу, полагалось сесть на нее, чтобы косы были

хорошими (Задворяны, брест.). При окончании тканья и срезании полотна со станка все женщины покрывали голову платками, иначе, говорили, волосы не будут расти, будут сечься, или мать пугала дочерей, что, срезая полотно, отрежет им косы (Боровое, ровен.; Олтуш, брест., и др. села).

Ткаческие операции, по полесским верованиям, влияют на основные этапы жизни человека, от рождения до смерти. Отметим еще раз, что именно мифологическое творение (создание-тканье полотна, символически обозначающее человеческую жизнь), обуславливает реальное существование личности и коллектива.

Рождение. Из всех работ ткаческого цикла более всего соотносится с жизненными событиями человека *тканье*. Основная символика вытыкания полотна — созидание жизненного пути человека, в связи с чем правила требовали сразу же начать ткать навитую на кросна основу (как родившийся ребенок должен сразу же начать дышать, жить). Оставлять передний навой «голым», то есть не наткать на него сразу нового полотна, значит сделать жизнь будущего ребенка «голой», то есть бедной (Червона Волока, житомир.). Поскольку на незатканном навое были видны узлы, которыми привязывалась на вал основа, опасались, что ребенок умрет плохой смертью — повесится (Дяковичи, гомел.). Снование как подготовка основы для тканья логично соотносилось с беременностью: так, запрет сновать в субботу относился только к женщинам в фертильном возрасте (Дубровица, гомел.) или даже исключительно к беременным женщинам (Хойники, гомел.) (Владимирская 1983: 228).

Брак, свадьба. Символика прядения как создания «новой» судьбы в новой семье, возрастания, прибывания нашла отражение в свадебном обряде. Когда ехали к молодой, дружки и приданцы символически пряли кудель; а когда ехали к жениху с приданым невесты, крестная мать изображала прядение, сидя на сундуке (Грабовка, волын.). Настоящее же прядение было запрещено после свадьбы в течение целой недели (Макишин, чернигов.), возможно, чтобы не помешать зачатию новой жизни.

С мотивом брака связано правило допрядать кудель перед праздниками. Если девушка оставит кудель на гребне на Рождество, то, говорили, пойдет замуж за старого, за деда с бородой (Грабовка, волын.; Деревцы, житомир.; Мокраны, брест.).

Одним из символических значений снования было притягивание, связывание девушки и парня для будущей женитьбы. Чтобы привлечь женихов, девушки в Сборную субботу на первой неделе Великого поста сновали на улице и запутывали дорогу пряжей, чтобы «присновать» к себе женихов (Олбин, чернигов. — Павлова 1990: 52).

Собственно ткань, а именно образование зева и прокидывание в него челнока — символизировало коитус (ср. в загадке о ткацком станке: «Пупом пне, ногамы прэ, где раззявицэ, там и ткнэ» — Нобель, ровен.), а также брак: «Штаны озле краснов увязывали, шоб сваты у хату да деўки пришли» (Доброводье, брян.). Угрозой безбрачия мотивировался для девушек запрет ткать по воскресеньям и праздникам (Велута, Полесское, житомир.). Неоднократно упоминавшееся выше требование сразу после навивания начать ткать, пока не закроешь полотном передний навои и не освободишь цепок (пруток, разделявший нити зева), мотивировалось тем, что если оставить цепок, то есть зев, открытым и «заночевать на нем», то «будешь ночевать с цыганом» (Золотуха, гомел.), будешь спать с нищими (Велута, брест.). В связи с этим становится понятно, почему покрывание нововытканым полотном переднего навои (пришвы) называется «оженить пришву» (Доброводье, брян.), фразеологизм, отсылающий к свадебному обряду «завивания невесты» после первой брачной ночи.

По окончании ткань, когда выпадал дотыкальный пруток, девушка выбегала с ним на улицу и гадала: если увидит мужчину, ее ожидало замужество в этом же году (М. Автюки, Золотуха, гомел.); кого она первым увидит, за того и замуж пойдет (Николаево, брест.); с какой стороны увидит мужчину, в ту сторону выйдет замуж (Оброво, брест.). В данном случае окончание ткань символизировало окончание девичества.

Смерть и загробная жизнь. Во время похорон и сразу после смерти человека прядение как символическое создание жизни обычно было запрещено: не пряли, если в селе кто-то умер (Ковчин, чернигов.), в течение шести недель после похорон (Макишин, чернигов.), пока душа еще находится «в пути»: «Кали пакойник у хате, не можна прасть, и у поминки, только через 40 дней» (В. Бор, гомел.). Иногда трепаный лен заплетали покойнице в волосы (Рясно, житомир.). В других селах не пряли и не сновали в течение 12 дней после похорон, опасаясь, что «покойник будет за собой таскать пряжу» (Кишин, житомир.).

Запрет оставлять основу на стене на ночь мотивировался посмертным наказанием ткачихи: «На тым све́те не будеш ба́чить, будут крósна за не́ю волочи́цца» (Ст. Село, ровен.); верили, что сколько основа висела на стене, столько работница будет лежать мертвой необмытая (Ст. Яриловичи, чернигов.) (Владимирская 1983: 227).

В Полесье зафиксированы как рекомендации трижды переступить через готовую основу (чтобы она не боялась сглаза — Ручаевка, гомел.), так и запрет это делать, мотивированный тем, что человек, который будет носить одежду из этого полотна, умрет (Боровое, ровен.). Запрет переступать через основу, возможно, связан с представлениями

о ней как об основе жизни. Типологически сходным оказывается запрет переступать через ребенка — иначе он не будет расти (укр., полес.).

Тканье относилось к тем делам, которые необходимо было завершить при жизни, чтобы после смерти душа могла упокоиться. По верованиям полешуков, оставшееся недотканным полотно приводит к тому, что работница запутается в основе на «том» свете (Барбаров, гомел.), должна будет закончить свою работу на «том» свете. Поэтому родственницы умершей старались доткать начатые ею кросна (Золотуха, гомел.). Надолго (на лето, на праздники) старались не оставлять основу — иначе если бы ткачиха умерла, не доткав, ей бы пришлось на «том» свете таскать за собой основу (Выступовичи, Кишин, житомир.).

Окончание тканья ассоциировалось со смертью. Широко распространено убеждение, что нельзя заканчивать тканье на ночь, иначе будешь умирать в ночь. Обязательно следовало доткать кросна, если уже выпал «дотыкальный» пруток, иначе будешь долго умирать, а когда умрешь, будешь лежать с открытым ртом (Николаево) или будешь целую ночь лежать на лавке неприбранный (Тхорин, житомир.).

Соотношение окончания тканья и смерти распространялось и на чужого человека, пришедшего в этот момент в дом. В таком случае говорили, что у вошедшего век короткий, он скоро умрет: «Смерть твоя на стыкальне» (Присно, гомел.). Считалось необходимым дать пришедшему кусок полотна, хотя бы на сорочку или на постель (М. Автюки, гомел.), что отсылает в похоронному обряду, в рамках которого данные вещи становятся смертной сорочкой и саваном. По той же причине при вынимании из кросен полотна никого не пускали в дом. Верили, что если при этом будут присутствовать дети, на них нападет «сухота» — болезнь, приводящая к смерти (Тхорин, житомир.).

«Остатки», или *страпки*, могут выполнять функцию оберега, которая, в частности, прослеживается в обычае брать их с собой, когда кто-то идет в армию или уезжает надолго, — чтобы вернуться домой живым (Курчица, житомир.).

Роды. В ряде случаев процесс вытыкания полотна ассоциировался с внутриутробной жизнью младенца. В этом случае навивание на стан основы мифологически отождествляется с зачатием, а отрезание готовой ткани — с рождением ребенка. Приведем несколько примеров. Неоконченная и оставленная на ночь основа считалась опасной для будущего ребенка: он мог родиться закрученным пуповиной и задохнуться. Требование немедленно начать ткать навитую основу основывалось на параллелизме между тканьем и развитием новой жизни, которая символически материализовалась в полотне. Беременной женщине запрещалось ткать, иначе «задохаться будет дитя» (Рясно, житомир.), что

можно объяснить невозможностью одновременного создания жизни в реальном (ребенок) и мифологическом (полотно) плане.

В этом же ключе надо рассматривать поверье о том, что когда выпадает дотыкальный пруток, «в селе кто-то родился» (Возничи, житомир.), которое находит логическое продолжение в практике обвязывать роженицу при трудных родах концами основы, оставшимися после обрезания готового полотна (Нобель, ровен.), в пролезании роженицы под красными для облегчения родов (Олтуш, брест.).

«Концы», то есть остатки основы, привязанной на заднем навое, шли также на изготовление плетеной сумки (*трапкача*), в которой носили кашу и борщ на крестины новорожденного. В «трапкаче» носили борщ для повивальной бабки (Великий Бор, гомел.), а когда она умирала, клали ей в гроб «бабын ручнык», также сделанный из последнего полотна, «концы» которого сплетали в виде косы, — «шоб там, на тум свиты, тожэ ходыла за бабу» (Чудель, ровен.).

Символическая связь окончания тканья с рождением ребенка прослеживается в гадании: когда беременная женщина кончает ткать, замечали, кто придет в дом: если мужчина — родится мальчик, если женщина — девочка. Другой способ гадания о поле будущего новорожденного основывался на том, кого — мужчину или женщину — беременная увидит, выйдя на улицу с дотыкальным прутком (Радеж, брест.). Если с прутком выбегали дети, то наиболее распространенной темой гадания был пол будущего ребенка (если в доме была беременная) или будущего приплода скота.

Таким образом, в ткаческом цикле обнаруживается параллелизм между рождением и смертью, которые кодируются одним и тем же этапом тканья — дотыканием, что дает право говорить об отразившейся в ткаческих поверьях философии бессмертия, или круговорота между «этим» и «тем» светом: процесс тканья кросен кодирует переход бессмертной души от небытия к воплощению (от зачатия до рождения), и переход от воплощенного бытия к небытию (от рождения до смерти).

В рамках этой концепции обычай демонстрировать первую выпряденную девочкой нитку птицам можно трактовать как оповещение душ (птицы, согласно славянским верованиям, являются воплощением душ умерших) о том, что скоро из спряденных нитей будет ткаться полотно (символическое рождение), а девочка скоро станет невестой, а потом матерью (реальное рождение). В этих случаях свою первую нить (или первый клубок) девочки не сжигали в печи, а лишь демонстрировали в «чужом» пространстве: клубки клали на забор — чтобы птичка «опела»; выносили весной на улицу: «Як наўеш клубочок, то як прылетить пташка и буде петь, то вынеси и ей покажы, шчо ты наробыла» (Велута, брест.).

Отдаленная связь между пряжей и душами умерших сохранилась также в западнославянских поверьях о том, что пожертвованные в костел кудели льна или конопля спасут грешные души, которые, ухватившись за волокна, выйдут из чистилища.

Пространственный код ткачества представлен не столь многообразно, как временной, в связи с тем, что ткачество являлось сугубо домашним занятием, выполняемым в «своем» пространстве. Вместе с тем место прядения или тканья было релевантно при создании магических предметов. Такие предметы получали магическую силу в результате нарушения не только временных, но и пространственных предписаний: их готовили в «чужом» или на границе «своего» и «чужого» пространства: на пороге, во дворе, на улице, о чем было сказано выше. К пространственным нарушениям можно отнести и нарушение направления действия, например, прядение в обратную сторону, то есть кручение веретена налево, «против солнца», характерное для изготовления магических нитей. При других обстоятельствах такой способ прядения мог привести к потере памяти: «будешь забуваца» (Рясно, житомир.).

Из локусов внутри избы одним из сакральных и очищающих мест была печь, поэтому туда клали на время праздников и на воскресенье прялку и веретена (Олтуш, брест., Ручаевка, гомел.). На печь же залезала сама хозяйка, если работа у нее не спорилась из-за сглаза, и читала молитву (Верхние Жары, гомел.). Другое место, где можно было защитить ткацкий инструмент от сглаза и нечистой силы, — красный угол с иконами. Если необходимо было прясть ночью, то садились работать в красный угол. На Русальной неделе и после нее прятали за икону навой, чтобы русалки на кроснах не работали (Копачи, киев.).

Границы внутреннего пространства дома покидали при гадании с дотыкальным прутком (как и вообще при гаданиях, где используются пограничные состояния и положения): выбегали с прутком на улицу, обегали трижды вокруг дома. Обегание или обход вокруг дома использовались также для обеспечения успешной работы в следующем сезоне, а также для снятия сглаза, из-за которого не спорилась работа (Николаево, брест.).

Пространственные перемещения ткацкого инвентаря характеризовали окончание работ или их приостановку на праздники. Так, прялку выносили во двор в четверг вечером (перед пятницей), в субботу вечером (перед воскресеньем), весь прядильный инструмент убирали на несколько дней с глаз долой перед Рождеством и Пасхой, иначе, говорили, веретена превратятся в ужей, летом будешь встречать ужей; нечистая сила будет ими работать, шуметь. Мычки (кудели), клубки ниток прятали перед Новым годом, перед Рождеством — чтобы их «коляда не видела», чтобы летом не встречать в лесу змей. Прялку могли также

«прятать» под лавку. Ткацкий стан выносили в сени, на чердак. Главной целью перемещений было изменить обычное рабочее положение инструмента и скрыть его от взора, чтобы нечистая сила не испортила работы, ведьма не спутала ниток, работу не сглазили и т. п.

Пространственные запреты касались также обращения с ткацким станом. Повсеместно запрещалось проходить под кроснами, особенно детям (Велута, брест.), а если и пролезали под ними, то только с магической целью (роженица при трудных родах). После окончания тканья кросна выносили во двор и оставляли там на ночь (Грабовка, волын.). На лето стан разбирали и относили на чердак, иногда выносили кросна даже с недотканым полотном (Олтуш, брест., Ручаевка, гомел.).

Временные характеристики ткачества отражены в терминологии, которая фиксировала маркированные признаки, значимые с ритуальной и мифологической точек зрения. В качестве примера приведем лишь некоторые: об оставленных на лето основе или льне, явившихся причиной засухи, говорили, что они *залётовали* (Барбаров, Ручаевка, гомел.); о неспряденной к Рождеству кудели — что она *заколядовала* («ста-раюца спрасти куделю — штоб не заколядовала» — Замосье, гомел.). Магическое прядение нити во время Рождества для успешной рыбной ловли называлось *прясть на рыбу* (Радутино, брян., Любязь, волын.), в пятницу — *прясть на воду* (Копачи, киев.). Раздвоенная нить, которая получалась в результате нарушения запрета прясть в понедельник, называлась *недидлошна* и *понедидлошна* (Червона Волока, житомир.) и т. д.

Принятые сокращения

Владимирская 1983 — *Владимирская Н.Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983. С. 225–246.

Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.

Павлова 1990 — *Павлова М. Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дисс. М., 1990.

СД 2004 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.*

СД 2009 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.*

Толстая 2010 — *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

С.М. Толстая

СЕМАНТИКА МЕСТА И ВРЕМЕНИ
В СЕВЕРНОРУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ПРИЧЕТИ

*Мне куды жо дэватисе
Да в этом скором-то времечьке?*
(РС 1985:143)

Каждый жанр народной традиции по-своему осмысляет, концептуализирует и моделирует реалии внешнего мира и человеческой жизни. Похоронные причитания создают иной образ смерти, умирания и посмертного существования (ср. Невская 1993; Микитенко 2010), чем погребальный обряд или верования и рассказы о смерти; каждый из этих жанров задает свой особый ракурс и расставляет свои собственные смысловые акценты, и лишь в совокупности они воссоздают соответствующий фрагмент картины мира. Точно так же и свадебный обряд при всем богатстве его ритуальных и символических форм (см. Гура, в печати) не исчерпывает всего семантического содержания, относящегося к браку и свадьбе. Многие аспекты этого смыслового поля получают выражение преимущественно, или наиболее ярко, или даже исключительно в вербальном оснащении свадьбы, в частности в текстах севернорусских свадебных причитаний. Именно в вербальной форме могут быть выражены субъективные эмоциональные и психологические оценки события брака и свадьбы их прямыми и косвенными участниками; эти оценки по очевидным причинам наиболее релевантны для невесты, чей обрядовый «переход» имеет тройной смысл: физиологический, семейно-родовой, социальный — и трактуется как ритуальная смерть и новое рождение. Тексты севернорусских причитаний дают более полное, чем обряд, представление об отношении невесты к этому ключевому событию жизни как к несчастью, беде (ср. стереотипную формулу «горе, круцина, зла пецель великая»), которые она всеми силами старается предотвратить и избежать, даже ценой жизни: *Охти мне да тошинёхонько, / Да помолюсь да покланеюсь / Да пресвятой-то я Троице, / Да божьей я Богородице. Да ты пошли-ка мне, господи, / Да мне-ка смёртку-то скорую, / Да мне-ка скорбь-ту тяжёлую* (РС 1985: 60).

Тексты причитаний позволяют раскрыть еще один ракурс символического «перехода», а именно понимание всей брачной коллизии невесты в «локативных» категориях — как потери **«своего места»**, попытки в него вернуться, и — после крушения этих попыток — поисков для себя «нового места», затем «совмещения» локусов своего и чужого (жениха) и окончательную утрату «своего места» в пространстве «чужой остудной стороны». Эти тексты дают также возможность проследить особенности восприятия времени свадьбы как особого, рубежного момента жизни, отделяющего прошлое от будущего, прежнее от нынешнего, первое от последнего, временное от вечного. Приведенное в качестве эпиграфа высказывание, многократно повторяемое в этих текстах, демонстрирует сопряженность концептов места и времени в контексте свадьбы, их внутреннюю связь и проливает свет на их ключевую, хотя и разную, роль в символическом языке свадьбы. Драма невесты заключается не только в утрате «места» и сокращении пространства ее жизни, но и в утрате **«своего времени»**, девичьего века: *Ведь надо мной-то шчо сделалось, / Да над младой чем свершилось: / Да приусек мне-ка батюшко / Да много веку ту дивьёво, / Да приукрыла мне мамушка / Да много свету ту белово* (РС 1985: 55). Она всеми силами старается продлить свою девичью жизнь, сохранить «свое время» и обращается к родственникам с просьбой *горюшка поубавити, дивья веку наставити* (Еф.: 196).

Семантика места. Пространство и место — не тождественные понятия, хотя они относятся к одному и тому же (локативному) «параметру» мира. Пространство «безлично» и потенциально может быть заполнено любыми объектами, оно «ничье»; место — предполагает своего субъекта, оно всегда чем-то занято, это всегда чье-то место, для кого-то или чего-то оно «свое». Место — обязательный признак предмета, это объясняет вторичные предметные значения слова *место*: ‘плацента’, ‘ложе’, ‘штука клади’, ‘посад, город’, ‘должность’ и т. д., а также его дериваты типа *местоположение, местопребывание, месторождение, неуместный* и т. п. Пространство по своей сути безгранично, хотя в него могут быть внесены любые границы; место же всегда ограничено, это некоторая выделенная, определенная **часть** пространства, занятая чем-то или предназначенная чему-то или кому-то. Пространство экстенсивно, оно может расширяться во все стороны, а место интенсивно (ср. этимологическое значение слав. **město* — ‘стиснутое, уплотненное’, ЭССЯ 18: 203–206). По определению В.Н. Топорова, посвятившего понятию места специальную большую работу, «‘место’ есть прежде всего вместилище чего-то, без которого то, что обычно с большим или меньшим безразличием называют местом, лишает само понятие

‘места’ необходимой точности его определения, более того, его смысла, его целенаправленности и практической установки ‘места’. Разница же пространства и “места” как раз и состоит в том, что последнее предполагает замысел и, следовательно, целенаправленность и установку» (Топоров 2004: 27).

Если от этих общих рассуждений перейти к рассмотрению тех смыслов, которые вкладываются в понятие места в текстах севернорусских свадебных причитаний, то нужно прежде всего отметить поразительную интенсивность самого мотива места, его доминирующую роль в «тексте невесты», и соответственно — чрезвычайно высокую частоту употребления слов *место*, *местечко* в причитаниях, исполняемых невестой или относящихся к ней. Речь идет, таким образом, о «личном» месте невесты, но не только и даже не столько о конкретных локусах ее существования, сколько о ее жизненном месте, т. е. о важнейшем условии самой ее жизни, которая в ситуации брака претерпевает критический слом: невеста лишается «своего» места, ее «место» изменяет ей, и она не знает, куда ей идти и где искать свое место: *Да цяс отным, да топереци, / Да мне куды цяс деватися, / Да мне куды притулитисе?* (РС 1985: 223).

В текстах причитаний представлены разные виды мест: реальные места, т. е. объекты жилого и окружающего внешнего пространства, в которых действуют реальные персонажи (это дом, горница, окно, крыльцо, улица, лес, река, поле и т. д.), обрядовые локусы, т. е. наиболее значимые в свадебном обряде локусы ритуальных действий — сватовства, сговора, прощания с домом, венчания, свадебного пира и т. д. (большой угол, стол, баня, церковь, кладбище и др.), мифологические места, в которые в своем воображении или мечтах помещает себя и свою «волю» невеста, куда она стремится или, наоборот, боится попасть (небо, лес, река, монастырь и т. п.), и наконец, абстрактные, символические места, определяющие реальное или желаемое положение невесты в жизни до, во время и после свадьбы («свое место»).

Эти разные виды мест находятся между собой в сложном соотношении, их не всегда легко различить: один и тот же локус может быть и реальным, и обрядовым, и мифологическим, и символическим местом. Например, сад — это и реальный локус (невеста гуляет по саду, любуется цветами, слушает пенье птиц и т. д.), и символический образ девичества, который невеста утрачивает; лес, куда девушка ходит по грибы, — реальный локус, но он же и мифологическое пространство, которое может быть преградой на пути завоевателя-жениха или укрытием для согнанной со своего места «воли»; улица или дорога — и реальное место (перед свадьбой девушка едет по дороге навещать сво-

их родственников), и опасное мифологическое место (*На широкой-то улоцке / Дуют ветры-те буйные, / Шумят лесы-то тёмные* — РС 1985: 304), откуда к ней приближается завоеватель-жених, и символ жизненного пути, и т. д. Реальное место может получать такие эпитеты, как *унылое, стыдливое* и т. п., ибо оно ассоциируется с символическими этапами судьбы невесты. В локативных терминах могут восприниматься не только пространственные объекты, но даже и люди, и стоящие за ними «события»: *Благослови меня, господи, дак / Мне пройти, прокатитисе дак / Три заставы великие: дак / Первая та заставушка — дак / Что лесливой-от сватонько, дак / Что другая заставушка — дак / Сидит в сутках-то тысецькой, дак / Третья та заставушка — дак / Что чужой чужень!* (Еф.: 224). Объекты могут менять свой семиотический статус, превращаться из реальных в мифологические и символические: *На первую ступень ступлю, дак... свалится с меня храбрость, дивья молодость; на другую ступень ступлю — свалится с меня дивья красота, на третью — свалится с меня батюшкина гроза* (далее: *мамушкина нега, братыця снаряженицьё, навалится на меня гроза молодецкая*) (Еф.: 292). Вместе с тем, в концептуальном и сюжетном плане доминирующим, безусловно, является символическое понятие места, сквозь призму которого и в перспективе которого воспринимаются все остальные виды мест; за каждым реальным, обрядовым или мифологическим местом стоит символика «своего места», его утраты, его поисков. Именно это символическое место обозначается в причитаниях словами *место, местечко*.

Потеря «своего места». Для невесты «свое место» — прежде всего родительский **дом**, в котором она родилась и выросла, где она в *люльках, в байках качаласе, за лучёчки дёржаласе, подле лавочки ходила, на окошечке сидела* (Еф.: 194). Невеста с любовью и умилением говорит о своих «локусах» в доме: это *светлая светлица, столовая горенка, сарай колесистый, новые сени решётчатые, крылечко перёное* (Б.: 440). И вот этот родительский дом ее «отвергает», выдавая замуж: *Да отказал мне-ка батюшко / Да от села, от подворьяца, / Да от высокого терема* (РС 1985: 212); *Да отказал мне-ка батюшко / Да от села, от подворьяца, / От крепостного-то мистецька* (РС 1985: 223); *Отказал мне-ка батюшко / От села да от вотцинки, / От подворьяца тёплова, / От помесьяца крепково* (РС 1985: 349). Крепостное мистецько следует, таким образом, понимать как надежное, защищенное, «крепкое» место. Потеряв свою волю, невеста не узнает родного дома, дом ее отгалкивает, не выпускает: *Как до этой поры-времечки / У родителя у татеньки / Было двадцать два ступенички, / Уж как сегодняшним Господним Божьим денечком / Уж много лесу принавожено, / Уж много тесу принапилено, / Уж высоко поднял пиленное крылечушко, Уж не*

могу пойти-подумать, / Уж как во это во пиленое крылечушко (СЗ: 116, 117). Дом перестает быть для нее «своим местом»: *Вы не в вольной-от дом взошли, / Меня невольницу здись нашли* (Еф.: 199); *У схожа красной солнышко / В избе места малёхонько, / Лавоцьки коротёхоньки. ... / Дак вы садитесь, голубушки, / Да на моё-то на мистецё. ... Не садятце голубушки / Да на моё-то на мистецько* (РС 1985: 109); *Видно, нет, не находитце / На моё место-мистецько, / Моё место не крепкоё, / Моё место вертецеё, / По всей избе ходечеё* (там же).

Замужество воспринимается девушкой как изгнание из своего родного локуса: *Изживаете, желанны свет-родители, / И вы меня, да душу-красну столько девушку, / И быдто лютого зверя да из темна леса, / И быдто лютую змею да со чиста поля; / Изгоняете, как зайушка с-под кустышка, / И горносталя ль с-под кутуча бела камешка, / Аль белу лебедь-то со белой со берёзоньки, / И серу утушку со тихих со заводей!* (Б.: 283). Она с горечью укоряет отца: *Надоела тебе, батюшко, / Надоела да наскучила <...> / Все пола испроходила, да / Лавочки испросидела / Окошечки испрогледела!* (Еф.: 258).

Приход сватов в ее представлении подобен вторжению неприятеля на чужую территорию: *Колотилсе лесливой сват под сутним под окошечком. Со первого колоченья терема пошаталисе, со второго колоченья верей подломилисе, со третьего колоченья все верхи повалилисе* (Еф.: 307), а приезд жениха расценивается ею как нарушение ее жизненного пространства: *Как идёт же чуж-чуженин / К нам во светлую свитлицу, / Да во столовую горницу* (РС 1985: 102); *Едак преж не водилосе, / Не ходили к нам молодци / В куть да и за занавеску* (РС 1985: 102). Она просит отца защитить ее место: *Не пускай-ко ты, тятенька, ... этих чужих людей ... на широкую улочку, на дубовую лисёнку, на мосты на калиновы, в нашу светлую свитлицу и в столовую горницу!* (Еф.: 315). Она просит заплести ей в косу не только ножи и сабли, которые бы остановили жениха, но и само пространство, которое стало бы преградой на его пути: *Заплетите-тко, советны милы подружки, / Во мою русую во косыньку, / В корешок вплетите-тка саблю вострую, / А о полу-косы вплетите мою косаньку — / Круглое малое озерышко / ... / Он наколет ручки белые ... приутоне в кругло малое озерушко* (СЗ: 141); *Уплетала мелко твою русую косыньку, / Я по корешку клала лядину лесу темного, / Посередке косы клала три ножа булатные* (СЗ: 142); *Заплела твою я русу косыньку. / Не по-старому плела, да не по-прежнему. / На верховице вчесала тебе кругло-малое озерушко, / Во корень косы вплела тебе три лядины лесу темнаго, / Посредине косы Свирь-реку свирепую, / Во-вторых еще Ладожско спесивое, / В конец косы три ножа булатные* (там же). Однако жених успешно все преграды преодолевает: *А как вы сюда приехали? У нас были поставле-*

ны горы высокие, леса дремучие, озера глубокие — Мы горы высокие порохом рвали, леса дремучие топорами вырубали, озера глубокие на кораблях проплывали (СЗ: 150).

«Свое» место наделяется высшей оценкой, которая находит особенное выражение в ситуации прощания невесты с родными местами: *Благослови меня, господи, / Встать с места любимого!* (Еф.: 291). Невеста любовно прощается с каждым окошечком родного дома («прощание с окошками» может быть особым обрядом, РС 1985: 103): *Дак охти, я позабыласе, / С окошецьком не простиласе. / ... / Дак мне под этим окошецьком / Не бывать да не сиживать / Красною-ту девицею. / Хоть и бывать да и сиживать — / Злой-лихой молодежию. / Прошчай, середнё окошецько, / Я под этим окошецьком / Шила браны платоцики / ...Прощай кутнёё окошецько, / Где я бело умваласе, / Где я бодро наряжаласе. / Прошчай, порожнё окошецько, / Где в лапотки обуваласе, / Где на работку сбираласе* (РС 1985: 306).

Символом «своего» места невесты является ее сад: *И на горы стоял у девушки зелёной сад, / И край пути стоял ведь сад до край дороженьки, / И на красы-басы стоял да на ужожестве, / И возрастала в саду травонька шелковая, / И росцветали всяки розовы цветочки, / И сросли деревца в садочку сахарнеи!* (Б.: 285), в сад слетались птицы, им любовались люди и т. д. Свой сад невеста называет раем: *Позабыла я, девиця, дак / С мистечком-то проститиси! / Ты прошчай, мой прекрасной рай, дак / Оставайсе, зелёной сад, дак / Больше мне, молодёшеньке, мне / В раю ту не сеживать, дак / Во саду ту не гуливать дак / Красною ту девицею, мне / Чёсной славной невестою* (Еф.: 223); *Мне в саду-ту не хаживать, / Да мне в раю-ту не сиживать* (РС 1985: 59); *Ты прошчай, мой прекрасной рай, дак / Оставайсе, зеленой сад / ... / Ты прошчай да оставайсе, / Моё притомно мистечико! Дак / Больше мне, молодёшеньке, дак / Мне-ка здись-то не сеживать! Дак / Ты прошчай да оставайсе, дак / Все круты бережочки, дак / Все зелёны дужочки, / Наша Дунай-ричка быстрая, / Наша Кокшеньга та славная!* (Еф.: 227). Невеста просит батюшку дать ей проститься со «своим местом»: *Уж не спеши да не торопись. / Идём да подумаём, / Уж постоим да посоветуём, / Уж мы назад да заворотимсе. / Уж позабыла я, молодда, / Уж со местом-то проститисе. / Прошчай, мёсто-мистецико, / Оставайся, зелёной сад! / Ты прости-прошчай, прекрасной рай. / Я во саду насиделасе, / Да во раю нараиласе* (РС 1985: 236).

Замужество для девушки равносильно ее собственной смерти и смерти ее сада: *посыхать да стала травонька шелковая, поблекли цветочки лазуревы, позябли сахарны деревиночки, и малы птиченьки — чего оны спугалися — из зелена сада соловьи разлетались!* (Б.: 285). В день свадьбы она сокрушается: *Разорен да мой зеленый сад!* (Б.: 458).

Невеста-сирота просит покойную мать следить за садом: *Ты ходи, ходи, мамушка, / Церес день да кажонный день / Яблоньцю-то посматривать, / Да листьиця полаживать: / Не посохла ли яблоня / Да не повяло ли листьицё?* (РС 1985: 63) — когда сад увянет, дак в ту пору, в то времьцько плохо будет бедной дочери на чужой стороне.

Невеста прощается с деревней, лугами и полями, рекой и всей **родной стороной**. Это понятие охватывает все реальное жизненное пространство девушки, концентрически расширяющееся от родительского дома до всей деревенской округи: *Прощусь с сутним-то окошецьком... / Сцяс прощай да оставайсе, / Батюшково строеньице, / Хорошее заведеньице. ... / Сцяс прощай да оставайсе, / Моя широкая улоцька. / Мне не бывать да не хаживать / На широкой-то улоцьке / Душой — красной-то девицей. / Сцяс прощайте оставайтесь, / Все луга да припольецьки* (РС 1985: 349). *И ты прости меня, невольницу, / И ты, деревня садовитая, / И ты, усадьба красовитая!* (Б.: 459); *Любила-то я, любила да / Я ходить да и гуляти да / В лес по губки, по ягоды, да / ... / На дунай-речку быстрюю...* (Еф.: 279); *Прощайсе да оставайсе, уж / Деревня та красивая, уж / Сторона та любимая* (Еф.: 233, 239–240); *Да ты прощай, полё цистоё, / Да зимовой засяно, / Да яровой посяно! / Да вы прощайте, луга цистые, / Да луга и приполецьки, / Да сады — пригородоцьки!* (РС 1985: 71). И умереть она хочет «на здешней стороне»: *Заставай меня, смёртонька, / Здесь, на здешной-то стороне, / Да у своих-то корминцей* (РС 1985: 60).

Если жизненное пространство девушки до свадьбы довольно обширно и включает много разных принадлежащих ей локусов в доме и за его пределами, то ее обрядовое пространство во время свадьбы крайне сужено: *Приукрыл меня батюшко / Злой фатой-то слезливую, / Да не велел мне-ко батюшко / Широко-то росхаживать, / Далеко-то разглядывать, / Только велел мне-ко батюшко / Ходить по светлой-то светлице / Со стуканьём да со бряканьём, / Со прицитаньём, со плаканьём* (РС 1985: 55); *Призакрыли, голубушки, / Много свету-то белово. / Теперь хожу потихошенько, / Сколь я вижу малёшенько* (РС 1985: 36). После сговора она сидит в заднем углу или под окном: *Я садилась, горящиця, я / Под кутьнёё окошечко* (Еф.: 210); *Мне повыть да всё поплакати, жалобно да попричитати, сесть на кутную кутницю, на дубовую лавицю!* (Еф.: 325), и ей достаточно одной половицы, чтобы пройти к столу или назад к заднему углу: *Как сегодняшним Господним Божьим денечком / Мне немного надо местечка, / Мне одна надо мостиночка, / Мне одна надо перекладинка / Ко столу пройти дубовому, / Ко князю пройти молодому* (СЗ: 203); *И со унылого пройти до задняя уголка / И по единой дубовой мостиночке, / И как по малоей теперь да перекладинке* (Б.: 313). *Сево дни да сево цясу, / В воскресене*

нье светлое / Приукрыл меня батюшка / Злой фатой-то слезливою. / Не велел мне-ка батюшко / Широко-то расхаживать, / Далек-то поглядывать. / Только велел мне-ко батюшко / Ходить по светлой-то свитлице, / Да по одной половищине» (РС 1985: 39). Невеста просит соседок расступиться и дать ей места: «И дайте **мистечка** теперь да несомножечко! / И вы со малу мне-ка дайте хоть тропиночку, / И со одну столько дубовую мостиночку! (Б.: 375); И дайте девушке тропиночку с мостиночку, / И со мостиночки одну да четвертиночку (СЗ: 50); Мне не конную теперь, да пешеходную, / Мне пройти да во девичий задний угол (СЗ: 56). В день свадьбы невеста вовсе утрачивает ощущение своего места: Не знать, куды мне деватисе, / Не знать — вперёд подаватисе, / Не знать — назад воротитисе (РС 1985: 139).

Особая роль в обрядовом пространстве свадьбы принадлежит **большому углу**, который противопоставлен унылому заднему углу, где невеста оплакивает свою долю. «Сходить в большой угол» означает быть просватанной: *Что сделала невольна красна девушка, / Пристыдила я свое да личко белое, / Пристрамила свое род-племя любимое, / Во почесный во белый угол сходила, / На икону я глаза перекрестила (СЗ: 46); И я не честь-хвалу лебедушка получила, / Что во почетной во большой угол сходила (СЗ: 51).* На свадьбе невесте надо идти в большой угол, где сидят гости: *Мне пойти надо невольнице / Во почетной во большой угол (СЗ: 194); И во почетном во большом углу / Студит зимушка студёная, / Со ветрами, со морозами (Б.: 475).*

Символическим центром обрядового пространства служит середина светлой горницы, место перед и за **столом**, где происходит главное «локативное» событие свадьбы — «совмещение» локусов невесты и жениха, окончательная передача невесты жениху и окончательное прощание невесты с дивьей красотой: *Надо свадьбу заводить, молодых вместе сводить. / Молодых **вместо** — как два сига в тесто (СЗ: 150); Меня поставит жо батюшко / Середь светлые свитлицы, / Середь столовые горницы / На стыдливоё **мистецько**. / В ту пору да в то времечко / Мне стыдом не устыдитисе, / Другом не заменитисе, / И злой фатой не закрытисе (РС 1985: 60); Меня поставит-то батюшко / Перед столы те дубовые, / На стыдливоё **мистецько**, / Со чужим-то чуженином / На одну половищеньку (РС 1985: 109); Подойди, дитя любимое, / Ко столу да ко дубовому, / Поклони свою головушку, / Покори свое сердечушко / Этим гостям незнакомым ... / Молоду князю в особину; Ох-ти мне, ох-ти мнешенько, / Хоть мне долго издеватися, / Будет бедной покоритися. / Подойти да молодёшенькой / Ко столу да княженецкому, / Уж мне снять да фату алую (СЗ: 194–195); Ой, я не в зеленом саду да побывала, / Ой, у дубового стола да постояла, / Ой, как за этим да за столом да за дубовым / Ой, там сидел дак*

блад отецкой сын, / Ой, пристыдил меня невольну красну девушку, / Ой, целовал меня при желанных родителях (СЗ: 214). Мать невесты причитает: *Как уж жаль было сердечна мила дитятка, / Как подошла ты ко столу да ко дубовому, / Ко остуднику чужанину... / В тую пору, в тое времечко / Я стояла, не бояласи, / Говорила, не смешаласи / Я с остудником чужаниным. / И выкупала я бажону твою волюшку, / Твою милую девичью покрасушку* (СЗ: 215–216). Подобно тому, как выражение *сходить в большой угол* эвфемистически (метонимически) означает ‘быть просватанной’, выражение *подойти к столу дубовому* означает ‘вступить в брак’.

К **бане** как важному обрядовому локусу приурочены причитания, основной мотив которых — расставание невесты с волей-красотой, прощания со своим девичеством. Оно окрашено в более трагические тона, чем прощание со «своим местом» в родительском доме. В бане девушка оставляет свою «волюшку»: *И как придешь ты, наша белая лебедушка, / В теплу-парну нашу баенку, / Ты на первой гвоз клади / Свои летни белы платьица, / А на второй гвоз кладешь / Свою розовую ленточку, / А на третьей гвоз клади / Свою бажону вольню волюшку* (СЗ: 132) и просит отца обеспечить охрану ее «воли» от покушающегося на нее «остудника-жениха»: *Дай любимых сердечных повозничков, / И верных сторожателей, / И надежных провожателей, / Чтобы сберегли да мою волю-волюшку / Сего дня Господняго / От остудничка, млада сына отецкаго* (СЗ: 136). Братья же обеспечивают ей безопасный проход в баню, чтобы невеста по дороге не уронила свою волю: *И уж как идучи до парны тебе баенки, / И протекла до столько быстра эта риченька, / И с гор ведь рынулись там мелки эти ручейки! / И как твои да светы-братыца родимьи / И через риченьку мосты оны мостили, / И частоколы-то оны да становили, / И штобы девушка ты шла — не пошатилась, / И штобы волюшка в реку не укатилась!* (Б.: 374). В бане невеста упрекает подруг: *И опустили дорогу да волю вольную / И во раздолыще во чистое во полюшко, / И вы за славное за синее за морушко, / И вы за быстрыи-то волюшку за риченьки, / И вы за круглыи за малыи озерышка, / И вы за лесушка-то волю за дремучии, / И вы за горушки-то волю за высокии, / И вы за мхи да мою волю за дыбучии!* (Б.: 383–384).

Еще одним обрядовым и вместе с тем мифологическим локусом свадьбы является **кладбище**, куда отправляется, посылает свой взгляд или свой «зычный голос» невеста-сирота, желая получить благословение своих покойных родителей и пригласить их на свадьбу: *Мне-ко сесть было обидной красной девушке / Мне на эту на могилушку умёршую, / И что-ль ко своей ко родителю ко маменьке. / И распущу я свой унылой, жаўкой голосок / И не рассыплется-ль сыра земля, / Не*

расколется-ль гробова доска, / И что ль не выстанет ли родитель моя маменька, / И что ль на эту на унылу жалку свадебку, / И что ль на это на плотное рукобитьице (СЗ: 83); Мне послать бы зычён голос да / Высоко по поднебесам, да / Широко по сырой земле! Да / Покатись, мой зычён голос, да / ... / Розыщи там, зычён голос, дак / Ты родимого батюшка, его / Крутую могилушку! (Еф.: 245); Что сходить мне на раскат-гору высокую, / На эту на могилушку умершую / Как ко моему ко родителю ко тятенки, / Позвать на обидную на свадебку, / На мое да смашное рукобитьице (СЗ: 55).

На «чужой стороне» сужение жизненного пространства невесты достигнет своего предела, о чем позаботится ее свекровь: *Выходила богоданная твоя матушка, / На путь на широкую дороженьку, / Выбирала местечка немножечко, / Своим суседушкам рассказывала: «Я срублю здесь малу клеточку, / Посажу невольну красну девицу / И не выпущу до самой теплой веснушки, / До крестьянской до работушки»* (СЗ: 126). На чужой стороне невесте «не место»: *У этого млада сына отецкого, / Там ведь местечко мне не прилюбилоси, / Там домишко, будто байнюшко, Там народ — будто цыганюшко, / По нарецью со Швеции, / Разговорушка карельские* (СЗ: 120).

Девушка еще надеется избежать грозящей ей участи: *Я у родителя своего у батюшки / Буду клубышком во ногах его кататися, / Буду червышком свиватися, / Буду упрашивать да умаливать, / Чтоб не выдал на остуду чужу сторону, / Оставил бы во вольной волюшке, / В бесценном во девичестве* (СЗ: 126); *Остаться бы во девушках / Как на круглый долгий годышек, / Либо на круглую гостиную на неделюшку / Хоть во любимом во прекрасном во девочестве* (СЗ: 133). Она просит батюшку пойти к кузнецу и сковать три штыка железных, привести из леса «лэва-зверя лютого», штыками ворота запереть покрепче, у ворот поставить зверя лютого — чтобы не пустить жениха в дом и повернуть его назад (РС 1985: 308–309). Но в то же время сознает, что возврата в прежнюю девичью жизнь нет: *И не сдержат да дорогой мне своей волюшки, / И мне на бладой на девочьей на головушке* (Б.: 291); *И, видно, нет да того на свете, не водится, / И воля девочья в дома не остается!* (Б.: 311).

Более важную роль, чем реальные и обрядовые локусы, в смысловом поле свадьбы играют мифологические и символические локусы, с которыми связаны мотивы поисков нового «своего» места невесты и ее двойника-заместителя — воли-красоты.

Поиски места. Главный вопрос и главная забота просватанной девушки, которую лишают «места» в ее (девичьем) мире, — куда ей деваться и куда девать ей свою волю-красоту: *Мне куда теперь дёватусе, дак / Мне куда да потерятисе? Дак / Видно делать-то нечего, да / Мне дёватусе-то некуда* (Еф.: 231). Невеста не видит перед собой пути:

Топерь не вижу я, молодёхонька, / Перед собой пути-дороженьки! (Там же), не знает, куда ей идти: *Благослови меня, господи, мне-ка стать, молодёшеньке, на свои на резвы ноги, на пола на дубовые, на переходы кремлёвые, мне-ка выйти да выступить на торную дороженьку, на широкую улочку!* (Еф.: 296). Не видя реального выхода из своего положения, она замышляет уйти в монастырь, где можно сохранить свою волю-красоту, свою девственность, но и там, оказывается, «не место» ее воле-красоте: *Да мне куды сцяс деватисе? / Да мне иди, молодёшеньке, / Да мне на славную Тарногу, / Да иди мне утопитисе. / Да наша славная Тарнога / Да сколь мелка-перебориста, / Да переборы-те цястые, / Да негде мне утопитисе, / ... / Да мне иди, молодёшеньке, / Да во леса заблудитисе. / Да всё леса те знакомые, / Да перелески сажонные. / Да негде заблудитисе, / Да мне иди, молодёшеньке, Да в Киев Богу молитисе, / Да к Соловецким-то за море* (РС 1985: 40). *Я пойду, молодёшенька, я / В монастырь к соловецкими, я / В Киев богу молитисе, да!* (Еф.: 238); *Думала да я подумала, / Себе мистецько сдумала. / Дак я пойду, молодёшенька, / Да к Соловецким-то за морё. / Да в Киев богу молитисе. / Дак думала да я подумала, / Дак тут не место-то мистецько. / Дак я шичо-то подумая, / Сибе мистецько обдумая. ... Мне куды жсо деватисе, / Куда мне да потерятисе?* (РС 1985: 111).

При этом девушка и ее воля-красота составляют единое целое, воля — не только символ девичества, это двойник, заместитель, душа девушки (Бернштам 1982), которая, однако, в свадьбе покидает свое «тело», подобно душе каждого умершего человека (Толстая, 2010), и устремляется в иной мир или вселяется в другое «тело» (передается сестре, подругам): *А пришла же ко мне девья-то красота! / Да русы косоньки поразгладила, / Да алы ленточки порасправила, / Да пошла, распостилася, / Да больше век не сулилася, / Да во траве она забродилася, / Да во росе-то она замочилася, / Да во колечушко-то закрутилася, / Да во чисто морюшко да укатилася, / Да в чистое морюшко / Да на самое дёнушко, / Да под серый-то камешек. / Да серый камешек да не расколется, / Да девья красота не воротится* (РС 2000: 144). Воля антропоморфизуется и полностью сливается с образом самой девушки, повторяет ее занятия, думает ее мыслями, говорит ее словами. Вместе с тем она мифологизируется, наделяется способностью к оборотничеству: *И тут остудничка да волюшка спугается, / И с угла в уголок тут воля закидается, / И стане ластушкой тут воля перелётывать, / И на пути да на широкой на дороженьке / И серым зайком буде воля перескакивать!* (Б.: 316); *Ой, заревела тут бажона моя волюшка, / Ой, по-змеиному она да засвистела, / Улетела в край далекой моя волюшка»* (СЗ: 58); *Ой, она пламенем ко небушку летала* (СЗ: 66) и т. п.

Мифологический образ воли-красоты усиливается его антитезой не менее мифологическому образу «кики (киты) белой» или «волокиты проклятой», или «неволи», символизирующему женскую долю (кика 'головной убор замужней женщины', ср. *Злая кита-та лютая, / Бабья вера проклятая* (РС 1985: 235–236): *Мудрёна кика белая по чадочку спустилася во дымноё окошечкё, добралась кика белая да до печи горячие, обогрелась, захвастала...* (Еф.: 317); *Что пошла да кика белая да / По лесам да всё по тёмными, да / По грезям да всё по чёрными, да / ... / Что дошла да кика белая да / До деревни Калинина, да / До площадки красивыё, да / До большій дороженьки, да / До высокого терему, да / До кутного окошечка, да / У окошка хваталася, да / На бревёшко спиналася. / Не пустила кикю белую да / Чёсна дивья красота* (Еф.: 324–325); *Волокита проклятая дак / На пече-то в углу сидит, дак / Чернитце да мараецце, дак / С красотой да ругаетце: «Дак / Пристыжу тебя, красота, я / В божьёй церкви соборную, дак / Росплету тебе, девица, дак / Русу косу шёлковую»* (Еф.: 221); *Хочёт ладить-то красота / Вспорхонуть да и улитить. / А волокита-поддымница / Чернитце да мараецце, / С красотой-то сцитаитце, / Она со мной наряжаитце* (РС 1985: 229, 230); *И пошла волюшка за чистое за полюшко, / И по лугам да пошла воля да по зеленым, / И по селам да пошла воля деревенским; / И вдруг навстрету твоей вольной этой волюшке / ... / И как угрюмая неволя страховитая* (Б.: 303).

Как и невеста, воля сначала стремится вернуться на свое прежнее место: *И до сырой земли там воля поклоняется, / И всё-то просится на родную сторонушку, / И взад по-прежнему на бладую головушку!* (Б.: 386); *Ой, моя волюшка во ноженьки скатилась. / Ой, она клубышком во ноженьках катается, / Ой, она червышком во ноженьках свивается, / Ой, ко мне девушке обратно да все давается* (СЗ: 60), ср. в тех же словах о невесте: *Я у родителя своего у батюшки / Буду клубышком во ногах его кататися, / Буду червышком свиватися, / Буду упрашивать да умаливать, / Чтобы не выдал на остуду чужу сторону / Оставил бы во вольной волюшке, / В бесценном во девичестве* (СЗ: 126). Невеста тоже надеется вернуть на место свою волю: *Я в догон пойду невольна красна девушка, / Догоню свою бажону вольну волюшку / И кладу назад на младу на головушку, / А во ночь кладу к ретливому сердечушку, / Поношу еще бажону вольну волюшку, / Поживу еще во красных во девушках* (СЗ: 61).

Осознав невозможность этого, она надеется хотя бы оставить свою волю в доме родителей, крестной матери или других родственников: *Сево дня да сево цясу / Мне куды будет краса девать, / Да куды волюшку спрятати? / Я положу ту красоту / Под порог-то на лавоцьку. / Тут не место, не мистецько / Моей вольке-то вольные...* (РС 1985:

215); Я кладу бажёну волюшку / На брусову белу лавоцку. / Уж вы под порог ю не спашите-тко, / И вы в смятьях не вынесите-ко / Под порог в место тряпинецки. / ... / Я кладу бажёну волюшку / На столы да на дубовые, / Я на скатерти забранные. / Наедайся, воля, досыти, / А напивайся, воля, допьяна / Покуль свой дом да своя воля / Покуль у своих родителей (РПК: 230); Только слухайте, желанные родители, / Не прошу я с вас наделочка великого, / Дайте мне-ка вы земелечки немножечко / Под этим под косивчатым окошечком / Посадить мне-ка бажону вольну волюшку. / Как буду ходить-то я ведь белая лебедушка / На эту на родимую на родинку, / Во эту во красную во веснышку, / Будет расцветать бажона моя волюшка... (СЗ: 61); Слухай, милая родитель моя маменька, / Ты пусти меня в родимо во гостилище, / Дай-ка мне да ручное рукодельице / ... / Буду вышивать что ль я белая лебедушка, / На середочке бажону свою волюшку, / По краям будут полки да со солдатами, / Чтобы охраняли бажону мою волюшку (СЗ: 85); И приостаньсе-ко, бажона вольна волюшка, / Ты во этом во почетном гостебище, / И ты у миленькой крестовой милой маменьки, / И ты у миленькой сестрицы двуродимыя, / И ты на лавочке останься-ка булавочкой, / И на окошечки останься-ка пылиночкой, / И на стекольишке останься-ка потиночкой (СЗ: 115). Однако и это желание неисполнимо: И, видно, нет да того на свете, не водится / И воля девочья в дома не остается! (Б.: 311).

Еще одна возможность — передать свою волю-красоту на сохранение батюшке, матушке, братьям, но и здесь, оказывается, ей «не место», и только сестрица может стать хранительницей высшей девичьей ценности: Я сдаю тебе, батюшко, я / Чёсну дивью ту красоту! Нет, / Тут не место, не мистечко да / Чёсной дивьей-то красоте / ... / Я сдаю тебе, мамушка, я / Чёсну дивью ту красоту! Нет, / Тут не место, не мистечко да / Чёсной дивьей-то красоте / ... / Я сдаю тебе, брателко, я / Чёсну дивью ту красоту! Нет, / Тут не место, не мистечко да / Чёсной дивьей-то красоте / ... / Я сдаю тебе, сестрица, я / Чёсну дивью ту красоту! / ... / Ты носи, моя сестрица, дак / Ты носи, берегаючи, дак / Ты меня вспоминаючи (Еф.: 222); Тут поглянитце красоте у родимые сестрице; тут ей место и мистечко, место есть да любимое! (Еф.: 303). Однако, согласно другим текстам, и сестрица, и подруги, которым во многих локальных вариантах обряда невеста отдает свою ленту, платок, фату или другие предметные символы воли-красоты, оказываются также ненадежными хранительницами: Я отдам да дивью красоту да / Я родимой-то сестрице! / Да что пойдёт да моя сестрица да / На гульбишиа, на игрышиа — да / Потерейт дивью красоту! Да / Это тут да моёй красоте, да / Ёй не место, не мистечко, да / ... / Я отдам дивью красоту да / Я любой-то подруженьке! Да / Что пойдет

моя подруженька да / По гульбишиам, по игрышиам — да / Потерейт дивью красоту. Да / Это тут мой красоты, да / Ей не место, не мистечко (Еф.: 325).

Поиском нового места озабочена как невеста, так и воля-красота: Где искать я буду местечко укрытное / После этой ведь белой лебедушки? (СЗ: 60); Она сидит, призаботилась: куды / Мне часока да деватисе / ... / Во леса да во тёмные, мне за болота зыбучие / ... / Мне за ельки за дремучие! / Куды сесть буде красота? (Еф.: 274); И сидит волюшка твоя да при обидушке, / И буйна голова у волюшки наклонена, И она думат себе крепку эту думушку: «И уже как да куды воли подеватися, / И в котору путь-дорожку удалятися?» / ... / И одно думаю, бажёна вольна воюшка, / И снаряжаюсь в путь — широку дороженьку, / И уже как да мни, воли, придитися, / И мне далече ль столько воли укатитися? (Б.: 311). Невеста тоже перебирает множество локусов, где ее воля-красота могла бы найти себе новое пристанище, но все они оказываются не тем местом: И куды класть да мни бажёна дорога воля? / И кладу волюшку в ларчи да окованные (далее: спущу на луг зеленый, на чужую дальнюю сторонушку, в сине морюшко, по тихим заводям, на желты пески, спущу выше лесу по поднебесью, к луны спущу, к звездам да подвосточным, во почестен посажу да во большой угол) — / И все не место мой волюшке, не мистечко! (Б.: 294–296); Схороню я волю-приволю великую / Я во темные глубокие погребы. / Тут подумаю умом своим разумом: / Тут не место ей, не местечко уж (РС 2000: 186); Погляжу молодёшенька, да / Во кутнё окошечкё — / Стоит берёзонька белая / ... / Это хочёт красота да / Витисё, увиватисё, да / Плестисё, уплетатисё! Да / Это тут мой красоты, / Тут не место, не мистецкё, ей / Место не вековишноё. Так же не место красоте на «осинушке горькой», на «яблоне кудрявой», и, как и невесте, ей место находится только в «дивьем монастыре»: Принесёт мою красоту / Её ко дивью монастырю. / ... / Унесёт мою красоту да за престол, за евангельё. Да / Это тут мой красоты, / Тут и место, и мистецкё, / Место вековишнёё! (Еф.: 310); Приотправилась бажона да моя волюшка / Ой, что ль в этый в монастыри да богомольни, / Ой, где там волюшки лебедушек спасаются, / Где бажонные до сих пор сохраняются (СЗ: 66–67); Что пошла дивья красота от души красной девицы по полати дубовыё, за пороги высокиё, на моста на калиновы, на большую дороженьку! Что дошла да дивья красота что до ричушки быстрыё ... / (поплыла по реке до Великого Устюга, до дивьёго монастыря, за престол да к богородице) / Это тут да мой красоты ей и место и мистечко, место ей по обычаю! (Еф.: 326).

Желая защитить волю от «остудника жениха», невеста готова отпустить ее куда угодно, в неведомые дали: Ты лети, лети, моя бажона

вольна волюшка, / За горушки высокие, / За моря да за широкие, / За озерушки глубокие (СЗ: 221); Уж я пошлю бажёну волюшку / На все четыре стороны: / Я под первую сторонушку — / Я под сивирик холодную, / Так я пошлю бажёну волюшку / Под восточную сторонушку, / Я пошлю бажёну волюшку / Под полуденну сторонушку, / Я пошлю бажёну волюшку / Я ко солнышку в беседышку, / Ко лунам на утешеньице, / Ко звездам на погляженьице (РПК: 229). Она пытается спрятать волю в укромном месте: И во ларчи клади да волю окованыи, / И ты замни да ю замочком щелкатурным (Б.: 354). Но самым надежным укрытием и здесь оказываются святые стены храма: И уж мы кладем же бесценну дорогу волю, / И в Божью церковь мы положим в посвященную, / И за обиденки поставим за Христовскии, / И за вечерни мы поставим за Петровскии, / И уж как тут да ведь бладу сыну отечскому / И всё не взять буде бажёной воли вольной! (Б.: 390).

Категория времени. Как и в отношении категории пространства, севернорусские свадебные причитания обнаруживают в «тексте невесты» бросающуюся в глаза насыщенность временными мотивами и вербальными формулами времени. Если лейтмотивом и смысловой доминантой локативной темы было понятие «своего места», то в концепте времени главный акцент делается на понятии и мотиве временной границы, пика времени, судьбоносного значения «часа», который разрывает время, отсекая навсегда «доброе» прошлое, прежнюю девичью жизнь: *Да говорят люди добрые, / Што скоро свету преставленьице, / Да мне житьё перемененьице. / Хоть белый свет от не преставитце, / Да мне житьё переменитце, / Да мне фамиль перепишетце (РС 1985: 56).*

Приведем основные временные формулы, которые в большинстве случаев служат зачином причитаний или рефреном, отделяющим один смысловой блок от другого. Они настойчиво напоминают об особой значимости и переломном характере свадьбы как единого сакрального «момента», «Божьего дня» и «святого часа»: *Уж как нонче да нонечи, нонче час да топеречи (Еф.: 324, 325, 326, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 338, 339, 341, 344); Как сегодня, сего же денечка, / Сего денечка Господнего (Б.: 277); И как сегодняшним Господним Божьим денечком / И подломился ведь резвыи мои ноженьки.... (Б.: 281, 283, 380); Как сегодняшним Господним да Божьим денечком (СЗ: 66, 67); Сего дня Божья Господняго (СЗ: 128, 129); И я на завтрашней Господень Божий денечек (Б.: 339); Во севодняшной божий день, / Да во севодняшну тёмну ночь (РС 1985: 52); Охнюшки, как во севодношной божий день / Да во топерешной святой цяс (РС 1985: 38); Ой, благослови да меня, господи, / Дак на севодняшной божий день, / Дак на топерешной святой цяс (РС 1985:*

39); *Благослови да меня, господи, да / На сёгодняшней божий день, да / На топерешной святой час!* (Еф.: 229, 232); *Час-от нынь (нонь) да топеричи, дак / Час топерешно времечко* (Еф.: 194, 199, 217); *Цясока да топереци* (РС 1985: 41); *Часока да топеречи* (Еф.: 258, 297) и т. п.

Сакральность пограничного свадебного времени, соединяющего и разделяющего прошлую и будущую жизнь девушки, времени, трактуемого как символическая смерть и новое рождение, подчеркивается его сопоставлением с воскресением Христовым: *И благослови ж меня Бладыко многомилосливой / И на сесь день меня, невольницу, Господней, / И на Светлое ж Христово Воскресеньице!* (Б.: 421); *«И как сегодня ж, сего денечка, / И сего дня теперь Господнего / И христовым воскресеньицем...* (Б.: 459); *И мы на завтрашней Господень Божий денёчек, / И мы на Светлое Христово Воскресеньице!* (Б.: 389).

В этом значении разные единицы времени: день, час, минута – оказываются тождественными, все они указывают на замужество и свадьбу как пик и переломный момент жизни: *В этот час, да во минуточку* (Б.: 279); *И захити ж меня, невольницу, / На тот час да на минуточку* (Б.: 478); *Цясока да топерика, / Цяс топерешно времечко* (РС 1985: 66); *Цяс отнынь да топереци, / Цяс топерешно времечко* (РС 1985: 37, 53); *Ох цяс отнынь да топеричи, / Да цяс топерешно времечко* (РС 1985: 55, 70); *Цясовка да топерека, / Цяс топерешно времечко* (РС 1985: 71) и т. п. Приговоры дружек начинаются с формулы: *Час-час-перечас, призамолкните на час* (СЗ: 157, 158, 240, 241, 242); *Час-приначас, призамолкните на час, молодцы и молодичи, удалы добры молодцы!* (СЗ: 243).

Это же значение «особого» временного напряжения могут принимать и хрононимы общей семантики *время* и *пора*, которые чаще всего выступают в паре, как единая формула: *В ту пору да в то времечко* (РС 1985: 38); *Той порой да тем времечком* (Еф.: 223); *В ту пору да во времечко* (Еф.: 220); *В ту пору да в ту времечку* (РС 1985: 59); *До поры и до времечка* (Еф.: 212); *Дак мне куды жо сряжатисе, / Да куды мне наряжатисе? / Не в пору да не вовремя, / Среди ноцьки тёмные* (РС 1985: 140); *Мне не та, та пора пришла ж, чтоб / Пить весёлые писёнки, мне / Маленьки перегудочки! Дак / Мне-ка та пора пришла — / Надо ревить, надо плакати* (Еф.: 199); *Мне-ка та сяс пора пришла, / Да мне-ка времечко надошло: / Надо ревить, надо плакати, / Надо с горя убитиси, / Да хлеба-соли лишитиси* (РС 1985: 67); *А я заплакала, кручинная голушка, / Что нехватило пору-времечко / Откупить твою бажону вольну волюшку / Хоть на эту да на кругу на неделюшку, / Хоть на этот бы на долгой круглой годышек, / Хоть на эту на гостиную неделюшку* (СЗ: 78); *Улететь мне молодёшеньке, да / Мне от этого времечка да / Во леса те во тёмные, да / В ельники во дремучие, да / Во болота зыбучие!* (Еф.: 250). Особенно показательно в этом отношении выражение

молода пора, употребленное в одном мезенском причитании в значении 'символ девичества, то же, что воля-красота': Уж ухватили у нас да утащили-то / Молоду пору — девью красоту / Уж во леса-те да ей во темные, / В боруча-те да во зверюжие. / Уж там сидит твоя молодая пора / Среди-то поля широкого (РС 2000: 144). При этом время и пора могут иметь и свое стандартное общее значение, безотносительное к свадебной символике времени и оценке: Подержи-ко меня, батюшко, да / Ты с годок ту пору времечка! (Еф.: 257); Ой, да хоть с годочек да времечко пожить у мамушки на воле, у родимыё на неге! (Еф.: 311); И я повыберу слободну пору-времячко, / И я о Светлоем Христове Воскресеньице; / И тут я схожу на слезливую на свадьбу / И ко своей милой совет-да подружке (Б.: 351).

Для невесты дни от просватанья до собственно свадьбы — «последнее время», которым заканчивается ее девичья жизнь: И я **последнюю-то** вёснушку гуляю / Теперь **последнее** я лето работаю, / И я **последнее** во девках коротаю, / И всё **последнюю** теперь зимушку играю, / И всё **последнии** ведь крайнии денёчки, / И вси розважны теперь с волюшкой часочки: / И хочет батюшко ведь замуж выдавать, / И родна матушка ведь с волей разлучать (Б.: 500); Вы-то ходите, подруженьки, вы-то ко мне, к молодёшеньке, не оставьте, подруженьки, вы при **последном-то времечке** (Еф.: 297); Подойди-ко, голубушка, ... ты ко мне молодёшеньке при **последном-то времечке!** (Еф.: 312); Мой корминець ты батюшко, дак / **При последном-то времечке** дак / Подёржи хоть беремечко (Еф.: 224); Да схожо красное соднышко, / Да мой корминець ты, батюшко, / Да своёво цяда милово, / Да дитятка-то родимово / Да **при последнем-то времечке** / Да подёржи-ко в беремечке (РС 1985: 304); И то раздумаюсь, невольна красна девушка: / И куды класть-девать бажённу мне-ка волюшку, / И теперь-нынь да **при последи поры-времечка**, / И при **последних** теперь да при **минуточках?** (Б.: 473); Мало, мало живеньиця ... / У корминеця батюшка, / ... / У родимыя мамушки. / Не годоцик годовати, / Не зима вецеровати ... / Только, только живеньиця — / Две-те ноцьки ноцёвати (РС 1985: 59); Здесь не век здесь вековати, / Да не зима вецеровати, / Мне не жить лета тёплого, / Не топтать муравы-травы. / Только мне-то живеньиця — / Один денёцик проднёвати, / Да одна ноцька ноцёвати (РС 1985: 60); Нынь пройду, дочи невольна красна девича, / Я во этот же унылой задней уголок; / ... / И **при последи** же теперь да **поры-времечка** / И я подумаю ведь, дочь, да крепку думушку: / И нынь со волюшкой ведь я да пороссталася, / И со великою неволюшкой позналася! (Б.: 475); Ты поспи, дочка любимая, да / По **последнюю** ноченьку! (Еф.: 272); Посидите, подруженьки, у меня молодешеньки, на веку не во первые, девич-от век во **последние** (Еф.: 295).

Жизнь девушки распадается на «прежнюю», счастливую, и «нынешнюю», печальную: *Как до этого до времечка / Я ходила — мне хотелось / Я гуляла — мне гулялося. / Как сегодняшним Господним Божьим денечком / Я ходила — не ходилося, / Я гуляла — не гулялося, / Я столько нагулялася, / Сколько с волей растерялася* (СЗ: 117–118); *Как до этой поры да было времечки, / И до сегодняшина Господня Божья денечка / И на горы стоял у девушки зелёный сад / ... / И как до этой поры да было времечки / И добры людюшки ходили, не боялися, / И мимо добры кони шли, да не пугалися; / И как сего дня, сего денечка Господнего, / И как конишка против саду становилися, / И сватухишечка, оны, да сторопилися / И зелен сад да разорить тут согласилися, / И мою волюшку ведь взять да во неволюшку* (Б.: 285); *Дак до тово года, по те годы / Ты жалел меня, батюшко, / Пуще всех своих детонёк. / Дак цяс отнонь да топерице, / У тебя жо, мой батюшко, / ... / Дак разошло-се жаленьицё* (РС 1985: 38); *Мне-ка та пора времечко, / Надо ревить, надо плакати* (РС 1985: 57); *Как до этого Господня Божья утрушка / Я ставила самовары золоченые ... И поила я гостей да приходящих. / Но сегодняшним Господним долгим утрушком / На весельи мои желанные родители, / Избывают меня белой лебедушки* (СЗ: 127); *От сево год да сево годы / Да сево год, да сево годы / Я во семье стала лишняя / Во семье-то немилая, / Во детоньках да постылая / Севогоднешню ноченьку* (РС 1985: 54).

Подобно тому как невеста прощается со «своим» местом, она прощается и со «своим» временем: *Прошёл жо мой дивей век, / Прокатиласе красота* (РС 1985: 68). Все, что она делает в дни свадьбы, делается «не в первый, но в последний раз» в ее девичьей жизни: *От роду ту не в первой раз, уж / Девушкой-то в последний раз!* (Еф.: 233); *Вы попойте, подруженьки, да / ... / При последнем-то времечке да / На веку-то не в первой раз, да / Девушкой-то в последний раз!* (Еф.: 270); *И хоть не первое в дивичестве — последнее, / И мне со красными сходить да все девицама!* (Б.: 377, 381); *И вы не не первое возили, а последнее, / И во душах меня во красных во девушках!* (Б.: 342); *И ты сама садись тут, белая лебедушка, / И во почетной ты садись да во большой угол / И нонько гостыцей у нас да все любимой; / И хоть не первое, голубушко, — последнее!* (Б.: 392); *И ты не первой раз лебедушку вздымаешь, / А теперь последний раз лебедушку приласкаешь, / И скоро придет-то нежданное ведь времечко, / Что я уеду на остудну чужу сторону* (СЗ: 68); *Верно не перво теперь будишь, а в последнее* (СЗ: 125); *Не первый раз чесала нунь — последний* (СЗ: 139); (брату перед расплетанием косы) *Ой, я не первой раз с тобою, а последний раз* (СЗ: 220); *Да от роду-то не в первый раз, / Да девушкой-то последний раз; На веку-то не в первый раз, / В дивий век-то в последний раз* (РС 1985: 66, 75); *Ты помой-ко*

меня, сестриця, / Девушкой-то не в первый раз, / В дивий век-то в последний раз (РС 1985: 106) и т. п.

Замужество воспринимается девушкой не только как «сужение ее места», но и как «сокращение ее времени», укорачивание ее девичьего века: *Надо мной-то что сделалось, да / Надо мной да случилось, да / В один час да свершилось. Да / Приусёк мне-ка батюшко да / Много веку-ту дивьёго, да / Приукрыла мне-ка мамушка да / Много свету ту белого* (Еф.: 231); *Приукрыл мне-ко батюшко / Много свету-то белово, / Приусекла мне мамушка / Много веку-то дивьёго* (РС 1985: 38); *Надо мной-то што сделалось: / Приусек мне-ко батюшко / много веку-то дивьёво, / Приукрыла мне матушка много свету-ту белово / Злой фатой-то бумажною* (РС 1985: 54); *А сейчас да топерици / В один цяс изменилось. / Призакрыл мне-ко Батюшко / Много свету-ту белово, / Да приусекла мне мамушка / Много веку-то дивьёво* (РС 1985: 68); *Ты не дал мне-ка, батюшко, да / Девушкой насидитисе, да / Скрутушки наноситисе, да / С добрым людям спознатисе, да / Со подружками сровнятисе!* (Еф.: 250); *Не дали желанные родители / С ростом, с возрастом девушке сравнятся* (СЗ: 48); *Да не дал мне-ка батюшко, / Да на ножките зметатисе, / Да во силы обратисе, / Да со родней-то свёрстатисе* (РС 1985: 36); *Пособи мне, голубушка, / Горюшка приубавити, / Мне пецяль бы спецяловать, / Отокрыть бы бело лицё, / Принаставить бы дивьей век* (РС 1985: 53, 69); *И посидела бы во красных еще девушках / И ты один бы круглой малой еще годышек* (Б.: 379). Суточное время изоморфно жизненному времени: *Белый день вецерайтце, / Дивей век коротаитце* (РС 1985: 216); *Солнышко закатаитце, дак / Божий день вечорайтце, дак / Дивьей век коротаитце! / Благослови меня, господи, дак / На сегодняшней божей день, дак / На топерешней святой час дак / Походить да погулети дак / Со своим-то собраньиём, дак / С дивьим всё красованьиём дак / От роду ту не впервые, дак / В девушках-то в последние!* (Еф.: 206); *Час прошёл-то да на вечер, солнышко закатается, дивьей век да коротается!* (Еф.: 326); *Солнышко закатаитце, / Дивий век коротаитце* (РС 1985: 71).

Век в обычном «протяженном» значении 'время, срок жизни' отчетливо противопоставляется часу как «моментальной» единице времени, как точке преломления течения времени: *Уж это время не вековое, / Это времецко часовое* (РПК: 219); *И ваша думушка, родители, часовая, / Моя жирушка, родители, вековая; / Кайётная [проклятая] неделка в году сбудется, / Поворотного часочку не бывает!* (Б.: 279); *Моя думушка теперичу часовая, / На остудушке да жирушка вековая* (СЗ: 71, 72); *Да цяс к цясу да подвигаитце, / Да в один цяс да собирайтце, / Да дивей век-от концяитце* (РС 1985: 339); *Здесь не век мне вековати, / А не годоцек годовати / У схожа красна у солнышка, / У*

корминца батюшка (РС 1985: 306); *Не избывай меня, батюшко, / Как избудёшь то **цясоциком** — / Не дождёшься **векоциком*** (РС 1985: 310). Жених говорит о предстоящей свадьбе: *И незадолго нынь поры да буде времечка, / И через два буде единых **часочика**, / И буде сад да красной девки полонённой, / И буде род-племя у воли покорённое* (Б.: 462); **Час** *приходит росстанюшки со чёсной дивьёй красотой!* (Еф.: 317). То же «моментальное», пограничное значение может получать и *день*: *Избудёшь-то денёчиком, дак / Не дождёшься годочиком!* (Еф.: 222).

Говоря о концепте времени в семантической структуре свадебных причитаний, нельзя обойти вниманием нередко упоминаемые в них даты народного календаря. Их появление связано с несколькими мотивами. Один из них — «неузнавание» невестой свадебных приготовлений в родительском доме, напоминающих ей действия по случаю больших праздников и торжеств. Она недоумевает, что за праздник готовится: *Да мне гляда кажитце / Да во году нет лишня праздницька, / Прошёл наш миколин день, / Да не поспел наш фролов день, / Да со цясока да топереци* (РС 1985: 109); *Здесь праздники ль годовые, / Или Воскресеньице Христовое, / Аль самой имениночки, / Иль по дедушке поминушки, / Аль по бабушке годиночки? / Здесь нету праздников годовых / И нет Воскресеньицев Христовых / И нет самой имениночки, / Нет по дедушке годиночки / И нет по бабушке поминушки* (СЗ: 207); *Ко какому жо праздничку? Дак / Гляда, нет, не случиласе дак / Во году лишна праздничка — то у / Нас прошла-то Девятая, не / Наступил Покров праздничек!* (Еф.: 197); *Гляда нет, не случилосе дак / Во году лишна праздничка; да / Как прошёл Покров-праздничёк, не / Наступила Девятая! Дак / Не завёл мне-ко батюшко мне / Тонка тонкого литничка* (Еф.: 219); *Заварил же ты, батюшко, да / ведь пивушко пьяноё... / Ко которому праздничку? Ты / Ко веселой ли маслёнке или / Ко велику Христову дню или / Ко весёлой ты свадьбе?* (Еф.: 257); *Гляда нет, не луцилосе / Да годова чёстна праздницька, / Да нет гульбяшчыя ярманги, / Ишче есь, да луцилосе / Свадебка-то тоскливая* (РС 1985: 45). Так выражается ее неприятие предстоящей свадьбы.

Сакральность христианских праздников распространяется и на изготовленные в праздничные дни ритуальные предметы, которые наделяются магической силой. Невеста в бане просит: *И таку дай тонку белу мне рубашечку, / И коя шита по три вечера Рождественских, / И мы кроили по четыре Благовещенских, / И вышивали по заутреням Христовским, / И поспешали по обидням по Петровским!* (Б.: 376). По «календарному» признаку девичья красота противопоставляется «злой кике белой»: *Злую кикку ту белую да / Шила баба та старая да / В Филиппово говиньциё да / Среди да ночи тёмного да / На запечном на столбике, да / На полатном на брусике; Чёсну*

дивью красоту да / Шила красная девица да / Среди лета тёплого да / Она в новой-то горенке! (Еф.: 325); Тебя шили да робили / Во Филиппово говиньице, / Во деньки невесёлые! / ... / Меня шили да робили / Во Пётрово говиньице / Всё любые подруженьки! (Еф.: 317). Календарная тема актуальна и для главного события свадьбы — расставания девушки с волей-красотой: *Сево год да сево годы, / Севогодней-от годьице, / Треть сна мне привидилось. / Первой сон-от привидилсе — / На соцельник рождественской, / ... / Мне второй сон привидилсе — / На крещенский соцельничек. / Третий сон-от привидилсе — / Да на велик на иванов день: / Потеряла я, девица, / Цесну дивью-ту красоту, / Свою дивью-ту волюшку (РС 1985: 104); Сево год да сево годы, / Что во сне мне привиделось, / На большой день, васильёв день (там же).*

Мать невесты просит святых и праздники «поспеть на судимую сторонушку» раньше невесты и быть ей там защитой: *И ты, Успенье Пресвята мать Богородица! / И ты поспей да на судимую сторонушку, / И впереди да ты рожёна мила дитятка! / И Сретенье Пресвятая Богородица! / И уж ты стрить мое сердечно это дитятко, / И на новых сенях ты стрить да на решётчатых / И ты Покров да Пресвятая Богородица! / И ты покрой мое сердечно мило дитятко / И на остудушке, дитё, да от обидушки! / И столько Спас да ты Владыко многомилослив! / И ты спаси мое сердечно мило дитятко, / И от удару ты спаси да молодецкого! (Б.: 312).* Сама невеста тоже обращается за защитой к праздникам-святым: *И ты Покров да Пресвята мать Богородица! / И ты покрой меня, невольну красну девушку, / И на сегодняшний Господень Божий денечек (Б.: 428).*

Приведенные выше материалы и наблюдения позволяют заключить, что категории пространства и времени, имеющие универсальный характер, необходимо присутствующие в любой бытийной ситуации, могут получать в культурном контексте особое значение, наделяться неким сверхсмыслом, концентрировать в себе ключевые идеи и нести на себе главные семантические акценты культурного текста. Такое семантическое «возвышение» концептов места и времени невозможно без их сопряжения с оценкой (хорошее и плохое место, хорошее и плохое время) и с субъектом места и времени (свое и не-свое место и время). В севернорусских свадебных причитаниях обе эти категории ориентированы на перспективу невесты как главного персонажа всей свадебной коллизии: это «ее» место и «ее» время, оцениваемые с ее точки зрения и в пространстве и времени ее жизни.

Принятые сокращения

Б. — Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 2.

Бернштам 1982 — *Бернштам Т.А.* Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 43–66. [Сб. МАЭ. Т. 38].

Еф. — *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.

Микитенко 2010 — *Микитенко О.* Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.

Невская 1993 — *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

РПК — Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

РС 1985 — *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.

РС 2000 — Русская свадьба. В 2-х т. / Под ред. А.С. Каргина. М., 2000. Т. 1.

СЗ — *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская Свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001.

Толстая 2010 — *Толстая С.М.* Мотив расставания с волей-красотой в севернорусской свадебной причети: поэтика и мифология // «Уведи меня, дорога». Сборник статей памяти Т.А. Бернштам. СПб., 2010. С. 151–160.

Топоров 2004 — *Топоров В.Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого. М., 2004. С. 12–106.

Т. В. ЛЕОНТЬЕВА

ОТРАЖЕНИЕ КАТЕГОРИЙ ВРЕМЕНИ
И ПРОСТРАНСТВА В ЛЕКСИКЕ ГОЩЕНИЯ*
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКИХ НАРОДНЫХ ГОВОРОВ)

Время и пространство — это универсальные концепты, проявленные не только в лексике соответствующих полей («Время», «Движение», «Пространство»), но и во многих других семантических областях. Внимание к репрезентациям этих категорий в отдельных лексических полях обусловлено невозможностью описать многие вещи, явления, ситуации вне данных универсалий.

В число таких ситуаций входит и ситуация приема гостей, гощения. Она образована перемещениями людей в пространстве (человек приходит в чужой дом), характеризуется приобретением ими временного статуса (гость), имеет выраженные границы (это роль на ограниченное время), существует как единство фазовых моментов (прихода — пребывания — ухода) и связана с виртуальным освоением территории хозяев посещаемого дома (проникновением, преодолением границ своего и чужого).

В настоящей статье будут рассмотрены факты русской диалектной и общенародной лексики, составляющие ту часть лексико-семантического поля «Гощение», которая касается временных и пространственных ориентиров. Внимание будет уделено как семантике, так и мотивации лексических единиц.

1. Время гощения

1. Роль гостя заключается в выполнении временных обязанностей человеком, имеющим в иных обстоятельствах (в своем доме) постоянный статус хозяина. Ее исполнение связано со сменой местоположения: гость покидает собственный дом и посещает чужой. Гощение представлено в языковой картине мира как имеющее **фазы**.

Приход в гости — начальная фаза гощения как развернутой во времени ситуации, описываемая при помощи глаголов движения,

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

фиксирующих реальное перемещение в пространстве: арх., карел., олон., перм. *в гость / гось* (*идти, прийти, приехать*) 'в гости' (СРНГ 7: 96), арх. *загáщивать* 'идти, приходиться в гости': «Загашивайте к нам!» (СРНГ 9: 357).

Пребывание в гостях составляет основную часть сценария и обладает свойством протяженности, о чем свидетельствуют дефиниции таких слов, как общенар. *гостить* 'быть, проводить некоторое время в гостях' (ССРЛЯ 3: 336), волог. *во гóсте* (*быть, находиться*) 'в гостях', олон. *гóститать* 'гостить', курск., орл., тул., калуж., смол., ворон., дон., кубан., терск., пенз., иван.-возн. *гостевать* 'гостить', волог., яросл., киров., свердл., курск., латв., лит. *гоститься* 'быть в гостях, гостить у кого-либо, угощаться' (СРНГ 7: 91, 95–96). Подобные производные от существительных имеют значение 'совершать действия, свойственные тому, кто назван мотивирующим словом'.

Для русских народных говоров характерны избыточные в лексико-семантическом отношении выражения: костром., волог. *гостить в гости* и арх. *гостьбу гостить* 'ездить, ходить в гости', олон., новг., моск. *гóсти в гостях у кого-л.* 'у кого-либо гости, кто-либо принимает гостей' (СРНГ 7: 94, 95) и др. С точки зрения грамматики интересны наречия образа действия: арх. *загостинно* (*жить*) 'в качестве гостя' (СРНГ 10: 25), вят., свердл., челяб. *гостимо* 'в гостях, как гость, гостем' (СРНГ 7: 93), карел. *по-гостиному* 'в качестве гостя': «Лучше, когда погостиному приехать, согласия теперь в семьях нет, вместе плохо жить» (СРГК 4: 613). Они имеют значение «в качестве, в роли гостя»: «Гостимо весело там жить», «У внучки был гостимо» (СРНГ 7: 93).

Уход из гостей завершает сценарий: волог. *разгоститься* 'отгостить, завершить пребывание в гостях' (СРГК 5: 408), волог., карел. *отгоститься* 'побывать в гостях; отгостить' (СРГК 4: 285), влад., курск., том. *отгáщиваться* 'кончить гостить, отгостить' (СРНГ 24: 151), смол., курск. *нагостеваться* 'нагоститься вдоволь' (СРНГ 19: 211).

Увеличение длительности гощения, без оценки его в отношении соблюдения норм, приличий, зафиксировано в ленингр. *разгоститься* 'пробыть в гостях продолжительное время' (СРГК 5: 407), карел. *порассидеться* 'засидеться в гостях, долго сидеть где-либо' (СРНГ 30: 47), сев.-двин. *извьгостить* 'погостить длительное время, нагоститься' (СРНГ 12: 112), диал. (без указ. места) *разгáщиваться* (сов. *разгоститься*) 'загашиваться, гостить долго; стать привыкать к гощению и желать погостить еще далее': «Только было разгостились, а тут и домой» (Даль IV: 23).

Итак, глаголы начала и прекращения действия маркируют границы события. Выражения *прийти в гости, быть в гостях и вернуться из гостей*, передающие линейность и завершенность ситуации, являют-

ся общенародными.оборот *идти в гости* можно сопоставить с выражениями *выбраться в люди, идти в солдаты, податься в адвокаты, отдать в жены, забайкал. пускать в дети* 'отдавать ребенка на усыновление в чужую семью' (СРГС 4: 65), где существительное стоит во множественном числе и употребляется с предлогом «в», который указывает «на коллектив или категорию лиц, в состав которых вступает кто-л.» (ССРЛЯ 2: 6–7).

Таким образом, язык отображает гощение как отрезок на векторе времени. Пространственный фактор вводится тем, что временные границы посещения устанавливаются в соответствии с пересечением границ чужой территории.

2. Гощение, особенно ритуальное, подчиняется сложившимся традициям и представляет собой упорядоченную систему посещений, которой придерживаются носители народной культуры, своеобразный **регламент**. В частности, предписания распространяются на приуроченность гощений к датам праздничного и трудового календаря, на своевременность появления и отбытия гостей, а также на очередность посещений.

Несвоевременность ухода — наиболее осуждаемый вариант нарушения правил гостями, в основе которого лежит несовпадение представлений посетителя и хозяина о допустимом времени пребывания в чужом доме. Нежелательное пересечение гостем замыкающей временной границы гощения, которая субъективно определяется точкой зрения хозяев, передается приставками *пере-, за-, вы-*: общенар. *загоститься*, онеж. *перегоститься* 'пробыть в гостях больше, чем нужно или можно' (СРГК 4: 438), пск., смол. *загостевать* и пск., смол., калуж. *загостеваться* 'загоститься' (СРНГ 10: 25). В говорах можно встретить самостоятельную лексическую единицу, служащую обозначением загостившегося человека: нижегор. *выгостья* 'человек, слишком засидевшийся в гостях': «Это не гостья, а выгостья»; «Пора бы выгостье и честь знать» (СРНГ 5: 269). Злоупотребление временем хозяев получает неодобрение в народном сознании. Ср. в просторечии устойчивые формулы выпроваживания гостей, произносимые кем-либо из них перед уходом, содержательно представляющие собой шутивное предложение от лица хозяев — намек на то, что засидевшимся гостям пора уходить: «Не пора ли, гости, к лешему»; «Дорогие гости, не надоели ли вам хозяйева?»; «Как жаль, что вы наконец-то уходите». От хозяев же ожидается проявление желания удержать гостей как можно дольше: перм. *прозведить* 'продержать гостя до поздней ночи' (СРНГ 32: 139), олон. *живи(те) еще* 'приглашение хозяина гостям еще побыть у него' (СРНГ 9: 194). В народной традиции избыток таких проявлений — признак радушия, хлебосольства, приветливости хозяев, что и рассчитано на

то, чтобы вызвать благосклонность гостя, даже если он злоупотребляет гостеприимством.

В этом отношении интересна микросистема пермских фразеологизмов, запечатлевших при помощи метафор, указывающих на ценностную градацию металлов, отношение диалектоносителя к нарушению норм продолжительности посещений: перм. *уйти золотым гостем* 'уйти вовремя, не надоев хозяевам', *серебряный гость* 'засидевшийся гость', *ржавый гость* 'очень засидевшийся гость, надоевший хозяевам' (АТЛ).

Специальное время для посещений нередко закреплено за праздниками — определенными социумом значимыми датами, сопровождаемыми торжествами и ознаменованными взаимными посещениями: арх. *гостёбная неделя* 'праздничная неделя, в течение которой гости остаются жить в деревне, где отмечается престольный праздник' (АОС 9: 389), смол. *гостіны* 'праздновать что-то, принимая гостей' (ССГ 3: 64), арх. *велика госьба* [удар.?] 'обычай хождения в гости в период между зимними святками и Великим постом' (там же: 97), вят. *госьба* 'время деревенских праздников': «Как раз подошла госьба, так и не измолотили всего» (СРНГ 7: 97). О факте праздничных гощений свидетельствуют также арх. *опраздновать* 'почтить посещением в праздничные дни' (СРНГ 23: 291), олон., ленингр. *праздничанин* и печор. *праздничей* 'гость на празднике' (СРНГ 31: 64) и др.

В отдельные дни праздничного календаря — первые дни Рождества, Пасхи, иногда Троицы и др. — наоборот, не приветствовался приезд гостей (СД 1: 531). Кроме того, «нежелательным было появление в доме постороннего в момент выполнения некоторых домашних работ (тканья, снования, замешивания хлеба); в этом случае отношения гостя и хозяев регулировались с помощью специальных приветствий, имеющих цель обезопасить хозяйство и достаток от порчи и возможного урона» (там же). Необходимость ухаживать за гостями могла также помешать неотложным хозяйственным работам (сенокосу, пахоте и проч.). Фиксируются специальные обозначения посетителя, явившегося в ненадлежащее время либо, напротив, вовремя: диал. [без указ. места] *впорый гость* 'пришедший вовремя, кстати' (СРНГ 5: 175), волог. *непоратый* 'явившийся не вовремя, не в пору': «Непоратый гость хуже татарина» (СРНГ 21: 119). Ср. контекст к карел., мурманск. *гостіный* 'такой, когда приходят в гости (о дне, времени)': «Время теперь не гостиное» (СРГК 1: 381). Мотив прихода в подходящее время выявляется в ленингр. *прийти с часом, с квасом* 'не вызвать неудовольствия своим видом у посещаемого': «К ней надо с часом, с квасом прийти» (СРГК 5: 165). Частое же посещение осознается носителем языка как обременительное для хозяев: пск. *нопридуха* 'частое посещение кого-, чего-либо' (СРНГ 29: 343).

Стереотипы «гостевого времени» зафиксированы во внутренней форме слов, для которых производящими являются основы *вечер* и *воскресенье*: орл., смол., калуж. *вечеру́ха* ‘вечернее собрание свадебных гостей’ (СРНГ 4: 217), нижегор. *воскрёсное* и *вскрѣс* ‘подарки, которые дарят в воскресенье; праздничный гостинец, «а более приношение, принос начальству»’ (СРНГ 5: 136, 204).

В народной культуре порицается опоздание участников обряда, которое могло подвергаться поруганию пением (СД 3: 663), и позднее посещение. В диалектах есть обозначения вечерних (ночных) и появившихся позже назначенного времени гостей, в то время как в литературном языке отсутствуют цельнооформленные лексемы для передачи подобных значений: пск., твер. *поздня́к* и *позжа́к* ‘поздний путник, гость, извозчик’ (СРНГ 28: 327, 333), костром. *посля́на* ‘свадебные гости, опоздавшие к началу свадьбы’ (СРНГ 30: 184). Из привлеченных образных средств отметим апелляцию к вечернему приему пищи в перм. *поздая у́жна* ‘о человеке, который не приходит вовремя’: «Вот, кажется, и Нина идёт. — Явилась, поздая ужна»; «Ну, поздые ужны! Вчера́сь целой день дожидалась вас» (СПГ 2: 468).

Интересно, что желательное время для посещений и нежелательное выделяются на разных основаниях. Праздники, воскресенья и вечера, составляющие «дозволенное» время посещений, — это время, свободное от работы по хозяйству, праздное. Различия между ними в том, что воскресные и вечерние посещения не являются обязательными, а праздничная обрядность предписывает прием гостей¹.

Нежелателен приход в страду, в позднее время, позже срока начала или окончания коллективного гощения, в некоторые праздники. Пришедший в этот момент может нанести вред исполнению праздничного ритуала, успешности хозяйственных работ, спокойствию и благополу-

1 Нередко основной праздничный прием гостей окружают посещения, которые предшествуют ему или являются его логическим продолжением и потому названы с использованием формантов *под-* и *перво-*: арх. *подсва́дебье* ‘смотрины невесты накануне венчания, когда не бывает званных гостей’ (СРНГ 28: 172), ленингр. *первогос́тьбище* ‘посещение тестя зятем первый раз после свадьбы’ (СРНГ 26: 9). Они передают соответственно смыслы «“не совсем” гощение» (предварительное гощение, подготавливающее главное торжество) и «первое гощение после некоторого “рубжа” — главного торжества» (посещение в новом статусе). Ср. влад. *подгос́тки* ‘гости, которые пришли после праздника’ и ‘посетители в непраздничное время’ (СРНГ 27: 380), внутренняя форма которого — «под гостем» — указывает на бытовое или дополнительное посещение как «не совсем гость».

чую хозяев дома, особенно беззащитных перед нечистью ночью, когда она получает большую силу и старается причинить всевозможный вред людям и животным.

Взаимность, очередность посещений редко фиксируется лексическими средствами литературной разновидности русского языка (ср., к примеру, *отдавать визит*), однако чрезвычайно значима для носителя народной культуры, о чем свидетельствует ряд диалектных слов. Вслед за посещением должен состояться ответный визит: олон. *загáщивать* 'побывав у кого-л. в гостях, прожив у кого-либо на хлебах, бесплатно, оплачивать тем же' (СРНГ 9: 357), свердл. *отгáщиваться* 'бывать в гостях в ответ на чьё-либо посещение' (ЭИС IV: 12), вят., смол. *отгóстки* 'ответное посещение того, у кого были до этого в гостях' (СРНГ 24: 155), свердл. *собирать перегáщиванье* 'устраивать ответный пир' (ЭИС IV: 12), волог. *перегоститься* 'сходить в гости друг к другу' (СРГК 4: 438), волог. *перегóстки* 'в свадебном обряде — взаимное посещение друг друга в качестве гостей' (там же) и др. Не совсем ясная дефиниция диал. [без указ. места] *выгáщивать* (сов. *выгостить*) 'выверстывать долг или другое обязательство гощением': «Он выгостил у нас должок, поквитались» (СРНГ 5: 264) все же дает представление о том, что ответное гощение — это обязательство и даже своеобразная форма «расплаты». Ср. свердл. *загоститься* 'побывав у кого-л. в гостях, быть обязанным пригласить к себе' (СРНГ 10: 25). Несоблюдение очередности осознается как нарушение нормы: иркут. *загоститься* 'неоднократно побывать у кого-либо в гостях, не приглашая так же часто к себе' (СРНГ 10: 25). В семантическом отношении уникально пск. *ждáкаться* 'ломаться друг перед другом, не желая первым пойти в гости к другому, ожидая, что это сделает другой' (СРНГ 9: 94).

Обычай поочередного гощения можно рассматривать как факт обменных отношений между гостем и хозяином (Невская 1997: 447). Неслучайно ответное посещение представлено в языке как ответное одаривание: перм. *отдар* [удар.?] 'ответное посещение новобрачными особо именитых свадебных гостей (в благодарность за их присутствие на свадьбе)' (СРНГ 24: 161).

Пространственно взаимность посещений предстает как симметрия перемещений. Во временном же плане имеет значение повтор посещений через некоторые промежутки времени при условии смены ролей хозяина и гостя. Хозяева дома принимают гостей, в другой раз сами становятся гостями, а затем порядок исполнения ролей сводится к сохранению этой последовательности.

«Комплексное» посещение с обходом нескольких домов — способ организации посещений домов, расположенных сравнительно недалеко друг от друга, в которых возможно побывать за один

выход, без возвращения к себе домой после каждого из посещений: арх., карел., иркут. *обгáщивать* 'гостить поочередно в нескольких, многих домах' (СРНГ 22: 14), арх. *огáщивать* 'ходить в гости (ко многим)' (Там же: 312), амур. *пойтí по гостя́м* 'быть гостем некоторое время у разных хозяев, переходя из одного дома в другой': «А зимой делать нечего, пойду по гостям, чай попью» (ФСРГС: 143). В их значениях обнаруживается неразделимое сочетание временных и пространственных сем: в ограниченный отрезок времени совершается несколько последовательных актов перемещения одного объекта в разных направлениях, но с одной целью.

Продолжительность гощения. Номинации, мотивированные названиями временных отрезков, несут фактическую информацию о возможных сроках гощения: пск., волог., костром., перм., урал. *неде́левать* и *неделева́ть* 'жить, гостить неделю' (СРНГ 21: 10), костром. *годова́ть* 'гостить в течение года' (СРНГ 6: 270).

Таким образом, гость — это социальная роль, статус, положение, качество, приобретаемое на время, ср. литер. *в гостях* (*быть, обедать*) 'в качестве, на положении гостя' (СлРЯ I: 339), а также приведенные выше слова категории состояния и наречия образа действия (*гостимо, загостинно, по-гостинному*).

Посещение репрезентируется в языке как событие, имеющее «точечный характер», то есть обладающее локализованностью и повторяемостью в цепочке многочисленных событий, образующих социальное время и пространство одной семьи (рода, дома). Прием гостей — это время от времени возникающая ситуация, опирающаяся на противопоставление необычного и обыденного. Оппозиция «спорадическое кратковременное — постоянное долговременное» особенно отчетливо видна в случае с праздничными гощениями, когда торжественный момент выделяется на фоне бытового времени, вступает с ним в конфликт, поэтому значима оценка прихода гостей как своевременного и несвоевременного.

Редкость или частота как характеристики посещений содержат отсылку к позиции хозяев дома, в глазах которых прием гостей связан с прерыванием повседневного хода событий. Этим объясняется генерализация семы 'редкий' в диалектной речи: арх. *хороший гость* 'то, что редко наличествует': «У нас гостем хорошим не бывает яблоко в избе» (СРГК I: 382), вят. *вгостíмо* и влад., новг., орл., курск. *вгостíнку* 'иногда, изредка': «Вгостимо-то все хорошо»; «Хоть вгостинку, а стакан и мне поднесут» (СРНГ 4: 84), гурьев. *что-либо в гостинку кому-либо* 'что-либо является редкостью, диковиной для кого-либо': «Пирог с красной рыбой не в гостинку нам» (СРНГ 7: 94). В литературном языке наряду с этой семой выявляются другие, но исключительно на уровне

сочетаний: литер. *гость* (*частый, редкий, случайный*) ‘о ком-, чем-либо возникающем, появляющемся где-либо на какое-либо время’: «Бери-бери — болезнь бедняков, частый гость рыбацких поселков и шхун» — Диковский, Бери-бери (СлРЯ I: 339).

Приход гостей — это явление, при его спорадичности, вовсе не случайное, а запланированное. Об этом можно судить по значениям ‘специальное время для гощения’ и ‘праздничное гощение’. Из семантики запланированности следует вывод о том, что традиции гостеприимства сложились как имеющие необходимый характер (ср. запечатленную в лексике ситуацию взаимных обязательств по очередности прихода в гости), какими они не стали бы, если бы были только развлечением. Гощение как обязательный элемент социального взаимодействия имеет прямое отношение к укреплению связей в общине, что обеспечивается системой родственных и соседских (бытовых) гощений, а также служит точкой проекции ритуализованных действий в будущее, что особенно характерно для праздничных гощений, отсюда множество свадебных запретов, неисполнение которых, в представлении носителя народной культуры, негативно сказывается на благополучии созданной семьи.

Наконец, в подчеркнутой строгости начальной и конечной границ гощения, вероятно, первоначально сакрализованных, а затем подкрепленных прагматизмом, выявляется «народный регламент», в соблюдении которого хозяин видит признак «идеального» гостя.

II. Пространство гощения

Поскольку гощение связано с покиданием своего дома и пребыванием в чужом, то в исследуемой лексике представлены мотивы перемещения в пространстве, ср. линейную схему сценария, описанную выше: приход — пребывание — уход. При моделировании на плоскости, без учета временного фактора, прямая трансформируется в замкнутую линию (окружность), поскольку появляется сема возвращения домой.

Местонахождение. С точки зрения грамматики в оборотах *ходить по гостям, вернуться из гостей* у субстантива обнаруживается локативный смысл, ср. курск., урал. *гости* ‘семья, дом, где хорошо принимают, угощают’: «Из хороших гостей скоро не уезжают» (СРНГ 7: 96), карел. *гостивище* ‘дом, где гостят’: «Ты прощай, прощай, моё гостивище!»; «Невеста целую неделю по гостям ездила, каждый раз в новое гостивище» (СРГК 1: 381). В костром. *в новые гости* ‘в дом невесты на второй день свадьбы’: «Направляют в новые гости — те, кто гуляет у невесты» (ЛК ТЭ) дом молодоженов маркируется как новое место для гощения.

«Хозяйская территория» представлена в лексике рассматриваемого лексико-семантического поля опосредованно, через мотивы передви-

жений относительно ее и пребывания на ней гостей. Сема временного присутствия в определенном месте передается при помощи производящей основы *бывать*, от которой образованы костром. *побывань* 'посещение' (СРНГ 27: 211), перм., арх., ср.-урал. *быванье* и олон., арх., сев.-двин. *бываньеце* 'пребывание где-либо, у кого-либо в гостях, посещение кого-либо' и костром., влад., карел., сев.-двин. *не в частом быванье* 'не часто кто-либо приходит куда-нибудь': «После нашего быванья хоть волком вой»; «Седьни у нас большо быванье»; «Не в частом быванье, посиди немножко, напьемся чаю» (СРНГ 3: 337).

Значение пребывания где-либо может приобретать, как известно, и обозначение определенного положения человеческого тела в пространстве, ср. литер. *сидеть* 'находиться, пребывать где-либо; проводить время где-либо, у кого-либо' (ССРЛЯ 13: 776), *сидеть в гостях* (там же: 777). В русских народных говорах модель «сидеть → быть в гостях» воплощена в ряде слов и фразеологизмов: твер. *приходить сидеть* 'приходить в гости': «Приходите к нам сидеть» (СРНГ 37: 287), влад. *в засидку забираться* 'ходить к соседям в гости в зимние вечера' (СРНГ 11: 31), костром., калин. *в посёдки идти* 'идти, ходить в гости' (СРНГ 30: 146), арх. *просядываться* 'просиживать (в гостях)' (СРГК 5: 305), пск. *засёдки* 'вечеринка деревенской молодежи для какой-либо совместной работы и развлечения в осеннее и зимнее время' (СРНГ 11: 25), моск. *посёда* 'посиделки' и яросл. *посёда* 'гулянье' (СРНГ 30: 145), новг. *посидельщик* 'гость' (СРГК 5: 90), новг. *поседуха* 'посиделки' (СРНГ 30: 147), ср. литер. *посиделки, просидеть в гостях*.

Свободное перемещение в пространстве. При образовании обозначений гостей и их действий, а также любителей гостить высокую мотивирующую активность проявляют глаголы движения: карел., арх. *забродить* 'заходить к кому-нибудь, посещать кого-нибудь' (СРГК 2: 86), арх. *бродня* 'человек, любящий ходить по гостям' (СРНГ 3: 190), мурман. *похожайничать* 'ходить по гостям': «Я девушкой любила ходить по гостям, похожайничать» (СРГК 5: 122), новосиб. *ходы* 'гости' (СРГС 5: 222), одесск. *проходка* 'поездка (в гости)': «Если летом будешь ездить в проходки, гостевать, так зимой и клади зубы на полку» (СРНГ 33: 31), костром. *бегляна* 'человек, который не сидит дома, а ходит на развлечения, в гости': «Бегляна бегаёт все по беседкам» (ЛК ТЭ), новг., костром., перм., вят., кург. *наполза* 'тот, кто мало находится дома, любит ходить по гостям' (СРНГ 25: 206), калуж. *колесить* 'много, часто ходить в гости' (СРНГ 14: 127), тул. *мыканка* «шлюха, шатунья»: «В Рязани иные называют мыканкою женщину, неохочую быть дома и расхаживающую по гостям» (СРНГ 19: 52), влад. *слонówka* 'женщина, любящая ходить по гостям' (СРНГ 38: 303). От *бродить* производны обозначения назойливого гостя: волог. *калобрóда* и *колобрóда* 'частый

и назойливый гость, который подолгу засиживается в гостях, ведя бесконечные разговоры' (СРНГ 12: 363; 14: 146), диал. (без указ. места) *набрóда* 'о докучливом, назойливом посетителе' (СРНГ 19: 134). Производящие основы *мыкаться*, *слоняться*, *ходить*, *бродить*, *ползать*, *бегать* передают идею ненаправленного движения, хождения «туда-сюда». Отметим также наличие в них семы 'медленно (двигаться)', отсутствующей только в глаголах *ходить* и *бегать*, последний из которых подчеркивает, наоборот, суетливость, интенсивность действия: свердл. *побегу́ха* 'бойкая, веселая женщина, любящая ходить в гости' (СРНГ 27: 189). Семантический перенос 'ходить, бродить' > 'бездельничать' лежит в основе казан. *бродя́жник* 'человек, не любящий бывать дома и заниматься работой, а ходящий по гостям, ищущий развлечений у чужих' (СРНГ 3: 192), ленингр. *прохожде́ние* 'времяпрепровождение в гостях': «Я не за прохождением, а за добрым делом — сватовством» (СРГК 5: 320).

К глаголам движения относят слово *гулять*². В спектре значений этого слова и его производных на протяжении истории соседствовали разные значения, среди которых:

- 'ходить' — *гулять* 'ходить не торопясь, для отдыха, удовольствия' (ССРЛЯ 3: 478), 'ходить для препровождения времени или для движения' (СЦСРЯ I: 302),
- 'веселиться, развлекаться' — простореч. *гулять* 'веселиться, кутить, предаваться разгулу' (ССРЛЯ 3: 479),
- 'играть в игры, забавляться' — диал. *гулять в куклы, в снежки, в горелки* (СРНГ 7: 103),
- 'отдыхать' — *гулянье* 'отдых, свобода от дел' (СЦСРЯ I: 302),
- 'гостить' — волог. *гуля́ть* 'ходить в гости' (СГРС 3: 160) и др.

В отдельных значениях сема движения сопровождается семой 'без дела, для забавы' (см. выше), что соответствует представлениям о гощении как времени отдыха и веселья: влад., перм., орл., волог. *гуля́ть* 'быть, проводить время в гостях, ходить, ездить в гости' (СРНГ 7: 224), волог. *гулёва* 'гостья' (СГРС 3: 159), влад. *гулли́вый* 'гостеприимный, радушный' (СРНГ 7: 216) и др.

Обычай поочередного гощения зафиксирован в том. *отгу́ливаться* 'приходить в гости к тому, кого ранее приглашали к себе' (СРНГ 24: 156), пенз. *перегу́ливаться* 'ходить друг к другу в гости' (СРНГ 26: 75), пенз. *перегу́л* 'поочередное хождение в гости друг к другу родственников новобрачных как продолжение свадьбы' (СРНГ 26: 75), яросл. *переха́живаться* 'ходить друг к другу в гости' (СРНГ 26: 257).

2 Подробнее о значениях слова и о семантическом параллелизме между глаголами *гулять* и *играть* см. (Толстая 2008: 102–113).

Направленное движение, проникновение. В качестве словообразовательного материала для обозначения гостя используются глаголы направленного движения: пск., смол. *залётка* 'тот, кто явился из другого места, редкий посетитель' (СРНГ 10: 203), самар. *прихожатель* 'гость, посетитель' (СРНГ 32: 49), волог., мурман. *находить* 'приходить в гости' (СРГК 3: 397), волог. *наезжанин* 'приезжий человек; гость' (СРНГ 19: 262), краснояр., кемер., арх. *съезжий праздник* 'праздник, на который съезжаются гости': «Калачи да сушки только на съезжий праздник» (СРНГ 31: 64).

Приход гостя репрезентируется в языке также при помощи мотива смещения, отклонения от основного пути: перм. *привернуть* 'заехать, зайти попутно, мимоходом': «Я поехала домой, а привернула в Чусовую» (СПГ 2: 202), урал. *ввернуться* 'приехать, появиться неожиданно': «Как кто ввернется, нечем угостить, надо испечь чего-нибудь» (СРНГ 4: 81), пск., твер., костром., ряз. *навёртываться* 'зайти по пути, на минутку, мимоходом' (СРНГ 19: 156), свердл. *навёртыши* 'случайный гость' (ЭС IV: 10), перм. *привёртыши* 'о том, кто заходит, заезжает попутно, мимоходом' (СПГ 2: 202). В них обнаруживается мотив верчения, поворота, ср. разг. *завёртывать* 'заходить, заезжать куда-либо мимоходом, по пути' (ССРЛЯ 4: 286). Во внутренней форме свердл., ср.-урал. *прикривить* 'пригласить в гости из вежливости': «Ну, я прикривила ее, чтоб не обиделась» (СРНГ 31: 262) зафиксировано движение по кривой как символ неосновного, сопровождающего действия (приглашения в гости), совершенного по случаю, из-за сложившихся обстоятельств. Сема кривизны выделяется и в корне олон., пск. *залукáйтесь* 'приходите, заезжайте (приглашение в гости)' (СРНГ 10: 223), твер., пск. *залучáться* 'заезжать, заходить (в гости); посещать кого-либо' (СРНГ 10: 225), который восходит к праслав. **lqk-* // **lęk-* 'гнуть, сгибать' (ЭССЯ 15: 62).

«Перехват» человека, идущего в гости, приглашением его к себе, отмеченный в семантике и внутренней форме яросл. *перенимать* 'встретив, переманить к себе гостя' (СРНГ 26: 172), представляет собой элемент «социального соревнования», своеобразного соперничества за включенность в социальные связи общины.

Мотив направленного перемещения предмета в пространстве выявляется в манипулятивно-двигательном глаголе *бросать*, употребленном в безличном значении и имеющем коннотации «неожиданный» и «инициированный неизвестной силой»: костром. *Батюшки, кем бросáет!* 'говорят при встрече гостей, давно не бывавших' (СРНГ 3: 196). Ср. литер. *збросило*: «И теперь я сижу в Лондоне, куда меня случайно забросило...» — Герцен, Былое и думы (ССРЛЯ 4: 250).

Мотив передвижения в модифицированном виде воплощается также в метафоре оставления следов, нашедшей воплощение в симб., костром. *наслéдовать* 'навещать, посещать' и костром. *наслéдование* 'приезд, посещение' (СРНГ 20: 169), нижегор. *наслежáть* 'навещать, посещать': «Бывало, почаше ты меня наслежал» (СРНГ 20: 171). Здесь присутствует сема повторности действий, передающая такую фактологическую подробность, как множественность посещений — «по старому следу».

Пропозиция «перемещать(ся) в одно место» лежит в основе обозначений собрания гостей, характеризуемого по признаку малолюдства / многолюдства, либо обозначений одного из участников такого собрания, что выражается мотивировочными признаками «собирать(ся)», «свозить», «скапливаться» (соответственно, с отрицанием или без него): волог. *собрáнушка* 'соседка; гостья' и олон. *собрáньице* 'группа людей, собравшихся где-л. (на свадьбе, вечеринке)' (СРНГ 39: 174), пск., твер. *своз* 'большое количество гостей у кого-либо' (СРНГ 36: 314), пск. *прívоды* 'званный пир, сбор званых гостей' (СРНГ 31: 144), волог. *кúчить* 'приглашать, звать кого-либо в гости': «Он кучил меня к себе» (СРНГ 16: 190), арх. *нескóпный* 'малолюдный, с присутствием небольшого количества людей': «Это праздник нескопный у нас, гости-те не скопляются» (СРНГ 21: 154). Эта лексика описывает преимущественно праздничное гощение.

Его завершение прямо соотносится с окончанием угощения, выходом из-за стола и проводами. Выпровоаживание гостей содержит ритуализованный эпизод, когда хозяева, в попытке «регламентировать» действия гостей, подают «знаковое блюдо», сообщающее гостям о том, что пора расходиться. Диалектные названия таких блюд своей внутренней формой апеллируют к глаголам, называющим действие хозяев, — *выгонять, разгонять*: волог., сев.-двин. *выгонцы* и *выгонцы́* 'ржаные пресные лепешки, которые подаются в конце обеда, чтобы дать понять гостям, что пора выходить из-за стола' (СРНГ 5: 268), влад. *лапшá разгóнная* 'в свадебных обрядах — последнее кушанье на свадебном пиру, после которого гости разъезжаются' (СРНГ 16: 270), урал. *разгóнница* 'в свадебном обряде — лапша, подаваемая в конце застолья после ухода молодых (в знак того, что и гостям пора расходиться)' (СРНГ 33: 310) и др. Ср. волог. *откáз* 'последнее кушанье за обедом, служащее знаком того, что (гостям) пора вставать из-за стола' (СРНГ 24: 192). Подробнее о знаковом характере блюд, завершающих прием гостей, см. (Пьянкова 2008). Заметим, что это блюда из числа простых, подаваемых на стол в будний день, т. е. непригодных для торжественного случая (по контрасту с праздничными яствами): лепешки, кисель, каша, молоко, лапша. Эта коннотация — «не подходящий к случаю» — должна указать го-

стям, что угощение предлагается не праздничное и, значит, торжество закончено. Внутренняя форма пск. *зака́шники* ‘гости, опоздавшие на свадебное гулянье, угощенье’ (СРНГ 10: 122) содержит отсылку именно к разгонному блюду — каше.

В семантическом поле гощения представлена, таким образом, оппозиция «собрать в одно место» и «заставить покинуть это место, разогнать, выпроводить». Прощание с гостем, названное в литературном языке глаголом *провождать (гостей)*, описано в нижегор. *výperetít* ‘вежливо выпроводить гостя, заставить его уйти’ (СРНГ 5: 326) как выдворение посетителя из дома.

Граница своего и чужого. Оппозиция «свое — чужое», лежащая в основе народного менталитета, проявляет себя в лексическом поле гощения в мотивах пересечения границ, проникновения гостя на «территорию хозяев» и реализуется в образах дома, чужой избы, двора.

Метафора впускания кого-либо в свое пространство представлена в самом слове *прием* и прочих производных от *принимать*: перм. *приёмлевый* ‘приветливый, гостеприимный’ (СПГ 2: 206), тул. *приимáть* ‘приглашать, приветливо встречать (гостей)’ (СРНГ 31: 231), тул., перм., амур. *приймный* ‘связанный с приемом, охотно, ласково встречающий, принимающий кого-либо, гостеприимный’ (СРНГ 31: 231), ленингр. *приёмистый*, карел., прионеж. *приёмошный*, ленингр. *приёмливый*, карел. *приёмный*, мурман. *приёмчивый* ‘гостеприимный’ (СРГК 5: 158–159), мурман., ленингр., онеж., новг. *приймчивый* и *приймилливый*, карел. *приймчистый* ‘гостеприимный’ (СРГК 5: 165), мурман. *приёмный* ‘гостеприимный, радушный’: «У нас поморский народ приёмный» (СРНГ 31: 201) и др. Ср. арх. *неприймчивый* ‘неприветливый, негостеприимный’ (СРНГ 21: 126). Признак ‘брать’, представленный в корне этих слов (др.-рус. *имати* ‘брать’), рисует картину перемещения чего-либо в свое пространство, ср. литер. *принимать* ‘брать в собственность, в свое распоряжение’, ‘брать в свое ведение от того, кто сдает’, ‘вступать в управление; принимать на себя’, ‘брать к себе, давать приют’, ‘пускать в дом, допускать к себе (гостя, посетителя)’ (ССРЛЯ 11: 620). Как видим, в перечисленных значениях часто встречается сема присвоения.

Внутренняя форма сев.-двин. *воймовать* ‘ухаживать за гостем, принимать его с почетом, угощать’ (СРНГ 5: 33), включающая тот же корень, что и слова предыдущей группы, передает пространственную метафору помещения чего-либо внутрь, ср. другие значения этого глагола: арх. ‘внимательно слушать, прислушиваться’, арх., перм., яросл. ‘понимать, воспринимать’ (там же). Ближайшим же семантическим предшественником для значения ‘ухаживать за гостем’ является значение ‘заботиться, внимательно относиться к кому-либо, ухаживать за кем-либо’ (там же).

Идею свободного доступа фиксирует внутренняя форма урал. *пуцать* 'принимать кого-либо в гости' (СРНГ 33: 178), а также красн. *откровенный*³ 'гостеприимный' (СРНГ 24: 210): «У нас народ все больше откровенный. Когда хошь приходи, и накормят, и напоят». Восстанавливается производящая основа «открывать(ся)», ср. общенар. *откровенный* 'искренний', 'явный, неприкрытый, не скрываемый', 'не скрывающий' (ССРЛЯ 8: 1416) — по существу, «открытый».

Во внутренней форме курск. *влязня* 'чара хмельного, подносимая гостю, когда он приходит' (СРНГ 4: 317) также содержится метафора проникновения в чужое пространство, лежащая в основе номинаций *принимать (гостей)*, *приёмчатый*, *воймовать*, *пуцать*, поскольку вход в чужой дом — это преодоление территориальных границ. Но, в отличие от этих слов, существительное *влязня*, участвующее в описании начала гощения, воплощает еще и мотив преодоления сакральной замкнутости гостевого сообщества, поскольку принять ритуальное подношение значит вступить в обменные отношения, характерные для этого вида обрядности.

Таким образом, дом, принимающий гостей, — это сектор пространства, который имеет границы, разделяющие «свое» и «чужое». Некоторые дома более открыты для гостей в сравнении с прочими, отсюда образы гостеприимного хозяина и негостеприимного, неблагоприятно относящегося к приходу гостей вообще либо к приходу нежеланного гостя.

Производящая основа *дом* также активна при создании номинаций, описывающих гощение. Обозначая умение хозяина хорошо принять гостя, носитель диалекта обращается к мотивировочному признаку «при доме»: диал. (Арм. ССР) *придёмистый* 'гостеприимный' (СРНГ 31: 194). Дом и хозяин — объекты, взаимопределяющие друг друга, ср. арх. *придёмистый* 'хозяйственный, рачительный' (там же). В костром. *бездомовница* 'о женщине, любящей ходить по гостям': «Вон бездомовница ходит, дома у самой грязно» (ЛК ТЭ) проведена прямая зависимость между частым хождением в гости и редким пребыванием дома. Контекст показывает, что в народной культуре частые посещения чужих домов характеризуют женщину как плохую хозяйку.

3 Возможно предполагать здесь также аттракцию к *кровь*, поскольку, с одной стороны, в архангельских говорах зафиксировано слово *откровенный* 'кровный, родной' (СРНГ 24: 210) и, с другой стороны, среди слов семантической области «Гостеприимство» есть такие, которые имеют мотивировочный признак «родной»: арх., волог. *родственный* 'добрый, отзывчивый, приветливый, гостеприимный' (СРГК 5: 548), ленингр. *неродимый* 'неприветливый, негостеприимный': «Идешь в Тихвин, там постучись к кому, так не пустят, неродимые люди» (там же 4: 11).

Любитель гостить и само посещение номинируются в северных говорах при помощи мотивировочного элемента «другая изба»: волог. *другóзьба* ‘хождение в гости (как правило, к соседям)’, *другóзьба* и *другóзьбница* ‘любительница посещать дома соседей без определенной цели’, *идти, пойти, сходить, уйти, ходить в другóзьбу (по другóзьбам)* ‘идти в гости без определенной цели, «посидеть», «просто так»’ (СГРС 3: 275). Ср. волог. *другóзьба* ‘чужая, не своя изба в этой или соседней деревне; дом соседей или знакомых’ (там же), волог. *другóизба* ‘изба соседа’ (СВГ 2: 60), онеж. *другóйзбный* ‘соседний (о доме)’ (СРГК 2: 6). Следовательно, оппозиция «хозяин — гость» поддерживается на мотивационном уровне локативной оппозицией «при доме (своем) — в другой избе». По мнению Е.Л. Березович, трансформация слова *другоизба* в *другозьбу* является результатом «народно-этимологического “подверстывания” к ряду дериватов *гостить* вроде арх. *перегозьба* ‘посещение гостями друг друга»’ (Березович 2007: 44).

Слово *другозьба* употребляется, как можно заметить, по отношению к бытовым гощениям. Приход соседа или соседки при этом осознается в народной культуре иначе, чем приход незнакомых людей, дальних знакомых и родственников, обычно принимаемых как дорогих гостей, которых нужно угощать, ради которых можно отложить хозяйственные дела, вообще всячески заботиться о них, в то время как пришедшая соседка не устаивается такого внимания и не считается гостьей (см. об этом: Березович 2007: 45). В значениях слова *другозьба* присутствуют семы ‘к соседям, знакомым (отправиться)’ и ‘без приглашения и цели’ (‘просто так’), которые являются отличительными чертами, мешающими считать пришедшего гостем. Этот статус охотнее присваивается человеку чужому и/или приглашенному, поскольку обе характеристики манифестируют исключительность события, контрастирующего с обыденностью, а приход соседки — это лишь одно из бытовых событий в цепочке прочих и потому недостаточно значительное, лишенное «особости», привычное.

Наряду с *домом* и *избой*, в производстве лексики гощения участвует слово *двор*, дериваты которого, имея внутреннюю форму «между дворами», «по дворам», «чужой двор», рисуют картину перемещения человека по деревне: южн. *междвóрить* и *междвóрничать* ‘шататься по дворам, почасту гостить’ (Даль II: 320), диал. (без указ. места) *междвóрник* и *междвóрка* ‘гостейник, гостейница, охочий до гостьбы’ (там же), урал. *подвóрня* ‘непоседа; женщина, которая любит ходить по гостям’ (СРНГ 27: 366), карел. *чужедвóрый* ‘любящий ходить по гостям’ (СРГК 6: 803). Внутренняя форма «за двором» передает сему нахождения за пределами своего двора: арх. *здвóрничать* ‘жить не

дома, быть постоянно у кого-либо в гостях' (СРНГ 10: 46). Частый уход из дома связывается в сознании носителя народной культуры с предосудительной бесхозяйственностью, поскольку именно наличие своего двора символизирует прочное положение в общине, полноправное место в крестьянском социуме, ср. диал. *одвориться* и *ободвориться* 'устроиться хозяйством, обзавестись избой и двором' (Даль II: 628), смол. *подворько водить* 'вести свое хозяйство' (СРНГ 27: 369). Нахождение между дворами символизирует безделье, праздношатание, которое, судя по отсутствию в значениях слов семы 'гостить', для носителя народной культуры отличается от гощения: ворон. *междуворник*, курск. *междвор*, орл. *междворец* 'бездельник, который ходит от нечего делать по чужим дворам' (СРНГ 18: 79, 81, 90), орл. *подворашник* 'мужчина, который любит без дела ходить по чужим дворам' (СОГ 10: 37), курск. *подворяга* 'женщина или мужчина, любящие бродить по чужим дворам' (СРНГ 27: 366, 369), яросл. *семидворить* 'бездельничать, ходить целыми днями без толку из дома в дом' (ЯОС 9: 25). Е.Л. Березович отмечает также, что языковой образ «междворья» имеет этический компонент, поскольку двор — это «область, открытая вовне, выводящая мир семьи в "большой мир"», и шатание по дворам связывается с нарушениями морали — сплетнями и изменами, ср. диал. *междворница* 'потаскушка', *дворы* 'сплетни, пересуды', *семидворить* 'бегать по деревне, собирая сплетни' и др. (Березович 2007: 46).

Организация места гощения. К числу пространственных можно отнести также геометрическую метафору, воплощенную в названии круговой чаши для гостей: арх. *рядова́* 'чаша, из которой пьют все гости, передавая ее друг другу, круговая чаша' (СРНГ 35: 344). Тот же образ — расположенные в линию объекты — положен в основу смол. *обрядовать* 'угощать гостей по порядку' (СРНГ 22: 223), рисующего обычай угощения согласно «чинам», в очередности старшинства гостей. Символическое значение имеет образ круга, воссоздающий способ расположения гостей вокруг стола и одновременно выступающий в качестве символа единения и замкнутости сообщества гостей (*круглый стол*, *круговая чаша*, *круглая беседа*, *круг*): арх., ср.-урал. *круг* 'массовое народное гулянье; танцы' (СРНГ 15: 295), смол. *кру́глая бесе́да* 'свадебные гости, сидящие вокруг стола в полном составе' (там же: 299). Понятие круга эксплуатируется и в представлениях об угощении гостей хмельными напитками: устар. *круговая чаша* 'чаша, подносимая поочередно каждому из гостей' (ССРЛЯ 5: 1722).

Таким образом, пространственные ориентиры находят отражение во внутренней форме слов в связи с особенностями организации места приема гостей и расстановкой объектов в нем.

Место приема гостей имеет специальные обозначения: арх. *кум* 'чи-стая комната в избе для приема гостей' (СРНГ 16: 78) — из коми *кум* 'амбар, хранилище' (Фасмер 2: 413), дон. *залик* 'главная комната в доме, предназначенная для приема гостей' (СРНГ 10: 209), перм. *клеть* 'комната для гостей' (СРНГ 13: 288), красная. *горница* 'комната для гостей' (СРНГ 7: 47), ср. карел. *квартіра* 'комната в избе не для гостей': «Первая комната — квартира, вторая — горница, в ней покультурнее будет» (СРНГ 13: 157). Ср. также *сутки* и *сутный угол* 'комната в доме, предназначенная для приема гостей, зала, гостиная', отсюда — костром. *сутные гости* 'почетные, специально приглашенные гости' и *кутные гости* 'незванные гости': «Зала говорили "в сутках", кухня — "середь", а прихожая — "в куте"»; «Сутных гостей сажают по лавке в сутки, они хорошиё. А кутные гости — худыё, те в прихожей»; «Богачей в сутки сажали, а бедных в куть» (ЛК ТЭ). Местом для приема гостей может быть не целое помещение, а его часть: север. *почётный угол* 'красный угол в доме, избе, почетное место для гостей' (СРНГ 31: 5). Высокого гостя сажают на особое место: арх. *лицевая лавка* 'скамья в красном углу избы, на которую сажали почетных гостей' (СРГК 3: 87), арх. *почётный стул* 'место для почетного гостя' (СРНГ 31: 5), моск., орл., волог. *застольца* 'место за свадебным столом' (СРНГ 11: 62), карел. *вёрхний рожок* 'угол стола, обращенный к красному углу избы, почетное место за столом': «Почетного гостя на верхний рожок садят, а на нижний любого» (СРГК 5: 552).

Пространство дома во время бытовых и праздничных гощений особым образом организовано вокруг стола. Стол осмысливается как основной атрибут гощения и место для него («для застолья»): сев.-двин., перм., север., олон., калуж., арх., волог., смол., зап. брян., енис., иркут., том., тобол., орл., лит. *застолье/застолье*, волог. *застол*, лит., латв., эст. *застольца* 'стол, за которым сидят гости во время пиршества, поминок и т. д.': «Гости размещаются за застольями; Погляжу да посмотрю По застолу дубову» (СРНГ 11: 63).

Модель «стол → прием гостей» весьма продуктивна: южн., красная. *постоловать* 'пригласить в гости' (СРНГ 30: 232), новосиб. *открывать стол* 'приглашать в гости; собирать гостей' (ФСРГС: 129), арх., иван., яросл. *стол* 'праздество с обильным угощением' (СРНГ 41: 193), казан. *достоловать* 'досидеть до конца за столом (обедом)' (СРНГ 8: 148), арх., волог., влад., перм. *большой стол* 'часть свадебного обряда, во время которого принимают и угощают гостей' (СРНГ 3: 91), том. *опохмельный стол* 'прием гостей у жениха после свадьбы утром' (СРНГ 23: 285), моск. *застольца* 'обед, на котором присутствуют гости' (СРНГ 11: 63) и др.

Внутренняя форма «имеющий отношение к столу», «сидящий за столом» обнаруживается в обозначениях людей: арх. *столовщик* 'гость

на свадьбе' (СРНГ 41: 220), перм., урал. *застольник* 'участник свадебного пира' (СРНГ 11: 63), пск., твер. *стольники* 'гости за праздничным столом' (СРНГ 41: 225), олон. *столовые гостьюшки* 'гости, угощающиеся за столом' (СРНГ 41: 221), арх., омск., том., кемер., яросл. *стол* 'гости, сидящие за обеденным, праздничным столом' (СРНГ 41: 194), пск. *столица* 'гости, сидящие за столом' (СРНГ 41: 216), пск., калин., моск., лит., латв., эст. *застолица* 'гости, сидящие за столом во время еды, пиршества' (СРНГ 11: 62).

В русских народных говорах, в отличие от литературного языка, есть специальные обозначения пространства вокруг стола: арх., твер., ворон., тул., урал., перм., олон. *застолье/застолье*, печор. *застол*, пск. *застольевье*, влад. *застолик*, смол. *застольишек* 'место вокруг (обеденного, праздничного и т. п.) стола': «По застолю гости ходят, весело гуторят» (СРНГ 11: 62–63). Это, по-видимому, своеобразная «сцена» действий.

Уникальны в семантическом отношении лексемы, выражающие не свойственную городскому языковому сознанию меру — количество разместившихся за одним столом: перм. *застолица*, олон., костром., тобол. *застолье* 'количество гостей, которое может разместиться за столом': «Гостей у нас седни вдоволь, уж три застолицы откормила, да вот опять подбираются» (СРНГ 11: 62). В крестьянском быте смена гостей, т. е. приход и уход соседей «партиями» во время праздничных гощений, обусловлена неравным соотношением количества необходимой хозяйственной утвари и количества гостей.

Итак, в русской народной языковой картине мира гощение связано с определенным местом сбора участников события (*собранушка*, *прихожатель*), поэтому в языковом сценарии гощения значительное место занимают мотивы направленного движения гостей в реальном пространстве (*идти в гости*, *своз*, *приводы*) и пересечения границ (*принимать гостей*, *пуцать*, *приемлевый*). Для праздничных гощений релевантны еще и мотивы множества собравшихся (*кучить*, *скопный*) и выпроваживания гостей (литер. *провожать*, *выпроваживать гостей*, диал. *выперетить*, *разгонная каша*). В обозначениях незапланированного посещения, которое не было целью выхода из дома, воплощен мотив кривизны, отклонения от основного пути (литер. *завернуть*, диал. *привернуть*, *ввернуться*, *навертыш*, *залукнуться*). Отметим, что большинство динамических мотивов реализовано и в диалектных фактах, и в общенародной лексике, так же как и статические мотивы «пребывать» (литер. *бывать*, диал. *побывань*, *быванье*) и «сидеть» (литер. *посиделки*, диал. *просядываться*, *заседки*). Эти мотивационные модели оказались продуктивными при создании слов, описывающих как ритуальное (праздничное), так и неритуальное (соседское) гощение.

В ритуальных гощениях огромное значение имеет внутренняя организация дома, о чем свидетельствует система названий мест для приема гостей: помещения, где усаживают гостя (*залик, горница, клеть*), специального места для почетного гостя (*почетный стул, сутный угол, верхний рожок, лицевая лавка*), места для незваных гостей (*кут, нижний рожок*) и места, не предназначенного для приема гостей (*квартира*), места за столом (*застолица*), места вокруг стола (*застолье*). Стол — знаковый элемент ритуала гостеприимства, способный выступать в качестве пространственного ориентира, поскольку относительно него организовано место приема гостей (литер. *застолье*, диал. *постоловать, столовицик, стольники, открывать стол, застолица*). Такая детализация «гостевого пространства» характерна для народной культуры. Можно назвать следующие мировоззренческие основания для выделения этих значений: обусловленное мифологизацией пространства дома разграничение «своего» и «чужого», установка носителя крестьянской культуры на соблюдение социальной дифференциации общины и обычая чествований гостя согласно статусу (*обрядовать*), а также прагматический взгляд на размещение гостей.

Прагматически-ориентированное восприятие действительности распространяется носителем народной культуры в особенности на будни: действия, в том числе приход соседей, должны быть оправданны, т. е. должны иметь конкретную цель. Поэтому бесцельные «соседские» посещения осуждаются, расцениваются как праздношатание и репрезентируются в лексике в мотиве свободного перемещения (*мыканка, бродня, колесить, слоновка*), который представлен и в дефинициях слов, ср. диал. *ходить в другозьбу* ‘ходить в гости без определенной цели, «посидеть», «просто так»’. Для таких гощений отводится двор как пограничье между «своим» пространством и «чужим» (*междворить*), в то время как для ритуальных гощений — дом.

Таким образом, в лексике русских народных говоров представлено, в отличие от лексики литературного языка, большее количество предметных образов, осмысление которых заставляет прибегнуть к сведениям о семиотике обрядовых действий. Рассмотрение мотивационных моделей вне контекста ритуала, безусловно, обеднило бы или сделало невозможным понимание изучаемого этнокультурного феномена.

III. Хронотоп гощения

Обобщая сказанное выше, отметим, что исследование пространственно-временной семантики составляет один из значимых аспектов описания представлений этнического коллектива о приеме гостей как культурном феномене. Значительное для этой семантической сферы число номинаций с хронотопическим компонентом в значении или во

внутренней форме слова свидетельствует об архаичности этих сем в лексике гощения. Это косвенно подтверждается обращением номинатора к образу гостя при осмыслении явлений природного цикла. Так, поздний снег обозначается при помощи метафоры родственных гощений в костром. *внук идет к дедушку в гости* и *внук идет дедушку навестить* 'о позднем весеннем снеге, выпавшем после того, как растаял почти весь снег': «В лугах осталось, в лошшинках снег — внук идет к дедушку в гости»; «Уж пролежал всю зиму, как дедушка, а другой выпадает, внук идет дедушку навестить» (ЛК ТЭ). Метафора родства воплощает здесь сему совпадения вида осадков — снега зимнего и весеннего. Коннотация «запоздалый (о снеге)» инициирована возрастной метафорой: деда и внука разделяет время рождения. Интересна также тесная связь времени и пространства: снег в апреле (время) — внук в доме деда (место).

На основании пространственно-временных характеристик, запечатленных в лексике гощения, возможно сделать некоторые выводы: описать семантическую структуру ситуации (модель, по которой разворачивается сценарий); оценить и объяснить неравномерность использования языковых средств, используемых в качестве обозначений разных элементов ситуации (указать продуктивные мотивационные модели, а также базовые смыслы, к выражению которых привлекается наибольшее число номинаций); определить зафиксированную в языке специфику ситуации гощения как средства организации жизни социума исходя из этнокультурных связей приема гостей с другими событиями.

Прежде всего, оценим роль хронотопа в рассматриваемом культурном сценарии. Гощение представлено как временное изменение обычного местоположения, то есть пребывание в чужом доме. Сценарий включает в себя последовательное разворачивание действий людей, собравшихся в одном месте и непосредственно контактирующих в течение некоторого времени. Динамическая составляющая имеет следствием негласные предписания и установления в области очередности действий (приход — пребывание — уход; принимать — провожать), а пространственные характеристики ситуации предопределили значимость особенностей организации пространства дома, хозяева которого принимают гостей, особенно в случае праздничных гощений.

Время и пространство выступают как единство, поскольку перемещение в пространстве инициирует саму ситуацию гощения и завершает ее, то есть задает ее временные рамки. Так, линия «приход — пребывание — уход гостей» представляет собой одновременно и пространственно-динамический образ, и вектор времени. Допустим, сочетание *прийти в гости* содержит как пространственный элемент (*прийти*), так и временной компонент значения (начало гощения). При-

обретение статуса гостя предстает как перемещение человека в замкнутый пространственно-временной континуум.

Обозначения ритуальных и неритуальных посещений, а также связанных с ними реалий имеют отчасти совпадающие денотаты, однако анализ лексики выявляет существенные различия между ними в отношении того, насколько гость «допущен» на территорию хозяев дома: во двор — на место для незваных гостей — на место для почетного гостя.

Второй аспект рассмотрения слов группы «Гощение» касается особенностей лексического воплощения значений. Количественное преимущество имеют обозначения гостя как передвигающегося, пришедшего: *паполза, междворка, ходня, бегляна, наброда, залётка, наездатель, навертыш* и др. Не менее прочные позиции занимают в рассмотренной лексике предикаты, называющие действия гостя — перемещение и пребывание в определенном месте (*идти, бродить, бывать, собираться, гостить, перегащиваться*). Отметим также большое количество номинаций, фиксирующих нарушения «регламента» — времени прихода, длительности пребывания в чужом доме, частоты и очередности посещений, ср. *непоратый гость, ржавый гость, загоститься* ‘неоднократно побывать у кого-либо в гостях, не приглашая так же часто к себе’ и др.

Можно говорить также о специфике репрезентации хронотопа гощения в семантике и мотивации. Он явлен как в дефинициях слов (‘время для гощения’, ‘ответное посещение’, ‘идти (в гости)’, ‘слишком долго пробыть в гостях’, ‘помещение для приема гостей’, ‘стол’, ‘место за столом’, ‘место около стола’ и др.), так и во внутренней форме слов, являющихся обозначениями различных персон (*столовщик, собранушка*), качеств (*откровенный, приимный, гулливый*), действий (*наслежать, навертываться, постоловать, выперетить, кучить, обрядовать*), объектов (*круговая чаша*), образующих ситуацию приема гостей (*принимающие, заседки*). В лексико-семантическом поле гощения пространство получает детальную разработку преимущественно в мотивации, время в основном в семантике. Результаты рассмотрения внутренней формы слов и выводы, сделанные в ходе исследования семантических компонентов, частично совпадают, в остальном дополняя друг друга.

Наконец, сделаем выводы относительно этнокультурной специфики языкового сценария гощения. Анализ системно-языковых связей в лексике, описывающей пространство и время гощения, выявляет следующие его характеристики: социальный характер взаимодействий; пересечение границ личного обжитого пространства для включения личного в общественное, для установления и укрепления связей между членами общины; обусловленная опасностью проникновения чужого

на личную закрытую территорию семьи ритуализованность действий участников события, регламентированность, обменно-договорный характер действий; системность посещений как средство регулирования отношений между человеком и социумом.

Итак, гощение в народной культуре представляет собой социально-культурный акт, который входит в систему взаимных перемещений членов социума из своего пространства в чужое личное обжитое пространство, исполняется по заданной традицией модели и используется как инструмент проекции обрядовых смыслов из ритуализованного настоящего (времени приема гостей) на другие подсистемы времени, на «бытовое» будущее.

Принятые сокращения

- АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.
- АТЛ — Архив Т.В. Леонтьевой (записи, осуществленные в 2009 г.).
- Байбурин, Топорков 1990 — *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета: Этнографические очерки. Л., 1990.
- Березович — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1994.
- ЛКТЭ — Лексическая картотека топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- Невская 1997 — *Невская Л.Г.* Концепт *гость* в контексте переходных обрядов // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 442–452.
- Пьянкова 2008 — *Пьянкова К.В.* О каше-разгонихе и киселевыгонщике // *Живая старина*. 2008. № 2. С. 23–25.
- СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983—. Вып. 1—.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001—. Т. 1—.
- СД — Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995—. Т. 1—.
- СлРЯ — Словарь русского языка / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1981–1984. Т. I–IV.
- СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989–1991. Вып. 1–4; Орел, 1992—. Вып. 5—.
- СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–2002. Вып. 1–2.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- СРГС — Словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.

ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.

СЦСРЯ — Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук: в 4 т. СПб., 1847.

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1964–1973.

ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1983.

ЭС — *Востриков О.В.* Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. I–V.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974—. Вып. 1—.

ЯОС — Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

Научное издание

**Пространство и время
в языке и культуре**

Издательство «Индрик»

Корректор *М.Н. Толстая*
Оригинал-макет *А.Ш. Мамяшев*

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
e-mail: market@indrik.ru
or by tel./fax: +7 495 954-17-52

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) —
95 3800 5

Формат 60x90 1/16. Печать офсетная.
23 п. л. Тираж 800 экз. Заказ №
Отпечатано с оригинал-макета