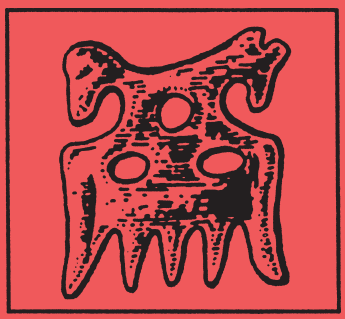
Библиотека Института славяноведения



Российская академия наук
Институт славяноведения
Отдел этнолингвистики и фольклора

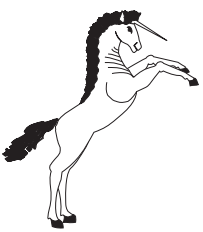
С. М. Толстая
С. Небжеговска-Бартминьска
Л. Н. Виноградова
А. А. Плотникова
А. В. Гура
Т. А. Агапкина
Г. И. Кабакова
К. В. Осипова
М. М. Валенцова
И. А. Седакова
Т. В. Володина
В. Я. Петрухин
Е. М. Боганева
О. В. Белова
С. Е. Никитина
Е. Троева
Е. С. Узенёва
Е. Бартминьский
М. В. Ясинская
О. Д. Сурикова
Е. И. Якушкина
О. В. Чёха
О. Е. Фролова

Категория оценки и система ценностей в языке и культуре

Москва «Индрик» 2015

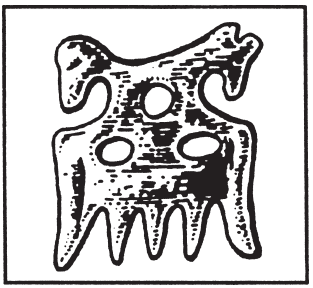
inslav

Институт славяноведения РАН



inslav

Библиотека
Института славяноведения



Отдел
этнолингвистики и фольклора

inslav

Институт славяноведения РАН

Категория оценки и система ценностей в языке и культуре

Москва «Индрик» 2015

inslav

УДК 398
ББК 81
К 29

Издание осуществлено и работа выполнена
при финансовой поддержке РГНФ
(проекты № 15-04-16072д, 12-04-00267а)

Редколлегия:
С.М. Толстая (отв. редактор),
О.В. Белова, *А.В. Гура*

Рецензенты:
Д.Ю. Ващенко, А.Л. Топорков

Категория оценки и система ценностей в языке и культуре /
Отв. редактор С.М. Толстая. — М.: «Индрик», 2015. — 432 с. —
(Библиотека Института славяноведения РАН; 18).

ISBN 978-5-91674-343-2

Книга продолжает серию изданий, посвященных ключевым семантическим категориям языка и культуры: 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), «Пространство и время в языке и культуре» (2011). Основные статьи настоящего издания принадлежат авторам, участвовавшим в создании пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995–2012). Опыт работы над этим словарем позволил им представить проблематику народной аксиологии в широкой перспективе языка и народной культуры всех славян. В книге обсуждаются теоретические вопросы оценки и ценностей применительно к языку и культуре (субъекты и объекты оценки, критерии оценки, иерархия ценностей, роль оценки в народных верованиях и магии, оценка в тексте и т. п.), а также предлагаются конкретные исследования аксиологического содержания отдельных языковых элементов (лексики и фразеологии), паремиологии (пословиц, проклятий и др.), исследуются фольклорные тексты разных жанров, обрядовые формы выражения оценки, некоторые ключевые аксиологически значимые концепты (вера, слава и т. п.). Книга предназначена специалистам по языкам, фольклору и традиционной культуре славян, а также всем интересующимся народной духовной культурой.

ISBN 978-5-91674-343-2

© Коллектив авторов, Текст, 2015
© Оформление, Издательство «Индрик», 2015

inslav

Содержание

От редколлегии 7

С.М. Толстая. Категория оценки в языке и тексте 11

С. Небжеговска-Бартминьска. Символические значения и система ценностей 33

Л.Н. Виноградова. Концептуализация понятий «добра» и «зла» в малых фольклорных жанрах (Благопожелания и проклятия как аксиологические тексты) 53

А.А. Плотникова. Амбивалентность оценок: мнимые противоречия 81

А.В. Гура. Девичья честь в традиционной системе ценностей 93

Т.А. Агапкина. Слава в восточнославянском фольклоре 109

Г.И. Кабакова. Пищевые запреты восточных славян и их обоснование 167

К.В. Осипова. Коллективные трапезы как воплощение ценностей крестьянского общежития (на материале диалектной лексики Русского Севера). 187

М.М. Валенцова. Человек в чешских и словацких паремиях и фразеологизмах 203

И.А. Седакова. Аксиология старости в традиционной картине мира болгар (на общеславянском фоне) 237

Т.В. Володина. Аксиологический статус болезни в традиционной культуре белорусов 259

inslav

В.Я. Петрухин. Ересь и кощунственное в народной аксиологии 275

Е.М. Боганева. Ценностные представления белорусов о вере: белорусская «народная Библия» и комментарии носителей традиции 285

О.В. Белова. Заметки об аксиологии народной религиозности (на примере этноконфессионального диалога евреев и славян) 303

С.Е. Никитина. Заметки о ценностях и языковых оценках в конфессиональных культурах (русский народный протестантизм) 325

Е. Троева. Религиозные ценности в традиции болгар 344

Е.С. Узенёва. Милостыня в системе ценностей болгар-мусульман . . . 353

Е. Бартминьский. Солидарность: между понятием и идеей?. 363

М.В. Ясинская. Любовь и ненависть сквозь призму зрительного кода. 380

О.Д. Сурикова. Аномалия как отрицаемая ценность (на материале паремий с предлогом и приставкой *без*) 387

Е.И. Якушкина. Сербское *за инат* и *упркос* ‘наперекор’ 403

О.В. Чёха. Представления о «хорошей» и «плохой» луне в греческой народной астрономии 410

О.Е. Фролова. Жизнь и смерть как ценность и антиценность (на примере русских паремий) 418

inslav

От редколлегии

В книге представлены результаты работы над исследовательским проектом «Славянская народная аксиология: Оценки и ценности в языке и народной культуре», поддержанным Российским гуманитарным научным фондом (грант РГНФ, 12-04-00267а). Этот проект был задуман и осуществлен как продолжение серии исследований семантических категорий языка культуры: концептов движения, категории признака, звукового кода культуры, категории родства, категорий пространства и времени[1].

Целью проекта было изучение ценностного аспекта славянской народной традиции (народной аксиологии), в том числе таких категорий, как субъекты оценки (кто определяет или с чьей точки зрения определяется, что хорошо и что плохо), мотивы и критерии оценки, их абсолютный или относительный характер (роль оппозиций *свой–чужой*, *мужской–женский*, *свет–тьма*, *сакрум–профанум* и т. п.); ситуации и способы «оценивания», объекты оценки (предметы, явления природы, пространство и время, человек и его действия, события повседневной жизни, животные и растения, цвет, число и т. д.); понятие «ценностей» (т. е. объектов или концептов, наделенных высокой оценкой, таких как Бог, жизнь, здоровье, дом, земля, хлеб, мать, гость и т. д.), состав, иерархия и классификация ценностей; сакральные и жизненные ценности; отличие традиционной системы ценностей от других систем (религиозной, современной, городской, элитарной и т. д.); соотношение оценки и нормы, оценки и идеала; ключевые аксиологические понятия (добро, зло, святость, грех, наказание, несчастье, опасность и т. п.); способы выражения оценок в слове, обряде, тексте. Важной проблемой представлялось установление корпуса и жанровых характеристик аксиологически маркированных текстов в народной традиции,

---

1 См.: Концепт движения в языке и культуре / Редколл.: Т.А. Агапкина (отв. ред.), В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. М.: «Индрик», 1996. 384 с.; Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 1999. 336 с.; Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2002. 432 с.; Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2009. 312 с.; Пространство и время в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2011. 368 с.

inslav

таких как запреты и предписания, благопожелания и проклятия, гадания, предсказания, толкования снов, дидактические (нравоучительные) тексты, жанр «экземплум» и т. п.

Участники проекта видели свою задачу в том, чтобы на основании накопленного языкового, фольклорного, этнографического материала выявить характерную для традиционной культуры аксиологическую систему и формы ее отражения в языке, фольклоре, обряде, верованиях, дать анализ специфической оценочной лексики в славянских языках и ее семантики; исследовать вербальные и невербальные способы выражения оценки; установить критерии оценки разных сторон действительности; охарактеризовать иерархию ценностей в народной традиции и языке культуры, где категория оценки имеет свои особенности (сравнительно с языковой категорией), касающиеся практически всех ее параметров.

В ходе работы над этнолингвистическим словарем «Славянские древности»[2] авторами был накоплен богатый материал всех славянских языков и традиций, который предстояло осмыслить в аксиологической перспективе и дополнить новыми данными славянских языков и традиций. К аксиологической проблематике стало возможным применить разработанную Московской этнолингвистической школой методику комплексного этнолингвистического исследования сопоставительного, типологического и ареального характера.

В связи с исследованием этой темы были проведены конференции из цикла «Толстовские чтения», посвященные народной аксиологии: в 2010 г. прошла конференция «Народная аксиология: традиционная система ценностей в языке и культуре славян» (XIV Толстовские чтения), в 2011 г. — конференция «Механизмы оценки и иерархия ценностей в языке и народной культуре». В докладах обсуждались способы и механизмы выражения оценок в славянских языках, аксиологические потенции гнезда *+slav-* в славянских языках, ценностные оппозиции *добро–зло*, *хороший–плохой*, реальные и мнимые противоречия в народной аксиологии (амбивалентные оценки) т.д. С аксиологическими категориями была связана и конференция «Изофункциональность и синонимия в народной духовной культуре, языке и фольклоре славян» (XVI Толстовские чтения), состоявшаяся в 2012 г. В основе синонимии единиц языка культуры, как правило, лежит одинаковая оценка различных элементов мира, ритуальных действий, обрядовых текстов и их роли в народных представлениях, обрядовом и фольклорном контексте.

В настоящей книге сделана попытка на примере культурных текстов (обрядов, верований, фольклора), а также культурной семантики и культурных контекстов аксиологически окрашенных лексических и фра-

---

2 Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1995–2012. Т. 1–5.

inslav

зеологических единиц языка показать специфику функционирования категории оценки в культуре и обратить внимание на некоторые аспекты традиционной системы ценностей. Источниками публикуемых исследований служат прежде всего язык (лексика и фразеология оценки и ценностей), затем фольклорные и иные культурные тексты (благопожелания, проклятия, формулы осуждения и т. п.) и народные представления о хорошем и плохом, заключенные в обрядовом и повседневном поведении, в предписаниях и запретах. Авторы привлекают материал всех славянских языков и этнических традиций, как опубликованный, так и архивный, а также новые данные, полученные в ходе полевой работы в разных областях современной Славии.

inslav

inslav

С.М. Толстая (Москва)

Категория оценки в языке и тексте

Категория оценки привлекает к себе внимание ученых начиная с античных времен[1] и составляет предмет изучения философов, психологов и языковедов, причем философы, обращавшиеся к этой теме, неизменно сводили ее к семантике слов, обозначающих оценку, таких как *хороший* и *плохой*, *добро* и *зло*, *правильный* и *неправильный*, *красивый* и *безобразный*, *любить и нравиться* и т. д., то есть фактически занимались лингвистическим (семантическим) исследованием. Применительно к культуре вообще и к традиционной народной культуре в частности эта проблематика почти не исследовалась[2]. Между тем материал фольклора, верований, ритуальных предписаний и запретов дает возможность реконструировать одну из важнейших семантических категорий культуры — ценностную картину мира традиционного общества. Разработанные логиками и лингвистами понятия и подходы к изучению категории оценки в принципе могут быть применены к материалу традиционной культуры, необходимо лишь считаться со спецификой языка культуры, его символической природой, ритуальными и магическими функциями (Толстая 2004; 2010).

С логико-философской точки зрения сущность и специфика категории оценки в ряду других признаков предметов (и явлений) действительности состоят в том, что это признак, который не принадлежит предмету по природе, как цвет, форма или размер, он целиком привносится человеком и отражает его отношение к миру. Если другие признаки (называемые дескриптивными или дескрипциями) представляют собой объективные характеристики предмета, то оценка не имеет отношения к природе предмета и выражает вердикт относительно предмета, выносимый человеком, т. е. является относительной, субъективной характеристикой. По словам Спинозы, «никакая вещь не может быть ни хорошей, ни дурной, если она не имеет с нами чего-либо общего» (цит. по: Арутюнова 1988: 21). Это принципиальное различие между дескрипциями и оценками отражается

---

1 См. историографический очерк в книге: Арутюнова 1988: 9–60.

2 Можно указать лишь работы польских этнолингвистов по аксиологии языка и культуры: Wartościowanie 1992; Puzynina 1992; Nazwy wartości 1993; Język w kręgu wartości 2003; Бартминьский 2005; Wartości 2012.

inslav

в разном языковом поведении дескриптивных и оценочных слов в языковом узусе. С грамматической точки зрения прилагательное *хороший* ничем не отличается от прилагательного *горячий*. Но по семантике и узусу они неравнозначны. Если мы говорим, что *дом желтый*, то мы не можем поставить вопрос, почему он желтый (в чем выражается его «желтость») или для чего он желтый; если же мы говорим *хороший нож* или *удобное кресло*, мы можем спросить и ответить, чем они хороши и для чего хороши (пригодны): нож хорошо режет, не ржавеет и т. д., в кресле удобно сидеть, оно мягкое, красивое и т. п.

И логики, и лингвисты различают общую и частную оценку. Общая оценка отражает целостное, обобщенное мнение о предмете, учитывающее разные его свойства и характеристики (например, *хороший обед* означает и вкусный, и питательный, и горячий, возможно, также и обильный; оценка может учитывать еще и сервировку стола и антураж, стоимость и т. д.). Общая оценка соотносит оцениваемый предмет с некоторой нормой, стандартом или стереотипом, образцом, идеалом (в нашем примере — с тем, каким должен быть обед). Частная оценка относится к отдельным сторонам, параметрам и свойствам объекта и носит в большей степени субъективный характер, т. е. свидетельствует скорее о субъекте оценки и его индивидуальной шкале ценностей, чем об объекте (например, *вкусный обед* — такой, который понравился обедающему, соответствовал его вкусу, был ему приятен). Субъективные оценки могут касаться разных сторон восприятия объекта и соответственно этому делятся на гедонистические (т. е. относящиеся к удовольствию, радости или, наоборот, неудовольствию, разочарованию, страданию; к тому, что субъекту нравится или не нравится; например, тот же *вкусный* или *приятный*, *удобный*), этические (относящиеся к нравственности, характеризующие объект как правильный, праведный или неправильный, греховный; например, *добрый*, *справедливый*, *скупой* и т. д.), эстетические (относящиеся к чувству прекрасного, например, *красивый*, *изящный*, *симпатичный* и т. д.), утилитарные, или функциональные (*хорошая ручка* — та, которая хорошо пишет, и т. п.).

Общая оценка может быть нейтральной (как *хороший*, *плохой*) или экспрессивной (как *прекрасный*, *изумительный*, *отвратительный*). Оценка связана также с модальностью (желательностью или долженствованием): хорошее — это то, что желаемо, или то, что должно быть. Граница между общими и частными оценками в языке не является жесткой и непреодолимой. Общеоценочные прилагательные могут иметь значение частной оценки (например, *хорошая мать* — мать, которая заботится о детях и правильно их воспитывает; *хорошая актриса* — та, которая хорошо играет; *хороший директор* — тот, кто хорошо руководит; при этом ни мать, ни актриса, ни директор не должны быть еще и красивыми, умными, высокообразованными и т. п.). В современном русском языке *добрый* и *злой* выражают частную

inslav

оценку (соответственно ‘щедрый, отзывчивый’ и ‘недоброжелательный, враждебный’), а в польском *dobry*, *zły* или сербском *добар*, *зао* — это общая оценка (‘хороший’ и ‘плохой’); в русском языке *благо* относится к общим оценкам, а в южнославянских — к частным: *благ* ‘сладкий’, ‘мягкий’, ‘скромный’. Впрочем, следы прежних общих оценочных значений у *добрый* и *злой* сохраняются в некоторых русских выражениях, таких как пожелание *всего доброго* или выражение *в злую минуту*. В разных языках общеоценочные слова восходят к различным частным оценкам, и сам этот показатель безусловно важен для языковой типологии, реконструкции языковой картины мира и истории понятий. Так, славянское *добрый* этимологически производно от **doba* ‘пора, время; способ’ (ср. оценочные смыслы в *удобный*, *сдоба* и т. п.), а **zъlъ* ‘злой’ восходит к индоевропейскому слову со значением ‘кривой’ (см. Вендлер 1981; Ивић 2005; Грковић-Мејџор 2013).

Оценочные слова (прежде всего прилагательные), как было сказано, противопоставляются дескриптивным словам, которые также характеризуют предмет по его свойствам, но сами по себе не содержат оценки, т. е. называемое ими свойство может восприниматься и как положительное, и как отрицательное, и как нейтральное в зависимости от объекта и ситуации. Так, в выражениях *высокая температура*, *красное горло*, *сухая кожа* прилагательные имеют отрицательную оценку, в выражениях *высокие показатели*, *красное яблоко*, *сухое белье* — положительную оценку; в выражениях *высокий дом*, *красная крыша*, *сухие фрукты* — скорее нейтральную оценку. Дескриптивные прилагательные *кривой*, *мокрый*, *жирный*, кроме своего «физического» значения, могут приобретать оценочные значения ‘неправильный’, ‘греховный’, ‘непристойный’ (Толстая 2008: 53–98), ср. также *низость*, *узость* в отрицательном значении или оценочные значения исконно дескриптивных слов *мещанин*, *мещанский* или *обыватель*, *обывательский* и т. п. Диахроническая модель развития общеоценочного значения может быть представлена следующим образом: дескриптивное значение > дескриптивное значение с оценочной коннотацией > частнооценочное значение > общеоценочное значение, которое в свою очередь может порождать новое частнооценочное значение, т. е. частные и общие оценки могут «перетекать» друг в друга.

Оценка явно или имплицитно связана со сравнением и может быть бинарной (*хорошо–плохо*) или градуальной (*лучше–хуже*); «градуальные» наречия *слишком* или *чрезмерно* придают любой оценке отрицательный характер. Градуальность и «вертикальность» оценки закреплена в таких языковых выражениях, как *высокая оценка*, *высоко ценить*, а возможность ее количественного выражения подтверждается семантическим родством русских слов *оценка*, *ценности* и *цена*. Оценка имеет не только когнитивную (познавательную) функцию, но может иметь и коммуникативно-прагматическую цель воздействия на адресата или на состояние мира (*Лучше этого не делать*; *Хорошо бы предупредить опасность* и т. п.).

inslav

В языке существует множество способов выражения оценки: это специальная аксиологическая (экспрессивная) лексика (прежде всего прилагательные, но также и оценочные существительные и глаголы, например, *зачинщик* или *всучить* при нейтральных, дескриптивных *инициатор*, *вдохновитель* или *дать*, *вручить*), это фразеология (*пускать пыль в глаза*, *пороть горячку* при нейтральных *обманывать* и *спешить*), словообразование (*псевдогерой*, *лжеученый*, экспрессивные суффиксальные образования), интонация восторга или недоверия, сомнения или укора, это оценочные суждения (высказывания) типа *X лучше Y* или *X красивее Y*; наконец, это особые аксиологические речевые акты (угроза, благодарность и т. д.) и аксиологические «малые» тексты (запреты и предписания, проклятия и благопожелания и др.). Однако высказывание может восприниматься как оценочное и при отсутствии специальных оценочных слов, форм и выражений, если описывается ситуация, «имеющая соответствующий смысл в картине мира» (Вольф 1985: 7). Например, высказывание *Поезд пришел вовремя* скорее всего содержит положительную оценку события, а сообщение *Поезд опоздал на три часа* — скорее отрицательную; такие косвенные оценки событий зависят от ситуации и контекста и однозначно не выводятся из прямого смысла высказывания. Вообще же оценка представляет собой не какую-то добавку или пристройку к языку, а необходимую составляющую значения слов и высказываний.

Категория оценки формирует представление о ценностях, т. е. об объектах действительности, их свойствах и отношениях, которым приписывается общая положительная оценка (реже отрицательная оценка, тогда говорят об «антиценностях»). Набор этих ценностей составляет систему ценностей, а их соотношение, шкала — иерархию ценностей, определяющих всю духовную культуру социума. Среди ценностей преобладают не предметные (поскольку предмет может иметь свойства, заслуживающие разных оценок), а предикатные, относящиеся к самим свойствам, действиям и состояниям. Систематизация и классификация ценностей возможна по разным основаниям; в аксиологической литературе предложено множество разных классификаций. Например, ценности могут делиться на: онтологические, или природные (мир, земля, вода, огонь, свет, тепло; плод, хлеб), антропологические, или витальные (жизнь, смерть, здоровье, боль, опасность, сила, ум, рост/развитие, счастье/радость, труд, успех, польза), социальные (мир, война, дружба, любовь, родство, богатство, помощь, родина), идеологические (патриотизм, равенство, свобода, вера), моральные (честь, правда, слава, святость, Бог, грех, вина) и эстетические (красота, гармония, порядок). Когда говорят о ценностях, обычно имеют в виду общепризнанные оценки, суждения и правила, которыми руководствуется бóльшая часть социума, т. е. субъектом оценок в этом случае выступает весь социум, а оценки закреплены в традиции.

inslav

Если теперь обратиться к народной традиции и языку культуры, то легко убедиться, что категория оценки имеет в них свои особенности, касающиеся практически всех ее параметров: оцениваемых объектов, видов оценок, их критериев и мотивировок, системы и иерархии ценностей. Прежде всего следует отметить, что для традиционной культуры в целом характерна «повышенная аксиологичность» и бóльшая, чем в языке, категоричность оценки. В системе культурных оценок преобладают бинарные, шкала оценок и ценностей (*лучше–хуже*) используется реже. Для народной культуры не характерны гедонистические оценки (оценки удовольствия) и соответствующие ценности и сравнительно слабо представлены эстетические оценки и ценности (либо они выступают в «мифологически преобразованном» виде). Например, украшения одежды или предметов интерьера (цвет, рисунок, орнамент) далеко не в первую очередь предназначены для удовлетворения эстетического вкуса, а по большей части имеют символическое и магическое назначение (красный цвет как символ жизни, зеленый как символ роста и т. п.; узоры на полотенцах или рубахах прочитываются как символические тексты и т. п.), и именно с этой точки зрения они прежде всего оцениваются.

В традиционной картине мира, основанной на мифологических представлениях, оценкой могут наделяться все ее составляющие: растения и животные, время и место, цвет и число и т. д.; любой объект внешнего мира и любое явление могут быть хорошими и плохими, благоприятными или опасными для человека, способствующими жизни и грозящими умиранием. Объектом оценки становятся такие сущности, которые в языковой картине мира обычно не включаются в аксиологическую систему. К таковым, в частности, относится пространство: пространственные категории «правый–левый», «верх–низ», «восток–запад», «прямой–кривой» и др. оцениваются как положительные (левые члены оппозиций) или отрицательные (правые); см. соответствующие статьи в словаре «Славянские древности» (СД). То же можно сказать и о времени, которое в народных представлениях бывает хорошим и плохим, благоприятным и опасным; это касается и суточного времени (ср. опасность ночи и особенно полуночи), и дней недели (ср. положительную характеристику вторника у восточных славян и отрицательную — у южных), и сезонных и календарных периодов (ср. негативную оценку святочного времени). Аксиологическими значениями наделяются также число (ср. положительную семантику нечетных чисел и отрицательную четных, в частности, числа «два»), и счет (ср. запрет пересчитывать людей, скот, роль обратного счета в заговорах и т. п.). Символика цвета также сопряжена с оценкой, однако она в большей степени обусловлена контекстом (ср. обычай белого траура, красный колорит свадьбы и т. п.)[3].

---

[3] Подробнее см. статьи «Пространство», «Время», «Число», «Счет», «Цвет» в словаре «Славянские древности» (СД).

inslav

Культурная аксиология имеет свою специфику не только в объектах, механизмах и основаниях (мотивировках) оценок, но и в составе и иерархии ценностей. Для носителей традиционного мировосприятия природное, космическое (и следовательно, мифологическое) начало имеет безусловное преимущество над социальным и тем более личным. Именно устойчивость мира, продолжение жизни и нерушимость традиционного уклада составляет главную ценность и главную заботу человека, на это направлены и этому подчинены все магические усилия социума (обряды, запреты, предписания). Поэтому на первое место в народной культуре выходят ценности витального круга, связанные с жизнью и жизнеобеспечением (жизнь, здоровье, семейное и хозяйственное благополучие).

Поскольку культура, как и язык, «насквозь пронизана» оценкой, источниками для изучения народной аксиологии могут служить любые формы и жанры культуры: обычаи, обряды, повседневная практика жизни, фольклор, искусство и т. д. Но так же, как и в языке, в системе культуры есть специальные способы выражения ценностных смыслов и жанры, особенно показательные в аксиологическом отношении. К ним прежде всего относятся коммуникативно маркированные тексты (или их фрагменты), представляющие собой или воспроизводящие речевые акты, т. е. высказывания, адресованные конкретному лицу или лицам и рассчитанные на ответную реакцию (вербальную, акциональную, эмоциональную или иную) со стороны адресатов. В лингвистике изучение подобных текстов составляет особую область, называемую теорией речевых актов (см. НЗЛ 1986)[4];

---

[4] Общепринятого определения речевых актов в лингвистике не существует, так же как и их единой классификации и единого перечня. Наиболее полный перечень речевых актов содержится, по-видимому, в работе М.Я. Гловинской, посвященной глаголам русского языка, обозначающим речевые акты: это сообщения; доносы; уверения и подтверждения; признания; предсказания и предупреждения; жалобы и нарекания; объяснения и поучения; обещания и обязательства; отказы, отмены и отречения; просьбы; вопросы; советы и предложения; убеждения, уговоры, призывы; угрозы; запреты; разрешения; требования и приказы; апеллятивы; одобрения; осуждения, упреки и оскорбления; оправдания и прощения; шутки и насмешки; называния, наименования и назначения; ответы; согласия; возражения и отрицания; воспроизведение сказанных слов; речевые ритуалы и этикет — благодарности, приветствия, извинения, поздравления, пожелания, приглашения, представления, ложь (Гловинская 1993). С помощью глаголов речи обозначаются (вводятся) как прямые (прямая речь), так и косвенные (передача чужой речи) высказывания, как имеющие свободную форму (например, доносы, уговоры, убеждения), так и клишированные в той или иной степени и устойчивые формулы (прежде всего этикетные); в ряде случаев глаголы, обозначающие речевые действия, являются перформативами, т. е. они тождественны самому ритуалу и не предполагают никаких иных действий (*приветствую*, *поздравляю*, *благодарю*). Аксиологическое содержание речевых актов различно, среди них есть как специально приспособленные для выражения оценки (например, осуждения, похвалы, угро-

inslav

специально их аксиологическому аспекту посвящена глава «Оценка в речевых актах» в книге Е.М. Вольф (Вольф 1985: 163–202).

В фольклористике такого рода тексты часто называются малыми фольклорными текстами, формами или жанрами; к ним обычно относят приговоры, благопожелания, проклятия, угрозы, заклинания, загадки, заговоры, пословицы, поговорки и др. (см., например: СБЯ 1993; Малые формы 1995). Состав и критерии выделения этих текстов в особый жанровый тип до сих пор дискутируются (Виноградова 2013). Понятно, что объем текста вряд ли может служить определяющим признаком, тем более что некоторые из них, например, заговоры, могут иметь и немалый объем; в свою очередь тексты других (не причисляемых к малым) жанров могут быть очень краткими, как, например, некоторые легенды, анекдоты, частушки. Более важной, конституирующей чертой этих текстов следует считать то, что они имеют устойчивую структуру (часто и клишированную словесную форму) и включены не просто в прагматический (коммуникативный) контекст, но и в обрядовый контекст. Они прагматически направленны, т. е. представляют собой не простые сообщения, а виды речевых актов, адресованных соучастникам коммуникации (другому лицу, лицам, мифологическим существам, природным или высшим силам) и призванных тем или иным способом воздействовать на адресата — заставить его что-то делать или не делать. Как и речевые акты, отличные от «нейтральных» сообщений и наделенные «иллокутивной силой»[5], эти фольклорные тексты представляют собой высказывания, долженствующие изменить «состояние дел в мире». Такие прагматически маркированные тексты иногда называют апеллятивными жанрами фольклора (Ajdačić 1991, 1992) или вербальными ритуалами (Engelking 1991; Толстая 1994)[6]. Приходится признать, что ни одно из используемых в литературе определений не покрывает всех видов таких текстов, каждое из них предлагает свой особый ракурс и по-своему ограничивает рамки материала.

зы), так и менее приспособленные (сообщения, просьбы, объяснения). Необходимо, однако, учитывать, что, кроме прямого, речевые акты могут иметь косвенное значение: вопрос может выражать просьбу (*Не передадите ли мне соль?*), совет — угрозу (*Не советую вам здесь появляться*) и т. д. Естественно, что речевые акты характерны не только для спонтанной речи (ее диалогических форм), они широко представлены в литературных и фольклорных текстах разных жанров (риторические фигуры, вопросы и ответы, угрозы и клятвы и т. д.).

5 Иллокутивной силой в теории речевых актов называется определенное коммуникативное намерение говорящего, его желание своим высказыванием вызвать ту или иную реакцию партнера по коммуникации.

6 М.М. Бахтин, который рассматривает любой вид словесного высказывания, независимо от его объема и сложности, как речевой жанр, относит такие тексты к первичным (простым) речевым жанрам в отличие от вторичных, сложных (роман, драма, научный трактат) (Бахтин 1986: 252–253).

inslav

Граница между речевыми актами как жанрами языка и вербальными ритуалами или апеллятивными текстами фольклора нечетка: одни и те же формулы, например формулы приветствия или бранные формулы, могут рассматриваться и как языковые, и как фольклорные тексты. И те, и другие устойчивы в своей форме и стереотипны в своем использовании, привязанности к определенной ситуации. Языковеды смотрят на них в перспективе языка, фольклористы — в перспективе текста (жанра) и ритуала. Отличительными признаками фольклорных речевых жанров по сравнению с языковыми являются: 1. бóльшая степень клишированности, 2. ритуализованность, включенность в обрядовый контекст, 3. «косвенность», т. е. непрямое значение высказывания, 4. его магический характер. Кроме того, в языке и фольклоре различен состав речевых жанров; в фольклоре представлены далеко не все речевые акты, используемые в речевой коммуникации (среди них нет, например, доносов, убеждений, предложений, советов), а с другой — некоторые речевые акты, наоборот, весьма популярны и широко представлены либо как самостоятельные жанры (например, проклятия, приглашения, запреты), либо как часть более крупных форм (например, угрозы или просьбы и приказы в составе заговоров, благопожелания в составе колядок); наконец, в фольклорном узусе есть речевые акты, неизвестные в языковой коммуникации (например, заклинания). Если лингвистическая теория речевых жанров оперирует «элементарными» однородными с точки зрения интенции и цели высказываниями, то фольклорные речевые жанры могут быть сложными и неоднородными (о чем ниже). Но самое важное то, что фольклорные высказывания носят по большей части магический характер: если языковая формула приветствия, например *Здравствуйте!*, в современном узусе практически лишена внутренней формы и семантики, у нее остается только этикетная функция приветствия, то фольклорное приветствие представляет собой магический акт и произносится как заклинание, которое должно вызвать то состояние адресата, которое заключено в формуле приветствия: например, пожелание здоровья (укр. *Доброе здоровье!* серб. *Да си жив и здрав!*) или восхваление Бога (пол. *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!*), пожелание Божьей помощи (*Бог в помощь!* серб. *Бог ти помагао*, болг. *Помози Бог*) и т. п.

Многие «малые» жанры фольклора, выделяемые по их назначению, интенции и по их обрядовой функции[7], наряду со своими «прототипическими» функциями могут выражать косвенные значения, т. е. значения, изначально свойственные другим жанрам. Иначе говоря, однозначного со-

---

7 См. статьи «Благопожелание», «Божба», «Брань», «Величание», «Дразнить», «Звукоподражание», «Зов», «Клятва», «Корить», «Приветствия», «Приглашать», «Приглашение ритуальное», «Прорицание», «Пророчество», «Угроза», «Хвалить» в словаре «Славянские древности» (СД).

inslav

ответствия между фольклорными и речевыми жанрами нет. Так, большим жанровым разнообразием с точки зрения канонических (элементарных) речевых актов отличаются **приговоры** (что объясняется многообразием их обрядовых функций): среди них есть пожелания (*Будь здорова, как вода, расти быстро, как верба! Счастливого пути!*), просьбы (*Ступа да пест, научи меня престь! Отверни, Господи, хмару на чужую сторону*), предложения (*Вот тебе, Никола, бородка!*), побуждения-приказы (*Нивка-нивка, отдай мою силку! Вербушка, вербись, курочка, несись! Зароди, Боже, жито, пшеницу и всяку пашницу!*), запреты (*Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь! Мороз, мороз, не бей наш овес!*), сообщения-«констатации» (бел. *Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць*), благодарности (полес. *Спасибо Богу, шо жыто связали*), извинения (*Прости, Господи!*), приглашения (*Поешь с нами, Кузьма!*) и др. (Усачева 2006).

Жанровое многообразие коммуникативных актов характерно и для **заговоров**, использующих все возможные магические способы воздействия на опасного противника (от умилостивления до устрашения и отгона) (Толстая 1999). В текстах погребальных **плачей** также могут присутствовать разные речевые жанры: вопросы (*Нащо ж ти нас покинув, такий молодесенький? А хто нам буде поле орати, а хто нам буде дрова возити, а хто нам буде дрова ж рубати?* № 711), укоры (*Що ж ти, моя матусю, наробила, що ти нас посиротила?* № 393; *Ой Господзі, Господзі вусокий! Нашто ж ти мою матку взяв? Ой нашто ж ти, Господзі, сірот паробіў?* № 606; *Ой моя дружынонько! Вмыраєшь, а мынэ кідаєшь зъ діткамы.* № 563), формулы восхваления (*Моя ружо чырвоная! Моя дытынойко, моя калынойко! Моя доспілая, моя дозрілая!* № 548; *Мамочко моя дорога, ти в мене найрідніша, ти в мене лучша всіх матерів.* № 487), благодарности (*Ой мамочко моя рідная! Ой прощайте ж, мамочко, спасіба ж вам за все, ви ж нас ростили. Царство небесне вам!* № 462), просьбы (*Ой, вжэ ж мы с тобою быльш ны бачытымось! Ой возьмы мынэ съ собою, то я буду там тыбэ тамъ глядітыэ!* № 553), побуждения (*Да матко ж моя, зурочко! Заснійса ж, матко, мнє у во снє.* № 606; *Встань, побач, сколькі ти людей назбирав!* № 746), приглашения (*Прысныса мні, моє дытятко, прыходы до мэнэ, потышъ мынэ старую, порадь мынэ нужлывую.* № 544), пожелания (*Добранучъ, добранучъ, моя дружынойко щіра-міла.* № 555), извинения (*Ой, будь здоров, муй татойку! Да ны гнівайса на нас, шо мы тыбэ ны доглядієлы.* № 558; *Бувай здорова, моя мамойко! Ды ны гнівайса на мынэ, що я тобі ны вгодыла.* № 557; *Тъоточко моя родненька, ти прості мені те, що я перед тобою виноватая.* № 744) и др. (Голосіння 2012). В аксиологическом отношении все эти разные речевые жанры так или иначе согласуются с общей семантикой фольклорного жанра.

С другой стороны, один и тот же фольклорный текст может заключать в себе разные вербальные акты. Так, текст заговора может содержать

inslav

формулы угрозы, умилостивления, приказа, просьбы и т. п., ср. полесский заговор от укуса змеи: <…> *Прашу я цябе, як самаго Госпада Бога, смухи сваи сунимай, апух апускай, рабе Божеей (имя), маей худобице (имя) цела ачышчай. Кроў и палёхку давай. Як не будзешь сваи смухи сунимаць, апух апускаць, цела ачышчаць, будзем твае жала залатыми кляшчами вырываць, малатами разбиваць, па коллю растыкаць и па растаням раскидаць. Пака сонца зайдзе, из табе дух выйдзе* (ПЗ: 366), где используются формулы просьбы, приказа (требования), угрозы-устрашения, предсказания. Необходимо еще учесть, что, кроме вербальных актов с устойчивой, клишированной структурой и формой, существуют речевые жанры, вербальная часть которых относительно свободна (или вообще не эксплицируется), устойчивым является лишь передаваемое содержание, таковы, например, **запреты** (ср. запрет есть во время грозы, отдавать что-либо из дома после захода солнца, есть плоды нового урожая до определенного срока, свистеть в доме и т. п.) и **предписания** (например, выворачивать на себе одежду наизнанку, чтобы найти в лесу потерянную дорогу; зажигать сретенскую свечу во время грозы и т. п.); относительно слабую вербальную клишированность имеют и мотивировки действий, запретов и предписаний.

В отношении аксиологического содержания, т. е. способности выражать оценки и ценности, малые фольклорные формы неравнозначны: одни более «аксиологичны», другие менее; одни преимущественно «оценивают» прагматическую ситуацию и ее участников, другие — скорее «предъявляют» ценности, третьи — делают и то, и другое[8]. Среди этих текстов можно выделить: 1) тексты с однозначно положительной оценкой, в которых эта оценка составляет главную интенцию и цель (например, благопожелания, поздравления, величания, приветствия), 2) тексты с однозначно отрицательной оценкой (проклятия, брань, угрозы, запреты) и 3) тексты, сочетающие в себе обе оценки или амбивалентные в отношении них (пословицы, заговоры, нравоучительные легенды). Многие тексты полярной аксиологической направленности (положительные и отрицательные) образуют антитетические пары, совпадая по своему жанру и модальности, но различаясь по аксиологическому вектору: таковы благопожелания (пожелание добра) и проклятия, угрозы (пожелание зла); похвалы, восхваления (высокая

---

8 В аксиологическом отношении могут быть показательными и многие другие жанры фольклорных текстов, не относящиеся к малым; в частности, в них нередко выстраиваются иерархические ряды лиц, ситуаций, предметов, которые организуют весь текст и одновременно демонстрируют разный ценностный статус упорядоченных объектов. Например, в свадебных песнях нередко повторяются однотипные ситуации с разными лицами: *отец — мать — брат — сестра — жених*, причем последовательность первых четырех персонажей родства указывает на их иерархию, а последний (жених) оказывается вне этого ряда как персонаж особой, исключительной ценности (подробнее см. Толстая 2009).

inslav

оценка адресата) и — брань, инвективы (отрицательная оценка адресата); предписания (положительная оценка программируемой ситуации) и запреты (отрицательная оценка ситуации и приводящих к ней действий).

Важно также учитывать, что́ именно является объектом оценки — относится ли оценка к ситуации в целом или же к одному из «участников» ситуации, например, к адресату или цели высказывания, или же способу достижения цели, к объекту действия, к времени или месту его совершения и т. п. Эти разные оценки в пределах одного текста могут не соответствовать и даже противоречить друг другу. Так, в случае **запрета** явной отрицательной оценкой наделяется запрещаемое действие или состояние, но адресат запрета к этой оценке отношения не имеет — скорее он воспринимается сочувственно, запрет имеет целью его благо, и мотивировка запрета носит в целом положительный характер, поскольку главная цель запрета — предупреждение опасности для отдельного человека, всего социума или всего миропорядка. Например, полесский запрет копать или рыть землю или вообще прикасаться к земле до Благовещения соблюдается ради предупреждения летней засухи (отрицательно оцениваемая ситуация). В запрете здороваться или передавать что-нибудь через порог отрицательно оценивается только локус, т. е. порог, символизирующий границу, но не адресаты этого запрета и не само действие приветствия или передачи предметов. Противоречивую картину в аксиологическом отношении обнаруживают **проклятия**, которые выражают явную отрицательную оценку адресата, и в этом их главная цель и назначение (Engelking 1989; 2000; Ајдачић 1992; Nikolić 2010; Петреска 2012), однако отрицанию в них подвержены сугубо положительные и даже высшие ценности (жизнь, здоровье, продолжение рода, семейное, имущественное благополучие и т. п.) (Виноградова 2012).

Наконец, необходимо учитывать возможный «косвенный» характер речевого акта (Серль 1986). В этом отношении фольклорный материал дает более яркие примеры, чем обычная речевая коммуникация. Имеются в виду такие высказывания, которые по своей стандартной, «прототипической» (конвенционально закрепленной) общей семантике относятся к одному прагматическому (аксиологическому) типу, а по своему назначению и реальному употреблению оказываются представителями совсем другого типа. Например, речевой акт приглашения, наделенный общей положительной оценкой, положительной оценкой адресата и самого события, к которому относится приглашение, в обрядовом контексте может получать иное, противоположное значение, а именно значение отгона. Этот «косвенный» эффект ритуального приглашения мороза или ветра на рождественский ужин с целью предупредить их появление в «неправильное» время (полес. *Мороз, мороз, ходзи куцью есци! А в Петровку не бувай, бо будом пугами секци!*) подробно рассмотрен в специальной работе (Виноградова, Толстая 1993; 1995).

inslav

Фольклорный жанр **благопожеланий** (Агапкина, Виноградова 1995), наиболее однозначный в аксиологическом отношении, может использовать не только речевой жанр пожеланий, но и другие речевые жанры, которые косвенно выражают тот же смысл приумножения благ. Это могут быть по своей логико-языковой природе сообщения (серб. *Дошла нова година и донела свакојаки берићет: женску јагњад, ждребад, сира, масла, меда и сваког добра да бог да!* [Пришел Новый год и принес всяческий урожай: ягнят, жеребят, сыра, масла, меда и всякого добра, дай-то бог!] — Ястребов 1866: 36), просьбы (пол. *A na nowe lato uródź, Boże, żyto, / żyto, pszenica i groch, sacowica* [А на новый год уроди, Боже, жито, жито, пшеницу, и горох, и чечевицу] — PKL: 239), заклинания (серб. *Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, овас и сав остали берићет!* [Вот такая пусть растет пршеница, ячмень, кукуруза, овес и весь остальной урожай!] — Грбић 1909: 77), предсказания (чеш. *Ten rok velmi šťastny bude, / obrodí se vám cibule, / křen, mrkev i sladké zelí, / řepa, ředkev s petruželí. / Obrodí se vám pšenice, / ječmen, žito i jařice, / naplní se vám stodola…* [Этот год очень счастливым будет, уродится у вас лук, хрен, морковь и сладкая капуста, репа, редиска с петрушкой] — Виноградова 1982: 127) и др., т. е. речевые жанры, не имеющие, в отличие от фольклорного жанра, однозначной аксиологической характеристики, но получающие положительную окраску в рамках фольклорного жанра.

Еще один аксиологически значимый аспект этого жанра заключен в самих перечнях желаемых благ. Во-первых, они переносят акцент с оценки на ценности, а во-вторых, они вводят иерархию ценностей и строятся, как правило, по принципу убывания ценности. Ср. перечни «ценностей» в польских колядках: *Chodzi Pan Jezus po waszym póleniu, stawia wam, / stawia wam* ***żytejko*** *czterema rządami, stawia wam. / Chodzi Pan Jezus po waszym gumieniu, stawia wam, / stawia wam* ***pszeniczke*** *czterema rządami, stawia wam, / <…> / Chodzi Pan Jezus po waszym gumieniu, stawia wam, stawia wam* ***jęczmionek*** *czterema rządami, stawia wam. / Chodzi Pan Jezus po waszym poleniu, stawia wam, / stawia wam* ***owies*** *czterema rządami, stawia wam* [Ходит Пан Езус по вашему угодью, ставит вам, ставит вам житечко четырьмя рядами, ставит вам. Ходит Пан Езус по вашему гумну, ставит вам, ставит вам пшеничку четырьмя рядами, ставит вам. Ходит Пан Езус по вашему гумну, ставит вам, ставит вам ячменек четырьмя рядами, ставит вам. Ходит Пан Езус по вашему угодью, ставит вам, ставит вам овес четырьмя рядами, ставит вам] (PKL: 237–238), где на первом месте идет жито, затем пшеница, ячмень и на последнем месте овес. Подобные упорядоченные по степени ценности ряды могут относиться и к домашнему скоту (*krowy… szkapy… świnie… owce*) и к членам семьи (*domowstwo… zonecke… córecke…*) и т. д. Например, *У хозяина в дому / Велись бы ребятки, / Велись бы телятки, / Велись бы ягнятки, / Велись бы жеребятки, / Велись бы поросятки, / Велись бы козлятки, / Велись бы цыплятки, / Велись бы утятки!* (Поэзия

inslav

1970: 54); *А за сим словом бувай здорова, / Бувай здорова, красная панно, / Красная панно на имя Анница, / Не сама с собою, с отцем, с маткою, / С отцем, с маткою, и с челядкою, / И с братчиками, та й с сестричками, / Та й с усем родом, с красным обходом!* (Виноградова 1982: 118).

К однозначно положительным речевым жанрам относятся также **похвала**, **восхваление**, **величание**, **прославление**. В основе этих видов текстов — один речевой акт (похвалы); различие касается степени, стилистики, соотносительного статуса объекта и субъекта, а также цели высказывания. Хотя это наиболее аксиологический жанр (акт), прямой целью которого является выражение положительной оценки адресата (лица, события или явления)[9], само действие хвалить, в повседневной жизни, вне ритуала, считается опасным и избегается (Трефилова 2012). В ритуальных текстах объектом этих вербальных актов являются или высшие силы и сакральные персонажи (Бог, Богородица, святые) и события (праздники), или главные персонажи семейных (невеста, жених, родители, покойник и др.) и календарных (хозяин, хозяйка, их дети) обрядов и их атрибуты (дом, имущество, одежда, каравай и т. д.). Как и другие виды вербальных ритуалов, восхваление (часто гиперболизированное) передает не столько отношение говорящего, сколько его стремление магически возвысить объект похвалы и приблизить его к идеалу, поскольку только идеальное обеспечивает успех и благополучие и действенность обряда. Как правило, в таких текстах раскрываются и основания (мотивы) восхваления, т. е. называются те черты (реальные или идеальные) личности восхваляемого или достоинства предмета, которые складываются в его общую положительную оценку. Ср. вологодское величание жениха на свадьбе: *У нас князь-от хорошенький, / У нас князь-от пригоженький, / У его ли лицо белое, / Да побеляе снегу белого, / Да у его щечки алые, / Да поалее мака алого, / Да у его ли бровки черные, / Да как у черного соболя. / Да он отца-матери умныих, / Да роду-племени разумного* (Лирика 1973: 157).

Полярным по отношению к похвале является жанр **брани**, **оскорбления**, **инвективы**. Целью подобных речевых актов (в русском языке они обозначаются большим рядом экспрессивных глаголов типа *поносить*, *костерить*, *материть*, *ругать*, *лаять*, *поливать грязью* и т. п.) является, с одной стороны, выражение отрицательных эмоций и отрицательной оценки адресата говорящим, а с другой — унижение и оскорбление адресата; при этом, в отличие от жанра восхваления, где объектом (адресатом) может быть как лицо, так и предмет или явление, брань в принципе относится к лицу, которому адресуются нелестные эпитеты и имена, но может быть и неадресованной и выступать только как выражение эмоций говорящего или же просто как привычка.

---

9 Ср. жанр похвалы в книжной традиции (Трифуновић 1990: 274–280; Лома 2002: 158).

inslav

По свидетельствам из Ярославской губ., «бранных слов в народном языке очень много. Первое место среди избранных слов занимает так называемое *красное словцо*. Это словцо разнообразится на сотни слов, повторяется в разных словах: *мать*, *матушка*, *блядь*, *блядища*, *сука*, *сучка*, — с прикрасами: в душу, в сердце, в задницу и т. д. После красного словца — матерного слова — идут более слабые бранные слова: *сводница*, *растрепа*, *разгильдяй*, *мошенник*, *разбойник*, *подлец*, *сукин сын*, *поскудник*, *шельма*, *пакостник*, *вор*, *пройдоха*, *подхалим*, *нечистая сила*, *дьявол*, *сатана*, *лукашка*, *постреленок*, *пучеглазый*, *сорванец*, *каторжный*, *блядун*, *беззаконник*, *богоотступник*, *бессовестный*. Вообще, на бранные слова есть очень охотливые люди, которые матерятся и ругаются не сердясь, — из любви к искусству» (РКЖБН 2/1: 577).

Народное право признает брань и оскорбления грехом и преступлением, а адресата — пострадавшим лицом, хотя серьезного значения им не придает (ср. пословицы *Брань на вороту не виснет*, *Брань не дым — глаза не выкурит*; *Собака лает, ветер несет* и т. п.). По вологодским обычаям, «за обругание соседа не свойственным ему именем виновный платит от двух до четырех рублей, четверть водки, которую распивают все присутствующие при дележке вина» (РКЖБН 5/1: 583; 2/2: 194).

Вербальные оскорбления имеют свои акциональные соответствия, например, в виде мазания дегтем ворот; с другой стороны, оскорбления могут использовать не бранную, а самую обычную лексику (так, одним из самых сильных оскорблений у тверских крестьян считалось называние вором — РКЖБН 1: 476) и нести экспрессивный оценочный заряд в самом содержании высказывания (например, с целью нанесения обиды и оскорбления нередко используются обвинения). Общий смысл подобных форм с точки зрения аксиологии одинаков. Со стороны мотивов и структуры текста инвективы в фольклорной традиции изучены недостаточно; больше внимания исследователи уделяли специальной бранной лексике и фразеологии, их этимологии и прагматике (Успенский 1983–1987; Жельвис 1985; 2001). Брань и проклятия, т. е. отрицательно «заряженные» акты речи, так же как и антитетические по отношению к ним акты похвалы, восхваления, считаются опасными и угрожающими всему миропорядку, ср. пол. *drzewo by uschło, gdy pocznie przeklinać* [дерево засохнет, если он начнет ругаться]; *klnie, aż trawa schnie* [ругается, аж трава сохнет] (Engelking 1989: 84).

Близок к инвективам по своему аксиологическому содержанию жанр **угрозы**, которая редко выступает как самостоятельный речевой акт (ср. *Я тебе покажу, где раки зимуют!*)[10], но чаще сопровождает и дополняет брань или бранное обращение (ср. македонское заклинание змей: *Бегај, бегај,*

[10] О сербских формулах угроз см. Михајловић 1986.

inslav

поганија! Ете ти го Еремија, со светаго Танасија, ќе ти сечат ушите [Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремия со святым Афанасием — они отрежут тебе уши!] (Плотникова 2006: 322), категорическое запретительное требование или условие (ср. обращение к туче: *Не иди на наши хлеба, проколем тебя нашими семью саблями!*) либо является ответом на какие-то нежелательные для говорящего действия (слова колядников хозяевам: *Не дасте коляды, наробим вам беды; Не даси гарелки, дак побьем тарелки*). Разнообразные угрозы, адресованные болезни, нечистой силе или иным источникам опасности, особенно характерны для заговоров (Виноградова 2005).

Не имея возможности охарактеризовать даже в общих чертах другие речевые жанры и их роль в народной аксиологии, отметим лишь, что некоторые из них вполне элементарны в своей аксиологической семантике (таковы приветствия, поздравления, приглашения, благодарности — с однозначно позитивной оценкой адресата или события) и практически не прибегают к косвенным жанровым формам в отличие от таких аксиологически нейтральных жанров, как просьба, которая может выражать как положительную, так и отрицательную оценку и иметь разнообразные косвенные способы выражения (например, просьба может получать функцию запрета, ср. *Прошу больше никогда этого имени при мне не произносить*).

Особое положение с точки зрения аксиологии занимают **пословицы** — один из наиболее изученных речевых и фольклорных жанров[11]. Пословицы играют особую коммуникативную роль — они не включены в диалог, не адресованы обычно конкретному лицу, они не обладают, подобно другим речевым актам, «иллокутивной силой», долженствующей воздействовать на адресата или изменить состояние дел в мире. Их функция в другом — они скорее выносят вердикт относительно ситуаций и их участников, и в этом смысле все пословицы являются аксиологически значимыми. Они лишены субъективности, они не принадлежат говорящему, в отличие от приказа, молитвы или проклятия; «субъектом» или «отправителем» этих высказываний является весь социум, они выражают «общее мнение», но это мнение носит не прямой, а метафорический, образный характер; говорящий лишь «актуализирует» пословицу в подходящей ситуации, тогда она становится речевым актом. В огромном корпусе пословиц, однако, есть большой класс выражений, отличающихся особой аксиологичностью. Это так называемые пословицы предпочтения, построенные по модели «X лучше (хуже) Y» (*Худой мир лучше доброй ссоры*; *Лучше жить в тесноте, чем в лихоте*) или иной модели, основанной на сравнении (*Ум хорошо, а два лучше*; *Не красна изба углами, а красна пирогами* и т. п.) (Арутюнова 1985).

---

11 См. прежде всего: Пермяков 1988; Паремиологический сборник 1978; Паремиологические исследования 1984; Гжибек 2009.

inslav

Такие пословицы не только выявляют соотносительную цену разных предметов, явлений и состояний, а тем самым и шкалу ценностей, но и программируют ценностную иерархию, выявляя при этом критерии оценки.

Хотя, как уже сказано, оценка принадлежит человеку и является продуктом его «аксиологической деятельности» (выделения признаков и свойств, их сопоставления, соотнесения с нормой, идеалом и узусом), тем не менее в традиционных представлениях отрицательно оцениваемые сущности не принимаются не только социумом, но и космосом. Так, по поверьям боснийцев, «если в селе есть морально порочная женщина, то ни одно плодовое дерево не может приняться. Люди считают невезением и несчастьем, если невенчанная жена пройдет перед волами, потому что в этом случае телега или сломается, или перевернется» (Филиповић 1949: 188).

* * *

Бóльшая часть оценок в народной культуре носит нормативный характер, т. е. подчиняется стандартам и стереотипам, предписанным традицией; индивидуальные оценки и категория «нравится / не нравится» по существу отсутствуют. Субъектом этих оценок является социум в целом и сама традиция («так принято считать»). Соответственно этому в народной культуре нет никакой «теории» о том, что такое хорошо и что такое плохо, это не является предметом рефлексии. Мы судим об этом по косвенным данным — предписаниям (то, что предписывается, всегда хорошо) и запретам (то, что запрещается, всегда плохо), а также по позитивным и негативным мотивировкам обрядовых действий (т. е. по тому, совершается ли действие с целью предупреждения или устранения опасности, т. е. ради того, «чтобы чего-то не было», или с целью провоцирования желаемого, т. е. «чтобы что-то было»).

Более 20 лет тому назад польская исследовательница А. Энгелькинг предложила классификацию вербальных ритуалов, разделив их на прагматическом уровне на 1) креативные, или созидающие, цель которых — создать те или иные новые блага, создать то, чего нет (богатство, приплод скота, здоровье и т. д.); это заклинания; 2) охранительные (обереги) в двух вариантах: табу (избегание опасных контактов) и ритуалы предотвращения опасности; 3) заговоры (снимание порчи) (Engelking 1991). Эта классификация, как кажется, может быть отнесена не только к вербальным ритуалам, но и к магическим ритуалам вообще: ведь всякий ритуал направлен на то, чтобы или создать нечто, или предотвратить нечто, или устранить нечто. Но в этой схеме не учтена аксиология, поэтому такая классификация не дает возможности разграничить, например, молитву и благопожелание, с одной стороны, и проклятие, насылание порчи, болезни — с другой, поскольку и те и другие объединены в одну группу ритуалов, «создающих то,

inslav

чего нет». Если же подключить к этой классификации оценку тех состояний, которые являются ожидаемым результатом, то каждый из трех типов разделится на два полярных подтипа — «положительный» и «отрицательный». «Создающие» ритуалы, по Энгелькинг, разделятся на «создающие нечто хорошее» (благопожелания, продуцирующие обряды) и «создающие нечто плохое» (т. е. наносящие вред, порча). «Предотвращение», если оно предотвращает плохое, – это оберег, а если «предотвращает» хорошее — тогда это злокозненное действие, вредительство. Наконец, «устранение» также может быть устранением плохого (тогда это лечение, избавление от порчи, сглаза и т.п.) и устранением хорошего (лишением, порчей). За пределами этой классификации останутся, кажется, только прогностические ритуалы (гадания), которые связаны с узнаванием, а не с воздействием на состояние мира.

Еще один общий вопрос, связанный с аксиологией, — это роль бинарных оппозиций в традиционной картине мира и в языке культуры. Как показал в своей известной работе Н.И. Толстой, все основные оппозиции: «свой–чужой», «жизнь–смерть», «верх–низ», «мужской–женский» и др. — оказываются связанными друг с другом и в определенных ситуациях и магических контекстах приравниваются друг к другу, т. е. *свой* символически коррелирует с жизнью, верхом, мужским и т. д., а *чужой* — со смертью, низом, женским и т. д. (Толстой 1987). На какой основе происходит это приравнивание? Совершенно очевидно, что основой отождествления в этом случае является заложенный в каждой оппозиции аксиологический компонент, благодаря которому каждая оппозиция может пониматься как противопоставление чего-то хорошего чему-то плохому.

Наконец, несколько слов об абсолютных и относительных оценках и ценностях. Большей частью положительная или отрицательная оценка некоторого объекта (сущности, концепта) имеет относительный характер, т. е. зависит от конкретного предмета оценки, от целей и обстоятельств его актуализации. Например, *рост* как именной коррелят предиката *расти*, будучи одной из фундаментальных жизненных (витальных) ценностей, тем не менее не может быть назван абсолютным, потому что кроме преобладающих разнообразных магических действий, провоцирующих рост хлебов, льна и других благ, детей, приплода и т. п. (ср. битье вербой у восточных славян в Вербное воскресенье для ускорения роста детей или плетение венков из вербы у сербов в Юрьев день с приговором: *Чтобы прибыль в доме росла, как верба весной!*; опоясывание вербовыми ветками подойника, чтобы прибывало молоко; танцы и подскоки на рост льна, и т. д.), подтверждающих ценностный статус этого концепта, существуют магические действия противоположного смысла, направленные на сдерживание роста и свидетельствующие тем самым о негативном отношении к нему. При этом речь идет не только о таких лечебных практиках, которые должны сдерживать нежелательный

inslav

рост, например, опухоли, лишая или чирья (ср. чешские заговоры, в которых используется формула: *Лишай-знаменье, перестань расти, как перестал расти камень <…> не расти больше, как не растет камень от рождения Господа Христа <…> Не расти, навья кость, как не растет камень от рождения сыночка Божьего* и т. п.), но и о действиях и формулах типа серб. *Пусти врбово, узми дреново!* [Оставь вербовое, возьми кизиловое!], где верба символизирует быстрый рост, а кизил — крепость; поэтому новорожденному теленку или ягненку желают не слишком быстро расти, а взамен быстрого роста становиться крепким (т. е. здоровым).

Точно так же концепт множественности, которая часто символизирует желаемое приумножение благ (ср. формулы в благопожеланиях колядников, полазника и др. типа *Пусть будет столько коров, сколько волос у меня на голове, столько овец, сколько листьев на ветке!*), часто получает отрицательные коннотации (ср., например, в заговорах формулу обратного счета, направленную на сведение на нет опасности или болезни; защитную/отгонную функцию множественности — мака, зерна, листьев, песчинок и т. д., которые должна сосчитать нечистая сила). Подобная амбивалентность или противоречивость толкования одних и тех же объектов и их предикатов (признаков) в действительности показывает зависимость оценки от многих прагматических факторов: от того, кому принадлежит оценка (субъекта оценки), от характера оцениваемого объекта, от характера признака, положенного в основание оценки, от интенции высказывания или действия, от времени и места и еще многих сопутствующих обстоятельств. Следует, однако, подчеркнуть, что система и иерархия ценностей в традиционной культуре отличается сугубым антропоцентризмом: хорошим признается то и только то, что полезно человеку — не столько в утилитарном смысле применительно к его повседневной жизни, сколько в его отношениях с внешним миром и высшими силами.

Литература

Агапкина, Виноградова 1995 — *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Благопожелание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 188–191.

Ајдачић 1992 — *Ајдачић Д.* О клетви у усменој књижевности // Књижевна историја. 1992. Бр. 24. С. 1–8.

Арутюнова 1985 — *Арутюнова Н.Д.* Что мы предпочитаем? (семантическая структура народных суждений о предпочтительности) // Восточные славяне. Языки. История. Культура. К 85-летию акад. В.И. Борковского. М., 1985. С. 164–182.

Арутюнова 1988 — *Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. М., 1988.

inslav

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Проект и принципы аксиологического словаря // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 115–130.

Бахтин 1986 — *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. Изд. 2. С. 250–296.

Вендлер 1981 — *Вендлер З.* О слове *good* // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. X. Лингвистическая семантика. М., 1981. С. 531–554.

Виноградова 1982 — *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

Виноградова 2005 — *Виноградова Л.Н.* Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура / Отв. ред. Т.Н. Свешникова. М., 2005. С. 425–440.

Виноградова 2012 — *Виноградова Л.Н.* Семейные ценности традиционной культуры: Аксиологический аспект изучения славянских проклятий // Славяноведение. 2012. № 6. С. 37–42.

Виноградова 2013 — *Виноградова Л.Н.* Малые фольклорные жанры: их специфика и разновидности // Живая старина. 2013. № 4. С. 2–5.

Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // СБЯ 1993. С. 60–82.

Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197.

Вольф 1985 — *Вольф Е.М.* Функциональная семантика оценки. М., 1985 [4-е изд. — М., 2009].

Гловинская 1993 — *Гловинская М.Я.* Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых жанров // Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект / Отв. ред. Е.А. Земская, Д.Н. Шмелев. М., 1993. С. 158–218.

Голосіння 2012 — Голосіння / Упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909.

Грковић-Мејџор 2013 — *Грковић-Мејџор Ј.* О семантици старословенских придева **добръ** и **благъ** // *Грковић-Мејџор Ј.* Историјска лингвистика. Когнитивно-типолошке студије. Нови Сад, 2013. С. 350–364.

Гжибек 2009 — *Гжибек П.* Пословица и ее ситуации: от определения к классификации // Живая старина. 2009. № 4. С. 51–54.

Жельвис 1985 — *Жельвис В.И.* Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985. С. 296–312.

Жельвис 2001 — *Жельвис В.И.* Поле брани. Сквернословие как социальная проблема. Изд. 2-е. М., 2001.

inslav

Ивић 2005 — *Ивић М.* Когнитивни и граматички аспекти евалуације изразом *добар* (*-а*, *-о*) // Јужнословенски филолог. 2005. LXI. С. 1–10.

Лирика 1973 — Лирика русской свадьбы / Изд. подготовила Н.П. Колпакова / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1973 [Серия «Литературные памятники»].

Лома 2002 — *Лома А.* Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике. Београд, 2005.

Малые формы 1995 — Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова. Отв. ред. В.В. Иванов. М., 1995 [Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»].

Михајловић 1986 — *Михајловић В.* О неким метафоричним претњама у нашем фразеолошком систему // Зборник за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1986. XXIX/1. С. 137–140.

НЗЛ 1986 — Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов / Общая ред. Б.Ю. Городецкого. М., 1986.

Паремиологические исследования 1984 — Паремиологические исследования. Сб. статей / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М., 1984.

Паремиологический сборник 1978 — Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М., 1978.

Пермяков 1988 — *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии / Сост. Г.Л. Капчиц. М., 1988.

Петреска 2012 — *Петреска В.* Клетвата во македонската традиционна култура // Poznańskie studia slawistyczne. 3. Poznań, 2012. S. 129–143.

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

Плотникова 2006 — *Плотникова А.А.* Весенние заклинательные формулы изгнания гадов у южных славян (в ареальной перспективе) // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 319–372.

Поэзия 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И.И. Земцовский. Л., 1970.

РКЖБН — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 1. Костромская и Тверская губернии; СПб., 2006. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды; СПб., 2007. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды.

СБЯ 1993 — Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов / Отв. ред. С.М. Толстая, Т.В. Цивьян. М., 1993.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.

Серль 1986 — *Серль Дж. Р.* Косвенные речевые акты // НЗЛ 1986. С. 195–222.

Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Н.К. Рябцева. М., 1994. С. 172–177.

inslav

Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Из наблюдений над сербскими заговорами // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1999. Књ. 5. С. 155–160.

Толстая 2004 — *Толстая С.М.* Язык и культура и язык культуры // Живая старина. 2004. № 1. С. 4–7.

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления) // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 148–158.

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

Толстой 1987 — *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый–левый*, *мужской–женский* // Языки культуры и проблемы переводимости / Отв. ред. Б.А. Успенский. М., 1987. С. 169–183 (то же в кн.: *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151–166).

Трефилова 2012 — *Трефилова О.В.* Хвалить // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 407–409.

Трифуновић 1990 — *Трифуновић Ђ.* Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1990. Изд. 2.

Усачева 2006 — *Усачева В.В.* Вербальная магия в аграрных обрядах славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2006. С. 280–318.

Успенский 1983–1987 — *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1983/29. P. 33–69; 1987/33. P. 37–76.

Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949 (Српски етнографски зборник. Књ. 61).

Ястребов 1866 — *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1866.

Ajdačić 1991 — *Ajdačić D.* Apelativni žanrovi usmene lirike // Narodna umjetnost. 28. Zagreb, 1991. S. 207–212.

Ajdačić 1992 — *Ajdačić D.* Žanrovska dimenzija blagoslova u usmenoj književnosti // Književni rodovi i vrste. Teorija i istorija. 4. Beograd, 1992. S. 151–153.

Engelking 1989 — *Engelking A.* “Kląć się na czym świat stoi…” Według “Księgi przysłów” i słowników języka polskiego // Przegląd humanistyczny. 7. 1989. S. 83–93.

Engelking 1991 — *Engelking A.* Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji // Język a kultura / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Grzegorczykowej. Wrocław, 1991. T. 4. S. 75–85.

Engelking 2000 — *Engelking A.* Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.

Język w kręgu wartości 2003 — Język w kręgu wartości / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2003.

inslav

Nazwy wartości 1993 — Nazwy wartości / Red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska. Lublin, 1993. T. 1, 2.

Nikolić 2010 — *Nikolić D.* Struktura i funkcija kletvi u usmenoj i pisanoj epici // Narodna umjetnost. 47/2. Zagreb, 2010. S. 147–162.

PKL — Polskie kolędy ludowe. Antologia / Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002.

Puzynina 1992 — *Puzynina J.* Język wartości. Warszawa, 1992.

Wartościowanie 1992 — Wartościowanie w języku i tekście na materiale polskim i niemieckim / Pod red. G. Falkenberga, N. Friesa i Ja. Puzyniny. Warszawa, 1992.

Wartości 2012 — Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów / Red. M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel. Lublin, 2012.

inslav

С. Небжеговска-Бартминьска (Люблин)

Символические значения и система ценностей

Реконструкция значений и функций конкретного символа требует, как писал Никита Ильич Толстой (1990а), соблюдения трех этапов. На начальном этапе реконструкции важно обращаться к материалу ограниченной сферы славянской духовной культуры (обрядовой, обрядово-трудовой, фольклорной, народно-художественной) и проводить исследование либо в рамках одной локальной народной традиции, либо в рамках одного исторического среза. На втором этапе можно обратиться к реконструкции значений и функций символа на более широком пространстве и перейти от изолированных ареалов к изучению макроареала всей Славии. Третий этап допускает расширение сферы исследования в пределах конкретной народной культуры, поиски определенного символа или группы (микросистемы) символов во всех областях деятельности людей, расширение хронологических рамок исследования с привлечением исторического и археологического материала, наконец, обращение к иноэтническим, неславянским традициям (см. Толстой 1990а).

Несоблюдение этих принципов, обращение сразу к сравнению фактов разных традиций, разных зон и времен и разных генетически связанных и не связанных традиций ведет к отсутствию четкости формальной и семантической реконструкции и к искажению или смещению ее итогов и неразличению принципиально разных явлений.

Эти наблюдения Н.И. Толстого, сформулированные в связи с анализом символики предметов и действий: глаз и зрения покойников (Толстой 1990а), антропоморфных надгробий (Толстой 1973), переворачивания предметов в погребальном обряде (Толстой 1990б), вторичной функции обрядового символа (Толстые 1994), символики сети (Толстой 1988), веника (Виноградова, Толстая 1993), зеркала (Толстая 1994), девственности (Толстая 1996), подтверждаются опытом люблинского коллектива, работающего над «Словарем народных стереотипов и символов» (SSiSL), где «раскрытие символических значений» вписывается в программу реконструкции языковой картины мира, т. е. «заключенной в языке по-разному вербализованной интерпретации действительности, проявляющей себя в форме корпуса суждений о мире» (Bartmiński 1990: 110; ср. Niebrzegowska-Bartmińska 2013).

inslav

Символ, наряду со стереотипом, — одно из двух ключевых понятий. В 1996 г. Е. Бартминьский, формулируя задачи словаря, определил символ как «такое представление о предмете, которое служит репрезентантом другого представления в рамках более широкого знакового поля» (Бартминьский 2005: 68–69). Символика трактуется в SSiSL в двух планах — символом чего является описываемый концепт (предмет) и что является его символом. Например, в польской народной культуре солнце, с одной стороны, символизирует лик или глаз Бога, который с высоты смотрит на мир, или самое жизнь, добро, совершенство и т. д., а с другой стороны, его символами (эмблемами, заместителями) служат яйцо, уж, божья коровка и другие объекты, состоящие с солнцем в той или иной, более или менее выраженной связи и принимающие некоторые его свойства и функции (Bartmiński 1996: 9).

В словарных статьях символика выделена в отдельную рубрику, наряду с такими, как коллекции, оппозиции, внешний вид, количество, действия, функции, эмоции (przeżycia), использование, локализация, время. В зависимости от типа статьи состав рубрик, их порядок и содержательное наполнение, отражающие когнитивные структуры описываемых представлений, различны.

Рассмотрим подробнее набор рубрик и место символики в «космологических» статьях (ср. четыре части SSiSL: ч. 1. Небо, небесные тела, огонь, камни; ч. 2. Земля, вода, подземелье; ч. 3. Метеорология; ч. 4. Мир, свет, металлы). Примеры:

Небо — Названия. Коллекции. Оппозиции. Локализация. Свойства. Устройство и вид. Обитатели небес. Небо как мечта и награда человека. Дорога в небо, дорога с неба. Характерные действия. Воздействие. Эмоции. Небо как адресат и получатель действий человека. Что и кто происходит с неба. Предсказания. Символика. Эквивалентность (SSiSL I/1: 85–118).

Дунай — Названия. Коллекции. Оппозиции. Свойства. Количество. Части. Воздействие. Локализация. Дунай как место начала и конца любви и жизни. Эквивалентность. Символика (SSiSL I/2: 254–265).

Болото — Названия и дериваты. Разновидности. Коллекции. Оппозиции. Происхождение. Вид и свойства. Процессы. Локализация. Звери и птицы на болотах. Болото — обиталище злых духов и демонов, место опасных событий и смерти. Изгнание болезней на болота. *Втоптать в болото* — знак разрыва влюбленных. Болото как оберег. Дорога через болота. «Освоение болот». Предсказания. Эквивалентность. Символика (SSiSL I/2: 427–436).

Дождь — Названия и дериваты. Родовая категория. Виды дождя. Комплексы и коллекции. Оппозиции. Происхождение. Причины. Трансформации. Власть над дождем. Свойства. Количество. Поведение. Последствия.

inslav

Объект. Практики вызывания дождя. Запреты. Способы отгона дождя. Время дождя. Работы, предписываемые во время дождя. События, сопутствующие выпадению дождя. Локализация — где идет дождь. Предсказания дождя, предсказания на основе дождя. Магия. Эквивалентность. Символика (SSiSL I/3: 129–166).

Золото — Название. Категоризации. Коллекции и комплексы. Оппозиции и градация. Происхождение. Изменения. Вид и свойства. Формы. Меры золота. Поведение и состояния. Золото как объект обработки. Золото как награда и предмет мечтаний. Добыча золота. Запреты, связанные с золотом, и стражи золота. Владельцы золота. Локализация. Символическое и практическое использование. Использование в медицине. Магическое использование. Предсказания. Эквивалентность. Символика (SSiSL I/4: 163–206).

Как видно из приведенных данных, символика занимает постоянное место в структуре словарных статей. На символике делается специальный акцент, она оказывается завершающей рубрикой, итогом анализа, своего рода «короной»[1] всей статьи. Из этого можно заключить, что ее роль очень важна. Чтобы выявить культурную роль символики, рассмотрим символические значения, выделенные авторами 10 статей из четырех частей тома «Космос»: *небо*, *свет*, *Дунай*, *источник*, *дождь*, *туман*, *остров*, *болото*, *грязь* и *золото*.

НЕБО, которое в статье Е. Бартминьского и С. Небжеговской (SSiSL I/1: 85–118) трактуется в двух измерениях — физическом и религиозном, в рубрике «символика» связывается во **святостью** и **Богом**, ср. в свадебных песнях: *Jak będą cie czepić, to spójrz do nieba, Ażeby twoje dzieci nie pragnęły chleba.* Oles Lub 130 [Как пойдешь под венец, посмотри на небо, Чтобы твои дети не просили хлеба]. В колядках, приговорах и рождественских представлениях, а также в погребальных песнях и репертуаре нищих старцев небо — знак **счастья** и **радости**: *Słyszeliście kiedyś, co Ewa zrobiła, wszakże to ona nas nieba pozbawiła, gdy jabłko zerwała, potem skosztowała wraz i z Adamem.* Bart Lub 161 [Слышали вы, что Ева наделала, она нас неба лишила, когда яблоко сорвала и потом его попробовала вместе с Адамом]; *Dzieciutko się narodziło niebo ludziom otworzyło.* Kul Wiel 3/27 [Младенец родился, людям небо открыл]; *Rozwaz to, człowiecze, sobie, zyj tak, jeśli chcesz być w niebie. Dać Pan Bóg po tem zywocie, po krzyżu i po kłopocie pójdziesz na niebieskie gody, gdzie Jezusz, w niebieskie ogrody.* K 40 MazP 389 [Рассуди,

[1] Этот принцип используется также и применительно к другим лексико-семантическим полям: злаков (Kaczan 2009), трав (Pacławska 2011), плодовых деревьев (Gębala 2014), кустов (Kielak 2013), диких животных (Miłosz 2014) и др.

inslav

человече, живи так, если хочешь попасть на небо. даст тебе Пан Бог после этой жизни, после креста и муки пойдешь на небесные выси, где Иисус, в небесные сады]. В великопостных и пасхальных песнях небо ассоциируется со **свободой** и противопоставляется чистилищу: *Kliuczu do nieba rządzony, więzień w czyśćcu utrapiony, Maryjo! Pragnie przez Cię być puszczony z więzienie w niebieskie strony.* TN Łubcze 1978 [Ключ, отпирающий небо, узник, попавший в чистилище, Мария, мечтаю, что ты пустишь меня в небесные просторы].

В погребальных песнях небо соотносится с **духовным** началом и **вечностью**: *Teraz się ᵘod was wybieram, krótki mój żywot zabieram, ciało w ziemi odpoczywa, dusza wiernie w niebie śpiewa.* TN Aleksandrów 1978 [Вот я вас покидаю, краткую свою жизнь забираю, тело в земле отдыхает, душа в небе поет]; *Płacz na ziemie, bo tam w niebie, nie ma bólu, nie ma łez, tam Pan Jezus weźnie ciebie, tam gdzie wieczna chwała brzmi.* TN Nedeżów 1977 [Плач на земле, ибо там, на небе, нет боли, нет слез, там Пан Езус возьмет тебя, там, где вечную славу поют]. В песнях нищих-старцев небо символизирует **справедливость** — оно не хочет принимать грешные души: *Idą, idą duse płatające, Swemi rękami łámajace. Niebo, niebo, przyjmie nás, Bo się Jezus zaparł się nás. A kiedy wás nie przyjmiemy, Bo od Boga przykaz mámy.* ZWAK 1880/88 [Идут, идут души блуждающие, руки свои ломающие. Небо, небо, прими нас. Ибо Езус отверг нас. Мы вас не примем, так как от Бога приказ имеем].

СВЕТ (SSiSL I/4: 86–128, автор С. Небжеговска-Бартминьска), будучи по своей основной функции орудием зрения (наблюдения) и познания мира (ср. двойственность значения слова *wid* — ‘свет’ и ‘зрение’), является символом **знания** и **ума**, ср. *rzucać światło na coś* ‘способствовать объяснению чего-н.’, *rzucić światło na coś* ‘объяснить что-н.’, *w świetle czegoś* ‘учитывая имеющиеся данные’, а также дериваты: *oświecenie* ‘просвещение’, *oświecić kogoś* ‘просветить кого-л.’ или *światły człowiek* ‘тот, кто обладает большими познаниями и жизненным опытом’, противопоставленные выражениям *ciemny*, *głupi*, *niedouczony* ‘темный, глупый, недоучка’.

Другие символические значения, приписываемые свету: свет — символ **жизни** (по поверьям, звезды освещают жизнь человека, в момент смерти падают с неба) SSiSL I/1/208, **благополучия** (*świetlana przyszłość*) и **надежды**, ср. *ujrzeć Ś. w tunelu* ‘видеть свет в конце туннеля’. В религиозных текстах свет отождествляется с **милосердием Божиим**, ср. в песне: *Niech cię* [Bóg] *łaski swej światłością napełnia, byś wsym wonnością był i drzewem pożytecznym, Bogu twemu ukochanym.* Krzyż WiM 5/79 [Пусть наполнит тебя [Бог] светом своего милосердия; чтобы был ты для всех благоуханным и деревом полезным, Богу твоему возлюбленным]. В народных молитвах свет ассоциируется с **опекой высших сил**: *Ja ide spać. Sama? Nie sama — Ze*

inslav

trzoma aniołkami. Jedyn mi świci, Drugi mi ściele, Trzeci mi strzeże duszyczke w ciele. Kot Zn 467–468 [Ложусь спать. Одна? Не одна — с тремя ангелочками. Один мне светит, другой постель стелет, третий сторожит мою душечку в теле]. В религиозных песнях свет символизирует **Христа**, которого называют *światłem prawdziwej wiary* Bart Lub 175 [светом истинной веры], *Panem światłości* Krzyż WiM 5/104 [властителем света], *światłością ze światłości* K 23 Kal 253 [светлейшим из светлейших] или *światłem świata* Miłk Pas 599 [светом мира]. В загадке свет — символ **веры:** *Jakie jest światło, co od słońca świeci jaśniéj, a jak się zatli, to nigdy nie zgaśnie. <Wiara>* K 8 Krak 242 [Что за свет, который светит ярче солнца, и если засветит, никогда не погаснет? — Вера], *Światłość wiekuista* [свет извечный], служит знаком **спасения**.

ДУНАЙ (SSiSL I/2: 256–257) как великая глубокая река на уровне символических значений предстает в описании Е. Бартминьского и У. Майер-Барановской как **неизменная устойчивая основа человеческой жизни**, свободная от ограничений, ср. в так называемых дунайских колядках: *Chodziła Mania krajem dunajem niby róży kwiat, dziwili jej się kawalerowie, cały świat.* Ad Zam 54 [Ходила Маня берегом дуная, и там венок свой потеряла]. В любовных песнях и балладах Дунай трактуется как знак **начала любви**, встречи и исполнения желаний влюбленных: *Kole dunajam chodziła, tam zem se wionek zgubiła.* Stoin Żyw 108 [Возле дуная ходила, там свой венок потеряла]; *Gdziez ty był, Janiczku, od samego rana? Wodził sy koniczki poić do dunaja.* K 44 Gór 375 [Где ж ты был, Яничек, с самого утра? Водил лошадок поить на дунай]. В любовных песнях и балладах Дунай может быть знаком **конца любви, смерти**: *Już odjeżdżasz w cudze kraje, przez te wisły i dunaje…, już inszą masz.* K 27 Maz 275 [Уже уезжаешь в чужие края, за все эти вислы и дунаи…, уже у тебя есть другая]; *I przywędrowali nad dunaj wysoki, nad dunaj szeroki, nad dunaj głęboki … I wziął ci ją Jasio pod obydwa boki, rzucił-ci ją rzucił w ten dunaj głęboki.* K 1 Pieś 32 [И пришли они к дунаю высокому, к дунаю широкому, к дунаю глубокому… И взял ее Ясь под обе руки, бросил ее, бросил в этот дунай глубокий].

В пословицах Дунай символизирует **границу** в пространственном смысле и служит знаком конца **человеческого мира** — границы, за которую трудно перейти и через которую невозможно вернуться назад, ср. *Zajechawszy za Dunaj, już o domu nie dumaj.* NKPP Dunaj 5 [Заехав за Дунай, о доме не думай]; *Komu się morze udało przepłynąć, może na Dunaju zginąć.* NKPP płynąć 4 [Кому удалось море переплыть, может в Дунае погибнуть]. В балладах Дунай означает **границу между миром живых и миром мертвых** — утонуть в Дунае значит символически перейти эту границу: *Poszedł się sam* [pan] *umywać do dunaju bystrego. Umywa się umywa, dunaj się z nim obrywa. Służka, dodaj czółnuszka, co dojadę do brzezka. Służka czołna dodaje, pan się do dna dostaje.* K 1 Pieś 207 [Пошел пан один умываться к

inslav

быстрому дунаю. Умывается, умывается, дунай вместе с ним обрывается. Служка, дай лодочку доехать до бережка. Служка лодку дает, пан до дна достает]; *Graj piszczałko, graj, całem sercem żal! Starsza siostra młodszą zabiła i w dunaik ją wrzuciła, za kubek jagód!* Cisz Krak 79 [Играй, свирель, играй, всем сердцем печаль! Старшая сестра младшую убила и в дунайчик бросила за кружку ягод].

В свадебных песнях Дунай — **символ границы в социальном смысле**; девушка, которая *переплыла дунай*, уходит из дома: *Oj, nie dumaj, grzeczna damo, nie dumaj, przepłyniesz ty bez wódeczkę, bez dunaj. Kiedy będziesz, grzeczna damo, dumała, nie będziesz ty po dunaju bujała.* K 40 MazP 133 [Ой, не думай, почтенная дама, не думай, переплывешь ты через водичку, через дунай. Если будешь, почтенная дама, думать, не будешь по дунаю носиться]; *Z róży kwiat urwała, na dunaj rzucała: Płyń-że płyń-że z rózy kwiecie, do mojej rodziny. Wyszła stara maci z wiadrem wodę braci, i tak stała zadumała, kwiatek poznawała.* K 28 Maz 128 [Цветок розы срывала, на дунай бросала: плыви же, плыви, цветок розы, к моему дому. Вышла старая мать ведро воды набрать, и так стала задумчиво и цветок узнала]. Это также **связь между девушкой и парнем**: *Kasia do Jasia tużyła, parę wianeczków uwiła, na bystry Dunaj rzuciła. Płyń-że wianeczku do młyna, Jaś białe rączki umywa. Płyń-że wianeczku tam nazad, będziesz u Kasi na obiad.* K 12 Poz 57 [Кася о Ясе тужила, пару веночков свила, на быстрый Дунай пустила. Плыви же, веночек, до мельницы, Ясь белы ручки моет. Плыви же, веночек, назад, будешь у Каси к обеду].

ИСТОЧНИК (SSiSL I/2: 270, автор У. Майер-Барановска) в народной картине мира является объектом культа и святым местом, обладающим таинственной силой. В колядках и религиозных песнях ему приписывается значение **начала событий и жизни**: *A stoi nám lipka, lipecka zieloná… A pod tą lipką, lipecką studzienka cembrowá… A w ty studzience cembrowy wodzisia źródłowa… A w ty to wodzisi źródłowy Maryjá się myła… A umywszy się Maryjá na brzég wystąpiła… A wystąpiwszy Maryjá, Syna porodziła… A porodziwszy Syna Maryjá, w kąpiołkę włożyła… A i w kąpiołkę włożyła, pięknie okąpała… A i z kąpiołki wyjęna, w pieluski zawiła.* Święt Nadr 74 [Стоит у нас липка, липочка зеленая… А под той липкой, липочкой источник, камнем выложенный… А в этом источнике водица ключевая… А в той водице ключевой Мария мылась… А умывшись, Мария на берег вышла… А выйдя, Мария Сына родила… А родивши, Сына Мария в купельку положила… В купельку положила, хорошо искупала… А вынув из купельки, пеленками повила]; *Tam, gdzie rzeka Gaw płynie, w świętej boskiej krajinie, objawiła się Maryja Bernadecie dziewczynie. W Ludr Lekarka staneła… Twoja woda na ból, rany jako balsam spłynęła… Krynice otworzyła, w tym robotę wznowiła, ludzi ji aniołów razem w tej pracy zatrudniła… Pireneje obrała, lazaret zbudowała,*

inslav

źródło wody dla ochłody dla cierpiących wylała. Etnl 1996 Maz 247–248 [Там, где река Гав течет, в святом божественном краю, явилась Мария девице Бернардинке. В Лудре целительница стояла… Твоя вода болезнь и раны как бальзам смывает… Криницы отворила, работу возобновила, людей и ангелов вместе той работой заняла… Пиренеи очистила, лазарет построила, источник свежей воды для жаждущих вылила].

Чистота воды и ее движение делают источник в народном соннике символом **здоровья**: *A jak czysta woda i takie źródełko płynie, to niby zdrowie mówio.* Nieb Pol 219 [Если (во сне) чистая вода и она течет ключом, то, говорят, это здоровье]. В любовной лирике и балладах бьющая из земли чистая ключевая вода ассоциируется с **девичьей добродетелью**: *Moja łącka przy niskiej dolinie, można ją siec i w lecie, i w zimie… Z mojej łącki źródełecko ciece, mojej łącki lada kiep nie siece.* LL 1962/1–2/58 [Мой лужок у низкой долины, можно его косить и летом, и зимой… Из моего лужка источник вытекает, моего лужка каждый дурень не косит] и **моральной чистотой**: *A w niedzielę z zarania sła dusycka z kazania, I wlazła do ogroda, gdzie ta źródelna woda. Przysed do nij w cerni pan, ni miał słuzki, jéno sam. Co tu robis w ogrodzie przy tej źródelnej wodzie? A mój panie, kwiatki rwę, wianki wiję na główkę. Nie będzies ich więcy wić, bo już ze mną musis iśc* [do piekła]. K 46 Ka-S 330–331 [А в воскресенье раненько шла душечка со службы, И зашла в сад, где ключевая вода. Пришел к ней в черном пан, без слуги, один. Что ты тут делаешь в саду у ключевой воды? А, почтенный, цветочки рву, плету венки на головку. Не будешь их больше вить, а пойдешь со мной [в ад]].

В солдатских песнях источник является символом **счастья**: *Gdzie ta chatka mchem porosła, co nie wychowała, gdzie jabłonka ta wyniosła, co w ogródku stała. Gdzie to źródło żywej wody z podziemi bijące, gdzie te moje lata młode jak kwiatki na łące. Chatka w gruzy rozwalona, źródło bić przestało, jabłoń w próchno zamieniona, same łzy zostały.* Płat Krak 670 [Где та хатка, мхом поросшая, что меня взрастила, где та яблонька высокая, что во дворе стояла. Где источник чистой воды, бьющий из земли, где мои годы молодые, что цветочки на лугу. Хатка развалилась, родничок иссяк, яблонька засохла, одни слезы остались]; в любовной лирике — символом **любви**: *kole ogródecka biją źródełecka, Trzeba by je ogrodzić. Pamiętáj, Jasiéńku, pamiętáj jedyny, Do innéj nie chodzić.* ZWAK 1880/132 [возле садочка бьет родничок, надо бы его огородить. Запомни, Ясенька, запомни, мой единственный, к другой не ходить]. Высохший источник в стихах крестьянских поэтов и в народных верованиях — знак **несчастья**: *Przysła burza z okrutną cyrniawą, pieronami pisała swe prawo — grod mi kwiotki połamał i sfutloł, śkliste źródeł zmąciło się okno.* Szcz Ant 563 [Налетела гроза черной тучей, молниями небо исписала — в садике цветочки поломала и погнула, чистое стекло источников замутила].

inslav

ДОЖДЬ (в интерпретации Е. Бартминьского и Й. Шадуры — SSiSL I/3: 149) в загадках и свадебных песнях символизирует **оплодотворяющую силу**: *Ojciec strzela, nie zabija, matka zjada, geby nie ma <Deszcz i ziemia>* Folf Zag nr 581 (Отец стреляет, не убивает, мать ест, рта не имеет. — Дождь и земля); *Dajże Boze deszczu, żeby lał, żeby lał. Żeby mi się wianek na głowie rozwijał.* ZWAK 1886/287 [Дай, Боже, дождя, чтобы лил, чтобы лил. Чтобы мой венок на голове расцветал]. В молитве «o błogosławieństwo Boże dla urodzajów polnych» [благослови, Боже, урожай полей] дождь является **силой, поддерживающей жизнь**: *Boże, z którego rozkazem grzejące słońce wschodzi i zachodzi, który pragnącą ziemię rosą i deszczem posilasz, który łąki trawą przyodziewasz, który zbożu na polu róść dajesz… Udziel nam deszczu i pogody, błogosław wysiane nasiona, daj łakom i polom urodzajność...* Siw Błog 18 [Господи, по чьему приказу *жаркое* солнце всходит и заходит, ты жаждущую землю росой и дождем питаешь, ты луга травой покрываешь, ты хлебам на полях даешь рост… Дай нам дождя и погоды, благослови посевы, дай урожай полям и лугам…]. В любовных песнях дождь символизирует **тоску и горькую долю**: *W niedzielę rano drobny deszcz pada, nadobna dziewczyna — nadobna jedyna, do mnie nie gada.* ZWAK 1886/292 [В воскресенье поутру идет мелкий дождик, красная девица, моя единственная, со мной не говорит]; *Pada deszczyk po gęstej krzewinie, koachaj szczerze, kawalerze, ale nie zdradliwie.* Bart PANLub 4/415 [Льется дождик на густой кустарник, люби меня, милый, только без обмана]; в солдатских песнях дождь ассоциируется с **тяжкой участью солдата**: *Deszcz, jesienny deszcz, smutne pieśni gra, mokną na nim karabiny, hełmy kryje rdza. Deszcz, jesienny deszcz, bębni w hełmu stal, idziesz, młody żołnierzyku, gdzieś, w nieznaną dal.* Świr Pieś 372 [Дождь, осенний дождь, грустные песни поет, мокнут под ним карабины, шлемы покрывает ржавчина. Дождь, осенний дождь стучит по металлу каски, идешь ты, солдатик, куда-то в неведомую даль].

Символические значения **ТУМАНА** (**Mgła**, авторы — А. Копер и Э. Пацлавска, SSiSL I/3: 80–81) зависят прежде всего от цвета и времени появления; в солдатских песнях утренний белый туман символизирует **покой**, а темный густой туман — **злую долю** и **смерть**: *Na Kujawach, na szerokich, żyznych polach szara leży mgła, ciężka, bezlitosna, bezsłoneczna dola ludzi w obcą stronę jak wiatr liście gna.* Szew Niech 332 [На Куявах, на широких плодородных полях лежит серый туман, тяжкая, горькая, мрачная доля гонит людей в чужие края, словно ветер листья]; *A gdy kula trafi ciebie zła i zakryje oczy ciemna mgła, na kolanach głowę złożysz mi.* Świr Pieś 368 [Если злая пуля настигнет тебя и опустится на очи темная мгла, на мои колени склонишь ты голову]; в семейных песнях туман ассоциируется с **несчастьем**: *Komuś słonko piyknie świeci, dla mnie tylko mgła i mróz, ja już tyle w życiu przeszła, nie ma szczyńścia dla mnie już.* Stoin Żyw 365 [Кому солнце

inslav

ласково светит, мне же лишь холод и мгла, я уж столько в жизни претерпела, нет мне больше счастья]; в легендах и преданиях — с **нечистой силой**: *Zeszło mu* [tj. chłopu] *do późnej godziny wieczornej. Gdy wracał do chałupym spadła bardzo gęsta mgła. Nagle zjawił się przed nim świecznik ze świecą w ręku i zaprowadził go w milczeniu do domu.* [Był to duch, który w ten sposób wykupił się od czyśćca.] Dek Sier 142 [Случилось ему <мужику> поздним вечером возвращаться домой. Когда он подходил к дому, упал густой туман. Вдруг явился перед ним некто со светильником и свечой в руке и молча проводил его до дома. <Это был дух, который таким образом освободился из чистилища>].

Один крестьянский поэт сравнил туман с **грустью**: *O smutku mój… wgryzłeś się w moje serce przesłoniłeś mnie mgłą szarą jesienną* Niew Prow 178 [О грусть моя… вгрызлась ты в мое сердце и накрыла меня серой осенней мглой], а общеизвестная фразеология связывает его с **угнетением и меланхолией** (ср. выражения *mgła smutku*, *żalu*, *melancholii*). В тумане человеку трудно видеть, поэтому он получает коннотацию **невежества**, **заблуждения**, **обмана** (*tumanić* означает ‘вводить в заблуждение’, от *tuman* ‘густая мгла’), **беспамятства**, **тайны** (*mgła wspomnień*, *zapomnienia*, *niepamięci*), **мечтаний и ирреальности** (*mgła marzeń*, *rojeń*, *złudzeń*).

Символика **ОСТРОВА (Wyspa)** на море, реке или озере (авторы статьи Й. Мацкевич и У. Майер-Барановска, SSiSL I/2: 65) тесно связана с водой; в сказке остров символизирует безопасность и благополучие: *I wziéna go na grzbiet* [Owczarczyka — duża ryba] *i płynéła ś nim bardzo długo ku brzegowi… zejdź ze mnie i nie bój się nicego, bo tu wyspa scęśliwości.* K 8 Krak 62 [И взяла его на спину <большая рыба> и долго плыла с ним к берегу… слезай с меня и ничего не бойся, это остров счастья]; в балладе он символизирует **укрытие**: *Zakładajcie rybacy sieci na wodę na Kasińkę na moję — czy siecią, czy wędką złapię ja cie prędko, nie ujdziesz mi, nie ujdziesz. Wypłyneła Kasia na kępę i tak sobie rzecze: chwała Tobie Bogu, zem powstała z grobu, z tej bystrej wody.* K 1 Pieś 260 [Забрасывайте, рыбаки, сети в воду — на мою Касеньку, сетью ли или удочкой быстро я тебя поймаю, не уйдешь от меня, не уйдешь. Выплыла Кася на островок и так себе сказала: слава тебе, Господи, что я вышла из могилы, из этой стремнины]; в солдатских песнях — **изоляцию и одиночество**: *Po długiej niewoli dwaj starsi żołnierze wracali do ojców swej ziemi. W niemieckiej mieścinie, na nocnej kwaterze zalali się łzami rzewnymi. Tam bowiem tłum ludu rozmawiał coś długo, że Polska zginęła na wieki, że laur obdarta, okuta w kajdany, a cesarz* [Napoleon] *na wyspie dalekiej.* TN Kolonia Gałęzów 1979 [После долгой неволи два старых солдата возвращались в родные края. В немецкой земле остановились на ночлег и слезами горькими облились. Там люди толпились и все говорили, что Польша пропала навеки, что слава погибла, а император <Наполеон> на далеком острове].

inslav

БОЛОТО (**Bagno**) в статье С. Небжеговской (SSiSL I/2: 432) предстает символом **опасности, неопределенности и нестабильности**, ср. пословицу *Nie buduj na bagnie, nim je osuszysz.* NKPP budować 11 [Не строй на болоте, пока его не осушишь], **морального падения** (ср. одно из значений польского слова *bagno* 'аморальная ситуация, аморальный поступок' и выражение *bagno moralne* букв. 'моральное болото, грязь'). Будучи опасным местом, где люди блуждают, теряют дорогу, болото в сказках, поверьях, легендах становится символом **лабиринта**, **смерти**, **гибели**; в народном соннике оно толкуется как **болезнь** (Nieb Pol 145).

ГРЯЗЬ, СЛЯКОТЬ (**Błoto**), как показали Э. Масловска и С. Небжеговска (SSiSL I/2: 449), на символическом уровне ассоциируется с **грехом, распутством и подлостью**, ср. обиходные выражения *tarzać/nurzać się w błocie* [валяться в грязи, погружаться в грязь], *wyciągnąć kogoś z błota* [вытащить кого-л. из грязи], *wybrnąć z błota* [вылезти из грязи]; *Grzech jest błoto, cnota złoto.* NKPP grzech 13 [Грех — грязь, а добродетель — золото]; *Kto sam wlazł w błoto, drugiego za sobą ciągnie.* NKPP błoto 9 [Кто сам погряз в болоте, другого за собой тянет]; *Czart pokaże złoto, a wciągnie w błoto.* NKPP czart 9 [Черт покажет золото, а утянет в болото]. В народном соннике грязь или болото предвещают **сплетни**, **оговоры**, **клевету**, **осуждение**, ср. *zmieszać kogoś z błotem* NKPP błoto 25 [смешать кого-л. с грязью]; *obrzucić [kogoś) błotem* NKPP błoto 16 [облить кого-л. грязью], пословицу *Honor nie kapota, nie zmyjesz zeń błota* NKPP honor 9 [Честь не кафтан, с нее грязь не смоешь]. В целом это символ **ничтожества и убожества**, ср. поговорку *Z błota nie zrobisz złota.* NKPP błoto 22 [Из грязи не сделаешь золота]; в свадебной песне поется: *Żeby on* [wianek] *był obsypany dokoluśka talarami. Ani pijaskiem ani błotem, ale śrybłem albo złotem*. K 10 Poz 245 [Чтобы он <венок> был осыпан мнетами. Не песком, не глиной, а серебром или золотом].

ЗОЛОТО (**Złoto**, SSiSL I/4: 180–181, авторы Е. Бартминьский и К. Пророк) считается самым благородным металлом, символом **блеска** и **сияния**, означает **богатство** во многих жанрах, например в религиозных песнях: *Była to Dorota, pobożnego żywota. Przyszła pod królewskie wrota, nadał jéj król sribła i złota.* K 17 Lub 14 [Это была благочестивая Дорота, пришла она к королевским воротам, дал ей король серебра и золота], в балладах: *Jasio konie poił, Kasia wodę brała, on sobie zaśpiewał, ona zapłakała. Nie płacz, Kasiu, nie płacz, nabierz złota dosyć, żeby miał co wrony koń pod nami nosić.* K 1 Pieś 27–28 [Ясь коней поил, Кася воду набирала, он запел, она заплакала. Не плачь, Кася, не плачь, набери столько золота, чтобы было что вороному коню носить]; в сказках: [Górnik zaprzedaje diabłu duszę za to, że go wybawił z biedy.] *Wykopał* [górnik] *cały garniec złota, kosztowności i brylantów. Sprzedał to wszystko, kupił dom, ojców wziął do siebie, a dzieci na*

inslav

szkoły posłała. Sim ŚlOpol 77 [<Шахтер продает душу дьяволу за то, что тот спас его от беды>. Выкопал целый горшок золота, драгоценностей и бриллиантов. Продал все это, купил дом, взял к себе родителей, детей отправил в школу]. В жатвенных песнях и хозяйственных предписаниях золото означает **жизнь**, **урожай** и **благополучие**: *Na Gromnice po błocie, bydzie lato w złocie.* NKPP Matka Boska Gromniczna 22 [На Громницы слякоть, будет жито золотое]; *Kto sieje w błoto, ten zbiera złoto.* NKPP siać 39b [Кто сеет в грязь, соберет золото]; *Otwierajcie nam te wierzeje, bo w polu zytko się nie chwieje… idziemy z wiejską robotą, niesiemy tu szczere złoto.* Ad Pieś 102 [Открывайте нам ворота, в полях у нас жито не колышется… мы идем с нашей сельской работой, несем настоящее золото].

В сказках золото символизирует **королевскую власть** (распространенный сказочный мотив связывает золото с королевской короной, богатыми одеждами, золотой яблоней из королевского сада и т. п.). В рождественских колядках золото — символ **святости** и **знак Бога**: *temu królowi Zbawicielowi trzéj królowie złoto, mirrę, kadzidło ochfiarowali. Złoto króla, kadzidło kapłana, a mirra znaczyła mękę Pana.* K 5 Krak 199 [этому царю-Спасителю три короля поднесли золото, миро, кадило. Золото короля, кадило каплана, а миро означало страсти Господни]. В свадебных и любовных песнях, а также колядках-благопожеланиях парню и девушке золото символизирует **любовь** — «молодые и влюбленные одеты в золото, что означает их взаимные склонности и выбор»: *Stoi sosna, gdzie wyrosła, na tyj sośnie złoto rośnie. Złoto rośnie, złoto byndzie u naszej Kasieńki po kolędzie.* Kot Rzesz 296 [Стоит сосна, где выросла, на той сосне золото растет. Золото растет, золото будет у нашей Касеньки после коляды]; *Stoi jabłoneczka w dolinie, srebra złota na niéj dość dla mnie* [dziewczyny]. *Weźże ty, Jasinku, ostry miecz, utnij srebra złota na wieniec.* Pieś Śl 2/311 [Стоит яблонька в долине, серебра-золота на ней много для меня <девушки>. Возьми же, Ясенька, острый меч, срежь мне золота на венок].

В свадебных песнях золото выступает символом **красоты** и **чистоты**: *Roztwórzcie nam się wrota, wieziem wam młodych ze złota.* Bart PANLub 2/336 [Открывайте нам ворота, везем вам молодых из золота]; *Na tym cisowym stole przeogromny dar stoi, cały masłem obliwany, szczerem złotem obsypany.* Hoł Wes 81 [На этом тисовом столе стоит огромный дар, весь маслом облитой, серебром-золотом обсыпанный]. В пословицах золото — символ **устойчивости** и **долговечности**: *Złota nigdy rdza nie chwyci.* NKPP złoto 33 [Золота ржавчина никогда не возьмет]. В записях верований и магических практик золото — «средство, обеспечивающее **здоровье** и **удачу**» SSiSL I/4/180. В народном соннике оно означает **здоровье** TN Krasiczyn 1985, **смерть**: *o książkach lub złocie — śmierć kogoś znajomego lub z rodziny* Nieb Pol 179 [снятся книги или золото — смерть кого-л. из знакомых или родственников]; **выгоду, прибыль**: *Jak złoto to już zysk* [Если золото — при-

inslav

быль]; **сплетни, оговоры** и **болезнь**: *Złoto lub pieniądze — plotki; Złoto też niedobrze. Na chorobe, na takie.* Nieb Pol 228 [Золото или деньги — сплетни. Золото тоже плохо. К болезни или чему-то подобному]. Поскольку золото вызывает у людей жадность и желание обогащения, оно ставит их перед выбором между богатством и добродетелью, между материальными и духовными ценностями и связывается с **искушением** и **моральным падением**, что хорошо передают польские пословицы: *Złotem kupuje się miłość.* NKPP miłość 124 [За золото покупается любовь]; *Osioł złotem obładowany ujdzie między pany.* NKPP złoto 25 [Груженный золотом осел между людьми]; *Teraz i cnota nie popłaca bez złota.* NKPP złoto cnota 113 [Теперь и добродетель не обходится без золота]. В верованиях, быличках и пословицах золото приобретает **демонические свойства**, ср. пословицу *Czart pokaże złoto, a wciągnie w błoto.* NKPP czart 9 [Черт покажет золото, а утащит в болото].

Этот краткий обзор, относящийся к рубрике «символика» в избранных статьях «Словаря народных стереотипов и символов» [SSiSL), который я представляю ниже в таблице (см. Приложение), показывает, что символические значения связаны со сравнительно небольшим повторяющимся кругом понятий — это чистота, здоровье, удача, урожай, благополучие, богатство, любовь, счастье, безопасность, но также и — сплетни, оговоры, болезнь, моральное падение и т. п. Все это названия жизненных ценностей — эмоциональных, материально-бытовых, эстетических, социальных, моральных, трансцендентных и познавательных. Эти наблюдения позволяют сформулировать общий тезис: раскрытие символических значений в статьях словаря — это и есть реконструкция народной системы ценностей. Этот вывод можно считать очередным аргументом в пользу когнитивистов — Томаша Крешовского (Krzeszowski 1994), Ежи Бартминьского (Bartmiński 2003), утверждающих, что система ценностей лежит в основе языка и языковой картины мира, что язык является 1) источником сведений о системе ценностей, 2) орудием оценки и 3) «субстратом», на котором эти ценности реализуются (Bartmiński 1996).

Приведенные выше символические значения, связанные лишь с некоторыми представлениями, могут быть сгруппированы в несколько блоков релевантных для польской народной культуры понятий: (а) **витальных** (смерть, здоровье, болезнь, злая доля), (б) **эмоциональных** (любовь, радость, грусть, надежда, покой, беспокойство, несчастье, неуверенность, угнетение, меланхолия, трудности, счастье, удача, тоска, свобода, (в) **материально-бытовых** (богатство, благополучие, урожай), (г) **эстетических** (красота), (д) **социальных** (оговоры, сплетни, ссоры, обман, брань), (е) **моральных** (девичья честь, моральная чистота, справедливость, моральное

inslav

падение, искушение, (ж) **трансцендентных** (Бог, Христос, дьявол, демоны, Божья милость, власть сверхъестественных сил, святость, спасение, вера, (з) **познавательных** (беспамятство, тайна, знание, ум).

Детальный анализ представленных символических значений обнаруживает, что один и тот же носитель символических значений (что вытекает из самой природы символа) может выражать разные значения. Так, небо имеет 8 разных значений, свет — 10, Дунай и источник — по 9, дождь — 6, туман — 16, остров — 5, болото — 8, грязь, слякоть — 12, золото — 22. Остается открытым вопрос о их взаимной выводимости. На основе обзора символических значений, представленных в различных статьях SSiSL, можно констатировать, что одна и та же «ценность» может быть связана с разными «носителями» (иначе говоря, символы можно считать синонимичными по отношению друг к другу): небо, источник, остров могут быть символом счастья и любви; небо и золото — знаком святости и Бога; свет и золото — благополучия; источник и золото ассоциируются с девичьей чистотой; грязь и золото дополнительно могут обозначать сплетни и зависть; болото и грязь связываются с моральным падением.

Система ценностей обнаруживает зависимость от жанра текста. Автор этих строк признала ее существенным «параметром» в характеристике каждого жанра (Niebrzegowska-Bartmińska 2012). В рождественских колядках символические значения связаны с жизнью, радостью, счастьем, святостью; в народных молитвах — с опекой сверхъестественных сил, в жатвенных песнях и хозяйственных приметах ценностью считается жизнь, благополучие и урожай, в любовной лирике — любовь, любовное томление, тоска (влюбленных), девичья честь, моральная чистота, богатство, в репертуаре бродячих певцов — справедливость, в сказках — убежище, королевская власть, богатство и т. д.

Связь системы ценностей, передаваемой на уровне символических значений, с жанром текста проливает свет еще на один аспект, а именно — на зависимость оценки от субъекта[2], проявляющуюся на тематическом или интерактивном уровне жанра: в жатвенных песнях и хозяйственных приметах ценности трактуются в перспективе крестьянина-хозяина, в солдатских песнях злая или хорошая доля выпадает солдату.

Анализ содержания только одной рубрики упомянутых здесь десяти статей «Словаря народных стереотипов и символов» приводит к выводу, что так же, как невозможно реконструировать целостную языковую картину мира, невозможно воссоздать и всю систему ценностей, лежащую в ее основе. Но мы можем приблизиться к этому канону, действуя в соответ-

---

2 Проблема релятивности оценки в колядках-благопожеланиях затрагивается в работе (Wężowicz-Ziółkowska 1983), в народном соннике в работе (Niebrzegowska 1996).

inslav

ствии с принципами Н.И. Толстого, о которых говорилось в начале. Применительно и к методике, используемой в SSiSL, следовало бы предусмотреть три этапа:

Этап 1. Реконструкция представлений, функционирующих как элементы языковой картины мира.

Этап 2. Анализ жанровой дифференциации характеристик, составляющих представление X-а, и интерпретация вторичных смыслов.

Этап 3. Расширение сферы исследования до уровня целостного анализа культуры и выявление символов, функционирующих как синонимы или связанных отношением взаимной выводимости (которые можно описывать в категориях «когнитивных дорожек»).

И только на третьем этапе мы будем в состоянии определить истинную природу символа, его принадлежность одновременно к разным уровням культуры, его способность выражать идеи целостности мира и — как подчеркивал Ю.М. Лотман[3] — связи космического универсума с миром людей и вещей видимых с невидимыми.

Литература и источники

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005.

Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993. С. 3–36.

Махлина 2009 — *Махлина С.* Словарь по семиотике культуры. СПб., 2009.

Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 11–119.

Толстая 1996 — *Толстая С.М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.

Толстой 1973 — *Толстой Н.И.* Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания (24–26 апреля 1973 г.). Тезисы докладов и сообщений. М., 1973. С. 50–55.

Толстой 1988 — *Толстой Н.И.* Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 122–129.

[3] Цит. по: Махлина 2009: 573–574.

inslav

Толстой 1990а — *Толстой Н.И.* К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 47–67.

Толстой 1990б — *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–128.

Толстые 1994 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной культуры) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 238–255.

Bartmiński 1990 — *Bartmiński J.* Punkt widzenia, perspektywa interpretacyjna, językowy obraz świata // Językowy obraz świata / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1990. S. 109–127.

Bartmiński 1996 — *Bartmiński J.* Język nośnikiem tożsamości narodowej i przejawem otwartości // Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa / Red. L. Dyczewski. Lublin, 1996. S. 39–59.

Bartmiński 2003 — *Bartmiński J.* Miejsce wartości w językowym obrazie świata // Język w kręgu wartości. Studia semantyczne / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2003. S. 59–86.

Gębała 2014 — *Gębała A.* Językowo-kulturowy obraz JABŁONI i JABŁKA w języku potocznym i polskiej kulturze ludowej. Analiza etnolingwistyczna. Praca magisterska napisana w IFP UMCS pod kierunkiem dr hab. Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej. Lublin, 2014.

Kaczan 2009 — *Kaczan A.* Zboża w ludowym i potocznym językowym obrazie świata. Praca doktorska napisana w IFP UMCS pod kierunkiem prof. dra hab. Jerzego Bartmińskiego. Lublin, 2009.

Kielak 2013 — *Kielak O.* Językowo-kulturowy obraz krzewów w polszczyźnie potocznej i ludowej. Praca magisterska napisana w IFP UMCS pod kierunkiem dr hab. Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej. Lublin, 2013.

Krzeszowski 1994 — *Krzeszowski T.* Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych // Etnolingwistyka. 1994. T. 6. S. 29–51.

Miłosz 2014 — *Miłosz A.* Językowo-kulturowy obraz zwierząt dzikich w polszczyźnie ludowej: eksplikacje NIEDŹWIEDZIA i WILKA. Praca magisterska napisana w IFP UMCS pod kierunkiem dr hab. Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej. Lublin, 2014.

Niebrzegowska 1996 — *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.

Niebrzegowska-Bartmińska 2012 — *Niebrzegowska-Bartmińska S.* Miejsce wartości w opisie gatunków mowy // Język a Kultura. T. 23. Akty i gatunki mowy w perspektywie kulturowej / Red. A. Burzyńska-Kamieniecka. Wrocław, 2012. S. 33–41.

Niebrzegowska-Bartmińska 2013 — *Niebrzegowska-Bartmińska S.* Ustalanie znaczeń symbolicznych w słowniku etnolingwistycznym // LingVaria. R. VIII (2013). Nr 1 (15). S. 127–144.

inslav

Pacławska 2011 — *Pacławska E.* Językowo-kulturowy obraz ziół w polskiej tradycji ludowej. Praca doktorska napisana w IFP UMCS pod kierunkiem prof. dra hab. Jerzego Bartmińskiego. Lublin, 2011.

SSiSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, zastępca red. S. Niebrzegowska-Bartmińska. Cz. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. Lublin, 1996; Cz. 2. Ziemia, woda, podziemie. Lublin 1999; Cz. 3. Meteorologia; Cz. 4. Świat, światło, metale. Lublin, 2012.

Wężowicz-Ziółkowska 1983 — *Wężowicz-Ziółkowska D.* Świat wartości kolędy życzącej // Literatura Ludowa. 1983. N. 6. S. 31–41.

Источники «Словаря народных стереотипов и символов» (SSiSL)

Ad Pieś — *Adamowski J.* Z polskich pieśni ludowych // Akcent. 1986. N 4 (26). S. 97–107.

Ad Zam — *Adamowski J.* W polu lipejka... Z repertuaru zamojskich laureatów festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu n. Wisłą. Zamość, 1988.

Bart Lub — Kolędowanie na Lubelszczyźnie / Red. J. Bartmiński, Cz. Hernas // Literatura Ludowa. Ogólnego zbioru rocznik 25 za rok 1981. Wrocław, 1986.

Bart PANLub — Lubelskie. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały / Red. J. Bartmiński. Cz. 1. Pieśni i obrzędy doroczne; Cz. 2. Pieśni i obrzędy rodzinne; Cz. 3. Pieśni i teksty sytuacyjne; Cz. 4. Pieśni powszechne; Cz. 5. Pieśni stanowe i zawodowe. Lublin, 2011.

Cisz Krak — *Ciszewski S.* Krakowiacy. Monografja etnograficzna. T. 1. Podania. Powieści fantastyczne. Powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne. Bajki o zwierzętach. Zagadki i łamigłówki. Kraków, 1894.

Dek Sier — *Dekowski J. P.* Strzygi i topieluchy. Opowieści sieradzkie. Warszawa, 1987.

Etnl 1996 Maz — *Adamowski J.* Współczesne opowieści i pieśni Maryjne z Mazowsza i Podlasia // Etnolingwistyka. 8. 1996. S. 235–262.

Folf Zag — Polskie zagadki ludowe / Wybrał i oprac. S. Folfasiński. Warszawa, 1975.

Hoł Wes — *Hołyszowa P.* Nasze wesele. Lublin, 1966.

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

K 1 Pieś — T. 1. Pieśni ludu polskiego. 1961.

K 5 Krak — T. 5. Krakowskie. Cz. 1. 1962.

K 8 Krak — T. 8. Krakowskie. Cz. 4. 1962.

K 10 Poz — T. 10. Poznańskie. Cz. 2. 1963.

K 12 Poz — T. 12. Poznańskie. Cz. 4. 1963.

K 17 Lub — T. 17. Lubelskie. Cz. 2. 1962.

K 22 Łęcz — T. 22. Łęczyckie. 1964.

inslav

K 23 Kal — T. 23. Kaliskie. 1964.

K 27 Maz — T. 27. Mazowsze. Cz. 4. 1964.

K 28 Maz — T. 28. Mazowsze. Cz. 5. 1964.

K 40 MazP — T. 40. Mazury Pruskie / Z rękopisów oprac. W. Ogrodziński, D. Pawlak, red. D. Pawlak. 1966.

K 44 Gór — T. 44. Góry i Podgórze. Cz. 1. / Z rękopisów oprac. Z. Jasiewicz, D. Pawlak, red. E. Miller. 1968.

K 46 Ka-S — T. 46. Kaliskie i Sieradzkie / Z rękopisów oprac. J. Lisakowski, W. Sobisiak, red. D. Pawlak, A. Skrukwa. 1967.

Kot Rzesz — *Kotula F.* Hej, leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970.

Kot Zn — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.

Krzyż WiM — *Krzyżaniak B., Pawlak A.* Warmia i Mazury. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. Cz. 1. Pieśni doroczne i weselne; cz. 2. Pieśni balladowe i społeczne; cz. 3. Pieśni zalotne i miłosne; cz. 4. Pieśni rodzinne i taneczne; cz. 5. Pieśni religijne i popularne. Warszawa, 2002.

Kul MiW — Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków / Red. J. Burszta. Wrocław, 1976.

LL — Literatura Ludowa. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

MSGP — Mały słownik gwar polskich / Pod red. J. Wronicz. Kraków, 2010.

Nieb Pol — *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.

Niew Prow — *Niewiadomski D.* Prowadź nas w jasność. Antologia ludowej liryki religijnej. Lublin, 1994.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Opracował Zespól Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969. T. 1; 1970. T. 2; 1972. T. 3; 1978. T. 4.

Oles Lub — *Olesiejuk F.* Obrzędy weselne w Lubelskiem. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną. Wrocław, 1971.

Pieś Śl 2 — Pieśni ludowe z polskiego Śląska / Wydali i komentarzem zaopatrzyli J. Ligęza i S. M. Stoiński. Kraków, 1938. T. 2.

Płat Krak — Albośmy to jacy tacy. Zbiór pieśni Krakowiaków wschodnich i zachodnich / Zebrał i oprac. P. Płatek. Kraków, 1976.

Sim ŚlOpol — Kumotry diobła. Opowieści ludowe Śląska Opolskiego / Zebrała, opracowała, wstępem opatrzyła D. Simonides. Warszawa, 1977.

Siw Błog — *Siwik W.* Błogosław wysiane nasiona, daj łąkom i polom urodzajność // Gość Niedzielny. 1994. N 14. S. 18.

Stoin Żyw — Pieśni żywieckie / Zebrał S. M. Stoiński. Kraków, 1964.

Szcz Ant — *Szczawiej J.* Antologia współczesnej poezji ludowej. Warszawa, 1972. Wyd. 2.

Szew Niech — *Szewera T.* Niech wiatr ją poniesie. Antologia pieśni z lat 1939–1945. Wyd. 2. Łódź, 1975.

inslav

Święt Nadr — *Świętek J.* Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.

Świr Pieś — Z pieśnią i karabinem. Pieśni partyzanckie i okupacyjne z lat 1939–1945 / Wyboru dokonał S. Świrko. Warszawa, 1971.

TN — Полевые материалы (с указанием места и года записи).

ZWAK — Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. Kraków, 1877–1896. T. 1–18.

inslav

Приложение

тип ценностей	Вид ценности	Символ ценности	тип данных
Витальные	**жизнь**	золото, свет; источник	жатвенные песни и хозяйственные приметы, поверья; колядки, религиозные песни
	смерть	туман; золото; болото	солдатские песни; сонник; сказки, поверья, легенды
	здоровье	источник; золото	сонник
	болезнь	болото; золото	сонник
	оплодотворяющая сила	дождь	загадки, свадебные песни
	жизненная сила	дождь	молитвы
Эмоциональные	**тяжкая доля, горькая доля, недоля**	дождь, густой туман, мгла	солдатские песни
	любовь	дунай, источник, золото	любовные песни; свадебные песни, колядки-благопожелания для парня и девушки
	радость	небо	рождественские колядки, приговоры, рождественские сценки; погребальные песни, песни нищих-старцев
	грусть	туман, мгла	крестьянская поэзия
	надежда	свет	фразеологизмы
	мир, покой	белая мгла, утренний туман	солдатские песни
	несчастье	высохший источник; туман; грязь, слякоть	крестьянская поэзия; семейные песни; свадебные приговоры
	опасность	болото	пословицы и поговорки
	нестабильность	болото	пословицы и поговорки
	неуверенность	болото	пословицы и поговорки
	угнетение	туман, мгла	фразеологизмы
	меланхолия	туман, мгла	фразеологизмы
	счастье	небо, источник, остров	колядки, приговоры, рождественские представления, погребальные песни, песни нищих-старцев; солдатские песни; сказки
	удача, успех	золото	верования и магические практики
	любовная тоска, томление	дождь	любовные песни
	свобода	небо	постовые и пасхальные песни
	безопасность	остров	сказки
	укрытие, убежище	остров	баллады
	одиночество	остров	солдатские песни
	лабиринт, блуждание	болото	сказки, былички, легенды

inslav

Эстетические	**красота**	золото	свадебные песни
Моральные	**оговоры**	грязь, болото	сонник, фразеологизмы, пословицы
	сплетни	грязь; золото	фразеологизмы, пословицы, сонник
	ссора	грязь, болото	сонник
	клевета	грязь	фразеологизмы, пословицы
	оскорбления, брань	грязь	фразеологизмы, пословицы
	девичья честь	источник; золото	любовная лирика, баллады; свадебные песни
	моральная чистота	источник	любовная лирика, баллады
	справедливость	небо	песни нищих-старцев
	моральное падение	болото, грязь; золото	фразеологизмы, значения слов; сонник
	искушение, соблазн	грязь; золото	фразеологизмы, сонник
	разврат	грязь, болото	фразеология
	грех	грязь	пословицы
Материально-бытовые	**царская власть**	золото	сказки
	богатство	золото	всюду (особ. любовная лирика, семейные песни, религиозные песни и песни о святых, баллады, сказки)
	прибыток	золото	сонник
	благополучие	свет; золото	фразеологизмы; жатвенные песни, хозяйственные приметы
	урожай	золото	жатвенные песни и хозяйственные приметы
	нищета	грязь	пословицы, свадебные песни
	убожество	грязь	пословицы, свадебные песни
	долговечность	золото	пословицы
	нерушимость	золото	пословицы
Трансцендентные	**Бог**	небо, золото	свадебные песни; колядки
	Христос	свет	религиозные песни
	черт, дьявол	туман, золото	поверья, рассказы, былички, пословицы
	демоны	туман, мгла	былички
	милосердие Божье	свет	религиозные песни, свадебные благопожелания
	защита сверхъестественных сил	свет	народные молитвы
	святость	небо; золото	свадебные песни, колядки
	спасение	свет	фразеологизмы
	вера	свет	загадки
	духовность	небо	погребальные песни
	вечность	небо	погребальные песни
Познавательные	**забвение**	туман, мгла	фразеологизмы
	тайна	туман	фразеологизмы
	знание	свет	фразеологизмы, дериваты
	ум	свет	фразеологизмы, дериваты
	невежество	туман, мгла	фразеологизмы, дериваты
	мечты	туман	фразеологизмы
	нереальность	туман	фразеологизмы

Перевод с польского С.М. Толстой

inslav

Л.Н. Виноградова (Москва)

Концептуализация понятий «добра» и «зла» в малых фольклорных жанрах

(Благопожелания и проклятия как аксиологические тексты)

Тот факт, что народной культуре присуща высокая степень аксиологичности (которая проявляется в потребности приписывать всем элементам окружающего мира положительные или отрицательные свойства), отмечают все этнологи, какими бы разными этническими традициями они ни занимались. Вообще вся культура традиционного общества направлена на то, чтобы попытаться сначала распознать наблюдаемые человеком знаки (природные явления, поведение животных, звуковые или цветовые сигналы, формы предметов, отражения в воде и т. п.) — как предвестия добра или зла, а затем специальными магическими приемами обеспечить добро и предотвратить зло. В этом смысле для изучения системы ценностей в рамках той или иной этнической культуры могут привлекаться практически любые источники (фольклорные, языковые, обрядовые, изобразительные и т. п.), поскольку ценностному восприятию подвергаются в той или иной степени все элементы традиционной картины мира. Однако в явной, эксплицитной форме такая оценка выражается лишь в некоторых жанрах; относящиеся к ним тексты могут быть условно обозначены как «аксиологические». К таким жанрам, направленным на распознавание знаков, оцениваемых людьми традиционного общества как позитивные или как негативные, относятся приметы, гадания, снотолкования. Используемые в них толковательные модели неизменно сводятся к универсальному двухполюсному типу предсказаний: «это — к плохому», «это — к хорошему».

В системе речевых жанров к категории таких «аксиологических» текстов со всей очевидностью могут быть причислены **благо**-пожелания и **зло**-речения (проклятия), ибо в них прямо формулируются представления о том, что такое «хорошо» и что такое «плохо». Соответственно они служат удобным материалом для изучения символики, соотносимой с понятиями добра и зла, пользы и вреда, достоинства и позора, в них содержится информация о самых важных для носителей традиционной культуры ценностях. Интерес представляют, с одной стороны, однотипные по смыслу клише, используемые в том и другом жанре: «Чтобы ты дождался (не дождался) следующей Светлой Пасхи!», «Чтобы полным (пустым) был твой дом!», «Чтобы тебе дожить (не дожить) до седых волос!», «Чтобы вы имели (не имели) много детей!», «Чтобы тебе получить Божье благословение (ли-

inslav

шиться его)» и т. п. Мы будем их называть «зеркальными», т. е. совпадающими и по тематике, и по образному текстовому воплощению, но оформленными то в виде утверждения, то в виде отрицания.

А с другой стороны, в текстах каждого из этих жанров встречаются такие понятийные категории и образы, которые оказываются вовлеченными исключительно (либо — по преимуществу) в семантическое поле «добра» или в семантическое поле «зла». Например, польские злопожелания: «Żeby tobie było słońce nie świeciło!» [Чтоб тебе солнце не светило] или: «A bodajś już słońca nie oglądał!» [А чтоб тебе уж и солнца не увидеть] (SSSL 1996: 124), а также аналогичные белорусские: «Каб ён яснага сонейка не убачыў!» (Выслоўі 1979: 208), «Хай табе сонца не свеціць!» (Там же: 236); болгарские: «Сънце да га не огрее» [Чтоб его солнце не согрело] (Крумова-Цветкова 2010: 420), сербские: «Сунце те не грејало дабогда!» [Дай Бог, чтобы солнце тебя не согревало] (Марковић 2000: 84) проклятия — свидетельствуют о том, что солнечный свет является безусловной ценностью для человека, но в образной системе благопожеланий подобный мотив отсутствует. В свою очередь, в благопожеланиях постоянно фигурирует в качестве устойчивого позитивного символа признак *веселый*. А среди злопожеланий мы не находим прямых соответствий к признаку *веселый*, но с обратным знаком (т. е. связанных с символикой «грустного, печального»).

Из этого следует, во-первых, что более или менее адекватная система ценностей для каждой этнической культуры может быть восстановлена лишь при учете как позитивных символов, очевидных «благ», упоминаемых в текстах благопожеланий, так и антиценностей, т. е. негативных пожеланий, представленных в жанре проклятий и злоречений. И, во-вторых, следует принять во внимание, что хотя все тематическое многообразие обоих жанров можно свести примерно к одному и тому же набору общеизвестных «благ» (в поле зрения и благопожеланий, и проклятий постоянно остаются темы, связанные с сохранением жизни и здоровья, урожаем и приплодом домашней живности, с многодетностью и семейным благополучием, богатством, счастьем и почетом у односельчан и т. п.), — все же внутренняя иерархия ценностных ориентиров и приоритетов в жанре благопожеланий и в жанре проклятий имеет целый ряд специфических отличий.

Вопрос о том, является ли универсальным набор традиционных ценностей в разных фольклорных жанрах, недавно был рассмотрен в статье С. Небжеговской-Бартминьской на примере таких жанров польского фольклора, как снотолкования, календарные приметы, заговоры, колядки, баллады, шуточные припевки, застольные песни, волшебные сказки, былички, космогонические мифы и этиологические легенды. По наблюдениям исследователя, для каждой из названных жанровых разновидностей характерны свои особые ценностные ориентиры и приоритеты: где-то на первый план

inslav

выступают жизненно важные ценности, где-то — бытовые и социальные, либо семейные, либо морально-этические, либо чувственно-эмоциональные и т. п. (Небжеговска-Бартминьска 2013: 221–231). Аналогичная задача ставится нами по отношению к таким близким — по формальным признакам, но противоположным по своей прагматике — жанрам, как благопожелания и проклятия. Те и другие, как известно, совпадают по своей коммуникативной модели, оптативной семантике, магической функции, по особенностям текстовой структуры, но различаются по целевой установке (желать добро — желать зло) и по условиям бытования самих текстов.

Важным их отличием является то, что благопожелания бытуют в атмосфере праздничной обрядности, добрососедских контактов, в миролюбивой и приветливой обстановке; сами пожелания высказываются, как правило, в ожидании вознаграждения за добрые слова и соседствуют с жанрами речевого этикета: приветствиями, поздравлениями, тостами, величаниями, благодарственными формулами и т. п. Проклятия же чаще всего произносятся спонтанно, в состоянии сильного эмоционального возбуждения, в ситуации конфликта, острой вражды и конфронтации; они воспринимаются как акт агрессии и как крайне вредоносное по отношению к адресату действие. Соответственно, они входят в ряд прочих злоречений (брань, ругань, насмешка, обзывание). В способах произнесения текстов благопожеланий и проклятий отмечаются значительные интонационные различия: торжественные, приподнятые, поздравительно-этикетные интонации для первой группы текстов и экспрессивная (раздражительная, гневная, на повышенных тонах) форма высказываний — для вторых. Вместе с тем оба жанра позволяют понять, какие жизненно важные антропологические и социальные категории рассматриваются носителями традиции как важнейшие; **благо**-пожелания и **зло**-речения как будто специально предназначены для оценки всего происходящего в мире. Самые страшные проклятия потому и адресуются недругу, что они затрагивают наиболее значимые для человека ценности. Основной целью нашего исследования является стремление установить, как различаются жанры благопожеланий и проклятий с точки зрения их аксиологических параметров. Работа основана на данных восточнославянского, польского, сербского и болгарского фольклора.

Сравнивая ценностный мир духовных стихов и жанров традиционного русского фольклора, С.Е. Никитина в свое время обратила внимание на то, что кроме универсальной шкалы *хорошо — плохо*, которая может быть представлена множеством тематических разновидностей, не менее универсальной является шкала *более значимо — менее значимо*: «Значимым — не значимым может быть и плохое, и хорошее. Смерть, например, в большинстве случаев нечто очень плохое и — очень значимое» (Никитина 1993: 147).

inslav

Вполне ожидаемо, что в анализируемых нами жанрах (благопожеланиях и проклятиях) такие жизненно важные семантические оппозиции, как *жизнь—смерть* и *здоровье—нездоровье*, относятся к сфере приоритетных и самых значимых антропологических категорий.

Оппозиция *жизнь—смерть* занимает особое место в анализируемых фольклорных жанрах. При всей ее значимости, в благопожеланиях она представлена поразительно бедным списком мотивов и количеством текстовых реализаций, в которых формулируются прямые пожелания «оставаться живым», «жить долго», «дожить до следующего года», «дожить до глубокой старости» и т. п. В то время как в жанре проклятий эта тематическая группа — одна из самых значительных по объему, самая многообразная по степени разработки и детализации мотивов со значением «перестать жить», «умереть». Эта особенность (повышенное внимание к негативному и опасному в жизни) характерна для самых разных текстов культуры; в оппозиции *жизнь—смерть* постоянно «происходит перенос центра тяжести на второй член противопоставления, что проявляется в большем разнообразии его воплощений и в большей актуализации их» (Иванов, Топоров 1965: 75). И это вполне объяснимо, ибо жизнь — пока она есть — это такая естественная норма, что нет необходимости фиксировать на ней внимание. Специалисты предполагают, что и для самых древних эпох второй член был более маркированным, а само противопоставление выглядело как *несмерть—смерть* (Там же: 75).

Первый, позитивно оцениваемый член этой оппозиции чаще всего реализуется в пожелании «долгожительства». Ср. бел. «Няхай вам Бог дасць як найдаўжэй пажыць!» (Выслоўі 1979: 185); пол. «My wam dzisiaj winszujemy, setnych latek wam życzymy» [Мы вас нынче поздравляем, сотни лет мы вам желаем] (Kotula 1970: 322); рус. «Наделил бы вас Господь и житьем, и бытьем…» (ПКП 1970: 65), «Иван Иванычу житья сто лет!» (Там же: 58). В образной форме благо долгожительства часто принимает вид пожелания «дожить до седин», «побелеть»: болг. «Да остареш, да побелееш, като Стара планина!» [Чтобы ты постарел, чтобы ты побелел, как Стара-Планина] (Крумова-Цветкова 2010: 227). Прямое высказывание адресату «чтобы ты был жив» встречается в текстах благопожеланий крайне редко; но оно смотрится вполне уместным в группе пожеланий с тематикой «семейного благополучия», ср. болг. «Да ти е жив и баща и майка, брат и сестра, и сва род!» [Чтобы живы были и твой отец, и твоя мать, и брат, и сестра, и весь твой род] (Крумова-Цветкова 2010: 229); «Да ти е живо момче, свекър и свекърва, девере, етърви и золви!» [Чтобы были живы твой сын, свекор и свекровь, девери, ятровки и золовки] (Там же: 234).

Самой продуктивной в этой тематической группе является семантическая модель, основанная на совмещении понятий «жизни» и «здоровья» («Чтобы вы были живы-здоровы!»), ср. пол. «Byście długo żyli, zdrowiem się

inslav

cieszyli» [Чтобы вы долго жили и здоровью бы радовались] (Kotula 1970: 291); серб. «Бог ти дао живот и здравље, и на здравље ти било!» [Дай тебе Бог жизнь и здоровье, и пусть будет тебе на здоровье] (ГЕМБ 1930/5: 102). А в благопожелательных формулах, приуроченных к календарным праздникам, самым популярным является пожелание «чтобы вам дожить до следующего такого же праздника», т. е. речь идет не о долголетии вообще, а о дозированной (на ближайший год) продолжительности жизни «от праздника до праздника»: укр. «Дай же ти, Боже <…> аби сей рік в мирності й радості проводити, другого дочекати» (Колядки 1965: 481); словац. «Tak vám tu vinšujem na to Božie Narodenie, žeby ste sa dočkali aj druhého Božieho Narodenia» [Мы желаем вам в это Рождество, чтобы вам дождаться и следующего Рождества] (Horváthová 1986: 88).

Что же касается многочисленных пожеланий смерти, то среди всех прочих злоречений «смертные проклятия» (бел. *смяротныя праклёны*) считались самыми опасными для проклинаемого человека и самыми тяжелыми и греховными — для проклинающего. Они воспринимались как крайняя мера наказания виновного и как свидетельство особой степени агрессии со стороны отправителя текста. Конкретизация всех мыслимых и немыслимых способов утраты жизни (умереть, пропасть, сгинуть, исчезнуть с лица земли и т. п.) достигает в проклятиях такой степени, что даже простое их перечисление заняло бы бóльшую часть настоящей статьи. Рассмотрим группу наиболее популярных мотивов, имеющих общеславянское распространение и формирующих богатую фразеологию «смертельных проклятий».

Прежде всего к ним относятся такие семантические модели, в которых отрицаются принятые в жанре благословий пожелания «долгожительства» и «сохранения жизни от праздника к празднику». Так, мотив «**смерть как укороченная жизнь**» реализуется в следующих вариантах: бел. «Каб ты сённешняго вечора не даждаўся!» (Выслоўі 1979: 219), «Штоб ты не переночэваў!» (ПА, гомел.); «Ażebyś jutra nie doczekał!» [Чтоб ты утра не дождался] (Engelking 2000: 255); серб. «Не дочекао вече, дабогда» [Чтобы тебе вечера не дождаться, дай Бог] (Марковић 2000: 63), «Не дочекао жив следеће јутро» [Чтобы не дождаться тебе живым следующего утра] (Там же); болг. «Да не дочакаш утрешен бел день» [Чтоб тебе не дождаться завтрашнего бела дня] (Дабева 1934: 7), «Да не доживееш до старость» [Чтобы ты не дожил до старости] (Там же).

В южнославянской традиции этот мотив иногда оформляется в виде мнимого благопожелания с зачином «Будь жив-здоров…» или «Дай Бог тебе пожить…», а далее следует поэтическая формула со значением предельно краткого срока (например, «с пятницы до субботы», «с утра до полудня»): серб. «Да је жив и здрав док сламка прегори» [Пусть будет жив и здоров, пока соломинка не перегорит] (Златковић 1989: 198), «Живео, дабогда, од петка до суботе» [Дай Бог тебе пожить с пятницы до субботы]

inslav

(Марковић 2000: 42). Еще более замысловатые образы скоротечной жизни представлены в болгарских пожеланиях типа: «Чтоб ты жил от бобов до черешни» или — «от арбузов до винограда» (Дабева 1934: 6). Имеется в виду промежуток времени между разными сроками созревания тех или иных плодов, однако умышленно называются такие овощи и фрукты, которые созревают в одно и то же время. Либо желали: «Да го поживи Господь отъ Бъдни вечер до Коледа» [Пусть Господь даст ему пожить от Сочельника до Коляды] (Там же: 4), в то время как оба хрононима относятся к одному и тому же дню (кануну Рождества).

Второй вариант этого же мотива представлен чрезвычайно популярными у всех славян пожеланиями «**не дождаться следующего календарного праздника**» (чаще всего упоминаются Рождество, Пасха, Юрьев день), а также — «не дожить до следующей весны/лета», «не услышать пения жаворонков или кукования кукушки» и т. п. В проклятиях этой тематической группы отражается осознание цикличности человеческой жизни, которая проживается поэтапно, от одной временной точки в течение года до другой. Опасность выпадения из этого круга годовых празднеств представляется человеку традиционной культуры более конкретным и страшным наказанием, чем абстрактная угроза смерти вообще, ср. бел. «Каб ён не дажыў да Святое Нядзелі» (Выслоўі 1979: 207), «Каб не даждаў ні Пятра, ні Паўла, ні дробных святкаў» (Там же: 210), «Каб ты, Божа дай міленькі, светлых Каляд ні даждаў» (Federowski 1935: 409); серб. «Не дочекао Ђурђевдан» [Чтоб не дождаться тебе Юрьева дня] (Марковић 2000: 63); болг. «Да не посрещнеш Великдень» [Чтоб тебе не отметить Святой Пасхи] (Дабева 1934: 7).

В составе подробно разработанных (в жанре проклятий) общеславянских мотивов, в которых отражается все многообразие способов ухода человека из жизни, фигурируют, с одной стороны, прямые пожелания: «умереть», «скончаться», «лопнуть», «перейти на тот свет», «сгинуть, исчезнуть», «провалиться под землю», «быть убитым», «погибнуть от молнии, от воды, от огня, от дурного глаза, от змеиного укуса», «подавиться пищей», «пропасть от дикого зверя» и т. п., а с другой стороны — используются универсальные для традиционной культуры «смертные» символы. Например, «выход души из тела»: полес. «Душа з тебе вон!», «Штоб с тябе дух вышел!»; «остановка дыхания»: полес. «Штоб ты задушыўся!», бел. «Каб цябе здыхата удушыла!» (Выслоўі 1979: 223); «обездвиженность и онемение»: бел. «Каб ён не кратаў ні рукамі, ні нагамі», «Каб ён як корч ляжаў» (Там же: 208), «Каб ты стала дзеравам!» (Там же: 220).

Еще одна группа образов символизирует смертный исход через отображение в текстах проклятий деталей похоронного обряда. Чаще всего высказываются следующие злопожелания: (в.-слав.) «на куту бы тебе лежать», «чтоб тебя в гроб положили», «чтоб тебе на ладан выдохнуть»,

inslav

«чтоб тебя на нарах вынесли», «чтоб тебя в могилу завезли», «в землю закопали», «люди бы на тебя землю сыпали», «чтоб по тебе напекли поминальных коржей», «чтоб я на твоих поминках кашу ел»; (ю.-слав.) «чтобы лопата тебя закопала», «чтобы бабы голосили по тебе на могиле», «восковую свечу бы тебе зажгли», «да накроют тебя белым покрывалом», «чтоб ты поехал на кладбище на деревянном коне», «крест бы воздвигли в твоем изголовье», «чтобы посадили цветы на твоей могиле», «чтобы мать целовала твои остывшие губы», «чтобы твои кости вином обмыли», «чтобы смертное *коло* (хоровод) водили на твоей могиле», «чтобы траурное знамя развевалось над твоим домом» и др.

Наконец, как исключительно вредоносные осмыслялись проклятия, объединенные мотивом **«умереть не своей смертью»**, т. е. плохой, неправильной, насильственной, позорной, не достойной человека. Согласно общеславянским верованиям, «хорошей» считалась «своя», естественная, т. е. настигшая в старости смерть; произошедшая в пространстве «своего» дома и среди близких людей; ритуально оформленная в соответствии с обычаями, принятыми в данном социуме. Соответственно, как «плохая» оценивалась смерть насильственная (наступившая в результате убийства или самоубийства), внезапная, вне дома, в молодом возрасте, трудная, т. е. с затяжной агонией, а также такая, при которой были нарушены похоронно-поминальные обычаи (см. подробнее: Виноградова 2008: 48–56). Практически все эти признаки «плохой» смерти нашли отражение в текстах славянских «смертных проклятий», ср. злопожелания с мотивом «не своей», внезапной смерти: бел. «Каб ён затануў!» (Выслоўі 1979: 207), «Каб ты, Божа дай міленькі, сваею смерцю не ўмёр!», «Каб ты, Божа дай міленькі, утапіўся з душой і целам!» (Там же: 215), «Каб ты висеў на осине!» (Там же: 216); пол. «A bodaj cię nagła śmierć spotkała!» [Чтобы тебя внезапная смерть настигла] (Engelking 2000: 253), «Bogdajeś szczęśliwego nie doczekał skonu» [Чтоб тебе не дождаться счастливой кончины] (Там же: 255); болг. «Да са обесиш на суха върба!» [Чтоб тебе повеситься на сухой вербе] (Крумова-Цветкова 2010: 343), «Дома да не си умре!» [Чтоб ему не в своем доме умереть] (Там же: 359), «От своя смърт да не си умре!» [Чтобы ему не своей смертью умереть] (Там же: 402).

В пожеланиях тяжелой (затяжной и мучительной) смерти встречаются такие мотивы, в которых отражаются ритуально-магические приемы, практикуемые при затянувшейся агонии; ср., например, польское проклятие: «A szczob nad toboju stelu rwały, jak budesz konaty!» [Чтоб над тобой крышу срывали, когда будешь умирать] (Engelking 2000: 256). Здесь подразумевается обычай проламывать одну доску в потолке, чтобы ускорить кончину. Ср. также западноукраинское проклятие: «Żeby tebe na prostu słomu położyły» (Kolberg 1964/33: 31), сохранившее следы обычая перекладывать умирающего (для облегчения агонии) с постели на пол, застланный

inslav

соломой. В некоторых сербских злоречениях пожелания тяжелой смерти высказываются не в иносказательной, а в прямой форме: «Смрт тешку имао!» [Тяжелой тебе смерти] или «Не могао лако умрети!» [Чтобы ты не мог легко умереть] (Расковник 1992/67–68: 28).

Одним из худших вариантов «плохой» кончины считалась смерть позорная, не достойная человека и христианина. Именно о такой смерти идет речь в следующих белорусских злоречениях: «Каб цябе ксёндз не хаваў!» (Federowski 1935: 155), «Каб цябе, Божа дай міленькі, нямытага, як сабаку, ў зямлю ўваліліі!» (Там же: 414); «Каб ты касцёльнага звону не чуў, каб ты!» (Выслоўі 1979: 217), «Каб цябе голага пахавалі!» (Там же: 223). Согласно этим злопожеланиям, к смерти достойной, человеческой причислялись обязательные ритуалы обмывания покойника, обряжения его в смертную одежду, отпевание, церковная служба и ряд других, т. е. соблюдение обязательных похоронных ритуалов считалось необходимым условием для того, чтобы смерть была признана достойной, «хорошей».

Конкретизация оппозиции *хорошо—плохо* отчетливо видна в сопоставительных мотивах *умереть как человек* и *подохнуть как собака*. Ср. серб. «Не умро као други људи, но му паски душа испадала!» [Чтоб умер он не как другие люди, а чтоб как у собаки душа из него выскочила] (Марковић 2000: 65); бел. «Штоб ты ніколі не памер, да так прапаў за сабаку [как собака]» (Pietkiewicz 1938: 434); «Каб цябе, як сабаку, пад плотам пахавалі!» (Выслоўі 1979: 227); пол. «Bodajś zdech jak pies!» [Чтоб ты подох, как собака] (Engelking 2000: 256). Именно такие пожелания — «не умереть бы тебе, а подохнуть» — наглядно демонстрируют отличие «хорошей» смерти от «плохой».

Как можно было видеть из приведенных выше данных, отношение крайних членов оппозиции *жизнь—смерть* выглядит в славянской народной культуре как весьма противоречивое и сложное. Понятие смерти (по сравнению с жизнью) оказывается более многозначным. Располагаясь на шкале крайних оценочных категорий «зло—благо», оно подключает целый ряд переходных оттенков значений. С одной стороны, очевидной является оценка: «смерть — это безусловное зло» либо «это тягостная неизбежность»; с другой стороны, в народной культуре бытует мнение о том, что нежелательна лишь «плохая кончина», и каждый предпочел бы для себя «хорошую смерть»; наконец, можно встретить суждение: «смерть — безусловное благо». Последняя из перечисленных позиций может быть продемонстрирована на примере пожеланий «никогда не умереть», «не попасть на тот свет», которые выглядят неожиданными в составе злоречений; ср., например: полес. «Штоб ты смерти просила, а смерть не брала!» (ПА, гомел.); бел. «Каб ты ніколі не ўмёр!» (Выслоўі 1979: 218); з.-укр. «Bodajbyś konav, a nihdy ne skonav» [Чтобы ты умирал и умереть бы не мог] (Kolberg 1964/29: 21); пол. «Bodajeś skonać nie mógł!» [Чтобы ты не мог умереть] (Engelking 2000: 255); серб. «Немогао ни живјети ни умријети!» [Чтоб ты не мог ни жить, ни умереть]

inslav

(Расковник 1987/49: 46); «Дабогда да се оковеш, па никада да не умреш, на онија свет да не отидеш!» [Дай Бог, чтоб ты состарился, но так бы и не умер, на тот свет бы не перешел] (Златковић 1989: 193).

Пожелание «никогда не умереть», «жить вечно» — коль скоро оно фигурирует в проклятиях — оценивается негативно, считается суровой Божьей карой. Одним из тяжких признается сербское проклятие «Дабогда живео триста година!» [Дай Бог жить тебе триста лет] (Баришић-Јоковић 2005: 71). Это подтверждается и русской пословицей «Бога прогневишь, так он и смерти не даст». Вообще долгожительство рассматривалось в народе как наказание за грехи и как несчастливая доля. Окружающие верили, что зажившиеся старики *чужой век заедают*; и сами долгожители с огорчением говорили о себе, что «Бог забыл их прибрать» (Логинов 1993: 110). Таким образом, в системе ценностей носителей традиционной культуры смерть хоть и оценивается негативно, но все же — коль скоро она неизбежна — осознается как благо, при условии, что будет «хорошей».

К разряду не столь значимых (по сравнению с категориями *жизнь—смерть*), но, безусловно, важных для людей традиционного общества ценностей относится «посмертная судьба» человека, которая описывается как «хорошая» — в благопожеланиях, и как «плохая» — в проклятиях. Так, в заключительных приговорах польских святочных колядок встречаются следующие формулы: «Ile liści na kapuście, ile dziadów na odpuście, ile kropel wpada w morze, — tyle szczęścia daj wam Boże! Zacząłem z Bogiem, kończę z Matką Jego, aby uprosiła u Syna swojego dobrą śmierć i lekkie skonanie; a po śmierci w niebie królowanie» [Сколько листьев на капусте, сколько нищих на храмовом празднике, сколько капель течет в море, — столько счастья дай вам Боже! Начал я с Богом, а кончу с Матерью Его, пусть попросит у Сына своего для вас добрую смерть и легкую кончину, а после смерти — царствия небесного] (Kotula 1969: 140). Пожелание «чтобы ваша душечка на небо попала» часто фигурирует в виде устойчивой формулы благодарности при получении дара за колядование. В словенских колядных благословиях оно может выступать в паре с мотивом «долгожительства»: «Da bi tako dolgo živeli, da bi si nebesa zaslužili!» [Чтоб вы так долго жили, что небеса себе заслужили] (Kuret 1970/4: 218); или в паре с мотивом «здоровья и веселья»: «…da bi bili vedno zdravi in veseli. Ko vam pride grenka smrt, naj vam bo nebeški raj odprt!» [Чтобы вы всегда были здоровы и веселы, а когда к вам придет горькая смерть, пусть вам будет открыт рай небесный] (Там же: 253). Пожеланием спасения души — как высшего блага — нередко завершался длинный перечень прочих (земных) благ, ср. словен. «Bog vam daj srečo, zdravje, veselje, obilje na etom sveti! Na drugom sveti pa dušnego zveličanja kak največ zadobiti» [Дай вам Бог счастья, здоровья, веселья, изобилия на этом свете. А на том свете главное — получить спасение души] (Там же: 252).

inslav

Что же касается пожеланий «плохой посмертной участи», то они представлены в жанре проклятий множеством тематических разновидностей, которые могут быть сгруппированы в следующие тематические блоки:

1. **Посмертные мучения души на том свете**: серб. «Ђаволи те носили до гроба!» [Чтоб дьяволы тебя унесли в могилу] (Марковић 2000: 38); болг. «Богу душа да не предаде, а на гяволо» [Чтобы ты не Богу душу отдал, а дьяволу] (Дабева 1934: 26), «Гяволето да те носат у катрано» [Чтобы дьяволы тебя затащили в горячую смолу] (Там же: 26), «Хай, дяволи да им вземат душите» [Пусть бы дьяволы взяли их души] (Там же: 30); бел. «Каб его душа нигды з пекла не вышла!», «Каб его душу чэрци па пекли пхали!», «Нехай его душа и ў пекли дна не найдзе!», «Каб твая душа, Бог дай миленький, на том свете нидзе мейсца спакойнага ни мела!» (Federowski 1935: 407); «Каб твая душа ў пеклі гарэла!» (Выслоўі 1979: 214), «Каб цябе чэрці смалою паілі-карміли!» (Там же: 227); пол. «Bodajeś z piekła nie wyjrzał!» [Чтоб тебе из пекла не выглянуть] (Engelking 2000: 241), «Żeby on na tamtym świecie po jasnym żelazie boso chodził!» [Чтоб он на том свете по раскаленному железу босой ходил], «A żeby ciebie diabli na tamtym świecie bez ustanku ciągali!» [Чтоб тебя дьяволы на том свете непрестанно таскали] (Там же: 258).

2. **Посмертные мучения тела (в земном мире); посмертное забвение**: «чтоб его земля не приняла, кости бы его выбрасывала» (о.-слав.); болг. «Да му се провали гроба вдън земе» [Чтобы его могила провалилась вглубь земли], «Деветий день да му не раздадат» [Чтобы по нему не отмечали поминки девятого дня], «Да ти израсте трева на гроба» [Пусть травой зарастет твоя могила] (Дабева 1934: 27); бел. «Нехай его кости цягаюць сабаки!» (Federowski 1935: 410), «Няхай табе крук вочы выесць!» (Выслоўі 1979: 231); пол. «Bogdaj się po śmierci rozszarpały żmije!» [Дай Бог, чтобы тебя по смерти разорвали змеи], «Żeby kruky kosty twoje poroznosyły!» [Чтобы вороны твои кости поразнесли], «Żeby wilki jego odkopali i po polu kości rozciągneli!» [Чтобы волки его раскопали и по полю его кости растащили] (Engelking 2000: 257).

3. Участь «нечистого» (демонизированного) покойника: бел. «Каб ты упарам хадзіў на том свеце!» (Выслоўі 1979: 216); болг. «Да се вампироса» [Чтобы он стал вампиром] (Дабева 1934: 27); серб. «Дабогда облаке предводио!» [Дай Бог тебе тучи водить по небу] (Марковић 2000: 32), «Да бог даде увампирилосе!» [Чтобы он повампирился] (Златковић 1989: 23).

Оппозиция *здоровье — болезнь*. В качестве безусловной ценности самого высшего порядка в традиционной культуре выступает здоровье, которое является основой всего комплекса представлений о благополучии человека, о его счастье, удаче, везении, о хорошей доле и т. п. Если о смерти существует представление, что она может быть «хорошей», «счастливой», то о болезни так не скажут никогда. Вместе с тем, будучи нормой, здоровье — так же как и жизнь (и изначально присущая человеку

inslav

витальная сила) — не нуждается в особой образной текстовой конкретизации. Мотив «хорошего здоровья» в благопожеланиях фигурирует лишь в виде однотипных, предельно кратких формул; обычно желают: «быть здоровым», «оставаться в добром здравии», «никогда не болеть», «сохранять жизненную силу» и т. п. Практически единственным поэтическим приемом при описании хорошего здоровья служит сравнительный оборот с союзом «как»: в восточнославянских пожеланиях наиболее популярными являются сравнения типа «будь здоров, как вода (рыба, дуб, конь, корова и т. п.)», а в южнославянских — «будь здоров, как кизил (базилик, герань)» либо «как олень (серна, медведь, рыба и т. п.)». Изредка при пожелании здоровья используется двусоставная магическая формула типа «сколько — столько», ср., например: болг. «Колко звезди в ясно небо, толкоз здраве в тази къща; колко треви по полето, толкоз здраве в тази къща» [Сколько звезд на ясном небе, столько пусть будет здоровья в этом доме; сколько травы в поле, столько пусть будет здоровья в этом доме] (Дабева 1937: 42). Но в целом она не является типичной для этой тематической группы и производит впечатление заимствованной из других благопожелательных конструкций, для которых количественная характеристика оказывается действительно актуальной. Еще один способ описания «хорошего здоровья» — перечисление ряда позитивных символов, семантически сближенных с идеей здоровья, например, пожелания быть «веселым-здоровым», «свежим-здоровым», «твердым, крепким», «быстрым», «бодрым» и т. п.

И, наоборот, второй член этой семантической оппозиции (болезнь) представлен в жанре проклятий в виде чрезвычайно подробно разработанной системы частных мотивов. Пожелания лишиться здоровья, заболеть множеством самых страшных болезней, быть замученным разными недомоганиями, получить увечья или стать калекой — образуют во всех славянских традициях, пожалуй, самую большую тематическую группу. На основе славянских проклятий с пожеланиями лишиться здоровья можно составить весьма длинные списки названий как повальных болезней (чумы, холеры, лихорадки), так и разного рода недугов, болезненных состояний. Например, в корпусе русских проклятий (общим числом примерно в 500 текстов) фигурирует более 60 названий болезней. Это по-разному именуемые — эпилепсия, паралич, кожные болезни, опухоль, удушье, безумие, чахотка, столбняк, прострел и др.; либо некие абстрактные недуги: *болячка*, *болесть*, *хвороба*, *зараза* и т. п. Ср. рус. «Родимец тебя подхвати!», «Кумоха тебя побери!», «Недуг тебя убей!», «Пусть причина его возьмет», «Болячка бы тебя задавила» (Чередник 2006: 31–32).

Еще более подробно детализирован перечень болезней в сербских проклятиях. В них фигурируют (кроме чумы, холеры, лихорадки, тифа): сердечная немочь, бешенство, падучая, ревматизм, слабоумие, катаракта, слепота, бесплодие, пропажа молока у роженицы, короста, чирьи, малярия,

inslav

желтуха, чахотка, инфаркт и др. (Баришић-Јоковић 2005: 68). В этих текстах болезнь обычно выступает в роли персонифицированного образа, т. е. действует как мифическое существо, способное напасть на человека, пристать к нему, схватить, скрутить, задавить, задушить, забрать, упрятать, убить, замучить, изломать, потрясти, иссушить, съесть, прострелить, ударить, унести с собой, уморить, поселиться в теле или в доме проклинаемого человека и т. п. В других вариантах высказываются пожелания недругу, чтобы он опух, онемел, сгнил, истлел, иссох, обессилел, получил увечья (лишился бы разных частей тела или внутренних органов) и т. п.

В понятие здоровья включается также представление о телесной целостности; соответственно как утрата здоровья воспринимались любые формы увечья, однако этот мотив фигурирует только в проклятиях и полностью отсутствует в благопожеланиях, так как странным было бы желать человеку иметь оба глаза, две руки, две ноги и т. п. А для злоречений излюбленной тематикой служит пожелание лишиться одной из парных частей тела либо повредить какие-нибудь телесные органы, поэтому для текстов этой тематической группы характерно активное использование соматической лексики. В русских злопожеланиях упоминаются повреждения головы, лба, рта, языка, горла, бока, спины, сердца, утробы, живота, желудка, печенки, рук и ног. В сербских — травмы глаз, головы, лба, мозга, ушей, носа, зубов, губ, век, языка, шеи, горла, груди, женской груди (*сисе*), сердца, костей, живота, желудка, кишок, печени, крови, кожи, рук, ног, пальцев. Ср. одно из типичных белорусских проклятий: «Акрывей, ахрамей, ашалей, адзервяней, абязручэй, агаладзей!» (Выслоўі 1979: 202) или следующие болгарские злопожелания: «Да оглушее и сос двете уши!» [Чтоб он на оба уха оглох], «Да онемее, да ослепее!» [Чтоб он онемел, чтоб он ослеп] (Крумова-Цветкова 2010: 342). Следовательно, о том, что телесная целостность человека осознается как одна из традиционных ценностей, мы можем узнать исключительно по текстам проклятий.

Схожая ситуация наблюдается и внутри противопоставления *сакральный — профанный* («божественная защита — власть демонических сил»). Более маркированным здесь тоже оказывается второй член оппозиции. Достаточно редкие упоминания Божьего покровительства («Да поможет тебе Господь», «Пусть Божье благословение всегда остается с тобой» или «Да пребудет с тобой Божье милосердие») выступают обычно как заключительная формула пространных благопожелательных текстов самой разной тематической направленности. В наибольшей степени они характерны для фольклора славян-католиков, ср. пол. «Niechaj Juzef i Maryja w tym domu przebywa» [Пусть Юзеф и Мария пребудут в этом доме], «Niechaj Boskie miłosierdzie w tym domu zostanie» [Пусть милосердие Божье остается в этом доме] (Kotula 1969: 125); словац. «Aby vás ten novorodený Pan Ježiš Kristus od všelkijakej zlej príhody zachránit' račil» [Чтоб вас

inslav

этот новорожденный Иисус Христос от всяких злых напастей охранить изволил] (Horváthová 1986: 63–64).

А в составе текстов проклятий фигурируют: во-первых, пожелания с призывом к Богу отвернуться от проклинаемой особы — бел. «Каб табе Бог не дапамог!» (Federowski 1935: 405), «Каб ты яснасці Боскай не агледаў» (Там же: 406); серб. «Богу се молио, а он ти не помогао!» [Чтоб ты Богу молился, а он бы тебе не помог] (Расковник 1987/49: 44); болг. «Бог да се откаже от нега!» [Пусть бы Бог отказался от него] (Крумова-Цветкова 2010: 306), «Господ да ти не поможит!» [Чтобы Господь Бог тебе не помог] (Там же: 317); а во-вторых, многообразные варианты проклятий с мотивом «**оказаться во власти нечистой силы**». Текстовая реализация этого пожелания во всех славянских традициях представлена в виде либо конструкций в сослагательном наклонении («Черт бы тебя побрал»), либо формул-отсылок («Иди ты к бесу!»), либо императивных устойчивых выражений с призывом к мифологическому персонажу забрать проклинаемого, взять (унести, задавить, убить и т. п.): рус. «Сатана тебя подхвати!», «Враги вас забери!», «Грех тебя изломай!», «Побери его нечистая сила!». В отличие от текстов предыдущей группы (включающей перечни названий болезней), для этой категории злопожеланий не характерны длинные списки имен нечистой силы. Наиболее частотным оказывается лишь упоминание *черта/беса*, тогда как остальные персонажи представлены буквально единичными случаями. В русской традиции изредка встречаются названия: *леший*, *болотник*, *домовиха*, *водяниха*; в белорусской — *шатан*, *мара*, *злыдні*, *лесавой бес*, *цмок*, *балотнік*, *хатнік*; в польской — *diabeł*, *bies*, *zmora*, *boruta*. Вместе с тем активно используется мифологическая лексика, которая выступает в роли эвфемистической замены черта (беса, дьявола); ср. рус. *нечистик*, *немытик*, *некошной, недобрик*, *лукавый*, *рогатик*, *черный*, *зеленый*, *вялый*, *плохой*, *окаянный*, *игрец*, *букан*; бел. *нячысцік*, *кадук*, *памжа*, *перакрыш*, *прах*, *бяда*; пол. *licho*, *kaduk, diasek, cud*, *smutek* и т. п. Наконец, вариантной формой отсылок к нечистой силе являются названия демонических локусов: полес. «Хай иде ў болота!» (*у вир*, *аржавень*, *на росстани*, *на сухой лес*, *на пусты лес*, *ў лозу*, *ў пушчы и нэтры*, *на сухие корчы*); рус. «Омут тебя возьми!»; бел. «Пропасць цябе вазьмі!», «Агіба цябе бяры!» [*агіба* ‘болото, топкое место’].

Еще реже, чем в восточнославянских проклятиях, упоминаются имена разных демонов в южнославянских злопожеланиях; в болгарских — это единичные варианты названий: *ала*, *воден гявол*, *вампир*, *канзо*, *ламята*, *бабици*; в сербских — *ала*, *вила*, *авет*, *вјештица*, *мора*; например: «Але те однеле!» [Алы бы тебя взяли], «Ала ти у срце!» [Ала бы тебе в сердце], «Виле ти кућу разнеле!» [Чтоб вилы твой дом разнесли]. Зато в качестве активно действующей вредоносной силы постоянно выступает в текстах этой тематической группы черт/дьявол (*враг*, *бес*, *ђаво*, *ђаволи*). Таким об-

inslav

разом, хотя круг узнаваемых демонических существ в этих злопожеланиях незначителен, сам корпус текстов этой тематической группы оказывается весьма обширным. На три тысячи сербских проклятий приходится более трехсот текстов с упоминанием чертей и бесов (Баришић-Јоковић 2005).

Для всех персонажей нечистой силы, упоминаемых в жанре проклятий, характерны такие стереотипы вредоносного поведения, которые сводятся к единому значению: пожеланию, чтобы демон «взял, забрал, схватил» проклинаемого человека либо «унес его с собой» (в потусторонний мир); либо нанес бы ему увечья, травмы, уничтожил его и т. п. — например, ударил бы проклинаемого человека, избил его, покалечил, разорвал на части, сгубил, стер с лица земли и т. п.

Более специфичными оказываются пожелания человеку «проглотить/съесть вредоносного духа» либо «быть им съеденным». Именно этот мотив нашел свое отражение в наиболее ранних славянских письменных фиксациях формул проклятий. Так, в польской проповеднической литературе XVI–XVII вв. осуждался греховный обычай простолюдинов проклинать друг друга, упоминая злого духа: «Diabeł w tobie!» [Да будет дьявол в тебе], «Zły diabeł w tobie!» [Злой дьявол был бы в тебе], «Piorun w tobie!» [Перун был бы в тебе], «Święty Walenty w tobie!» [Святой Валентин был бы в тебе], «Bodaj *wszyści* w cię wstąpili!» [Чтобы в тебя *все* вселились], «Bodaj *jednego* zjadł albo wypił!» [Чтоб ты *одного* съел или выпил] (Brückner 1985: 297). Наряду с дьяволом здесь фигурируют (в качестве вредоносной силы) «перун» и «святой Валентин»; последний из них считался в Польше воплощением нервных болезней (эпилепсии). В роли типичного эвфемизма используются обозначения черта — «все» или «один». По сути, все эти формулы означают пожелание «стать бесноватым», «одержимым бесом», а это могло случиться, если человек проглатывал злого духа вместе с заговоренной едой или питьем. Подобные формулы сохраняли актуальность в польской традиции вплоть до недавнего времени, ср.: «Bodaj wypił diabła!» [Чтоб ты выпил дьявола], «Bodaj diabła zjadło!» [Чтоб тебе съесть дьявола], «Bogdajeś trzysta diabłów zjadł!» [Дай Бог, чтоб ты съел триста дьяволов] (Engelking 2000: 240). Аналогичная модель («чтобы ты съел черта/болезнь») встречается в белорусских проклятиях: «Три дні еш злыдні!», «Скулку (трасцу) з'еш!» (Выслоўі 1979: 235).

В ряде формул-проклятий отражаются вполне узнаваемые (по демонологическим верованиям) признаки черта/дьявола, характеризующие его как богопротивника, охотника за человеческими душами и владыку пекла. Например, проклинаемому желают, чтобы черти унесли его душу в ад (пол. «A bodaj go diabli porwali do piekła!»); отнесли бы человека в пекло насаженным на вилы (укр.); чтобы они на том свете поили бы и кормили его горячей смолой; «пхалі его душу па пеклі» (бел.); чтобы черт вынул душу из человека и на своих рогах унес бы ее на тот свет (серб.); закинул бы проклинаемого в кипящую смолу (болг.); чтобы человек отдал свою душу не Богу, а дьяволу.

inslav

Обращает на себя внимание большое многообразие вредоносных функций, которые приписываются дьяволу в южнославянских проклятиях. В этом жанре зафиксированы, например, следующие агрессивные действия: дьявол способен отнять у человека счастье, удачу, имущество, урожай; лишить человека разума; выпить его кровь; выдрать глаза; перегрызть горло; растащить по земле его кишки; ездить верхом на человеке; поселиться в его доме; разрушить жилье; задушить его детей; съесть приготовленный человеком обед; размножиться внутри тела человека; разбросать на его могиле истлевшие кости играть им, как кошка с мышью; и много других. Но, помимо очевидных злокозненных действий, он — судя по текстам проклятий — вредит людям еще и тем, что постоянно находится рядом с человеком, оказывает ему некие услуги. Так, в адрес проклинаемого высказываются, например, пожелания: чтобы дьявол руководил его свадьбой; сопровождал сватов; носил свадебное знамя; варил бы ему обед; служил бы в роли портного; строил бы ему дом; помогал стоговать сено и собирать сливки. Смысл этих проклятий сводится к обобщенному злопожеланию: «чтобы одни лишь черти тебе помогали и больше никто» (ср. серб. «Ђаволи ти помогали и нико више, дабогда!»), либо «чтобы всю жизнь тебя сопровождали черти». Еще одна разновидность подобных проклятий касается действий человека по отношению к черту: женщине могли пожелать, чтобы она родила дьявола, выкормила бы его своей грудью, стала бы ему невестой; мужчине — чтобы он с дьяволом «оженился»; делил бы с ним ночлег; укрывался ночью одной с ним накидкой; хлебал бы с ним из одной миски; разводил с ним вместе ночной костер; межевал землю; чтобы он ни шагу не смог без дьявола ступить, ни одного бы дела не мог без него ни начать, ни кончить; чтобы черти ему каждую ночь снились; чтобы в его потомстве рождались бы лишь дьяволята.

Общей мифологической основой для этой чрезвычайно обширной группы текстов служит представление о том, что одной из высших ценностей является божественное покровительство и защищенность человека от злых духов (ср. одно из сербских проклятий: «Враг ти Бога однијо!», т. е. ‘пусть бы дьявол отнял у тебя Бога’). Судя по тому, что среди всего многообразия вредоносных действий нечистой силы, упомянутых в проклятиях, абсолютный приоритет у всех славян отдается глаголам «взять/забрать/унести», — глубинный смысл злопожеланий с этим мотивом заключается в стремлении говорящего отправить своего противника в опасный потусторонний мир. Именно такая символическая отсылка проклинаемого в «чужое» пространство осмысляется как самое суровое наказание, которое сулит провинившемуся всевозможные беды: болезни, увечья, нищету, позорную смерть.

Следующим в списке благ, упоминаемых в жанрах благопожеланий и проклятий, по степени значимости оказывается высоко ценимое семейное благополучие. В анализируемых жанрах эта тема представлена в виде

inslav

оппозиции *семейный — одинокий образ жизни.* В понятие «семейного благополучия (неблагополучия)» включаются, во-первых, все перечисленные выше ценности (жизнь, здоровье, посмертная участь, божье благословение), но касаются они не самого адресата, а членов его семьи. Во-вторых, имеются в виду такие жизненно важные семантические оппозиции, как брак — безбрачие, удачное — неудачное супружество, многодетность — бездетность, счастливая — несчастливая судьба детей и внуков, продление — пресечение рода-племени, дружеские — враждебные отношения в семье, достойное поминовение — посмертное забвение и т. п.

В репертуаре благопожеланий тексты, содержание которых соотносимо с «семейной моделью», представлены незначительным числом вариантов, и мотивы их не отличаются большим тематическим разнообразием. Например, мотив «успешного деторождения», не образуя самостоятельных развернутых конструкций, обычно включается в клишированные формулы-пожелания «богатого приплода скота»; ср. русское новогоднее благопожелание: «У хозяина в дому / Велись бы ребятки, / Велись бы телятки, / Велись бы ягнятки, / Велись бы жеребятки…» (ПКП 1970: 54); белорусское пожелание новоселу: «…Каб у яго [у хозяина дома] родзили волы, кони, и коровы, и мужчинские головы!» (Шейн 1902: 334); украинское пожелание на крестинах: «Дай, боже, кабы в гэтом доме было много деток на полу, жеребятков с телятками на двару, парасяток с игнятками на вару» (Гаврилюк 1981: 144); сербский приговор колядников: «Колико варница, толико оваца, новаца, јарића, пилића, класате пшенице, мушке дечице, телаца, сурих свиња, црних коза…» [Сколько искр, столько овец, монет, ягнят, цыплят, колосистой пшеницы, мальчиков, теляток, толстых свиней, черных коз] (Грбић 1909: 78). Таким образом, пожелание деторождения встраивается в типовые клише с общим значением «приплод/приумножение домашней живности, а также детей».

Еще одна стереотипная формула со значением «семейного благополучия», характерная для украинских и белорусских благопожеланий, строится по модели «будь здоров не сам по себе, а вместе со всей семьею». Ср. белорусские колядные приговоры: «…Жыві з Богам. / Не сам с сабою — са сваёй сям'ёю, / З сваёй сям'ёю да й із усёю. / З сваімі дзеткамі дай маленькімі…» (Зімовыя песні 1975: 222); «Жыві здаровы, / Не сам з сабою — з атцом, з маткою, / З атцом, з маткою, з сваёй жонкаю» (Там же: 194); украинскую колядку: «Бувай же здоров, господареньку <…>, / Не сам із собов, з своєв миленьков, / з своєв миленьков та й з діточками,/ А з діточками, а з цалим домом, / І з цалим домом, хорошим родом. / Рідному тату вічная память, / А вам, живущим, щастья, здоров'я!» (Колядки 1965: 482). И, конечно, очень популярна в составе колядных песен и приговоров формула-пожелание «сына женить», «дочь замуж отдать», «на свадьбе детей погулять», «внуков вырастить, на ноги их поставить» и т. п.

inslav

Однако наиболее полная картина «семейных ценностей» во всем их разнообразии предстает (со знаком «минус») в формулах проклятий, и на первом месте здесь, естественно, оказывается противопоставление *жизнь—смерть*. Например, одним из наиболее угрожающих и страшных злопожеланий считалась угроза **потерять близких родственников** или **похоронить самых дорогих и любимых членов семьи**. Ср. бел. «Каб ты закапаў, што ты маеш наймильшэго!», «Каб ты, Бог даў, ад старшаго да меньшаго ў сырую зямлю паўкладала, каб ты их не азирала!» (Federowski 1935: 418); полес. гомел. «Штоб ты дзетак сваих не ўбачыла!», «Штоб ты завдавеў!», «Штоб твая жонка памерла, а ты жыў!» (ПА). Аналогичные проклятия, считавшиеся самыми вредоносными и опасными, во множестве фиксируются у южных славян: серб. «Да си закопаш најмило чедо!» [Чтоб тебе закопать любимейшее чадо] (Златковић 1989: 201), «Да ти умре мајћа (најмилити син; што ти је најмило)» [Чтоб умерла твоя мать (любимейший сын; тот, кто тебе дороже всего)] (Златковић 1989: 204); «Умрла ти жена, остала ти ђеца!» [Чтоб умерла твоя жена, а дети бы остались] (Баришић-Јоковић 2005, № 2856); болг. «Да му пукне що му е най-мило!» [Пусть лопнет тот, кто ему милее всех] (Дабева 1934: 50), «Да ти умре що ти е най-мило на тое свет!» [Пусть умрет тот, кто тебе дороже всего на свете] (Там же: 65).

Наряду с мотивом «лишиться близких родственников» часто встречаются злопожелания вообще **остаться бездетным** либо **получить ненормальное потомство** (внебрачных детей, калек, уродов, чудовищ). Ср. бел. «Каб ты на свет нікога не радзіла!» (Выслоўі 1979: 218); «Штоб ты не ўрадзила!» (ПА, гомел.); укр. «Бодай тобі ні в діжі сходу, ні в почці плоду!» (Прислів'я 1991: 328).

В многообразных текстовых вариантах фигурирует этот мотив в сербских проклятиях. Например, мужчине желали: чтобы не удалось ему зачать ни одного ребенка; «чтоб детский плач никогда не раздавался бы в его доме» (Расковник 1992/67–68: 26); «жена бы его никогда не рожала» (Баришић-Јоковић 2005, № 1256). А в адрес женщин и девушек могли звучать такие мрачные пожелания: «чтобы тебя матерью никто не называл» (Там же, № 588); «чтоб тебе рожать одних выродков (т. е. внебрачных детей)» (Там же, № 955); «чтоб ты заяловела» (Златковић 1989: 191). Страшным наказанием считалось высказываемое в проклятиях пожелание родить ребенка-калеку (с двумя головами, одноглазого, без пальцев); либо произвести на свет такое существо, которого никто до сих пор не рожал (змееподобное чудо, «ни мальчика, ни девочку», «ребенка, заросшего звериной шерстью»); либо родить подряд девять девочек (что считалось крайне нежелательным). Проклятие остаться бездетным характерно также для болгарских злоречений: «Чедо да немаш!» [Чтоб тебе детей не иметь], «Чедо да не завърте около огнището си!» [Чтобы в твоем доме не было детей] (Дабева 1934: 57). Это же пожелание

inslav

могло быть выражено как «формула невозможного»: «чтоб ты столько детей рожала, сколько верба винограда!» (Там же: 56).

Ярким отличием южнославянской «семейной модели» является чрезвычайно популярный мотив особой ценности **мужского потомства**; соответственно, проклинаемому человеку желали не иметь в роду мальчиков или утратить их, ср. серб. «Дај боже да немаш мушке главе»! [Дай Бог не иметь тебе мужского потомства] (Баришић-Јоковић 2005, № 825), «Све ти у кући родило, мушко ти дијете не родило!» [Чтобы в твоем доме все бы родилось, кроме мальчиков] (Там же, № 1794); «Ископала ти се кућа од мушкије глава!» [Чтобы твой дом лишился мужского племени] (Требјешанин 2000: 205); «Дом ти се од мушких глава испразнио!» [Чтоб твой дом остался без мужчин] (Марковић 2000: 35).

Еще более трагической считалась угроза **пресечения рода-племени, вырождения семьи, утраты родового имени**. Для текстов с этой тематикой характерны метафорические образы «иссохшего корня», «погибшего семени», «потухшей родовой свечи», «забытого родового имени», «пропавшего фамильного следа». Ср. бел. «Каб прышла пагібель на плод твой, род і вырод!» (Выслоўі 1979: 210), «Не знай свайго роду-племя!» (Там же: 230); «Каб твая бацькаўшчына [здесь в значении ‘отцовское колено’] звелася!» (Federowski 1935: 405), «Каб на его род надышоў звод!» (Там же: 413); укр. «Бодай його корінь звівся!», «Бодай його кодло з накоренком перевелось!» (Прислів’я 1991: 328).

Ключевыми словами в аналогичных сербских злопожеланиях являются семя, племя, род, корень, колено, имя, семья (*фамилија*), ср.: «Сјеме му се затрло!» [Да погибнет семя его], «Не било ти порода!» [Чтоб тебе потомства не иметь] (Требјешанин 2000: 205), «Име ти погинуло!» [Чтобы имя твое пропало] (Расковник 1992/67–68: 26), «Од њега трага не остало!» [Чтобы и следа от него не осталось] (Марковић 2000: 69), «Све ти пусто остало у целој фамилији!» [Чтоб опустела вся твоя семья] (Там же: 80), «Утрло ти се племе и сјеме дабогда!» [Дай Бог, чтобы исчез весь твой род и потомство] (Там же: 98), «Кућу да имаш, род да немаш!» [Пусть будет у тебя дом, а не будет потомства], «Семка да ти се затре, корен да ти затре!» [Чтобы семя твое искоренилось, корень бы твой пропал] (Златковић 1989: 222). Аналогичные образы «высохшего родового корня», «утраченного семени» и «опустевшего имени» встречаются и в болгарских формулах (Дабева 1934: 14–20).

Вполне ожидаемо, что в рамках обозначенной «семейной модели» в качестве весьма продуктивного выступает также мотив **безбрачия** или **неудачного брака**. Такое злопожелание обычно высказывается в адрес самого́ проклинаемого или его детей; особенно часто — в адрес взрослых дочерей. В украинско-белорусской традиции при разработке этого мотива используются символы свадебной обрядности: «Каб табе караваю не білі!» (Выслоўі 1979: 212), «Каб цябе на пасад не садзілі!» (Там же: 224); либо не-

inslav

удачного сватовства: «Гарбуз батькові твоєму печений!», «Гарбуз мамі, а татові — диня!» (Прислів'я 1991: 330).

Широко представлены в проклятиях всех славян поэтические образы со значением **затянувшегося девичества**, например, пожелание девушкам «ждать замужества до седых волос», ср. полес. брест. «Каб ты ў коси посывэла!» (ПА); укр. «Бодай-єс дівувала до сивої коси!» (Прислів'я 1991: 328); польские проклятия в адрес отца, имеющего дочь на выданье: «…żeby ci dziwka posiwiała» [чтоб твоя девка поседела], «żeby córki nie wydali» [чтоб вы свою дочь не выдали замуж] (KL 1986: 75); серб. «Не удала ти се ћерка, но плела седе косе код тебе!» [Чтобы твоя дочь не вышла замуж, а плела бы седые косы возле тебя] (Марковић 2000: 65); «Да Бог даде, да черката седи до беле власи, или да се ожени за некојега старца!» [Пусть даст Бог, чтобы дочка досиделась до седых волос или чтобы вышла за какого-нибудь старика] (Златковић 1989: 196). Либо высказывались пожелания «встать под венец, когда свету будет конец» (Прислів'я 1991: 328); выйти замуж тогда, «когда на ладони волосы вырастут» (Там же: 334) и др.

Наконец, как большое несчастье осмыслялось пожелание **полной утраты семейных связей, одиночества в пустом доме** или угроза **забыть имена своих детей и родителей, не знать мест их захоронения**. Этот мотив особенно подробно и многообразно разработан в южнославянских текстах, где идея «бессемейного одиночества» представлена через образы пустоты, одиночества, погасшего домашнего очага: серб. «Пусто име да му остане!» [Чтобы имя его пустым осталось] (Расковник 1992/67–68: 28); «Пусто ти остало!» [Чтобы тебе пусто было] (Требјешанин 2000: 205); «Димњак ти не димио!» [Чтоб труба на твоем доме не дымилась] (Марковић 2000: 35), «Огњиште му се угасило!» [Да погаснет его очаг] (Там же: 68), «Пуста кућа нека ти остане!» [Пусть твой дом опустеет] (Там же: 76), болг. «Да опустееш!» [Чтоб ты опустел] (Дабева 1934: 50), «Пусто и пометено да му стане!» [Да будет ему пусто-выметено] (Там же: 58). Признаком крайней обездоленности считались также разорванные семейные связи, поэтому в проклятиях высказываются пожелания не знать ни имен своих родителей, ни их могил. Ср. серб. «Дабогда мајци гроба не знала!» [Дай Бог, чтобы ты материнской могилы не знала] (Баришић-Јоковић 2005, № 365), «Дабогда не знала како ти мајку зову!» [Дай Бог, чтобы ты не знала, как твою мать зовут] (Там же, № 420). Судьба одинокого, всеми позабытого изгоя, которого некому похоронить, некому оплакать, зажечь «смертную свечу», которого помянут лишь соседи, а не близкие родственники, — такая мрачная картина одиночества предстает в южнославянских злопожеланиях, ср. серб. «Жалили те комшије, а не родбина!» [Чтобы тебя соседи оплакивали, а не родные] (Марковић 2000: 41), «Кћери ти се удале преко девет река и брегова, па те ни у старости не виделе!» [Чтобы твои дочери замуж пошли за девять рек, за девять гор и тебя бы и в старости не видели] (Там же: 55),

inslav

«Немао ти ко упалити смртну свећу!» [Чтобы не было кому зажечь для тебя смертную свечу] (Там же: 64), «Дабогда се осамио ко сужањ!» [Чтоб ты был одинок, как узник] (Там же: 115); «Немао те ко закопати!» [Чтобы не было кому тебя похоронить] (Требјешанин 2000: 205); болг. «Да му са не знае гроба!» [Чтоб могила его осталась неизвестной] (Дабева 1934: 26).

Столь же значимой в южнославянских злоречениях оказывается и тема **авторитета мужчины в семье**, в связи с чем у сербов широко представлены проклятия с мотивами «чтоб тебя твои дети не слушались», «чтоб сыновья тебя ненавидели», «снохи бы тебя презирали», «зятья бы тебя не почитали» и т. п.

Итак, до сих пор были рассмотрены наиболее значимые, сущностные ценности человеческого бытия: *жизнь—смерть*, хорошая—плохая *посмертная судьба*, *здоровье—болезнь*, сакральные ценности (пребывание в сфере *божественного* либо *демонического*), семейное *благополучие—неблагополучие*. Общей закономерностью для всех проанализированных тематических групп является маркированность второго (негативно оцениваемого) члена оппозиции, т. е. по общему количеству текстов и по многообразию частных мотивов более высокие позиции занимают проклятия (по сравнению с благопожеланиями). Однако если перейти к другим ценностным категориям человеческой жизни, связанным с представлениями о материально-прагматических благах и социальном статусе человека, а также с чувственно-эмоциональной сферой, — то соотношения между членами оппозиций будут иными. Так, в оппозиции *хозяйственное благополучие — неблагополучие* наиболее обстоятельно разработан именно первый член, представленный множеством текстовых реализаций двух универсальных для славянского фольклора мотивов: **приплод домашней живности** и **богатый урожай**. Они настолько популярны в составе благопожеланий (и это отмечается во всех славянских традициях), что охватывают подавляющую часть текстов всего этого жанра. В то время как в составе проклятий мы находим лишь редкие редуцированные формулы с обратным значением, которые сводятся к обобщенному типу пожеланий: «чтобы двор был пустым», «чтобы гумно было пустым».

Рассмотрим вкратце, в каких благопожелательных формулах реализуются оба упомянутых мотива.

Мотив **успешного разведения/приумножения домашней живности** является самым частотным как в песенном календарном фольклоре, так и в славянских поздравительно-пожелательных приговорах. Его текстовое оформление обычно происходит на основе нескольких типовых структурных моделей: а) активно используется формула множественности, например, «чтобы было много…», «чтобы было достаточно…», «чтобы было семь, сорок, пятьдесят, сто, триста, без счета…», и далее следует подробный перечень названий всех видов животных, содержащихся в хозяйстве; б) поже-

inslav

лание строится на основе глагольной конструкции, указывающей на факт рождения молодняка, например: «чтобы коровы *телились*, кобылы *жеребились*, овцы *котились*, свиньи *поросились*, цыплята *выводились* и т. п.»; в) идея изобилия скота и домашней живности представлена в образе заполненности жилого пространства: «пусть будет у вас полным *двор*, полным *загон*, полным *хлев*, полным *коровник*, полной *овчарня*, полной *конюшня*, полным *свинарник*, полным *курятник*»; г) несколько реже используется акустическая модель: «чтобы в вашем дворе коровы бы *мычали*, телята *мекали*, кони *ржали*, овцы *блеяли*, свиньи *хрюкали*, куры *кудахтали*» и т. п.

Второй столь же популярный в благопожеланиях мотив **обильного урожая** представлен в виде аналогичных конструкций, для которых наиболее продуктивными оказываются: а) магический прием подробного перечисления всех видов злаковых и огородных культур, например, «пусть уродится сто стогов/возов ржи, пшеницы, овса, ячменя, проса и т. п.»; б) формула множественности: «чтоб из каждого одного (зерна, семени, пригоршни) становилось сто», «чтоб из одного колосочка было пол-решеточка, а из одного снопочка — целая бочка». Часто используются образы «заполненности пространства хлебом»: «чтобы было много снопов в поле, много зерна на гумне, много муки в амбаре, много теста в квашне, много пирогов на столе»; пожелание изобилия хлеба иногда сочетается с прославлением высокого качества нового урожая: «чтобы зерно уродилось крупное, ядреное, чистое, светлое, крепкое, сытное». Для обоих мотивов характерно включение двусоставной сравнительной конструкции по типу «сколько — столько»; например, «сколько волос на голове», «деревьев в лесу», «травы в поле», «муравьев в муравейнике» — «столько бы вам иметь скота, птицы, стогов» и проч. (Конкретные примеры текстов славянских благопожеланий с этими мотивами см. в статье: Агапкина, Виноградова 1994: 194–198.)

В жанре проклятий оба рассматриваемых мотива остаются на весьма далекой периферии всего тематического многообразия, а там, где они все же фигурируют, отмечается тенденция к вторичному использованию готовых благопожелательных моделей, но с обратным (негативным) их значением. Так, идея бесплодия может реализоваться в злопожеланиях через акустический образ: укр. полес. «Дай Боже, шчобы в одрыни нэ мукало, в хати нэ стукало!» (ПА, волын.); серб. «Да не загрдело прасе, не заврекало јаре, не закрекало кокошка, не запијучало петао, не заскуичало пас!» [Чтобы не захрюкал поросенок, не заблеял ягненок, не заквохтали куры, не запел петух, не заскулил пес] (Златковић 1989: 228); «Кокот ти пред кућом не певао!» [Чтобы петух у твоего дома не пел] (Расковник 1992/67–68: 26). В ряде случаев проклятие строится как зеркальное отражение структуры благопожелания. Например, вологодские колядники желали хозяевам дома: «Дай тебе Боже семьдесят коров, пятьдесят нетелей. / Чтобы по полю ходили, только взбрыкивали, / Домой приходили, по подойнику доили…»; но в случае отказа одарить за ко-

inslav

лядование эти же участники новогодних обходов желали: «Дай тебе Господи одну корову, / И то нездорову. / Чтобы по полю ходила, / Токо задристывала!» или: «Дай тебе Господи, одна бы корова / по двору ходила, яловым доила / Да дьявола родила!» (Морозов, Слепцова 2004: 264–267). В более жестких, привычных для общей стилистики проклятий, тонах иногда высказывались злопожелания: бел. «Штоб твои кони подохли!» (ПА, гомел.); «Каб ты сваю худобу за плот выцягнуў!» (Выслоўі 1979: 219); серб. «Живина ти скапала!» [Чтоб вся твоя живность околела] (Расковник 1992/67–68: 25). Необычная форма изощренного злоречения — «иметь бы тебе пятьсот овец, да пришлось бы на них шестьсот волков» — зафиксирована в болгарских текстах (Крумова-Цветкова 2010: 327). Самым же продуктивным для символики, связанной с падежом скота и неурожаем, можно признать постоянно используемый в проклятиях мотив «пустоты, запустения жилого пространства», ср. бел. «Каб табе чыста, каб табе гола было!» (Выслоўі 1979: 213), «Каб твой двор запусцеў!» (Там же: 214); серб. «Дабогда да му пусто све остане» [Дай Бог, чтобы все у него опустело] (Расковник 1992/67–68: 24), «Пусто имање нека ти буде!» [Пусть опустеет все твое хозяйство] (Там же: 28), «Да ти дом опустеје, па да ти двор у траву урасте!» [Чтоб опустел твой дом и чтоб твой двор травой зарос] (Златковић 1989: 203).

Вообще образ «пустоты» — один из наиболее частотных в поэтике злоречений; с его помощью описываются: и смерть — болг. «Да ти опустее шапката!» [Чтобы твоя шапка опустела]; и болезнь — болг. «И сенкята да ти опустее!» [Чтобы даже тень твоя опустела]; и одиночество — серб. «Пуста кућа нека ти остане!» [Да станет пустым твой дом]; и упадок в хозяйстве — серб. «Пуста стока и њива нека ти остану!» [И твой скот, и нива пусть станут пустыми]; и вырождение рода-племени — серб. «Пусто име да му остане!» [Да опустеет его имя].

Неурожай в поле, в саду, винограднике — достаточно редкий мотив в жанре проклятий, он реализуется обычно в тех же самых образах «пустоты, запустения», ср. серб.: «Рођо рађало ти трње и глогиђе уместо грожђе и купине усред њиве!» [Пусть рождаются одни тернии да колючки вместо винограда и ежевики посреди твоего поля] (Златковић 1989: 115), «Остале ти њиве пустињаци!» [Да опустеют твои нивы] (Там же: 234). Однако самой крайней мерой бедности считалось отсутствие зерна в доме, что отражено в болгарском злопожелании: «Ега сос гръсти жито да си мере!», т. е. «чтобы весь урожай жита мерить тебе горстями рук (Крумова-Цветкова 2010: 362).

Продуктивной основой благопожелательных текстов у всех славян выступает пожелание **успешного деторождения** или **многодетности**. Однако особенностью его текстовых реализаций является отмеченная выше (см. раздел «Семейная модель») тенденция к объединению семейных мотивов с хозяйственными, т. е. пожелание рождения детей постоянно включается

inslav

в клишированные формулы о приумножении домашней живности («пусть родятся телятки, ягнятки, жеребятки, сынки и дочки») или о богатом урожае. Фактически благо деторождения включается в состав всего комплекса пожеланий с идеей приумножения, плодовитости, которая часто принимает вид длинных локативных конструкций, ср. украинское свадебное пожелание: «…Щоб ви мали — в оборі, в коморі, в стіжку і в мішку, в ложці, в мисці і в колисці!» (Весілля 1970/2: 290).

Для оппозиции *богатство — бедность* тоже более значимым является первый член, и, соответственно, тема **богатства, имущественного достатка** особенно характерна для жанра благопожеланий. Она воплощается и в прямых пожеланиях жить в достатке («богатеть-добреть», «разжиться добром»), быть богатым «как осень», «как земля», «как кожух волохатый», и в символических образах со значением полноты, заполненности жилого пространства, например, словен. «Gospodari našemu puno gumlo silja, parne pune pa slamé, pune kleti, pune lade zrna na vrhé» [Нашему хозяину полное гумно свежего жита, полные амбары соломы, полные клети, полные закрома зерна до самого верха] (Kuret 1967/2: 166). К фольклорным символам богатства, понимаемого как хозяйственный достаток, примыкают и представления о денежном изобилии. В пожеланиях иметь много денег используются и традиционные образы множественности, полноты («полные кошельки дукатов», «серебра, золота»); и мотивы прибывания, притока благ, ср. болг. «Както тече реката през тез камъчета, тъй да потекат парите в кесията. Както си тежат тез камъчета в реката, тъй да ти тежат парите в кесията!» [Как течет река по камушкам, так пусть текут деньги в ваши кошельки. Как тяжелы эти речные камушки, так бы тяжело весили деньги в ваших кошельках] (Крумова-Цветкова 2010: 254). Либо изобилие сравнивается с льющимся с неба «златом-серебром», которое через ограду двора переливается (Там же: 225). А верхом благополучия считается иметь столько излишков добра, чтобы иметь возможность одаривать бедняков, подавать милостыню нищему, ср. бел. «Каб вы заўсёды мелі, уволю спажывалі і бедных надаралі» (Выслоўі 1979: 184), словац. «… aby váše stodoly, sýpky plne boli, a s chudobným l'udom o kus chleba sa delili» [Чтобы ваши стодолы, амбары полными были, и с бедным людом куском хлеба вы бы делились] (Horváthová 1986: 235).

Что же касается проклятий, то в них обычно используется структурная модель благопожеланий, но с обратным их значением, т. е. пожелание проклинаемому лицу нищенствовать, красть, просить милостыню, ср. бел. «Каб вы на хлеб спявалі!» (Выслоўі 1979: 206), «Каб ты на Вялікдзень з каробак краў!» (Там же: 217); болг. «По чужди кущи да се скитосаш» [Чтоб тебе по чужим домам скитаться] (Дабева 1934: 55), «По просия да пойдеш!» [Чтоб тебе нищим ходить] (Крумова-Цветкова 2010: 407); серб. «На туђа врата одио те просио!» [Чтоб тебе под чужие двери ходить по-

inslav

прошайничать] (Марковић 2000: 62), «Целога века сиромах био дабода» [Дай Бог, чтобы весь век тебе бедным быть] (Там же: 101).

Во вступительной части статьи мы вкратце отметили исключительную частотность мотива **«веселье, веселый, быть веселым»** в составе благопожеланий и его отсутствие в жанре проклятий. Это связано с тем, что — как было убедительно показано на большом общеславянском материале в работе Н.И. и С.М. Толстых — культурная семантика и функции славянских слов, производных от **vesel-*, выступающих в контексте ритуалов, верований и фольклора, существенно шире и богаче по сравнению с общеязыковой семантикой этих слов (Толстые 1993: 166). В благопожелательных текстах мотив «веселого» приобретает свойства знака для целого комплекса позитивно оцениваемых концептов, таких как ‘жизненная сила, хорошее здоровье, благополучие, плодородие’. Пожелание «быть веселым» постоянно выступает в паре с пожеланиями то здоровья, то радости, то счастья, то всего вместе, ср. серб. «До године сви *здраво и весело* били!» [Чтобы вам весь год быть здоровыми и веселыми] (ГЕМБ 1930/5: 99); словен. «*Srečni* ostanite, *zdravi in veseli* do druge jeseni!» [Счастливыми, здоровыми и веселыми оставайтесь до следующей осени] (Kuret 1970/4: 217), «…da bi bili vedno *zdravi in veseli*» [Чтоб всегда вы были здоровы и веселы] (Там же: 253); болг. «Сурова весела година, живот, здраве до година <…> *весело и здраво* у кущи!» [Веселого вам Нового года, жизни-здоровья на весь год <…> Веселья и здоровья в доме] (Дабева 1937: 71); болг. «Боже, дай всекиму тая *радост и веселия* — и нам!» [Дай, Боже, всякому радости и веселия, и нам тоже] (Крумова-Цветкова 2010: 293); укр. «…Ой, сесі свята святкуй нам здоров ой *у радості, у веселості*!» (Колядки 1965: 480); бел. «Дай жа, Божа, каб вам было гожа, *весела* жылося, *шчасліва* вялося…» (Выслоўі 1979: 160). Соответственно, признак «веселый» мог выступать как обобщенный символ благополучия, ср. пол. «Życzymy wam tego *wszystkiego wesołego*!» [Желаем вам всего самого веселого] (Kotula 1969: 154). В длинных перечнях добрых пожеланий в адрес молодоженов формула «быть веселыми» часто располагается сразу после пожелания «сохранять жизнь»: бел. «Дай жа Божа пану гаспадару жыці-быці, *весяліціся*» (ВП 1980: 68). Высоко оцениваемое благо «веселья» сравнивается в южнославянских и восточнославянских благопожелательных текстах с весной (примеры см. в: Толстые 1993: 171), а в белорусском и польском фольклоре — с веселящимися в небе ангелами: бел. «Жыві з Богам, будзь багаты, будзь *вясёлы*, як у небе анёлы» (ВП 1980: 122), пол. «Na szczęście, na zdrowie, z Nowym Rokiem! Zebyście byli *weseli*, jak w niebie anieli» (KL 1986: 53). Наконец, термин «веселый» используется для определения всего самого лучшего и успешного, т. е. может относиться и к людям, и к домашним строениям, и к трапезе, и к скоту, и к праздничным дням и т. п. Участники болгарского колядования высказывали следующие пожелания хозяину дома (по имени Веселин): «Веселине, *весел* домакине, / *весела* ти кукя с домакини, / *весела*

inslav

ти трапеза със гости, / *весели* ти волове с орачи, / *весели* ти кони со коняри, / *весели* ти овци со овчари, / *весели* ти кози със козари!» [Веселин, веселый хозяин, да будет веселым твой дом с хозяйкой, веселой твоя трапеза с гостями, веселыми твои волы с пахарями, веселыми твои кони с конюхами, веселыми твои овцы с овчарами, веселыми твои козы с пастухами] (Крумова-Цветова 2010: 214). «Называние хозяина, хозяйки, их дома и двора *веселыми* приобретает магическую силу наделения их весельем, благополучием, процветанием» (Толстые 1993: 173).

Все это многообразие позитивных значений слов с корнем **vesel-* не может быть сведено к единому противопоставленному ему негативному смыслу, поэтому для жанра проклятий не является типичным мотив «отрицания веселья», хотя пожелания злой доли, страданий и несчастий — обычная тематика для злопожеланий.

Менее значимые позиции (в перечнях ценностей и их антиподов) занимает желание добиться **почета и уважения в своем сообществе** — в благословиях, либо обратная ситуация (вызывать у людей отвращение, презрение, ненависть) — в проклятиях.

Кроме рассмотренных выше основных, наиболее значимых ценностных категорий, в сферу интересов благословий и злоречений вовлекаются и менее значимые блага, касающиеся хозяйственной деятельности (чтобы куры хорошо—плохо неслись, коровы давали — не давали много молока, пчелы приносили — не приносили много меда, успешно—неуспешно осуществлялись ткаческие работы и т. п.) и личной жизни (пожелания легких—тяжелых родов, успеха—неуспеха в любви), но они представлены сравнительно малым числом текстов и не оказывают существенного влияния на общую картину ценностной иерархии.

Итак, если судить по проанализированным мотивам двух аксиологически значимых жанров (**благо**-пожеланий и **зло**-речений), восстанавливается такая система ценностей, которая включает, во-первых, круг жизненно важных, базовых категорий и понятий: *жизнь—смерть*, *здоровье—болезнь, божественная защита — сфера демонического*, *семейный—одинокий образ жизни*, *хорошая—плохая посмертная участь*; и, во-вторых, некие бытовые блага материально-прагматической (*богатство—бедность, плодовитость—бесплодие домашней живности*, *хороший—плохой урожай*) и социальной (*высокие—низкие статусные позиции в обществе*) направленности. Причем первый блок этих ценностей можно признать более приоритетным для жанра проклятий, где весь круг сущностно-важных пожеланий представлен множеством тематических разновидностей и большим числом текстовых репрезентаций, а мотивы второй группы (имущественной и социальной направленности) оказываются более типичными и частотными в жанре благопожеланий. Подобное распределение тематических блоков может быть, как мне кажется, связано с принципиально раз-

inslav

ной прагматикой того и другого жанра. В условиях острого столкновения интересов, вражды, агрессивного противостояния (т. е. в сфере бытования проклятий) на первый план выходят жизненно важные ценности, связанные с необходимостью физического выживания и сохранения родовых связей. Человек проклинающий желает своему антагонисту утратить то, что сам для себя считает наиболее ценным — здоровье, сохранение потомства, божественное покровительство и т. п. Тогда как в празднично-обрядовой обстановке дружеского общения (т. е. в сфере бытования благопожеланий) важнее всего позаботиться о материальных источниках существования, обеспечить себе на ближайшее будущее (средствами словесной магии) имущественное благополучие и социальную стабильность.

Таким образом, хотя основной состав ценностей в обоих жанрах в целом совпадает, это не позволяет нам сделать вывод об одинаковой системе оценок, характерной для одного и для другого жанра. Нетрудно было заметить, насколько по-разному разрабатываются одни и те же мотивы в жанре благопожеланий и в жанре злоречений, как по-разному распределяется центр тяжести между позитивным и негативным полюсами при оценке одних и тех же понятий и культурных знаков, насколько меняются приоритеты в иерархической структуре этих ценностей, какое тематическое разнообразие и множественность текстовых воплощений (либо, наоборот, однотипность и лаконичность единичных формульных клише) характерны для одного и того же мотива в противопоставленных жанрах **благо-** и **зло**-пожеланий. И особенно важно отметить то обстоятельство, что более или менее полную картину, отражающую аксиологически значимые приоритеты в славянской традиционной культуре, удается восстановить только в том случае, если учитывается как список «благ», так и перечень антиценностей.

Литература и источники

Агапкина, Виноградова 1994 — *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Благопожелания: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 168–208.

Баришић-Јоковић 2005 — *Баришић-Јоковић В.* Клетва у општини Врбас. Збирка и теренско истраживање. Нови Сад, 2005 (рукопись магистерского диплома).

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

Виноградова 2008 — *Виноградова Л.Н.* Смерть хорошая и плохая в системе ценностей традиционной культуры // Категории жизни и смерти в славянской культуре. М., 2008. С. 48–56.

ВП 1980 — Валачобныя песні. Мінск, 1980 (Беларуская народная творчасць).

inslav

Выслоўі 1979 — Выслоўі. Мінск, 1979 (Беларуская народная творчасць).

Гаврилюк 1981 — *Гаврилюк Н.К.* Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981.

ГЕМБ 1930/5 — Гласник Етнографског Музеја у Београду. Књ. 5. Београд, 1930.

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Књ. 14. Београд, 1909.

Дабева 1934 — *Дабева М.* Български народни клетви. София, 1934.

Дабева 1937 — *Дабева М.* Пожелания и благословии у българския народ. София, 1937.

Зімовыя песні 1975 — Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўки. Мінск, 1975 (Беларуская народная творчасць).

Златковић 1989 — *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.

Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В.В.*, *Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.

Колядки 1965 — Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965 (Українська народна творчасть).

Крумова-Цветкова 2010 — *Крумова-Цветкова Л.* Българските благословии, пожелания и клетви — част от националната самобитност и културното наследство. София, 2010.

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

Марковић 2000 — *Марковић Р.* Српске народне клетве и заклетве. Београд, 2000.

Морозов, Слепцова 2004 — *Морозов И.А.*, *Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

МУРЕ 1906/8 — Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 8. Львів, 1906.

Небжеговска-Бартминьска 2013 — *Небжеговска-Бартминьска С.* Ценности в фольклоре — универсальные или имеющие жанровые различия? // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. К юбилею С.М. Толстой / Отв. ред. А.В. Гура. М., 2013. С. 221–222.

Никитина 1993 — *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

ПКП 1970 — Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.

Прислів'я 1991 — Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми. Київ, 1991.

Расковник 1987/49 — Расковник. Часопис за књижевност и културу. Народна библиотека «Вук Караџић». Бр. 49. Београд, 1987.

Расковник 1992/67–68 — Расковник. Часопис за књижевност и културу. Народна библиотека «Вук Караџић». Бр. 67–68. Београд, 1992.

inslav

Толстые 1993 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады рос. делегации. М., 1993. С. 162–186.

Требјешанин 2000 — *Требјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 2000.

Чередник 2006 — *Чередник В.А.* Вербальные формулы проклятий в русском языке. Екатеринбург, 2006 (Рукопись дипломной работы, выполненной под рук. Е.Л. Березович на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета).

Шейн 1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д.

Brükner 1985 — *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985.

Engelking 2000 — *Engelking A.* Klątwa: Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.

Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków, 1935. T. 4. Przysłowia.

Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.

KL 1986 — Kolędowanie na Lubelszczyźnie. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Wrocław, 1986.

Kolberg 1964/29 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 29: Pokucie. Cz. 1.

Kolberg 1964/33 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 33: Chełmskie. Cz. 1.

Kotula 1969 — *Kotula F.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. Lublin, 1969.

Kotula 1970 — *Kotula F.* „Hej, leluja" czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem. Toruń, 1970.

Kuret 1967/2 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1967. D. 2: Poletje.

Kuret 1970/4 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1970. D. 4: Zima.

Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996. T. 1. Kosmos. [Cz. 1] Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie.

inslav

А.А. Плотникова (Москва)

Амбивалентность оценок: мнимые противоречия

Известно, что одно и то же явление природы или событие бытовой, хозяйственной или социальной жизни, признак предмета или ритуальное действие может расцениваться как позитивное или негативное в разных славянских традициях или в разных региональных традициях, нередко даже в рамках одного села. Можно проследить противоположные оценочные трактовки одного и того же феномена в народных поверьях, приметах, гаданиях и т. д.: восприятие того или иного знака как предвестника добра или, наоборот, худа; запрет на какое-либо действие, или, наоборот, предписание совершать это действие. Нередко это связано с сопутствующими обстоятельствами времени и/или места действия, вместе с тем само восприятие какого-либо времени (суток, недели, сезона) или места (= локуса) может быть позитивным или негативным в зависимости от их атрибутов, понимаемых как добрые или неблагоприятные. Задача статьи видится в анализе механизмов присвоения народной традицией той или иной оценки действиям человека или окружающим его явлениям.

Противоположность оценки в народной культуре, скрытая или проявляющаяся в сопутствующей мотивировке поверья, обрядового действия, запрета и т. д., по своей сути связана с закономерностями символического языка народной культуры. С.М. Толстая в статье «Постулаты московской этнолингвистики» пишет: «Разные реальные (формальные, утилитарные и пр.) свойства одного денотата… не всегда трактуются (метафоризируются, символизируются) языком культуры в одном направлении, не всегда оцениваются одинаково и объединяются в едином символическом значении» (Толстая 2010: 14). Это замечание касается оценки предмета с точки зрения его различных признаков, выделяемых носителями традиции. Если обратиться к оценке предиката, т. е. ритуального действия, то актуальными с точки зрения изучения его положительной/отрицательной оценки в народной традиции станут субъект исполнения действия («кто») и сопутствующие обстоятельства: «как» (например, инструмент исполнения), «когда» (время), «где» (локативные и/или пространственные характеристики); важен также и объект действия (ср. исследования Н.И. Толстого о парадигматике обряда [Толстой 1982]). Исследователь культурной традиции, обнаруживая те или иные актуальные для оценки свойства предмета или

inslav

характеристики действия, почти всегда может выявить истоки оценочной характеристики изучаемого феномена народной культуры. «Противоречия» в оценке в большинстве случаев поддаются объяснению с точки зрения символического языка народной культуры и могут быть охарактеризованы как мнимые.

Московская этнолингвистическая школа продолжила исследования ученых первой половины XX в. — П.Г. Богатырева, Р.О. Якобсона, Д.К. Зеленина, М. Арнаудова и др., показавших эффективность изучения механизмов славянской народной культуры, бытующей в сельской среде, в том числе с точки зрения народной этнопсихологии. Многое в этом аспекте исследовано П.Г. Богатыревым: ученый, анализируя славянские народные традиции, неизменно обращался к выявлению логических цепочек и закономерностей, формирующих те или иные запреты, предписания, приметы. Например, при исследовании народного календаря Закарпатья Богатырев отметил, что в некоторых селах солому, принесенную в дом под Рождество, впоследствии не выбрасывают, а сохраняют и после Нового года в качестве подстилки для ягнят, полагая, что она обладает лечебными свойствами (или же разбрасывают по саду для лучшего роста плодовых деревьев). Там же Богатырев приводит и противоположные сведения из другого закарпатского села, а именно — предписание избавляться от соломы, которая была расстелена по полу в доме в Сочельник, поскольку эта обрядовая реалия становится опасной для людей: «Колдуньи (*босуркані*) или дьявол в Рождество гуляют и могут что-нибудь подлить… в солому. Человек может попасть в беду… если он тронет солому. Она может передать несчастье. Вот почему ее бросают в яму, которой не пользуются… (<села> Головка, Прислоп)» (Богатырев 1971: 215). Исходя из мотивировок этих противопоставленных действий, исследователь выделяет разные признаки, связанные с мотивировками действий — сохранять (рождественскую солому) / избавляться (от рождественской соломы): «…в некоторых деревнях соломе приписывают целебные свойства, поскольку она символизирует ту, на которой лежал младенец Иисус, и потому священна. И, напротив, по объяснению жителей Прислопа, солома рассматривается как орудие злокозненного, враждебного духа, следовательно, от нее надо избавиться, чтобы она не принесла несчастья» (Там же: 215). Для ученого эти противопоставленные трактовки интересны и как проявление разных традиций в соседствующих селах (Там же).

Сбор и систематизация восточнославянских этнографических сведений позволила Д.К. Зеленину выявить разнообразные дополняющие друг друга варианты ритуалов, обрядов, обычаев. Основное внимание ученый уделяет напластованиям различных эпох, формирующим тот или иной ритуал (а также предписание, запрет и т. д.) в XIX–XX вв., исследуя степень его сохранности, элементы заимствований и т. п., ср. например, размышления об украинской и белорусской свадьбе, характеризующейся неизменностью

inslav

компонентов обряда, в противоположность русской свадьбе, связанной с переосмыслением старых ритуалов (Зеленин 1991: 332–333). Если некоторые из народных оценок при фиксации тех или иных ритуальных действий оказываются противопоставленными, то комментарии ученого направлены на выявление их закономерной связи с каким-либо архаическим культом и на прояснение мотивировки исполнения подобных действий.

В этнографических описаниях славянской обрядности и мифологических поверий встречается и обращение к такому типу иерархии ценностей, при котором сохраняющиеся архаические элементы могут неоднозначно восприниматься в социуме, в лучшем случае приобретая характер игры. Построение парадигматических цепочек при исследовании так называемых кукерских обрядов М. Арнаудовым показало взаимосвязь ряда формальных компонентов этих обрядов на глубинном семантическом уровне: из сопоставления вариантов различных «кукерских», на первый взгляд неприличных, действий, направленных при этом на плодовитость и урожайность, проясняется неизменно позитивное к ним отношение окружающих, в частности женщин, якобы «страдающих» от бесчинств и приставаний ряженых (см. Арнаудов 1972: 19, 26, 31, 54).

Многообразный опыт изучения славянских традиций предшественниками на следующем этапе исследований воплотился в монументальном лексикографическом труде «Славянские древности» под общей редакцией Н.И. Толстого (СД)[1]. Словарные статьи в этнолингвистическом словаре построены именно по принципу выявления взаимосвязи ряда явлений духовной культуры в рамках всех славянских традиций. Выделяемые в той или иной традиции культурные признаки денотата представлены в качестве набора характеристик мифологемы под заглавным словом. Аксиологические загадки и мнимые противоречия разрешаются при обращении к характеристике тех или иных культурно значимых денотатов и их признаков, поскольку в народной традиции «из всего набора свойств, признаков реалии (предмета, действия и т. п.) выбирается один признак, который становится доминирующим и как бы подавляет все остальные» (Толстая 2010: 10). Таким образом, разные признаки объекта становятся точкой отсчета при формировании того или иного поверья о предмете (явлении) в качестве положительного или негативного для восприятия носителем народной культуры. Например, при работе над статьей «Цепь» было выявлено, что цепям как объекту народной культуры свойственны признаки крепости, здоровья, присущие железу и предметам из железа, явно прослеживаются и символические свойства очага (над которым висят цепи) как источника тепла, центра дома и т. д. Как следствие — в южнославянских традициях предписывается погрызть очаж-

[1] Об амбивалентности оценки, отраженной в ряде статей этнолингвистического словаря «Славянские древности», см. Плотникова 2011: 252–260.

inslav

ные цепи, перешагнуть через них и т. п., например, в определенные дни и праздники. Противоположный признак — уподобление цепей веревке, палке, пруту и другим предметам, которые могут ассоциироваться с пуповиной ребенка, что, например, становится источником запретов перешагивать цепи беременной женщине (Плотникова 2012а).

Можно выделить основные и дополнительные (менее значимые) признаки объекта народной культуры, который становится знаком культуры, символом (Плотникова 2011). Так, снег, будучи прежде всего символом изобилия и плодовитости (практически повсеместно у восточных славян «снег на свадьбе — к достатку молодых»), характеризуется и как непостоянная субстанция (снег легко превращается в воду), поэтому, например, видеть во сне снег в одном из сел волынского Полесья — к стыду или к слезам (ПА), и т. д. В результате менее релевантный в народной традиции признак непостоянства тающей субстанции может мотивировать отрицательный ряд трактовок: снег во время свадьбы сулит не только добро, но и несчастья, в частности — пьянство жениха (вариант: отца жениха) (ПА, Брянская обл.).

Критерием при выделении основных признаков может служить **частотность**. На основе работы над словарем «Славянские древности» сделан вывод, что именно частотность позитивных и негативных оценок влияет на восприятие какого-либо концепта в целом: так, след воспринимается прежде всего как объект вредоносной магии, а упомянутые выше очажные цепи, снег, факел — как объекты (предметы, артефакты или природные явления), обладающие продуцирующей и превентивной (защитной), даже целебной силой, несмотря на некоторые контексты, в которых эти объекты считаются вредоносными. Критерий частотности применим для анализа языка культуры как широкого ареала, так и региональных традиций.

Анализ случаев амбивалентности оценок тех или иных объектов народной культуры и магических действий позволяет выделить несколько типов взаимосвязи между признаком объекта или самим действием (под последним в данном случае имеется в виду актантное поле предиката: «как», «каким образом» и т. п.) и приписываемой носителями традиции оценкой объекта или действия. Прежде всего следует рассмотреть такие случаи, которые не могут быть объяснены только на основе доминантного признака объекта или сопутствующих обстоятельств ритуально-магического действия:

А. Один и тот же признак соотносится с разными **следствиями**, так что оценка объекта оказывается в зависимости от того, с «хорошими» или «плохими» явлениями связывают сам объект.

Например, множественность единого целого как признак объекта может рассматриваться и положительно, и отрицательно. В случае снега значимым оказывается абстрактный признак объекта «множественность его составляющих» (снега — снежинок), что может рассматриваться как

inslav

применительно к позитивным следствиям — *множеству* ягод, грибов, яиц, пчел, урожаю зерновых, так и к негативным — *множеству* вредоносных насекомых: комаров, мошки, мору домашней птицы. Соответственно, обильный снегопад в значимый праздник народного календаря (Рождество, Новый год и др.) сулит либо добро, либо зло в наступающем году. Здесь речь идет о разной оценке одного и того же признака (множественности), соотносимого с принципиально разными (благоприятными или вредоносными) объектами, явлениями.

Б. В некоторых случаях доминирующие характеристики самого объекта как культурного знака оказываются более значимыми, чем действие с ним. В результате действие может восприниматься и со знаком «плюс», и со знаком «минус». Ярким примером может служить южнославянское одаривание участниц ритуального обхода «лазарок» яйцами или орехами. У болгар одинаково мотивируется как предписание одаривать, так и, наоборот, запрет — и то, и другое связано со стремлением к защите сельских угодий от града (соответствующего размера, как яйца, орехи и т. п.).

При этом необходимо отметить, что если связь признака объекта и ритуально-магического действия с ним когда-либо осознавалась, то при записи поверья или гадания изначальная мотивация может быть **утеряна**, и тогда «плюс» или «минус» оказываются просто случайными.

В. **Переосмысление** связи признака объекта и действия с ним под влиянием дополнительных факторов. Например, у русских принято класть четное число цветов на могилу умершего (это известно, общепринято), однако встретилась информация, что так поступать не следует, нужно приносить нечетное количество цветов на могилу **вопреки традиции**, чтобы умерший надолго оставался в памяти живых[2].

Перечисленные выше случаи можно назвать «реальными» противоречиями в противовес «мнимым», т. е. тем, которые объясняются с точки зрения специфики актантного поля предиката. Так называемых мнимых противоречий во много раз больше, по сути, они встречаются постоянно при анализе оценки в народной традиции. Любая ритуально-магическая формула, построенная на взаимосвязи «действие — объект — время — место — адресат» и т. д., в плане аксиологии может трактоваться положительно или отрицательно в зависимости от сопровождающих обстоятельств ее осуществления.

---

[2] Благодарю за устное сообщение К.А. Климову. Этот случай можно было бы объяснить особенностями семантики оппозиции «чет — нечет», когда «оценка четности дается с точки зрения земной системы ценностей и интересов живых людей» (Толстая 2012: 540); вместе с тем наблюдается ситуация, когда все члены социума знают, как правильно поступать в данном случае, но при этом кто-либо действует наоборот исходя из особых соображений.

inslav

В качестве примера рассмотрим комплекс ритуально-магических действий, связанных с обеспечением здоровья и плодовитости скота. Хлев (конюшня, сарай и т. п.) как значимый локус в охранных и превентивных действиях находится в центре внимания хозяев в течение всего года (см. Плотникова 2012б). В апотропеических целях и для обеспечения плодовитости скота в нем размещают разные предметы. Так, например, в Полесье в хлеву вешают зеркало, однако по разным оценкам из разных сел это действие может быть как полезным, так и опасным, сулить добро и худо. Объяснение этого мнимого противоречия заключается в **адресате** действия: считается, что если нечистая сила, обитающая в хлеву (хлевник, домовой, а также и ласка), увидит себя в зеркале, то исчезнет из этого помещения навсегда, но если увидит свое отражение корова, то пропадет корова (ПА). В канун одного из опаснейших, по полесским поверьям, праздников в году — на Ивана Купалу — в хлеву для защиты от ведьм затыкали различные растения (шиповник, папоротник, ветки груши, осины), иногда даже целое осиновое деревце-оберег ставили на пороге хлева. Вместе с тем в некоторых селах запрет вносить осину как нечистое дерево и ее ветки в дом (в любое время) распространялся также и на помещения для скота: «Крушы́ну, каза́лы, нэльза́ [в хату вносить], госы́ну. Та́м [на осине] чо́рт пови́сиўса и трэпеста́ўса, як ли́стья на гэ́той госы́ны. И в хли́в нэ розрэша́лы ложы́ть госы́ну, а в ха́ту — бороні́ Бо́г» (ПА, с. Кончицы Пинского р-на Брестской обл., зап. Л.М. Ивлевой). В данном случае тот или иной аксиологический статус приписывается осине также в зависимости от того, кто именно будет адресатом воздействия опасного дерева — люди, стремящиеся магическими действиями отобрать молоко у скота, или сами животные. Отметим, что в ряде случаев на оценку действия как полезного или, наоборот, вредоносного влияет **время** его совершения: если действие производится на Ивана Купалу, то, как правило, оно имеет защитный характер, поскольку сам праздник связывается прежде всего с активностью ведьм и иных мифологических персонажей.

В ряде случаев особую роль для трактовки действия как положительного или отрицательного играет **субъект** действия. При этом, однако, значимыми оказываются и характеристики предмета — **объекта** действия: хозяин, который желает добра своему скоту, соответственно выбирает предметы с «полезными» свойствами в отличие от недоброжелателя, стремящегося использовать вредоносные свойства объекта. Так, в Полесье кости домашних животных (например, поросенка) закапывают под порог хлева как сами хозяева — с целью благоприятствовать разведению скота, так и их недоброжелательные соседи — чтобы извести чужих животных. В первом случае это могут быть кости освященного и съеденного на Пасху поросенка (ПА, с. Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.), во втором — кости сдохшего домашнего животного (ПА, с. Нобель Заречнянского р-на

inslav

Ровенской обл.) или только его голова (ПА, с. Челхов Климовского р-на Брянской обл.). Закапывание под порогом хлева яйца ради плодовитости скота или, наоборот, для наведения порчи особенно четко показывает, что в этом случае важен субъект действия. Достаточно широко распространен, особенно у белорусов Полесья, обычай закапывать или подкладывать яйцо под порогом хлева (или у ворот двора) при первом выгоне скота, чтобы корова была такой же толстой и круглой, как яйцо (см. Плотникова 1995: 127–130)[3]. Те же действия (закапывание или подкладывание яиц, например, под порог хлева, у чужих ворот и т. д.) совершают колдуны и знахари во вред скоту: «Поткла́дывали ско́льке я́ец е́тые ведьми́ ля до́брых люде́й. [Куда?] А у со́рай, або у ха́ту, у корова́х. И под ха́ту, под угло́м у по́кути дэ ико́на, вот там закопа́е. У ло́шади кла́ли, у сви́нье кла́ли вот таки́е во знахо́рки шо вони́ ду́мають вред нанести́ людя́м» (ПА, с. Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл., зап. Н.П. Антропова, А.А. Плотниковой); «[О том, что колдун подкладывал, чтобы скотину испортить] Што схо́чэт, то и поло́жыт. И йаи́чко мо́жэ закопа́йэ, што схо́чэт — на што́ она нашэ́пчэ» (ПА, с. Радеж Малоритского р-на Брестской обл., зап. Н.Р. Добрушиной); «[Ведьма] закопае яйцо ў хле́ве, под порог на вред человеку» (ПА, с. Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., зап. Е. Крапивской).

Принятое в славянской этнолингвистике понятие «культурный диалект» позволяет рассматривать актантное поле предиката и доминирующие признаки объекта также и в географической проекции. В случае устойчивой противоположной оценки одних и тех же действий или признаков объекта в соседних регионах речь может идти о противопоставленных по данному признаку зонах или ареалах. В Полесье регулярно отмечались приметы, связанные с дождем во время свадьбы. Три типа толкований, среди которых встречаются и противопоставленные по своей оценке данного природного явления, были представлены на карте А.В. Гурой. Наиболее частотно толкование, сулящее молодым богатство («в ослабленном варианте — счастливую жизнь») (Гура 1986: 30); оно связано с представлениями о дожде как символе плодородия и охватывает большую территорию центрального Полесья (продолжения фиксируются на севере Белоруссии и у русских Новгородской и Владимирской губерний). Противоположное толкование носит, по мнению автора, метафорический характер: дождь во время свадьбы предвещает слезы молодых («в ослабленном варианте — семейная жизнь сложится несчастливо»); оно встречается на периферии полесской зоны — на юге и юго-запа-

---

3 Географическая проекция данного действия продуцирующего характера на общеславянский ареал показывает, что ритуалы, включающие закапывание яйца хозяевами под порогом хлева, распространены в Словакии, особенно на северо-востоке, встречаются они и в северо-западной и средней Болгарии (EAS 81, карта № 25; Колева 1981: 53–54).

inslav

де Полесья, на его крайнем востоке (Сумская и Курская области), в польском Подлясье и др. (подробнее см. Гура 1986: 30–32). А.В. Гура приводит географию приметы о дожде как предвестнике слез и вне границ Полесья (на западной Украине, на юго-востоке Польши, у чехов и лужичан), показывая ее широкое распространение у славян. При этом интересно замечание о контаминации двух противоположных толкований на восточных и западных окраинах Полесья с одинаковым объяснением в обоих случаях — «к счастью», например: молодые будут веселиться до слез (с. Уховецк Ковельского р-на Волынской обл.) (Гура 1986: 31).

Картографирование оценочных характеристик в народной культуре болгар предпринято в монографии И.А. Седаковой. Карта «Субботний человек» (Седакова 2007: 377) показывает отдельные зоны, где человек, рожденный в субботу, считается «несчастливым, болезненным» (юго-западная Болгария, эпизодически — средняя северная Болгария) и способным видеть, распознавать нечистую силу (северо-западная, центральная, южная части Болгарии), что, как правило, осознается как Божий дар, который помогает людям предотвратить несчастья. В главе «„Субботние“ люди» автор, наряду с обобщенным портретом «субботнего», приводит прямо противоположные оценки: «„Субботний“ ребенок как дар Божий» и «„Субботний“ как несчастье». В первом случае «субботний» человек, по поверьям, способен не только видеть нечистую силу, но и защитить от нее других в доме, в селе, в лесу, во втором — это болезненный страдалец и мученик, приносящий горе своей семье (Седакова 2007: 278–279, 283). В дополнение к карте, посвященной Болгарии, автор приводит и аналогичные поверья из Македонии, т. е. обнаруживаются ареальные продолжения данного поверья на смежной территории. Тем не менее можно заключить, что и в этом случае возможны контаминации оценки, несколько иные, впрочем, чем в предыдущем: если в примере ареального распределения «Дождь во время свадьбы» встречается обыгрывание культурно-антропологического сценария «веселиться до слез», то на Балканах восприятие людей, якобы обладающих сверхъестественными способностями, часто связывается с их возможностями оказать защиту и покровительство окружающим, концепция демона-героя здесь очень популярна (ср. статью «Здухач» в СД) и толкуется обычно как благо, данное свыше. По поводу «субботнего» человека, в частности, И.А. Седакова отмечает, что в большей части регионов характеристики «субботнего» человека «варьируют от положительных до отрицательных и нередко снимают традиционные оппозиции: хороший — плохой, счастливый — несчастливый, здоровый — больной, живой — мертвый, праведный — грешный, а также человеческое — демоническое, культурное — природное и др.», поэтому статус такого человека зависит от тех особенностей, которыми его наделяют в местной традиции, воспринимая его «как демона, как обычного „профессионала“ или почти как святого» (Седакова 2007: 277–278).

inslav

Во многом аналогичная ситуация наблюдается в случае с другим южнославянским мифологическим персонажем — демоном и героем в одном лице — человеком, рожденным «в рубашечке». Рождение ребенка «в рубашке» или «рубашечке» (серб.-хорв. *košuljica*), т. е. с остатками амниотической оболочки на теле, — явление достаточно редкое, а потому в славянских народных представлениях расценивается как неоспоримый знак будущей судьбы человека, как правило, счастливой, а у славян на Балканах — героической или, наоборот, «демонической», опасной для обычных людей[4]. По цвету «рубашечки» могли судить о том, какими именно сверхъестественными свойствами обладает новорожденный: будет ли он героем, защитником от нечистой силы (либо от духов — покровителей соседних земельных угодий) или же станет «морой», ведьмой (о девочке), колдуном (о мальчике), вампиром после смерти и т. п. Белый цвет служит свидетельством того, что младенца ждет судьба героя, способного бороться с опасными демонологическими персонажами (ведьмой, колдуном); по другим представлениям, ребенок будет умным, счастливым. В Истрии (северная Адриатика, Хорватия) полагают, что рожденный в «рубашечке» белого цвета ребенок наделен сверхъестественной силой, его называют *krsnik*, он борется с ведьмами; в местечке Брест на Истрии кусочек «рубашечки» зашивают ему под кожу под мышкой, чтобы ведьмы не смогли его победить (Mikac 1934: 195). Зависимость позитивной или негативной оценки судьбы младенца, рожденного «в рубашечке», от цвета амниона прослеживается в западной части Южной Славии, включающей Хорватию, Боснию и Герцеговину, Черногорию, Сербию. При этом нередки свидетельства (в частности на западе Южной Славии) о том, что любой цвет, в том числе белый, считается признаком демонического характера человека в будущем. Так, в Полицах (средняя Далмация) при рождении девочки произносили: «Rodila se divičica u odilu bilon; nit je vila, nit viščica, nego prava divičica» [Родилась девочка в белой одежде; не вила, не колдунья, а настоящая девочка] (ZNŽO 1905/10/1: 60). В формуле отражено двойственное отношение к белому цвету — он получает как положительную, так и отрицательную оценку, являясь отличительной характеристикой внешнего облика демонических персонажей (и доброжелательных, и опасных). В плане этнолингвистической географии интересно, что этот и подобные ему случаи нейтрализации трактовки цвета вписываются в общую картину западных традиций Южной Славии, где рождение ребенка «в рубашечке» расценивается то как позитивное, то как негативное.

В восточной Сербии многочисленны свидетельства о героических свойствах людей, рожденных «в рубашечке»: окрестности Тимока, Болеваца,

---

4 Амбивалентность оценки с точки зрения «хороший — плохой», «праведник — грешник», «герой — демон» отражают и славянские поверья о человеке, убитом во время грозы. Вопрос «Считался ли человек, убитый молнией, праведником или грешником?» вошел в «Программу Полесского этнолингвистического атласа» (ПЭС: 41).

inslav

Хомолье (см. Ђорђевић 2002: 89–90). Здесь такое рождение трактуется, как правило, положительно, при этом отмечается демоническое начало в сверхъестественных свойствах будущего героя: так, в окрестностях Болеваца верят, что такое дитя будет *срећно, али и аловито* [счастливо, но со свойствами змея-демона] (Грбић 1909: 108); в области слияния рек Западная Морава и Южная Морава (центральная Сербия) считается, что рожденный в кровавой «рубашечке» ребенок будет обладать свойствами демона — станет *змајовит* (т. е. со свойствами змея-дракона; его душа покидает тело во время сна и отправляется в битву с непогодой) или *видовит* (ясновидящий; колдун, колдунья) (Ђорђевић 2002: 89). Феномен, обозначаемый термином *змајовит*, в восточной Сербии может иметь положительные коннотации: душа такого человека якобы покидает спящее тело и отправляется на борьбу с вредоносными демонами, ведущими за собой бурю, град. Как известно, именно *змај* или *змајовит човек* (человек со способностями летающего змея) представляется в восточной Сербии защитником сельских угодий, вступающим в борьбу с вредоносными летающими змеями-драконами, стремящимися уничтожить урожай, забрать плодовитость полей и т. п. В данном случае прослеживается также и амбивалентность восприятия самого демонического персонажа — как защитника людей и как носителя демонических свойств, не совместимых с представлением о добре.

Особо следует отметить, что приписывание героических свойств человеку, рожденному «в рубашечке», распространяется далее на восток Южной Славии, обретая некоторые иные формы. По болгарским и македонским поверьям, рожденного «в рубашке» не заденет пуля[5] (ср. ц.-болг., ю.-болг. *ризница* ‘рубашка, амниотическая оболочка’ и ‘кольчуга’), он будет счастливым и удачливым во всех делах. У албанцев региона Дибыра считалось, что рожденному «в сорочке» ребенку будет сопутствовать удача, его не берет пуля и сглаз (Юллы, Соболев 2003: 430).

Вместе с тем в румынской народной традиции рождение младенца «в рубашечке», а точнее — «в шапочке» (рум. *cu tichie pe cap*), осмыслялось как знак опасности для окружающих: по поверьям из Мунтении, такой человек может стать после смерти вампиром (*strigoi*) (Gorovei 1915: 309), в Олтении зафиксировано, что он бывает злым и приносящим вред односельчанам, а также считается потенциальным вампиром (Голант 2008: 297–298). В селе Половрадж (регион Горж в Олтении) полагали, что такой человек станет выдающимся — смелым, отважным и «умеющим открывать любую дверь» (зап. Н.Г. Голант, А.А. Плотниковой, 2009 г.). Подобные румынские свидетельства

5 Это повсеместно распространенное поверье на востоке Южной Славии (см. Плотникова 2004: 547–549), хотя эпизодически оно встречается и в разных регионах на ее западе: например, в Герцеговине (Гацко), Далмации (Буковице), у мусульман Боснии (см. Ђорђевић 2002: 90).

inslav

о будущих демонических свойствах ребенка, рожденного с остатками амниона на теле, близки к поверьям, зафиксированным в западной части Южной Славии, где встречаются амбивалентные оценки явления, и противопоставлены восточной (Болгария, Македония), где родившийся «в рубашке» считался счастливым, «защищенным», удачливым. Пограничной зоной в данном случае являются сербские регионы: хотя для сербской традиции характерны оба типа поверий, западная Сербия по этому признаку противопоставлена восточной части Южной Славии (см. Плотникова 2004: 542–549). Поверья об отрицательных демонических свойствах ребенка, рожденного «в рубашке», например, «в красной рубашечке», отмечаются также в северо-восточной Сербии (в частности в Джердапе), примыкающей к юго-западным румынским областям. Таким образом, в широком контексте балканских традиций феномен рождения ребенка «в рубашечке» имеет противоположные трактовки в оценке будущей судьбы человека, при этом распределение этих оценок может служить отличительным знаком той или иной локальной культурной традиции.

В заключение следует сказать, что амбивалентность оценок как характеристика того или иного культурного диалекта — пока еще слабо изученный феномен, но с развитием этнолингвистической географии появляется возможность учесть его как еще один фактор сопоставления различных славянских традиций, а именно, наряду с картографированием вариантов обрядовых действий или особенностей явлений, не выраженных в плане оппозиций «хорошо — плохо», «добро — зло», исследовать также аксиологические различия в их толковании. Несмотря на возможную утрату значимости при выделении «хороших» или «плохих» характеристик явления (или вымышленного мифологического персонажа), а также актуализацию того или иного компонента в актантном поле предиката, фактор частотности и в данном случае играет доминирующую роль при определении специфики культурного диалекта.

Литература и источники

Арнаудов 1972 — *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972. Т. II.

Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Гура 1986 — *Гура А.В.* Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования. Дождь во время свадьбы // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 30–33.

Голант 2008 — *Голант Н.Г.* Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008. С. 271–323.

inslav

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14. С. 1–382.

Ђорђевић 2002 — *Ђорђевић Т.Р.* Животни круг. Рођење, свадба и смрт у веровањима и обчајима нашег народа. Ниш, 2002.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Колева 1981 — *Колева Т.* Георгьовден у южните славяни. София, 1981.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Плотникова 1995 — *Плотникова А.А.* Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 108–141.

Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2011 — *Плотникова А.А.* Амбивалентность оценки в традиционной народной культуре (на материале словаря «Славянские древности») // Славянский альманах 2010. М., 2011. С. 252–260.

Плотникова 2012а — *Плотникова А.А.* Цепь // СД. М., 2012. Т. 5. С. 485–487.

Плотникова 2012б — *Плотникова А.А.* Хлев // СД. М., 2012. Т. 5. С. 438–442.

ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.

Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

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

Толстая 2012 — *Толстая С.М.* Чет — нечет // СД. М., 2012. Т. 5. С. 537–541.

Толстой 1982 — *Толстой Н.И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. [Вып.] 15: Типология культуры. Взаимное воздействие культур. С. 57–71.

Юллы, Соболев 2003 — *Юллы Дж., Соболев А.Н.* Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München, 2003.

EAS — Etnografický Atlas Slovenska. Bratislava, 1990.

Gorovei 1915 — *Gorovei A.* Credinți și superstiții ale poporului Român. București, 1915.

Mikac 1934 — *Mikac J.* Vjerovanja (Brest u Istri) // ZNŽO. 1934. Knj. 29. Sv. 2. С. 195–200.

ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.

inslav

А.В. Гура (Москва)

Девичья честь в традиционной системе ценностей

1. Понятие чести приобретает религиозные коннотации уже в ранних славянских письменных памятниках. Так, в старославянском у *нечьстьнъ* фиксируется не только значение ‘бесчестный’, но и ‘безбожный’ (ЭССЯ 24: 113). В ранних древнерусских памятниках *чьсть* употребляется в значении ‘благоговение’. Рус. *честнóй*, наряду со значением ‘почтенный, уважаемый, почетный’, имеет еще и значение ‘установленный законом, религией, добрым обычаем’ (ЭССЯ 4: 176).

Осмысление девичьей чести как нравственной ценности также формировалось под влиянием христианской морали с ее отождествлением всего плотского с греховным, с ее культом Девы Марии, непорочно зачавшей Иисуса Христа, и возвеличением девственности. Однако сохранение целомудрия до брака первоначально ценилось на Руси лишь верхушкой общества. В народной среде отношение к добрачным связям девушек долгое время оставалось терпимым (Данилевский 1998: 267–268; Пушкарева 1997: 13). Например, во Владимирской, Нижегородской, Вологодской, Тверской и некоторых других губерниях крестьяне к потере невестой девственности относились равнодушно и не считали это преступлением (Кон 2010: 53, 54, 57–58; Шейн 1900: 690–691; Бернштам 1988: 109, 243). В некоторых районах Русского Севера и Западной Сибири и в XIX в. при вступлении в брак во избежание бездетности предпочтение оказывалось невестам, имевшим сексуальный опыт и даже родившим до брака (особенно у старообрядцев) (Бернштам 1988: 51, 109; Кон 2010: 57–58). Церковные наставления XVI–XVII вв. не рассматривали девственность как брачное условие (Пушкарева 1997: 12). Церковь даже предписывала считать изнасилованную девицей, при условии, что она оказывала сопротивление насильнику и кричала, но не было никого, кто мог бы прийти к ней на помощь. К насильникам применялись довольно суровые наказания: если виновник отказывался жениться на изнасилованной девице, его отлучали от церкви или подвергали четырехлетнему посту, а обманщику, склонившему девицу к интимной близости, но не выполнившему обещания вступить с ней в брак, грозила девятилетняя епитимья (Данилевский 1998: 268). Демонстрация *почестности* новобрачной вошла в состав народного свадебного обряда, по-видимому, не сразу и далеко не повсеместно (Пушкарева 1997: 13). Подобные ритуаль-

inslav

ные действия получили наибольшее распространение у украинцев, болгар и македонцев. Известны они также у белорусов, сербов, реже у поляков и хорватов. У русских отмечены прежде всего на юге России, а на Севере встречаются реже, а подчас и вовсе неизвестны.

2. Названия, связанные с девичьей честью (рус. смолен. *доброта*, *девотчина*, урал.-казач. *девичность*, *буянташечка*, ю.-болг. асеновград. *момско*, *невестино лице*, ю.-в.-болг. сливен. *чесност*, центр.-серб. поморав. *чедност* (от *чедан* ‘целомудренный, непорочный, скромный’), *девојачја невиност*, подунав. *невиност*), часто имеют оценочный характер (Добровольский 1894: 214; Иванова А. 1982: 111–112; Малеча 1: 184, 391; Картотека ИДРБЕ; Райков 1939: 95; EAJ). Самая общая оценка содержится в таких названиях честной невесты, как рус. карел.-беломор. *настояща девушка*, владимир., вологод., нижегород., с.-прикам., свердлов., новосибир. *хорошая*, *хороша*, смолен., свердлов. *добрая*, *добренькая*, укр. луган. *хороша*, *гарна дівка*, бел. гомел., могилев., с.-болг. габров., с.-з.-болг. белослатин., лом. *добра*, ю.-з.-болг. петрич. *арна* (букв. ‘хорошая, добрая’), а нечестная невеста — рус. вологод., с.-прикам., свердлов. *нехорошая*, свердлов. *недобрая*, нижегород., свердлов. *плохая*, вологод. *худая*, укр. *негарна*, луган. *нехороша*, *плоха*, *погана* (ср. укр. буковин. *поганити* ‘лишать девушку невинности’, Гуйванюк 2005: 436), с.-з.-болг. лом. *лоша* (букв. ‘плохая’), кашуб. *niegodna* (Гура 2012: 618; Русская свадьба: 42, 64; Кабакова 1999: 35; Морозов и др. 1997: 336–338; Подюков и др. 2004: 94, 102–103, 305; Востриков 3; Магрицька 2003; Картотека ИДРБЕ; Стойчева 1945: 142; EAJ; Drabik 1969: 32).

Некоторые из таких названий дают оценку со стороны внешних физических свойств: серб. косов. (призрен.) *здрава*, ю.-болг. хасков. *хубава*, родоп. *убава* (букв. ‘красивая’), хасков. *цофнала* (букв. ‘цветущая’), родоп. *млада* (ср. также рус. урал.-казач. *младость* ‘девичья честь’, Малеча 2: 430) (Чемерикић; Рашкова 1988: 155, 270; Михайлова 1989: 120; Родопи: 183).

Физический признак телесной чистоты, получивший впоследствии духовно-религиозное осмысление, представлен в следующих наименованиях: рус. тамбов. *нечиста*, бел. гроднен., гомел. *чыста*/*нячыста*, укр. луган. *чиста*, болг. *чиста*/*нечиста*, в.-серб. тимок. *чиста*, ю.-в.-серб. нишав. *чиста*/*нечиста*, кашуб. *čëstå*, верхнелуж. *čista*/*nječista* или *cysta*/*ńecysta* (Пискунова и др. 2001: 122; Раманаў 1978: 347; Магрицька 2003; EAJ; Sychta 1: 17; Schulenburg 1882: 119, 120).

Подобного рода названия невесты могут быть связаны с определенными психическими качествами, особенностями характера и поведения девушки: рус. свердлов. *веселая*/*невеселая*, *счастливая*/*несчастливая*, *благополучная*, самар. *неблагополучная*, сев.-прикам., свердлов. *умная*, свердлов. *просужая* (ср. диал. *просужий* ‘разумный, толковый’), костром. *необдуманная*, с.-рус. вологод., архангел. *балованная*, орлов. *недоступа*, свердлов. *с поведеньем*, *хорошего поведенья* / *плохого поведенья*, укр. лу-

inslav

ган. *благополушна/неблагополушна*, полтав. *халява* (ср. рус. диал. *халява* ‘неряшливый, неопрятный’, ‘распущенная женщина, неряха’, ‘грубая, бесстыжая баба’) (СРНГ 20: 318; 21: 98; Подюков и др. 2004: 94; Морозов и др. 1997: 338; Востриков 3; Костромичева 1998; Магрицька 2003).

Ряд названий несет в себе правовую оценку: рус. смолен. *невинная/винная* (ср. свердлов. *провиниться* ‘не сохранить невинность до свадьбы’, Востриков 3), с.-рус. *безвинная*, орлов. *поклепная* (от *поклеп* ‘обвинение, оговор’), свердлов. *справедливая/несправедливая*, бел. брест. *законна*, укр. *несправедлива*, луган. *невинна*, серб. (широко распростр.) *невина*, ю.-з.-серб. златибор. *невидна*, а еще чаще — нравственную: рус. твер. *пороченая*, смолен. *недобросовестная*, орлов. *блудница*, перм. *гуляща*, орлов. *гулёна*, *гулюшка*, вологод., свердлов. *прогуляная*, с.-прикам. *негульная*, орлов. *распутница*, *распутяха*, *потерянная*, укр. луган. *добросовісна*, *непорочна*, *непорочниця*, *неопорочена/опорочена*, *гуляща*, *прогуляна*, *грєшна*, ю.-в.-серб. пирот. *згрешила*, чеш. силез. *padla* (Гура 2012: 618; СРНГ 7: 214, 221; 22: 84; 30: 84; СРГК 3: 250; Добровольский 1894: 214; Кабакова 1999: 35; Подюков и др. 2004: 103; Востриков 3; Прокошева 2002: 245; Магрицька 2003; EAJ).

С честью, почетом как понятиями, объединяющими в себе морально-этический аспект (высокие нравственные принципы, личное достоинство) и аспект социальный (репутация, уважение окружающих, общественное признание), связаны названия целомудренной невесты: рус. вологод., новгород., ленинград. (тихвин.), с.-прикам., свердлов. *честная*, орлов. *очестлива*, свердлов. *благочестливая*, укр. *учтива*, бел. брест., гомел. *чэсна*, укр. луган., екатеринослав., харьков., полтав., чернигов., ю.-болг. бургас., хасков., пловдив., ю.-в.- и центр.-болг. сливен., ю.-з.-болг. кюстендил., петрич., с.-болг. русен., севлиев., плевен., з.-болг. михайловград., врачан., лом., софийск. (пирдоп.), перник., ю.-з.-болг. петрич., кюстендил., макед. куманов., штип., винниц., жедилов. *чесна*, *честна*, ю.-болг. родоп. *частна*, серб. *часна*, в.-серб. тимок. *честита*, болг.-серб. пирот. (димитровград.), центр.-серб. браничев., алексинац., в.-серб. заечар., ю.-в.-серб. нишав., макед. делчев. *поштена*, пол. *poczciwa*, чеш. силез. *poctivá*, в.-луж. *póććiwa* (букв. ‘честная, почтенная’) и соответственно нецеломудренной невесты — рус. вологод., урал.-казач. *бесчестная*, свердлов. *неблагочестливая*, новгород., вологод., с.-прикам., свердлов. *нечестная*, бел. гомел. *нечэсна*, гомел., брест. *нячэсна*, *нэчэсна*, укр. луган., ю.-з.-болг., с.-з.-болг. врачан., михайловград., с.-болг. плевен., русен., с.-в.-болг. русен., тырговишт., ю.-в.-болг. бургас., макед., серб. *нечестна*, *нечесна*, серб. *непоштена* (СРГК 6: 783; Кабакова 1999: 35; Морозов и др. 1997: 336–338; Костромичева 1988; Подюков и др. 2004: 103, 159, 305; Востриков 3; Малеча 1: 131; Прокошева 2002: 245; Магрицька 2003; Захариев 1918: 115, 116; Рашкова 1988: 155; Анчев 1980: 19; Родопи: 183; Картотека ИДРБЕ; Атанасова 1940: 65; Даскалов 1940: 189; Величкова 1946: 124–125; Райков 1939: 95; Иванова С. 1939: 38;

inslav

Младенова 1937: 89; Маркова 1942: 136; Тодорова 1932: 175; EAJ; Karłowicz 4: 159; Vyhlídal 1894: 45; Моторний 2009: 112).

Девичья невинность либо есть, либо ее нет, она не бывает частичной, всегда цельна, что отражено в самом ее названии *целомудрие*, а также в народных наименованиях честной невесты: рус. с.-прикам. *цельная*, *целенная*, *целёвенная*, дон., перм., свердлов. *непочатая*, архангел. *непро́чата* (ср. с.-прикам. *целку отдать* 'потерять девственность', Подюков и др. 2004: 104), свердлов. *нерастрёпанная*, рус., укр. луган. *целка*, укр. *нерушеная*, луган. *нетронута*, *незаймана*, *незайнята*, *нетріпуха*, ю.-з.-болг. кюстендил. *читава* (букв. 'целая, невредимая'), тогда как нечестной невесте соответствуют диалектные названия с отрицательной морально-этической оценкой: рус. *целка ломаная*, перм. *нецельная*, оренбург. *неуцелевшая*, с.-прикам. *распочатая*, орлов. *пробованная*, с.-прикам. *бракованная*, *пробитая*, *проколотая,* урал. *проваленная*, ярослав. *порушена*, петербург. *проруха* (от *прорушить* 'пробить, проткнуть, проломить'), новгород., вологод. *худая*, свердлов. *пустая*, *простая* (ср. свердлов., урал. *простой* 'пустой', 'полый', СРНГ 32: 245), вят., в.-казахстан. *порченая*, ленинград. (тихвин.) *спорчена*, с.-прикам. *разъезженная*, орлов. *дырка в блину*, ярослав. *криночка снятая*, урал. *початый кусок*, вологод. (вытегор.) *колотая посудина*, олонец. *колотое копыто*, укр. *разворушена*, луган. *порчена*, *спорчена*, *стрьопана*, *тріпуха*, центр.-болг. сливен. *прибита* (букв. 'битая'), серб. *разбијена* (СРНГ 21: 123, 134, 199, 205; 30: 247, 375; 32: 90, 221; СРГК 6: 783; 30: 115; 44: 187, 219; Кабакова 1999: 35; Подюков и др. 2004: 94, 135, 142, 159, 183, 204, 219, 231; Кедров 1898: 406; Морозов и др. 1997: 338; Костромичева 1998; Востриков 3; Магрицька 2003; Захариев 1918: 115; Тодорова 1932: 175).

3. Девичья честь воспринимается как предмет гордости, претендующий на гласность, всеобщую известность, признание и славу (отсюда социально-ориентированное название девичьей чести на Дону *знатá*, СРНГ 11: 309). В этом смысле она сближается с физической, сексуальной привлекательностью, так называемой *славой* или *славутностью* девушки-невесты — таких девушек, пользующихся успехом и имеющих ухажеров, называют *славными*, *славутными*, *славнухами*, *славницами*, *славутницами*, *славенами*, *славничихами*, а также *почетницами* (Гура 2012: 86; СРНГ 31: 9; 38: 214, 216–219; ЯОС 8: 78; 9: 43–44; СГРС 1: 25; 3: 35; Громыко 1991: 236, 261; Русские крестьяне 1: 366; 7: 579; см. также статью Т.А. Агапкиной «*Слава* в восточнославянском фольклоре» в настоящем сборнике). Девичья привлекательность может совпадать с целомудрием и по названию. Так, у русских в Карелии *налагали честь* некрасивой девушке с помощью колдовства — делали ее привлекательной, чтобы парни ее любили (Медвежьегорский р-н, СРГК 3: 342, 350). В Заонежье девушки, чтобы *наложить честь* на себя — приобрести *славу*, привлекательность и скорее выйти замуж, — умывались водой, которой невеста мылась в бане (Толвуйский

inslav

приход, Певин 1893: 232). Отправляясь на гулянку, девушка становилась в дверях и говорила: «Как липина [верхний косяк двери] есть выше всех, так и моя *честь-славушка* была бы выше всех» (Прионежье, СРГК 3: 125).

4. Девичьей честью в русском свадебном обряде могут быть мотивированы некоторые термины, характеризующие угощение, которое устраивалось на второй или третий день свадьбы по случаю лишения невесты девственности в брачную ночь: ленинград. *честь*, архангел. *почестно*, архангел., ярослав. *почестье* (СРНГ 31: 5, 7; СРГК 6: 783). Например, в Ростовском уезде Ярославской губ. *почестье* устраивалось только в случае, если невеста оказывалась честной (ЯОС 8: 78; СРНГ 31: 7). В Тихвинском районе Ленинградской обл. шли *на честь* к матери невесты, где происходило угощение яичницей и ритуальное обнародование целомудрия невесты: «Если девушка честна, то новую кринку били, а если спорчена, то стару» (СРГК: 783).

5. Распространенный символ девичьей чести в свадебном обряде — *девья кра́сота* или *краса*. В брестском Полесье *девичча красота́* и вне свадьбы употребляется в значении ‘девичья честь, целомудрие’ (Лунинецкий р-н, запись автора). В полесской свадебной песне девушка гордилась, что «выхавала сваю красату к вяселлю» (Брестская обл.; Вяселле. Песні 6: 204), а в Пермской губ. нечестная невеста причитала подругам: «Ой, подружки вы мои, голубушки, не сберегла я свою дивью красоту» (Усольское Прикамье; Подюков, Беславин и др. 2004: 69, 103). В польском Подлясье девушке, выходящей замуж, пели о том, что она лишится красы, как калина росы: «I spadnie z ciebie krasa, / jak z kalineńki rosa» [И спадет с тебя краса, как с калинушки роса] (Gloger 1877: 85). Калина, как известно, — распространенный символ девственности в ее физиологическом понимании. Ср. укр. *калину стратити* в значении ‘потерять невинность’ (Гринченко 2: 210), рус. орлов. *калинка* ‘невеста, сохранившая невинность до свадьбы’ (Гура 2012: 618; Костромичева 1998), рус. *калина*, *калинка* и *покраса* как названия брачной рубахи с пятнами крови после первой брачной ночи (Толстая 2004: 529; СРНГ 12: 356; Подюков и др. 2004: 234), свердлов. *честь* ‘пятно крови на брачной рубахе как свидетельство непорочности невесты’ (Востриков 3) и т. д. В словацкой свадебной песне утрата красы равносильна для девушки потере сексуальной девичьей привлекательности в глазах парней: «krasu bym stracela, / chlepci by me nechceli» [красы бы лишилась — парни бы меня не хотели] (р-н Прешова; Leščák 1996: 217, 218). Русское выражение *помять девичью красу* означает ‘лишить девушку невинности’ (Мокиенко, Никитина 2007: 327), а *кобыла откусила красоту* — ‘потерю девушкой девственности до свадьбы’ (северное Прикамье; Подюков и др. 2004: 238). На Урале невесте, сохранившей девственность до свадьбы, *делали красу* — качали ее на руках в знак похвалы, воздавая ей честь (Свердловская обл.; Востриков 3). В русских свадебных песенных текстах *кра́сота*

inslav

невесты нередко выступает с эпитетом *честна*, она «*честным-честнохонька*» и «*честно* наложена» (Подюков и др. 2004: 102), а песни о ней являются для девушки *почестьем*, или *почетьем*, т. е. проявлением почтительного отношения к ней (Пермская губ.; СРНГ 31: 10, 6–7), — все это подчеркивает символическую связь *кра́соты* с девичьей честью.

Символом девственности является и венок, который на свадьбе снимали с головы невесты и заменяли женским головным убором. Украинское выражение *загубити вінок* означает потерю невинности до брака (Гринченко 1: 239). Утрату девичьей чести символизирует потерянный девушкой, сорванный с нее или сломленный венок и в южнорусском песенном фольклоре. Например, в Брянской губ. пели: «Матка доню била, / Где ты, доня, венчик загубила?» (СРНГ 4: 117); в Смоленской губ.: «Журлива мать / Дочку журить: / — „Иде, к..ва доч, / Венчик дела?" / Сырваў, мати, / Князь Василий» (Добровольский 1903: 116); «Где ж ты, шельма, / Свой венец зламила? / <…> / Туда ехал / Казак малоденький, / Заламил мне / Вянец залотенький» (Добровольский 1914: 844–845). Как *кра́сота*, так и венок имеют отношение к голове и волосам невесты, ее девичьей косе. В свадебных песнях снега выпадают с небес невесте «на буйну голову», «на красну красоту» (Новгородская обл., Бердяева 2005: 99), невеста теряет *кра́соту* со своей головы, коса девушки выступает воплощением ее девичьей красоты. А в самом обряде *кра́соту* часто олицетворяют ленты из косы невесты, головная лента, повязка или венок. У русских Архангельской, Вологодской и Вятской губерний девичью косу невесты убирали под белый вязаный колпак, носивший название *честного* (Сольвычегодский у. Вологодской губ.; Крылова 2009: 146; Баранов и др. 2005: 142; Горожанина, Зайцева 2003: 20). А в гомельском Полесье свахи перед сдачей невесты жениху лишали ее *дзявоцкае красы*, т. е. распущенной девичьей косы, — завязывали косы под чепец, как замужней женщине, причем девушки пели о том, как невесте будет жаль косы и девичьей красы (Речицкий и Мозырский уезды; Доўнар-Запольскі 1978: 256–257).

6. Связь с волосами сближает девичью честь с понятием личной чести вообще, имевшей и свое юридическое измерение, свою правовую ценность. Так, опростоволосить женщину, как и вырвать бороду мужчине, расценивалось в древнерусском праве как покушение на личную честь; севернорусские крестьянки обращались в таких случаях к суду и требовали платы за «бесчестье» (Ефименко 1877: 72; Зеленин 1991: 256; Терновская 1995: 229). Бесчестьем считалось и насильственное обрезание девушке косы. У восточных славян косу девушке могли отрезать в наказание за утрату невинности, или девичьей чести, а женщине — за прелюбодеяние (Усачева 1999: 617–618).

7. Девичья честь соотносится также с понятием доли, которое в плане сексуальных отношений включало в себя, в частности, «представление о

inslav

групповом половом потенциале „своего” коллектива, сохранение которого было преимущественно заботой девушек», в отличие от парней, имевших право ходить по посиделкам не только в своей деревне, но и по чужим деревням, несмотря на нетерпимое отношение к чужакам со стороны местных парней и девушек (Бернштам 1988: 243–244). Сохранению этого совокупного девичьего сексуального потенциала способствовал особый свадебный ритуал, в ходе которого невеста оставляла на сохранение своим подругам ленту, головной убор, цветок или другой предмет, олицетворявший девичью *krásotу*, что символизировало передачу ею своей девичьей чести как девичьей доли по наследству другим членам девичьего сообщества, с тем чтобы этот сексуальный девичий потенциал не растрачивался, а продолжал и в дальнейшем распределяться между девушками, которые при вступлении в брак вновь будут избавляться от своей части этого общего достояния девичьей группы (см. Кабакова 1999: 35; Байбурин 1993: 70).

В более широком, нежели сексуальные отношения, социальном плане роль девичьей чести как доли общего блага можно видеть в ритуальных функциях и символике каравая *výslužka* у чехов Моравии. Символически он объединял в себе все заслуги и добродетели невесты за прожитый отрезок жизни, а в новой семье служил свидетельством ее духовно-нравственной чистоты, честности и добропорядочности. С переходом невесты в новую семью на свадебном пиру у жениха к этим нравственным добродетелям девушки приобщались все участники свадьбы путем дележа этого хлеба (Večerková 2006: 158; Гура 2012: 599). Чешская *výslužka* служила символическим взносом невесты в общее семейное благо. Тем самым личная, индивидуальная доля невесты как совокупность ее моральных качеств оказывала влияние на совокупную долю, на общее благо членов породненных семей и шире — всего сельского сообщества.

Проверка этих качеств наступала во время супружеского акта молодых в брачную ночь, в результате которого выявлялся ценностный статут невесты (ср. свердлов. *честь искать* ‘искать после брачной ночи следов кровотечения при дефлорации как свидетельства невинности невесты’, Востриков 3), а затем происходило перераспределение общей доли — в виде дележа курицы или окорока, раздачи каши, расщипывания пучка калины в южнорусском ритуале *ломать калинку* (Даль 2: 78) и т. д. Так, в Сольвычегодском уезде Вологодской губ. во время угощения на второй день свадьбы, после брачной ночи, на стол, за которым первые места занимали гости со стороны новобрачной, подавали *честь* — целый, неразрезанный кусок зажаренного мяса весом до 35 фунтов (16 кг). Гости, передавая *честь* от стола к столу, отрезали каждому по куску этого мяса и съедали (Иваницкий 1890: 107), что символизировало распределение между членами породненных семей нового объема общей доли, увеличившегося за счет личной доли честной невесты как нового члена семьи. Целомудрие

inslav

невесты определяло счастливую общую долю, счастье и благополучие всех участников обряда. Если же невеста не оправдывала качеств, которые на нее возлагались, и оказывалась нечестной, это лишало благополучия не только семью, в которую ее принимали, но нередко и все село, суля им различные беды (Гура 2012: 603–604).

8. Однако эти беды и опасности создаются не столько утратой девичьей чести до брака как таковой, сколько сокрытием невестой этого факта от сельского сообщества. В этом смысле *честная* применительно к невесте сближается еще и со значением ‘правдивая’, сочетающем в себе моральную и психологическую семантику.

Ситуация с невестой, не сохранившей невинности до свадьбы, требовала разоблачения намеренно скрываемого греха. По народным понятиям, тяжесть нераскрытого греха имела и вполне материальное, физическое измерение. Например, в житомирском и гомельском Полесье только честная невеста по приезде к дому жениха имела право, сходя с воза, ступать на хлебную дежу. Если же на дежу ступала нечестная невеста, попытавшись скрыть свой грех, верили, что дежа не выдержит такой тяжести, рассыплется, и обман выйдет наружу (Олевский р-н Житомирской обл., Заглада 1929: 31).

Обнародование тайного греха, его ритуальное осуждение и публичное осмеяние снимало его скрытую вредоносную силу и приводило к нейтрализации конфликта. Вот почему в Болгарии обманутый жених или его мать выходили во двор или шли в лес и громко оповещали соседей, односельчан, окрестности, деревья и камни о нечестности молодой (Иванова Р. 1984: 130; Родопи: 183; Маркова 1942: 136), а в гомельском Полесье об этом факте сообщали скоту (Володина, Федосик 2006: 202).

В случае, когда невеста скрывала свой грех и обман оставался нераскрытым, это создавало угрозу не только ей и ее семье, но и всему сельскому сообществу: считалось, что у нее умрет будущий ребенок (у болгар), случится большое несчастье в семье (у македонцев), эпидемия, нападение волков на скот (у болгар), мор скота (у болгар, македонцев, украинцев), градобой, засуха или неурожай хлеба в течение семи лет (у болгар и белорусов Полесья) (Гура 2012: 622–623). На Волыни считали, что невеста, скрывшая потерю невинности, могла навлечь несчастье на того из членов своей новой семьи, на которого она сама задумает (Новоград-Волынский у.; Kopernicki 1887: 142). В Харьковской губ. верили, что вследствие обмана и утаивания своего проступка сама невеста может умереть, а если она подумает о ком-то или о чьей-то скотине, то умрет тот человек или околеет та скотина (Чубинский 1877: 695). У чехов жених мог потребовать развода, если в ходе сексуального акта обнаруживалось, что невеста утаила утрату девственности до брака (Navrátilova 2012: 362).

9. Отметим еще то обстоятельство, что наказанию за неубереженную девичью честь часто подвергали не саму невесту, а ее родителей,

inslav

особенно мать. Ответственность за девичью честь дочери лежала прежде всего на них, а отчасти также на брате невесты (Гура 2012: 618). Поэтому в знак позора родителей катали на бороне, надевали им на шею хомут, запрягали в борону. Наказывали также сватов: надевали на них хомут, приговаривали свата к публичной порке, катали свах на соломе, лубке, мочале или в корыте и т. д. (см. Гура 2012: 114, 160, 194–196, 539–542, 621). В этом можно видеть отголосок признаваемого в прошлом за девушкой ее личного, индивидуального права — права свободного сексуального выбора партнера. Церковное право в Древней Руси «даже предусматривало ответственность родителей, запрещавших девушке выходить замуж по ее выбору, если “та что створить над собою”. Косвенно о праве свободного сексуального выбора девушек свидетельствуют и довольно суровые наказания насильников» (Данилевский 1998: 268).

10. Таким образом, на представление о девичьей чести сильный отпечаток наложила христианская мораль. Однако под этими позднейшими семантическими наслоениями вскрывается понятие традиционной культуры, которое исходно прямого отношения к системе нравственных ценностей не имело. Прежде всего, отношение к девичьей чести в народной культуре было различным: невинность девушки могла оцениваться положительно, но могла и не подвергаться никакой оценке. Преждевременная утрата невинности могла лишь восприниматься как нарушение жизненной программы человека (в данном случае женской), которая регулируется семейной обрядностью, ее правилами и предписаниями, и только в этом смысле оцениваться негативно (но никак не в моральном смысле). Отчасти это подтверждается значением, которое придавалось невинности не только невесты, но и жениха в некоторых архаических славянских традициях, в частности белорусской и лужицкой. Так, у белорусов Гродненской губ. по приезде к невесте в день свадьбы соскакивать с воза на дежу и топать но ней ногой мог лишь жених, сохранивший девственность (Федароўскі 1978: 148). В белорусском обряде свадебного «посада» посудину с житом ставили под ноги только девственному жениху; на голую колоду, скамейку или ушат, вместо покрытой кожухом дежи, сажали только утративших девственность — как невесту, так и жениха; в свадебной процессии каждого из молодых везли в повозке с дугой, украшенной лентами, только если они сохранили девственность (Этнаграфія Беларусі: 191, 390; Раманаў 1978: 347). У верхних лужичан, согласно приметам, венок, упавший с головы жениха во время венчания, свидетельствовал о его недевственности, а отвалившаяся задняя часть (раструб у рога) у свадебной волынки означала, что не сохранил целомудрия один из новобрачных (Schulenburg 1882: 119). В некоторых традициях нарушение жизненной программы достигало масштабов нарушения природного мироустройства — это касается случаев, когда о нечестности невесты оповещали скот, лес, деревья и камни.

inslav

При этом важно учитывать, что негативно оценивалась даже не сама утрата девичьей чести до брака, а сокрытие этого факта от окружающих, то есть обман, неправдивость, нечестность невесты. Это привносит социальный акцент в оценку этого явления. Социальный аспект девичьей чести проявляется в ее публичности, гласности, ориентированности на окружающее сообщество, а также в ее символическом соотнесении с понятием индивидуальной доли как части совокупной, коллективной доли, в том числе и как части собирательного полового потенциала своего девичьего сообщества. Применяемые к нечестным невестам со стороны сельской общины ритуальные меры публичного оповещения о преждевременной утрате девственности как нарушении традиционных норм жизненного поведения являлись по сути дела мерами превентивными, направленными на устранение угрозы общему благу всего сельского сообщества, но не мерами морального осуждения индивида и его наказания. Поэтому двойственность, которую часто усматривают в снисходительном отношении крестьян к половой свободе девушки до брака и рождению внебрачных детей, с одной стороны, и в общественном ритуальном разоблачении «нечестности» невесты, с другой (см. Бернштам 1988: 243), на самом деле мнимая, так как исходит не из традиционных понятий и ценностей, а рассматривается извне, с точки зрения иных, позднейших представлений и нравственных норм. То же самое наблюдается, например, и в народном восприятии половой свободы женщины. Оценка того, что в городской культуре считается развратом, определяется в традиционной культуре не нравственными представлениями, а социальными (семейно-родственными) связями такой женщины — наличием либо отсутствием у нее супруга, родителей, которым такое поведение может нанести моральный ущерб. По свидетельству этнографа, в представлении крестьян Поволжья «грехом будет, например, разврат, так как тут нередко задевается личная честь отца, матери или брата, или мужа; если же развратом, как ремеслом, занята женщина, не имеющая у себя никаких родственников, то ее деяния почти не считаются грехом, и о ее похождениях говорят с улыбкой, как о невинных шалостях; крестьянские бабы поддерживают с такою женщиною взаимные отношения так же хорошо, как и с тою, которая вообще чужда разврату» (Соловьев 1900: 277–278).

Необходимо подчеркнуть еще одно обстоятельство: в народной традиции девичья честь как социальная, а позднее и нравственная ценность нередко определяется свойствами физического, телесного, сексуального характера — красотой и привлекательностью девушки. Именно они, эти материальные, физиологические качества, лежат в основе духовного и морального понятия девичьей чести. Имея физическую, телесную, сексуальную мотивацию, она обнаруживает символическую связь с головой и волосами, прежде всего с косой как девичьей прической, символическим

inslav

воплощением не только девичества, но — уже довольно рано — также и личной чести девушки, то есть чести в привычном для нас смысле.

Девичья честь несомненно входит в систему ценностей традиционной культуры, но нужно помнить, что в понятии девичьей чести переплетаются разные ценностные аспекты, как архаичные, так и относительно новые: от физиологических и социально-общинных до индивидуально-личностных и нравственных. Все эти аспекты — физические, психические, социальные, правовые, моральные, религиозные — отражены и в лексике, характеризующей девичью честь и честную невесту.

Литература и источники

Анчев 1980 — Фолклорни материали от село Винарско, Айтоски район, Бургаски окръг (9, 11, 12, 15 и 16 март 1980 г.). Записал: Анатол Анчев (Архив на Институт за фолклор на БАН (София), № 215 I).

Атанасова 1940 — *Атанасова Л.Г.* Етнографско изследване на село Езерово, Борисовградска околия. 1940 (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 35).

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Баранов и др. 2005 — Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия / Авторы: Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Т.А. Зимина, Е.Л. Мадлевская, Н.Е. Мазалова, Е.В. Мозоль, А.Б. Островский, Н.И. Прокопьева, Е.М. Федорова, В.Г. Холодная, И.И. Шангина, Т.Б. Щепанская. СПб., 2005.

Бердяева 2005 — Фольклор Новгородской области: история и современность / Сост. О.С. Бердяева. М., 2005.

Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Величкова 1946 — *Величкова Т.И.* Етнографско изследване на с. Извор ок. Бургаска. 1946 (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 75).

Володина, Федосик 2006 — *Володина Т.В.*, *Федосик А.С.* Белорусский эротический фольклор. М., 2006.

Востриков 3 — *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала: Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 3: Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи.

Вяселле. Песні 6 — Вяселле. Песни. Мінск, 1988. Кн. 6.

Горожанина, Зайцева 2003 — *Горожанина С.В., Зайцева Л.М.* Русский народный свадебный костюм. [М.], 2003.

inslav

Гринченко — *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина» (Словарь української мови. Зібрала редакція журнала «Киевская старина»). Киев, 1907–1909. Т. 1–4 [Фотомеханическое воспроизведение: Київ, 1958–1959].

Громыко 1991 — *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.

Гуйванюк 2005 — Словник буковинських говірок / За заг. ред. Н.В. Гуйванюк. Чернівці, 2005.

Гура 2012 — *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4 [Фотомеханическое воспроизведение: М., 1978–1980].

Данилевский 1998 — *Данилевский И.И.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций. М., 1998.

Даскалов 1940 — *Даскалов И.Г.* Етнографско изследване на село Мендово, околия Петричка. 1940 (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 66).

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

Добровольский 1903 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. М., 1903. Ч. 4.

Добровольский 1914 — *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Доўнар-Запольскі 1978 — *Доўнар-Запольскі М.М.* Беларускае вяселле і вясельныя песні. (Этнаграфічны эцюд) // Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 247–260.

Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта.

Заглада 1929 — *Заглада Н.* Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. Київ, 1929.

Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско крайще. София, 1918 (Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 32).

Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991.

Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2 / Под ред. Н. Харузина. М., 1890. С. 1–234 (Известия Имп. ОЛЕАЭ, состоящего при Имп. Московской университете. Т. 69. Труды Этнографического отдела, т. 11, вып. 1). http://www.booksite.ru/fulltext/etn/ogr/afia/iva/nit/sky/Ivanickiy_150.pdf

Иванова С. 1939 — *Иванова С. А.* Етнографско описание на с. Кривня, Разградско. 1939 (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 170).

inslav

Иванова А. 1982 — Словарь смоленских говоров / Под ред. А.И. Ивановой. Смоленск, 1982. Вып. 3.

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

Кабакова 1999 — *Кабакова Г.И.* Девственность // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 35–36.

Картотека ИДРБЕ — Картотека на Идеографски диалектен речник на българския език. Софийски университет «Св. Климент Охридски», Факултет по славянски филологии.

Кедров 1898 — *Кедров Н.* Материалы лексикографические по новгородским говорам. 2. Слова ладожские // Живая старина. 1898 (СПб., 1899). № 3–4. С. 400–408.

Кон 2010 — *Кон И.С.* Клубничка на березке: Сексуальная культура в России. М., 2010. 3-е изд.

Костромичева 1998 — *Костромичева М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.

Крылова 2009 — *Крылова О.Н.* Женские головные уборы на Русском Севере: этнолингвистический аспект // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г. Екатеринбург, 2009. С. 146–147.

Магрицька 2003 — *Магрицька І.* Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003 (http://vesna.org.ua/txt/magrytskai/slovnyk.html // Віртуальна Русь. Бібліотека Vesna.org.ua http://vesna.org.ua/cgi-bin/r.pl?c_=txt).

Малеча 1 — *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002. Т. 1.

Маркова 1942 — *Маркова Н.П.* Етнографско изследване на с. Радославово, Пирдопско. 1942 (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 263).

Михайлова 1989 — [Фолклорни материали от] с. Орешино [Ивайловградска община, Хасковска област], март 1989 г. [Записала] К[атя] М[ихайлова] (Архив на Институт за фолклор на БАН (София), I № 91 II).

Младенова 1937 — *Младенова Й.Х.* Етнографско изследване на село Садовец, Луковитска околия. [1937] (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 246).

Мокиенко, Никитина 2007 — *Мокиенко В.М.*, *Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок. М., 2007.

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.

Моторний 2009 — *Моторний О.А.* Лінгвокультурологічний компонент у фразеології верхньолужицької мови. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. Львів, 2009.

inslav

Певин 1893 — *Певин П.* Народные свадебные обычаи в Толвуйском приходе, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // Живая старина. 1893. Вып. 2. Отд. 2. С. 219–248.

Пискунова и др. 2002 — *Пискунова С.В.*, *Махрачева Т.В.*, *Губарева В.В.* Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002.

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

Подюков, Беславин и др. 2004 — *Подюков И.А.*, *Беславин А.М.*, *Крыласова Н.Б.*, *Хоробрых С.В.*, *Антипов Д.А.* Усольские древности. Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX — XX вв. Усолье, 2004.

Прокошева 2002 — *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.

Пушкарева 1997 — *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница. М., 1997.

Райков 1939 — *Райков Р.И.* Етнографско изследване на село Пет-могили (Беш-тепе), Новозагорско. 1939 (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 142).

Раманаў 1978 — *Раманаў Е.Р.* [Вяселле ў в. Парэчча Слонімскага павета] // Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 341–352.

Рашкова 1988 — [Фолклорни материали от с. Железари, с. Покрован, с. Хухла, с. Гугутка, кв. Лъджа, Ивайловградско:] с. Хухла, 25–27.XI.1988. Записвач: Н[аталия] Р[ашкова] (Архив на Институт за фолклор на БАН (София), I № 51 II).

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

Русская свадьба — Русская свадьба. В 2-х т. / Составители: А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. М., 2000. Т. 1.

Русские крестьяне — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 1: Костромская и Тверская губернии; 2009. Т. 7: Новгородская губерния. Ч. 2: Череповецкий уезд.

СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. чл.-корр. РАН А.К. Матвеева. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

Соловьев 1900 — *Соловьев Е.Т.* Преступления и наказания по понятиям крестьян Поволжья / Сборник народных юридических обычаев. СПб., 1900. Т. 2. С. 275–300.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

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

inslav

Стойчева 1945 — *Стойчева Ц.Н.* Етнографско изследване на село Душево — Севлиевско. [1945] (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 191).

Терновская 1995 — *Терновская О.А.* Борода // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 229–230.

Тодорова 1932 — *Тодорова М.* Етнографско изследване на село Голямо-Шивачево [Сливенско]. [1932] (Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. Ркс 270).

Толстая 2004 — *Толстая С.М.* Одежда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 523–533.

Усачева 1999 — *Усачева В.В.* Коса // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 615–618.

Федароўскі 1978 — *Федароўскі М.* Вяселле з-пад Свіслачы Ваўкавыскага павета // Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 119–189.

Чемерикић — *Чемерикић Д.* Збирка речи (Призрен, Косово). [Рукопись] (Институт за српски језик САНУ; Белград, Сербия).

Чубинский 1877 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1877. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны.

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

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Т. 1–.

Этнаграфія Беларусі — Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1989.

ЯОС — Ярославский областной словарь / Науч. ред. Г.Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

Drabik 1969 — Zdobnictwo w obrzędach. Wieś Skrzydłowa, pow. Kościerzyna, inf. z sąsiedniej wsi Szatarpy, V.1969. [Записала] W. Drabik (Archiwum Pracowni Dokumentacji Sztuki Ludowej Instytutu Sztuki PAN w Krakowie, teka 524; Краков, Польша).

EAJ — Etnološki atlas Jugoslavije. [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии]. Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu. [Копии материалов из Сербии:] Етнографски музеј у Београду. Архив рукописне грађе EAJ. Белград, Сербия.

Gloger 1877 — *Gloger Z.* Nazwy weselne, wyrażenia i przedmioty używane przy godowych obrzędach ludu na przestrzeni byłéj Rzeczypospolitej // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877. T. 1. S. 80–96.

Karłowicz 4 — *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1906. T. 4: P.

inslav

Kopernicki 1887 — *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130–228.

Leščák 1996 — Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: M. Leščák. Bratislava, 1996.

Navrátilová 2012 — *Navrátilová A.* Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře. [Praha, 2012].

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

Sychta — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.

Večerková 2006 — *Večerková E.* Několik poznámek k svatebnímu koláči na Moravě. (Příspevek ke studiu obřadních artefaktů III) // Folia ethnographica. Supplementa ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales. Brno, 2006. [Sv.] 40. S. 143–149.

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

inslav

Т.А. Агапкина (Москва)

Слава в восточнославянском фольклоре

Предварительные замечания

Слава — одно из самых противоречивых понятий восточнославянского фольклора. Объясняется это, на наш взгляд, прежде всего тем, что если в литературных языках первым значением слова *слава* является известность со знаком плюс[1], то в диалектах, не говоря уже о многих фольклорных контекстах и даже целых жанрах, приписываемые этому понятию значения и связанные с ним ассоциации демонстрируют гораздо большую зыбкость, подвижность и изменчивость, а оценка «славы»/*славы* меняется вплоть до противоположной. Особо следует отметить изначальную аксиологичность этого понятия, ведь слава всегда исходит извне, выражает внешнюю позицию по отношению к человеку, она есть то, что́ другие знают, думают или говорят о человеке, то, как его оценивают.

До сих пор интерес исследователей к славе был связан главным образом с двумя аспектами. С одной стороны, с семантикой слова *слава*. Ее изучению посвящены, в частности, диссертация Е.В. Нагибиной «Концепт СЛАВА в русском языке» (2002), выполненная на материале литературного языка и рассматривающая семантическую эволюцию и полисемию концепта[2], и глава в монографии Т.В. Леонтьевой «Лексика социальной регуляции в русских народных говорах» (2013: 91–102) — о лексико-семантическом поле «общественное мнение», в котором сущ. *слава* занимает одну из центральных позиций[3]. С другой стороны, внимание историков, и историков культуры в частности (Ю.М. Лотман, А.А. Зимин, Д.С. Лихачев и мн.

---

1 Слава — рус. 1. ‘почетная известность как свидетельство признания заслуг, таланта, доблести и др.’, 2. ‘то или иное мнение о ком-, чем-либо; репутация’, 3. ‘(разг.) слово, молва, толки’ (ССРЛЯ 13, s.v. *Слава*); укр. 1. ‘широкая популярность как свидетельство чьих-то заслуг, талантов, доблести и т. п.’; 2. ‘общее мнение о ком-л., репутация’; редко — ‘честь, доброе имя; бесчестье, поругание’ (СУМ 9, s.v. *Слава*) и т. д.

2 О понятии концепта в лингвокультурологии см. Антология концептов 2007 (с литературой вопроса); в лингвофольклористике — в работах курской школы (см., например, Климас 2004 и др.).

3 Там же см. литературу вопроса.

inslav

др.), традиционно привлекал концепт «славы» в «Слове о полку Игореве», «Повести временных лет» и ряде других древнерусских памятников, как переводных, так и оригинальных (литературу вопроса см. Виноградова 5: 248–251; из работ последнего времени: Стефанович 2005).

Наша задача — исследовать это понятие совершенно в иной плоскости, а именно на материале восточнославянского фольклора. А поскольку эта задача слишком масштабна, чтобы решить ее в рамках одной статьи, мы введем ограничения — прежде всего за счет материала, основным критерием отбора которого является частотность слова *слава* и связанного с ним словообразовательного ряда (*славный*, *славить* и др.) в разных жанровых группах восточнославянского фольклора. Иначе говоря, мы будем рассматривать фольклорные контексты, в которых эти слова, во-первых, встречаются относительно часто (отдавая себе отчет в предельной условности такого критерия) и, во-вторых, формируют круг регулярных значений. Нас будут интересовать основные контексты и мотивы, связанные со славой; то, к каким именно элементам универсума в каждом из рассматриваемых жанров может относиться слава, что и кто называется *славным*; кого славят; в какие ассоциативные ряды и комплексы попадает слава и некоторые другие моменты. В фокусе внимания будут по преимуществу культурные значения и контексты славы, типичные именно для фольклорного универсума.

Материалом для исследования послужили фольклорные тексты значительной части традиционных жанров восточнославянского фольклора. Мы просмотрели большой объем текстов таких жанров, как былины, сказки, духовные стихи, украинские думы, баллады, лирические песни, восточнославянские причитания (похоронные, рекрутские, свадебные), свадебные песни, песни родин и крестин, календарный фольклор, заговоры, загадки, пословицы. Вне поля зрения оказался практически весь корпус несказочной прозы (легенды, предания, былички), а также некоторые другие жанры (частушки, например), что, разумеется, ограничивает и наблюдения, которые предстоит сделать. Не всегда в равной мере учитывался материал всех трех традиций (русской, украинской и белорусской).

На основании этой предварительной работы, оставшейся, разумеется, за рамками самого исследования, мы выделили шесть жанровых групп, наиболее репрезентативных с точки зрения присутствия в них понятия «слава».

I. Основываясь на высказанном уже давно, но не потерявшем актуальности мнении И.А. Оссовецкого (1952) о том, что в фольклоре всё преломляется в жанре и определяется им, мы полагаем, что различия в трактовке понятия «слава», в его содержании, смысле и функционировании в значительной степени обусловлены приоритетами соответствующих жанров и обрядов (С.Е. Никитина называет подобное явление жанровой проекцией концепта, Е. Бартминьский — профилем). Поэтому в первой части работы

inslav

речь пойдет о жанровых вариантах славы в эпосе и духовных стихах, в народной лирике и девичьей магии, в фольклоре свадьбы и святок. Естественно, мы сосредоточим внимание лишь на основных, наиболее последовательно выраженных в каждом жанре аспектах и значениях славы.

1. Эпос (былины, думы, исторические песни)

В эпических произведениях, посвященных героическому прошлому, освобождению и защите своей земли и веры, повествующих о воинской доблести, поединках, товариществе, богатырском возмужании, воспевающих подвиги и молодечество героев и т. п., слава предстает как героический идеал эпической картины мира[4]. Для эпоса слава — сквозное и ключевое понятие, которое охватывает весь эпический мир: ею как бы помечены и действующие в этом мире герои, и те места, где проходит их героическое служение, и мн. др. Всё связанное со славой и получающее соответствующий эпитет (*славный*) оценивается в эпосе сугубо положительно[5], а аксиологический статус самой славы очень высок, что выражено высокочастотным атрибутивным сочетанием *великая слава*:

— «Прогремела, прошла славушка по всей земли Про[6] того ли про славного, могучего богатыря, Про того прошла слава про Волха Святославьёвича; *Докатилась-то, дошла слава великая*[7] До того ли до Индейска, *славна*

---

4 См. о воинской славе в летописях и других древнерусских памятниках: «Князья постоянно считаются с тем, как на их деятельность взглянут современники и потомки, как будут оценены их поступки. Князья стремятся *поревновать* своим отцам и дедам, *добрые славы добыти*, ищут себе чести и славы. Существенное значение для летописи имеют при этом представления о том, что считалось в самой действительности достойным этой *чести* и *славы*. *Ищут славы* и достойны ее в глазах современников по преимуществу ратники, воины. *Славу* поют князьям по возвращении из победоносных походов. Тогда народ выходит навстречу князьям и поет славу им перед воротами города… наряду с князьями ее могут получить и рядовые ратники. Вот почему летопись до краев наполнена звоном военной славы. Эта военная слава отражена в летописи по преимуществу на основании народного эпоса…» (Лихачев 1996: 284).

5 Вместе с тем, как только эпический конфликт (противостояние с врагами) отходит на второй план и заменяется конфликтом социальным (несогласие, ссора Ильи Муромца с князем Владимиром), в целом нехарактерным для эпической картины мира, так тут же в эпосе появляются мотивы отрицания славы и отказа от нее: «Мне ненадобна на сём свети *слава сосветная*; Я не буду жить да на двори у тя, Я не буду слушать-то бояр всё кособрюхиих; Лучше буду я ездить по чисту́ полю» (Илья Муромец и Калин царь; обращено к князю Владимиру; Русский героический эпос: 67).

6 Здесь и далее прописная буква в песенном тексте, стоящая посредине предложения, маркирует границу стиха.

7 Здесь и далее курсив в цитатах наш. — *Т.А.*

inslav

города, До того ли до царя, царя Индейского» (Русский героический эпос, № 273, Волх Всеславьевич).

Понятно, что эпос, в котором основная коллизия выстроена вокруг оппозиции «свой — чужой», четко атрибутирует славу «своим» (прежде всего эпическим героям и своей земле). *Славный* является постоянным эпитетом самого эпического героя (богатыря):

— «А из сильнова Московскова царства Подымался великой князь московски, А Иван сударь Васильевич прозритель, Со темя ли пехотными полками, *Что со старыми славными казаками*…» (Сборник Кирши Данилова: 151, Взятие Казанского царства);

— «Говорил-то князь Владимир таково слово: — Уж вы гой еси, князья да думны бояры, *Славные могучие богатыри*, Все да поленницы преудалые…» (Былины Печоры и Зимнего Берега. № 141, Камское побоище).

Славный богатырь является клишированным словосочетанием, смысл которого определяется совокупностью положительных качеств героя. Богатырь славен своими подвигами, прошлыми и будущими, своей причастностью к славе, в которую он «вошел», в которую ему только предстоит войти и которую предстоит добыть; он славен, поскольку принадлежит к сообществу других «славных» — богатырей и поскольку служит князю, для которого добывает славу; он славен, поскольку происходит из славного города; он славен, поскольку знаменит (сейчас или в будущем), у него доброе имя, он силен и т. д. (о комплексе положительных значений, связанных со *славный*, см. ниже).

Славным в эпических текстах последовательно называется также город, который является центром эпического пространства былины, местом, откуда происходит богатырь, местом, где живет князь Владимир:

— «А да плыло-выплывало да трицать караблей: Ох они плыли-заплывали да во Унепь-реку, *Во тот же город да славной Киёв-град*» (Свод 3, № 27, Идолище сватает племянницу князя Владимира);

— «И тако поехал Илья Муромец *от славного града Мурома*…» (Былины в записях… XVII–XVIII вв.: 265).

Очертим круг основных эпических мотивов, имеющих отношение к славе.

Эпический герой добывает свою славу в бою, в битве, во время странствий и героического служения, слава неотделима от победы, слава — это награда, которая принадлежит не только ему, но и всему воинству, всему сообществу героев:

inslav

— «*И с тои победы с великою славою возвратились* (Илья Муромец со товарищем) в столны град Киев ко князю Владимеру, к солнышку Всеславьевичю» (Былины в записях… XVII–XVIII вв.: 96, Гистория о славном, о храбром и силном богатыре Илье Муромце);

— «Князь богатыря *прославил: „Слава тебе, избавитель*! Опять избавил нас, от смерти опять!“» (Свод 3, № 2, Святогор и Илья Муромец);

— «Ой, атаманы, вельможнїи паны, пустеть мене на Черкеню долину гуляти, *Славы козацькому войську доставати…*» (Головацкий 1: 10, дума);

— «Белых ручок не ломай, Чорных очок не стырай, *Мене с войны со славою К собе ожидай*» (Головацкий 1: 130, дума).

Но слава в эпосе — это еще и сам подвиг, ожидающий героя:

— «*Отправлялсэ* стары казак Илья Муромець Он на ту *на славу да на великую…*» (Свод 4, № 107, Три поездки Ильи-Муромца),

причем иногда *слава* и *битва* (*ездить на славу* и *ездить биться*) выступают фактически как синонимы:

— «Седлал Иван коня доброго, Садился Иван на добра коня… Бился он съездить все один након, А *съездил на славу ровно три раза*» (Свод 2, № 192, Иван Гостиный сын).

Герой заботится о поддержании и сохранении своей богатырской славы:

— «Вынимает он [Дюк Степанович] Славущий тот булатный меч… С лету голову злосчастную [Шарка — великана] вымахивает, *Славушку себе добрый молодец сохраняет*» (СРНГ 38: 220, Рыбников 4).

Добытая в бою слава о герое *идет*, *гремит* по всей земле:

— «И вот *про ёго* [про Добрыню, одолевшего Змея] *и прошла везде слава великая, По всем землям, по всем городам, по всем богатырям, До самого до главного богатыря Ильи Муровеця*» (Свод 3, № 19, Добрыня Никитич и Змей);

— «*…шла-то шла же славушка по всей да по святой Руси*, А и как до того-то дошла до города до Мурома… А как *до русьского могучево славна богатыря*, А и до Ильи-то до Ильи сына Ивановича… Как *дошла-ти слава-та вся великая*, Што во том ли *в славном городи во Рязани*, Как ведь есть *славной руськой богатырь-от*, Как по имени Добрынюшка Микитич млад…» (Как Илья Муромец повстречался с Добрыней Никитичем; Былины Печоры и Зимнего Берега, № 99).

inslav

Слава эпического героя, добытая им в бою, переживет его время, она — до скончания века:

— «И их храбрость и *слава не минуетца*» (о богатырях; Сказание о седми русских богатырях; Былины в записях… XVII–XVIII вв., № 31);

— «Та хотя ж то був пан Хмельницький, житель Чигириньський… Лицарь добрий, та помер, А тільки *ёго слава козацька-молодецька Не вмре, не поляже*» (Антонович, Драгоманов 2: 29).

И только старость, немощь и смерть могут лишить героя его славы:

— «Ох ты, сильной-могуч богатырь! Не чаял я такой силы в твоей младости! Я живу на свете сто лет и двадесять, не видал я себе спорника и поборника: днесь *пропала моя слава богатырская, победил меня младой юноша* (Былины в записях… XVII–XVIII вв.: 239);

— «В чистом поле стояло тут древо, Березонька бела; На тем ли на дереве сидит птица пава. Кричит пава: „*Запропала солдатская слава!*“ Летели гуси со святой Руси, — А знать, нам, солдатушки, не бывать на Руси…» (Киреевский 2, № 2402, солдатская).

2. Духовные стихи

На этом фоне становятся особенно заметны особенности трактовки славы в религиозном фольклоре, в русских духовных стихах, вся система ценностей которых инвертирована по сравнению со светскими жанрами.

Духовные стихи, ведущей темой которых являются взаимоотношения человека и Бога и спасение через веру, связывают славу человека с его коротким земным существованием. Тем самым слава в этом случае оказывается включена в важнейшую для этого жанра оппозицию «вечное — временное». Как отмечает С.Е. Никитина, в духовных стихах «*временное* — это то, что минуется, то, что противопоставлено *веку бесконечному*» (Никитина 2009: 26):

— «*Житие временое — слава суетная*, Гордость и зависть наша на сем волном на свете. Очи наши — ямы, руце наша — грабли: Что очи завидят, то руци заграбят» (Беломорские старины, № 328, Стих об Адаме).

Конец жизни, ее естественный рубеж, отнимает у человека и славу:

— «Человек живет на земли, как трава ростет. *Всяка слава человеча яко цвет цветет*. К вечеру человек в беседе и здрав, и весел седит, А поутру человек той уже во гробе лежит…» (Беломорские старины, № 329, Стих о исходе души от тела), ср. в Псалтири о непрочности человеческой, земной

inslav

славы: «Не бойся, когда богатеет человек, когда слава дома его умножается, ибо умирая не возьмет ничего; не пойдет за ним слава его» (Пс 48).

И только удалившись от этого земного благополучия, человек может избавить свою душу от чаяния славы и других атрибутов и искушений «вольного света»:

— «Кто бы мне, мне поставил Прекрасную пустыню… Не на жителном, тихом месте… Чтобы мне не видеть Прелестнаго сего мира, *Дабы мне не зрети Суету-прелесть света сего, Дабы мне не желать Человеческия славы*» (Беломорские старины, № 299, Стих о пустынном уединении).

Духовные стихи, и это особенно заметно, помещают славу в один ряд с другими признаками внешней стороны жизни человека, с ее радостями и ценностями, составляющими, по словам С.Е. Никитиной, его «земное благополучие» и «суетное бытие», такими как богатство, платье цветное, злато-серебро, хмельное питье, красота (Никитина 2009: 65, 69). Слава и богатство в духовных стихах составляют устойчивую пару, они неразрывно связаны друг с другом как части единого целого, и потому, так же как и богатство, слава теряет свой смысл, покидает человека в конце его земного и суетного пути, перед лицом неизбежного:

— «*Аким цёловек да славный богат.* Он роскосны ествы пил вить ел, Дороги одежды богач надевал… [Под конец:] Воскричял богатый громким голосом: «Ах ты мой брателко, убогый Лазырь! Нету у меня теперь ничего, *Злато моё, сребро земля побрала, Слава моя, гордось дамно минулась*» (Беломорские старины, № 301, Про Лазаря);

— «Человече!.. *Слава твоя вся миновалася* И богатство на земле оставалося…» (Голубиная книга 1991: 237, Стих о смерти);

— «На сем на вольныим свете *богатства, слава… красота наша быша: все тлен восприемлет*» (Никитина 2009: 235).

Вместе с тем в религиозном фольклоре, описывающем мир человека духовного (соединяющего свою земную жизнь и служение Богу), слава есть не только принадлежность человека и его земной жизни, но и собственно Слава Бога. Этот религиозный контекст славы, присутствующий в некоторой степени и в других фольклорных жанрах, в духовных стихах выражен, естественно, гораздо ярче. Рискнем предположить, что в отдельных случаях соединение в тексте духовного стиха этих двух «слав» (человеческой и божественной, земной и небесной), точнее, их противопоставление, «используется» жанром для того, чтобы акцентировать преходящий характер всего земного:

inslav

— в Стихе о небесной радости и веселии недолгая слава человека «*Помяни ты, человече, жития суету: Что успеет тебе слава мира суетнаго*, Все богатство твое зде останется» — контекстно противопоставляется вечной божественной славе: «Творец твари, всех Владыка *в веки славится*. Тогда несть тебе к тому смерти во веки, Но всегда ти радость будет не престающая во веки» (Беломорские старины, № 295).

И последнее. Говоря о славе в эпосе и духовных стихах, нельзя обойти вниманием упоминание славы в заключительных песенно-эпических формулах произведений этих жанров. Чаще всего такие формулы, называемые *петь славу кому-либо*, означают завершение песни:

— «Тут-то удалый стал жить с худой молодой женой, Тут удалому и славу поют» (Соболевский 1, № 5, олонец.);

— «А и со той поры Илью ныньче славу поют» (Свод 1, № 114, былина);

— «Поем славу Осафью царевичу, И во век его слава не минуется!» (Иоасаф-царевич и пустыня; духовный стих; Голубиная книга 1991: 159),

а также иногда — и завершение жизненного пути героя:

— «Уж ты стой, не ушел, добрый молодец! Только добрый молодец и жив бывал: Загребло горе во могилушку, Во могилушку, во матушку сыру землю». *Тому хоробру и славу поют*» (Соболевский 1, № 441, олонец., «От чего ты, горе, зародилося?);

— «Первой рас скочил — дак он перескочил; А фторой-от рас скочил — дак он не доскочил Да хлопнул головушкой о камешок. *Тут же Васильюшко славы поют*» (Григорьев 3, № 390, былина).

По мнению И.Н. Жданова, *петь славу* означало и просто славить, выкрикивая соответствующие приветственно-поздравительные возгласы, и исполнять особые песни, воспевающие и провозглашающие подвиги героев (Жданов 1904: 350–353). Вместе с тем Вс. Миллер полагал, что «славу поют» вообще каждому эпическому лицу, в том числе и тем, кто едва ли достоин славы, так что «слава» «указывает только на конец былины» (Миллер 2013: 41; подробно об этом см. также: Азбелев 1982: 241–246).

И действительно: *славу поют* как положительным героям, так и врагам и неприятелям:

— «А тепере ну от Добрынюшки Змеи смерть прышла! А ведь тут где Змеищу и славы поют, А славы-ти поют да старину скажут» (Свод 3: 134, № 8, Добрыня Никитич и Змей);

inslav

— «А изрубил он Маринку да на мелки куски, А розбросал он Маринку по цисту полю… А тут-де Маринки да нонь славы поют» (Свод 3, № 28, Добрыня и Маринка).

Пение славы как заключительный фрагмент эпических песен и духовных стихов испытало на себе влияние молитв, многие из которых традиционно завершаются Славой, простираемой на вечные времена: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно и во веки веков», «Тебе славу возсылаю», «И славится Пречестное имя Твое во веки веков», «Благодетелю Спасе наш, слава Тебе» и под.:

— «*Поем славу святу Егорию*, Святу Егорию свет Хороброму! *Во веки его слава не минуется* И во веки веков! Аминь!» (Голубиная книга 1991: 60, духовный стих «Егорий Храбрый»);

— «А *богатырем слава во веки веком*. Аминь» (Былины в записях… XVII–XVIII вв., № 32, Сказание о русских богатырях);

— «Ильи Муромца мужеству и храбрости и сь его товарыщи *честь и слава ввеки и навеки*» (Былины в записях… XVII–XVIII вв., № 33, Сказание о русских богатырях);

— «А *мы поем славу Борисову*, Борисову славу и Глебову, *Во веки веков*, аминь!» (Голубиная книга 1991: 285, Стих о Борисе и Глебе).

3. Лирика (лирические необрядовые песни, частично баллада, причитания и др.)

Поскольку народная лирика, в отличие от эпоса и духовных стихов, обращена преимущественно к межличностным проблемам (в их обобщенно-типологизированной форме), к нарушению морали и нравственным коллизиям в человеческом обществе, то в лирических жанрах слава оказывается связана с формированием этических оценок и занимает заметное место в рамках оппозиции «норма — не-норма» (в ее этической проекции). Это внимание лирики к нарушению норм и запретов происходит не в силу понимания мира вообще как греховного (как в духовных стихах), а потому, что этические конфликты, обусловленные тем, что в межличностных (преимущественно в межполовых) отношениях человек выбирает неправильную линию поведения, составляют доминанту, приоритет лирических жанров.

В народной лирике слава раскрывается прежде всего своей негативной стороной — в значении плохой, испорченной репутации (обычно отдельного человека, реже группы лиц), приобретенной человеком вследствие неправильного поведения:

inslav

— Победа молодого человека оборачивается поражением девушки в глазах общественного мнения: «Что на Ваню за *победа*, *Да на девчонку худа слава?*» (Соболевский 5, № 82).

В русской лирике это репутационное значение обычно передается постоянным эпитетом *худая* (реже *плохая*, *дурная*, *нехорошая*) в составе атрибутивного сочетания *худая слава* (о *худой славе* в русской диалектной речи см. Леонтьева 2013: 95):

— «Ноченьки темны… Не с кем ночки спать, Не с кем думу думати…. Дума не про батюшка, — Про мила дружка, Да дружка про Иванушка: Про Иванушка *худа славушка*, *Слава нехорошая*» (Соболевский 5, № 200).

Смысл выражения *худая слава* может быть усилен путем иронического противопоставления *худого* и *хорошего*:

— «*Хороша наша деревня*, про нее *слава худа*! Называют нас ворами и разбойниками, Ах, ворами, б…унами, чернокнижниками!» (Соболевский 6, № 449), ср. то же в паремиях: «Хороши ребята, да славушка худа», «Девка хороша, да слава нехороша» (Даль 4, s.v. *слава*).

В украинской и белорусской лирике представление о недоброй славе выражается словами *няслава* (*няславу чыныці*, *няслава стала*) (бел.), *неслава* ‘бесславье’ (укр.):

— девушка разговаривает с казаком, после чего «Над маім дваром цёмная хмара пала… А мне, маладзе, *усё няслава стала*» (Балады 1, № 287, бел.), когда «неслава» как бы накрывает человека и его жизненное пространство;

— «Гей, ой у полі клен-дерево різно, Ходив козак до дівчини пізно. Ой не ходи, козаче, до мене, *Є неслава на тебе й на мене*» (Пісні Поділля: 350, укр.).

Общефольклорная тенденция к детальной разработке каждого значимого элемента фольклорного мира (в том числе этических понятий) приводит к тому, что *худая слава* «обрастает» многочисленными синонимами, такими как *покор*, *нехвала*, *нечесть*, *неслава* и др.:

— «Не велят Маше на улицу ходить, Не велят Маше молодчика любить, Что молодчика молоденькаго, Душу Ваню чернобровенькаго!.. За тебя, Ваня, побои приняла.. *Худу славу* по подружкам *разнесла*, Отцу с матерью *безчестье принесла*, Роду-племени *на вечный все покор*!» (Соболевский 2, № 64);

inslav

— «Меж нас с тобой, братец, Две лютых змеи, Всё наши жены: Ссорятся, бранятся… А нам с тобой, братец, *Не честь, не хвала, Худая слава*!» (Соболевский 3, № 227).

Внимание лирики приковано, вместе с тем, не столько к *худой славе* как таковой, сколько к тому, что такая репутация наносит человеку непоправимый ущерб и приводит к жизненным неурядицам:

— «Ах ты, лето, да лето теплое, ты, да весна да красная! Что да не ты-то меня да сушишь-крушишь, Что *сушит да крушит худа слава*» (Соболевский 3, № 66);

— «Что не ржавчинка во болотичке зарождалась, Не кручинушка добра молодца издоляла; *Издоляет-то добра молодца худа слава*» (Соболевский 3, № 210);

— в похоронном причитании соседка предостерегает молодую вдову от последствий необдуманных поступков, которые могут привести ее к *худой славушке*, которую придется *терпеть*, как поношение и оскорбление: «…Приласкаться-то удалы станут молодцы, Будут ласково тебя да уговаривать… С уму с разуму оны тебя повыведут, *Ты терпеть будешь, печальна, худу славушку*! *Не честь-хвала* тебе будет вдовиная, Красоту сменять, победна, на *бесчестьицо*… Как *пройдет худая слава нехорошая*, Тут отрёкнется порода именитая…» (Барсов 1: 39).

Однако основные репутационные потери связаны с тем, что *худая слава* становится препятствием на пути к удачному браку, когда девушка вынуждена выходить замуж за старика, а молодой человек — жениться на вдове:

— «*С худой славы я замуж пошла, Я замуж пошла за старого*» (Соболевский 5, № 266);

— «*С худой славы добрый молодец погибает,* Что задумал я, добрый молодец, пожениться, Не на душечке, на ягодке на девице, А на горькой-то, на злосчастной на вдовице» (Соболевский 3, № 210).

И даже более того — худая слава способна обречь девушку на безбрачие:

— «Говорила Кате мать… Полно, Катя, изупись, С холостыми не водись! Холостые-молодые *Проведут славу худую*; *Худа славушка пройдет* — Никто замуж не возьмет. *Худа славушка* уж есть, Тебе, Катенька, *не честь*! Кто ж теперь тебя возьмет, Кто *бесчестие* приймет?..» (Соболевский 2, № 108).

Вместе с тем стремление преодолеть неизбежное и избавиться от худой славы лирике в целом несвойственно и фиксируется в основном на периферии этой жанровой группы, см. в частушке:

inslav

— «Пойдем, подруженька, помолимся Рябинушке сухой, *Не избавит ли рябинушка От славушки лихой*» (Елеонская: 221).

Как можно было заметить, в отличие от *худой славы* упоминаний о доброй/хорошей славе в народной лирике почти нет[8], хотя как «закадровая» норма она, разумеется, присутствует. Сравнение худой и доброй славы, их соположение к одном тексте практически неизвестно лирике и является скорее прерогативой назидательных паремий. Вспомним известную русскую репутационную паремию «Добрая слава на полке лежит, дурная/худая слава по свету бежит», каждая половинка которой будто просвечивает, «прорастает» в разных лирических текстах:

— «Отшумели леса темные, *Отлежала слава добрая* Про меня да бедну сироту, Отошел да мой девичничек!» (Барсов 2: 482–483, причитание невесты-сироты после девичника);

— «И принабаются спорядныи суседушки: И што ведь вольная солдатка — самовольная… И принаслышусь я, горюша, пустословьица, И *худа слава* про горюшу, *как река, бежит, И пустословье* про бессчастну, *как ручей, течет*…» (Барсов 2: 157–158, причитание; о жене рекрута).

Впрочем, иногда противопоставление хорошей и плохой славы (как выражение основополагающей для лирики оппозиции «норма — ненорма») реализуется прямо в текстовой ткани лирической песни, причем даже без использования эпитетов как оценочных маркеров. Так, например, в приводимой ниже украинской лирической песне:

— «Над моєю хатиною чорна хмара стала, Ой на мене молодую *поговір, неслава*. А я тую чорну хмару рукавцем розмаю, *Перебула поговори, перебуду й славу*. Хоч я *цюю* перебуду, то *другу* набуду. *Я, дівчина молодая, без слави не буду*» (Пісні Поділля: 316), —

упоминается две славы: «ця», т. е. «эта» слава, а именно неслава и оговор, а также «другая слава», которую собирается приобрести девушка, уверенная, что не останется без нее. Присутствие в одном контексте обоих оценочных значений слова *слава* (хорошее мнение о человеке и его со-

---

8 Если это понятие встречается в лирической песне, то ее стилистика указывает на литературное происхождение этой песни, см., например: «Как за реченькой слободушка стоит, Во слободке молода вдова живет, У вдовушки дочь хорошая ростет; Про нее *слава порядочна идет*: Ея личико, как беленький снежок, Щечки алы, ровно розовый цветок Красоты в лице не можно описать И подобия нигде не отыскать…» (Соболевский 2, № 439, Песенник 1812 г.).

inslav

мнительная репутация) ярко демонстрирует жанровые доминанты лирики с ее вниманием к уязвимости молодости, к балансированию молодых людей на грани срыва, влекущего за собой потерю доброго имени, собственно славы.

4. Девичья магия (заговоры)

В свою очередь русская (точнее, севернорусская) девичья магия, и прежде всего заговоры как ее основной инструмент, как раз и нацелена на приобретение и умножение девушкой той самой доброй славы, потеря которой так дорого обходится персонажам лирической песни.

В севернорусской традиции (преимущественно на территории Олонецкой губернии и восточнее, вплоть до Вологодчины) основным понятием, связанным с реноме девушки на выданье, была так называемая *славутность*.

Согласно устоявшемуся мнению, это понятие является заимствованием из карельского языка и культуры, где «славутной» (с.-карел. *lemmekäs*, людик. *lembekäz*) считалась девушка, которая пользовалась особым успехом у парней. «Славутность» у карел связана с понятием «лемби», которое включало в себя физическую красоту, привлекательность и сексапильность, девичью честь и репутацию, в позднейшее время — социальный статус, богатство, но также имело и более широкий круг значений, в том числе успех, удачу, счастье и мн. др. «Лемби» при этом понималось не только как врожденное свойство девушки (как, впрочем, изначально и парня), но также и как качество, которое можно «потерять», «отобрать», «затоптать», «зарубить», «уронить», которое может «упасть» или «покоситься» и, наоборот, которое можно «поднять» и тем самым восстановить путем магических процедур. Ключевым для «лемби» было представление о том, что оно должно распространяться как можно дальше вширь и ввысь подобно воде, звуку (грому, колокольному звону, голосу), ветру, дыму, огню, должно развеваться по ветру, как ткань, волосы, лошадиная грива и т. п. (подробно о содержании понятия «лемби» в карельской культуре, о его терминологии, ритуалах и фольклоре см. Иванова, в печати[9]).

---

9 До появления обстоятельной работы Л.И. Ивановой феномен «лемби» рассматривался как в дореволюционной, так и в современной исследовательской литературе. См., напр.: *П.М.* Из быта и верований карел Олонецкой губернии. Карельская девушка и ее «лемби» // Олонецкие губернские ведомости. 1892. № 95; *Лесков Н.* Поездка в корелу // Живая старина. 1895. № 3/4. С. 279–297; *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977; *Макаров Г.Н.* Образцы карельской речи. Л., 1969; *Литвин Ю.В.* Особенности формирования женской идентичности в карельской семье // Рябининские чтения — 2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 100–102, и мн. др.

inslav

В севернорусской традиции, согласно словарю Куликовского, *славутница* — это девушка из богатого дома, известная своим большим приданым, выдающаяся красотой, умом и вообще пользующаяся известностью и почетом (Куликовский: 108, олонец.; о понятии «славутность» и связанной с ней девичьей магией у русских Заонежья см. Логинов 1988); см. рус. диал. *славутный, славущий* ‘пользующийся славой, хороший, уважаемый’:

— «Она у нас славушшъ была, к ней жынихи со фсей округи сьёжжались. Дефки-тъ мы были славущи» (СРГМ, s.v. *Славущий*), ‘умный, славный, всем известный; зажиточный, богатый’ (СРНГ 38: 219, с.-рус., сибир., урал.).

Олонецким материалам вторят вологодские и ярославские свидетельства:

— «На святках устраивают посиденки… Пока не придут „*славнухи*“, т. е. невесты, славящиеся богатством, трудолюбием или красотой, плясок не бывает» (РКБЖН 5/2: 436);

— «Увеселениями на беседах руководят обычно девушки, выдающиеся своей ловкостью, красотой, бойкостью, — *славёнки*, как говорят, и такие же парни — *славники*» (РКЖБН 2/2: 432);

— «*славена*, *славёнка*, *славлуха*, *славница*, *славничиха* — девушка богатых родителей; одна дочь у родителей, красивая, модная, богатая, трудолюбивая девушка, девушка-невеста (вологод., костром., вят., ярослав., др.)» (СРНГ 38: 214–219);

— «Славутница, славутник. Человек, известный богатством и достатком. *Славутница в большом углу сидит, на лицевой лавке, а которая победнее, так на боковухе сидела*» (СРГК 6/1: 142)[10].

Иногда значение севернорусских слов *славутность*, *славутный* могло сужаться. На Вологодчине «славнухой» называли девушку, которая по возрасту невеста и наряжается, чтобы «скорее найти суженого» (РКЖБН 5/2: 445); в Олонецком крае «славутность», слава фактически приравнивалась к красоте, которую «добывали» магическими способами, или к богатству:

— «Девка самая худая есть, *славы никакой нет*, утром идет <на озеро>. „Как это солнышко красивое встает, так бы я для всех такая красивая была бы“. Ну, тут парней будет навалом» (Курец, № 1).

---

10 См. мнение К.К. Логинова о том, что «в конце XIX — начале XX в. славутность девушки в Заонежье уже во многом определялась социальным положением в деревенской общине ее родителей» (Логинов 1988: 65). То же подтверждают и современные полевые материалы. Так, по сообщению Е.Л. Березович, о *славнице* в Шарьинском р-не Костромской обл. сообщали следующее: «Сла́вница и некрасивая бывает, и глупая. Лишь бы из богатой семьи, вот и сла́вница» (зап. 2014 г.).

inslav

Вместе с тем подобное восприятие «славутности» (подразумевающее прагматическую оценку девушки с точки зрения таких ее вполне «материальных» качеств, как красота и богатство) сосуществовало с иным, более высоким содержанием этого понятия. «Славутность», слава девушки, и это особенно подчеркивается в севернорусских текстах, — это известность высшего порядка, сопоставляемая с истинными ценностями, такими как верхний мир и его светила, святые, лица высокого социального статуса, сакральные предметы типа хлеба-соли и т. д.:

— «Соводьне Великий праздник Ильи пророку, *его всяк знать и почитать и идет великая слава. И шла бы великая слава об рабы Божией Параскевы*, всяк знал и почитал, и хвалил…» (РЗЗ, № 732);

— «Умоюсь я росою, оботрусь я зарею, ободенусь белым светом, опояшусь светлым месяцем, буду я, красная девушка, раба Божия (имярек), краше красного солнышка, светлей светлого месяца, белей белого дня, *славнее частых небесных звездов, славнее князей и бояров на сей день Господень*» (Курец, № 7, заговор, чтобы «иметь успех на данный день»).

— «…и все девки овецьки, а я волцок, и *как на хлеп, на соль цесть и слава, и на меня бы такова была цесть и слава* во всяко время, во всякий час, во всякое игрище“» (Астахова 1928: 48; произносить, отправляясь на игрище, чтобы быть «в почете»).

Комплекс магических действий и текстов, способствующих повышению, точнее, «поднятию» славутности, в севернорусской традиции хотя и был неизмеримо меньше, чем у карел, но основные представления, лежащие в их основе, в целом оставались теми же самыми. Во-первых, *слава*, *славутность* мыслится отторгаемым качеством, что приводит к известной материализации этого ценностного понятия (подобно тому, как, например, в свадебном фольклоре это происходило с волей/кра́сотой), — поэтому славу могли «поднимать», «накладывать», «набивать» и т. п. и поэтому же славы должно было быть «много». Во-вторых, смысл подобной магии состоял в том, чтобы распространить славу о себе как можно дальше, чтобы о девушке «говорили», «звонили», «слышали», чтобы слава о ней «шла», «разносилась» и т. п.

Чтобы добиться этого, севернорусская традиция отдавала предпочтение воде и звуку как «носителям славы», имеющим практически неограниченную возможность распространения вовне. Иногда славу «разносили», просто «пуская слух», ср. рус. карел. *славу набивать* ‘создавать известность’: «*Славу девке набивали — говорили, что, мол, многие сватали ее*» (СРГК 6/1: 142; ср. рус. *набивать цену*). Иногда девушки использовали предметы, имеющие отношение к колоколу, звук которого расходился во все стороны. Так, согласно словарю Куликовского, «поднимать славу — устроить посредством ворожбы, чтоб о девушке хорошо говорили, чтоб

inslav

она нравилась молодцам и тем скорее вышла замуж. Способов поднимания славы было множество; так, напр. … зашивают в сорочку кусочек пеньки от веревки, которая привязана к языку большого церковного колокола…» (Куликовский: 85). Встречается в источниках и практика расчесывания волос под звуки колоколов. Так, в Олонецкой губ. девушки поступали подобным образом на Пасху, Новый год и Рождество Христово, во время благовеста, сопровождая это чтением заговора:

— «Как этот звон слышен всем православным христианам, так бы слышал и он про меня, р. Б., на всех путях и дорогах. Для этого я расчесываю буйную голову, русую косу, *пропускаю по всему миру славу хорошу*» (Суеверие и предрассудки: 673).

Славутность девушки добывали и путем ритуального умывания (с серебряной монеты, росой и т. п.):

— «В ночь на Петров день… девушки отправляются на поля, засеянные рожью, *там раздеваются и купаются во ржи, чтобы им было больше чести, славы*» (Георгиевский: 166).

Однако чаще практиковались ритуалы, соединяющие звук и воду, когда девушки умывались или окатывали себя водой, стоя непосредственно под колоколом или под звуки колоколов. Ниже приводятся два выразительных описания таких практик в составе летних и зимних праздников:

— «В Иванов же день по восходе солнца ходят за спрятанным в поле мылом. Мылом ивановским умываются девицы, отправляясь на праздничные гулянья. Тогда же вливают в воду несколько ивановской росы, а в одежду вшивают ивановские колосья. *Всё это проделывается девицей для „наложения на себя славы"*… Укажем на *обдавание девиц для наложения славы*… Обдаваются девицы во время звона к утрени в праздники: Рождества Христова, Нового года, Крещения Господня, Пасхи, Георгиева дня… Укараулив, когда сторож церковный отправится звонить, девицы берут кадушку и колокольчик и бежат на берег… Только лишь раздастся первый удар церковного колокола, девица быстро начинает черпать воду из проруби в кадушку колокольчиком… быстро бежит на росстань, раздевается донага, полагает колокольчик на голову и через него выливает на себя воду. Одевшись, возвращается домой, довольная тем, что *вместе со звоном колокола разнесется и слава о ней*… » (Певин, № 53: 9);

— «На праздник Крещения и в Маккавеев день, когда пойдут на воду, девушка, *которая хочет, чтоб об ней шла хорошая слава*, должна взять колокольчик, какой случится, и ведро воды, и идти в скрытное место, снять платье и, черпая колокольчиком из ведра воду, окачиваться оною и приговаривая три

inslav

раза следующие слова: „На Крещение крестился, и как на сей день святые русские колокола поют, так бы про меня красную девицу *шла слава добрая и речь хорошая*, и как катится эта вода, так сошла бы с меня *худая молва*. Слово мое крепко тридевять. Аминь“» (Рукописный отдел Российской Национальной библиотеки, ф. № 678 (И.П. Сахаров), ед. хр. 42, л. 100–100 об., 64 об.; Рус. Север).

5. Свадебные песни и причитания

В свадебном обряде слава («славность») — это качество, которое атрибутируется широкому кругу элементов свадебного универсума, начиная с важнейших составляющих картины мира (пространства и времени), главных персонажей обряда, ритуальных предметов и заканчивая деталями. Этот магический «механизм» наделения славой всех и вся призван повысить статус брачующихся на короткое время обряда, возвеличить и превознести их, создав тем самым вокруг жениха и невесты — *князя* и *княгини* — идеальный свадебный мир. Каждый элемент этого мира «стремится к совершенству» и выбирается на основании того, что является лучшим, поэтому признак/эпитет *славный* имеет в рассматриваемых контекстах скорее усилительное, чем конкретное значение. Этим можно объяснить тот факт, что в свадебном фольклоре (хотя и не только в нем) эпитету *славный* обычно сопутствует второй эпитет, уточняющий, о какой именно исключительной характеристике того или иного элемента или лица идет речь, и тем самым придающий эпитету *славный* искомую конкретику:

— *славная* одежда свадебных персонажей — это одежда дорогая: «И вы оденьте-тко бурлацко цветно платьице И да вы *славныи тулупы одинцовыи*…» (Барсов 2: 324, свадебное причитание; одинцовые тулупы — сшитые из цельного куска овчины, которые особенно ценились);

— улица, по которой невеста идет в баню, *славная*, то есть *широкая*: «Уж я пойду, лебедь белая, По *широкой славной улице*… (Никитина, Кукушкина 2000: 78);

— *славная* дружина, которую собирают, чтобы печь каравай, также умная, богатая: «Караваю, караваю, Вяселле зачынаю, Дружыночку сабіраю, *Умная-разумная, Слаўная, багатая*» (Вяселле 2, № 38, бел.), и т. д.

В других случаях *славным* вещам и лицам сопутствуют другие элементы с не менее выдающимися свойствами:

— Стол, за которым должны собраться бояре у *славного* свата, — обязательно *тисовый* (т. е. самый дорогой, красивый, престижный): «Выйди, молодый, на горойку, Затруби в трубоньку, Нехай бояри чуют, Нехай ся ту зъежджуют, *До стола тисового, До свата славнейкого*» (Головацкий 2: 126, з.-укр.).

inslav

Славной могут называть и невесту, причем ее слава напрямую связана с ключевым ценностным понятием свадьбы — девичьей честью (*честна славна невеста* — Никитина, Кукушкина 2000: 147, рус., причитание). В этой паре чести и славы соединяются внутреннее достоинство невесты, т. е. ее честь, и репутация, т. е. ее слава:

— «Та підемо до дяченька, Дамо дяку записати… Чесного вона (молодая) роду, Та в чесний двір ввійшла, *Чесної слави знайшла*» (Весільні пісні, № 1280, укр.)[11].

Пара *честь*/*честный*/*честной* — *слава*/*славный* участвует в описании и оценке других элементов свадебного мира, особенно тех, что имеют отношение к невесте. Дом, где живет невеста и ее семья, характеризуется в свадебных причитаниях как *славный*:

— «Уж и выбрал мне батюшка Жениха богатого, богатого да одинокого, По нашему роду-племени, *По нашему дому славному…*» (Никитина, Кукушкина 2000: 33),

а в других контекстах — также как *честнóй, благодатный* и т. п.

Красный угол в свадебных причитаниях описывается как *славный*, а также как *почетный, почестный*:

— «Как два сватушка в моем доме сходилося, *Во славном во почёстном углу…*» (Никитина, Кукушкина 2000: 104), и т. д.

Славный также составляет пару *чистому* и *белому* как синонимам ‘честности’ (в ее приложении к невесте и связанным с нею реалиям):

— «И одевать да буду вольну свою волюшку И столько *чистым этым славным* я *серебром*» (Барсов 2: 473);

— «И не убойся, друг-советна мила подружка, И не с подману зову в пáрну тебя баенку, И я во *славную во белу умываленку*!» (Барсов 2: 369).

---

11 Представление о чести и славе в том числе как о нетронутости и целостности обнаруживается и в магических текстах. В 1743 г. на Левобережье, в с. Гоголев под Киевом, местный священник поймал некую Доминикию Мироничку, которая мазала колокол на местной колокольне дегтем и чесноком, пытаясь таким образом вернуть украденную у нее вещь. При совершении этих действий нужно было произнести формулу, закрепляющую исходные (до кражи) качества вещи, ее нетронутость: «Як сей звон голосом славен да часнок и деготь не втаится, *так би моя пропажа славна и непокаянна била*» (Диса 2008: 223).

inslav

Эта тенденция к прославлению невесты особенно заметна в русских величальных песнях, которые привлекают на сторону невесты славу окружающего ее мира:

— «Славен город, славен город Да на возгорье, да на возгорье!.. Славна была, славна была, У Александра дочерь, у Александра дочерь, Славна росла, славна росла А Тимофеича большая, у Тимофеича большая. Сватались на Марьи, сватались на Марьи Трое сватья, трое сватовья. Первое сватовье, первое сватовье Да из Новгорода, да из Новгорода, Другое сватовье, другое сватовье Да из славной Москвы, да из славной Москвы, Третье сватовье, третье сватовье Да из славной волости…» (ЛРС, № 315).

Конечно, *славным* иногда величают и жениха:

— «Над рекою над Ёрданом, Тут стояло древо кипарисное; Что на том на древе кипарисном Сидела птица вещевая, Вещевая птица, соловейко; *Она славила славу немалую, Не малую славу, великую: Всеволоду Петровичу быть воеводой*, Что носить ему шубу соболью, На шубе плащи золотые…» (Киреевский 1, № 766, свадебная),

но чаще не прямо, а через его отношение к невесте, превознося тем самым именно ее:

— «Утешала родна матушка [невесту]… Мы тебя не в полон даем… *Выдаваем мы тебя* за умного, Мы за умного, да за разумного, *Да за славного ли*, за богатого, За красивого, за тароватого…» (Чистов, № 52),

а также обоих молодых:

— «Тіснії вуличеньки, тіснії, Туди йшли дружечки пишнії. На них віночки утроє, *Славнії молодята обоє*» (Танцюра: 60, укр.).

Помимо пространства (дом, красный угол), слава распространяется и на время совершения обряда, которое получает качественную оценку:

— «Ой *славний, дивний цей вечір* настав! А щей дивніший Наталчин посад. На всіх трьох віконцях ангели сидять, А над тверми сам Господь літає» (Танцюра: 90); «Ой *славен, славен цей вечір* настав! А ще славніша на столі вишня…» (Там же: 100); в белорусских песнях такой день могут называть *счастливым*: «Щасливая субота настала, Верачка дзевачак сабрала» (Вяселле 2, № 696).

inslav

Другой важнейшей обрядовой реалией, которой присваивается признак славы, является каравай — главный свадебный хлеб, символизирующий невесту и жениха, их соединение и т. п. (в основном в украинской и белорусской традиции, где роль этого ритуального символа на свадьбе особенно велика). Каравай *славный*, то есть *хороший*, *красный* (красивый):

— «Спячы, маценька, спячы, родная, Дзевяць буханоў хлеба, А дзесятага да й *харошага Слаўнага каравая*» (Палескае вяселле: 81, бел.);

— «Як на небі місяць ясний, Так на столі *коровай красний*… Ото тобі, Марисюню, Вірная заслуженька Од рідного рабенька… Ото тільки твого дару — *Славного короваю*» (Весільні пісні, № 352, укр.);

его славят:

— «Ой *славляно, приславляно*, І на столе поставлено» (Весільні пісні, № 352, укр.);

призывают *удаться на славу*:

— «Рости, рости, *короваю*… Рости, випікайся Та *на славу вдайся*!» (Весільні пісні, № 312, укр.).

Наконец, и сама свадьба, и отдельные ее эпизоды и этапы также провозглашаются *славными*, т. е. *крепкими, счастливыми, веселыми* и т. п.:

— «И воскормил-споил (отец) невольну красну девушку… *И ты до славного замужня выдаваньица*!» (Барсов 2: 442–443);

— Перед тем как отправиться к венцу, молодым читают заговор: «Идут сї ирщенї-пороженї (имена) до *слаўної дороги*. Заклинаю — як камінь твердий Бог заклеў, шо сї ни може розґилити, так ни може нїхто сих ирщених-порожених рабіў (имена) розлучати из сеї *дороги щасливої, веселої*, на котру они нинї ступили» (Онищук: 136, з.-укр.).

Вместе с тем, учитывая ключевое для свадебного обряда значение оппозиции «свой — чужой», в песнях и причитаниях чужой род, представляющий враждебное начало и находящийся за рамками поля культуры, объявляется лишенным славы:

— «Сама знаю, молодёхонька… Про чужую дальну сторону, Про злодиев-то чужих людей, Што *на них нету славы добрыи*, Не говорят речей хорошиих: У их богатство небогатое, у их именье середовое… У их земля нехлебородная…» (Барсов 2: 484, свадебное причитание; о семье жениха).

inslav

Однако свадебная слава имеет еще одну, совершенно иную сторону. Подобно тому как в эпосе славу героям приносят их воинские подвиги, в свадебном мире действия и поступки, которые совершают на миру, публично жених и невеста, сваты, иные представители обоих родов, становятся для них источником славы — делают известными, теми, о ком говорят, кого хвалят, благодарят и т. д. (эта тема также присутствует главным образом в украинском и белорусском репертуаре). Тем самым через участие в свадьбе — как коллективном сельском обряде, в том числе формирующем общественное мнение, — ее участники улучшают свою репутацию, получают высокую оценку, признание сообщества, своего рода — долю от общей славы. Такое значение свадебной славы отвечает фундаментальным основам свадьбы как обряда публичного, легитимизирующего (новый статус и новые отношения), адаптационного:

— Молодая демонстрирует богатое приданое, что повышает славу ее рода: «Де та, Парасю, китайка, Що привезла учора од батька? Та постели, Парасю, по двору *Своєму родові на славу*» (Весільні пісні, № 1272, укр.);

— Свекрови привозят молодых, тем самым увеличивая количество ее детей, что в свою очередь добавляет ей славы: «Выйдзі, мамачка, выйдзі… *Ох, зробім мы табе славу. Мы прывезлі ды дзетак пару*, Адно ды раджонае, А другое ды суджонае» (Палескае вяселле, № 627, бел.)[12];

— Жених шумной процессией отправляется за невестой, люди слышат звуки процессии и узнают о свадьбе и женихе: «Ой не куй, старосте, золотого ножа, А підкуй, старосте, вороного коня, Будем їхати (жених за невестой) бором… Бір шумітиме, камінне дзвенітиме, *Зачують люде, нам слава буде*» (Весільні пісні, № 686, укр.);

— Хорошее угощение приносит славу застолью (кухарке?): «Возьми, дружко, ложку, Покажи нам дорожку, *Чи добрая страва, Чи буде їй слава*» (Весільні пісні, № 841, укр.);

— Невеста собирает гостей на свадебный пир — она дождалась момента своей славы: «Зялёна ліпа распусцілася, Молода Зіна засмуцілася. *Славы даждалася, сталы заслала*, Сталы заслала, гасцей сазвала, Гасцей сазвала, за стол саджала» (Вяселле 2, № 967, бел.);

— Молодая через год после свадьбы посылает мужа за матерью: «Що ж то за годиночка настала, Же молода по матінку прислала? Прислала вона чотири коні, п'ятий віз, Шестого перевізничка жеб привіз, Дала вона єму чотырі червоні на страву, *Би він привіз ї родину на славу*» (Весільні пісні, № 1321).

---

12 Появление детей, прибавление в семействе осмысляется как родительская слава также и в фольклоре родин, см.: «Ходить Наталка по валу, Посилає Миколу по бабу. — Іди, Миколо, по бабу, *Приведу тобі хлопця на славу!*» (Пісні з родин: 137, укр.).

inslav

6. Святочный фольклор
(колядки, щедровки, виноградья, подблюдные и др.)

Совсем иная ситуация в святочном фольклоре. Слова с корнем *слав-* широко используются в качестве терминов для обозначения рождественских обходов, а также как припев обрядовых песен, ритуальный возглас и т. п. Среди соответствующих терминов, относящихся к святочным поздравительным обходам, выделяются:

— названия обхода, см.: *придти славить* на Рождество (РКЖБН 5/2: 30), *рождественская слава* (РКЖБН 5/2: 137,437 и др., вологод.; СРНГ 38); общерусское *ходить славить Христа* (петь «Рождество твое», «Дева днесь», «Христос рождается»), *христославить* и т. п. Так называли 1) сложные по своей структуре рождественские обходы взрослых и/или детей для поздравлений с Рождеством Христовым и исполнения в адрес хозяев поздравительных песен и других, разнородных в жанровом отношении текстов (это были рацеи, колядки, овсеневые песни, виноградья, просьбы об одаривании и др.), а также 2) рождественские хождения духовенства по крестьянским дворам для кратких богослужений и сбора пожертвований (описания этих обходов, включая христославление, содержатся в множестве дореволюционных и современных публикаций материалов по святочной обрядности);

— названия участников обходов: *славенщик*, *славильщик*, *славленщик*, *славщик*, *христославцы* — мужчины, мальчики, нищие, участники колядных обходов, славящие Христа по домам во время святок (СРНГ 38: 215–216, 220, с.- и ц.-рус., урал., сибир.);

— название действия, обозначающего вознаграждение обходников, см. *славить* как одаривать за поздравление: «*Славитё, славитё*, Сами про то знаетё. Я по булочку пришел, По калачичек пришел…» (КОПС: 38);

— название самого вознаграждения, см.: *славленое*, *славленый* — продукты и деньги, полученные обходниками или духовенством в благодарность за рождественский обход или поздравления (СРНГ 38: 215, урал., сибир.);

— название колядок: рус. *славки* ‘песни, с которыми ходили по домам на Рождество, Пасху, прославляя Христа, поздравляя хозяев’ (СРНГ 38: 215, б/м); в Карпатах колядки для парней назывались «Радуйся», а колядки для девушек «*Сла́вная*» (Галайчук: 93, з.-укр.)[13].

Славить как название колядных поздравительных обходов попадает и в сами колядки, которые, как известно, часто исполняются от лица колядников, называющих совершаемые ими действия:

---

[13] Болгары в Сакаре благопожелания колядников, обходящих дома в Сочельник, называли в т. ч. *славка*, а предводителя колядников — *славкаджия* (Сакар: 330).

inslav

— «Мы малёшеньки, Колядовщички, *Мы пришли прославлять, Хозяев величать*» (Соболев: 24);

— «[Хозяин] хвать в карман, Там сто рублей… Из тех денег шесть гривен вон, *Красным девкам за славинье!*» (Земцовский, № 58).

Сказанное подтверждается и целым рядом синонимов, которые также обозначают обход и исполнение поздравительных песен. Наряду со *славить*, это *величать* («Ми вашу хату звеличаємо» — Щедрий вечір: 24, укр.), а также *хвалить*, *поздравлять*, *петь*, *опеть*, *околядовать* и т. д. Эти синонимы часто сосуществуют в одном песенном контексте, закрепляясь за разными адресатами величания/поздравления в заключительных формулах колядования и колядок:

— «*Усе тото Богу на хвалу, Гречному газді тай на славу*» (Міфологія і фольклор. 2012/1: 26, колядка, з.-укр.), ср. у болгар: «*Тебе пеем, Богу славим*, от Бога ти тва наздраве!» [Тебя поем, Бога славим, от Бога тебе это на здоровье] (Сакар: 332).

На Украине возгласы «Слава», «Славен» (с некоторым расширением) были известны и как припев колядок религиозного и светского содержания. Самый известный такой припев (и инципит) украинских колядок — «Слава тому, хто в цёму дому», хотя встречаются и другие: «Славен єс, славен єс, Наш милый Боже, на високости, славен єс» (Лемківщина 2: 108); «Христос родився! Славіте!» (Щедрий вечір: 106, укр.) и т. п.

Помимо термина и припева, *слава* в святочном обряде может выступать в функции ритуального возгласа, в целом аналогичного припеву:

— На западе Украины вечером в Сочельник хозяин вносил в дом «дидуха» (сноп овсяных колосьев и соломы, которого называют *королем*) в сопровождении детей. Когда процессия входила в дом, ее участники приветствовали домашних: «Христос рождається!», на что те, кто в хате, отвечали: «*Славімо Його!*» (Зборовський: 50).

В русской традиции возгласом «Слава!» часто завершалась подблюдная песня либо каждая ее строфа и даже строка, т. е. он также играл роль своеобразного припева:

— «Стоят сани снаряженые — Слава! И полостью подернуты: — Слава! Только сесть в сани да поехати. — Слава!» (Киреевский 1, № 1057; см. подборку: Земцовский: 131–227).

Отметим еще один момент, также имеющий отношение к обрядовой стороне святочных песен. В них эпитет *славный* может маркировать лицо,

inslav

которому посвящена поздравительная песня, придавая тем самым этому персонажу более высокий статус, что в целом отвечает функции колядного опевания-величания:

— «*Слаўная панна*, Панна Ганулька, Перадку ходзіць Таночак водзіць» (Зімовыя песні: 280, бел.; колядка дочке хозяина);

— «Добрій вечір тобі, *Славний господарю*» (Щедрий вечір: 75, укр.; хозяину);

— «Ой, *славен, пышон, молад жанішок*, — Ой, чым жа ён да ён аславіўся?» (Зімовыя песні: 227, бел.; колядка жениху);

— «А на бо пан — *слаўны багатыр*, Слаўны багатыр, дорага плаціў, На месяц плаціў па сто чарвоных…» (Зімовыя песні: 302, бел.; колядка сыну хозяина).

Задумавшись над тем, чем именно объясняется такая высокая частотность и в целом сквозной для святочного цикла характер терминов, однокоренных в.-слав. *слава*, мы обратили внимание на тему славы в рождественском богослужении и связанных с Рождеством эпизодах Евангелия, которые буквально пронизаны мотивами Славы Божией. Напомним соответствующий фрагмент Евангелия от Луки, где сообщается о Славе Господней, которая при Рождестве Христовом осияла пастухов, и в его завершении Богу воздается слава за Его рождение:

— «Бысть же, егда быста тамо, исполнишася дние родити ей: и роди Сына своего первенца <…> И пастырие беху в тойже стране, бдяще и стрегуще стражу нощную о стаде своем. *И се ангел Господень ста в них, и слава Господня осия их*: и убояшася страхом велиим. И рече им ангел: не бойтеся: се бо благовествую вам радость велию, яже будет всим людем: яко родися вам днесь Спас, иже есть Христос Господь, во граде Давидове: и се вам знамение: обрящете младенца повита, лежаща в яслех. И внезапу бысть со ангелом множество вой небесных, хвалящих Бога и глаголющих: *Слава в вышних Богу, и на земли мир, во человецех благоволение*» (Лк 2: 6–14).

Тема Славы Божией активно присутствует в богослужебных текстах, входящих в чин славления Христа в навечерие Рождества[14]:

— «Слава» завершает тропарь праздника Рождеству Христову: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума: в нем бо звездам служащии, звездою учахуся Тебе кланятися, Солнцу Правды, и Тебе ведети с высоты Востока, Господи: *слава Тебе*!»;

[14] О славлении Христа в старообрядческих традициях см. Демина, Рудиченко 2012.

inslav

— Кондак праздника отсылает к ангельской песне пастухам с благовестием о Рождении Христа: «Дева днесь Пресущественнаго раждает, и земля вертеп Неприступному приносит: *Ангели с пастырьми славословят*, волсви же со звездою путешествуют: нас бо ради родися Отроча младо превечный Бог», и т. д.,

и в целом — пронизывает все рождественское богослужение.

В составе рождественского богослужения на утрени звучит и так называемое великое славословие — молитвословие, начинающееся словами: «Слава Тебе, показавшему нам свет! Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение. Хвалим Тя, благословим Тя, кланяемтися, славословим Тя, благодарим Тя великия ради славы Твоея». И хотя великое славословие не является исключительной принадлежностью рождественской службы, а исполняется вообще на праздничных утренях, по своему происхождению оно напрямую связано с Рождеством, ибо основано на песне, пропетой ангелами в Вифлееме при благовестии пастухам о Рождении Иисуса Христа (см. выше фрагмент из Евангелия от Луки).

И еще одно наблюдение. В некоторых местах, особенно на западе Украины, мотивы славы определили не только «оформление» рождественских песен, но также содержание и символику колядок религиозного содержания, которые насыщены мотивами, апеллирующими к соответствующим событиям христианской истории и текстам рождественского богослужения:

— «*Три славні царі* зі сходу приходять, Смирну і ладан, золото приносять» (Українські колядки: 6);

— «*„Слава Богу“* заспіваймо. Честь Сину Божому і Пану нашому Поклін віддаймо! (Українські колядки: 5);

— «І ми у плоти Богу поклін даймо, *„Слава во вишних“* Йому заспіваймо!» (Українські колядки: 7);

— «Ангелі всі співають, *Христа-Бога прославляють: Слава, слава В вишніх Богу!*» (Щедрий вечір: 107);

— «Тайна нам ся являє, Діва Сина роджае, Небеса, небеса, *небеса славлять, славлять*, Ангели ся удивляють, Пастирі ся покланяють Народженому» (Українські колядки: 17);

— «Ой, видить Бог, видить Творець, Що мир погибає. Архангела Гавриїла В Назарет посилає Возвістити в Назареті: *Стала слава у вертепі*» (Українські колядки: 21), и т. д.

Приведенный выше материал наглядно показывает, что в святочном фольклоре присутствуют, если так можно выразиться, две «славы». Одна обусловлена общей величально-поздравительной доминантой рождествен-

inslav

ско-новогоднего цикла, отмечающего «перелом» времени и наступление нового года, с его инициальными ритуалами и благопожеланиями, нацеленными на то, чтобы новый год был более продуктивным, изобильным и благополучным как в хозяйственном, так и в социальном плане. Вторая же «слава» — это отзыв Славы Божией, пронизывающей рождественское богослужение.

Очевидно, что в контексте святочных празднеств эти две «славы» прочно связаны друг с другом. Богослужебные и евангельские тексты, пронизанные мотивами Славы Божьей, оказали влияние на ритуальный язык рождественских обрядов, на их терминологию, общую тональность и песенность святочных праздников, в состав которых входили не только колядки, славящие семью и величающие отдельных ее членов, но и ритуал «славления Христа», совершавшийся самостоятельно или в составе общего колядного обхода. Всё это привело к дополнительному «внедрению» слов, однокоренных в.-слав. *слава*, в святочный обрядово-песенный комплекс. Эти слова отложились в нем прежде всего в виде возгласов, припевов, инципитов, заключительных формул, хвалебных песен и ритуальных терминов[15].

* * *

Мы рассмотрели понятие «слава» в нескольких жанровых группах восточнославянского фольклора. Понятно, что более пристальное внимание к ним — не только к самим группам, но и к отдельным жанрам (в рамках свадебного фольклора, например, отдельно к песням, причитаниям и величаниям) и даже текстам, не говоря уже о тех жанрах, которые остались за рамками исследования, безусловно, могло бы выявить более тонкие различия в трактовке и понимании этого понятия.

Сосредоточившись на жанровой проекции славы, мы также не могли не заметить, что при всей выраженности жанровой специфики между отдельными жанрами, репрезентирующими их текстами и их фрагментами обнаруживаются довольно заметные пересечения (таков, например, образ *худой славы*, базовый для лирики и пунктирно присутствующий также в балладах, причитаниях, свадебных песнях, частушках).

И тем не менее исследование понятия «слава» в его жанровой проекции убедительно в том отношении, что демонстрирует принципиальные расхождения в трактовке славы (великая и вечная слава эпических героев — худая слава лирических персонажей — суетная и преходящая слава человека духовного стиха — славутность как искомое и добываемое с по-

---

15 Мы отдаем себе отчет в том, что проблема взаимоотношения народной и церковной традиций слишком сложна и потому не может быть решена путем простого сопоставления текстов, принадлежащих обеим традициям.

inslav

мощью магии качество девушки — слава как идеальное качество свадебного мира — слава как сквозной возглас святочных песен), которые в свою очередь выявляют приоритеты соответствующих жанров и, взятые вместе, дают представление о целостном контуре понятия, при том что его внутренняя картина, конечно, остается довольно мозаичной.

Вместе с тем очевидно, что представленные выше материалы не исчерпывают всего разнообразия значений, которыми так богата фольклорная слава. Поэтому во второй части работы мы рассмотрим это понятие под принципиально иным углом зрения, сосредоточившись на сквозных для славы смыслах, мотивах и образах и привлекая для этого более широкий материал.

II. Итак, что же такое слава?

1. «Вещность» фольклорной славы

Слава, с одной стороны, принадлежит миру мысленному, т. е. существует в сознании людей (таковы известность, реноме, репутация). С другой — слава понимается как некое состояние, статус и даже событие/поступок (и в этом смысле слава в чем-то аналогична, например, греху, в который человека можно *ввести*, в котором можно *жить* и т. д.), см. укр. *вводити в славу* «быть широко известным», бел. *уводзіць у славу* «обречь на позор, бесчестье» (Янкова: 330), укр. *визволити з слави* «помочь выйти из трудного положения» (СУМ 9: 345); укр. *не виходити із слави* «быть известным в течение длительного времени» (СУМ 1: 531), рус. диал. *быть/жить в/на славе* (СРНГ 38: 213), рус. *довести до славы* и т. п.:

— «Гулял Ванюшка недельку, гулял две. В том гуляньице Ванюшка веселья не нашел, Свою любушку-сударушку до *худой славы довел*. За то Ванюшку в солдаты отдали» (Соболевский 6, № 38);

— Девушка жалуется на казака: «*Вложив єсь мня, козаченьку, в велику неславу*» (Головацкий 1: 284, з.-укр.);

— «Ой крикнули гусенята на тім боці ставу, — *Сватай мене, козяченьку, не вводь у неславу.* — Сама себе, дівчинонько, у неславу вводиш, Що пізненько, нераненько з гуляння приходиш» (Пісні Поділля: 333, укр.);

— «Ох ты гой еси, реченька, Река быстра Смородинка! *Ты в славе была, реченька, Река была славная!*» (Соболевский 1, № 281, баллада «Молодец и река Смородина»).

Наконец, создается впечатление, что слава вполне «материальна», во всяком случае ее можно *сделать*, *сотворить*, *взять*, *набивать* и т. п., она, подобно вещи, приобретаема и отторгаема:

inslav

— укр. *учинити славу* «осудить, опозорить» (СУМ 9: 345), бел. «*узяць славу* ‘отобрать доброе имя’: Ек славу возьмуць, то пропала дзеўка» (ТСл 5: 53);

— «Є у мене дочка Катерина, *Вона мені слави наробила, Зо звечора сина породила*, А з півночи в криниці втопила…» (Пісні Поділля: 355), см. укр. *наробити слави* «ославить кого-н., в том числе себя» (СУМ 5: 174);

— «Вы, старыя старухи, запечныя забивухи… ваше дело на печи лежать, в углу сидеть, таз киселя съесть, на улицу выходить и про снох *худую славу творить*» (Киреевский 1: 77, наговор дружки); «Ты прикажи, радость Настасьюшка, Белокурому по горнице пройти! — Пройди, белокурый молодец, Ты *не делай худой славы надо мной*!» (Соболевский 3, № 269, лирическая).

Однако особенно выразительно о материальной природе славы говорит тот факт, что она уподобляется звуку или воде: слава распространяется, расходится, разливается, идет, течет, бежит, подобно звуку или голосу, ее пускают, ее можно услышать и т. п., и эти контексты (в которых слава по большей части означает слух, молву, сплетни) очень широко известны в фольклоре:

— «Чего нет *слышнее*? — Славы» (Садовников, № 2436, загадка);

— Петр I приехал на Соловки взять у монастыря несколько колоколов для переливки их на пушки: «…давайте мне ваши колокола; я их на пушки перелью, а *пушки эти славу святых угодников соловецких распространят до самого Стекольного города* [т. е. до Стокгольма. — *Т. А.*]» (Народная проза: 150, историческое предание)[16];

— «Козак як схватывся, узявся цыловався, На другый дынёчок з дівчыной повынчявся, *По всюй по крайіны пошла тая слава,* Шо мэртвый з жывэю на шлюбы стоялы» (Климчук: 199, бел.; баллада);

— «Как почетен был царь Давыд, как почетен царь Соломон, *от Севера и до моря разливалась слава* про них, так пусть буду почетен и я…» (А-в.: 2, заговор перед начальством);

— «Что размальчик, раскрасавчик, Что за душечка такой! *Пустил славушку в раздолье, Пустил славу про меня*. Отец с матерью узнали, Все соседи говорят…» (Соболевский 3, № 327);

---

16 Связь славы с колоколами имеет более глубокую природу, см. рус. *Идти со славою*. О церковном шествии при колокольном звоне и с поющим клиром. *Архиерей идет из собора со славою* (Даль). Образ *звенящей славы* встречается в «Слове о полку Игореве», ср. хотя бы: «Комони ржуть за Сулою — звенить слава в Киеве». Однако еще примечательнее в «Слове» сближение славы с самим колоколом, ср.: «Тии бо бес щитов… кликом плъкы побеждають, звонячи в прадеднюю славу», где «звонить в славу» сопоставимо со «звонить в колокол». Ю.М. Лотман, обративший внимание на это место памятника, возражал против традиционного его перевода «гремя славою предков» и предлагал свое прочтение, об этом см. Лотман 1977: 98–99.

inslav

— «*Вот пропустили про мызгиря такую славу*, Будто бы его заслали в дальные города, Будто бы ему там руки и ноги связали И шибко-больно наказали» (Соболевский 7, № 447);

— «Ой там сидить мій миленький за столом, п'є горілку кришталевим стаканом, А не мене накиває нагайом: *Чув я, мила, неславоньку на тебе*, А що ходять кавалерии до тебе…» (Пісні Поділля: 391, укр.).

Говоря о природе славы, нельзя обойти вниманием еще один ее аспект, а именно то, что по существу слава — это слово (см. представление о речевой деятельности как основном способе формирования общественного мнения и славы в частности — Леонтьева 2013: 92). М. Фасмер отмечал, что *слово* связано чередованием гласных со *слава* и *слыть*, а праслав. **slovo* — со словами, имеющими значения 'честь, слава, почесть' и т. д. (Фасмер 3: 673), поэтому значения *славы* и *слова* могут пересекаться.

Что касается фольклорных контекстов, то они содержат лишь одну мысль — о том, что слава, т. е. мнение, репутация и слухи, распространяется посредством слова и слово же является «носителем» славы, откуда рус. фольк. *баить* (*говорить*, *рассказывать*, *передавать*) *славу*:

— «Уж ты, девица милая, Про тебя слава худая! *Пущай люди славу бают,* Бают, бают, советают, Нас с любезным разлучают…» (Соболевский 5, № 423);

— «Мой милый друг припечалился… *сказали про молодца худу славушку*» (СРНГ 38: 219).

В колядовании, как мы уже видели, *славить* синонимично *величать, поздравлять* и т. п.; в галицких колядках *слово* прямо называется источником *славы*:

— «Будь Богу слава з нашого слова, Богу на хвалу, людём на славу» (Головацкий 2: 13); «Честь Богу, слава з нашого слова, Богу на хвалу, людем на славу!» (Там же: 42);

в песнях худая *слава* выступает синонимом пусто*словья*:

— «И худа слава про горюшу, как река, бежит, И пустословье про бессчастну, как ручей, течет…» (Барсов 2: 157–158);

в паремиях *слава* может просто означать слово, речь:

— «Только славу ведет, что рано встает» (Пословицы Даля: 337), ср. *вести речь*; т. е. только говорит, что встает рано, и т. д.

inslav

2. Семантическое поле фольклорной славы

Первое и основное значение славы, как мы уже упоминали, это **почетная известность** как признание заслуг человека. И в эпосе (великая слава героев), и в девичьей магии (славутность девушки), и, отчасти, в свадебных песнях (слава, обретаемая через свадьбу ее участниками) мы видели немало примеров фольклорной реализации этого базового значения, задающего позитивную и высокую оценку лиц и объектов, которым атрибутируется слава. Хотя в принципе слава-известность может быть не только почетной, но также сомнительной, добытой недостойно или не во благо:

— «Как вечор, вечор Ванюшу… Родна матушка журила: “Уж ты где, ты где, Ванюша, Вечор долго пропадал?”… В хороводах я плясал, Красных девок целовал: Хорошую дважды, Пригожую трижды; Я худую худерьбу Кругом семь раз обойду, Поцелую один раз, *И то ради славы, Чтобы люди знали*» (Соболевский 3, № 241).

Вместе с тем в фольклоре значение славы как почетной известности шире тех примеров, которые мы приводили выше, говоря об отдельных жанрах. И прежде всего это относится не к самой славе, а к тем объектам и лицам, которым она атрибутируется, т. е. к *славному* (рус. *славен между людьми, славен в миру* и т. п.). Согласно словарям, первым значением слова «славный» в восточнославянских языках и диалектах является то, которое проистекает из первого же значения слова *слава*, т. е. *славный* означает ‘имеющий славу’ — ‘известный, знаменитый, достойный славы, стяжавший ее’ (БТС; СРНГ; СУМ). И в фольклоре есть по крайней мере один типовой контекст, в котором слава выступает именно в этом значении, причем регулярно и в разных жанрах.

В качестве постоянного эпитета славный последовательно используется для характеристики локусов, обозначающих место жизни не отдельного человека, а сообщества, группы людей. Это чаще всего город, но также и царство, село, улица и даже кладбище:

— «Подымалася сила татарская, Что татарская сила, бусурманская, *Что на славную матку святую Русь*» (Кирдан, № 3);

— «Во *славном во Римском во царстве* У богатаго князя Ефимьяна Не было у него отродья, Не было ни сына, ни дочери» (Беломорские старины, № 326, Стих об Алексее, человеке Божием);

— «Все на пиру напивалися, Похвальбами все похвалялися… Который хвастает добрым конем, *Который хвастает славным отечеством, Славным отечеством, молодым молодечеством*» (Былины: 438);

— «Во *столном славнем граде Киеве* говорит князь Владимер Всеславич киевскои своим богатырем Илье Муромцу с товарыщи» (Былины в за-

inslav

писях XVII–XVIII вв., № 35); «Наступили бусурманы превеликии, Разорили оны *славный Новгород*!» (Барсов 1: 234, причитание); «В *славним месте у Черкасе* там жила вдова, вдова Коновчиха» (Головацкий 1: 9, дума, з.-укр.); «*Во славном* понизовом *городе Астрахане*, Против пристани Волги-реки» (Сборник Кирши Данилова: 68, былина); «Да кабы был я, кабы жил да на другой стороне, Да на другой на стороне, *на славной Усть-Цильме*… Да кабы взял я, кабы взял Иринью замуж за себя» (Земцовский: 98, колядка);

— «И как пойду, дочи́ невольна красна девушка, И я по ши́рокой по *славной этой уличке*…» (Барсов 2: 377, свадебное причитание); «Отопру, бедна горюша, дверь дубовую, Тебя стричу на *прогульной славной улице*…» (Барсов 1: 96, причитание по сыну);

— «Тут несут оны колоду белодубову… На эту на *Микольску славну буяву*…» (Барсов 1: 110, плач по дочери); «Станем писать письмо скорешенько… Мы отошлем с ветрами буйными, На Преображенско *славно клатбишшо*, На могилу сыну милому!» (Соколовы: 400, причитание по сыну).

Таким образом, *славный* — это оценочная характеристика, во-первых, локуса культуры, а не природы (трудно представить себе в этом смысле славный лес или славную гору), а во-вторых, уже среди локусов культуры она относится прежде всего к тем, которые связаны с пребыванием в них множества людей, сообщества как такового. Город, село, кладбище и др. славны всеми их жителями, и из индивидуальной славы каждого из них складывается слава целого города или страны, которая всегда сильнее славы одного, даже сильнейшего; см. об этом в былине о Садко, пытавшемся тягаться славой с Великим Новгородом:

— для этого он скупил все новгородские товары, но тут «подоспели товары московские На ту на великую на славу новгородскую», и Садко признал, что Великий Новгород богаче и могущественнее его (Новгородские былины: 151).

Параллельно имеет место и обратный процесс — когда известность и достоинства города, его совокупная репутация переносятся на лиц и реалии, к нему относящиеся, прежде всего:

— на тех лиц, которых стоят во главе города: «Тут ставал то-ле *князь* да *славнокиевский*, Он ставал покрутешенько на ножечки» (СРНГ 38: 217, былина, т. е. славный князь славного города), на представителей городских профессий: докторов — «Как приедут дохтуры да *славны лекари*, Как со этого *со города Петровского*» (Барсов 1: 205, похоронное причитание); купцов: «Сокручу (снаряжу) тибя, рожёно мило дитятко, Словно *славного купца да как московского*» (Барсов 1: 97, похоронное причитание по сыну); «И как пришла

inslav

к тебе скорая смеретушка, К вам нищей ли каликой перехожей, Аль удалым дородным добрым молодцем, Али *славным бурлаком Петербургским*» (Рыбников 3: 411, похоронное причитание) и др.;

— а также на товары, происходящие из города: «Да ты знаешь ли, остудник-блад отечской сын… И наб дарить да мое род-племя любимое… да светов-братьев сдвуродимыих — И ты по *славному ковру новогородскому*» (Барсов 2: 470, свадебное причитание: невеста объясняет жениху, что он должен одарить ее родственников дорогими и знаменитыми товарами).

Второе значение славы в фольклорных контекстах — ‘**репутация**, мнение (в основном о человеке)’, которое, благодаря смысловой близости значений одного слова, не всегда так уж явно отличимо от ‘почетной известности’.

Значение ‘хорошая репутация’ в фольклорных контекстах встречается нечасто, поскольку, как мы уже упоминали, для развития сюжетной коллизии нужен повод — вроде нарушения нравственных запретов или правил поведения. Поэтому о славе как хорошей репутации упоминается в текстах только тех жанров, которые нацелены на системную, последовательную идеализацию действительности, предполагающую присутствие в ней персонажей, достойных восхваления за их поступки:

— Невестка думает, как называть будущих свекра и свекровь: «Свёкрам назваць — *худая славушка*, Свякроўкай назваць — *дурная славушка*» (Вяселле 2, № 848, бел.; свадебная песня), поэтому она решает называть свекровь мамой, а наградой ей будет признание окружающих и добрая репутация: «Хадзіла Манечка ды па новай хаце, Пыталася ў Колечкі, як матаньку зваці. — Ой, заві, Манечка, як сваю звала, *То будзе табе ад людей слава. Ад людзей слава, ад мяне другая*, Што маю матаньку як сваю назвала» (Палескае вяселле, № 667, бел.; свадебная песня);

— в толочных песнях славу хозяину приносит угощение, которым он потчует жниц: «А ў хлеви мущинки як жучки гудзяць, На поли жоночки як пчолки звиняць, *Да ўчини, да ўчини славиньку свою: Да ўпои, да ўпои толоку твою*» (Шейн: 130, бел.);

— пожелание, завершающее колядку, исполняемую в том случае, если обходники получили хорошее вознаграждение: «Хай про вас буде Хороша слава» (Щедрий вечір: 49, укр.).

Впрочем, иногда репутацию можно «заработать» и реальными поступками:

— если в семье умирали дети, мать «продавала» очередное дитя, для чего ее соседка или подруга приходила к ней и говорила: «Дай я його закуплю, щоб на моє щастє виросло». Мать передавала ей ребенка, на что та, сняв

inslav

с себя крестик и надев его на ребенка, говорила: «Шоб Бог дав, на моє щастє ти вирус, *батьку й матер на утіху*, *а мині на хорошую славу*», после чего ее считали кумой (Пісні з родин: 115, укр.; благопожелание).

Связь репутации человека и его поступков ярче всего выражена в паремиях (что отвечает их общему назидательному пафосу), основанных на модели «какой человек, такая и слава»:

— «Вору воровская и слава»; «Слава вору по промыслу» (Пословицы Даля: 69).

Иногда слово *слава* означает репутацию вообще, т. е. является аксиологически нейтральным:

— девушка путешествует по степи с казаком: «Як бы я тебе да не любила, я бы за тобов степов не бродила, Я ж то тебе издавна кохаю, Щой на свою *славу* не вважаю» (т. е. не обращаю внимания на свою репутацию, не забочусь о ней) (Головацкий 1: 242, з.-укр.).

В значении репутации, соблюдения кодекса гостеприимства *слава* употребляется и в контексте застолья, хотя чаще в таких контекстах речь идет о потере репутации, или недоброй славе: «Пренебрежение родственниками, посещение чужих в ущерб своим воспринимается как отступление от кодекса чести, позорящее и того, кто его совершает, и того, кто становится его жертвой, — пишет Г.И. Кабакова. — Подобное поведение называется *славу наносить* (помор.), *делать (такую, эту) славу* (волог.)[17]. Показателен в этом смысле недавно записанный рассказ. Отец наставляет свою дочь, которая собирается погостить в другую деревню: „Смотри, пойдёшь в деревню туда в Тупшозеро, дак в перву очередь, смотри, иди либо к дяде Феде, или к тётке Наташе иди. Чтобы к чужим с дороги придёшь — ни к кому не шла. Не *сделай такой славы*, что приехала… этого, пришла (приехать не на чем было), пришла на праздник и ушла к чужим сразу. Этой *славы* никогда *не делай*. Приди, поздоровайся, если чаем напоят, дак пусть… попьёшь чаю. А потом хоть весь праздник больше к своим не показывайся, нужды нету“. Вот ещё такое было. Как бы вот друг друга вот настолько уважали. Чтобы к чужим не приходили. Вот теперь, дак куда хочут, туда и идут. Нужды нет, хоть свой, хоть чужие, пошли да и пошли. А вот тогда ещё вот это было. У нас папа кажный раз помнил мне (волог.) (Зап. Е. Публичук в 2008 г. в с. Ошта Вытегор. р-на Вологодской обл.)» (Кабакова 2015: 129–130).

---

17 Ср. костром. *славу сажать* ‘хвалить ребенка, нанося тем самым на него порчу’ (сообщение Е.Л. Березович).

inslav

Что касается народной лирики, то в ней, понятно, доминирует значение *славы* как испорченной репутации, утраты доброго имени (напомним укр., бел. *слава* ‘позор; бесчестье’):

— «*Ми зробимо славу* — поломаєм лаву. Лаву будуть поправляти, а ми підем погуляти» (Весільні пісні, № 445, укр.); ср. укр. *наробити слави* ‘опозорить кого-н.’ и под. (СУМ 5: 174);

— «Да сватай мене, казаченька, да *не ўводь меня ў славу.* Ой, не я цебе у славу увожу, ты сама себе у славу уводіш, што позненька да не раненька на вечарах гуляць ходіш» (Янкова: 330, бел.; «вводить в славу» ‘ославить’);

— «Поїхав хозяїн в далеку дорогу, Наймити в заводі наробили лому, Розпустили пару по сьому заводу, *Наробили слави по всьому народу, Ой ты пара, пара розійдеться, А тая слава вовік не минеться*» (Пісні Поділля: 274, бурлацкая);

— «Десь тут наша кухаровка, Що цю страву варила, Нехай іде та покуштує: *Чи солона страва, Чи буде їй слава*» (Весільні пісні, № 863, укр.);

ср. аналогичное значение в русском фольклорном контексте:

— «На славушку пойти. Решиться на поступок, о котором пойдет дурная слава, сложится плохое мнение. Подарю, Дуня, тебя Я сережками серебряными, А *на славушку пойду* И жемчужины подарю! На то Дуня отдалась, Ночевать Дуня осталась. Олон.» (СРНГ 38: 219), ср. *пойти на грех, преступление.*

В заговорной традиции встречается отбирание славы-репутации — прием (и мотив) черной магии, адресуемый, в частности, ружью — с целью сделать его непригодным, бесполезным, не страшным для неприятеля:

— «Святый Иаков, помоги и пособи неприятелю отмстить, дать пламя от огня, от кремня. Из ружья мрак пусть будет, кремень — ледень, плашка — вода, а порох — земля; вылети у него из плашки, огня мокрая, мокрая, мокрая трава, коя не сохнет, а гниет; так бы его ружью званье, как моему безъимянному персту нет имени, так бы не было бы тебе ни зверя, ни птицы; носи его вместо осинова кола; *чтобы ружью ни славы не было, ни званья, ни добра…*» (Майков, № 318, порча на ружье).

Несравненно более широко представлено в фольклоре (особенно в лирике) третье значение *славы* — ‘**слухи, сплетни**, пересуды, молва’. Аксиология контекстов, в которых фигурирует такая *слава*, как и в случае с репутацией, колеблется от сдержанно-позитивной и нейтральной:

inslav

— «Лугом іду, коня веду, розвивайся, луже, Сватай мене козаченьку, люблю тебе дуже. Ой хоч сватай, хой не сватай, то так присилайся, *Щоб та слава не пропала, що ти женихався*» (Пісні Поділля: 344, укр.),

до сугубо негативной:

— слава в виде сплетен и слухов падает на человека, накрывает его: «Питається дівчинонька в молодого козаченька: — Чим ми будем укриватися? — Мене вкриє чорна хмара, *Тебе вкриє людська слава*, Молодая дівчинонька» (Пісні Поділля: 345, укр., лирическая);

— пересуды, молву человек вынужден *терпеть, сносить*, ему суждено *натерпеться славы*: «*Ты терпеть будешь, печальна, худу славушку*!» (Барсов 1: 39, причитание);

— человек может даже *пропасть в славе* ‘известись от сплетен, пересудов’: «Кто с колодца воду носит, Тот и досыта попьет. Кто в своей деревне любит, *Тот во славы пропадет*» (СРНГ 38: 214, частушка); «*Девка в славе запропала…* С горя по саду гуляла, Платок алый потеряла» (Соболевский 5, № 82, лирическая);

— она сокрушает его: «Сокрушило добра молодца несчастье, / Сокрушило зло несчастье — худа слава; / *От худой славы на век я погибаю*, / Погибаю я, молодчик, понапрасну…» (Соболевский 3, № 211, лирическая), и т. д.

В фольклорных контекстах *слава* обнаруживает еще ряд значений, открывающих ее непривлекательную сторону. Слава оборачивается похвальбой и тщеславием:

— «Вознесся Саток работничок, *Вознесся е славою,* Прописал себя в купци богатыи» (Гильфердинг: 11, Садко, Вольга и Микула);

означает пустышку, видимость настоящей славы:

— «(Свекровь на свадьбе) Як місила діжу, так місю, як мела хату, так мету. *Одна тільки тая слава, Що невістки дочекала*» (Весільні пісні, № 1251, укр.); «Як носила воду, так буду, Як замітала хату, так буду, Як топила в печі, так буду, *Тільки тої слави, Що невістки дождали*» (Танцюра: 274, укр.);

приобретает иронический оттенок:

— «Понесли последню еству — калачики крупищаты Говорил-де Дюк таково слово: “*Хороша была слава на Владимира*, — У Владимира-де всё да не по-нашему. Как у нас-то во городе во Галиче, У моей-то государыни у матушки, Да калачик съеси — а другого хочется, А без третьёго да минуть

inslav

нельзя. *Да твои, сударь, — горькие калачики, Да пахнут ёны на хвою сосновую*”» (Путилов: 349, рус., Дюк Степанович);

— «…Прошла есь сквозь огонь и воду… взяли так до скляници… почали накланяти и так далее тебе величати: *О славная великая мученице горелице*!» (Ефименко, № 66, укр.; величание горилки), и т. д.

Таким образом, в фольклорных контекстах в.-слав. *слава* демонстрирует гораздо более широкий круг оттенков основных языковых значений. А кроме того, именно фольклорный дискурс порождает многочисленные клишированные выражения, которые раскрывают природу фольклорной славы, способы ее передачи и распространения, создания, получения, избавления от нее и т. д.; значительная часть этих выражений за пределами фольклорного дискурса неизвестна.

Но важнее, как нам кажется, другое, а именно аксиология славы в ее проекции на жанровую палитру фольклора. Хорошая и плохая слава, заслуженная известность и пересуды, добрая и сомнительная репутация не только закрепляются за разными лицами и объектами, но главное — поляризуются, обособляясь в том числе в разных фольклорных жанрах.

3. Смысловые ассоциации

Описание понятия «слава» было бы неполным без учета его основных смысловых ассоциаций[18].

Слава ~ богатство. В фольклорном универсуме богатство (прежде всего золото, деньги, казна) предстает одним из главных репрезентантов славы, причем эти два понятия — слава и богатство — связаны множеством логических нитей.

Слава понимается как источник богатства[19]:

— «…младый сын отбегает, отчее богатство взимает. Расточих богатство и *дары, даны от отеческой славы*…» (Никитина 2009: 234, духовный стих);

---

18 Регулярно проявляющаяся в текстах культуры связь одного слова или понятия с другими словами, образами, представлениями, не являющаяся при этом частью его прямого значения, но потенциально развертываемая в тексте в виде поэтических образов и мотивов; при этом сам характер этой связи может быть самым разным.

19 В еврейской Библии слово, означающее славу (кавод), включает понятие о весе. Вес человека в жизни определяет его значительность, уважение, которое он внушает, его славу (Словарь библейского богословия; http://krotov.info/spravki/essays_bible/terms_teologic/slava.htm).

inslav

или как нечто, сопутствующее богатству:

— Невеста выражает недовольство семьей жениха: у них нет славы — они небогаты: «Што *на них нету славы добрыи*, Не говорят речей хорошиих: *У их богатство небогатое*, У их именье середовое… У их земля нехлебородная…» (Барсов 2: 484, свадебное причитание; о семье жениха);

— святой Никола послал нищей братии «христианина-покормителя», который заботился о них, за что святой «*наделил* его [доброго христианина] *доброй славушкой, Казной царскою*, Божьей благостью» (Голубиная книга 1991: 118, духовный стих «Святитель Никола и нищая братия»),

а богатство в свою очередь становится условием обретения славы:

— богатая родня невесты повысит ее репутацию: «Бацюхна родненькі… Ды паляці на Ўкраіначку, Збірай сваю ўсю радзіначку… *Што багата — для славанькі*, А ўбога — для праўданькі…» (Палескае вяселле, № 639, бел.; свадебная);

— дом, в котором родился ребенок, окружат золотым забором, и это прославит его: «Ой чий то город нигороджаний… Загородимо, затинує, *Будем бить килье золотоє… Людьом на славу*» (Пісні з родин: 162, Подлясье, крестинная песня).

В любом случае отсутствие денег наносит ущерб славе, как бы ни понимать следующую пословицу: «Без гроша — слава нехороша» (Пословицы Даля: 25): и как то, что бедный человек лишен славы, и как то, что бедность негативно отражается на репутации.

Аналогичные ассоциации обнаруживает и *славный*, выступая устойчивой парой к *богатому*:

— «Ой ты, мой братец, *славен-богат*! Едина нас матерь с тобой родила» (Ляцкий 1912: 50, духовный стих);

— «Мне сказали, что N (имя жениха или родственника) богат, *Он богата богатинка, Он славутна славутинка*» (Певин, № 57: 8, величание гостей на свадьбе).

В свою очередь *богатый* поясняет смысл *славного*, раскрывает его суть, конкретизирует его значение, т. е. фактически отвечает на вопрос, кто такой *славный*, каков он (аналогичную ситуацию мы описывали выше на материале свадебного фольклора):

— «*Живал себе славен* на вольном свету, *Пивал-едал сладко, носил хорошо, Дорогие одежды богат надевал*, Про милость про Божию богат не давал» (Голубиная книга 1991: 119, Два брата Лазаря).

inslav

Наконец, *славный* и *богатый* составляют постоянный парный эпитет, в частности для *купца*:

— «И я отдам свою любимую покрутушку И уж я *славному купчу да все богатому*» (Барсов 2: 162, причитание жены по мужу-рекруту); «И нарядил меня, сдовольной белой сватушко… И быдто *славного купча* дочи́ *богатого*!» (Там же: 437, свадебное причитание).

Слава ~ власть. В фольклорном универсуме (и не только в нем, разумеется) слава ассоциируется также с властью и высоким статусом (социальным, религиозным или семейным — в зависимости от интересов и предпочтений жанра), становится следствием власти, сопутствует ей. Показательно, что даже смерть — и та воспринимается как способ приобщиться к славе или подтвердить ее:

— в былине «Соломан и Василий Окулович» Соломан-царь требует, чтобы его казнили *со славою*, как и положено царю: «И говорыл ле Соломан царь Давыдович: “Уж ты ой еси, Василей да сын Окулович! *Не казнят ле царей да пошашыльския, А казнят ле царей да с цесью, с славою.* Прыкажи ты ведь пановям своим, улановям… Кабы выстроить рэль да прэвысокую… Да где было мне-ка, царю, повеснуцьсе Да вам же, тотаровям, погалицьсе!”» (Свод 4, № 210);

— в балладе «Молодец и королевна» королевна настаивает на том, чтобы молодца вели на казнь через Кремль (место, связанное с высшей властью): «*Поведите ево Кремлем-городом, Кремлем-городом, славой доброю!*» (Киреевский 1, № 223, рус.).

Впрочем, гораздо чаще ассоциация славы и власти, социального престижа проявляется в том, что к некоему титулу добавляется постоянный эпитет *славный*. Это касается лиц, занимающих высокое положение в социальной иерархии, — царей, князей, воевод, начальников и т. п.:

— «Гой еси *молоды царь всеславны, светлый месяц*, болят у мертвого зубы? (Також бы не болели зубы) у меня раба Божия имярека…» (Топорков: 485, заговор от зубной боли);

— «А Димитрей князь в Московском граде… Да и слушает он обедню… Со своими князьями-боярами, Со теми ли со *славными воеводами*» (Голубиная книга 1991: 287, духовный стих);

— «И вышел на врагов *Славный новгородский князь*, Новгородский князь Александр Невский» (Голубиная книга 1991: 293, духовный стих);

— «В Новгородскую губернию *славному* (важному) *начальнику* на лесного проходца покорнейшее прошение. У крестьянина… НН потерялась корова… Прошу возвратить немедленно назад… Хоть ты ее увел, а она навек не отдана…» (Данилов: 260, кабала лешему), и т. д.

inslav

Однако ближе всего носителю фольклорного сознания, крестьянину оказывается он сам — в роли хозяина, главы семьи и кормильца. Именно хозяин — *славный хозяин*, *славный муж*, *славный пан* — является основным персонажем поздравительных и величальных песен, связанных с хозяйственной и семейной тематикой (колядок, волочебных, жнивных и т. п.), и именно он становится адресатом этих песен, он тот, кого в них славят, кого называют *славным* (мы уже упоминали об этом выше, говоря о колядках) и величают по имени:

— «*Іване слаўны пане*! У тваём дварку, як у вянку, Пяць церамоў з прыцяромкамі…» (Зімовыя песні: 156, бел.; колядка);

— «Ишли-пошли колядоўщчики колядуючи, гуляючи Богатого дома шукаючи *Слаўнаго пана Иванька*» (Шейн: 45, бел.; колядка).

Все эти контексты снова возвращают нас к богатству, которое соединяет славу и власть, создавая своеобразную триаду[20]:

— «Ишли-цекли валачонники, Да пытались слаўнаго пана, *Слаўнаго пана*, пана господара. Да чим же ён *ўславўисе?* И *дабром сваим*, и дваром сваим» (Шейн: 80, бел.);

— «*Ох, славен, славен наш гаспадар! Ох, чым же ён праславіўся? Ці сваім гумном, ці сваім дабром*, ці сваею жаною, ці сваімі дзеткамі? Не праславіўся ён нічым, толькі гумном!» (ЗК: 235, бел.; жатвенная).

Поздравительно-величальный контекст песни на мгновение славы возносит хозяина над другими такими же, как он, мужами:

— «В нашого брата нова сьвітлойка, А в сьвітлойци тисови стола… А по за столом сидять газдове, *А меджи нима славний брацєйко…*» (Літопис Бойківщини. Самбір, 1938/10: 50, укр.; колядка); «Пане господару, *слаўны мужу над мужами*» (Шейн: 86, бел.; колядка),

а также ставит его рядом с Богом:

— «Ясен месячык Па небу хадзіў… Ох, зоркі, зоркі, Хадзема за мною… Бога шукаці. *Да знайшлі Бога У слаўнага пана…* Пана Грыгора. Сам Гасподзь сядзіць Да на покуці» (Зімовыя песні: 172; бел.; колядка).

---

20 Как заметил П.С. Стефанович, в Повести временных лет представление о власти передано выражением «слава и богатство»: «В словосочетании „слава и богатство“ мы имеем дело с прямым и непосредственным выражением двух признаков элит — престиж и капитал. Первый признак… выражен здесь… через понятие славы, которое, имея в виду известность личности, указывало на ее общественное признание и ее „образцовый“ характер» (Стефанович 2012: 470).

inslav

Слава ~ сила. Третья ассоциация, пусть и не такая регулярная, как первые две, также имеет межжанровый характер. Самым частотным для этой ассоциации будет постоянный парный эпитет былин *славный могучий* или *славный сильный*:

— «Ишше ласковой князь да всё Владимир-свет, Собирал-то для ёго всё пир великой-от… Шчобы за здравье, шчобы ели, пили, кушали Не за князя шчобы не за княгину-ту, Шчобы *за славного могучёго богатыря*» (Русский героический эпос, № 67, Илья Муромец и Калин царь);

— «И накупил Илья Муромец доспехи богатырския и стал быть в великой славе и чести, славной богатырь и сильны Илья Муромец» (Илья Муромец: 368, Гистория о славном, о храбром и сильном богатыре Илие Муромце).

Кроме того, оба эти эпитета могут появляться фактически в одном контексте, хотя и относиться формально к разным объектам:

— «И князю Владимиру все это в досаду не кажетца, все эта приемлет за великое щастие, что такой *сильной могучей богатырь* в *славном Киевеграде* проявляетца» (Илья Муромец: 385, Гистория о славном, о храбром и сильном богатыре Илие Муромце).

В других случаях соединение этих двух характеристик символизирует крепость свадебного сговора:

— «И все до вашей до унылой этой свадебки, *И до славного крепкого рукобития…*» (Барсов 2: 330)

или преследует магические цели:

— «Пчелы мои… пойдите на зачатие воску и отглядайтеся соколовымы очима, щучима отъедайтеся зубамы, *дабы были славны и сильны* по трыдевьятої землі Божієй помощію…» (Чубинский 1/1: 70, укр.).

4. Синонимы и антонимы

Рассуждая о ключевых словах как языковых выражениях культурных концептов, С.Е. Никитина называет типичным для них наличие значительного количества синонимов, участвующих в текстах того же жанра (Никитина 2009: 31). Нельзя сказать, что понятие «слава» плотно окружено синонимами и смысловыми аналогами, но тем не менее они есть, что, впрочем, в значительной степени объясняется языковыми различиями.

inslav

Если говорить о русском фольклорном дискурсе, то здесь основным смысловым аналогом *славы* является ***хвала***, а *славить* — ***хвалить/восхвалять***:

— «Благослови жа меня, истинной Христос, семен засеет(ь)… Пошли жа мне, Господи, истинной Христос, на жадныя души, на родителей, дай, Господи, *добрым людем на похвалу, худым на зовидесть*» (Топорков: 335, № 7, рук. конца XVII в.),

которые, впрочем, чаще не исключают друг друга в одном контексте, а сосуществуют в нем параллельно, взаимно друг друга усиливая:

— «Ише перва-та поезка да Ильи Муромця. У Илеюшки-то конь-от — да как сокол летит, А Илья-та на кони как молоцьцём сидит. *Отправлялсэ стары казак Илья Муромець Он на ту на славу да на великую, Он на ту похвалу да на предивную…*» (Свод 4, № 107, Три поездки Ильи Муромца);

— «И *восхваляли* меня, белую лебедушку, И *прославляли* мою вольну эту волюшку!» (Барсов 2: 429, свадебная).

Иная ситуация в украинском фольклоре, где *хвалить* и *хвала* функционируют именно как синонимы *славить* и *славы* (т. е. чередуются в сходных контекстах), и кажется даже, что *хвала* частотнее *славы*:

— «*Придуть зовиці… Будуть тебе хвалити*: — Наша невістка доброго роду, Держить холодну воду. — Будуть хвалити та вихваляти: Не вчила нас так мати» (Весільні пісні, № 1097);

— «Бабусенька гости садовит… *Охрещоного сина вихвалає*» (Пісні з родин: 169, галиц., крестинная песня);

— крестная, передавая ребенка родителям, говорит: «Дай Боже, жебы оно росло велике и здоровее *Богу на хвалу, а вам на радіст!*» (Пісні з родин: 118, лемки; благопожелание).

Особенно часто *хвала* (как слава и как благодарность одновременно) адресуется Богу, Богородице, святым:

— «Пчелы… делайте густые меды, частые рои, желтые воски, *Господу Богу на хвалу*, мыру хрыстыанському и *мне… на пожиток*» (Чубинский 1/1: 70, укр.; пчеловодческий заговор);

— «Ви, кумове, веселі бувайте… *Пречистую Діву вихваляйте*, Щоби свого молила Сина… За нами, слугами» (Пісні з родин: 171, з.-укр.; крестинная песня).

В украинском дискурсе не менее широко и именно в качестве синонима *славить, славный* функционируют слова ***величати(ся)*** ‘прославлять(ся),

inslav

восхвалять(ся)', ***величний*** 'тот, кто своими достоинствами вызывает удивление и восхищение окружающих' (СУМ 1: 321 и далее):

— «*Сонечко* яснеє… Як ты яснее, *велычне*, прекраснее, щоб и *я така була* ясна, *велычна*, прекрасна…» (Чубинский 1/1: 93, заговор на красоту);

— «Рости серцем і красою, рости, розвивайся, *Щоб увесь наш рід тобою колись величався*» (Пісні з родин: 176, з.-укр.; благопожелание);

— «Радуйся, матіночко, Йде твоє дитяточко! — Я тоді радувала, Як його годувала. *А тепер величаю, За їдно двоє маю…*» (Весільні пісні, № 565, свадебная).

В русском фольклоре синонимом *славного* может быть и *величавый*, хотя это скорее исключение:

— «Сажусь я в сани, крытые бобрами и соболями… Как эти бобры и соболи *честны и величавы* между панами и попами, между миром и селом, так я был бы *честен и величав*» (Борисовский: 263, заговор на укрощение злобных сердец).

Конечно, во всех восточнославянских традициях «величать» означает исполнение величальных, хвалебных песен (на святках, свадьбе и т. д.) и поздравление с праздником:

— «Мы ж твайго двара Не мінаема. *З Святым Раждзяством Велічаема*» (Зімовыя песні: 178, бел.).

Как и *хвала*, *величание* адресовано высшим силам и выступает в тексте параллельно *славлению*:

— «Миколаю, молися за нами, Благаєм тебе із сльозами. *Будем тебе величати, Ім'я твоє прославляти*» (Щедрий вечір: 35, укр.);

— «Будут нищие по миру ходити, *Тебя, Христа, величати, В кажной час прославляти…*» (Голубиная книга 1991: 112, духовный стих),

либо чередуется со *славить* на правах синонима:

— «Запоют тогда все по-книжному и по-грамотному, *Взвеличают самого Христа, Царя Небесного*» (Голубиная книга 1991: 267, духовный стих).

Конечно, нельзя сказать, что ***честь*** является в прямом смысле синонимом *славы/хвалы*. Скорее они составляют устойчивую пару, которая выражает высшую степень положительной оценки объекта (обычно человека).

inslav

Различаются они прежде всего тем, что честь — это прежде всего качество самого человека, нечто присущее лично ему, своего рода кодекс его поведения, его достоинство (в свою очередь приобретаемые человеком в силу того, что его *чтут*, *почитают* и т. п.) (о концепте «чести» см. Толстая 2013). *Честь и слава*, *честь-слава* (*честь и хвала*, *честь-хвала*) часто встречаются в одном контексте, как бы воплощая собой этическую норму, в которой соединяются внутренние достоинства человека и их объективная оценка со стороны окружающих и приблизиться к которой в идеале стремится человек:

— «…Сколь честна и славна свеща воску ярого стоит пред истяным богом, и *столь был бы честен и славен я*, раб божий, пред сим рабом божиим (властным человеком?)» (Покровский: 259; заговор ко власти).

Совокупная *честь и слава*, *честь и хвала* есть синоним уважения и признания, которые получает достойный, см. выражение *честно и хвально*, которым оцениваются/характеризуются действия, совершаемые по отношению к такому человеку:

— «*Вынимали душеньку* все Лазареву *Честно и хвально* в сахарны уста…» (Голубиная книга 1991: 121, духовный стих).

В фольклорных контекстах встречаем ряд клишированных выражений, означающих обретение этого статуса и нахождение в нем — *быть/жить в чести-славе*, *добыть честь-славу*, *получить честь-славу*, *сделать что-то себе на честь-славу* и т. д.:

— богатырь, завершив служение, удаляется в монастырь, чтобы жить там в *чести-славе*: «Тогда млад Михаила сын Данилович великому князю Владимеру Всеславьевичю киевскому поклонился, и чюдным образом помолился, и поехал к отцу своему Даниле Ивановичю в монастырь. И приехавши в тот монастырь, постригся в монашески чин, и стал в том монастыре *жить в великои славе и чести* до смерти своеи» (Былины в записях… XVII–XVIII вв., № 28, Гистория о киевском богатыре Михаиле сыне Даниловиче);

— невеста щедро угощает гостей, за что получает признание: «Возьму разныих хмельных да я напиточек, И упою да я породушку, учестую; И буде *честь-хвала*-то мне да позаочная…» (Барсов 2: 282, плач невесты);

— отец и брат богато наряжают свою дочь и сестру, за что им *честь и слава*: «У нас по улице, у нас по широкой… Не молодка играла, молодая плясала… Увидел ее свекор, увидел ее лютый: — Потише, невестка, потише, голубка… Не сшиби, невестка, с башмачка каблучка… — Не ты покупаешь, не ты снаряжаешь: Купил мне-ка батюшка, снарядил мой братец, *Себе на честь-славу*, а мне на покрасу…» (Соболевский 2, № 574);

inslav

— рождение ребенка приносит *честь и славу* семье: «Молодій мамі кинемо по таляру, Най росте Івась родині *на честь і хвалу*» (Пісні з родин: 225, укр.; крестинная песня);

— человек, хранящий дома «Сон Богородицы», вознаграждается: «А буди кто сей сон твой держать… и тот человек в беседе *честь и хвалу получит*» (РКЖБН 6: 292).

Если речь идет о героическом служении, то *честь-славу* могут добывать и для другого, например, для родной земли:

— «Беги ты, мой конек, в родную сторонушку, К моей родной, милой матушке, Передай мой последний привет, Что я пал в бою на широкой долинушке *За честь и славу родины*, за православную Русь…» (Соболевский 1, № 406, солдатская).

Кажется неслучайным, что в большинстве контекстов (фольклорных, литературных и просто речевых) *слава* следует за *честью*, тем самым задавая нравственный «порядок» в соотношении этих понятий: определяющим в этой паре является именно *честь*, а *слава* как ее отзвук должна в прямом и переносном смысле следовать за ней.

Антонимы, передающие значение отсутствия славы, ее потери, немногочисленны. Так, белорусское и украинское «неслава» (о котором мы упоминали), имеющее значение ‘позор, бесчестье’, широко используется в фольклорных контекстах и выражает высокую степень осуждения:

— неумения: «*Неслава, кухарко, неслава*, Ой бо ти петрушки не мала, Ци-сь города не мала, Ци-сь полоти не знала» (Весільні пісні, № 868, укр.);

— жадности: «Ни слава, ни слава, господарь твоя, Ни пьяна, ни пьяна толока твоя…» (Шейн: 130, бел.; толочная);

— недостойного поведения: «В славным месте Репучинцёх *неслава ся стала*, счаровала Парасочка вдовиного Йвана» (Головацкий 1: 68, укр.) и т. д.,

иногда приближаясь по смыслу к таким понятиям, как *беда* и *горе*:

— турки пытаются хитростью взять Почаевскую лавру: «Віте (вы), туркі, шче недовіркі, *неславы наробылы*, У славном місті й у Вишнёвцы кроў с піском розмішалы» (Смирнов, № 1, бел.; баллада «Почаевская Богородица отразила турецкое нашествие»).

Для русского фольклора более характерно выражение *не честь, не хвала*, бытующее параллельно с не раз уже упоминавшимся словосочетанием *худая/плохая/недобрая слава*:

inslav

— «*И все не честь-хвала* сидеть долго в девичестве, И состороньдa будут людушки смиятися…» (Барсов 2: 346, свадебная);

— «*Худа славушка прийдет*, Никто замуж не возьмет. *Худа славушка* уже есть, А тебе, девке, *не честь*, Красавице *не хвала*…» (Афанасьевский сб.: 178, лирическая);

— «…вынули Аникину душу Сквозь рёбер, костей, *и не честно, не хвально* и не радушно» (Голубиная книга 1991: 109, духовный стих).

5. Что такое *славный*[1]?

Мы много говорили о славе (ее значениях, контекстах, ассоциациях, синонимах и т. п. вещах), в то время как признак *славный* находился как бы на периферии внимания, хотя и не выпадал полностью из поля зрения. Да это было бы и невозможно, ведь, как видно из многочисленных примеров, *славный* по своей частотности в фольклорном дискурсе едва ли уступает самой *славе*.

В своих основных значениях *славный* как будто следует за *славой*, означая прежде всего почетную известность и хорошую репутацию (‘прославившийся, известный’ и ‘достойный славы’ — таковы два основных значения прил. «славный»), т. е. в подавляющем большинстве жанров *славный* не может относиться к чему- или кому-либо плохому, недостойному и т. п. Единственное регулярное исключение — духовные стихи, где *славен-богат человек* — это тот, кто не радеет о ближних и убогих и не думает о спасении души, предаваясь радостям жизни (о чем мы говорили выше).

Попробуем суммировать то, что мы знаем о *славном*, о носителях этого признака и связанных с ним значениях и ассоциациях. *Славный* — это:

— пользующийся почетной известностью и одновременно имеющий хорошую репутацию (богатырь, девушка-славнуха);

— облеченный божественной (Бог, святые) и социальной властью (царь, князь, воевода, начальник);

— имеющий высокий статус в семейной иерархии (хозяин);

— тот, кого славят, величают, превозносят, обычно на время обряда (хозяин в колядках, невеста, жених, свадебные чины);

— честный («честная» невеста);

— богатый (купец);

— сильный (богатырь);

— благочестивый (заботящийся о нищей братии);

— происходящий из славного места (города и др.), относящийся к нему (купец, лекарь, богатырь, князь);

— хорошо выполняющий свою работу (см.: «Святы Илля — *слаўная жнея*» — Шейн 1/1: 141, бел.; волочебная), и нек. др.

Как мы уже говорили, признак *славный* может также характеризовать:

— счастливое, удачное время (*славный вечер*);

inslav

— свадебный путь, в который отправляются жених и невеста, или рукобитье, с которого начинается подготовка к свадьбе (*славная дорога*);

— предметы хорошего качества (*славная белая умываленка* на свадьбе или *славныи Ивански парны венички*, т. е. веники из веток, срезанных в летний Иванов день, лучшее для этого время, — Барсов 1: 118);

— дом и стол (на свадьбе в доме невесты);

— город (село, царство и т. п.), где живет много людей, составляющих славу этого города, и т. д.

Таким образом, признак *славный* связан с широким кругом положительных значений (‘известный’, ‘хороший’, ‘достойный’, ‘правильный’ и т. п.), что косвенно подтверждается его практически нулевой частотностью в похоронных и рекрутских причитаниях, имеющих совершенно иную тональность. Отдельные оттенки этих основных значений, конкретные смыслы и ассоциации часто ситуативны и определяются приоритетами жанра и прагматикой конкретного текста, а также узким контекстом.

6. Что такое *славный*[2]?

Помимо названных лиц и объектов, в восточнославянском фольклоре *славный* имеет отношение еще к одной группе слов, а именно к названиям водных объектов, причем в самых разных жанрах.

Это прежде всего море (и большие озера, также называемые в народе морями), которое параллельно получает постоянные эпитеты *синее* и *святое*:

— «…И ты, Господи, сотворил небо и землю и *славное святое море окиян*, и ты, Господи, сотворил прадеда нашего Адама и Евву, и нас, грешных, и меня, многогрешнаго раба Божия имрек…» (Топорков: 477, пастушеский отпуск; XVIII в.);

— «Еще выйду в чистое поле под восточную сторону. Под восточной стороной есть *славное море окиян*, на окияне море есть остров, на том острову есть 12 братов, 12 кузнецов…» (Топорков: 710, любовный заговор);

— «И подойди ты теперь, да струя быстрая, И подкати да *сине-славное Онегушко…*» (Барсов 2: 385, свадебное причитание)[21].

---

21 Вспомним также «Славное море — священный Байкал» — русскую народную песню, представляющую собой переложение стихотворения сибирского поэта Д.П. Давыдова, написанного в середине XIX в.

inslav

Еще чаще *славными* называют реки (в былинах, балладах, песнях и др.), причем в этом случае эпитет *славный* придается обычно не апеллятиву *река*, а гидрониму, в состав которого входит апеллятив (*славная Волга-река*):

— «*Да за славною за рекою за Кумою*, Под крутыми под Бештовыми под горами… сидит млад черкесский князь» (Исторические песни: 261);

— «*По славной матушке Волге-реке* А гулял Садко молодец тут двенадцать лет» (Сборник Кирши Данилова: 142, былина);

— казак уговаривает девушку уехать с ним на Дон: «Завел казак девушку во темный лес, Привязал красавицу ко сухой сосне: Вот тут у нас, девушка, *славный тихий Дон*, Вот тут не тки, не пряди — во шелку ходи, Пашеньку не паши да сосенку гложи» (Соболевский 1: 304, баллада);

— «*За славною рекою за Москвою*, За высокими горами Воробьевы, Пролегала тут широкая дорожка» (Соболевский 6, № 110, лирическая);

— «Кол ты идеш, *славная Лужа река* скора, кол ты идеш борзо и ден(ь) и ночю, не послуховая и не постаевая, без опинки и без отвороту *в славное в окиян моря*, такь бы шли белые звери зайцы, красные лисицы, черные куницы, не послухавая и не постаевая, без опинки и без отвороту и ден(ь) и ночу, вы мое шелковые моты…» (Топорков: 335, охотничий заговор XVII в.);

— «*Слаўная рика Ирдань Саламанида*, ты ишла па святым гарам, па жаўтым пискам…» (Добровольский: 176, № 6, бел.; заговор от уроков);

— сюда же примыкает, естественно, и *Славутич* как эпитет Днепра в «Слове о полку Игореве».

Соответствующий эпитет присваивается в белорусских заговорах и воде:

— «*Славная водзица* царица… Ирдань!» (Романов: 143, № 20, бел.; заговор; аналогично Романов: 14, № 36 и др.).

И, наконец, *славными* могут называть объекты, метонимически связанные с водными источниками, — остров, берег, пристань, корабль и т. п.:

— «Ах ты батюшка, Яик-река, Яик-река пребогатая! Ты быстро бежишь, глубоко копашь, Посреди себя становишь *славные островы*…» (Киреевский 1, № 236);

— «И мы подъехали ко крутому ко бережку, И ко *славной-то ко пристани* корабельной…» (Барсов 2: 365, свадебное причитание);

— «И ты возьми да сирот малых своих детушек, И ты ко *славному ко крутому ко бережку*» (Барсов 2: 125, свадебное причитание);

— «Буде *славны корабли* да мореходныи» (Барсов 1: 234, похоронное причитание).

inslav

Помимо этого, водный объект связан со славой и более сложными отношениями: он имеет *славу*, что-то должно пойти ему *на славу*, про водный объект *идет слава* и т. *д.*:

— «Ой ты, батюшка наш *славный* тихий Дон, Ты, кормилец наш Дон Иванович! *Про тебя-то, Дон, лежит слава добрая, Слава добрая, еще речь хорошая!*» (Соболевский 6, № 2);

— «Ах, Яик ты наш, Яикушка, Ты, Яик наш, сын Горынович! *Про тебя, Яик Горынович, Идет слава — слава добрая*, *Идут речи — речи ладные*» (Соболевский 6, № 5);

— «Ох, батюшка наш, *славный тихий Дон*! Тихохонько бежишь, глубоко копашь, *Славой выводишь круты бережки*, Посередь себя становишь часты островы» (Киреевский 1, № 319);

— «Ты, *водзица-царица*, обмывала крутыя беряжкі і жовтыи пяски, обмый раба божъяго — *табе на синим мори слава*» (Романов: 107, № 277, заговор от укуса змеи).

Слава рек разносится до моря, что можно понимать и так, что это сами реки доносят до моря свою славу:

— «То старина, то и деянье: Синему морю на утешенье, *Быстрым рекам слава до моря*, А добрым людям на послушанье, Веселым молодцам на потешенье» (Сборник Кирши Данилова: 24).

В этой связи обращают на себя внимание два момента. Во-первых, в нашем распоряжении имеются многочисленные русские и редкие белорусские примеры, а украинских нет вообще. Закономерность это или недостаток просмотренного материала — пока сказать невозможно. И, во-вторых, подчеркнем еще раз, что из всех природных локусов эпитет *славный* систематически приложим только к водным источникам. Такая избирательность, проявляемая эпитетом *славный*, особенно бросается в глаза в тех случаях, когда другие постоянные эпитеты повторяются дальше в тексте в приложении к иным объектам:

— «*Есть славное синее море*, есть в славном синем море *синей остров*, есть на синем острове *синей камень*, на том синем камени сидит *синей человек*, у синего человека *синей лук* безтетивной…» (Рыбников 4: 256–257, № 23, заговор).

Мы затрудняемся предложить уверенное объяснение этой особенности фольклорного языка (точнее, его избирательности, сформировавшей такие словосочетания), а также смыслу эпитета *славный* применительно к

inslav

водным объектам. Но поскольку в семантике в.-слав. *слава* присутствуют значения ‘звук’ и ‘речь’, то первое, что приходит в голову, — это связь воды и ее движения со звуком и речью[22]. Подобно звучащему слову, вода распространяется в пространстве, она движется быстро, как и звук, и при этом сама издает звуки, которые слышимы и которые поэтически сопоставляются с громом, шумом, речью, шепотом и т. п. (напомним приведенный выше пример: «И *худа слава* про горюшу, *как река, бежит*, И *пустословье* про бессчастну, *как ручей, течет*…» — Барсов 2: 157–158). В любом случае, даже если исходная причина регулярного сочетания прилагательного *славный* с апеллятивами, обозначающими водные источники, и гидронимами окажется в результате совершенно иной, нельзя отрицать активных ассоциативных связей между движением воды и звуком, которые, несомненно, способствуют воспроизводимости словосочетаний типа «славное море» и «славная река» в фольклорных контекстах.

7. Слава и картина мира

В заключение попробуем очень кратко сказать о том, как понятие «слава» вписывается в фольклорную картину мира. Отметим сразу, что в этом понятии с разной степенью подробности «просматриваются» три важнейшие составляющие картины мира — пространство, время и человек.

Если говорить о **пространстве**, то главная особенность славы — это способность преодолевать его, подобно звуку, благодаря чему пространство и расстояние как будто не властны над славой, не являются препятствием на ее пути:

— «*А прошла эта славушка до Киева*, А от Киева славушка до Питера, А от Питера *прошла слава по всея земли*…» (Свод 3, № 33, Добрыня и Алеша);

---

22 О связи между *река* и *речь* см.: «Связь *речи* с *рекой* представляет собой древнейший архетипический образ, отраженный в некоторых мифологических традициях и языках… Обозначения реки и речи происходят от разных корней, но почему-то они похожи, причем в разных языках. Например, греч. *rheos* ‘течение, поток’… и греч. *rhe* — корень слов со значением ‘речь, слово’… Этимологические словари славянских языков не указывают на родство слов *речь* (из праслав. *rekti — ‘говорить’) и *река*, но эту близость допускал В.И. Даль… Возможно, это поэтическая этимология, но именно в народном, мифопоэтическом сознании речь человека издавна сближалась со звучащим течением воды. Это хорошо видно в сочетаемости слов. Ср. вполне обычные, с едва ощутимой образностью сочетания-полуклише: *льется речь*…, *поток слов*, *плавная речь*, *течение речи*, термин психолингвистики *речевой поток*, а также фразеологизмы, включающие сближение речи (или мысли) и льющейся воды: *растекаться мыслию по древу*, *переливать из пустого в порожнее*, *заткни фонтан!* и под.» (Мечковская 1998: 54–56).

inslav

— «Сонейкам абгарадзілась, зорачкамі асвяцілась, а (імя) спадабалась. Ва, ва, ва, ва, *няхай будзе на ўвесь свет мая слава*. Перад сонейкам стаю, Госпада Бога прашу: Госпадзі Божа, спасі і дапамажы мне» (Замовы, № 1322, бел.; заговор, чтобы сохранить любовь).

Второе — это то, что расходящаяся в пространстве слава ассоциируется и с дорогой, также пронизывающей и «преодолевающей» его (ср. *проложить дорогу — проложить славу*):

— «Что не ястреб совыкался с перепелушкою, Солюбился молодец с красной с девушкою, Проторил он путь-дорожку, перестал ходить, *Проложил он худу славу*, перестал любить» (Соболевский 1, № 157);

— «Веселая голова, Не ходи мимо двора, Дороженьки не тори, *Худой славы не клади*» (Соболевский 5, № 274).

И, наконец, третий момент состоит в том, что слава атрибутируется пространству, точнее отдельным его объектам — как культурным (страна, город, село, улица, кладбище), так и природным (море, река).

Для понимания того, как слава соотносится со **временем**, важно обратить внимание на две вещи.

Во-первых, многие жанры, примеры из которых мы выше рассматривали, прямо эксплицируют свой взгляд на отношения времени и славы. В эпосе утверждается, что слава героев *не минуется во веки*, т. е. ей приписывается способность покорять/преодолевать время. Похожая ситуация и в лирике — слава там тоже рассматривается как «вечная», с той лишь разницей, что оценка этой славы меняется на противоположную:

— «Не бою я ся коника вороного, Ино ся бою козака молодого, Бо коник наздопче, та знайдуть ми ся леки, А козак зрадить — *неславонька навеки*» (Головацкий 1: 185, з.-укр.).

В духовных стихах слава, напротив, — суетная и преходящая, как и вся земная жизнь человека, а в поздравительных, величальных и хвалебных песнях, хотя об этом и не говорится прямо, слава человека сиюминутна — она длится ровно столько, сколько звучит сама песня.

И второй момент. Как и в случае с пространством, слава иногда атрибутируется времени, т. е. некоему отрезку времени придается признак *славный*. Мы выше уже сталкивались со «славным вечером», когда играют свадьбу, что можно рассматривать как своего рода магический прием[23].

---

[23] С подобной качественной оценкой времени мы встречались в заговорах, где время (час и день) лечения определяются как *счастливое*, *удачное*, *святое*, *честное* и т. п. (Агапкина 2010: 596–598).

inslav

«Славное» время есть и в календаре. Так могут называть дни, периоды и праздники, когда *славят Христа*, т. е. Рождество и Пасху[24]:

— «Гей *на Великдень, на славний день*…» (Народознавчі зошити, 2000/3: 538, песенный припев);

— с.-рус. *Славная неделя* ‘неделя после Пасхи’ (Атрошенко, *s.v. Славная неделя*).

Что касается Рождества, то мы пока не нашли соответствующих восточнославянских примеров, поэтому приведем инципит словацких колядок, где упоминаются «славные праздники»:

— «Veselme se, veselme *v tyto slavné hody*» (Frolcová: 135).

И, наконец, **человек**. В принципе слава — атрибут именно человека, поэтому фактически всё, о чем говорилось выше, относится к нему. Тем не менее об одном небольшом аспекте, а именно о славе в гендерной проекции, необходимо сказать несколько слов отдельно.

Славным может называться только тот, кто соответствует принятой в сообществе системе ценностей и, в частности, отвечает его гендерным (и возрастным) стереотипам. Заметно, что в «распределении» славы по половозрастным группам наблюдается некоторая неравномерность. Что касается женщины, то понятие славы применяется к ней почти исключительно в добрачный период. *Славная* — это «честная» невеста (в свадьбе), «славутная» девушка (в период поиска брачного партнера), а также вообще добропорядочная девушка, т. е. та, которой удалось избежать *худой славы* (в лирике). Вот, собственно, и всё.

Иное дело молодой человек. Добывание славы, приобщение к ней составляло цель мужчины сызмальства:

— «Постригайся, N, *с ребячьего стану да в мужскую славу*» (Носович: 196, бел.; свадебный приговор о постриге).

---

24 См. о пасхальной славе в Библии: Христос, через Свое Воскресение и Вознесение, уже «вошел» (Лк 24: 26) в Славу Божию; «Бог воскресил Его… и дал Ему славу» (1 Петр 1: 21). «Бог прославил Сына Своего Иисуса» (Деян 3: 13). От всего существа воскресшего Иисуса исходит сияние этой Славы. Савл «от славы света того лишился зрения» (Деян 22: 11). С. воскресшего Христа ослепляет Павла, подобно свету нового творения: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием Славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4: 6) и т. д. (Словарь библейского богословия; http://krotov.info/spravki/essays_bible/terms_teologic/slava.htm).

inslav

Оно же определяло его поведение в период возмужания, во время так называемого *славного похвального молодечества* (Барсов 2: 328), когда своей разгульной жизнью, удалью и похвальбой:

— «*Слаўнае паня хваліўся канём* перад каралём» (Зімовыя песні: 305, бел.; колядка сыну хозяина),

молодой человек доказывал право на эту славу и одновременно подтверждал, что достоин отцовской славы:

— «Родненькая мати, пусти мене с козаками погуляти, *щобы отцевскую славу не втеряти*» (Головацкий 1: 9, дума).

Поэтому реальная потеря отца, *славного крестьянина могучего* (Барсов 1: 203), могла лишить славы и его сыновей, к которым она должна была перейти от него, как по наследству:

— «Не высоки терема живут вдовиныи, Не красны слывут дочери безматерныи, *Не славны сыновья живут безотнии*!» (Барсов 1: 146).

Что же касается основной возрастной группы, т. е. взрослых, то в фольклорном универсуме слава (понятие, связанное с социальной оценкой и общественным мнением) принадлежит прежде всего мужчине, поэтому *славным* называют царя и князя, воеводу и начальника, богатыря и крестьянина, купца и рыболова, и очень редко — замужнюю женщину, слава которой (как и ее воля) фактически остается в девичестве, а позже, в зрелые годы, характеризует лишь ее «профессиональные» успехи (*славная хозяйка, славная жнея, славная пряха* и т. п.). В основном же жена славна мужем-хозяином, а с его потерей уходят ее удача, почет и слава:

— «Видно все мое прошло да миновалося: *Не славны живут домы бесхозяйские, Не в почете будут женушки безмужние* — Также я многокручинная головушка» » (Рыбников 3: 416, похоронное причитание по мужу);

— «Потеряла я свою потерюшку, *Потеряла свою славушку.* При тебе я, лада умная, Была славна и почетная, Была чесна и похвальная… А теперь я, лада умная, Непохвальна, непочетная…» (Смирнов 1920: 114, костром., похоронное причитание по мужу).

* * *

В завершение хотелось бы сказать, что метод исследования фольклорных понятий, или концептов, примененный в этой работе, основан на сочетании внутрижанрового и межжанрового подходов, каждый из которых

inslav

представляется обязательным и одновременно недостаточным для того, чтобы представить то или иное понятие в относительно полном объеме. Любое понятие, любой фольклорный концепт есть не просто сумма его жанровых проекций, а сложный и многомерный феномен, увидеть который во всей его полноте можно только выйдя за границы одного жанра. Поэтому разговор о славе не закончен, а его продолжение связано в том числе с привлечением материалов из более широкого круга жанров и источников.

Литература и источники

А-в. — *А-в.* Галаша // Олонецкие губернские ведомости. 1905. № 63. 18 июня. С. 2.

Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Азбелев 1982 — *Азбелев С.Н.* Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.

Антология концептов 2007 — Антология концептов / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. М., 2007.

Антонович, Драгоманов 1–*2* — *Антонович В.Б., Драгоманов М.П.* Исторические песни малорусского народа. Киев, 1874. Т. 1–2.

Астахова 1928 — *Астахова А.М.* Заговорное искусство на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. Искусство Севера. С. 33–76.

Атрошенко — *Атрошенко О.В.* Русская народная хрононимия: системно-функциональный и лексикографический аспекты. Приложение 1. Словарь русских народных календарных наименований (на правах рукописи).

Афанасьевский сб. — Афанасьевский сборник: Мат-лы и исслед. Вып. 11. Фольклорно-этнографич. мат-лы из архива РГО XIX века по Воронежской губ. Воронеж, 2012.

Балады 1 — Балады ў 2 кн. / Рэд. К.А. Кабашкнікаў, В.І. Ялатаў. Кн. 1. Мінск, 1977.

Барсов 1–2 — *Барсов Е.В.* Причитания Северного края / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. М., 1997. Т. 1–2.

Беломорские старины — Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова. СПб., 2002.

Борисовский — *Борисовский А.И.* Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского у. // Нижегородский сборник. 1875. Т. 5. С. 259–276.

БТС — Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб., 1998.

Былины — Былины / Сост. Ф.М. Селиванова. М., 1988.

Былины в записях… XVII–XVIII вв. — Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Изд. подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипиль. М.; Л., 1960.

inslav

Былины Печоры и Зимнего Берега — Былины Печоры и Зимнего Берега (Новые записи) / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова, Н.К. Митропольская, Ф.В. Соколов. М.; Л., 1961.

Весільні пісні — Весільні пісні / Упор. М.М. Шубравська. Київ, 1988.

Виноградова 1–6 — Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В.Л. Виноградова. М.; Л., 1965–1984. Вып. 1–6.

Вяселле 2 — Вяселле. Песні. В 6 кн. / Склад. Л.А. Малаш. Мінск, 1981. Кн. 2.

Галайчук — *Галайчук В.* Різдвяно-водохресна фольклорна традиція Богородчанщини // Міфологія і фольклор. 2011. № 3–4. С. 92–110.

Георгиевский — *Георгиевский М.* Святозеро // Олонецкие губернские ведомости. 1888. № 18. С. 162–166.

Гильфердинг — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. СПб., 1873.

Головацкий 1–4 — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1878. Ч. 1–4.

Голубиная книга 1991 — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI-XIX веков / Сост. Л.Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. М., 1991.

Григорьев 1–3 — Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002–2003. (Полное собрание русских былин).

Даль 1–4 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 тт. М., 1981–1982.

Данилов — *Данилов В.В.* Кадниковский у. Вологодской губ. Очерк истории, географии, промышленности и быта населения // Север. Вологда, 1923. Кн. 3–4. С. 215–262.

Демина, Рудиченко 2012 — *Демина В.Н., Рудиченко Т.С.* Славление Христа в традициях казаков-некрасовцев и липован // Казаки-некрасовцы: язык, история, культура. Ростов н/Д, 2012. С. 397–403.

Диса 2008 — *Диса К.* Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполітої в XVII–XVIII століття. Київ, 2008.

Добровольский — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

Елеонская — Сборник великорусских частушек / Под ред. Е.Н. Елеонской. М., 1914.

Ефименко — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Жданов 1904 — *Жданов И.Н.* Русская поэзия в домонгольскую эпоху // Жданов И.Н. Сочинения. СПб., 1904. Т. 1. С. 333–360.

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

Зборовський — *Зборовський П.* Різдвяний цикл свят за традицією села Верхнє Висоцьке на Турківщині // Народознавчі зошити. 2008. № 1–2. С. 49–58.

Земцовский — Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970.

inslav

Зімовыя песні — Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі / Уклад. З.Я. Мажэйкі. Мінск, 1975.

ЗК — Земляробчы каляндар (Абрады і звычаі) / Уклад. А.І. Гурскі, А.С. Ліс. Мінск, 1990.

Иванова, в печати — *Иванова Л.И.* Народные представления и обряды, связанные с лемби // Иванова Л.И., Миронова В.П. Kuldazet kukkizet da kaunehet kanazet: Магия поднятия лемби и свадьба в карельской народной культуре. Исследования и материалы. Петрозаводск, в печати.

Илья Муромец / Подгот. текстов А.М. Астаховой. М.; Л., 1958.

Исторические песни — Народные исторические песни / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Б.Н. Путилова. М.; Л., 1962.

Кабакова 2015 — *Кабакова Г.И.* Гостеприимство, застолье и едок в русской традиции. М., 2015.

Кирдан — Баллады / Сост. Б.П. Кирдан. М., 2001.

Киреевский 1–2 — Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911–1929. Вып. 1–2.

Климас 2004 — *Климас И.С.* Концепт «победа» и его языковое воплощение в произведениях Е.И. Носова и курском фольклоре // Курское слово. Курск, 2004. Вып 1. С. 7–16.

Климчук — *Климчук Ф.Д.* Песенная традиция западнополесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 190–218.

КОПС — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.

Куликовский — *Куликовский Г.И.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Курец — Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Лемківщина 2 — Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1988. Т. 2.

Леонтьева 2013 — *Леонтьева Т.В.* Лексика социальной регуляции в русских народных говорах / Науч. ред. Е.Л. Березович. Екатеринбург, 2013.

Лихачев 1996 — *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 271–358.

Логинов 1988 — *Логинов К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64–76.

Лотман 1977 — *Лотман Ю.М.* Звонячи в прадѣднюю славу // Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 98–101.

ЛРС — Лирика русской свадьбы / Подгот. Н.П. Колпаковой. Л., 1973.

Ляцкий 1912 — *Ляцкий Е.* Стихи духовные. СПб., 1912.

Майков — Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., прим. и подг. текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992.

Мечковская 1998 — *Мечковская Н.Б.* Язык и религия: Пос. для студ. гуманитарных вузов. М., 1998.

inslav

Миллер 2013 — *Миллер Вс.* Очерки русской народной словесности. Былевой эпос. М., 2013.

Нагибина 2002 — *Нагибина Е.В.* Концепт СЛАВА в русском языке: Лингвокультурологический аспект. Дисс. … канд. филол. наук. Новосибирск, 2002.

Народная проза — Народная проза / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992.

Никитина 2009 — *Никитина С.Е.* Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М., 2009.

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

Новгородские былины — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1978.

Носович — Белорусские песни, собранные И.И. Носовичем // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 45–280.

Онищук — *Онищук А.* З народнього житя гуцулів // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Львів, 1912. Т. 15. С. 90–158.

Оссовецкий 1952 — *Оссовецкий И.А.* Об изучении языка русского фольклора // Вопросы языкознания. 1952. № 3. С. 93–112.

Палескае вяселле — Палескае вяселле / Уклад. В.А. Захарава. Мінск, 1984.

Певин — *Певин П.* Очерк Горского прихода, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1894. № 53, 57.

Пісні з родин — Пісні з родин і хрестин / Упоряд. А.І. Іваницький. Вінниця, 2013.

Пісні Поділля — Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. / Упор. В.С. Мишанич. Київ, 1976.

Покровский — *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.

Пословицы Даля — *Даль В.* Пословицы и поговорки русского народа. СПб., 1997.

Путилов — Былины: Сборник / Сост. Б.Н. Путилова. Л., 1986.

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

РКЖБН 2/2 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». СПб., 2006. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды.

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

РКЖБН 6 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2008. Т. 6.

Романов 1891 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

inslav

Русский героический эпос — Былины: Русский героический эпос / Вступ. ст., ред. и примеч. Н.П. Андреева. Л., 1938.

Рыбников 3, 4 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1864. Т. 3; 1867. Т. 4.

Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.

Садовников — *Садовников Д.Н.* Загадки русского народа. М., 1976.

Свод 1–4 — Былины: В 25 т. СПб.; М. Т. 1: Былины Печоры: Север Европейской России. 2001; Т. 2: Былины Печоры: Север Европейской России. 2001; Т. 3: Былины Мезени: Север Европейской России. 2003; Т. 4: Былины Мезени: Север Европейской России. 2004. (Свод рус. фольклора.)

Сборник Кирши Данилова — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е доп. изд. / Подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.

Смирнов 1920 — *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Кострома, 1920. С. 21–126.

Смирнов — *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 219–269.

Соболев — *Соболев А.Н.* Детские игры и песни // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1914. Вып. 16. Отдел «Сообщения». С. 1–48.

Соболевский — *Соболевский А.И.* Великорусские народные песни. СПб., 1895–1902. Т. 1–7.

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

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРГМ — Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия. СПб., 2008–. Вып. 1–.

СРНГ 38 — Словарь русских народных говоров. СПб., 2004. Вып. 38.

ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М., 1948–1965. Т. 1–17.

Стефанович 2005 — *Стефанович П.С.* К характеристике мировоззрения автора «Слова о полку Игореве»: понятие «славы» // Неисчерпаемость источника. К 70-летию В.А. Кучкина. М., 2005. С. 91–116.

Стефанович 2012 — *Стефанович П.С.* Бояре, отроки, дружины: военно-политическая элита Руси в X–XI веках. М., 2012.

Суеверие и предрассудки — Суеверие и предрассудки в простом народе // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 76. С. 673–674.

СУМ — Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.

Танцюра — *Танцюра Г.* Весілля в селі Зятківцях / Упоряд. М.К. Дмитренко. Київ, 1998.

Толстая 2013 — *Толстая С.М.* Русская *честь* и польский *honor* // Etnolingwistyka. 25. Lublin, 2013. S. 9–21.

inslav

Топорков — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подготовка текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.

ТСл — Тураўскі слоўнік / Склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.

Українські колядки — Українські колядки. Відень, 1916.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

Чистов — И.А. Федосова. Избранное / Сост. К.В. Чистова. Петрозаводск, 1981.

Чубинский 1/1 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.

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

Шейн 1/1 — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.

Щедрий вечір — Щедрий вечір. Ой радуйся, земле, Син Божий народився. Новорічно-різдвяні співи з Житомирщини / Упор. Л.О. Єфремова. Київ, 2013.

Янкова — *Янкова Т.С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мінск, 1982.

Frolcová — *Frolcová V.* Příspěvky ke studiu česko-slovensko-polských vztanů v koledách a možnosti tektonické komparační metody // Заједничко у словенском фолклору. Београд, 2012. С. 129–140.

inslav

Г.И. Кабакова (Париж)

Пищевые запреты восточных славян и их обоснование

Проблематика пищевых запретов — одна из центральных в культурной антропологии, которая позволяет понять систему функционирования общества. Сошлемся лишь на классическую работу Мэри Дуглас «Чистота и опасность» (Douglas 1966), в которой британская исследовательница показывает, что основная функция системы питания у евреев (кашрут) заключается в установлении символических границ. На восточнославянском материале эта гипотеза в целом подтверждается О.В. Беловой (Белова 2005). В последнее время появились и другие работы, анализирующие эволюцию таких запретов во времени и их непосредственную связь с религиозной жизнью (например, Артюх 2011), а также семантическую структуру таких запретов (Пьянкова 2009). Нам представляется важным дать общую типологию запретов, учитывающую их временную приуроченность и характер лиц, соблюдающих ограничения в пище. Столь же важным будет сопоставить характер и тип запрещенных видов пищи с библейской традицией, а также выявить критерии и мотивировки, по которым тот или иной продукт исключается из рациона или, наоборот, считается приемлемым для потребления.

Первый «уровень» запретов связан с чередованием постных и скоромных периодов. Православная церковь установила четыре основных календарных поста, пост в среду и пятницу, а также ряд однодневных постов, причем предусмотрено шесть степеней строгости поста, регламентирующих употребление рыбы, масла, горячей пищи. Если эти предписания носят обязательный для всех характер, то на практике список запрещенных и разрешенных к употреблению продуктов мог значительно варьироваться. Во-первых, эти списки менялись от региона к региону, во-вторых, от эпохи к эпохе, в-третьих, ряд запретов касался лишь отдельных категорий населения и, наконец, они зависели от религиозной принадлежности.

В народной таксономии используются специфические термины для определения характера пищи, порой они носят оценочный характер, как, например, архангел. *безгрешница* ‘пища, не содержащая мясных продуктов, но включающая молочные’ («Молоко, картошка с солью — это *безгрешница*», АОС 1: 147), *безгрешная уха* ‘похлебка из сухарей, соли и перца’ (СРГК 6: 659); ср. «Ф поз грех йесьть скоромно, а безгрешница — никогды

inslav

не грех» (архангел., КАОС). При этом в подобной системе оценок прилагательное *грешный* не всегда означает ‘скоромный’, а может относиться и к не годящемуся по иной причине в пищу продукту: «Лапуха грешна рыба, она маленька, у ей одни косточки» (твер., Селигер 1: 199)[1]. Но не только запретная еда может описываться с помощью такой оценочной категории, как грех, но и вообще сам факт питания. Показательны в этом смысле з.-полес. *гришани* ‘уже поевший’ и соответственно *негришани* ‘еще не евший’, а также *гришитиса* ‘есть натощак’ (Аркушин 2000/1: 109).

В принципе молочная пища отождествляется со скоромной, отсюда и с.-рус., перм., урал., сибир. *молочное* как общий термин для скоромной пищи, хотя в порядке исключения молочное может противопоставляться мясному и далее развивать значение ‘постный’: перм. *молочное время* ‘постное время’ (СПГ 1: 125). Как показала С.М. Толстая, в народном сознании скоромная еда отождествляется прежде всего с едой жирной (даже если потребляемые жиры растительного происхождения) (Толстая 2008: 60). Параллельно с термином *молочный* используется прилагательное *молосний*, этимологическое родство которого с молоком вызывает по сей день сомнения. Первое его значение — ‘жирный’ (вологод. *молосная*, *молосняная* (пища), СВГ 4: 90), но также ‘скоромный’: архангел. *молосной*, перм. *молостный*, с.-рус. *молосний* (Пьянкова 2008: 81; СРНГ 18: 238). Тот же корень используется и для обозначения скоромного периода: енисейск. *молос*, перм. *молост*. Для обозначения неправильного поведения в пост в русских диалектах отмечены глаголы новгород. *обмолошиться*, с.-рус., сибир. *обмолочниться, обмолосниться,* енисейск. *обмолочиться* ‘оскоромиться, поесть скоромного в пост’, с.-, в.-рус., сибир. *обмолочнить* ‘дать кому-либо в пост скоромного’, а также с.-рус. *молосниться*, архангел. *молосничать*, перм. *измолосниться*[2], с.-рус., сибир. *обмолочниться, обмолосниться* ‘есть скоромное, оскоромиться’ (Бернштам 2005: 237; СРНГ 22: 133; Пьянкова 2008: 81).

В качестве антонима прилагательным *воложный*, *жирный*, *толстый* ‘жирный, скоромный’ (например, *толстый день* ‘суббота’, новгород. *толста неделя* ‘святки’, СРНГ 44: 215) в восточнославянских диалектах выступает прилагательное *сухой* (но также и *пустой*, изредка и *пресный*, *худой*, *постный*). Его значения в принципе соответствуют официальным церковным предписаниям относительно разных степеней строгости поста. Именно оно сосредоточивает в себе целый набор каритивных (по терминологии Вяч.Вс. Иванова и С.М. Толстой), т. е. лишительных, значений; для *сухого*

---

1 В других же диалектах в значении ‘очень мелкий’ применительно к рыбе используется перм., архангел., вологод. *безгрешный* (СРНГ 2: 186; СГРС 1: 86).

2 Ср.: «По постам постно едим, а кто то мясо, то молоко поедят — вот и измолоснились» (СПГ 1: 352).

inslav

отмечены такие значения, как ‘без угощения’, ‘без выпивки’, ‘нежирный’, ‘без начинки’, ‘без приправы’, ‘без вареной пищи’, ‘без мяса’, вообще ‘постный’, соответственно и постные дни могут называться *сухой пост*, ю.-рус., архангел., башкир. *сухие дни*, др.-рус. *сухоядь*, укр. сум. *сухой дэнь*, гуцул. *сухі дні* (Толстая 2008: 60–61; СРНГ 43: 13–14; Немченко, Синица: 319; ССГ 10: 151–152; Величко 2013: 54).

Постная еда может восприниматься и как «божественная» и тем самым получать позитивную оценку: например, гуцул. *бо́жка*, *божкова́ днина* ‘постный день’, *бо́жкати* ‘поститься’ (Величко 2013: 54; Гуцульські говірки: 28).

Вариативность в соблюдении постов и иных пищевых ограничений

В народной среде имело широкое хождение «Сказание о двенадцати пятницах», которое объясняло, ради чего соблюдается пост в каждый из этих дней (Толстая 2005: 543–562). Кроме того, даже в соблюдении этих дополнительных постов возможны были индивидуальные варианты. Например, в пятницу могли вообще воздерживаться от любой еды вплоть до захода солнца, и называлось это *пятничать* (например, вят., Воронина 2008: 240)[3]. В Полесье было отмечено и полное воздержание от пищи начиная с вечера Страстного четверга до Всенощной, что называлось *жыльниковать* — от *жильник*, *жильный четверг* ‘четверг на Страстной неделе’ (брест., Толстая 2005: 98).

К основному списку постных дней мог добавляться и понедельник, поститься по понедельникам называлось *понедельничать*, *понеделовать*, *понеделковать* (рус. диал.), *понеділкувати* (укр.), *понедзелковац* (бел. полес.), ср.: «Кто понедельничает, возрадуется заступничеству Архангела Михаила» (Даль 3: 286; СРНГ 29: 256)[4]. Часто этот пост соблюдался по обету, например, повитухами или женщинами, чтобы не умирали дети (калуж., Воронина 2008: 246). Женщину, соблюдающую пост по понедельникам, могли называть *понедельница* (перм., СПГ 2: 165). На Украине такой пост соблюдали, чтобы были здоровы родственники, покинувшие дом: путешественники, казаки, чумаки. «Хто в понеділок поститься, тому не лише добре житиметься на землі, але не страшно й помирати; а хто не вшановував святого Понеділка, тому скверно йти на той світ, — все одно, що подорожньому без палиці йти з дому» (укр., Булашев 1992: 222). У белорусов этот пост соблюдали в надежде, что святой Понедельник проведет человека через все мытарства (МБ: 366).

---

3 Термин без географических помет отмечен и в СРНГ (СРНГ 33: 232).

4 Например: «Фсем надо понедел’ничят’ — ангел’скъй ден’ соблюдат’» (Башкирия, СРГБ 3: 47).

inslav

Кроме этих дополнительных по сравнению с установленными православной церковью постов, в народной традиции восточных славян в день Усекновения главы Иоанна Крестителя повсеместно запрещается потребление всяких красных и круглых овощей, то есть по цвету напоминающих кровь, а по форме или по названию — голову[5]. Так, пошехонцы говорили, что если в этот день разрезать кочан капусты, из него потечет кровь (Балов 1901: 129). Однако в категорию подобных запретных продуктов могут попадать и другие, не обладающие этими характеристиками плоды, а также зерна, мак и даже рыба (гуцул., Величко 2013: 54).

В народной традиции регулярно отмечаются мотивировки запретов, описывающие негативные последствия их нарушений, например: «На Головосека, кажуць, не можна гурка есьци — будуць сопли цекци; не можна груш есьци — болячки будуць; неможна зернят есьци — лишаи будуць» (брест., Толстая 2005: 63). Причем подобная двухчастная структура возникает не только в запретах, но и в предписаниях. Так, отмеченный в Подолии запрет готовить и, видимо, есть в первую неделю Великого поста кисель и *квашу*, кисло-сладкое тестоподобное кушанье из гречневой и/или житной муки, которые считались сладостями, объясняли тем, что подобное воздержание защитит скотину от всякой беды (Артюх 1999: 137), тогда как запрет есть горох в период святок должен был избавить от боли в пальцах (гродн., Романов 1911: 65).

Отдельные запреты, как мы уже видели в случае пятницы, касались не всего сообщества, а лишь некоторых категорий лиц. Например, ягод до Петрова или Ильина дня (перм., Черных 2008: 66; РНК: 186), до Ивана Купалы (гуцул.) или яблок до Яблочного Спаса не ели только матери, похоронившие детей, изредка беременные женщины (подол., Величко 2013: 54). Вообще беременными ради благополучия ребенка соблюдалось много пищевых запретов. «Беременной запрещается есть мед, чтобы ребенок не был золотушным» (саратов., Баранов 1999: 37). Она не должна: «есть рыбы или возиться с падалью, а то ребенок долго не будет говорить» (владимир., Там же); «есть заячье мясо — будет выкидыш» (кубан., Там же) или у ребенка будут глаза навыкате (брест., Романов 1911: 69). «Когда баба “на молодое” (на прихоть) ест кутью, то ребенок не вырастает» (смолен., Баранов 1999: 37); «запрещалось есть хлеб, изгрызенный мышами, иначе ребенок будет слепым» (вологод., Там же: 37); нельзя есть рыбьих голов — «у ребенка будет рот востер» (ярослав., Архангельский 1854: 59); нельзя лузгать семечки — ребенок все время будет крутить головой в поисках еды (чернигов., Заглада 1931: 184) и т. д. Запреты касались и задранного волком животного. Беременным не следовало обгладывать кости от птицы (витеб.,

[5] В Вятской губернии этот запрет дополнялся запретом завтракать. Нарушившего его упрекали в том, что он «Иванову ногу съел» (Магницкий 1883: 15).

inslav

мин., Никифоровский 1897: 7), а также есть пригоревшую к сковородке или горшку еду (полес., ср. «любила памазы есть — як сковараду мажеш, то сало зъест беременна: у ребеначка язычок нитачкай — жылачка прирасла, язычок прирос», гомел., ПА). Но еще чаще с помощью запретов регламентировался способ и обстоятельства еды. Так, беременной не рекомендовалось есть ни слишком рано, до того, как проснутся остальные члены семьи, ни в потемках, ни прямо из горшка, в котором еда готовится, ни прятать кусок за пазуху, ни есть на ходу — все эти «опасные» манеры должны были сказаться на характере, внешности или на здоровье будущего ребенка: например, он будет прожорлив и разборчив в еде, будет шепелявить, от него будет дурно пахнуть, он будет смугл, его будут мучать ночницы, у него по телу пойдет сыпь и т. д. (бел., Никифоровский 1895: 6–7; Сержпутоўскі 1930: 139–142; Кабакова 2001: 211).

Особняком в этом списке стоит распространенный запрет на потребление сросшихся плодов, например, двойных орехов, колосьев (гомел. *спорыш*), огурцов (гомел., житомир., ПА), поскольку возможным последствием его нарушения было рождение близнецов. Подобного рода запрет мог распространяться и на всех женщин в детородном возрасте: «Случается, иногда попадают яйца с двумя желтками. <...> Вот такие яйца избегают давать есть как девицам, так и замужним женщинам, говорят, что если съест такое яйцо девица или замужняя женщина, то будет рожать по двойне детей» (новгород., Русские крестьяне 7/2: 501).

Существовали и специфические запреты, касающиеся детского питания, причем мотивировки и в этом случае носили магический характер. Так, например, детям до года не давали есть щуку (харьков.) или вообще любую рыбу (чернигов., брест.) из страха, что у них не будут расти зубы (укр., Кабакова, Седакова 2004: 262) или они долго не будут говорить (брест., Новак 2010: 378). Мотивировался этот запрет тем, что у щуки якобы во время линьки меняются и зубы. Или же детям не давали пить воды во время праздничного обеда, чтобы во взрослом возрасте они не мучились от жажды в пути или в поле (харьков., Иванов 1897: 37).

Специфическим ограничениям в еде подвергались и отдельные профессии: например, пастухи в течение летнего сезона не должны были питаться лесными ягодами и яйцами диких птиц (с.-рус., Щепанская 2001: 13).

Моисеев закон и запретные продукты у славян

В принципе отношение восточных славян к пище следовало Моисееву закону (Лев 11), что, однако, не означает, что они соблюдали его досконально. Наиболее показательно в этом плане противоречивое отношение к свинине у русского крестьянства.

Так, А. Балов, описывая нравы пошехонцев, отмечает, что свинья признается «нечистым» животным, хотя крестьяне начинают все чаще упо-

inslav

треблять ее в пищу (Русские крестьяне 2/1: 381). Те, кто не ел свинины, порой ссылались на евангельский эпизод вселения бесов в стадо свиней (архангел., Богатырев 1916: 67)[6]. Подобное отрицательное отношение сохранилось у некоторых староверов вплоть до сегодняшнего дня. Так, в Усть-Цильме хотя и стали разводить свиней во второй половине XX века, сохранили к ним отрицательное отношение (Бобрецова 2001: 92). Однако в других регионах свинья включается в список «чистых» животных невзирая на ее объективные физические характеристики. Вот как формулирует пищевые предписания и запреты жительница д. Любань Вилейского р-на Минской обл. в недавнем интервью (2007 г.): «У нашым, значыць, Законе, у рэлігіі, толькі тое паложано есьці, у чым раздвоены капыта. От сьвінню мы можам есьці, карову мы можам есьці, а каня ўжо не можам — не раздвоены капыта» (Боганева 2010: 111). Из этого изложения вроде бы следует, что свинья принадлежит к категории животных с раздвоенным копытом, однако причина «съедобности» заключается в одной из этиологических легенд (см. ниже).

В целом как старые, так и новые этнографические материалы показывают, что Моисеев закон может толковаться славянами достаточно произвольно, едва дело доходит до свинины. Характерно в этом отношении «богословствование» между русским крестьянином Ветлужского у. Костромской губ. и татарином. «Ты зачем не ешь свинятины? — А ты зачем не ешь кобылятины? — Как, да ведь кобылятина нечистая, Богом запрещенная, а свинину он велел. — Наш Бог велел кобылятину есть, а свинину не велел. — Ну, ваш Бог, значит, дурак, свинину кто похулит, вон летом не покорми свиньи, что жрать-то станешь, а тут, гледишь, она принесет 8 поросят. Кабы ваш Бог умный был, он етова не сделал, и ты бы милостыни не просил» (Русские крестьяне 1: 134). Из других губерний также сообщалось, что свинина представляет собой самое общеупотребительное мясо (например, калуж., Русские крестьяне 3: 303).

Столь же двойственно отношение к зайцу, которого нельзя есть по Моисееву закону, «потому что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены». В принципе и в России он почитался нечистым, и этот запрет сохраняется и сегодня у староверов и их потомков, ср.: «Стану я зайца жора́ть, на какую он мне жору́!» (архангел., КАОС). Мотивируют отказ есть зайца тем, что «у него кошачья морда и собачьи лапы», а домашних животных никто не ест (дон., рязан., Зеленин 1914: 478; 1916: 1180)[7]. Однако в отдель-

---

6 Напротив того, на Украине, где свинина потребляется без ограничений, этим эпизодом пытаются объяснить соблюдаемый евреями запрет на свинину (волын., Белова 2005: 114).

7 Про «собачьи лапки» или когти упоминают и в других регионах (вологод., архангел., Иваницкий 1890: 28; Богатырев 1916: 68).

inslav

ных местностях находили возможность обойти запрет. Полагая, что «у зайца голова собачья, некоторые считают нечистой и негодной в употребление только переднюю его часть, а заднюю — годной» (калуж., Русские крестьяне 3: 303). В других традициях, например, у староверов Латгалии, зайца, как и кролика и нутрию, не ели, поскольку они рождались слепыми (Иванова 2014: 183).

Из дичи в России не ели барсуков и белок (псков., Зеленин 1916: 1149), в то время как на Украине барсучье мясо и особенно сало считались съедобными (чернигов., Заглада 1931: 154). Зато парнокопытную дичь полагали и полагают пригодной. «Вот так ы копыто, у кого росколото копыто — то йедя, а у кого не росколото — не йедя. Вот у лося росколото копыто, йего йедя, а у лошади не росколото — не йедя. Такой завет» (архангел., КАОС).

Ветхий Завет предписывает «воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите» (Деян 15: 29), а также «если кто <...> поймает зверя или птицу, которую можно есть, то он должен дать вытечь крови ее и покрыть землю» (Лев 17: 13). В «Стоглаве» в главе 91-й «Ответ о кровоядении и удавленины не ясти» со ссылкой на правило 67-е Вселенского шестого собора запрещается под страхом отлучения продавать и употреблять в пищу дичь давленую, прежде всего зайчатину и мясо лесных птиц. Как представляется, этот запрет связан с представлением о правильном выходе «души» из тела убиваемого животного. Данный запрет соблюдался также русскими и украинцами и по-прежнему соблюдается некоторыми религиозными группами, например, у староверов Усть-Цильмы отмечен запрет на потребление «удавленины», то есть попавшей в силки дичи. Более того, они соблюдают запрет есть всякого лесного зверя (Бобрецова 2001: 92). У староверов Латгалии под запретом была всякая «мертвичина», т. е. мясо животных, умерших своей смертью или убитых без пролития крови (Иванова 2014: 184).

В Подолии, скорее всего под влиянием еврейского населения, считалось грехом смешивать молоко с мясом. Объясняли это тем, что молоко очищает человека, а мясо оскверняет (Артюх 1994: 298).

Однако не только религиозные запреты определяли рацион питания. Не менее существенными были и экономические соображения и просто бытовые традиции. Так, например, неэкономичным считалось потребление телятины, говядины; это мясо ели, только когда на него резко падали цены (твер., Русские крестьяне 1: 459)[8]. В основном же оно шло на продажу: крестьяне либо продавали всю тушу целиком, либо оставляли для домашнего потребления

---

8 «Телятину есть считают грехом; вероятно, это произошло от хозяйских расчетов: во-первых, деревенские коровы перестают доиться без телят; во-вторых же, не расчет съесть теленка, из которого через 2–3 года выйдет полнорослая скотина» (Даль 1996: 91).

inslav

только потроха[9]. Дополнительным резоном отказа от телятины считалась ее низкая калорийность: «Телят не едят нигде на том основании, что это “слабая”, т. е. малопитательная и вредная пища» (вологод., Иваницкий 1890: 27). Неприязнь русских к телятине отмечалась и иностранными путешественниками, например де ла Невилем и Олеариусом. А непопулярность Лжедмитрия связана в числе прочего и с его любовью к телятине, которая, по словам Карамзина, «считалась у нас заповедным, грешным яством» (Карамзин 1853: 214). Баранина тоже редко входила в рацион питания русских[10].

Как правило, если мясо было разрешено, то оно потреблялось целиком вместе с потрохами; хотя в отдельных регионах могли не есть почки (твер.), кишки (ярослав.) или некоторые их виды (вологод., тул., Русские крестьяне 5/1: 58). Иногда запреты касались только отдельных категорий: запрещалось есть селезенку детям и молодежи (вологод., Русские крестьяне 1: 459; 2/1: 381; 5/3: 25) или, наоборот, только мужчинам (тул., Русские крестьяне 6: 401).

Вся домашняя птица почиталась чистой, но ели — и то не повсеместно — только кур, изредка гусей. У некоторых староверов существует предубеждение и против курятины: «Кур-то раньше держали, дак яйца ели, а мясо нет, считали, что нечисто мясо» (печор., ФСГНП 2). Недоверие к курице, которое объясняется в ряде этиологических легенд (о чем речь пойдет ниже), отражается, как мы видим, и в особенностях ее употребления в пищу. Запрет касается либо вообще ее мяса в целом, как у староверов, либо только отдельных частей (лап), но возможна и ситуация, когда курятина потребляется, но не разрешается освящать ее в церкви, а значит и разговляться ею на Пасху (кубан., Запорожец 2003: 40).

В некоторых традициях Русского Севера причина отказа от курятины могла быть и прямо противоположной: петух считался «божественской» птицей, поскольку своим криком он разгоняет нечистую силу, и не употреблялся в пищу (олонец., Харузин 1889: 44)[11].

В целом считаются нечистыми упомянутые во Второзаконии птицы; не только их мясо, но и яйца исключены из рациона. Впрочем, из длинного библейского списка[12] в локальных традициях могут исключаться некото-

---

9 Эта практика сохранилась до наших дней, ср.: «Я в этъм гаду аставилъ сабе адну ухаботию. Фсё атвязла нъ базар». *Ухабо́тия* — это ‘внутренности, а также голова и ноги скота, идущие в пищу человеку’ (тамбов., Губарева: 59).

10 Хотя были и исключения из общего правила. Например, для Челмохотского прихода Холмогорского у. Архангельской губ. П. Ефименко отмечает, что мясо едят редко «и большей частью овечье или телячье» (Ефименко 1877: 71).

11 Петухов не ели и в Вологодской губ. (Иваницкий 1890: 28).

12 «Из птиц же гнушайтесь сих [не должно их есть, скверны они]: орла, грифа и морского орла, коршуна и сокола с породою его, всякого ворона с породою его, страуса, совы, чайки и ястреба с породою его, филина, рыболова и ибиса, лебедя, пеликана и сипа, цапли, зуя с породою его, удода и нетопыря» (Лев 11: 13–19).

inslav

рые породы, например, чайки и зуйки (олонец., Харузин 1889: 48), вороны, ястребы (ошмян. вилен., Зеленин 1914: 117), и, наоборот, включаться другие виды: как нечистые — сороки[13], так и чистые — аисты (бел., Зеленин 1914: 444; Романов 1912: 37), ласточки (бел., Романов 1912: 37), канарейки, жаворонки, клесты (архангел., Зеленин 1914: 29; 1916: 1149), журавли (псков., вологод., ярослав.), гагары (вологод., Русские крестьяне 5/1: 58), перепела, скворцы (нижегород., Зеленин 1915: 721), дрозды, вальдшнепы, бекасы, горлицы (ярослав., Балов 1899: 212).

Восточные славяне, как правило, соблюдали запрет на употребление в пищу голубей, домашних и диких, поскольку они воспринимались как образ Святого Духа, хотя бывали и исключения (например, в Тульской губ., Русские крестьяне 6: 401). Однако было известно и прямо противоположное соображение: голубь (как и лебедь — том., Потанин 1864: 124) непригоден в пищу, поскольку рождается слепым (псков., Зеленин 1916: 1149), а этот критерий последовательно используется в различении пригодного/непригодного в пищу мяса, ср.: «Что слепо родится, на пищу не годится» (Даль 4: 228). Украинцы, однако, по некоторым свидетельствам, мясо голубей потребляли наравне с курицей (полтав.), причем их иногда жарили, предварительно придушив и скрутив «анголску головку», что несомненно противоречит запрету на «удавленину». Объясняли такой способ умерщвления птицы тем, что «у ных свята кровь», а значит, ее не следует проливать (харьков., Чубинский 1872: 443; Щелоковская 1899: 290; Зеленин 1916: 1118).

В некоторых регионах ели воробьев (тул., вилен., Русские крестьяне 6: 401; Зеленин 1914: 117), иногда в виде ритуальной еды на Рождество (оренбург., Гура 1997: 588). Однако в других местах поедание воробьев расценивалось как величайший грех наравне с потреблением ворон и прочих нечистых птиц (нижегород.); тетерева тоже считались грешной едой, поскольку эта птица глухая, а значит, обиженная самим творцом тварь (самар., Зеленин 1915: 721; 1916: 1193).

Все речные рыбы, покрытые чешуей, считаются пригодными в пищу. А «голые» рыбы, т. е. без чешуи или с незаметной мелкой чешуей, пользуются дурной репутацией. Так, по свидетельству Даля, русские крестьяне не едят сома, называя его «чертовым конем» (Даль 1996: 91)[14]. Налима и угря почитают любимым блюдом водяного и, поймав, отпускают обратно в воду (Гура 1997: 370). К классу пресмыкающихся («лягушек»), и потому непригодных в пищу, по признаку отсутствия чешуи могут относить и налима, и даже стерлядь (вологод., Иваницкий 1890: 28)[15]. Такой же запрет-

---

13 «Ну, сороки-вороны — их не едят, конечно, нечисто мясо» (печор., ФСГНП 2).

14 Подобное обвинение предъявляется и лошадям: их не едят, поскольку на них катается домовой (харьков., Щелоковская 1899: 290).

15 В наше время из-за отсутствия чешуи не используют для начинки рыбного пирога в Петров день не только налима, но и скумбрию (перм., РНК: 316).

inslav

ной едой выступает и рак, так как он не попадает ни в один из основных классов животных: «Грех есть раков — ни рыба, ни зверь, ровно лягушки» (уфим., Зеленин 1905: 32).

Кроме того, в определении съедобности рыбы к основному признаку может добавляться и режим питания: так, староверы Усть-Цильмы не едят по сей день налима, поскольку он питается другими рыбами (Бобрецова 2001: 92–93). В других краях с тем же отвращением относятся к сому и щуке: «Что сом, что щука — одинаковая погань. Лягушатники. Уральский казак сроду не станет есть такую рыбу» (урал., Малеча 2: 385; ср. чернигов., Заглада 1931: 154), «потому что сомы питаются человеческим мясом» (староверы Латгалии, Иванова 2014: 184), а также к раку, «оттого что они едят трупы утопших» (бел. полес., Эремич 1867: 130). Равным образом запрет на потребление отдельных видов птиц могли объяснять их режимом питания: так, дурной славой пользовались породы, питающиеся падалью (например, подол., бел., Зеленин 1916: 1071; Романов 1912: 37).

Повсеместно известен запрет на употребление угря: его не считают за рыбу, а видят в нем сходство со змеей; его могли называть *змеев брат* (псков., ПОС 2: 145). По той же причине в некоторых местах не едят вьюна, считая, что он «гадючі породи» (харьков., Булашев 1992: 375), или только его голову (бел., Романов 1912: 37), и голову индейки: «гадюча головка, гадына на шеи высыть» (харьков., Щелоковская 1899: 290). Во многих местах не ели раков, которых называли *чертовыми вшами* или *водяными сверчками* (нижегород., Зеленин 1915: 721; Даль 1996: 91). Белорусы предполагали, что черти, прячась от грозы, превращаются в рака или рыбу; запрет на употребление в еду касается именно таких «оборотней», которых можно узнать по красным глазам (МБ: 398, 415).

В процессе распределения животных по категориям «чистое/нечистое» могут упоминаться такие признаки морфологии, как крестообразная кость. Так, щуку[16] и язя считали хорошей рыбой: «У щуки и язя в голове крест. Богом данные они, меченные Богом и богославенные» (Бобрецова 2001: 93)[17], в отличие от угря: «У угря крестика в галаве нет, есть яво нельзя, эта косточка такая ф темени» (псков., ПОС 16: 139–140)[18]. Признаком

---

16 В других местах неприятие щуки, связанное прежде всего с ее хищной природой, мотивируется тем, что она «будто бы производит лихорадку» (вологод., Иваницкий 1890: 28).

17 Про крест в голове у щуки упоминали и в Вятской губ. (Магницкий 1883: 9). А у глухаря крест напоминали его следы (Бобрецова 2001: 92–93). В то же время наличие креста у щуки, с точки зрения православных, служит мотивировкой пищевого запрета на щуку у евреев (твер., волын., Белова 2005: 119; ААГ).

18 Сходную рыбу вьюна нельзя есть, поскольку у него «кобылье», т. е. щучье, мясо (вят., Магницкий 1883: 9).

inslav

съедобности рыбы называют также раздвоенный хвост по аналогии с раздвоенным копытом животных: «Вот это хвосьтик вилкой — ту йедя рыпку, ту не йедя» (архангел., КАОС). Кроме того, различительным признаком служит и характер передвижения: «рыба, плывущая по течению, считается чистою, а против течения — нечистою; последнюю ловить грешно» (тамбов., Бондаренко 1890: 119).

Хотя в Библии нет никаких указаний на нечистую растительную пищу, в русской традиции список нечистых и запрещенных продуктов включал также и растения. Известно, что многие толки староверов долго не принимали картофель. Этот запрет мог дополняться спорадически и запретом на потребление других «новых» овощей: помидоров, моркови (Усть-Цильма), свеклы (владимир., Усть-Цильма, Бобрецова 2001: 96)[19], хрена (Усть-Цильма, Дронова 2002: 50)[20]; староверы не ели и бобов, «так как в них монах сидит» (владимир., Завойко 1914: 116). Молокане не употребляли в пищу ни лук, ни чеснок (самар., Зеленин 1916: 1213).

Под запретом оказывались и такие нововведения, как чай и кофе. Запрет может формулироваться с помощью народной этимологии: «чай отчаянный», «кто пьет чай, отчаивается от Бога, кто пьет кофе, налагает ков на Христа» (Даль 1996: 98)[21]. Одним из критериев «негодности» этих напитков считалось их иностранное происхождение. Так, староверы Владимирской губ. не пили чай, поскольку он «не из нашей земли, в нем всякая дрянь», а самовар почитали за дьявольское изобретение и называли «змеем шипучим» (Завойко 1914: 116). Тем не менее они подчас обходили запрет на потребление чая, включая его в свою ежедневную трапезу (уфим., Зеленин 1905: 31).

Этиология в запретах

Отдельные запреты сопровождаются этиологическим комментарием. Так, например, говорили, что медведя «даже страшно есть», потому что изначально он был человеком (олонец., вологод., Гура 1997: 163). Обоснованием такого запрета могут выступать многочисленные этиологические легенды, как и рассказы о превращении человека в медведя на свадьбе. Лебедь исключается из числа съедобных птиц не только потому, что Моисеев закон считает его нечистой птицей, но и в силу того, что его повадки напоминают человеческие и он «носит цветное», то есть у самок бывают ме-

---

19 Ср.: «Местами не едят свеклы, потому что она „встрець солнышка растет“» (владимир., Завойко 1914: 116).

20 Само название корнеплода вызывает отвращение у пожилых женщин (Там же).

21 Вариант: «Кто чай пьет, тот отчаянной от Бога» (уфим., Зеленин 1905: 31). Ср. также: «чай проклят на трех соборах, а кофей на семи» (нижегород., Зеленин 1915: 749).

inslav

сячные (вологод., том., Харузин 1889: 46–47; Потанин 1864: 124)[22]. Голубя не едят еще и потому, что мертвая птица складывает лапки крест-накрест, как покойник, и, значит, у него есть душа (бел., МБ: 121). «Превращенных» за свои прегрешения людей подозревали и в аисте, цапле, удоде, дятле и *посмитюхе* (хохлатом жаворонке) и именно по этой причине не ели их мясо (подол., Зеленин 1916: 1071).

Запрет на употребление в пищу животного может быть мотивирован его «дьявольским» происхождением. К таким «чертовым творениям» относят рака, козла, зайца. При этом сам факт создания чертом не обязательно приводит к исключению этого творения из рациона. Из легенды о раке, которого черт изготовил, но не сумел придумать ему название, может быть сделано два вывода. Из одного варианта легенды следует запрет на употребление рака в пищу, а из другого — наоборот, разрешение, поскольку название «рак» было придумано Богом (смолен., Белова, Кабакова 2014: 150–151). Также и дуалистическая концепция творения козла и зайца — черт создал их, а Бог одушевил — предполагала пригодность в еду этих животных (рязан., владимир.) или частичную пригодность: можно есть козлятину, но не козлиную голову, потому что черт упросил Бога, чтобы тот ее ему оставил (вят., Белова, Кабакова 2014: 141; Белова 2004: 177). С дуализмом творения связывают и появление картофеля: черт создал картофель, пытаясь воссоздать райские яблоки, отсюда и его название *чертовы яблоки* (Дилакторский: 583); но Бог проклял их, и они ушли под землю и почернели, как сам Сатана (Белова, Кабакова 2014: 213). Сатаною были созданы чай, хмель и табак (Белова, Кабакова 2014: 204), ср.: «Кто пьет чай, тот не может надеяться на получение Царства Небесного, потому что это растение не есть создание Божье, а произведение дьявола, и кто пьет его, становится сообщником дьяволу» (нижегород., Зеленин 1915: 742).

Другой этиологический мотив, определяющий съедобность/несъедобность животного, — это его поведение по отношению к Христу. В некоторых текстах в этом плане противопоставляются лошадь и свинья. Лошадь пыталась откопать спрятанного в сене младенца Христа, а свинья, наоборот, закопать (изредка упоминается не солома, а навоз) (твер., ААГ). В результате свинина (и иногда баранина, брест.) — дозволенная для православного еда, а конина — только для татар (оренбург., владимир., рус. латвийск., брест., Белова, Кабакова 2014: 139; Боганева 2010: 109). Однако известен и инвертированный вариант: свинья отрывала младенца, а конь, наоборот, зарывал. Поэтому свинья непригодна в пищу (нижегород., Зеленин 1915: 828) или ее следует жарить на огне («просвящать»), а конину

[22] Но при этом Харузин отмечает, что запрет на охоту на лебедей соблюдался не повсеместно, так, в некоторых уездах Вологодской губ., как и в Темрюке (екатеринодар.), лебедей ели (Харузин 1889: 50).

inslav

есть можно (твер., ААГ). Впрочем, возможна и иная логика: конину не едят именно потому, что лошадь прикрыла младенца соломой (псков., ААГ). Но вести себя неправильно могут и оба животных, и поэтому запрет на потребление касается обоих (ленинград., ААГ).

В украинской традиции в этой ситуации испытания на «лояльность» могут оказаться все домашние животные: так, волы и коровы не съели сена из яслей Христа, овцы и козы по три соломинки, а кони съели все сено; и соответственно одних благословили в полной мере, других в меньшей, а коней прокляли. Свиньи же спасли в хлеву или в поле уже взрослого Христа, спрятав его от преследователей, и он за это благословил употребление их в пищу (овруч. волын., житомир., гуцул., Артюх 1977: 77; Зеленин 1914: 321; Белова 2005: 115–116), но только три раза в год: на Пасху, Рождество и Крещенье (владимир., Белова 2004: 348).

Среди благословенных созданий, прятавших Христа в соломе, фигурируют также гусь и утка (укр.), в отличие от кур. Вот почему не едят лапок у кур: «Як Ісус Хрыстос заховався в ясли (вар.: в смиття), а курыця и выгребла Его лапамы. А як яечко снесла, сама освятылась, а лапы все же прокляты» (харьков., Иванов 1898: 304–305). По этой же причине проклята голова голубя: голубь тоже разгребал солому, в которой прятался Спаситель (укр., Иванов 1898: 305–306; Булашев 1992: 328–329). Этот мотив может быть приурочен и к эпизоду распятия. В одном варианте курица разгребает сено в яслях, где прячется от стражников Христос, за что на ней лежит клеймо предательства. В другом варианте она, наоборот, спешит прикрыть тело уже распятого Христа соломой, и это тоже оценивается как предательство: курица слишком поспешно судит о смерти Спасителя (кубан., Запорожец 2003: 40).

Запрет есть воробьев проистекает из нелояльности птицы в момент крестных мук: воробей прыгал и кричал «жив! жив!», т. е. продлил страдания Христа. «И Бог его проклял, что мясо его есть нельзя» (краснодар., Запорожец 2014: 24–25; ср. харьков., москов., Гура 1997: 587; Белова, Кабакова 2014: 155)[23].

Негодными могут считаться хрен, чай и табак, поскольку они не поклонились Христу во время распятия или расцвели (чай, табак), когда все растения завяли от горя (Белова, Кабакова 2014: 202, 204, 407)[24]. Или же хрен считается негодным в пищу, поскольку Христа на кресте поили уксусом и давали есть хрен (брест., Боганева 2010: 117)[25].

---

23 Видимо, по аналогии с подскакивающим воробьем запрещают есть и скворцов, которые также «скачут, а не ходят» (том., Потанин 1864: 124).

24 Ср., например: «Все травы Богу поклонились, а чай отчаянный — не поклонился» (печор., ФСГНП 2).

25 В Витебской обл. не разрешали есть на Пасху лук, так как им плевали в распятого Христа «евреи» (Боганева 2010: 125).

inslav

У староверов объяснение непригодности в пищу некоторых культурных растений содержится в мотиве инцестуальной или иной противоестественной связи. Так, картофель (как и табак) оказывается результатом совокупления некоей царевны со псом, он «родился от песьего яйца» (вологод., Воронина 1997: 138), отсюда и такие презрительные названия картофеля, как *собачьи яйца* (пензен.)[26], *собачьи яблоки* (ярослав., Балов 1899: 224). Картофель мог также вырасти из тела волхва, из внутренностей царя Ирода или из слюны сатаны (Белова, Кабакова 2014: 211–212, 411–412). Происхождение из «иудовой утробы» приписывается и кофе, что также служит основанием для его исключения из рациона (архангел., Ефименко 1877: 73).

Происхождение от «грешного» существа или предмета — мотив сравнительно редкий, и из него также могут делаться прямо противоположные выводы. Так, рыбу вьюна считают негодной, поскольку она возникла из гвоздей, предназначавшихся для распятия и брошенных цыганом в воду (ровен., Гура 1997: 371)[27]. Из подобного гвоздя, воткнутого цыганом в землю, возник и хрен. И именно в силу этого его подают на стол на Пасху (гродн., Боганева 2006: 364)[28]. К этому типу этиологий примыкает и оригинальный вариант происхождения коня и, соответственно, запрета на его потребление в пищу: конь произошел от змея (житомир., Кравченко 2009: 53).

В подобную оценочную систему могут включаться и мотивы возможных метаморфоз того или иного «подозрительного» продукта. Так, про картофель, пользующийся особо дурной славой, говорили, что при разваривании из него выходят щенки (вят., казан.) и мыши (казан., Белова, Кабакова 2014: 411)[29]. В Пошехонье про картофель рассказывали, что женщина, устроившись на клубнях, как на яйцах, высидела из них мышей (Балов 1899: 224).

Мы не касались специально эволюции подобных запретов в истории. Древние памятники свидетельствуют о том, что многие из запрещенных птиц широко употреблялись в пищу в прошлом. Так, княгиня Ольга берет

---

26 Ср. определение, которое давали «собачьим яйцам» усть-цилемские староверы: «бесовское многоплодное блудное растение, завезенное с мира» (Дронова 2002: 49). Такого же рода названия используются и коми-староверами: «кобелиная мошонка» у верхневычегодцев, «собачьи яйца» у печорцев (Власова 2002: 516).

27 Легенда записывалась и в Брестской обл., но без упоминания пищевого запрета (Боганева 2010: 120), а также в Гомельской, но там она служит объяснением того, почему евреи не едят эту рыбу (Белова 2005: 117).

28 Пасхальная приуроченность хрена может объясняться и тем, что «Коли Ісус Христос воскрес, він перший раз узяв у рот хрін. Хрін отак, як ви осьвєтили цей кошик, ви маєтє прийти додому, помолитисьи Богу, узєти перший раз в рот хреню, після того яїчко, а після того їжте шо хочете і пийте горівку чи шо там маєте» (Яворов Косовского р-на Ивано-Франковской обл., Боренько 2012: 46).

29 В другой сказке из рассыпанной на земле картошки возникают хомяки (вят., Белова, Кабакова 2014: 126–127).

inslav

с древлян дань «по 3 голуби да по 3 воробьи» (цит. по: Гура 1997: 588). В прошлом белорусы разводили голубей себе на пропитание (МБ: 121). Известно также, что на боярских свадьбах в XVII в. подавались лебеди. Точно так же, как показала Л.Ф. Артюх, конина была частью обычного рациона славян, как, впрочем, и других народов, до принятия ими христианства (Артюх 2011: 118–122).

Большинство из упомянутых запретов постепенно забываются или не соблюдаются, однако про них могут вспоминать в особых обстоятельствах, например, на поминках, которые наилучшим образом сохраняют архаичные черты. Так, например, если на поминальный обед у некоторых староверов стараются готовить рыбу, а не мясо, то налим и щука, которые питаются «дохлятиной», исключаются из меню (перм., Подюков 2004: 185). Точно так же исключаются из тризны и некогда запретные чай и картофель (перм., На путях: 301). Таким образом, в ритуальных ситуациях аксиологические ценности еды вновь актуализируются.

Литература и источники

ААГ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ (http://folk.polarstarspb.ru).

АОС — Архангельский областной словарь / Под ред. О.Г. Гецовой. М., 1980–. Т. 1–.

Аркушин 2000 — *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1–2.

Артюх 1977 — *Артюх Л.Ф.* Українська народна кулінарія: Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1977.

Артюх 1994 — *Артюх Л.Ф.* Їжа та харчування // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1994. С. 288–313.

Артюх 1999 — *Артюх Л.Ф.* Народне харчування, їжа, кухонне начиння // Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. Опішне, 1999. Кн. 2. С. 121–138.

Артюх 2011 — *Артюх Л.Ф.* Хранителни забрани при украинците. Религиозното и етническото // Български фолклор. 2011. № 3–4. С. 116–127.

Архангельский 1854 — *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1854. Т. 2. С. 1–80.

Балов 1899 — *Балов А.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1899. № 1–2. С. 193–224.

Балов 1901 — *Балов А.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 81–134.

Баранов 1999 — *Баранов Д.А.* Образ ребенка в представлении русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам): Дисс. … канд. ист. наук. СПб., 1999.

inslav

Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова 2005 — *Белова О.* Еврейские пищевые запреты в фольклорной интерпретации славян // Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2005. С. 106–124.

Белова, Кабакова 2014 — *Белова О.В., Кабакова Г.И.* У истоков мира. Русские этиологические сказки и легенды. М., 2014.

Бернштам 2005 — *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

Бобрецова 2001 — *Бобрецова А.В.* Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устьцилемов) в XX веке // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Под ред. С.А. Арутюнова, Т.А. Ворониной. М., 2001. С. 87–98.

Боганева 2006 — *Боганева А.М.* Легенды // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 3. Кн. 2. Гродзенскае Панямонне. Мінск, 2006. С. 348–400.

Боганева 2010 — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. Мінск, 2010.

Богатырев 1916 — *Богатырев П.Г.* Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии // ЖС. 1916. Кн. 25, прил. 6. С. 71–76.

Бондаренко 1890 — *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. Вып. 1. С. 115–121.

Боренько 2012 — *Боренько Н.* Локальні особливості народного харчування у XX столітті на порубіжжі Гуцульщини та Покуття // Народна творчість та етнографія. 2013. № 6. С. 37–48.

Булашев 1992 — *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.

Величко 2013 — *Величко Т.* Традиції народного харчування гуцулів Верховинського району Івано-Франківської області // Народна творчість та етнографія. 2013. № 6. С. 49–56.

Власова 2002 — *Власова В.В.* Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2002. С. 515–521.

Воронина 1997 — *Воронина Т.А.* Об особенностях питания крестьян Тотемского уезда в конце XIX века // Тотьма. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 132–164.

Воронина 2008 — *Воронина Т.А.* Питание русских крестьян конца XIX в. во время постов // Традиционное русское застолье / Сост. А.В. Костина, Л.Ф. Миронихина. М., 2008. С. 238–248.

Губарева — *Губарева В.В.* Словарь тамбовских говоров (лексика питания). Тамбов, 2003.

Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

inslav

Гуцульські говірки — Гуцульські говірки: Короткий словник / Відповід. ред. Я. Закревська. Львів, 1997.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4. [Фотомеханическое воспроизведение: М., 1978–1980].

Даль 1996 — *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.

Дилакторский — Словарь областного вологодского наречия, по рукописи П.А. Дилакторского. СПб., 2006.

Дронова 2002 — *Дронова Т.И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX — начало XX в.). Сыктывкар, 2002.

Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1877. Т. 5.

ЖС — Живая старина. СПб., 1890–1917; М., 1994–.

Завойко 1914 — *Завойко Г.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭО. 1914. № 3–4. С. 81–178.

Заглада 1931 — *Заглада Н.* Харчування в с. Старосіллі на Чернігівщині // Матеріяли до етнології. Київ, 1931. Т. 3. С. 83–196.

Запорожец 2003 — Легенды из станицы Динской / Публикация В.В. Запорожец // ЖС. 2003. № 2. С. 39–40.

Запорожец 2014 — Народные этиологические рассказы в современных записях / Публикация В.В. Запорожец // ЖС. 2014. № 1. С. 24.

Зеленин 1905 — *Зеленин Д.К.* Черты быта усень-ивановских староверов. Казань, 1905.

Зеленин 1914 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1914. Т. 1.

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

Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1916. Т. 3.

Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890 (Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Императорском Московском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1).

Иванов 1897 — *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // ЭО. 1897. № 1. С. 22–81.

Иванов 1898 — *Иванов П.В.* Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Харьков, 1898.

Иванова 2014 — *Иванова Н.* Запреты староверов Латгалии // Альманах компаративистики № 4 (33). Человек в языке: этнолингвистика, лингвистическая картина мира. Даугавпилс, 2014. С. 182–197.

inslav

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

Кабакова, Седакова 2004 — *Кабакова Г.И., Седакова И.А.* Младенец // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 257–264.

КАОС — Картотека Архангельского областного словаря (МГУ, Москва).

Карамзин 1853 — *Карамзин Н.М.* История государства российского. М., 1853. Т. 11–12.

Кравченко 2009 — *Кравченко В.* Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. Київ, 2009. Т. 2.

Магницкий 1883 — *Магницкий В.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.

Малеча — *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.

МБ — Міфалогія беларусаў / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.

На путях — На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. / Под ред. В.А. Александрова, И.В. Власовой, И.А. Кремлевой. М., 1989.

Немченко, Синица — *Немченко В.Н., Синица А.И., Мурникова Т.Ф.* Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики / Под ред. М.Ф. Семеновой. Рига, 1963 (Учен. зап. ЛГУ им. П. Стучки. Т. 51).

Никифоровский 1895 — *Никифоровский Н.Я.* Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Этнографические данные. Витебск, 1895.

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

Новак 2010 — Міфалагічныя ўяўленні беларусаў / Укладанне, уступны артыкул, рэдагаванне В.С. Новак. Мінск, 2010.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Подюков 2004 — *Подюков И.А.* Карагайская сторона: народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004.

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными / Под ред. Л.А. Ивашко, И.С. Лутвиновой, М.А. Тарасовой. Л., 1967–. Т. 1–.

Потанин 1864 — *Потанин Г.Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Т. 6. С. 1–154.

Пьянкова 2008 — *Пьянкова К.В.* Лексика, обозначающая категориальные признаки пищи, в русской языковой традиции: этнолингвистический аспект: Дисс. … канд. филол. наук. Екатеринбург, 2008.

Пьянкова 2009 — *Пьянкова К.В.* «Пищевые» предписания и запреты в традиционной культуре // Славянская традиционная культура и современный

inslav

мир. М., 2009. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. С. 104–116.

РНК — *Атрошенко О.В., Кривощапова Ю.А., Осипова К.В.* Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь. М., 2015.

Романов 1911 — *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. Вып. 1.

Романов 1912 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильно, 1912.

Русские крестьяне — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2004. Т. 1. Костромская и Тверская губернии; 2006. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд; ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды; Т. 3. Калужская губерния; Т. 4. Нижегородская губерния; 2007. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды; ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды; ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды; 2008. Ч. 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюгский и Яренский уезды; Т. 6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии; 2009. Т. 7. Новгородская губерния. Ч. 2. Череповецкий уезд.

СВГ — Словарь вологодских говоров / Науч. ред. Т.В. Бахвалова. Вологда, 1983–2007. Т. 1–12.

СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург, 2001. Т. 1–.

Селигер — Селигер: Материалы по русской диалектологии / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2003–. Т. 1–.

Сержпутоўскі 1930 — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930.

СПГ — Словарь пермских говоров / Под ред. А.Н. Борисовой. Пермь, 2002. Т. 1–2.

СРГБ — Словарь русских говоров Башкирии / Под ред. З.П. Здобновой. Уфа, 1997–2005. Вып. 1–4.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Под ред. А.С. Герда. СПб., 1994–2005. Т. 1–6.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. М.; Л., 1965–. Т. 1–.

ССГ — Словарь смоленских говоров / Сост. А.И.Ивановой. Смоленск, 1974–. Т. 1–.

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

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

ФСГНП — Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры / Сост. Н.А. Ставшина. Сыктывкар, 2008. Т. 1–2.

inslav

Харузин 1889 — *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889.

Черных 2008 — *Черных А.В.* Пищевые запреты летне-осеннего периода у русских пермского Прикамья // Традиционное русское застолье / Сост. А.В. Костина, Л.Ф. Миронихина. М., 2008. С. 60–68.

Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 7: Евреи. Поляки. Племена немалорусского происхождения. Малоруссы (статистика, сельский быт, язык).

Щелоковская 1899 — *Щ*[*елоковская*] *В.* Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // ЭО. 1899. № 1–2. С. 266–322.

Щепанская 2001 — *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста // Мужской сборник. М., 2001. Вып. 1. С. 9–27.

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

Эремич 1867 — *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильно, 1867.

Douglas 1966 — *Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Baltimore, 1966.

inslav

К.В. Осипова (Екатеринбург)

Коллективные трапезы как воплощение ценностей крестьянского общежития

(на материале диалектной лексики Русского Севера)

Жизнь крестьянина протекала в двух социумах — внутреннем (домашнем, семейном) и внешнем (общинном). Все события, будь то повседневные дела, праздники или традиционные ритуалы, разворачивались или в семейном кругу, или в общине. С этим была связана одна из главных ценностей крестьянского мира — коллективность. Коллективно пахали, сеяли, жали, косили, всей деревней устраивали молебны в случае несчастий, гуляли на празднествах и пр. В некоторых совершаемых действиях немалую, а порой и главную ценность представляла их совместность: мольба имела силу, если произносилась всеми жителями, значимые события — окончание полевых работ, скоромного или постного периода (гуляние на Масленицу, колядование и пр.) и т. п. — отмечались всей деревней. Подобные действия предполагали включение в них каждого члена социума, требуя от него соблюдения принятых в сообществе норм поведения.

В данной статье речь пойдет о таком явлении традиционного уклада жизни, как коллективная ритуальная трапеза, которая, составляя часть обряда, предполагала выполнение установленных социумом канонов[1]. Коллективные трапезы были характерной приметой жизни русского крестьянина — об этом писал еще Д.К. Зеленин, ссылаясь на материал, собранный А. Поповым и другими этнографами: «Вряд ли можно сомневаться в том, что великорусские обрядовые праздники, известные и теперь под названиями: “братчина, мольба, канун, ссыпка, ссыпщина”, а также “Николыцина” и т. п., являются именно остатками древних братчин. Теперь это имеющие религиозно-церковный характер коллективные трапезы-пиры, для которых продукты собираются со всей общины. Русский обряд братчины, связанный *с охотой и звероловством,* не сохранился до нас, но память о нем еще жива в народных преданиях. На всем русском севере, где только сохранились остатки братчин, широко распространены местные сказания

---

1 В то время как, несомненно, существовали и застолья менее регламентированные и не привязанные к обрядовой стороне жизни социума, ср., например, традиционные «чаепития» — костр. вохом. *бочéрничать* ‘пить чай и вести беседу’: «Давай бочерничать! Вот сидят люди, угощаются, чай пьют, вкусное чего едят, разговор ведут» (ЛКТЭ), волог. кир. *почáйничать* ‘попить чаю’ (СВГ 8: 25).

inslav

о том, как в старину в Ильин день (обычный здесь день скотоводческих братчин) прибегал из лесу к местной часовне олень, которого община закалала, варила и съедала. Каргопольский и соседние с ним уезды бывш. Олонецкой губ., Вельский и Кадниковский Вологодской губ., Белозерский уезд Новгородской губ., — вот места широкого распространения преданий о чудесном олене» (Зеленин 1928: 131).

Не вдаваясь в изучение корней этого обрядового праздника, остановим внимание прежде всего на основных принципах организации подобных коллективных трапез и тех ценностях, важных для семьи и общины, на которых они основывались.

На рассматриваемом нами Русском Севере — в частности на восточных территориях Карелии, в Архангельской и Вологодской областях, а также на северо-востоке Костромской области (северная часть Шарьинского района, а также Вохомский, Октябрьский, Павинский районы, ранее относившиеся к Вологодской области) — традиция общинных трапез сохранялась и в XX веке. По всей видимости, поскольку этот обычай естественно вписался в принципы коллективного хозяйствования, утверждаемые в годы советской власти, он никогда не только не оказывался под запретом, но и получил «второе дыхание», подкрепленный ценностью советского коллективизма. Так братчины стали прекрасным вариантом поощрения для крестьян, обязанных принимать участие в совместных колхозных работах: костр. вохом. «Варили пиво колхоз — это братчины называлось, когда все управятся»; «В советские-то годы братчины были — варили пиво за деревней, все собирались и варили» (ЛКТЭ). При этом зачастую их организовывали даже на колхозные средства — костр. вохом. «Колхоз выделит ржи и варят» (ЛКТЭ).

Особенно прижились те традиции, которые имели трудовую составляющую: братчины и подобные им коллективные застолья устраивались по случаю окончания совместных работ — в большей степени сельскохозяйственных (сенокоса, жатвы, уборки урожая), но также, например, при завершении определенных этапов строительства (закладке первого венца сруба, укладке матицы, печи и пр.). Таким образом, совместные трапезы одновременно поддерживали две базовые ценности — труда и общинности (коллективности), предполагающих, что в работе, как и в трапезе, принимал участие каждый трудоспособный член сообщества.

Лексика севернорусских диалектов, называющая совместные приемы пищи, — ее мотивационный компонент, особенности семантического развития и контекстного употребления — позволяет увидеть основные принципы, которые формируют ценностную составляющую этих обрядов. При этом диалектные материалы неопубликованной картотеки говоров Русского Севера по Архангельской, Вологодской и Костромской областям (ЛКТЭ), а также словарей, охватывающих севернорусские территории (АОС, СВГ,

inslav

СРГК, СГРС и др.), существенно дополняют сведения, которыми богата этнографическая литература.

Колхозные братчины идеально вписывались в народный сельскохозяйственный календарь — традицию празднования церковных праздников, совмещенных с завершением определенных этапов полевых работ. Большинство братчин советского периода устраивались осенью и, будучи приуроченными к 7 ноября (день Великой Октябрьской социалистической революции, 7 ноября / 25 октября), получали одобрение советской власти: волог. нюкс. «На братчину все в одной избе собирались, пиво варили, а мы ряжеными были, но это *революционный праздник*»; «Братчины — варили осенью, делали солод, варили пивá — в Октябрьские» (СГРС 1: 180). Менее устойчивой была традиция организовывать коллективные застолья в Покров (Покров Пресвятой Богородицы, 1/14 октября) — видимо, из-за нежелательного совпадения с церковным праздником: арх. уст. «*На Покров* братчину делали, убрано как всё с полей, пива наварим и пируем всей деревней, сидим вечера по три» (СГРС 1: 180); арх. онеж. «*От Покрова* складыню делали, девки попросят у родителей, хто рыбы, хто картошки, ребят зовут на складыню» (СРГК 6: 113). Также реже встречался обычай устраивать братчину на Масленицу, Первого мая, в Иванов день и другие летние праздники в силу трудовой загруженности крестьянина в весенне-летний период: костр. вохом. «*Первой май* — раньше, Первой май и то меньше, потому что Первой май уже раньше иной раз начиналася весенняя посевная, некогда было распивать долго, а основное — в Октябрьские — седьмого ноября. Вот тогда уже летом работу всю спихнём, всё уже, коровы закроются, всё людям будет посвободнее, так по неделе по целой пили» (ЛКТЭ). В любом случае братчины не должны были нарушать трудовой распорядок крестьянской общины, четко разделяющий периоды работы и отдыха, ср. костр. вохом. «Масленица — братчина уж обязательно была. В рабочее время не видишь пьяного никого» (ЛКТЭ). Напротив, можно сказать, что они регулировали соотношение календарных периодов труда и отдыха, подобно тому, как суточные трапезы организовывали трудовой день[2].

Само название ***братчина*** предполагает в качестве принципов организации совместность и равенство, «со-дружество» и даже родство всех участников: костр. вохом. «Братчина, если *звали как братья*, *соседи раньше были как братья*, братчину, общину пили»; «Все братья, как говорится, стали. *Родня и не родня — все братья*. Вот называли братчина»; «Когда

---

2 Ср.: «Главным ориентиром для членения дневного времени служит время еды, а точнее обед, обеденное время, которое четко делит рабочий день на две половины <…> Терминология трапез и отрезков рабочего времени демонстрирует два разных способа концептуализации времени: исходя из еды или, наоборот, исходя из трудового процесса» (Кабакова 2013: 109).

inslav

вместе пиво варили — это братчина» (ЛКТЭ). Та же идея заложена и в упомянутом в первом контексте названии *óбщинá*, определяющем в качестве организатора трапезы деревенскую общину. На братчину непременно собиралась вся деревня — это отличало трудовую коллективную трапезу от рядовых «посиделок» или семейных застолий, ср. костр. вохом. «Братчина — все, видишь, до одного тут, вся деревня, вот братчиной и зовётся. А если вечерóк, так не вся деревня, родные, свои, знакомые, других-то соседей не брали — на братчине-то все до одного» (ЛКТЭ). Зачастую гуляли не только одной деревней, но и соседними, «всем колхозом».

Названия типа костр. вохом. ***склáдчи́на*** (ЛКТЭ), волог. ник. *склади́ны*, волог. баб. *склáдки*, волог. кир., сямж. *склáдщи́на*, волог. в.-уст., тарн., к.-город. *склады́ня* (СВГ 10: 21, 22) воплощают основной принцип организации коллективных трапез — каждый из представителей общины должен участвовать в ее подготовке, вложив свою часть, долю. Крестьяне совместно складывались на пиво (собирали солод, хмель и прочие его компоненты), которое варили общиной в больших чанах: костр. вохом. «Варили братчину, на все складывались, так много пива-то варили, в большой кадце» (ЛКТЭ). В некоторых регионах действовал принцип очередности — передачи жребия при подготовке братчины. Это касалось прежде всего пищевой составляющей — члены общины забивали скот по очереди: арх. вил. «Братчины делали — а вот в деревне пиво обще наварят. Братчина была — складыню сделают да три дня пируют. Сейгод братчина у меня, скотину убили, тут и братчину делают» (АОС 2: 106). Интересен костромской обычай *сыпать (насыпáть) гостей* (ср. *ссыпщина*) и *закладывать за гостей* (именно с таким глагольным управлением): если на братчину приезжали родственники из других деревень, за них обязательно вносилась «братская» доля, ср. «Складывалися солодом, хмелем и варили пиво, сыпали гостей, тоже за их закладывали. Вот я, допустим, сыплю из Вохмы <…> я из Вохмы или из любой деревни родственников своих стану сыпать — я и за их закладываю и солод, и хмель — это всё закладывали за их <…> Гостей насыплют, да сами — вот это братчина и есть» (ЛКТЭ). Таким образом выражалась обязательность равного долевого участия в трапезе всех членов коллектива и поддерживался «основной смысл традиционного застолья: приобщение к „доле“, воплощенной в обрядовых напитках и пище и отведенной всем членам данного социума, родовой общины, включая и предков» (Морозов 2008: 23).

Иная, очевидно, более новая традиция — непосредственно приносить свою долю уже готового напитка на трапезу: костр. вохом. «Пойдем вдвоем, с мужем, дак мы несем литру, а если втроем кто-то идет из хозяйства — несут три пол-литровки — и снесутся все вместе и сливают — у кого хорошая самогонка, у кого плохая — все сливают вместе — потом пьют весь вечер» (ЛКТЭ). В большей степени это касалось, конечно, сбора блюд на

inslav

застолье, которые каждый приносил с собой, ср. волог. сямж. *скла́дщи́на* ‘еда, приготовленная или принесенная на праздник в складчину’ (СВГ 10: 22), *склады́на* (*склады́ня*) ‘то же’: арх. онеж. «От Покрова складыню делали, девки попросят у родителей, хто рыбы, хто картошки, ребят зовут на складыню»; мурм. тер. «А еще собирали складыню, когда блины пекём и пироги растворим» (СРГК 6: 113). Судя по полевым записям, традиция «приносить кто что может» относится в большей степени к нетрудовым застольям — девичьим и молодежным посиделкам. Братчины же предполагали «породнение» через совместное приготовление блюда: в течение года приготовление пищи являлось делом семейным, а общий «горшок» на столе, из которого ела вся семья, всегда символизировал родство и единство сотрапезников (ср. общенар. *есть из одного/общего котла*). Сельские коллективные празднования переносили эти ценности из семьи в общину — происходило «породнение», в том числе за счет приготовления и питья из общего котла[3].

Именно пиво и, видимо, позднее, другой алкоголь в традиционной культуре играл роль объединяющего начала на застолье, а ритуал его употребления поддерживал ценности «дружества, родства и братства». На Русском Севере этому можно найти лексические подтверждения в таких названиях коллективных трапез, как ***сле́вки***, ***ли́тки***, ***пива́***: костр. вохом. *сле́вки* ‘братчина’: «Сойдутся, снесут кто чего, слевки делаем, празднуем. Сольемся в одну избу, в лагуны, кто чего принес, сольем»; «Раньше по деревням собирались, делали слевки. Уберутся на поле и кто что несет: самогонку, пиво» (ЛКТЭ), волог. в.-уст. *ли́тки* ‘угощение (обычно с выпивкой) по поводу окончания работы, при подрядах, сделках, в вознаграждение и т. д.’: «Там литки выпили, как амбар покрыли» (СВГ 4: 42). Объединяющей функцией обладали связанные с напитками застольные ритуалы. Так, на севернорусских праздничных трапезах было принято *сва́ривать концы́* — допивать пиво из идущего по кругу ковша и тут же начинать пить снова из следующего разлива: волог. бел. «Гусаком разливали с краю всем по порядку, а кум концы сваривал» (СГРС 5: 309). Таким образом выстраивалась непрерывная цепочка «пьющих», включающая каждого из присутствующих, а идея непрерывности становилась концептуальной основой этого обряда.

Ритуальная составляющая питья из общей чаши выходит на первый план в осмыслении лексемы *бра́ти́на* (*браты́ня*) ‘ковш (или чаша) с носиком, из которого пьют пиво (брагу, квас и т. п.) по очереди либо разливают напиток по стаканам’. Толкование сущ. *бра́ти́на*, которое приводится в словарях А.Е. Аникина (Аникин 4: 166–167) и В. Орла (Orel 1: 141), отсылает к версии Ж.Ж. Варбот — согласно ее предположению, *братина*

---

3 Ср.: «„Идеальная“ трапеза мыслится как объединяющая за столом не только весь род, включая предков, но и всех живых, общину, мир» (Мороз 2008: 42).

inslav

является дериватом от гл. *брать* (Варбот 1986: 37). Мотивация, очевидно, состоит в том, что на застолье *братину* передавали из рук в руки, распределяя с ее помощью пиво, ср. арх. лен. «Из ендовы, или братыни, пили за столом в праздник, подавали из рук в руки» (СГРС 1: 181). Тем не менее, в диалектных контекстах мы встречаемся с регулярным сближением с термином родства *брат*, что в контекстах лингвистически поддерживается его дериватами типа *братоваться*, *братский*: арх. уст. «Братыня так потому называется, что в прежние времена *братовались* за столом, то есть из одной чашки специально пили»; арх. в.-тоем. «Братынь по кругу ходила, *братская кружка*» (СГРС 1: 181). Акционально эта идея выражалась в обычае пить из братины «по-братски», передавая ее по кругу, ср. арх. онеж. *пить братыню* ‘пить по очереди из одного сосуда’ (СРГК 1: 107, 108). Таким образом, одна из аксиологических основ коллективной трапезы — равенство и братство участников — получала и вербальное, и невербальное выражение.

Основным напитком, который готовился на братчинах, было пиво, потому в некоторых регионах и само празднество носило название ***пи́во*** или ***пива́***: волог. к.-гор. *быть у пиво́в* ‘участвовать в празднике, на котором пьют пиво домашнего приготовления’ (СВГ 7: 57), костр. вохом. *о пива́х* ‘на праздник’ (ЛКТЭ), «Говорят: севодня пива в ихней деревне, там канун» (Подвысоцкий: 8). В некоторых районах Вологодской области различались *пирущие* и *гулящие* праздники: к первым обязательно готовилось пиво или другая выпивка, а на *гулящие* только «гуляли» — волог. сямж. «Раньше-то всякие праздники были, пирушчиё да гуляшчиё. Спожин-то день раньше был пирушчий, и пива́ варили, а топерици уж это гуляшчёй»; «На Николуту пирущий праздник будет, пироги пецём да вино пьем» (СВГ 8: 34); волог. тот. «Бывали пирущие праздники, дак много пива делали. Раньше пирущие праздники были, женщины туда не ходили» (СВГ 7: 60). Как отмечают авторы статьи «Братчина» словаря «Славянские древности», у русских существовали законодательно установленные «пивные» братчины — «частным лицам разрешалось варить пиво до четырех раз в год к церковным и семейным праздникам» (Терновская, Толстой 1995: 256).

Если организующим центром большинства *братчин* как пивных праздников было приготовление пива, то наименования трапез по окончании жатвы восходят к названиям основного ритуального блюда: обычно это были различного рода каши из собранного зерна — символ изобилия и плодородия, ср. арх. леш., мез., пин., волог. междуреч. ***ка́ша*** ‘праздник окончания жатвы’ — арх. мез. «Всё, у меня сегодня каша, всё, поле сделала»; арх. пин. «Каша наступит в канун, как всё сжали» (СГРС 5: 110), волог. баб., вож., нюкс., сямж. ***салама́т*** (*салама́та*) ‘каша из овсяной крупы, приготовляемая на окончание какой-либо работы’ — волог. вож. «В последний день жатвы саламат делали, овсяной крупы замешают, масла нальют,

inslav

в печь поставят, выжарится, мягкой станет крупа»; волог. сямж. «А как кончат какую работу, так саламат и варят» (СВГ 9: 86–87), костр. вохом. ***дежéнь*** ‘обрядовая дожинальная еда — толокно, замешанное с простоквашей или молоком’ «Дожнут <…> вечером намешают каши — дежень — из толокна с простокишей или с молоком» (ЛКТЭ). Традиция отмечать кашей сбор урожая поддерживалась на Русском Севере повсеместно: так, в Пинежском уезде после помочей все, кто помогал жать, шли в хозяйский дом, где сначала их угощали шаньгами с водкой, а вечером, за ужином, — шаньгами и кашей (Ефименко 1877: 133–134)[4].

Трудовые застолья могли различаться по тому, по окончании каких коллективных работ они устраивались. Объединяющей для них была идея завершения — рабочего сезона или конкретного дела, конечной точкой которых (отделяющей дело от «не-дела») было совместное принятие пищи: «Съедание или выпивание символизировало окончательность, бесповоротность действия (в том числе и крепость слова), поэтому служило знаком, символом окончания дела. Все работы (пахота, сев, жатва, прядение, тканье, строительство дома и др.) заканчивались угощением, как правило включающим определенное ритуальное блюдо (например, саламат (обрядовая каша) на дожинках)» (Валенцова 2008: 208). Так, по окончании работ в поле отмечались костр. вохом. ***дожинки*** «Жниво кончат, так варят в шанах пиво, дожинки справляют» (ЛКТЭ), волог. кирил. «На дожинки барыня покупала вина мужикам, это уж конец жатвы» (СРГК 1: 473) или арх. холм. ***бородовó*** «Кончили — значит, ставь бородово» (СГРС 1: 159). Обязательными являлись коллективные трапезы по случаю завершения различных этапов строительных работ — обычно их называли по тому элементу дома, строительство которого завершалось: арх. в.-тоем., леш., нянд., пин., волог. в.-важ. ***бáлочное***, ***дымовóе***, ***потолóчное*** ‘угощение строителям после кладки печи, балки, потолка’ — арх. нянд. «Мужики пець складут, за дымовое выпить надо»; арх. в.-тоем. «Сначала пьют окладное, потом балочное, потом потолочное и наконец — дымовое» (СГРС 3: 295), волог. в.-важ., вель. ***закладнúцы*** (***закладúны***, ***закладнóе***) ‘угощение хозяевами строителей при закладке первого венца сруба’: «Дом закладывают, закладници пьют, как самцёвая слега, всё надо бутыука» [так!] (СГРС 4: 82), волог. сямж., хар. «Как строить начнут, в этот день закладное устраивали» (СВГ 2: 121), волог. в.-важ. ***коньковáя*** ‘бутылка водки, выставляемая хозяином по оконча-

---

4 О необязательности угощения по окончании помочей пишет И. Янышкова в работе «О названиях бесплатной помощи соседям в чешском языке» — суть помочей заключалась в бескорыстной помощи нуждающимся (Янышкова 2008: 435). Как отмечает Т.В. Леонтьева в статье, посвященной названиям коллективной помощи соседям в русской деревне, «угощение участников помочи нельзя считать оплатой, поскольку она „не соразмерна“ работе» (Леонтьева 2011: 87).

inslav

нии строительства дома’ «Хозяин, когда крышу вершат, обязательно коньковую ставят» (СГРС 5: 310), волог. сямж. ***ма́тица-салама́тица*** ‘пирушка по поводу укладки матицы, основной балки в доме’: «Как матицу-то в дому положат, дак саламат и делают. Вот и называют: матица-саламатица» (СВГ 4: 75). Однако эти трапезы, хотя и относились к трудовым, все-таки имели особый статус — они устраивались хозяином для работников (нет «долевого» участия) и в большинстве случаев ограничивались выпивкой. В описанной ситуации принятие пищи становилось прежде всего символом финала, завершения дела.

Среди названий совместных приемов пищи интересна судьба сущ. ***артель*** в севернорусских диалектах. В общенародном языке под *артелью* обычно понимается группа людей, объединенных для совместной работы, — будь то ремесленники, старатели, рыбаки или даже художники. На Русском Севере особое распространение получили промысловые артели — рыболовецкие и охотничьи, которые стали основной единицей организации труда, ср. *арте́ль* ‘группа рыбаков, объединившихся на совместный промысел рыбы или зверя на паевых началах; число членов в артели колеблется от 3 до 25 (редко) человек’ (Дуров 2011: 19). В XX веке, вплоть до 60-х годов, понятие *артель* использовалось как синоним или замена термину *колхоз*. Таким образом, существование артелей утверждалось на государственном уровне и приобретало новый, советский смысл. В современных диалектах Русского Севера сущ. *артель* (и его производные) встречается в фонетическом варианте *артиль* и нескольких специфичных значениях. Рассмотрим прежде всего те, что сохраняют семантику коллективности и/или пищи:

- ‘группа людей, компания’: арх., волог. тот., хар., у.-куб., ник. *арте́ль* (*арти́ль*) (АОС 1: 74–75; СВГ 1: 16);
- ‘большое количество людей’: волог. в.-уст. *арте́льно* (*арти́льно*) ‘многосемейно, многолюдно’ «– Много ли вас? — Артильно-таки» (СРНГ 1: 279);
- ‘трудовое сообщество; содружество’: арх. котл. *арте́льно брать* «Собираются соседи, помогают друг другу — вот и артельно брать»; арх. карг., онеж., волог. бел., сок., чер. *арте́лью* (*арте́лем*) ‘все вместе, сообща’ — волог. сок. «Где общиной пойдешь делать чего, дак артелью» (СГРС 1: 23); помор. *арте́льно* ‘сообща, дружно, единодушно’: «Уж очень у вас артельно живут рыбаки-то, оттого и промысел идет хороший» (Дуров 2011: 19);
- ‘семья (обычно большая)’: арх. карг., онеж., волог. выт., сок., тот., сямж., чер. *арте́ль* (*арти́ль*) — волог. сок. «Эдакая артиль-то, дак кормить надо»; волог. сямж. «У меня топерь артиль большая, хлебу-то много надо» (СВГ 1: 16; СРГК 1: 22–23); олон. *артёлка* ‘о большой семье’: «Ну артёлка у вас, и стола не хватает» (СРНГ 1: 279);
- ‘стол, содержание’: волог. в.-уст. *арти́ль* (СРНГ 1: 279);

inslav

- ‘еда, пища’: *арти́ль* — арх. вил. «Артили много надо им, народу много» (АОС 1: 74–75); волог. в.-уст. «Ноне шибко артиль-то хорошая, вкусная» (СВГ 1: 16); костр. вохом. «Раньше жили худо, они не смогают, артиль у них худая» (ЛКТЭ); волог. ярен., арх. шенк. *арте́ль* — «У него артели кучи — харчев довольно» (СРНГ 1: 279); костр. вохом. *малосо́льный арти́ль* ‘о несоленой пище’, *моло́сный арти́ль* ‘о скоромной пище’, *по́стная арти́ль* ‘о постной пище’ (ЛКТЭ);
- ‘еда, выставляемая на стол’: *арте́ль* (*арти́ль*) арх. шенк., волог. в.-уст., сольвыч., тот., ярен. (СРНГ 1: 279), арх. котл. «Ой, артиль-то у меня сёдня кака!» (СГРС 1: 23); костр. вохом. «Артиль — это еда, хозяйка что принесет, поставит на стол. Раньше картошка, хлеба каравай да солонины, да лука еще — вот и вся артиль»; «Артиль — это на стол собирают, наносят всего. Не по отдельности что. Ведь когда семьи большие, наносят на стол много» (ЛКТЭ);
- ‘праздничная трапеза’: волог. сок. *арте́ль* (*арти́ль*) — «На воле уж, не в домах артель устраивают, праздник большой» (СГРС 1: 23);
- ‘перемена блюд за праздничным столом’: арх. котл. *арте́ль* — «На свадьбе богатые дак одиннадцать артелей принесут, а бедные — девять» (СГРС 1: 23);
- ‘отдельное блюдо, кушанье’: *арти́ль*: арх. вил. «Уха из которой-нибудь рыбы, из морянки или своей, картошница, запаренки, кисель, сусло — сколько артилий, всё разные» (АОС 1: 74–75), волог. тот. «У них много было артилей» (СРНГ 1: 279);
- ‘горячее блюдо; похлебка’: волог. в.-уст., устюж., ярен. *арти́ль* (*арте́ль*) — в.-уст. «Без горячей артили какой обед!»; устюж. «У них севодни и артили-то нет, один хлеб» (СРНГ 1: 279);
- ‘основное блюдо в рационе’: волог. устюж. *арти́ль* ‘каша, щи, картофель и молоко’ (СРНГ 1: 279);
- ‘всё мясное, кроме птицы и баранины, запасаемое впрок в сушеном виде ’: арх. шенк. *арти́ль* (СРНГ 1: 279).

Вероятнее всего, развитие семантики шло в направлении ‘группа совместно работающих людей’ > ‘группа людей, совместно принимающих пищу’, откуда уже появились значения — ‘семья’ и ‘совместная трапеза / пища, выставляемая на стол для совместной трапезы’. Все эти значения объединяет общий компонент «большое количество людей», «предназначенный для большого количества»: костр. вохом. «Всякое блюдо артиль называют: *много и того, и другого.* Собрали на стол — не одна еда какая-то, а и суп, и второе, чтобы десять раз не ходить — это и называли артилью»; «Артиль — чего сварят, это уж *много чего наготовишь, на много*»; «Ну, *нанесли*, говорят, артили-то, *наставили*» (ЛКТЭ). В дальнейшем пищевая семантика подверглась вполне логичной трансформации — ‘перемена блюд’, ‘отдельное блюдо, обычно горячее’ и др. значения, метонимически связанные с трапезой.

inslav

Этимология сущ. *артель* не имеет однозначного объяснения. Наибольшую популярность получили две версии — тюркское (ср. турец. *ortaklik* ‘товарищество, соучастие’) и итальянское происхождение слова (ср. ит. *artiere* ‘ремесленник’) (Черных 1: 53–54). Однако этимологи признают, что, поскольку слово известно в русском языке с XVI — начала XVII в. в живой народной речи, безупречно объяснить его проникновение в язык довольно сложно. Со своей стороны заметим, что обращает на себя внимание довольно четкая лингвогеографическая дифференциация фонетических и семантических вариантов. На севернорусской территории слово встречается в двух фонетических обликах — *арте́ль* и *арти́ль*, причем в значении ‘группа лиц, связанных профессиональными интересами’ употребляется по большей части вариант с *-е-*, тогда как вариант с *-и-* встречается преимущественно в значении, имеющем отношение к пище и трапезе. Это разграничение вариантов отмечается и в народных лингвистических рассуждениях: костр. вохом. «И суп, и картошка — это *артиль*, а *артель* — это когда работают» (ЛКТЭ). Отдельных комментариев требует и лексикографическая традиция записи диалектных форм сущ. *артель*. Так, «Словарь вологодских говоров» (СВГ), несмотря на то, что в контекстах с «пищевым» значением представлен исключительно вариант *арт**и**ль*, в качестве заглавной единицы словарной статьи восстанавливает *артель*, «Словарь русских народных говоров» (СРНГ) приводит оба варианта как равноправные в рамках одной статьи, тогда как «Словарь говоров Русского Севера» (СГРС) предлагает для каждого из этих фонетических вариантов самостоятельное словарное описание. Таким образом, вариант *артиль* ‘пища, трапеза’ в действительности на территории Русского Севера оказывается не менее употребимым и распространенным, чем *артель*.

Следует учесть, что группа значений, относящихся к пище и трапезе, имеет довольно узкий ареал бытования — это Архангельская, Вологодская, некоторые районы Костромской и Кировской областей, — тогда как распространение слова *артель* ‘группа людей’ гораздо шире. Есть основания предполагать, что на этих территориях на жизнь слова повлияли специфические лингвистические и экстралингвистические факторы. Во-первых, ареал распространения сущ. *артиль* в значении ‘совместная трапеза, блюда для совместной трапезы’ пересекается с территорией бытования коллективных братчин. Возможно, наличие устойчивой традиции проводить совместные трапезы трудовой общиной послужило той культурной основой, которая сделала возможным семантический переход ‘группа людей’ > ‘коллективная трапеза’. Во-вторых, стоит отметить и особенности организации труда на Русском Севере: участие в рыболовецких и охотничьих артелях предполагало не только совместный труд, но и общий стол, поскольку обычно работать приходилось вдали от дома, ср. карел. медв. *арте́льня* ‘большая группа людей, ведущих общее хозяйство’: «У них

inslav

там артельня, дак они *все вместях варят*» (СРГК 1: 23), беломор. *арте́ль* ‘группа людей, компания’: «Вилкамы не ели, положим на стол, што есь, седем артелью за стол дак» (РГБ: 15); волог. в.-уст. «Мы, все пятеро постояльцев, живем в одной артили, т. е. имеем общий стол» (СРНГ 1: 279), помор. пословица *Артельна каша гуще кипит* (Дуров 2011: 19)[5].

В целом слово *артель* в совокупности его значений и фонетических вариантов воплотило в себе важную ценность крестьянского общежития — семейную и общинную коллективность. Общий стол являлся не менее важным дисциплинирующим началом, чем совместный труд. Трапеза — коллективное застолье обязывала есть вместе со всеми (ср. костр. вохом. «Артиль — это семья, это когда вся артиль в сборе пора и паужнать, то есть обедать» (ЛКТЭ)), в строго определенное время (ср. костр. вохом. «[сейчас] Когда думают, тогда едят, а раньше нужно поспевать к артели» (ЛКТЭ)) и предполагала определенный набор блюд, выставляемых хозяйкой на стол. Еда за одним столом поддерживала целостность семьи и общины, ср. наблюдения А.Б. Мороза: «Стол связан с домом и семьей (родом), в нем живущей. Будучи местом, где собирается вся семья, стол выражает идею полноты, целостности семьи, рода и — шире — круга близких людей. Опоздавшего без серьезной причины за стол не пускали и оставляли голодным до следующей трапезы, отсутствующего же по уважительной причине обычно ждали» (Мороз 2008: 38).

Если в наши дни трапеза по большей части является делом индивидуальным: «ем когда хочу, что хочу и с кем хочу», то в традиционной культуре прием пищи был явлением социальным — семейным или, шире, общинным. Строго регламентировалось время употребления пищи, внутренняя организация застолья, поведение во время трапезы и между трапезами. Об этом можно судить по соответствующему фрагменту диалектной лексики и фразеологии, который даже количественно значительно превосходит то, что есть в распоряжении литературного языка.

Нормы определяли и объем пищи, съедаемой за один прием. Равное осуждение получало и недоедание, и переедание: костр. вохом. *чу́ру не знать* (ЛКТЭ), арх. лен., волог. бел., кир., у.-куб., чер., костр. вохом. *вы́ти не знать*, *вы́ти не понимать* ‘есть без меры’ — волог. кир. «Ты куда лопаешь, выти не знаешь, много съел дак»; костр. вохом. «Не знает и чуру, всё ест и ест, не знает своей выти, без нормы ест» (СГРС 2: 269; ЛКТЭ).

---

5 Поскольку семантический вариант, имеющий отношение к пище и совместной трапезе, устойчиво воплощается в лексеме *артиль* (с ***и***), можно предположить, что такой звуковой облик закрепился под влиянием семантически и фонетически близкой лексемы — например, аттракции к корню *рот-* в огласовке *рт-* (предположение Е.Л. Березович), которая фиксируется на территории Русского Севера, ср. арх. *рти́на* ‘рот’ (СРНГ 35: 212), олон. пудож. *орти́на* ‘рот, пасть’ (СРНГ 23: 346).

inslav

Не одобрялась еда не вовремя — между общими семейными приемами пищи: это называлось костр. вохом. *по́волоча*: «Поволоча — не соблюдают выть, поесть когда: калач схватит, кусок хлеба — поволоча поел: молока попьёт»; «Поволоча ест — хватает кусок и бежит поволоча» (ЛКТЭ), волог. хар., костр. вохом. *выть не соблюдать* (СГРС 2: 266; ЛКТЭ), арх. мез., уст. *выти не знать* (СГРС 2: 266), олон. петрозав. *кусо́вничать*, волог. выт. *кусоло́вничать*: «Не сядете толком поись, а все кусоловничаете» (СРНГ 16: 157, 158), костр. вохом. *трушни́чать* (*потрушни́чать*): «Надо ждать всех людей, всю семью, а ты трушничаешь один»; «Трушничать говорят, ещё когда ребёнок не дождался обеда, немного потрушничал, не только ребёнок, взрослый тоже» (ЛКТЭ), арх. уст., волог. в.-уст, у.-куб. *выть от вы́ти* (*от вы́ти до вы́ти*) ‘о времени между приемами пищи’: «Выть от выти можешь терпеть, поел, должен терпеть до следушей выти», волог. хар. *выть соблюда́ть* ‘соблюдать должные промежутки времени между приемами пищи’, арх. котл. *не вы́тью есть* ‘есть не вовремя’ (СГРС 2: 266).

Осуждение такого пищевого поведения имело несколько причин. Во-первых, трапеза предполагала еду сидя за столом и со скатертью, чтобы обеспечить ритуальную чистоту пищи и уважение к ней, — костр. вохом. «Вот едим столом и скатерткой, а вы едите поволоча, кто когда придет. Грешно есть поволоча»; «Ты чё поволоча ешь, надо за стол сесть»; «Ой, я потрушничала, значит поела немножко не столом и скатеркою» (ЛКТЭ). Еда *стоя*, *на бегу*, *на ходу* в крестьянском мире была неприемлема, поскольку не позволяла соблюсти все ритуалы приема пищи, и не дозволялась даже детям.

Во-вторых, индивидуальный прием пищи считался асоциальным. Тот, кто ест не со всеми — противопоставляет себя семье и коллективу, не имеет достаточного терпения и смирения (костр. вохом. «Опять едите поволоча — не дождаться вам, когда обед будет», «Самолюбые нынче детки, берут конфетки, едят поволоча, мы и хлеба между вытями не схватим» (ЛКТЭ)), а значит, его индивидуализм и недисциплинированность могут проявиться и в труде. По наблюдениям Е.Л. Березович, в традиционной культуре концепт «самолюбия» включал представление о нарушении общепринятого режима питания — самолюбец имеет особый распорядок приемов пищи, готовит то, что хочет сам, и проявляет избирательность в еде, ср. костр. «Самолюб не ест — выбирает, брезгует. Если то не хочу и этого не хочу — у нас скажут *самолюб*» (ЛКТЭ). Именно «пищевое поведение дает яркие социально значимые сигналы, которые позволяют “опознать” самолюбца» (Березович 2013: 99, 101). Примечательно, что зачастую словесные описания девиантного пищевого и социального поведения совпадают[6], ср., на-

[6] Как отмечает Е.Л. Березович, «регламентация приема пищи не является „личным делом“ человека; нарушение порядка в еде становится важным сигналом асоциального поведения (питающийся не вовремя ставит себя вне законов тра-

inslav

пример, костр. вохом. *куски воровать* (*таскать*): «Садитесь паужнать, нечего поволочь куски воровать», *шака́лить*: «Никакой выти не знаете, поел, а нонче шакалят», *порядки нарушать*: «Ты что выти-то не знаешь?! — нарушает порядки, большие маленьких ругают» (ЛКТЭ).

Все пищевые рекомендации были направлены на то, чтобы отрегулировать систему питания, а через нее — организовать жизнь в соответствии с основными ценностями крестьянского общежития. Упорядоченность и своевременность приемов пищи была знаком упорядоченности жизни. Именно приемы пищи до сих пор являются своего рода естественными организаторами дня и его временными маркерами, а нарушение временного режима питания становится знаком нарушения хода вещей: волог. бабуш. «Выти-то чередой надо принимать, всякой выти своё время»; волог. нюкс. «Жисть кулякой-сулякой пошла, все выти смешались» (СГРС 2: 266). По словам Г.И. Кабаковой, «дисциплина предполагает не только умеренность, но и регулярность питания <…> Само правильное чередование *вытей* воспринимается как залог стабильности мира, а его отсутствие — как хаос» (Кабакова 2008: 183).

В этом аспекте коллективные трапезы по завершении трудовых периодов, о которых речь шла выше, позволяли разграничивать периоды труда и отдыха, поскольку устраивались только по завершении работ. Кроме того, подобно семейным застольям, они несли в себе объединяющее, скрепляющее начало и поддерживали основные ценности крестьянского общежития — братство и обязательное со-участие в жизни общины. Приобщение к социуму через совместное принятие пищи являлось важнейшим механизмом, регулирующим жизнь крестьянского мира в традиционной культуре.

Литература и источники

Аникин — *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. М., 2007. Вып. 1–.

АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980–. Вып. 1–.

Березович 2013 — *Березович Е.Л.* Как меняются оценки ценностей (на примере рус. САМОЛЮБИЕ) // Etnolingwistyka: Problemy języka i kultury / Red. E. Bartmiński. Lublin, 2013. T. 25. S. 181–201.

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

Валенцова 2008 — *Валенцова М.М.* Магические функции еды // Традиционное русское застолье: сборник статей. М., 2008. С. 202–215.

диционного общежития — а затем закономерно обнаруживаются более опасные в социальном плане черты) и рассматривается как вызов, который человек бросает обществу» (Березович 2007: 33).

inslav

Варбот 1986 — *Варбот Ж.Ж.* О возможностях реконструкции этимологического гнезда на семантических основаниях // Этимология 1984. М., 1986. С. 33–40.

Дуров 2011 — *Дуров И.М.* Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.

Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта.

Зеленин 1928 — *Зеленин Д.К.* Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Ленинград: Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского... 1928. С. 130–136.

Кабакова 2008 — *Кабакова Г.И.* «Пусть выть уляжется, а лень привяжется» // Етнолингвистичка проучавања српских и других словенских језика: У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. Т. 3. С. 177–186.

Кабакова 2013 — *Кабакова Г.И.* Названия трапезы в русских диалектах. 2 // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира: К юбилею Светланы Михайловны Толстой. М., 2013. С. 103–109.

Леонтьева 2011 — *Леонтьева Т.В.* Названия коллективной помощи соседям в русской деревне: мотивационный анализ // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2011. Т. 2. № 3. С. 82–88.

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

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

Морозов 2008 — *Морозов И.А.* Обычаи, верования, магия, связанные с началом и завершением трапезы // Традиционное русское застолье: сборник статей. М., 2008. С. 16–35.

Подвысоцкий — *Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

РГБ — *Мызников С. А.* Русские говоры Беломорья: Материалы для словаря. СПб., 2010.

СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.

СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

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

Терновская, Толстой 1995 — *Терновская О.А., Толстой Н.И.* Братчина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 256–257.

Черных — *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 2002.

inslav

Янышкова 2008 — *Янышкова И.* О названиях бесплатной помощи соседям в чешском языке // Етнолингвистичка проучавања српских и других словенских језика: У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. Т. 3. С. 433–439.

Orel — *Orel V.* Russian Etymological dictionary. Calgary, 2007–2008. V. 1–3.

Принятые сокращения

арх. — Архангельская область
баб. — Бабаевский район Вологодской области
бабуш. — Бабушкинский район Вологодской области
бел. — Белозерский район Вологодской области
беломор. — Беломорский район Архангельской области
в.-тоем. — Верхнетоемский район Архангельской области
в.-важ. — Верховажский район Вологодской области
вель. — Вельский район Архангельской области
вил. — Вилегодский район Архангельской области
вож. — Вожегодский район Вологодской области
волог. — Вологодская область
в.-уст. — Великоустюгский район Вологодской области
выт. — Вытегорский район Вологодской области
карел. — Республика Карелия
карг. — Каргопольский район Архангельской области
к.-гор. — Кичменгско-Городецкий район Вологодской области
кир. — Кирилловский район Вологодской области
котл. — Котласский район Архангельской области
лен. — Ленский район Архангельской области
леш. — Лешуконский район Архангельской области
медв. — Медвежьегорский район Республики Карелия
междуреч. — Междуреченский район Вологодской области
мез. — Мезенский район Архангельской области
ник. — Никольский район Вологодской области
нюкс. — Нюксенский район Вологодской области
нянд. — Няндомский район Архангельской области
олон. — Олонецкая губерния
онеж. — Онежский район Архангельской области
петрозав. — Петрозаводский уезд Олонецкой губернии
пин. — Пинежский район Архангельской области
пудож. — Пудожский уезд Олонецкой губернии
сок. — Сокольский район Вологодской области
сольвыч. — Сольвычегодский уезд Вологодской губернии
сямж. — Сямженский район Вологодской области

inslav

тарн. — Тарногский район Вологодской области
тот. — Тотемский район Вологодской области
у.-куб. — Усть-Кубинский район Вологодской области
уст. — Устьянский район Архангельской области
устюж. — Устюженский район Вологодской области
хар. — Харовский район Вологодской области
холм. — Холмогорский район Архангельской области
чер. — Череповецкий район Вологодской области
шенк. — Шенкурский район Архангельской области
ярен. — Яренский уезд Вологодской губернии

inslav

М.М. Валенцова (Москва)

Человек в чешских и словацких паремиях и фразеологизмах

Проблема ценностей и оценки находится в сфере интереса разных наук: философии, психологии, логики, этики, культурологии, лингвистики, этнолингвистики[1]. До сих пор продолжаются дискуссии о том, что же такое ценности, что́ оценивается, как происходит процесс оценки и т. п. Вместе с тем практически всеми учеными признается, что в центре аксиологического суждения находится человек, ибо все оценки делаются через призму человеческого восприятия, причем восприятия чувственного, сенсорного, которое, в отличие от рационального, всегда истинно[2]. Американский философ Д.Р. Сёрль отмечал, что «ценности так или иначе проистекают от человека, они не лежат во внешнем мире, по крайней мере в мире камней, рек, деревьев и сырых фактов. В противном случае они перестали бы быть ценностями и составили бы часть объективного мира» (цит. по: Арутюнова 1988: 10).

С этим согласны и другие исследователи данной проблематики: «Ценности всегда являются чьей-то ценностью, конечной точкой референции является homo loquens, который в своей речи концептуализирует и оценивает действительность, свою ментальность» (Бартминьский 2011: 57). Другими словами, «человек на каждом шагу должен решать, что лучше, а что хуже...» (Арутюнова 1988: 190). В том числе человек вынужден оценивать и самого себя, и других людей, поступки и отношения между людьми.

Эта оценка важна для человека и социума тем, что дает возможность понять себя, в том числе определить свое место в мире[3], найти обоснова-

---

1 См. статью С.М. Толстой «Категория оценки в языке и тексте» в данном сборнике; вопросы аксиологии разрабатывались на материале сербских пословиц и поговорок (Толстая 2008), польского сонника (Niebrzegowska-Bartmińska 1996, Небжеговская-Бартминьская 2011); на материале цикла семейной обрядности (Толстая 2009; Седакова 2009); проблема метаморфоз в сфере оценок рассматривалась в Седакова 2009.

2 «Мнение может быть либо истинным, либо ложным, сенсорная оценка всегда истинна. Чтобы быть истинной, ей довольно быть искренней» (Арутюнова 1988: 191).

3 Ср. слова Константина Философа: «Ведь Он, создатель всего, сотворил человека посредине между зверями и ангелами, отделив его речью и разумом от зверей, а гневом и желаниями от ангелов. И кто к какому началу приближается, становится сопричастным или высшему или низшему» (Сказания).

inslav

ние для своих поступков и оценить их правильность; создать некие правила человеческого общежития, в основе которых лежат ценности и основанная на них мораль; передавать накопленный опыт, причем передавать как положительные ценности — правильное, безопасное, выгодное, (благо)приятное, так и отрицательные — ошибочное, опасное, невыгодное и неприятное.

Показательно, что понятия (и слова) *хороший* и *плохой* включены А. Вежбицкой в очень ограниченную группу «семантических примитивов», то есть мельчайших единиц смысла в человеческом мышлении и в естественных языках, элементарных смыслов, с помощью которых можно объяснить все другие, более сложные смыслы и отражающие их слова (Вежбицкая 1993: 190). Эта первичная оценка, обусловленная «биологической природой человека» и отражающая наивные представления человека о мире, в дальнейшем претерпевает культурное и этнокультурное воздействие, ибо «язык не передает мир непосредственно: он отражает концептуализацию мира человеком» (Там же: 188). В этом смысле важные результаты для понимания человека и общества, динамики их развития может дать разграничение «природных» (врожденных человеку) и «культурных» (воспитанных, общественных) ценностей для человека.

Одним из наиболее «удобных» и экономичных способов выражения оценки и передачи ценностей, как «культурных», так и «наивных», являются паремии — «народные изречения, выраженные предложениями (например, пословицы, поговорки, приметы), а также короткими цепочками предложений, представляющими элементарную сценку или простейший диалог (например, побасенки, „одномоментные“ анекдоты, загадки)» (Пермяков 1988: 80). Они удобны тем, что представляют собой краткие тексты, эксплицитно (по словам Пермякова, «в яркой, чеканной форме») выражающие мысль или логическое заключение, обобщающее факты действительности, и при этом обладают экспрессивностью.

С одной стороны, паремии принадлежат к единицам языка и сближаются с фразеологизмами (лексикологи относят их к фразеологическому уровню языка), с другой, между фразеологизмами и паремиями есть существенное различие: «первые выступают как знаки вещей или понятий, а вторые — как знаки ситуаций или отношений между вещами»; кроме того, паремии «являются фольклорными текстами», поэтому Г.Л. Пермяков предложил выделять паремии в самостоятельный класс — «паремиологический уровень языка» (Пермяков 1988: 85).

Поскольку паремии являются отчасти и фольклорными жанрами, небезынтересным кажется рассуждение С. Небжеговской-Бартминьской о ценностях и их отражении в фольклорных жанрах. Она поддерживает мнение Т. Кшешовского и Е. Бартминьского о том, что ценности, содер-

inslav

жащиеся и накапливающиеся в языке[4], лежат в основе языковой картины мира, и считает, что в целом «не существует высказываний, которые бы не были связаны с миром ценностей» (Небжеговска-Бартминьска 2013: 221, 224). Объединяющей художественный мир разных жанров автор признает универсальную ценность, каковой является человек — «*я* и *ты*, их контакт и обмен информацией — словами, имеющими познавательную, коммуникативную, персвазивную, пожелательную, созидательную функцию» (Небжеговска-Бартминьска 2013: 228–229).

Народные паремии, зафиксировавшие долгий и разнообразный опыт людей, можно считать отражением не только народного прагматизма («Не зная броду, не суйся в воду»), но и народной аксиологии («Не все то золото, что блестит»).

Для целей данной статьи вернемся к широкому пониманию паремий как завершенных и незавершенных высказываний, состоящих более чем из двух слов. Во-первых, потому, что в использованных в данной статье источниках (сборниках чешского и словацкого паремиологического фонда, собранного Я.А. Коменским, А.П. Затурецким, Ф. Челаковским) наряду с пословицами и поговорками представлены также устойчивые сравнения и фразеологизмы. Во-вторых, потому, что ту же тенденцию подачи материала имеет и «Фразеологический словарь» К. Габовштяковой и Э. Крошлаковой (FS), в который включены также, хоть и в значительно меньшем объеме, поговорки и пословицы. Формально относят паремии к фразеологии и составители словацкого Словаря фразеологической терминологии: «Паремии и паремиологические жанры — это малые фольклорные жанры, которые с точки зрения языка принадлежат фразеологии (т. е. имеют свойства фразем). Основными жанрами являются пословицы и поговорки, но также к ним принадлежат и многочисленные другие жанры, например, присловья, прибаутки, предсказания погоды, веллеризмы[5] и загадки. Все эти единицы вместе с точки зрения фразеологии называются паремиологической фразеологией. Это единицы с особыми языковыми, а также фольклорными и культурными ценностями» (Mlacek, Ďurčo 1995, статья «Паремии и паремиологические структуры»).

Это обстоятельство — наличие в пословицах, поговорках, присловьях, а также в некоторых фразеологизмах (особенно тех, которые образовались

---

4 Комментируя разные типы отношений между языком и ценностями, Е. Бартминьский отмечал, что «язык — это средство оценки, язык — это источник информации о ценностях, принятых говорящими, и язык — это носитель (субстрат) ценностей» (Бартминьский 2011: 56–57).

5 Веллеризмы — особая разновидность высказывания, при которой поясняется не только то, кто сказал данную фразу, но и при каких обстоятельствах это было сделано, что часто придает самому высказыванию совершенно новый смысл. Например: «„Да будет свет!“ — сказал электрик и перерезал провода».

inslav

путем компрессии или усечения из пословичных изречений) культурного подтекста, фольклорной образности — дает возможность рассматривать и те, и другие как источник для изучения народной аксиологии.

Безусловно, не весь паремиологический фонд содержит оценки или транспонирует ценности. Например, неаксиологичны такие паремии, как чеш. *Ohňe olejem nehasí* [Пожар маслом не тушат], *Zítra také deň bude* [Завтра тоже будет день], *Po nečasu býva čas* [После ненастья бывает хорошая погода] и др. Но уверенно можно говорить о том, что оценочные суждения, явные или опосредованные, в паремиях преобладают.

Безусловно, закрепленные в языке и передающиеся через культуру ценности изменяются во времени и пространстве. Оценка зависит от многих причин: хронологических (в разные времена понятия о «хорошем» и «плохом» менялись), этнических (ср., например, поговорку «Что русскому здóрово, то немцу смерть»), социальных (разные ценности для городского и деревенского сообщества: здоровый румянец для деревенской девушки и «интересная бледность» для благородной дамы) и др. В традиционной народной культуре понятие ценности со всей очевидностью будет отличаться от его понимания в современном мегаполисе.

Существуют разные виды оценок: этические, гедонистические, эстетические, утилитарные и др. Очевидно, «множественность видов добра определяется частью разнообразием целей в действиях человека, частью субъективностью требований, предъявляемых человеком к жизни» (Арутюнова 1988: 10, 12). Вся эта множественность отражена в паремиологическом фонде каждого языка, поскольку, как показал Г.Л. Пермяков, пословицы и поговорки являются знаками самых разных ситуаций, в которых одни и те же предметы и лица могут получать разные, вплоть до противоположных, оценки[6].

Противоположная оценка одинаковых ситуаций встречается и на уровне верований, не получивших в языке клишированного выражения. Например, человек, убитый молнией, в одном случае (в одном ряде традиций) считается грешником (мотивировка — Бог убивает молнией чертей,

---

6 «В составе каждой логико-тематической группы оказались изречения прямо противоположного смысла. Если одни из них говорят, что новое лучше старого <...> то другие, напротив, утверждают, что старое лучше нового <...> И все-таки ничего странного, а тем более нелепого тут нет. Ведь пословицы — это знаки ситуаций. Ситуации же могут быть самыми различными, в том числе и прямо противоположными. Поэтому любые, даже самые, казалось бы, „неправильные“, изречения оказываются верными, когда их применяют к месту, т. е. в соответствующей ситуации. В этом состоит секрет <...> взаимной противоречивости пословичных изречений и всей пословичной логики в целом. Эта логика действительно отличается от той, которую изучают по специальным учебникам, но зато она испокон веков принята всеми народами, ибо это и есть Логика здравого смысла» (Пермяков 1988: 26, 30).

inslav

значит, убитый молнией человек знался с чертом), в других — праведником (мотивировка — во время грозы небо открывается и душа убитого идет прямиком на небо, к Богу).

Итак, в центре аксиологической картины мира стоит человек, и как субъект, и как объект оценки. На примере чешского и словацкого паремиологического фонда проиллюстрируем оценку человека: что оценивается в человеке и его поступках, как оценивается (положительно или отрицательно) и какие средства при этом используются. Рассмотрение чешского и словацкого паремиологического и фразеологического фондов вместе, в рамках одной работы, обусловлено значительным сходством, а иногда и идентичностью языковых единиц обоих языков, в основе которых лежит генетическое и культурное родство народов, территориальная близость их расселения, специфика языкового развития[7].

К области оценки, явной или скрытой, в паремиях относятся: 1. внешние признаки (портрет) человека; 2. внутренние качества человека (натура); 3. привычки и поведение человека (характер). При этом пункты 2 и 3 (натура и характер человека) в значительной степени взаимосвязаны и взаимообусловлены: поведение, характер определяются внутренними стимулами, свойствами человека, его натурой, и, наоборот, натура проявляется через деятельность и поступки. Упрощенно можно говорить поэтому о двоякой характеристике (оценке) человека — статической (портрет) и динамической (поведение). При этом следует учитывать, что оценки факта (*что?*) и процесса (*как?*) сильно различаются. Факт оценивается с позиций будущего (следствий), а процесс — с позиций настоящего момента (Арутюнова 1988: 190). Это заключение, сделанное на основе анализа лексического уровня языка, вполне применимо и для фразеологического и паремиологического языковых уровней.

Статические характеристики. **Оценка портрета**

Очевидно, что при оценке внешности человека будут использоваться в основном эстетические параметры — красивый/некрасивый, соразмерный/несоразмерный, гармоничный/негармоничный, чистый/грязный. Однако особенностью народной аксиологии в паремиях является взаимосвязь и взаимозависимость эстетических и этических оценок («то, что красиво — нравственно», «то, что уродливо (криво, горбато) — грешно», но также и «не все красивое духовно», «и во внешне некрасивом живет внутренняя красота» и т. п.).

---

7 Для чешского и словацкого языков имеется в виду именно совпадение образности, предметного наполнения высказываний. Ибо в целом совпадение пословичных изречений у разных народов зависит не от родства, контактов или истории народов — оно основано на совпадении смысла, точнее, «логической формы их содержания» (Пермяков 1988: 20–21).

inslav

Паремий, содержащих статическую оценку человека, в чешском и словацком языках (как, видимо, и в других) немного — наверное, потому, что внешние признаки даны человеку от рождения и не зависят от его душевной работы. Этот вид оценки представлен в основном во фразеологизмах и устойчивых сравнениях, причем нередко в ироническом и шутливом аспекте.

Например, красота человека оценивается, преимущественно у женщин, в любом случае у молодых людей, следующим образом: словац. *je krásna ako víla* (*ako bohyňa*) [красивая как вила (богиня)]; *je pekná ako jabĺčko* (*ako jahoda*, *ako malina*) [красивая как яблочко, как клубника, как малина], *je krásna ako zora ranná* [красивая, как утренняя заря]; *mladosť a krása — vlasy do pása* [молодость и красота — волосы до пояса]; *aké si pekné, dievča, straky ťa uchytia* [какая ты красивая, девушка, сороки тебя унесут] (FS: 28). Вместе с тем красота оценивается также как преходящая ценность и противопоставляется духовности: словац. *Krása netrvá dlho* [Красота быстротечна], *Krása do času, cnosť na veky* [Красота до поры, честь навеки], *Krása ako tráva vädne* [Красота как трава вянет], *Krása ako zora, dlho netrvá, lež statočnosť, pekná cnosť, tá trvá večnosť* [Красота как заря, недолга, но порядочность и высокая честь — навечно], *Krásy sa nenaješ* [Красотой сыт не будешь], *Krása na tanieri nekrája sa* [Красоту на тарелке не нарежешь] (Там же).

Если красота — это ценность для наивной картины мира, которая сохраняется в качестве таковой при «дополнении» культурными ценностями (порядочностью, честью), то о некрасивом, уродливом человеке высказывания в основном отрицательные; лишь изредка они «уравновешиваются» положительной оценкой доброго нрава, внутренней красотой непривлекательного внешне человека: словац. *je škaredý ako čert* [уродлив как черт], *je škaredá ako noc* (*ako ropucha*) [страшна как ночь (как жаба)], *svätí meno na Škaredú stredu* [у нее именины на Уродливую среду] («Уродливой» средой называют первый день Великого поста (у католиков). — *М. В.*), *Mala som frajera sedmorakej krásy: pehavý, rapavý, s červenými vlasy* [Был у меня кавалер, красивый со всех сторон: конопатый, рябой, рыжий] (Záturecký). Но: словац. *Aj v škaredom sude môže byť dobré víno* [И в некрасивой бочке может быть доброе вино] (Там же).

Признаки большой (высокий) / маленький по росту человек аксиологически несимметричны. Если высокий оценивается в целом положительно или нейтрально (словац. *Chlap ako hora* (*ako jedľa, ako topoľ*) [Мужик как гора (как пихта, как тополь)], *Má dlhé hnáty* [У него длинные конечности], *Rastie ako z vody* [Растет как из воды], *Rastie ako cesto* [Растет как тесто] (Там же), то маленький нередко получает иронично-отрицательные оценки, сближающие невысокого человека с такими предметами, как сор, лягушка, маленькая птичка: *Je malý ako smeť* [Маленький, как соринка], *Je žabe po oči* (*po brucho*) [Лягушке по глаза (по брюхо)], *Rastie ako chlieb v hrsti* [Растет как хлеб в руке] (Там же), наряду с практически

inslav

безоценочными: словац. *Nie je väčší od zeme* [Не выше земли], *Sotva ho vidno od zeme* [Его едва видно от земли] (Там же) и «оправдательными» трактовками (*Malý, ale zralý* [Маленький, но зрелый], *Malá hrudka, ale samý syr* [Маленький кусочек, зато настоящий сыр], *I s krátkeho ľanu bude dlhá niť* [И из короткого льна получится длинная нить] (Там же).

Объяснение такой аксиологической трактовки высокого/низкого роста («не только большой, но и умный», «пусть и маленький, но хороший») находим в народной культуре, где *рост*, *расти* выражает «одну из фундаментальных жизненных (витальных) ценностей» (рост детей, хлебов, приплода скота, разных благ); вместе с тем эта ценность не абсолютна и включает также качественные показатели (не только высокий, но и крепкий)[8].

Традиционно в сельском сообществе х у д о б а воспринимается отрицательно и даже иронично (с подтекстом: «плохо ест: либо больной, либо бедный»): словац. *Je chudý ako trieska* (*ako palica, ako odratý zajac, ako konopa*) [Худой как щепка (как палка, как ободранный заяц, как конопля)], *Je tlstý ako komár pod kolenom* [Толстый как комар в колене], *Má komárovho sadla* [У него сала как у комара], *Je ako kostra* (*ako Adámovo rebro*) [Она как скелет (как Адамово ребро)], *Brucho mu k chrbtovej kosti prirastá* [Живот у него к спине прирос], *Mačky by ho cez noc objedli* [Кошки бы его за ночь обглодали], *Vytriasol by ho z nohavíc* [Его можно вытрясти из штанов], *Má svinské suchoty* [У него свиная чахотка] и т. п. Но наивный опыт подсказывает и положительную оценку худобы — худой более быстрый и выносливый: *Chudý má chytré údy* [У худого быстрые ноги], *Chudý kôň vždy lepšie ťahá* [Худой конь лучше тянет] (Там же: 29).

Ничего хорошего о т у ч н ы х и т о л с т ы х людях паремии не говорят; считается, что, в одной стороны, это признак достатка (человек «откормленный», «наевшийся на выпасе», и в этих значениях звучит оттенок зависти или жизненной несправедливости), а с другой — что излишнюю тучность человек сам набирает от жадности и сам «виноват» в том, что «ему жир мешает дышать»: словац. *Je tučný* (*tlstý*) *ako basa*, *ako skriňa*, *ako baran v jeseni*, *ako prasa*, *ako medveď*) [Толстый как контрабас, как шкаф, как баран осенью, как свинья, как медведь], *Je hrubý ako pec* [Толстый как печь], *Je širší ako dlhší* [Он больше в ширину чем в длину], *Je vypasený ako bujak* (*ako kŕmnik*) [Выкормленный как бык (на убой)], *Svinská nemoc sa ho chytá* [Болеет свиной болезнью], *Sadlo ho dusí* [Жир его душит], *Priberá* (*kladie*) *na seba* [Прибирает (кладет) на себя], *Dobré, že mu tie líca netresnú od tučnoty* [Как только у него щеки не треснут от жира] (Там же), чеш. *V tučném těle hubený mozek* [В жирном теле худой ум], *Tlusté* (*hrubé*) *tělo, hrubá mysl* [Жирное тело — топорная мысль] (Čelakovský 1949: 174).

---

8 См. статью С.М. Толстой в данном сборнике.

inslav

Фраземы и паремии о голове и лице разнообразны по тематике. Оценка в них выражена опосредованно, через семантику сравниваемых предметов. Отрицательно оценивается несоразмерность головы и тела: словац. *Má hlavu ako kôň* (*ako tekvica, ako korec*) [У него голова как у коня (как тыква, как ушат)], слишком округлый овал лица: *Má tvár ani mesiac na splne* [Лицо как луна][9], кожа лица с отраженными на ней врожденными дефектами и перенесенными болезнями: *Je pehavý ako morčacie vajce* [Веснушчатый как индюшачье яйцо][10], *Čerti mu na tvári hrach mlátili* [Черти у него на лице горох молотили]. Положительно оценивается здоровый, румяный цвет лица: *Má líčka ako dve ružičky* [Щечки как две розочки]: *Chlebové kôrky kto jedáva, červené líčka dostáva* [Кто ест хлебные корки, у того будут розовые щечки]. Оценка лица человека основывается на вере в то, что лицо отражает внутренний мир, характер человека: словац. *Tvár — duše obraz* [Лицо — отражение души], *Z tvári myseľ žiari* [Лицо выражает мысль] (FS: 31, 32), *Tvárka nie je lhárka* [Лицо не лжец], *Na tvári mu to vidieť* [По лицу видать] (Záturecký). Отмечена паремией и противоположная ситуация, когда лицо обманывает собеседника: *Tvárka — lhárka* [Лицо — лжец] (Там же), что, видимо, тоже случается нередко.

Нос в фраземах и паремиях оценивается по форме, а также по цвету, последний указывает на пристрастие человека к алкоголю, то есть сигнализирует об антиценности: словац. *Má nos ako mrkva* (*ako uhorka*, *ako zemiak*) [нос морковкой (огурцом, картошкой)], *Nos ako čakan, mohol by ním skaly lámať* [Нос как чакан (топорик с длинным кованым топорищем. — *М. В.*), он мог бы им скалы рубить], *Ma medený nos, od vody to nie je* [У него медный (т. е. красный. — *М. В.*) нос, и это не от воды] (FS: 31), *To mu na konci nosa možno čítať* [Это по его кончику носа можно прочитать] (Záturecký).

Глаза имеют важное значение при аксиологической характеристике человека как в традиционной народной, так и в других видах культуры, поскольку *Oko — do srdca okno* [Глаза — окно в душу]. На основании того, с чем сравниваются глаза, распознаются и ценностные характеристики их обладателя. Словац. *Má oči ako dve hviezdičky* (*dve iskry*) [Очи как две звездочки], *Má oči jasné ako zora* [Очи ясные, как заря] и даже *Má oči* [*hlboké*] *ako studňa* [Глаза глубокие, как колодец] — представляют возвышенный образ блестящих, горящих, глубоких, живых глаз, а *Má oči veľké ako plánky*

---

9 Ср. сходную оценку Онегиным лица Ольги в «Евгении Онегине» («Кругла, красна лицом она / Как эта глупая луна на этом глупом небосклоне»), приведшую к обиде Ленского.

10 В наивной картине мира славян веснушки — «особенность внешности, противоречащая народным представлениям о красоте» (СД 1: 352), поэтому в традиционных представлениях сохранилось множество способов избавления от веснушек и приобретения белого лица.

inslav

(*ako taniere*) [Глаза большие, как яблоки (как тарелки)], *Má oči* [*malé*] *ako myš* [Глаза (маленькие) как у мыши], *Má oči* [*tesné*] *ako krt* [Глаза (близко посаженные) как у крота], *Má oči* [*bystré*] *ako jazvec* [глаза (быстрые) как у барсука] — сниженный, реальный образ больших, маленьких, близко посаженных, быстрых глаз. Однозначно отрицательный образ создает «отсутствие глаз»: *Má miesto očí jamky* [Вместо глаз ямки] (FS: 31–32). Отрицательные характеристики взгляда тоже выражаются через концепт «глазá»: словац. *pichavé oči* [пронзительный (острый) взгляд], *hamišne oči* [лживые глаза], *Beňové oko* [Бенёв глаз] 'о завистливом человеке' (SSN 2: 589, 590), также *Beňové oko ňenažraté* [ненасытный Бенёв глаз] 'завистливый человек' (Бановце над Бебравой) (Dvornická 1998: 171).

Паремии о волосах, кроме тех, которые описывают цвет, качество и количество волос (словац. *Má vlasy ako hodváb* [Волосы как шелк], *Má vlasy, akoby ich pozlátil* [Волосы как позолоченные], *Má vlasov ako žaba* [Волос у него как у лягушки] (FS: 32), включены в логические пары с аксиологическими признаками характера человека: словац. *Má červené vlasy, je srdítý* [Рыжие волосы — сердитый], *Človek ryšavý a barnavý málokedy dobrý* [Человек с рыжыми и темно-каштановыми волосами редко когда бывает хорошим], *Má kučeravý vlasy, je vrtkavej mysle* [У кого курчавые волосы — тот человек переменчивых суждений (мыслей)], *Sprostá hlava neplešivie, nešedivie* [Дурная голова не плешивеет и не седеет], *Dobrý človek šedivie a šelma plešivie* [Добрый человек седеет, а шельма плешивеет] (Там же), чеш. *Kadeřavý vrch* (*vlasy*), *vrtkavá mysl* [Кудрявый верх (волосы) — изворотливая мысль], *Ryšavá barva nevěrna* [Рыжий цвет ненадежный] (Čelakovský 1949: 329). Можно вспомнить средневековые представления о рыжеволосых как о знающихся с нечистой силой, а также учесть этнически обусловленное восприятие цвета волос — например, для светловолосых словаков темные волосы были показателем чужого этноса (например, татар, мадьяр) и потому ассоциировались с недружественным поведением их носителей[11].

При этом в паремиях об усах — растительности, генетически тождественной волосам, — подобных значений не фиксируется: словац. *Kde fúzy, tam rozum* [Где усы, там разум], *Aký koreň, taký fúz* [Какой корень, такие усы], *Čo vôl bez rohov, to chlap bez fúzov* [Что вол без рогов, то мужчина без усов] (FS: 33). В данном случае оценка смещается в половозрастную плоскость.

Оценка шеи, живота, ног и рук человека в паремиях происходит имплицитно, на основании слов, с которыми эти части тела сравниваются: *Má krk ako bocian* (*ako labuť*, *ako mäsiar*, *ako kat*) [У него шея как у аиста

[11] В целом же самыми «рыжими» народами считаются удмурты и ирландцы, см., например, о «рыжем фестивале» в Ижевске: http://finugor.ru/node/4265.

inslav

(как у лебедя, как у мясника, как у палача)]; *Má brucho ako bubon* (*ako sud*) [Живот как барабан (как бочка)], *Má brucho ako kotný vrabec* [Брюхо как у беременного воробья]; *Má nohy ako píšťaly* (*ako palice*) [Ноги как дудки (как палки)], *Má nohy ako bocian* [ноги как у аиста], *Má nohy*, *akoby plával na sude z Ameriky* [У него ноги, как будто он плыл на бочке из Америки]; *Má medvediu labu* [У него медвежья лапа], *Má ruky ako žabča studené* [Рука холодная как лягушка] (FS: 33). Наиболее экспрессивно выражаются отступления от нормы, например, чрезмерно длинная шея, большой живот, холодные руки. Правда, паремия *Studené ruce — horúce srdce* [Холодные руки — горячее сердце] (там же) «оправдывает» это неблагоприятное в целом качество.

На основании приведенных паремий выстраивается «положительный» портрет человека в данном социуме: это «нормальный», здоровый человек, с усредненными характеристиками тела и «предписанным» цветом волос. То, что не так, как у всех (врожденное ли, или приобретенное), немедленно получает отрицательную трактовку. Нельзя не согласиться с тезисом И.А. Седаковой, что «для „оценки ценности“ очень важно понятие нормы, любое отклонение может считаться антиценностью» (Седакова 2011: 15).

К внешнему виду человека относится также о д е ж д а, которая, с одной стороны, является его неотъемлемой характеристикой, а с другой, не имеет той фатальности, которая свойственна врожденным физическим признакам: одежда делается, шьется, украшается, покупается и т. п. самим носителем в соответствии с его внутренним миром и эстетическими чувствами, иначе говоря, это то внешнее, что отражает внутреннее по желанию человека. И паремии отмечают этот момент: словац. *Človeka poznáš podľa šiat, vtáka podľa peria* [Человек познается по одежде, а птица по оперенью], *Aký odev, taká česť* [Какое платье — такова и честь], *Človeka vítaj podľa šaty a vyprevaď podľa jeho rozumu* [Встречай человека по одежде, а провожай по уму] (FS: 29, 30), словац. *čerti ho tam driapali* [черти его драли] (Záturecký: 590), морав. *chodí jak mora* [ходит как мóра] ‘неопрятный, угрюмый’ (ALJ ÚJČ). В другой части паремий одежда приобретает самостоятельное значение и может уже сама «делать» человека: словац. *Šaty robia človeka* [Одежда делает человека], *Obleč pekne starú vŕbu, a pekná bude* [Прибери и старую вербу, будет красивой], *V pekných hábach aj šupka pekná* [В красивой одежде и скорлупка красивая], *Aj omelo je pekné, keď ho pristroja* [И омела красива, если ее украсить], *Keď sa na stĺp šaty povešajú, aj ten je pekný* [Если на столб повесить платье, и тот будет красив] (FS: 29).

Однозначно отрицательно оценивается плохо и грязно одетый человек: словац. *Šaty na sviatok i na piatok* [Одежда на праздник и на пятницу (обычно постный день. — *М. В.*)], *Čo sa nosí, drať sa mosí* [Что носится, то должно и рваться], *Je otrhaný* (*holý*) *ako lipa* [Ободранный (голый) как липа], *Zadok sa mu blýska* [Сияет голой задницей]; *Je zamastený ako bača* [Заса-

inslav

ленный как бача (главный чабан. — *М. В.*)], *Je čierny ako kominár* [Черный как трубочист], *Je zamazaný ako sviňa* [Грязный как свинья], *Všetko sa mi v žalúdku zodvihne, keď pozriem naňho* [Как посмотрю на него, аж все в желудке переворачивается], *Repa mu narástla na nohách* [Репа у него на ногах выросла], *Nekúpal sa od tých čias, ako ho baba okúpala* [Не мылся с тех пор, как его баба-повитуха выкупала] (Там же: 30).

Наиболее важными с точки зрения оценки внешнего вида человека, по данным паремиологии и фразеологии, являются глаза (и лицо) как зеркало души, волосы как показатель нрава, характера и одежда — свидетель самооценки и эстетического вкуса своего носителя. Хотя одежда с точки зрения интенции относится, скорее, к предикатным оценкам.

Кроме того, соматические элементы (обозначающие части тела человека) — *глаза*, *уши*, *лицо*, *руки*, *ноги*, *спина* и др. — нередко употребляются в паремиях в метонимическом значении также для обозначения психических качеств человека и характеристики коммуникативной ситуации: словац. *Ani sa mu ucho nezohne* [И ухом не пошевелит], *Hrubých uší človek* [У него толстые уши], *Zabité uši* [Забитые уши], *Tŕním zarastené uši* [Уши, заросшие терном] — о человеке, который не хочет слышать, что ему говорят; *Prestupuje z nohy na nohu* [Переступает с ноги на ногу] — о нетерпеливом человеке; *Hrubej kože človek* [Толстокожий человек] — о бездушном, толстокожем человеке (Záturecký), *Je bosá* [Она босая] ‘о неопытном человеке’ (Komjatice: 670), чеш. *Má tenké uši* (*tenký*, *čišný nos*) [У него тонкие уши (тонкий, чуткий нос)] ‘о чутком, тонком человеке’ (Čelakovský 1949: 624).

Особенно семантически нагруженным, в том числе аксиологически, вновь предстает концепт глаза. По глазам собеседник оценивает коммуникативную ситуацию: *Nič dobrého mu z očí nehľadí* [Ничего хорошего в его глазах не видно], *Z očí mu srší* (*šibe*) *hnev* [Из глаз его пышет (вырывается) гнев] (FS: 31–32), *Nič sa mu na oči nechytí* [Ничто ему не попадается на глаза], *Tomu sa ani v očiach nemrkne* [Он даже глазом не моргнет] (Záturecký), *Oči śe mu śvica jako psoj* [Глаза у него светятся как у пса (т. е. смотрит зловеще)] (SSN 2: 590), чеш. *Bolí ho očí* [Глаза у него болят] ‘завистливый’ (Komenský 1901: 33), *Psí oko* [Собачий глаз], *Psu oči prodal* [Псу глаза продал] (Čelakovský 1949: 669).

Через глаза также описываются межличностные отношения: словац. *Ukázaṷ mu trochu oko* ‘сделал ему одолжение, был к нему добр’, *Spraviṷ si uňho dobré oko* ‘стал любимцем’, *Maď oko na dakoho* ‘не чувствовать симпатию к кому-либо’, *Madz dobre oko u dakeho* ‘пользоваться благосклонностью у кого-либо’, *Mali na mňa škaredé oko* ‘не любили меня’, *Ňigda za ňim oka ňeohrala* ‘не любила его, не хотела его видеть’, *Prišlo mu z očí* ‘стало ему плохо, сглазили его’ (SSN 2: 590).

С помощью лексемы *глаза* характеризуется поведение человека: словац. *Mal oči na tom nechat’* [Прямо-таки глаза там оставил], *Oči pasie na tom*

inslav

[«Пасет» взгляд на чем-то] ‘пристально, жадно смотрит’, *Má na to oko* [Положил на это глаз] ‘понравилось что-то’, *Očami by všetko pobral* [Глазами бы все взял] ‘о жадном человеке’; *Ani okom nemihol* [Даже глазом не моргнул], *Ani sa mu tie okále nezohnú* [Даже глазищами не двинет], *Bezočí človek* [«Безглазый», т. е. бессовестный, человек], *Kde si len podel oči?* [Куда только он дел свои глаза?], *Má miesto očí jamky* [У него вместо глаз ямки], *Nemá oči, ale jamy* [У него нет глаз, только впадины], *Nemá toľko očí, aby sa nepchal, kde ho nechcú* [Нет столько глаз (= столько стыда), чтобы он не лез туда, где его не хотят], *Oči stratil* [Глаза (т. е. стыд) потерял] (Záturecký). В этом контексте ясной предстает семантика современного словацкого адъектива *bezočivý* ‘бессовестный, наглый’ (букв. «безглазый») и отадъективного субстантива *bezočivosť* ‘наглость, нахальство’, которые образованы путем компрессии упомянутых выше фразеологизмов и паремий и являются прямыми продолжателями их семантики.

Динамические характеристики.
Оценка характера и поведения

Значительно более богат оценками внутренний мир человека, поскольку он является результатом душевной работы, с одной стороны, и более социально значим (так как влияет на межличностные отношения и здоровье социума в целом), с другой. Эти оценки — результат соотнесения качеств человека духовного с ценностями социума и этноса.

Оценка подразумевает сравнение с нормой, то есть с тем, что соответствует модальным представлениям (т. е. тому, как это должно быть) социума о мире и жизни в нем[12]. Как показала Н.Д. Арутюнова, в языке из сферы норматива исключено то «зло», на которое человек не в силах повлиять: природные катаклизмы, болезни и неприятности, ссоры и скандалы, такие «отрицательные неизбежности», как старость и смерть. Из нормативной картины мира «вообще изъято зло. К злу не стремятся. Его искореняют. Нежелание видеть правила и правильность в протекании неправильного и неправедного существенно для функционирования оценочных наречий» (Арутюнова 1988: 200).

---

12 Оценки в форме оценочных высказываний — предмет модальной логики, в круг компетенций которой наряду с оценками входят и нормы. Нормами называют групповые оценки, поддержанные угрозой наказания. Нормы сопутствуют человеческому общежитию на всем протяжении его развития, их основания уходят в первобытную жизнь человека, в древние табу, запрещающие инцест, людоедство, убийство кровных родственников. Нормы проявляют историческую тенденцию делать свои требования все более проникающими во внутренний мир индивида, в какой-то момент начинают исходить из предпосылки о его свободе как нравственного существа, как субъекта правовой, экономической, политической деятельности (Мирошников 2003: 82).

inslav

Аналогичная, хоть и не тождественная, картина наблюдается и в паремиологии. Нормативная «картина человека» включает положительные социально значимые качества, в первую очередь те, которые можно воспитать (честь, трудолюбие, добросердечие, смирение, взаимопомощь, отвага). Отчасти норма касается и умственных способностей (в норме они средние, а высокий ум, показательная мудрость, как и вопиющая глупость, маркированы оценочными паремиями).

Дурные, неблагоприятные для общества качества человеческого характера и поведения эксплицитно или имплицитно включаются в оппозиции с качествами благоприятными. При этом интенция высказываний не допускает одинаковой возможности оценки хороших и дурных качеств в человеке (как, например, при оппозициях в случае портретных характеристик человека, допускающих равное существование и красивого, и некрасивого; и высокого, и маленького, и т. п.). Например, гордыня никогда не оценивается как одно из возможных, допустимых качеств социального человека наряду со смирением: словац. *Pýcha peklom dýcha* (*a chodí pred pádom*) [Гордыня дышит адом (и появляется перед падением)] (FS: 50).

Вместе с тем абстрактные понятия (добро — зло, правда — ложь) могут меняться местами в оценочных оппозициях и получать противоположные значения — в зависимости от ситуации, обозначаемой паремией. Например, «правда», являясь безусловной ценностью — чеш. *Pravda jest dítě boží* [Правда — дитя божье], *Pravda příkrá, ale zdravá* [Правда горька, но здорова], *Co jest pravda, není hřích* [То, что справедливо, не грех] (Čelakovský 1949: 80), — может уступать свое место лжи в специальных ситуациях: *Lepší lež ke spáse, nežli pravda k záhubě* [Лучше ложь во спасение, чем правда к погибели] (Там же: 85). «Доброта» при некоторых обстоятельствах (чрезмерном проявлении) получает негативную оценку: чеш. *Pro dobrotu na psotu* [Из-за доброты в нужду] ‘о чрезмерной щедрости’, *Přílišná štědrota, hotová žebrota* [Излишняя щедрость — готовая бедность], *Čiň čertu dobře, peklem se ti odmění* [Делай черту добро, пеклом тебя отблагодарит] (Там же: 66), *Povec právdu, prebijú ťi hlavu* [Скажи правду — пробьют тебе голову] (Komjatice: 673), а зло — условно-позитивную: словац. *Každé zlo je na niečo dobré* [Каждое зло для чего-то хорошо][13] (FS: 37). Подобная двойственность, как показал Пермяков, имеет отношение не к концептам как к таковым, а к ситуациям, в которых они выступают.

В данной тематической сфере надо учитывать еще один аспект, а именно разные уровни оценки. Философы говорят об эмоциональном и рациональном, точнее, наивном и рефлексивном уровнях оценки. «Детское, мифологическое, народное, обыденное сознание по преимуществу наивны,

13 Ср. рус. *Нет худа без добра.*

inslav

авторские виды общественного сознания: философия, наука, религия, искусство — рефлексивны» (Мирошников 2003: 78). Тем не менее ценностное сознание и индивидума, и общества складывается как единство наивного, эмоционального и рефлексивного, рационального, в разных пропорциях и с разной степенью преобразования (Там же: 80).

При оценке человека и его поведения эмоциональный уровень преобладает в сфере морального, интеллектуального, экономического плана (честный/нечестный, совестливый/бессовестный, добрый/злой, порядочный/подлый, гордый/скромный, умный/глупый, бедный/богатый), а рациональный — в оценках религиозного, политического, правового, социального плана (святой/грешный, властный/бесправный, свободный/зависимый, смелый/трусливый и т. п.).

На основании анализа чешских и словацких паремий и содержащихся в них оценок конструируется система ценностей чешского и словацкого народов, касающаяся человека (без претензий на полноту): какие человеческие качества оцениваются как положительные, достойные подражания, какие как отрицательные; что остается без оценки или оценивается амбивалентно. Какие поступки хороши? Что такое «правильно»? Что правильнее — то, что от Бога, или то, что от эмпирического опыта коллективного бытия?

Положительную оценку получают:

Ум, мудрость, сообразительность: чеш. *Štěstí bez rozumu nic není* [Нет счастья без разума] (Čelakovský 1949: 186), *Rozumem každý se spravuj, neslušného se varuj* [Слушайся разума, опасайся неприличного], *Drž sa rozumu, a projdeš celý svet* [Поступай разумно, и пройдешь весь свет] (Там же: 249), словац. *To je múdra* (*otvorená*, *osvietená*, *chytrá*) *hlava* [это мудрая (открытая, светлая, умная) голова], *Je múdry ako Šalamún* [Мудрый как Соломон], *Má filipa* [У него есть разум], *Mladý na roky, starý na rozum* [Молодой по годам, старый по разуму], *Múdremu napovedz, hlúpemu dopovedz* [Умному подскажи, глупому доскажи], *Na mudrého mihni, hlúpeho drgni* [Умному кивни, глупого ткни] (FS: 39), *Múdreho netreba učiť* [Мудрого и учить не надо], *Múdremu neraď, mocnému sa neponúkaj* [Мудрому не советуй, сильному не предлагай], *Nie je ten múdry, čo vie veľa, ale kto vie, čo mu treba* [Не тот мудр, кто знает много, а тот, кто знает, что ему надо], *Rozumného človeka každý má v úcte* [Разумного человека каждый уважает] (Там же: 40), чеш. *Ví jmeno houbám* [Знает названия грибов] (Čelakovský 1949: 639).

Умственные способности воспринимаются народной аксиологией как неизменная данность (ср. словац. *Komu Pán Boh nedaruje, tomu kováč neukuje* (FS: 41), чеш. *Komu Pán Bůh nedal, kovář neukuje* (Čelakovský 1949: 248) [Кому Бог не дарует, тому кузнец не искует]) и оцениваются с точки зрения пользы/вреда для контактирующего человека: *Bieda — hlúposti suseda* [Глупости соседа — несчастье] (FS: 41). Вместе с тем мудрость, нередко отождествля-

inslav

емая с умом, на самом деле, хоть и связана с ментальными способностями, отличается от ума тем, что является результатом наблюдений и жизненного опыта (словац. *Múdry sa nik nenarodí* [Никто не родился мудрым], чеш. *Brzomoudrý* (*mnohomoudrý*) *nedobře mudruje* [Быстро ставший мудрым (многомудрый) неправильно (нехорошо) рассуждает] (Čelakovský 1949: 253).

Доброта и «хорошесть» (хорошие качества): словац. *Človek ako kus chleba* (*ako kus cukru*) [Человек — как кусок хлеба (как кусок сахара)], *Má zlaté srdce* [У него золотое сердце], *Ten by srdce na dlaň vyložil* [Он бы сердце на ладонь выложил], *Dušu by dal zo seba* [Душу бы свою отдал] (FS: 35), чеш. *Člověk jako dobra hodina* [Человек как добрый час], *Dobrá duše jak hodina* [Добрая душа, как (добрый) час] (Čelakovský 1949: 626), словац. *Dobrého všade radi vidia* [Доброго человека везде рады видеть], *Tak sa pekne s človekom pozhovára, akoby mäkký chlieb krájal* [Так хорошо с человеком говорить, будто мягкий хлеб резать], *Dobrý sa vo svete nestratí* [Хороший человек в мире не потеряется], *Dobrí sa znášajú a zlí sa kolú medzi sebou* [Добрые люди друг с другом уживаются, а злые бодаются] (FS: 36), *Dobrák, môžeš na ňom drevo píliť* (*môžeš na ňom aj orať*) [Добряк, можешь на нем хоть дрова пилить (можешь на нем хоть пахать)] (Komjatice: 669), чеш. *Pri kom není dobroty, při tom ani spravedlnosti* [У кого нет доброты, нет и справедливости] (Čelakovský 1949: 83); словац. *Dobrý strom dobré ovocie nesie* [Доброе дерево добрые (хорошие) плоды приносит], *Dobrá krava dobré mlieko dáva* [Добрая корова доброе молоко дает] (FS: 36), чеш. *Dobrý člověk brzo se slituje* [Добрый человек быстро сжалится] (Čelakovský 1949: 42), *Lepší dobrý o nás hlas, nežli zlatý pás* [Лучше добрые слова о нас, чем золотой пояс] (Там же: 132).

Однако и доброта не всегда хороша. Судя по паремиям, позволить себе быть добрым/хорошим может только умный. Иначе говоря, паремии рекомендуют обращать внимание на то, в каких ситуациях и с кем можно быть делать добро: чеш. *Dobrota bez rozumu pusta* [Доброта без разума пуста] (Čelakovský 1949: 61), словац. *Dobrú hrušku najviac trasú* [Добрую (хорошую) грушу больше всего трясут], *Dobrého za nič nemajú* [Доброго за ничто держат] (FS: 36), *Osy na zlé ovocie nejdú* [Осы на плохие плоды не летают]. Вообще синтез ума и добра, так же как и глупости и зла, достаточно часто встречается в пословицах и поговорках, ср. чеш. *Hloupost a pýcha na jednom dřevě rostou* [Глупость и гордость на одном дереве растут] (Čelakovský 1949: 122).

Кроме того, добро может обернуться для человека своей противоположностью: чеш. *Chceš-li nepřítele míti, učiň někomu dobře* [Если хочешь врага нажить, сделай кому-нибудь добро], *Čiň čertu dobře, peklem se ti odmění* [Сделай черту добро — пеклом тебе отплатит], *Vypěstuj sirotka, vytrhne ti oči* [Вырасти сиротку — выколет тебе глаза] (Там же: 66), словац. *Za dobré dobré nečakaj* [За добро добра не жди] (Komjatice: 675).

inslav

Добро, необходимость творить добро — являются нормой для общества. Человека, который к этому стремится, оценивают положительно. Но вот само понимание добра и зла остается обусловленным ситуативно, как и другие концептуальные понятия (например, правда/ложь, богатство/бедность).

Мера, умеренность — одна из важнейших ценностей народной аксиологии. Она присутствует в самых разных тематических группах паремий, в самых разных областях жизни человека, от еды и работы до мышления и радости: чеш. *Jez do polosyta, pij do polopita* [Ешь до полусыта, пей до полупьяна], *Všeho moc škodí* [В большом количестве все вредит], чеш. *Dlouho býti dobrému pracné jest* [Долго быть хорошим трудно] (Čelakovský 1949: 39), *Přílišná štědrota, hotová žebrota* [Излишняя щедрость — готовая нищета], *Pro dobrotu na psotu* [За доброту — в нищету], *Kdo bez míry dává, brzo se dobere* [Кто без меры дает, быстро останется ни с чем], *Méně je někdy více* [Меньше иногда значит больше] (Там же: 61), *Časem zablázniti neškodí* [Иногда и посходить с ума не вредно], *Blázniti i moudrým se trefí* [Случается и умным дурачиться], *Co příliš, není hezké* [То, что слишком, — нехорошо], *Co příliš, ani s chlebem nechutná* [Что слишком — и с хлебом не вкусно], *Co příliš, ani svině nechtějí* [Что слишком — того и свиньи не хотят], *Příliš ani vůz nesnese* (*ani koně neutáhnou*) [То, что слишком, — и воз не увезет (и кони не потянут)] (Там же: 105), *Nebývej ani sladký ani hořký; sicеť smlsají tě sladkého, a proklejí hořkého* [Не будь ни сладким, ни горьким, иначе сладкого тебя съедят, а горького проклянут] (Там же: 108).

Излишества, даже в вещах хороших, оцениваются отрицательно. Это касается и богатства, и бедности, и смелости, и щедрости, и трудолюбия, и гордости. Выражением меры, помимо языковых — в паремиях, фразеологии, лексике, — становятся и другие элементы традиционной народной культуры — поверья, обычаи, запреты; например, в календаре это система запретов на различные виды работ, чередование будней и праздников; в пищевой культуре — застольный этикет, чередование постов и мясоедов; в семейной обрядности — осуждение как бездетности, так и чрезмерной многодетности; в демонологии — поверья и былички о персонажах, наказывающих чересчур трудолюбивых (=жадных) хозяек (например, тех, которые пряли по ночам и в праздники — потому что хотели всего иметь больше, чем другие, в том числе пряжи, и к которым приходили вредоносные демоны — чеш. *Перехта*, словац. *Люция*, полес. *Пятница* и т. п. — и наказывали болезнями).

Представления о чести и порядочности, пожалуй, более других ценностей подвержены изменениям (ср. нынешний социально-политический дискурс). Но в народных паремиях честь остается одной из основных и высоких ценностей: чеш. *S poctivostí nejdál dojdeš* [С честностью дальше дойдешь], *Poctivost trvá na věčnost* [Честь — навечно], *Milejší ctnost s chudobou, nežli hřích s ozdobou* [Лучше честь и бедность, чем грех и драгоценности],

inslav

Nemoc ctnosti nevadí [Болезнь чести не мешает] (Čelakovský 1949: 34), *Kdo dobré činí, tomu zlé neškodí* [Кто добро делает, тому зло не вредит], *Dobře-li činíš, sebe obveselíš* [Если добро делаешь, себя веселишь] (Там же: 35), *Kto poctivo chodí, bezpečne chodí* [Кто честен, тот в безопасности] (FS: 38).

Тесно связаны с понятием чести понятия стыд и совесть: чеш. *Při kom jest stud, při tom i svědomí* [У кого есть стыд, у того есть и совесть] (Čelakovský 1949: 151), словац. *Kto s dobrým svedomím chodí, ani hrom mu neuškodí* [Кто с чистой совестью ходит, тому и гром не навредит] (FS: 38).

Трудолюбие в традиционной культуре — одна из основных ценностей, поскольку обусловливает благосостояние личности, семьи и социума (трудолюбие — первое, что оценивается в девушке при сватовстве): чеш. *Řemeslo má zlaté dno* [Ремесло — золотое дно] (Čelakovský 1949: 267), *Bez práce ani koláče* [Без труда нет и калачей] (Там же: 155), *Komu se nelení, tomu se zelení* [Кто не ленится, у того и поля зеленеют] (Там же: 157), словац. *Kto včas ráno vstáva, plné truhly máva* [Кто рано встает, у того полны закрома] (FS: 62).

Щедрость: чеш. *Kdo rád z svého udělí, toho Pán Bůh nadělí* [Кто с радостью и свое отдаст, тому Бог подаст] (Там же: 58), *Ne ten dá, kdo má, ale kdo chce* [Дает не тот, кто имеет, а тот, кто хочет], *Vydatnější jest slovo na! nežli naděl Pán Bůh!* [Более действенно слово *на!*, чем *Бог подаст*] (Там же: 59).

Но и щедрость — не абсолютная ценность, она должна быть сопряжена с разумом и с мерой: *Hloupý kdo dává, hloupější kdo nebere* [Глуп, кто дает, а еще глупее тот, кто не берет], *Dávej s rozumem a beř s pamětí* [Давай с умом, а бери с памятью] (Там же: 61).

Из других положительных ценностей следует упомянуть:

Справедливость: словац. *Spravodlivý sa vždy chleba naje* [Справедливый всегда хлеба наестся] (FS: 38);

Смирение: чеш. *Pokorné* (*tiché*) *srdce největší poklad* [Смиренное (тихое) сердце — самое большое богатство], *Pokora mocnějšího přemáhá* [Смирение и сильнейшего превозможет], *Pokora všude projde* [Смирение везде пройдет] (Čelakovský 1949: 120);

Терпение/нетерпеливость: чеш. *Trpělivost růže přináší* [Терпение розы приносит], *Trpělivost železná vrata probíjí* [Терпение железные ворота пробивает] (Там же: 138);

Милосердие: чеш. *Kostel krásí oltář a člověka milosrdenství* [Костел красен алтарем, а человек милосердием] (Čelakovský 1949: 58);

Благодарность: чеш. *I pes pomní, kdo ho krmí* [И пес помнит, кто его кормит] (Там же: 65);

Спокойный нрав: чеш. *Dobrý člověk, jako léto* [Человек, добрый как лето] ‘о том, кто не любит гневаться’ (Kott 1: 904);

Душевность и душевная чистота: чеш. *Duše najdražší zboží* [Душа — самое дорогое], *Klneš-li bližního, duši svou v základ dáváš* [Если проклинаешь ближнего — душу свою в заклад отдаешь] (Čelakovský 1949: 25);

inslav

Любовь: чеш. *Kde je láska, tam i Bůh; kde závist, tu zlý duch* [Где любовь, там Бог, где зависть — там злой дух] (Čelakovský 1949: 288);

Бережливость: словац. *Kdo opatruje (chráni, šanuje), ten má* [Кто бережет, тот имеет], *Babka k babce, budú kapce* [Копейка к копейке — будут лапти] (FS: 55);

Храбрость: чеш. *Odvaha platí* [Отвага стоит того] (Čelakovský 1949: 147); словац. *Bez smelosti chlapa nenie* [Без смелости нет мужчины] (Záturecký), *Odvážnemu šťastie praje* [Смелому судьба благоволит] (FS: 50);

Кротость: чеш. *Kdo do tebe kamenem, ty do něho chlebem* [Кто в тебя камнем, ты в него хлебом] (Čelakovský 1949: 25).

Отрицательно оцениваются:

Глупость: словац. *Sprostá hlava nebolieva* [Дурная голова не болит] (FS: 31), *Má švába v mozgu* [У него таракан в мозгу], *Vie to tom toľko ako hluchý o hudbe* [Знает об этом столько, сколько глухой о музыке], *Bláznivé huby pojedol* [Дурных грибов поел], *Nevie ani psovi cestu ukázať* [Не умеет даже собаке дорогу указать], *Má vykradnutú hlavu* [В его голове все украли], *Prázdný mech* [Пустой мешок], *Duní mu hlava prázdnotou* [Голова у него гудит от пустоты] (Там же: 40), *Dieťaťu nedávaj do ruky nôž, a hlúpemu peniaze* [Ребенку не давай в руки нож, а дураку деньги], *Sprostákovi len cepy do ruky* [Дураку — только цеп в руку], *Kto je od narodenia hlúpy, ani v Paríži rozum nekúpi* [Кто с рождения глуп, не купит разума и в Париже], *Kto nemá v hlave, v sklepe* (*v apatieke*) *nekúpi* [У кого в голове пусто, в магазине (в аптеке) не купит], *Dieravý mechúr nenaduješ, sprostáka darmo učiť budeš* [Дырявый мешок не надуешь, дурака не научишь], *Sprostý ani vravieť, ani mlčať nevie* [Дурак ни сказать, ни смолчать не умеет], *Má moľa na mozgu* [У него моль в мозгу], *Má motolice v hlave* [У него черви в голове] (Там же: 41), *Bodaj mu rozum vyschol!* [Чтоб у него разум высох!] (Záturecký 1975: 603), *Čo jeden hlupák skazí, to sto múdrych nenapraví* [Что один дурак испортит, то сто мудрецов не исправят], *Sprosták nikdy dobre nenarobil* [Дурак никогда еще ничего хорошего не сделал] (FS: 41), чеш. *Mít můru na mozku* [У него *мóра* в мозгу] ‘об умственно отсталом’ (ALJ ÚJČ).

Гордыня: словац. *Pýcha rada pichá* [Гордыня часто колет], *Pýcha býva matkou svárov* [Гордыня — мать распрей], *Kto sa povyšuje, bude ponížený* [Кто возносится, будет унижен], *Žiadny strom nerastie do neba* [Ни одно дерево не вырастает до неба], *Čím vyšší schod, tým ťažší pád* [Чем выше взлет, тем тяжелее падение], *Nerob sa koňom, keď si somárom* [Не представляйся конем, если ты осел] (FS: 50), *Nenadúvaj se, žaba, bo sa rozučíš* [Не надувайся, лягушка, а то лопнешь], *Žaba chce byť volom* [Лягушка хочет стать волом] (Záturecký 1975: 594), чеш. *Pýcha předchází pád* [Гордыня предваряет падение], *Pýcha peklem dýchá* [Гордыня дышит адом], *Hrdý se pyšnému rovná* [Гордый и высокомерный — одно и то же], *Není dudka bez chocholky, a hlupce bez pýchy* [Нет удода без хохолка, а глупца без гордыни] (Čelakovský

inslav

1949: 122), *Sráží Bůh pyšným rohy* [Посшибает Бог гордым рога], *Chudý a pyšný, nepřítel boží* [Бедный и гордый — враг божий] (Там же: 123).

«Плохость» (дурные качества): чеш. *Tichý, ale lichý* [Тихой, да лихой] (Čelakovský 1949: 638), *Kopřivu mráz nespálí* [Крапиву[14] морозом не побьет], *Hrom do kopřiv nebije* [Гром в крапиву не бьет] (Там же: 46), *Jediný Bůh bez hříchu* [Один Бог без греха] (Там же: 10), словац. *Zlý ako vred* [Плохой, как нарыв], *Zlý vietor ho ovial* [Злой ветер его подвеял], *Je to mrcha* (*čertova) zelina* [Это злая (чертова) трава], *Žihľava hneď od mladi přhli* [Крапива и молодая жалит], *Na zlé ho je dosť, ale na dačo dobré, nedajbože* [На плохое его хватает, а на доброе — не дай Боже], *Dal sa na zlé* (*bludné, krivé*) *chodníčky* [Пошел по плохим (блудным, кривым) дорожкам] (FS: 36), *Mrcha zelina ňevyhyňe* [Дурная трава не пропадет] (Komjatice: 671), *Psí národ* [Песий народ], *Psom smrdí* [Псом воняет], *Pes by od neho kus chleba nevzal* [Пес бы от него и куска хлеба не взял], *Má toľko statočnosti ako pes hanby* [У него столько порядочности, сколько у пса стыда], *Nie je hoden po zemi chodit'* [Недостоин по земле ходить], *Čertu dušu dlžen* [Черту душу заложил] (FS: 37), *Není hoden, že ho země nosí* [Недостоин, чтобы его земля носила], *Schne pod ním země* [Под ним земля сохнет] (Čelakovský 1949: 636), *Hladí, jak keby seďem ďeďín potpálila* [Смотрит, будто семь деревень подожгла] (Komjatice: 670).

Дурные поступки (дурной человек): словац. *Vari mu to sám čert posvietil/pošepol/pošuškal* [Верно, это ему сам черт нашептал (посветил)] (Zátureckỳ 1975: 590), *Zlý človek zle robí* [Плохой человек плохо и делает], *Kdo chce psa bít, hůl si vždycky najde* [Кто хочет собаку бить, палку всегда найдет], *Zlý strom zlé ovocie nesie* (*rodí*) [Плохое дерево плохие плоды приносит (родит)], *Mrcha vták, čo do vlastného hniezda špiné* [Дурная птица, которая гадит в собственное гнездо], *Taký vták sa hnusí, čo do vlastného hniezda trúsi* [Та птица противна, что в собственное гнездо гадит] (FS: 36), чеш. *Hřích ďáblu smích* [Грех — дьяволу смех] (Čelakovský 1949: 35), *Neboj se čerta, ale zlého člověka* [Бойся не черта, а плохого человека] (Там же: 44).

Завистливость: словац. *Krivým okom pozerá* [Кривым глазом смотрит], *Oči mu vyliezajú od závisti* [Глаза у него повылезали от зависти], *Závidí aj nos medzi očami* [Завидует и носу между глаз], *Človek závistlivý sám sebe je krivý* [Завистливый человек сам себе кривдит (вредит)], *Málo vidí, a veľa závidí* [Мало видит, но много завидует], *Žobrák žobrákovi najviac závidí* [Нищий нищему больше всего завидует], *Susedová krava sladšie mlieko dáva* [Соседская корова дает молоко слаще], *Lepšia úroda na susedovom poli* [На соседнем поле лучше урожай] (FS: 49), чеш. *Závist nejhorší nemoc* [Зависть — самая плохая болезнь], *Kdo závistiv, sám sobě křiv* [Кто завистлив, сам себе вредит], *Závistí ještě nikdo nezbohatl* [От зависти еще никто не обогатился] (Čelakovský 1949:

[14] Актуализируется значение ‘сорная трава’.

inslav

136), *U souseda všecko lepší* [У соседа все лучше], *Sousedova kráva více mléka dává* [Соседская корова больше молока дает], *V cizích rukou vždy větší krajíc* [В чужих руках кусок всегда больше] (Там же: 137).

Фальшь, неискренность: словац. *Je falošný ako mačka* (*ako líška*) [Притворный как кошка (как лиса)], *Je úlisný ako had* [Льстивый как змея], *Je to vlk v ovčom rúchu* [Волк в овечьей шкуре], *Do očí dobrý, za chrbtom zlý* [В глаза хороший, за глаза плохой], *Do očí ako med, za chrbtom ako jed* [В глаза как мед, а за глаза как яд], *V ústach med, v srdci jed* [В устах мед, в сердце яд], *Do očí mu je ako líška, a za chrbtom ako vrana* [В глаза как лиса, а за глаза как ворона], *Líška srsť mení, ale móresy nikdy* [Лисица шерсть меняет, а нрав никогда] (FS: 46).

Двуличность: словац. *Svätý, len uši mu z pekla trčia* [Святой, только уши у него из пекла торчат], *Nie je každý svätý, čo o kostol si otiera päty* [Не всяк свят, кто обивает церковный порог], *Anjelský hlások, a čertova pieseň* [Ангельский голосок, да чертова песня], *Vodu káže, víno pije* [Проповедует пить воду, а пьет вино] (Там же: 47).

Лживость: чеш. *Kdo lže, do pekla klouže* [Кто лжет, катится в ад], *Kdo lže, ten krade* [Кто лжет, тот крадет], *Lež má plytké dno* [У лжи мелкое дно], *Lež má krátké nohy, daleko neujde* [У лжи короткие ноги, далеко не уйдет], *Kdo rád lže, toho za přítele míti nelze* [Кто любит обманывать, того нельзя иметь в друзьях] (Čelakovský 1949: 86), *I pěkne lháti jest hřích* [И красиво лгать — грех] (Там же: 87).

Лень: чеш. *Mladí ležáci, staří žebráci* [В молодости лежебоки, в старости — нищие], *Zapoměnlivost znamení lenosti* [Забывчивость — знак лености], *Lenoch i pod svou střechou zmokne* [Лентяй и под своей крышей намокнет], *Lenivý dvakrát dělá* (*chodí*), *a skoupý dvakrát platí* [Ленивый дважды делает (ходит), а скупой дважды платит] (Там же: 167), *Mnoho lenochův, mnoho hříšníkův* [Много лентяев — много грешников] (Там же: 166), словац. *Od roboty aj koňe dochnú* [От работы и кони дохнут] (Komjatice: 672).

Злость: *Lidé se zlostí, ale Bůh s milostí* [Люди со злостью, а Бог с милостью] (Čelakovský 1949: 12), словац. *Zlý ako všetci čerti* [Злой как все черти], *Zlí ľudia zlí* [Плохие люди — злые], *Nieto v ňom ani za groš dobroty* [В нем нет ни на грош доброты], *Nieto na ňom ani vlasu dobrého* [Нет в нем ни волоска доброго] (FS: 36), *Nemá srdca* [У него нет сердца], *Ako pes z reťaze pustený* [Как пес, спущенный с цепи] (Там же: 37).

Жадность: словац. *Každé hrable k sebe hrabu* [Все грабли гребут к себе] (Komjatice: 671), чеш. *Lakomství hluboké more* [Скупость — глубокое море], *Čím kdo více má, tím více žádá* [Чем больше имеет, тем больше требует], *Čím kdo více pije, tím více žizní* [Чем больше пьет, тем больше хочется], *Děravého pytle nenaplníš, a lakomci se nedodáš* [Дырявый мешок не наполнишь, скрягу не удовлетворишь] (Čelakovský 1949: 67).

inslav

Бесхарактерность, мягкотелость: словац. *Je to dobrý vták* [Хороша птичка], *Je to dobrý kvietok* [Хорош цветочек], *Je to dobrá fialka* [Хороша фиалка], *To je kvietok z čertovej záhrady* [Это цветочек из чертова садика], *Má slabú chrbtovú kosť* [У него слабый хребет], *Ani ryba, ani rak* [Ни рыба, ни рак] (FS: 38), *Ani uvarený, ani upečený* [Ни вареный, ни печеный], *Ani biely, ani čierny* [Ни белый, ни черный], *Neslaný, nemastný* [Не соленый и не масленый] (Там же: 42).

Нечестность, непорядочность: словац. *Ľahko je z cudzej kože remence krájať* [Легко из чужой кожи ремешки резать], *Na cudzej koži ľahko bubnovať* [На чужой шкуре легко барабанить], *Žne tam, kde nesial* [Жнет там, где не сеял], *Kto raz poctivosť utratí, tomu sa viac nevráti* [Кто раз честь утратит, больше ее не вернет], *Je bez cti ako pes bez chvosta* [Он без чести, как пес без хвоста], *Kam vietor, tam plášť* [Куда ветер, туда и плащ], *Nevie, čí je* [Не знает, чей он] (Там же: 38), чеш. *Nesnadno před zlodějem krásti* (*a před lhárem lháti*) [Трудно украсть у вора (и обмануть лжеца)] (Čelakovský 1949: 180).

Бесстыдство: словац. *Nepozná hanby ako pes* (*ako suka*) [Не знает стыда как пес (как сука)] (FS: 48), чеш. *Nezná hanby jako pes* [Бессовестный как пес], *Jest beze cti co pes bez ocasu* [Он без совести, что пес без хвоста] (Čelakovský 1949: 669).

Трусость: словац. *Rád sa kryje za cudzí chrbát* [Любит прятаться за чужую спину] (FS: 38), *Kto sa šuchotu bojí, nech do hory nechodí* [Кто шороха боится, пусть в лес не ходит], *Kto sa bojí, nesmie do hory* (*do lesa*) [Кто боится, тому и в лес не ходить], *Kto sa bojí mrazu, nech nesadí vinohrad* [Кто боится мороза, пусть не сажает виноградник] (Там же: 50).

Эгоизм: словац. *Myslí si, že len jemu slnko svieti* [Думает, что только для него солнце светит] (Там же: 49), чеш. *Mní, že mu samému slunce svítí* [Думает, что ему одному солнце светит] (Čelakovský 1949: 657), *Soběmil nikomu nemil* [Себялюбец никому не мил] (Komenský 1901: 56).

Бесполезность, тщетность: чеш. *Nosí groš svůj čertu na offěru* [Носит свой грош черту на подаяние] ‘все напрасно’ (Kott 7: 75).

Неблагодарность: чеш. *Nevděk světem vládne* [Миром правит неблагодарность], *Vychovati psa na svou nohu* [Вырастить пса на свою голову] ‘о неблагодарных детях’ (Čelakovský 1949: 638).

Суеверность: чеш. *Pověra jest hůl, kdo jí věří, tentě vůl* [Суеверие — столб, кто ему верит, тот осел], *Kto věří v čáry, toho vezme ďábel starý* [Кто верит в чары, того заберет дьявол старый] (Там же: 24).

Ряд оцениваемых качеств и количество репрезентирующих их паремий можно было бы увеличить, в том числе за счет включения метафорических поговорок с разной степенью образности, например, чеш. *Ticha voda bývá hluboká* [Тихая вода бывает глубокой] (Komenský 1901: 9) и под.

Нельзя не заметить, что перечисленные выше хорошие и дурные качества, по большей части составляющие оппозиции, несимметричны. Для

inslav

некоторых «пороков» нет противопоставленной «добродетели» (например, осуждается неблагодарность, но благодарность практически не заслуживает похвалы, считается нормой; тема зависти хорошо разработана и по типам ситуаций, и по количеству высказываний, а доброжелательность, добросердечность практически отсутствуют. Правда, противопоставленным зависти в паремиях можно считать стремление помочь людям. Для некоторых противоположных качеств, описываемых паремиями, нередко отрицательное обеспечено оценочными высказываниями значительно шире, чем положительное (например, «гордыня» трактуется чаще, чем «смирение», «жадность» и «скупость» чаще «щедрости»).

Как заметила С.М. Толстая, оценки в народной культуре (добавим, и в народной паремиологии) «лишены субъективности», «отправителем» высказываний является весь социум, они выражают «общее мнение», в них по существу отсутствуют индивидуальные оценки, категория «нравится / не нравится»[15]. Не случайно поэтому в паремиях более отражены социально значимые пороки, то есть такие, которые мешают жить всем. Те же, которые влияют на окружающих факультативно или незначительно (когда можно, как писал Н.В. Гоголь, «плюнуть и отойти в сторону»), когда порок не агрессивен и от него страдает в основном сам обладатель отрицательного качества, он осуждается менее эмоционально, а оценочные паремии о нем в целом немногочисленны (таковы, например, «склонность к суевериям», «самохвальство», «эгоизм»).

В народной культуре есть способ общественной оценки и одновременно механизм воздействия социума на хорошие и дурные поступки отдельных своих членов — это праздничное корение и славление, приуроченное в основном к масленице и Троице. Например, у чехов излюбленным способом «обговорить» достоинства и недостатки сельчан были троицкие «королевские» торжества, когда «глашатай», забираясь на высокое дерево, выкрикивал двустишия о свойствах характера сограждан, их поведении, провинностях. Такую же роль выполняют русские частушки.

Отдельную смысловую группу оценочных высказываний составляют «предикативные» паремии, то есть те, которые характеризуют собственно действие, напрямую не обусловленное характером человека.

Положительно оцениваются: своевременность помощи — чеш. *Kdo rychle dává, dvakrát dává* [Кто быстро дает, дает дважды], завершение, окончание дела — чеш. *Nechval den na vzchodu slunce* (*dříve večera*) (Čelakovský 1949: 320), *Neřikej huj až přeskočíš* [Не говори «гоп!», пока не перепрыгнешь] (Komenský 1901: 42), словац. *Najprv hojno*, *potom*

15 См. статью С.М. Толстой в наст. изд.

inslav

hovno [Сначала обильно, потом — говно], *Najprv huj, potom chuj* [Сначала «гоп!», потом пшик] (Komjatice: 672); умение учиться и стремление к учебе — словац. *Múdry sa nik nenarodil* [Мудрым никто не рождается], *Žiadna hanba od kohokoľvek sa učiť* [Не стыдно от людей учиться] (FS: 107), чеш. *Žádný učený s nebe nespadl* [Никто ученым с неба не упал], *Dobrý kněz vždy se učí* [Čelakovský 1949: 264]; стремление делать хорошо, достойно — чеш. *Čiňme od Boha počátek, a bude dobrý pořádek* [Будем начинать от Бога, и будет хороший порядок] (Čelakovský 1949: 9), *Bez Boha co dobře činiti nelze* [Без Бога ничего хорошего сделать нельзя], *Kdo s Bohem, také Bůh s ním* [Кто с Богом, с тем и Бог], *Pán Bůh s námi a zlé pryč* [Господь Бог с ними, а все злое прочь], *Za Bohem-li půjdeš, dobrou cestu najdeš* [Пойдешь за Богом, хорошую дорогу найдешь], *Pán Bůh napřed, a já za ním — a ty, čerte, vzadu tlač* [Господь Бог впереди, а я за ним, ты же, черт, сзади тащись], *Měj lásku k Bohu, obdržíš milost mnohu* [Люби Бога, получишь много милости], *Na koho Bůh, na toho i lidé* [Кто богу надобен, тот и людям приятен] (Čelakovský 1949: 22); помощь, совет — чеш. *Dobrá rada za Boha* [Хороший совет вместо Бога], *Komu nelze raditi, tomu nelze pomoci* [Кому нельзя посоветовать, тому нельзя и помочь], *Staré chrámy dobré zvony mají* [В старых храмах хорошие колокола] (Čelakovský 1949: 344, 345), *Více svíc, vice světla* [Больше свечей, больше и света] (Komenský 1901: 7); немногословие, умение смолчать — чеш. *Mluviti stříbro, mlčeti zlato* [Слово — серебро, молчание — золото]; деятельность — чеш. *Kdo hledá, najde* [Кто ищет, тот найдет]); работа сообща, в согласии — чеш. *Ve dvou se to lépe táhne* [Вдвоем лучше тащить], *Kde svornost, tam Bůh přebývá* [Где согласие, там Бог пребывает] (Čelakovský 1949: 140), *Svorně a společně přemůžem i čerta konečně* [Сообща одолеем и черта в конце концов] (Там же: 141); уважение к памяти умерших — чеш. *O mrtvých jen dobře* [О мертвых только хорошо], *Meče na mrtvém nezkoušej* [Мечи на мертвых не испытывают] Там же: 113); равность, равенство — чеш. *Vrána k vráně sedá, rovný rovného si hledá* [Ворона к вороне садится, равный равного ищет]); сосредоточенность на своих делах — чеш. *Bližší košile než kabát* [Рубаха ближе (к телу), чем пальто] (Čelakovský 1949: 478), *Co dobře umíš, toho se drž* [Придерживайся того, что хорошо умеешь делать] (там же: 268).

Отрицательно оцениваются: безделье — чеш. *Kdo neřad robí, tomu vždycky hody* [Кто не любит работать, тому всегда праздник], словац. *Kdo nemiluje robotu, vždycky světí sobotu* (Čelakovský 1949: 167); вмешательство не в свои дела — чеш. *Nehas, když tě nepálí* [Не туши то, что тебя не жжет] (Čelakovský 1949: 330); отступление от веры и родного языка — чеш. *Nebylo by zlého Turka bez poturčilce* [Не было бы плохого турка без «потурченца» (обращенный в мусульманство христианин, первоначально — насильно. — *М. В.*)], *Jeden poturčilec horší*

inslav

sta Turkův [Один «потурченец» хуже ста турков] (Čelakovský 1949: 573), словац. *Poturčenec* [*býva*] *horší od Turka* (*ako Turek*) [«Потурченец» хуже турка] (VSRS 3: 398); нарушение правил, традиции — чеш. *Psi a veľkí páni nezatvárajú dvere* [Псы и большие господа дверей не закрывают] (Zátureckỳ 1975: 588); *Počkaj, poviem/nažalujem na teba, že si chlieb kolkami drvil a metličkou zametal a do studni hádzal* [Погоди, расскажу (пожалуюсь на тебя) всем, что ты хлеб кольями толок и метелкой заметал, да в колодец бросал] (Там же: 589); хвастовство — чеш. *Každá líška svoj chvost chváli* [Каждая лиса свой хвост хвалит], *Plné ústa — hladné oči* [Полон рот (слов. — *М. В.*) — голодные глаза], *Toľko chvál do povál, a na povale nič* [Похвальбы до потолка, а на чердаке пусто] (FS: 50); злокозненность — чеш. *Kdo jinému jámu kopá, sám do ní padá* [Кто другому яму копает, сам в нее попадет] (Čelakovský 1949: 28), словац. *Zlé pivo varieš, ale si ho aj vypiješ* [Плохое пиво варишь, но самому его придется и выпить] (Zátureckỳ 1975: 601); давание в долг — чеш. *dal čertu na oferu* [дал милостыню черту] ‘дал в долг’ (Kott 9: 199); дурные привычки человека, манера поведения — словац. *chodí ako duša po smrti* [ходит как душа после смерти] (Zátureckỳ 1975: 233); морав. *chodí jag bloudná duša* [ходит как блуждающая душа] ‘бесцельно или печально’ (ALJ ÚJČ); морав.-ляш. *chodí* (*hledí*) *jak smok* [ходит (смотрит) как змей] ‘угрюмо, непокорно’, *lezeš jak smok* [идешь как змей (змея)] ‘медленно’ (ALJ ÚJČ).

Амбивалентные оценки распространены в «акциональных» паремиях шире, чем в «статических», что понятно, если принимать во внимание наличие разноаспектных жизненных ситуаций и задач (ср. известные побасенки о матери, ругающей невестку в гостях у сына, а зятя — в гостях у замужней дочери).

Амбивалентно оцениваются, например, рекомендации действовать немедленно и — отложить дело до утра: чеш. *Odkladky jsou odpadky* [Откладывание впрок не идет (откладывание — мусор)] и *Jitro jest bystřejší* (*moudřejší*) *večera* [Утро вечера мудренее] (Čelakovský 1949: 163, 263). Правда, если посмотреть на ситуацию изнутри традиционной культуры, то противоречия между приведенными паремиями нет, поскольку «интенция» первой пословицы — в утверждении ценности немедленного действия, а семантическое ядро второй заключается в аксиологической оценке вечера и ночи как неблагоприятных периодов суток, когда принимать решения опасно, а результат таких решений может быть вредным.

К динамическим характеристикам человека в целом относится и его речь. Вместе с тем речь, говорение — это не только действие, но и качественная характеристика человека. С одной стороны, речь приравнивается к действию, речь сама является действием-побуждением, действием-реакцией: чеш. *Co nesluší činiti, nesluší též mluviti* [Что неприлично делать, неприлично и говорить], *Mluv málo, a to dobře* [Говори мало, а что гово-

inslav

ришь — говори хорошо] (Там же: 88), *Kdo mluví, co se mu chce, musí slyšeti, co se mu nechce* [Кто говорит, что ему хочется, должен и слушать, чего ему не хочется] (Там же: 93), *Pomlouvati nepřítomného tož jest, co bíti mrtvého* [Оговаривать отсутствующего — то же, что бить мертвого], *Zle o těch mlouviti, kdož neslyší, hloupost* [Говорить плохо о тех, кто не слышит, глупо], *Pes, který velmi štěká, nerad kouše* [Пес, который сильно лает, не кусает] (Там же: 328).

С другой стороны, речь — выбранные для оформления мысли слова и смысл произнесенного — имманентно, вне зависимости от ситуации характеризует человека, отражает его моральный, ментальный, духовный облик и является основанием для оценки говорящего: чеш. *Po peří ptáka, a po řeči člověka* [Птицу по оперению, человека по речам (познаешь)], *Jaký rozum* (*člověk*), *taková řeč* [Каков разум (человек), такова и речь], *Člověka po řeči, bylinu po vůni* (*poznáš*) [Человека по речи, цветок по запаху (узнаешь)], *Po chodu a po řeči poznáš člověka* [По походке и по речи узнаешь человека], *Hrnec po zvuku se pozná* [Горшок познается по звуку] (Там же: 88), *Prázdný sud nejvíc duní* [Пустая бочка больше гремит], *Voda všecko opere, krom černé tváři a zlého jazyka* [Вода все смоет, кроме черного лица и злого языка] (Там же: 93), словац. *Vola za rohy, človeka za reči chytajú* [Вола за рога, а человека за слова хватают] (Komjatice: 675). Эксплицитно оценка речи выражена во фразеологизмах: чеш. *mluvit andělsky* [*nebo*] *ďábelsky* [говорить по-хорошему или по-плохому] (Mokienko, Wurm 2002: 24).

По количеству паремий о речи и разнообразию их значений можно говорить о том, что процесс говорения является одним из важнейших оснований для оценки. Речь как характеристика человека сравнима разве что со взглядом: они выдают внутреннюю сущность человека, но по взгляду (глазам) оценивается в первую очередь душа, а по речи — разум.

Особо следует рассмотреть оппозицию «богатство — бедность», которая в пословицах и поговорках напрямую не связывается ни с человеческими качествами, ни с людским трудом, ни с поведением, но тем не менее является чрезвычайно значимой в народной аксиологии. Это пример по преимуществу рациональной оценки. Рефлексии о бедности и богатстве, отраженные в паремиях, различаются тематикой, модальностью и направленностью. Богатство, желанное для каждого, цель труда и стремлений человека, само по себе оценивается положительно, это безусловная ценность, основа жизни и здоровья, радости и процветания: ср. чеш. *Mnoho činí láska, ale mnohem více peníze* [Любовь много делает, но деньги — еще больше] (Čelakovský 1949: 189), словац. *Hnoja a peňazí nikdy nieto dosť* [Навоза и денег никогда не бывает достаточно] (FS: 53), *Bárs je hrbatá, keď je len bohatá* [Хоть бы и горбатая, лишь бы богатая (невеста)], *Bohatý — pyšný; chudobný — pokorný* [Богатый — гордый, бедный — по-

inslav

корный] (Záturecký)[16]. Тема богатства — основной компонент жанра благопожеланий и один из важнейших в гаданиях о замужестве.

Отрицательная составляющая концепта *богатство* достается его носителям, богатым хозяевам, которым завидуют — словац. *Má peňazí ako* [*čert*] *pliev* [У него денег как (у черта) плевел], *Má zlata ako blata* [У него золота как грязи], *Je studený od peňazí* [Аж холодный от денег] (FS: 53), *Dobre bohatému v teple sedieť* [Хорошо богатому в тепле сидеть], *Žije ako červík v syre* (*ako slimák v chrene*) [Живет как червяк в сыре (как улитка в хрене)] (Там же: 54); их осуждают за жадность — словац. *Bohatý nemá nikdy dosť* [Богатому вечно не хватает], *Bohatí ľudia sa tešia peniazmi a chudobní deťmi* [Богатые радуются деньгам, а бедные — детям] (Záturecký) и даже за бережливость и трудолюбие — словац. *Z každého dreva uhlie páli* [Из каждого дерева уголь выжигает] (FS: 54); считают рабами собственных денег — словац. *Jedným peniaze slúžia a druhí slúžia peniazom* [Одним деньги служат, другие служат деньгам] (Там же: 54), чеш. *Peníze jedněm panují, druhým slouží* [Деньги одними владеют, другим служат] (Čelakovský 1949: 201); признавая, что для получения богатства нужен ум и способности — словац. *Kto má vo vrecku, má aj v hlave* [У кого не пусто в кармане, не пусто и в голове] (FS: 54), отказывают в уме уже разбогатевшим — словац. *Bohatému netreba rozumu* [Богатому не нужно разума] (Там же: 54), чеш. *Boháči netřeba rozumu* [Богачу не нужно разума] (Čelakovský 1949: 206); считают его самодуром — чеш. *Z toučnosti pes se kazí* [Пес бесится от жиру] (Там же: 187), подозревают в связи с нечистой силой — словац. *Má škriatka, co mu peniaze vláči* [У него есть дух, который деньги ему таскает], *Musí mu zmok* [*rarášok*] *peniaze vláčť* [Должно быть, ему «змок» (дух-обогатитель. — *М. В.*) деньги таскает] (FS: 53), упрекают в незаслуженном счастье или простой удаче — чеш. *Čím větší šelma* (*pes*), *tím větší štěstí* [(Человек) чем бóльшая шельма (пес), тем больше у него счастья] (Čelakovský 1949: 189), словац. *Peniaze sa mu kotia* [Деньги у него плодятся], *Rastú mu peniaze ako vlkovi pečienka* [Богатство у него растет как у волка печенка] (FS: 53).

И все же в народной аксиологии богатство предпочтительнее бедности как меньшее из двух зол: *Kto má peniaze, má diabla, kto nemá, má dvoch* [У кого есть деньги — у того дьявол, у кого нет денег — у того два] (Там же: 54), чеш. *Veliký hřích — peněz mnoho, a málo peněz — větší hřích toho* [Большой грех — когда много денег, а когда мало — еще бóльший грех] (Čelakovský 1949: 201).

---

16 Хотя и в данном случае есть ситуации, когда деньги получают также отрицательную оценку: словац. *Čím viac peňazí, tým viac starostí* [Чем больше денег, тем больше забот], *Peniaze sú smrť* [Деньги — смерть] (FS: 53), *Na peniazoch čert sedí* [На деньгах черт сидит] (Там же: 54).

inslav

Паремий о бедности и бедных количественно больше, чем о богатстве и богатых, наверное, потому, что несчастье от бедности и нищеты более индивидуально и трагично[17].

Паремии описывают людей в ситуации бедности: словац. *On je z Chudobíc a ona z Núdzovej* [Он из Бедово, а она из Нуждово], *Pán z Nemaníc* [Господин из Нетничегошеньки], *Bieda ho morí a psota trápi* [Нужда его морит, а нищета мучит], *Bieda s ním spáva* [Беда с ним спит] (FS: 51), *Bohatý je kedy chce; chudobný, keď môže* [Богатый ест, когда хочет, а бедный — когда может] (Там же: 53), *Počkaj, budeš ty ešte psie dni* (*psoty*) *trieť* [Подожди, будешь ты еще собачью жизнь (нищету) трепать] (Záturecký 1975: 600); отмечают неизменность состояния бедности, его широкое распространение: словац. *Na chudobe svet stojí* [На бедности свет стоит], *Chudobu nikto na svete nepremôže* [Бедность никто на свете не одолеет], *Bohatstvo len dočasu a chudoba naveky* [Богатство на время, а бедность — навеки], *I vo Viedni ľudia biedni. I v Pešti bieda vreští* [И в Вене люди бедны, и в Пеште полная нищета] (FS: 51), *Prišiel z biedy do nevôle* [Попал из бедности да в неволю], *Prišiel z prázdneho do pustého* [Попал из пустого в порожнее], *Z koňa na osla presadol* [С коня на осла пересел], *Na psy vyšiel* [Очутился в нищете], *Jedna ruka prázdna a druhá holá* [Одна рука пустая, а другая голая], *V jednej rude nič a v druhej čič* [В одной руке ничего, а в другой шиш], *Čo na piatok, to i na sviatok* [Что в пятницу (постный день. — *М. В.*), то и в праздник] (Там же: 52); невозможность выйти из этого положения: *Zo žaby peria nenapáraš* [С лягушки перьев не надерешь], *Z nahej husi nenašklbeš peria* [С голого гуся перьев не нащиплешь], *Z nízkej slamy krátke povriesla* [Из низкой соломы короткие перевясла] (Там же: 53); плохое отношение к бедным: *Chudobného človeka si nik nectí* [Бедного человека никто на уважает], *O chudobného každý sa otrie* [О бедного каждый обтирается], *Chudobný človek sa nikdy pravdy nedožije* [Бедный человек никогда правды не дождется] (Там же: 53); иронизируют по поводу бедности: *Chudobnému človeku i jedno oko dosť* [Бедному и одного глаза достаточно], *I šťastie chudobného je chudobné* [У бедного и счастье бедное], *Teraz sa nám psota omnožila, a zase je kotná* [Вот сечас только у нас нищета расплодилась, и снова беременна] (Там же: 51), *Chudobnému aj z hrnca vykypí* [У бедного и из горшка выкипит] (Komjatice: 670); связывают бедность с грехом: словац. *Psota hotové peklo* [Нищета — настоящий ад], *Kde je psota, tam je hriech* [Где нищета, там и грех] (FS: 51), чеш. *Nouze i moudrého nesmělým činí* [Нужда и мудрого делает несмелым] (Čelakovský 1949: 187), *Nouze vůle hamuje* [Нужда не дает воли] (Komenský 1901: 1); но все же стараются найти что-то положительное и в этом состоянии: словац.

---

17 Вспомним хотя бы фразу из «Анны Карениной» Л.Н. Толстого: «Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему».

inslav

Kto nemá, nestratí [Кто не имеет, не потеряет], *Kto nič nemá, nic ho netlačí* [У кого ничего нет, того ничто не давит] (FS: 53). Но это «положительное», или, скорее, оправдание бедности, хорошо только тем, что придает оптимизма и желания жить.

Можно сказать, что в паремиях и фразеологии, как и в лексике (и не только польского языка, о котором говорится в приводимой ниже цитате), фиксируется, по словам Бжозовского, «превосходство негативных оценок над позитивными», то есть «существует больше слов для определения отрицательных состояний, чем положительных» (цит. по: Бартминьский 2011: 59). Оценка категорий «богатство» и «бедность», выражаемая в паремиях, неоднозначна. В целом преобладает негативное отношение как к богатым, так и к бедным — к первым в связи с несправедливым способом получения ими богатства, их высокомерием и жадностью, ко вторым — в связи с отношением к нищете (а бедность часто граничит с нищетой) как явлению аморальному, греховному, недостойному человека. Впрочем, отрицательная оценка крайностей характерна и для других сфер бытия и выражается в разных жанрах (например, в жанрах брани, проклятий, так же как и похвал, восхваления, поскольку и те, и другие считаются опасными и угрожающими всему миропорядку[18].

Для **выражения оценки** в паремиях используются разные средства. Одним из них является использование оценочных слов: *хорошо*, *плохо*; *хороший*, *честный*, *достойный*, *чистый*; *плохой*, *гадкий*, *нечистый*; *честь*, *грех* и т. п.).

Другой способ выражения оценки можно назвать семантическим: в этом случае используются слова с «положительной» семантикой и коннотацией (например, обозначающие цветы: *роза*, *лилия*, *фиалка*, продукты: *хлеб*, *сахар*, *мед*, божественные сущности: *Бог*, *ангел*) или «негативной» семантикой (называющие нечистую силу, болезни: *черт*, *дьявол*, *шаркань*, *мора*, *Перун*, *паралич*, *лихорадка*, некоторых животных: *собака* (*пес*), *свинья*, *волк*, стихийные бедствия: *гром*, *вихрь*).

Для усиления воздействия на слушателей используются также поэтические приемы: ритм и рифма — например, чеш. *Kradl zloděj, kradl, až s šibeničky spadl* [Крал вор, крал, пока с виселицы не упал] (Čelakovský 1949: 181), разнообразные виды тропов и неожиданные сравнения — например, чеш. *Zaschla v nem duše* [Душа в нем засохла] (Komenský 1901: 38).

Являясь малыми фольклорными жанрами, тесно связанными с традиционной народной культурой, паремии и фразеологизмы для усиления этического и эстетического воздействия используют различные коды, при

18 См. статью С.М. Толстой в наст. изд.

inslav

подключении к которым актуализируются новые метафоры, старые культурные ассоциации, коннотации, сравнения, понятные носителям культуры благодаря знанию общего фонда традиционных народных верований и обрядов, материальной, кулинарной, речевой и других видов культуры. Примерами таких кодов могут служить:

мифологический код: словац. *chodí ako duša po smrti, ako obesenec, ako otrávený, ako telo bez duši, ako umučený* (перечисляются все «заложные», умершие не своей смертью, покойники: висельник, отравленный, замученный, есть аллюзия на вампира (тело без души), и просто неуспокоившаяся душа умершего) (Záturecký); *Grgolica ho zadávila* (*zadrhla*) [«Грголица» (лесной дух. — *М. В.*) его задушила] (Záturecký 1975: 124), чеш. *Dokud nesní hada had, nemůž se naroditi drak* [До тех пор, пока змея не съест змею, дракон не родится] (Čelakovský 1949: 205), *Čert ho na vrbě strojil* (*dělal*) [Черт его на вербе мастерил (делал)] ‘о плохом человеке’ (Там же: 637), с.-в.-чеш. *byl špatnej, jako z můry duch* [он был плох, как дух «моры»] ‘был слаб, нездоров’ — ALJ ÚJČ); (*všetci*) *čerti ním šijú* [(все) черти им шьют (т. е. шьют человеком как ниткой. — *М. В.*] ‘о темпераментном, подвижном человеке’ (FS: 44); морав.-ляш. *chodí* (*hledí*) *jak smok* [ходит (смотрит) как «змок»] ‘угрюмо, упрямо’, морав. *idźe zamračyni ịak smok* [идет мрачный, как «змок»] (ALJ ÚJČ); чеш. *je v něm sedum rarášků*, *je jako rarášek*, *vrti se jako rarášek*, *z rarášková vejce* [в нем семь «рарашков» (*рарашек* — домашний чертик-обогатитель. — *М. В.*), он как «рарашек», вертится как «рарашек», из «рарашкова» яйца] ‘о непоседливом ребенке’ (ALJ ÚJČ); чеш. *to by to byl rarášek vzal* [это, верно, «рарашек» забрал] (ALJ ÚJČ);

обрядовый код: чеш. *aby sa neocitla «na lipách»* [чтобы не очутилась «на липах»] — аллюзия на обычай корения и обсуждения сельчан во время троицких «королевских» обрядов, когда «глашатай» кричал с высокой липы (Zíbrt 1950: 349); чеш. *ran jak o Božím Tele* [попадание как на праздник Божьего Тела] — в связи с соревнованиями в меткости, проводимыми в этот праздник и называемыми «стрельба в птицу»; самый меткий становится «королем» (Slavnost); словац. *vyslúžila si* (*všechsvätský*) *koláč* [выслужила себе «всесвятский» калач] ‘хорошо прослужила на одном месте весь год’ и *odišiel so zlým koláčom* [ушел с плохим калачом] ‘плохо кончил службу’ (Mičátek 1900: 82); чеш. *šetřím ho jako červeného vejce* [берегу его, как пасхальное яйцо], *hovím mu co svěcené kosti* [трясусь над ним как над освященной косточкой] (Čelakovský 1949: 629) ‘обращаться бережно, как с освященными пасхальными кушаньями и их остатками, которые выбрасывать запрещалось’;

христианский код: большое количество фразеологизмов с парой контрагентов *черт — душа*, например: словац. *Uchytil to ako čert dušu* [Схватил что-то, как черт душу] (Záturecký 1975: 276); морав. *Lakomý jak čért na hříšnú dušu* [жадный, как черт до грешной души] (ALJ ÚJČ) (согласс-

inslav

но христианским убеждениям, душу грешников после смерти черт тащит в ад); сравнение и отождествление с чертом: *Ty, veď sú tebe päty na zadok obrátené* [Ведь у тебя пятки вывернуты наружу] (Záturecký 1975: 589); христианские реалии и понятия: чеш. *Opatruje ho jak božího hrobu* [Бережет его как гроб Господень] (Čelakovský 1949: 629), *Drží slovo jako pes půst* [Держит слово, как собака пост] 'не держит' (Там же: 635).

зоологический код: *Ty, čo máš vo dva rady zuby ako pes* [У тебя два ряда зубов, как у пса] (Záturecký 1975: 589), *Je bez cti ako pes bez chvosta* [Он без чести, как пес без хвоста] (Там же), *Hłúpý jak baraní roh, až bečí* [Глупый как бараний рог, аж блеет] (Bartoš 1905: 97); *Chlipný jako buják* [похотливый как бык] (Dobšinský 1993: 130);

растительный код: словац. *chodí zamyslený ako dubový peň* [ходит задумчивый, как пень дубовый] (Záturecký 1975: 233), чеш. *Strůmek se z mládí dá ohýbat, k starosti nic* [Только молодое деревце можно гнуть, старое — нет], *Strom o ovoci poznati* [Дерево познают по плодам] (Komenský 1901: 11), *Májový kvítek z arilové zahrádky — říkají mu kopřiva* [Майский цветочек из апрельского садика — зовут его крапивой] (Čelakovský 1949: 637);

кулинарный код: *Ani bych ťa za pečenú repu nedal* [Я бы тебя даже за пареную репу не отдал] (Záturecký 1975: 589), чеш. *Umí více než hrách vařiti — víc než chléb* (*kaši*) *jísti* [Умеет больше, чем горох варить — больше, чем хлеб (кашу) есть] (Čelakovský 1949: 623), *Ne z jedné peci chléb jedl* [Не из одной печи хлеб едал] 'об опытном человеке' (Там же: 623);

этнонимический код: морав. *rosa cigánska* [цыганская роса] 'первый или слабый морозец' (Bartoš 1906: 359); словац. *Ide ako Rusnák s drabinou. Ide ako Poliak s rebríkom* [Идет, как русин с лесницей. Идет, как поляк с лестницей] (Záturecký 1975: 273), *Smolí ako Turek* [Курит как турок] (Там же: 276);

антропонимический код: словац. *sprostý jak Kuba* [глупый как Куба] (Кубо — персонаж-трикстер народных игр. — *М. В.*), *Beňové oko* [Бенёв глаз] 'завистливый', *má filipa* — 'он умный' («у него есть Филипп»); чеш. *Nemíti Filipa. Filipa doma nechati* — 'глупый' («Нет Филиппа», «Филиппа дома оставить»] (Čelakovský 1949: 673), *Lepší Tomáš, nežli Adam* [Лучше Томаш, чем Адам] (игра слов: *to máš* [у тебя есть] и *a dam* [а дам], то есть лучше иметь, чем давать), *Napřed Sobkovi, potom Tobkovi* [Сначала Себку, потом Тебку] 'сначала себе, а потом тебе' (Там же: 617). Вообще образование псевдоимен и псевдофамилий из апеллятивов достаточно популярно в паремиологии и фразеологии, оно поддерживается в чешском языке наличием фамилий, образованных от глаголов в прошедшем времени (*Doležal, Dokulil, Pospíšil* и т. п.), например: чеш. *Musil jest větší pán než Nechtěl* [Должен — бóльший пан, чем Нехотел], *Pán Suchánek z Chudobic* [Господин Суханек из Бедово] (Там же: 617), *Darmodal umrel, a Koupil nastal* [Даромдал умер, Купил появился] (Там же: 64);

inslav

природный код: словац. *Hrom do kopřiv nebije* [Гром в крапиву не бьет] (Čelakovský 1949: 46), *Zlý vietor ho ovial* [Злой ветер его овеял] (Zátureckу); чеш. *Dobrý člověk, jako léto* [Человек, хороший как лето] ‘о том, кто не любит ссориться, ругаться’, *Býti na to, jako na léto* [относиться к чему-либо как к лету] ‘о желающем, стремящемся’ (Kott 1: 904).

Г.Л. Пермяков, предложивший структурный подход к изучению паремий, подход, позволяющий понять их значение и смысл, их общечеловеческую сущность и национальную специфику, называл семь основных прагматических функций паремий: моделирующую (паремии дают модель, схему жизненной или логической ситуации), поучительную (паремии знакомят с картиной мира, правилами поведения или мышления и т. п.), прогностическую (предсказание будущего), магическую (паремии, направленные на то, чтобы словами вызвать нужные действия, — в заговорах, проклятиях, пожеланиях, тостах, клятвах), негативно-коммуникативную (она обязательна у пустоговорок[19], докучных сказок, шуточных ответов и под.), развлекательную (используется для развлечения слушателей) и орнаментальную (функция украшения речи) (Пермяков 1988: 88–89, 105).

Также в любом жанре паремий есть еще функция оценки и передачи ценностей, потому что в числе инвариантных пар противопоставлений, лежащих в основе паремий, присутствуют аксиологические оппозиции («хорошее/плохое» и др.) (см. Пермяков 1988: 107). В чешском и словацком корпусе паремий это, например: чеш. *Nám dobře a nikomu zle, toť dle zákona život* [Нам хорошо, и никому не плохо, вот жизнь по закону] (Čelakovský 1949: 26), словац. *Kto má zdravie, pokoj, chleba, ten má všetko, čo mu treba* [У кого есть здоровье, покой и хлеб, у того есть все, что нужно] (FS: 49).

Система ценностей, лежащая в основе традиционной картины мира, остается актуальной и в наши дни. Она служит ориентиром, или «заземлением», при стремительно распространяющихся новых философских или этических учениях и теориях, потому что в ее основе — гуманистические ценности, лежащие вне времени и пространства (именно поэтому паремии разных народов так схожи между собой). Но что особенно важно — это наличие в фонде этих речевых жанров здорового народного прагматизма, опоры на опыт и рефлексии над этим опытом. Учет самых различных жизненных ситуаций и действующих в них сил позволяет избегать «непоколебимых», «универсальных» и тем самым однобоких истин.

По мнению философов, «сегодня социологическая парадигма сменилась культурологическим подходом», когда «основанием ценностного мира выступает культура», а механизм аксиологических отношений определяет-

---

19 Высказывания, лишенные видимого логического смысла (Пермяков 1988: 89).

inslav

ся выработанным нами самими «проектом», целью которого является достижение идеала. «Идеал как сознание есть итог долгого пути присвоения человеком различных ценностей природного и социального бытия. В идеале как действительности все стороны бытия соединяются в единое целое не в далеком будущем, а сейчас, в каждый текущий миг. Задача каждого человека быть чутким к ценностям мира, уметь увидеть их в свете настоящего дня» (Мирошников 2003: 82–83).

Литература и источники

Арутюнова 1988 — *Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт / Отв. ред. акад. Г.В. Степанов. М., 1988.

Бартминьский 2011 — *Бартминьский Е.* Место ценностей в языковой картине мира // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2011. С. 51–80.

Вежбицкая 1993 — *Вежбицкая А.* Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культурноспецифичных контекстах (*Anna Wierzbicka*. Introduction. In: A. Wierzbicka. Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. Oxford, 1992, p. 3–27) / Перевод к. филол. н. Г.Б. Крейдлина // Thesis. 1993. Вып. 3. С. 185–206.

Мирошников 2003 — *Мирошников Ю.И.* Ценностное сознание и его структура // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. 2003/5. С. 66–83 (http://www.ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2003/5.pdf).

Небжеговска-Бартминьска 2013 — *Небжеговска-Бартминьска С.* Ценности в фольклоре — универсальные или имеющие жанровые различия? // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. К юбилею Светланы Михайловны Толстой / Отв. ред. А.В. Гура. М., 2013. С. 221–231.

Небжеговская-Бартминьская 2011 — *Небжеговская-Бартминьская С.* Конститутивные ценности польского народного сонника // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2011. С. 81–91.

Пермяков 1988 — *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии. М., 1988.

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

Седакова 2009 — *Седакова И.А.* Семья как ценность и семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 225–244.

Седакова 2011 — *Седакова И.А.* Метаморфозы социокультурных ценностей. Вводные замечания // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2011. С. 7–18.

Сказания — Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000 (http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Tschechien/IX/ Slav_pis/frametext1.htm).

inslav

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц) // Јужнословенски филолог. Београд, 2008. Т. LXIV (В честь М. Ивич).

Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления) // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 148–158.

ALJ ÚJČ — Archiv lidového jazyka, uložený v dialektologickém oddelení ÚJČ AV ČR, Brno.

Bartoš 1905, 1906 — *Bartoš F.* Dialektický slovník moravský. V Praze. 1905. Část I; 1906. Část II.

Čelakovský 1949 — *Čelakovský F.L.* Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Praha, 1949.

Dobšinský 1993 — *Dobšinský P.* Slovenské obyčaje, povery a čáry. Edicia Pramene. Bratislava, 1993.

Dvornická 1998 — *Dvornická Ľ.* Na tom mosťe tráva rosťe, buďeže to ďiefčina ze sivíma očima... // Kultúra slova. 1998. Č. 3. S. 168–175.

FS — *Habovštiaková K., Krošláková E.* Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeologii. [Bratislava, 1996].

Komenský 1901 — J.A. Komenského Maudrost starých Čechů, za zrcaldo vystavená potomkům, z rukopisu lešenského vydáva J.V. Novák. Praha, 1901.

Komjatice — Komjatice 1256–2006. Vedecko-popularizačná monografia obc / Zost. Š. Cifra, V. Vrabcová. Komjatice, 2008.

Kott — *Kott Fr. Št.* Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. D. 1–7. Praha, 1878–1893 (поиск по словам: http://kott.ujc.cas.cz).

Mičátek 1900 — *Mičátek L.A.* Differenciálny Slovensko-Ruský slovník s troma prílohami a skrátena mluvnica slovenského jazyka s krátkym úvodom / Sost. L.F. Mičátek. Turč. Sv. Martin, 1900.

Mlacek, Ďurčo 1995 — *Mlacek J., Ďurčo P. a kol.* Frazeologická terminológia / Red. P. Ďurčo. Bratislava, 1995 (http://www.juls.savba.sk/ediela/frazeologicka_terminologia/).

Mokienko, Wurm 2002 — *Mokienko V.*, *Wurm A.* Česko-ruský frazeologický slovník. Olomouc, 2002.

Niebrzegowska-Bartmińska 1996 — *Niebrzegowska-Bartmińska S.* Świat wartości sennika ludowego // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. 1996. S. 99–112.

Slavnost — Slavnost Těla a Krve Páně (http://cs.wikipedia.org/wiki/Slavnost_T%C4%9Bla_a_Krve_P%C3%A1n%C4%9B).

SSN 2 — Slovník slovenských nárečí / Red. I. Ripka. Bratislava, 2006. D. II.

VSRS — Veľký slovensko-ruský slovník. Bratislava, 1986. III. diel. P–Q.

Zíbrt 1956 — *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Vyšehrad; Praha, 1950.

Záturecký 1975 — *Záturecký A.P.* Slovenské príslovia, poredadlá, úslovia a hádanky. Bratislava, 1975.

inslav

Záturecký — *Záturecký A.P.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Zlatý fond denníka SME 2011: Všeobecné pravidlá múdrosti a opatrnosti (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1440/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-mudrost); Dobré a zlé mravy. Pravda a viera (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1444/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Dobre-a-zle-mravy-Pravda-a-viera); Rozličné pohovorky a úslovia (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1449/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Rozlicne-pohovorky-a-uslovia).

inslav

И.А. Седакова

Аксиология старости в традиционной картине мира болгар (на общеславянском фоне)

В этой статье аксиологическая сущность концепта «старость» раскрывается на основе традиционных для этнолингвистических исследований комплексных материалов — это лексико-фразеологические данные (с вниманием к полисемии, семантической деривации, символическим коннотациям слова, его экспрессивности) и фольклорные тексты (особенно пословицы и поговорки, эксплицирующие народную оценку старости, а также песни, баллады, нарративы, в которых создаются образы стариков). Существенные моменты для понимания ценностной характеристики старости дает анализ обрядовой сферы, в которой роли каждого человека определяются, кроме всего прочего, и в зависимости от его возраста. В центре статьи будет находиться хорошо изученная нами болгарская традиция, сведения из других славянских языков и культур приводятся в подтверждение того, что большинство оценочных тенденций носит универсальный характер. Различия, как показывает анализ, наблюдаются лишь в региональных деталях (например, разнятся обряды, в которых основные роли играют старики; неодинаковы локальные образы демонов, выступающих в облике стариков, и пр.).

Старость как понятие не содержит в себе однозначной аксиологической характеристики: денотат ‘старый’ сам по себе оценки не несет. На языковом уровне оценка проявляется в синтагматике, в словосочетаниях и выражениях[1]. Даже противопоставление («старый — молодой»)[2] не имеет аксиологической пресуппозиции. Оценка появляется при градации признака и его соотношении с нормой; при этом оценка зависит от точки зрения субъекта, от языкового образа и от конкретного социокультурного контекста.

---

1 Эпитет *старый* добавляет экспрессии заведомо хулительным и обсценным выражениям: *старый дурак*, *старая ведьма*, болг. *дърта вещица* [старая ведьма], *стара брантия* [старая колдунья], *дърт пергиш(ин)* [старый хрыч], *стар пръч* [старый козел] (РБФР: 288, 545), *дърто Харцало* [старый болтун] (Славейков 1972: 192) и др. О необязательности наличия оценки в экспрессии см. Мечковская 2000: 306.

2 Подробнее об этой оппозиции в традиционной культуре славян см. Кабакова 2004: 282–283.

inslav

В языковой, фольклорный и народно-культурный образ старости вписано много свойств, типичных для преклонного возраста, каждое из которых может оцениваться и осознаваться отдельно. Старых людей характеризуют многочисленные внешние признаки, а также физиологические, интеллектуальные, психологические и поведенческие особенности. Важными моментами для оценки стариков в традиционной аксиологии, кроме того, служит их приближенность к смерти, к окончанию земного пути и приобретению нового статуса умерших, «предков». Все это определяет их место и функции в семье и в сельском социуме, влияет на их роль в повседневной и обрядовой жизни. Можно утверждать, что «бытовое» ценностное восприятие старости коррелирует с «космическим», с общей ценностной картиной мира. При этом старость соотносится с противоположными по оценке сферами, с самыми разными областями — с мудростью и глупостью, с памятью и забывчивостью, с умением и неспособностью, с силой и слабостью, с божественным и демоническим, с «чистым» и «нечистым», с греховностью и безгрешностью[3] и др. Подробнее об этом речь будет идти ниже, пока что для ясности приведем несколько пословиц, которые констатируют разные свойства старости и варианты ее проявления, по-разному описывают старых людей и дают противоположные полюсы оценки: рус. *Под старость человек — либо умный, либо глупый* (Даль 4: 316); *Кабы стариков переделать на быков — было бы лучше*; болг. *Старост — гръдост* [Старость — уродство] (Геров 5: 254), *Дойде ли старост, и присмех дойде* [Пришла старость, пришли насмешки] (Там же), *Да слушаш старо, не те заболява главата* [Если слушать старых, голова не будет болеть] (Там же) и мн. др. Даже универсальное сравнение старости с детством[4] дает и позитивную, и негативную направленность оценки. Старый человек чист как младенец, но вместе с тем, как и от ребенка, от него нет пользы в работе, на него нельзя рассчитывать, он капризничает, ему нужно помогать, подсказывать, его надо защищать и предостерегать от опасностей. Таким образом, если следовать постулатам польских аксиологических и этнолингвистических исследований и включать в словарное значение все коннотации, в значение слова *старик* войдет, условно говоря, ‘мудрец’ и ‘глупец’, ‘полезный’ и ‘вредный’, ‘нужный’ и ‘ненужный’ и др. (Бартминьский 2005: 159). Старость может совмещать в себе буквально все противоположные оценки, если пользоваться терминологией семантики, это аксиологическое явление будет равнозначно энантиосемии (ср. Мечковская 2000: 306).

---

3 В Болгарии считается, что если человек доживает до рождения правнука, ему прощаются все грехи (Бизеранова 2013: 335).

4 *Старите хора два пъти деца* [Старые люди вдвойне дети] (Славейков 1972: 469), *Стари људи поготову ђеца* [Старые люди те же дети] (Караџић 1965: 268), укр. *Що старе, що мале, що дурне*; *Що старе, то мале*; *Старе, як мале* (Номис 1864: 882).

inslav

Концепт «старость» обслуживается дериватами от общеславянских *star-*, *bab-*, **děd-*, к которым в славянских языках и диалектах добавляются синонимы. Семантика старости содержится в терминологии родства с иерархией по возрасту (*тесть/теща*, *свекор/свекровь*, *родители*), которая привносит дополнительные аксиологические коннотации. Особенно важны для языкового образа старости речевые обороты, а также экспрессивные глаголы, прилагательные и существительные, в которых и раскрывается аксиология этого понятия. Выше говорилось, что нередко именно более широкий контекст уточняет аксиологическую направленность, и это особенно заметно в речи — как при внешней, так и при внутренней оценке, саморефлексии. Примеры из народной живой речи, которые содержатся в диалектных словарях, этнографических публикациях и пр., служат хорошими иллюстрациями для определения аксиологической оценки старости.

Полный лингвистический анализ языкового образа старости не входит в задачи данной статьи по аксиологии старости, ограничимся несколькими сведениями, которые показывают основные аксиологические тенденции с точки зрения лексики. Можно заметить две противоположные тенденции — с одной стороны, это своего рода политическая корректность, избегание прямого обозначения старости: ср. рус. *немолодой*; *преклонный, почтенный возраст*, *в годах.* Такое явление наблюдается не только в литературном языке, но и в диалектах, что свидетельствует об уважительном отношении к старикам: ср. *взросленький* (у старообрядцев Румынии, соб. зап., то же и у казаков-староверов), *глубокий* (СПГ 1: 163), *поздный* (СПГ 2: 140), *временной* ‘начинающий стареть’, *большие годы* [о старости] (СПГ 1: 169). С другой стороны, имеется значительно больший языковой материал, эксплицирующий пренебрежительное отношение к старости. Это может выражаться специальной разговорной лексикой, синонимичной нейтральным словам, например, в болгарском языке за прилагательными от *дърт-* (синонимами прилагательных от *стар-*) чаще всего закреплена и стилистическая окраска, и экспрессия, и негативная оценка. В словарях болгарского языка к словообразованиям от *дърт-* помимо пометы «народное» дается также «пренебрежительное», «враждебное», «ироническое» (БТР: 191). Все дериваты от этого корня имеют негативно окрашенные коннотации и используются для пейоризации старости, или вообще для отрицания ее ценности: ср. толкование слова *дъртица* (‘старуха’) — *стара и лоша жена* [‘старая и вредная женщина’] (МБТР: 628). Список словообразований от *дърт-* с уничижительным значением ‘старый человек’ включает десятки лексем: *дъртетинъ* (БД 8: 121), *дртлетина*, *дъртул*, *дртовелник* и др. (ИДРБЕ: 1045)[5] и мн. др.

---

5 В Идеографическом диалектном словаре болгарского языка есть только словарная статья *Дъртак* (‘Стар мъж’), женское соответствие и прилагательные *дърт*, *дъртав* отсутствуют (ИДРБЕ 1: 1044–1045).

inslav

Значительная группа пренебрежительной лексики во всех языках обозначает стариков и старух через лексику с уничижительными или собирательными суффиксами: рус. *старичьё*, *старушьё* (Даль 4: 317); болг. *бабище* (МБТР: 628), *бабишкер* (Котова 2002: 5) и др. Стариков именуют и специальной лексикой, которая особенно многочисленна в разговорной и диалектной речи: ср. рус. *кырло*, *кырно* экспресс. ‘старый, дряхлый человек’ (СПГ 1: 485), *кыра*, *кырча* неодобр. ‘старая женщина, старуха’ (Там же); *чура* ‘то же’ (СПГ 2: 535) и др. Кроме того, много описательной лексики, конструкций с использованием разных частей речи, которые характеризуют особенности старости: *Беспомошный*. 1. Беспомощный, слабый, бессильный. *Мы старушки беспомошные, годы у нас уже большие, глазами-то мы бы все делали, а руки уже не ходят*; *Сама-то беспомошна была я толды*. 2. Выживший из ума от старости. *Она уж совсем беспомошная стала, 90 годков стукнуло, совсем заговаривается* (СПГ 1: 36) и пр.[6] И наконец, есть идиоматическое описание старости, которое не имеет отношения к оценке, а только характеризует близость смерти через разные реалии, физиологические приметы старости, похоронный реквизит и пр. (*книзу расти*, *идти книзу*, *идти туды*, *идти в наклон*, *ладить земельное дело*, *край могилы*, *покрай смерти*; *гроб за задом волочится*; болг. *мирише на гроб* [От него пахнет могилой], *погледнал е в гроба* [Он уже в могилу заглянул] (Геров 1: 247).

Лексика «старости» должна анализироваться с учетом этнокультурного восприятия признаков старения. Социальные, фольклорные и этнографические сведения, культурная антропология старости у славян описаны не очень подробно. Имеются несколько работ обзорного и словарно-энциклопедического характера (Кабакова 2012; Христов 2008а, 2008б; Панченко 2005; Кирилова 2003; Седакова 1995)[7].

Признаки старения мужчин и женщин различаются, и здесь можно говорить о гендерной аксиологии старости. Действительно, у женщины физиологические изменения «переходов» к старости весьма отчетливы: после менопаузы она считается «чистой» и может исполнять роли, ко-

---

6 Как видим, диалектная лексика может использоваться и как внешняя характеристика по отношению к старику, и им самим как самохарактеристика, см. др. примеры: *Беспрокий*. Ни на что не способный, не приносящий пользы; несообразительный. *Беспрокая стала старуха, совсем не слышит, не видит, беспомошна*; *Беспрокая я, проку нету-ка держать корову-то* (СПГ 1: 37).

7 Близкой для нашей статьи теме посвящена статья венгерской исследовательницы Т. Турай (Turaj 2008), написанная на материале полевых исследований в румынской деревне. Автор показывает, как здоровье, одежда, трудовые обязанности, семейное положение (вдовство) в патриархальном обществе подвергаются оценке и определяют социальный статус стариков и их роли (в том числе и обрядовые). Многие из описанных явлений в этой статье типичны и для славянских традиций.

inslav

торые запрещены женщинам в фертильном возрасте. В болгарском традиционном обществе женщина считается старухой, бабушкой намного раньше, чем мужчина: после свадьбы дочери ее уже именуют *баба* ‘бабушка, старуха’. А в некоторых регионах Болгарии муж обращается к жене «Бабо» уже после рождения дочери, как бы предвидя рождение внуков (Кирилова 2003: 85).

У мужчин переход из среднего возраста к старости не имеет таких отчетливых границ, как у женщин. Однако и старики допускаются к некоторым ритуалам лишь тогда, когда внешние признаки старости становятся заметными. К наиболее ярким чертам старения у мужчин относится борода, особенно если она длинная и седая. Борода может метонимически обозначать старика: *Брада сива — глава дива* [Борода седая, голова дурная] (Геров 1: 66), ср. рус. *Седина в бороду, бес в ребро*. Борода, как другие признаки старения, получает неоднозначную аксиологическую трактовку. Пресуппозиционное позитивное оценочное суждение о наличии ума, мудрости, рассудительности, присущих преклонному возрасту пожилых мужчин, нередко оказывается ошибочным и зачастую высмеивается в фольклорных произведениях и нарративах.

Общими внешними признаками старения мужчин и женщин служат седина (ср. фамильярно-ласковое обращение «седина» к пожилым, ЯОС 9: 23), морщины на лице и теле, обвислая кожа, сгорбленность, худоба, «костлявость», особый запах — все это может мифологизироваться и определять место стариков в традиционной аксиологической картине мира. Меняется и психология, поведение старых людей, в том числе и речевое[8]; языковые и фольклорные материалы говорят о том, что у стариков портится характер. Старость диктует свои нормы в одежде (темная бесформенная одежда, особым образом, «по-старушечьи» завязанные платки (Кирилова 2003: 86); у болгарских стариков в селах пояса черного цвета, а не красного, как у молодых, особого покроя у них и шапка, не с острым верхом, а с закругленным (Соф.: 131) и пр.[9]). Несоблюдение правил в одежде, несоответствие поведенческих «норм» комментируются и оцениваются в лексике, фольклоре, ритуалах[10] и пародируются в карнавальных обрядах. Позитивно оценивается поведение тех, кто одевается,

---

8 Ср. рус. диал. *бокотать* ‘сердито бормотать, выражая неудовольствие; ворчать’: *Бокочешь весь вечер, как старый дед* (СПГ 1: 45).

9 Это правило эксплицируется в речи пожилых людей, ср. *Высреживаться* ‘наряжаться’, несов. к *высрядиться*: *Куда нам старым ишо высреживаться* (СПГ 1: 148); *Эта тесновата визитка, а та простая; это для молодых бы хорошо, а я уж старуха, дак ношу все простое* (Там же).

10 Старух, например, не угощали пряниками на свадьбе — не к лицу есть то, что ели молодые (вятск.; Гура 2012: 259, 714).

inslav

держится и выглядит в соответствии с возрастом. Несоответствующее возрасту или внешнему виду поведение всегда маркируется в пословицах и получает экспрессивную негативную оценку: *Прилича му като на дъртел кован гердан* [Идет ему как старому хрычу кованое ожерелье] (МБТР: 628). Особую популярность в болгарской традиции (и не только) приобрел фольклорный сюжет о женитьбе старика на молодой девушке (СбНУ 1956/47: 163), а также шутливые песни о том, как молодые девушки пообещали старику сделать его молодым и найти ему невесту (Христов 2008а: 535).

Утрата физической силы, памяти, нездоровье и изменение восприятия (ослабление зрения, слуха, теплового обмена, чувствительности кожи, вкусовые пристрастия, запахи) также входят в образ старости и подвергаются оценке — как внешней, так и внутренней, то есть самооценке.

В традиционном обществе все эти процессы и сама старость воспринимаются как логическое развитие жизни, как естественный процесс. Некоторые ее особенности получают объяснение в фольклоре. Так, болгары объясняют утрату фертильности у пожилых женщин следующим поверьем: «Бог е наредил на всички жени да раждат. Само старите жени не могли да имат деца, защото стариците си изгубили силите» [Бог распорядился, чтобы все женщины рожали. Только старухи не могли иметь детей, потому что они утратили силы] (Ркс 75). Воспрепятствовать старению невозможно, не отдавая душу дьяволу. Согласно поверьям, вечную молодость можно обрести или сохраниться молодым надолго лишь с помощью демонов; продлить молодость можно и магическими средствами. Так, когда на Масленицу в Болгарии моют голову, кладут в воду брынзу, чтобы не седеть раньше времени (Ркс 13); в России старухи обтирали лица дарами невесты, чтобы помолодеть (новгород.; Гура 2012: 158). В процессе старения есть своего рода темпоральная норма; излишне раннее старение (седина, морщины, дряхлость) воспринимается как нежеланное и отмечается в языке (ср. *младулик* ‘моложавый’ и *старулик* ‘старообразный’ — Керемедчиева 2012: 181, 235. Слишком молодые или молодящиеся не по возрасту люди, так же как и постаревшие раньше «нормального» времени, всегда были предметом особого обсуждения в селах.

Итак, аксиологическая картина старости в традиционном обществе очень пестрая, разнообразная и амбивалентная — нередко в ней представлены прямо противоположные векторы оценки. Чтобы понять, почему это так, надо рассмотреть сущность старости, ее семиотические и символические воплощения, проявляющиеся в быту и в обрядовой жизни.

Амбивалентность в оценке старых людей прослеживается регулярно: их уважают, они пользуются авторитетом, но при этом ими иногда пре-

inslav

небрегают; их считают очень умными[11] или, напротив, очень глупыми, «выжившими из ума»[12]. В духовном плане они скорее оцениваются как «чистые» и почти святые (ср. рус. *старец*) или же считаются «нечистыми» и почти демоническими. Перечень этих оппозиций может быть продолжен, и в разные периоды времени, в разных обществах оценка их членов меняется. Так, в наших исследованиях культуры и языка старообрядцев, проживающих на территории Болгарии и Румынии, удалось зафиксировать сохранность важнейших компонентов, формирующих ценностную семантику старости, включая и старообразную внешность, соответствующую образу старообрядцев (подробнее см. Седакова 2009). Современная городская культура дает совсем иные оценки старости как нежелательной, причем особенно внешних признаков ее проявления.

Особые параметры задаются в восприятии старости в патриархальном повседневном быту, и тем более в обрядовых ситуациях. Так, например, в болгарской энциклопедии «Мифология человеческого тела» говорится, что для глубокого междисциплинарного осмысления старости важна ее связь с «богатым житейским и магическим опытом» (Христов 2008а: 534). Е. Мицева и Р. Попов отмечают, что «старость, особенно уже значительная, дает людям характер посредников: они защищены от опасностей как в земном мире, так и при контактах с потусторонним миром... Медиаторские способности стариков выделяют их в особую категорию, которая позволяет им не только общаться с тем светом, но и совершать конкретные действия, прибегая к его помощи» (Сакар: 248). С учетом этих кратко отмеченных особенностей сначала охарактеризуем фундаментальные функции и свойства, благодаря которым старики в традиционной картине мира получают положительную оценку. Старые люди осуществляют преемственность традиций, они помогают структурировать и осмыслять порядок, линейное и циклическое время. Старики как обладающие опытом и мудростью гарантируют порядок в семье, возможность получить разумный совет[13] в селе. Нередко следуют примеру стариков: бел. *так дзелалі наши дзяды і атцы, так і мы дзелаім* (ППГ: 132) или вспоминают их уроки: рус. старообр. *Я усе делаю, как мине бабушка учила* (Седакова 2009). Нередко в речи носителей традиции пословица предваряется указанием на то, что так утверждают старики: *Старэя людзі ўсіх вучылі: гуляй, гуляй, ды дзела знай*; *Жыві так, як старыкі вучылі: смех у*

---

11 Ср. диалектные материалы и комментарии: *Дума* ‘ум, мудрость’: *У старых-от больше думы-то, оне жись прожили!* (СПГ 1: 237).

12 Такой лексики в славянских языках много, ср. болг. *изкукуригам*, что синонимично рус. *выжить из ума*.

13 Как гласит украинская пословица, *Старого чоловіка для поради держи* (Номис 1864: 886).

inslav

мех, а слёзы ў торбу; *Нядарам старэя гаварылі: хто над кім смяецца, тэй таму і дастаецца* (Юрчанка 2002: 22, 64, 76).

Исследователям и собирателям фольклора, диалектов и этнических традиций известно, что старшее поколение хранит самые ценные фольклорные и этнографические сведения, оно владеет теми архаическими идиомами языка (в узком и широком смысле), которые так важны для лингвистов и этнолингвистов (Maxim, Bryan 1994).

Одним из самых важных направлений в воспитании в семье служит объяснение иерархии ценностей в бытовой и сакральной жизни, собственно ценностей и антиценностей, морального и нравственного планов. В детях старики воспитывают трудолюбие, скромность, стремление помочь людям, внимание к старшим, чистоплотность и аккуратность, честность, нравственную чистоту, религиозность. Имеется целый «свод правил», как следует и как не следует себя вести в будни и в праздники. Эти запреты у русских предваряются словами *грех*, *грешно* (Толстая 2008: 431–432), а у болгар — *не бива, не е на хубаво, нефела* (Седакова 2013: 68–72). В сербской традиции такие реестры запретов начинаются с *не ваља* и звучат из уст пожилых женщин: *Не ваља се — уче у куће старије жене… ништа шити на живу чељадету које још расте…* [Нельзя — учат дома старые женщины… ничего шить на детях, которые еще растут] (Милићевић 1892: 19).

Порядок в доме традиционно регулируется старшими людьми: «От деда зависят все дела, он мирит, он разрешает все недоразумения» (Ркс 41). Старухи же распоряжаются домашними делами, ведением хозяйства в доме, руководят молодыми невестками и юными дочерьми. В тех селах, где мужчины уезжали на заработки, все решения принимают старики (Маринов 2008: 42). Только старшее поколение помогает в кризисной ситуации, и это якобы послужило причиной тому, что стариков перестали убивать, как это, согласно легендам и сказкам, практиковалось в древние времена у разных народов (Раденковић 2003; Белова, Кабакова 2014: 283–289). Метафорическое представление о стариках как опоре общества находим в известной болгарской фольклорной балладе «Град градила самодива...» («Строила город самодива»), в которой говорится, что фундамент для постройки изготавливается из стариков[14]. Действительно, в патриархальном обществе старики служат основой общества. Согласно патриархальным правилам, старикам оказывается почет: им первым ставят еду на стол, пока они не начнут есть, никто не решается это сделать (Милев 1990: 47). В доме за ними закреплено особое место, ср.: *Д'адух кêт'* [дедов угол], место в доме, где сидит самый старший в семье (Керемедчиева 2012: 96).

---

[14] Ср. болг. пословицу: *Умре старио, падна от кукъата дирекот* [Старик умер, рухнула опора дома] (СбНУ 1891/4: 249).

inslav

Ритуальные и повседневные правила, связанные с почитанием старших, распространяются на молодую невестку — она стелет постели «старикам», помогает им умываться, моет им ноги, в течение определенного времени ей запрещается разговаривать с ними. Афоризмы обобщают ценность внимания к старикам: *Дето старо не се почита, там за добро недей да пита* [Где стариков не почитают, там добра не ищи] (БНПП 7: 284).

В повседневной жизни престарелый человек вызывает раздражение, что отражается и в соответствующих словах, выражениях и текстах[15]. В селах (обычно неодобрительно[16]) рассказывают про дома, где стариков не только не почитают, но и плохо к ним относятся, ср. рус диал.: *В шемела брать /взять/.* Несправедливо ограничивать в правах, действиях; притеснять. *Она у их цельной день на печи да на полатях, совсем в шемела взяли старуху, ись даже с собой за стол не берут* (СПГ 2: 549). В полевой работе приходится сталкиваться с рассказами об издевательствах над стариками, пренебрежительном к ним отношении и даже об их избиении. Двойственное отношение к старикам фиксируется пословицами: *Ако нямаш старо, купи си, ако имаш — изпъди го* [Если нет старика, купи, если есть — прогони] (Геров 5: 255).

Интересно, что аксиология старости меняется на протяжении даже одной человеческой жизни. Если в молодости люди нередко не слушаются родителей и стариков, то при вхождении в более зрелый возраст вспоминают их и начинают следовать их принципам и усваивать их привычки. Наблюдение за старостью очень важно — человек постепенно готовится к старению. Такие рассказы постоянно звучат при разговоре с носителями традиции: «Като млада, не съм много почитала свекървата си. А сега гледам — каквото и да правя, все се старая да правя като нея, да готвя, да чистя, да обяснявам на младите с нейните думи» [В молодости я не особо почитала свекровь. А сейчас смотрю — что бы я ни делала, все стараюсь делать, как она, бывало, готовлю, убираюсь, объясняю молодым ее словами] (соб. зап. в с. Равна, Провадия, 1997).

Следование традициям в семье, в частности сохранение родового имени при наречении младенца, — вопрос, тесно связанный с аксиологией старости и родства. Не случайно в Болгарии столь распространено имено-

---

15 Д. Василева, рассматривая старость в категориях «чистое–нечистое», отмечает, что раздражение и насмешки вызывает физическая нечистоплотность, запах («пахнет помойкой, гнилью, плесенью» и т.д.) (Василева 2008: 592–593).

16 Ср. пример осуждения недолжного отношения к старикам из диалектного словаря: *Если у старухи деньги брать, дак это что! глаза бы у его изо лба повылазили, у бессовестного!* (СПГ 1: 160); *Ты, внучек, зачем тетку выдразнил? Нельзя, она уж старая* (СПГ 1: 135).

inslav

вание внуков в честь деда или бабушки — в этом не только их почитание, но и гарантия сохранения семейной памяти и в целом традиций: *Името се дава в чест на дядо или баба, да не умре името в рода* [Имя дается в честь деда или бабки, чтобы имя в роду не умерло] (Ркс 2; см. также Ркс 39; Кръстева-Благоева 1999: 90; Седакова 2013: 85)[17]. Даже если именование очень символично (иногда берется лишь слог или даже только первая буква от имени старшего родственника), этот выбор определяет некоторые имущественные вопросы в семье, увеличение наследства в пользу внука-тезки, ср. и болг. термин *дядовина* 'наследство' (Холиолчев и др. 2012: 196). В наши дни такое имянаречение в Болгарии вызывает все больше и больше возражений. Как показывает проведенное нами в 2014 году анкетирование, многие молодые родители не хотят следовать этой традиции, а дедушки и бабушки не настаивают на «подновлении» своих имен.

Старики хранят знания не только о том, как поддерживать порядок в семье и в доме, они осведомлены в сфере сакрального и конфессионального знания, включая вопросы религии и бытовой религиозности. Кроме того, они знают народную астрономию, растительный и животный мир, организацию времени и пространства. Их самих с детства учили, как отмечать календарные, трудовые и семейные праздники, какие соблюдать запреты и рекомендации, и др. Это постоянно проскальзывает в речи информаторов (см. также выше о ссылках на опыт стариков) и фиксируется в публикациях, например, при описании ткаческих процессов: *Като отрежем стана и измерим до три лахте. Старите викаха, че ако не го измериш тъй плата, той щял да те измери, да умреш* [Когда мы вставали из-за ткацкого станка, мы отрезали ткань и отмеряли три локтя. Старики говорили, что если не измерить ткань, то она тебя измерит, то есть ты умрешь] (Ловешки край: 177, прим. 103). Запреты транслируются и интерпретируются стариками: *Старите люде не позволяват на мома да влиза в празен стан, защото вярват, че майката на момата умирала* [Старики не позволяют девушке садиться за пустой ткацкий станок, потому что верят, что у нее умрет мать] (Ркс 70). Интересный ткаческий болгарский термин *старец* ассоциируется с мифологическим стариком и порождает запугивающую формулировку: «Начав ткать, надо обязательно закончить полотно такой длины, чтобы его можно намотать на палку, которая называется *старец*». Если девушка не будет соблюдать это правило, *старецът ще я удари* [ее стукнет (убьет) старик] (Софийски край: 156). Все профессиональные навыки и их мифологические объяснения в семье получали от старших.

---

17 Подобные традиции известны многим культурам. Так, у евреев широко распространено именование в честь умерших стариков в семье, чтобы родовая традиция не прерывалась (Белова 2012: 194).

inslav

Именно от стариков узнают дети о демонах и особых ритуалах: *По предания на старите хора играем нощни хора — на вампири, че нощем ходят*[18] [По преданию старых людей, мы танцуем ночные хоро — для вампиров, что ночью ходят] (Сакар: 246); *Старите хора казват, че вампиря ше та фани, ако излезеш нощем без чесън* [Старики говорят, что если ночью выйдешь без чеснока, тебя схватит вампир] (Там же); *Моят дядо... орал близо една нива. Като орял, змея минал и дето минал, падали люспи...* [Мой дед пахал на ниве. Когда он пахал, пролетел змей, и там, где он пролетел, падала чешуя] (Там же: 247). Календарные и метеорологические сведения часто преподносятся в форме афористических клише, которые постоянно присутствуют в речи пожилых людей: *Старите хора разправят, че сти Еню надявал кожуха си с тръгвал да прооди на земята снега* [Старики рассказывают, что святой Еню надевал шубу и отправлялся посылать на землю снег] (Ркс 76).

Пожилые женщины играют роль домашних врачей, они знают народную медицину, лечебные травы, некоторые приемы снятия сглаза[19]. Они контролируют поведение молодых женщин, особенно в период беременности и после родов, чтобы те соблюдали правила, запреты и рекомендации. В случае отсутствия молока у кормилиц именно старухи отправляются к целебному источнику и приносят воду домой, чтобы омыть грудь матери и «вернуть» ей молоко (Ркс 77). Они же, даже не будучи знахарками, обладают достаточным знанием для снятия с членов семьи сглаза, для лечения испуга, кожных и некоторых других заболеваний. За толкованием сновидений обращаются к пожилым, чаще к старухам, поясняя, что сны всегда интерпретируются в соответствии с верованиями и опытом стариков: *Требе да се мотрат сънищата и ако не ги разбира тоа що му се присънили, по-старите ора да пита, они че му кажат всичко* [Нужно следить за снами, и если видевший сон не может его истолковать, он должен спросить стариков, они ему все расскажут] (Бизеранова 2013: 96).

Ценностный статус старости проявляется и в свадебном обряде, где авторитет, знания и советы стариков чрезвычайно важны. Воспользуемся некоторыми этнографическими сведениями из монографии А.В. Гуры, в которой хотя и нет специального анализа темы старости, но представление о ней можно составить очень четкое. Предварительные переговоры между семьями потенциальных жениха и невесты ведут пожилые женщины; свахой нередко бывает старуха, она же приглядывает за молодыми при их сви-

---

18 Здесь и далее сохраняется орфография источника. В данном случае речь идет об уникальном ночном ритуальном танце «хоро для вампиров», известном только в Сакаре.

19 Ритуальные роли старухи в болгарском обществе отчасти рассмотрены в статье А. Кириловой (Кирилова 2003: 86–87).

inslav

даниях; старуха перевозит приданое; пожилая женщина в вывернутой наизнанку шубе осыпает молодых хмелем для счастливой и богатой жизни. Сватами нередко выступают именно старухи, иногда дед, старик; старики заставляют молодых целоваться за свадебным столом, приговаривая: «Запорошило»; стариков переодевают в молодых в шуточных и увеселительных действах в процессе свадьбы и мн. др. (Гура 2012: 22, 144–145, 558, 769). Особые функции старших родственников на свадьбе выражаются в тех магических действиях, которые (кроме универсальных) различаются в разных славянских традициях. Так, в восточной Сербии при дележе свадебного хлеба старики подражали звукам разных домашних животных, чтобы у молодых велся скот; у чехов старухи втыкали жениху в голову птичье перо в знак утраты свободы (Там же: 52–53; 474, 607). Опытной пожилой женщине доверяется дефлорация в первую брачную ночь в случае «порчи» жениха и его неспособности к совершению полового акта (Там же: 526). Многочисленные обрядовые термины от корня *стар-*: *старейко*, *старейковица*, *старек*, *старойка*, *старойко*, *старойкеница*, *старок*, *стари сват* и др. (Холиолчев и др. 2012: 618–624) подчеркивают важный статус стариков в свадьбе. Даже если в реальности люди, которые именуются этими терминами, не стары, в данном случае очевидна апелляция к старости как метафоре знания, опыта и мудрости.

Особенно же ритуальная ценность старости высока в погребально-поминальной обрядности. Это обусловлено несколькими причинами — и воззрениями на стариков как приближающихся к роковой черте, и стремлением к сохранению «правильного» ритуального комплекса (а правила передаются именно стариками), и важнейшим для славян культом предков. Основные действия бытового и ритуального характера, когда умирает человек, могут выполнять только старики и старухи. В Белоруссии старик оповещает о смерти и просит священника бить в колокол (ППГ: 114). Только пожилые люди обмывают и одевают умерших, выметают дом после выноса покойника (Бизеранова 2013: 219), старики копают могилу (ППГ: 101). Старухи готовят трапезу, пекут хлеб и пр. Старые люди распоряжаются на поминках, старик первым садится за стол, читает молитву, «угощает» умершего. Старые люди соблюдают обычаи поминальных дней, индивидуальных и годовых (календарных). Так, у русских в Калужской губ. на масленичное заговенье старухи выносили во двор угощения и там «звали родителей», приглашая последнего умершего по имени (Агапкина 2002: 44). В Белоруссии есть «особый класс людей» — *мерцвячыхі* (старухи, которые живут на краю села, собирают хлеб и деньги во время похорон). Им приписывают способности ведьм и боятся не оказать им должного уважения. Двух-трех старых баб приглашают обмывать покойников (ППГ: 100, прим.). В поминальных ритуалах проявляется связь старых людей с «тем светом» и их важная роль в налаживании правильных отношений с предками.

inslav

В календарной обрядности южнославянский комплекс *служба*, *светец*, *слава*, приуроченный к разным календарным датам почитания святых, эксплицирует культовое почитание стариков. Окуривал трапезу самый старший член семьи (реже старуха), за стол допускались только старики и старухи. В некоторых областях (г. Априлци Ловечской обл.) за стол допускались только мужчины почтенного возраста, такие родовые службы именовались «пьяными стариками» (болг. *пияни старци*) (Ловешки край: 296, прим. 12).

Так называемые профессионалы, обладающие особыми знаниями и умениями, — знахарки, травницы, костоправы (болг. *баячки*, *лечителки*, *билярки*, *правилци*, *чакръкчии*), как и колдуны и колдуньи, чаще всего уже люди преклонного возраста. Так, в Родопах отмечают, что «колдуньи — всегда женщины в зрелом или преклонном возрасте <…>, свои магические знания они получают по наследству в семье» (Родопи: 31). Такие знания передаются в ситуации посвятительного ритуала, например, именно так обучают заговорной традиции: *Мойта баба беши много стара, умря на 96 години. Нейната баба я учила да бай и баба го предади на мене...* [Моя бабушка была очень старой, она умерла в 96 лет. Ее бабушка учила ее читать заговоры, а уж моя бабушка передала мне] (Тодорова-Пиргова 2003: 56). Во Фракии нестинарки, исполняющие ритуальные танцы на горящих углях, обязательно должны быть пожилыми.

Для традиционной аксиологии старости очень важен образ сельской повитухи — рус. *бабка-пупорезка*, болг. *баба* и др. Известны легенды, которые объясняют, что сам Господь Бог дал ей право принимать детей и помогать женщинам. При этом считается, что она, как и другие «профессионалы», знается с нечистой силой. Воспринимается ли повитуха как святая или как грешница — однозначного ответа дать нельзя, ее образ амбивалентен, что находит яркое отражение в посвященной ей обрядности Бабина дня (болг. *Бабинден*, 21.01)[20]. Однако всеобщее почитание сельских повитух — важный фактор в аксиологической картине мира, память о них в селах передается из рода в род. Дериватами от *баб-* в болгарском языке (и в других славянских языках) обозначается не только помощь акушерки при рождении (*бабуване*), но и плацента — *бабиното*, *бабата* (Ркс 13), освященная вода для кропления младенца — *бабина вода* и др. (см. подробнее Воденичарова 2005).

Близость стариков к сфере смерти, к «тому свету» заметно влияет на оценку стариков и их включение в аксиологическую картину мира в особом статусе. В народно-религиозных представлениях старость соотносит-

---

20 Этот день прочно ассоциируется со старухами. Известно поверье, что если в Бабин день идет дождь, то будет умирать много старух (Ркс 11). В некоторых регионах Болгарии после Бабина дня празднуется и «день стариков» (Седакова 1984: 49).

inslav

ся с божественной силой и святостью. Этиологические и другие легенды изображают самого Бога, святых в облике старца (БНПП: 220). Однако старость ассоциируется не только с божественным, но и с демоническим началом[21] (специально о мифологическом персонаже «старик» у восточных славян см. Мороз 2011). Духовная «нечистота» стариков, по мнению Д. Василевой, обусловливает поверье, распространенное у болгар, что встреча с ними в пути — к несчастью (Василева 2008: 593).

Множество мифологических и фольклорных персонажей (баба Яга, Кощей и мн. др.), духов болезней и пр. являются в облике старика или старухи. Так, демон — хранитель места у балканских славян выглядит как белобородый старец (Плотникова 2004: 232). Демоны судьбы *орисници* иногда описываются как «старые уродливые женщины», ср. также «почти все болезни имеют облик женщин, преимущественно старых» (Ркс 75). Распорядитель судьбами *Усуд* (*Урис*) в народных представлениях южных славян выступает также как белобородый старик (Плотникова 2004: 248) и т. д. Демоны обозначаются соответствующей лексикой, образованной от корней со значением старости: болг. *дедейко* ‘вампир’, рус. *старый тот* ‘черт, дьявол’ (ЯОС 9: 72) и др. Иногда региональный материал дает уникальные сведения в области мифологии «старости». Так, в с. Гырмен специфическим суеверием является представление о духе *старото* (старое), который соединяет в себе признаки и функции различных демонов (болг. *караконджола, таласъм* и пр.) (Милев 1990: 60).

Известен особый мифологический и фольклорный персонаж — мартовская старуха *Баба Марта*, о которой говорят: *Стара жена, но върши много неща като малко дете — ту плаче, ту се смее* [Старуха, но делает много вещей подобно ребенку — то плачет, то смеется] (Ркс 13) (подробнее об этом персонаже см. Плотникова 2004: 121–128; Мартеница 2009). К подобным календарным мифологическим персонажам в образе старухи относятся и *баба Коризма*, *баба Рога*, олицетворяющие Великий пост. Ими пугают детей, чтобы не ели в пост мясо. В особую группу мифических персонажей (стариков и старух), которыми пугают детей, чтобы они не ходили в опасные места, не баловались, не ленились, входит у болгар *Баба Желязка*, *подобна на бродница с малка чутурка и желязно тутмаче, да чука в чутурката ръцете на децата, да стават по-работни, да няма мързеливи* [она подобна ведьме с маленькой железной ступой, чтобы в ступе молоть руки детей, чтобы они стали работящими и не были ленивыми]

---

21 Это, между прочим, коррелирует и с восприятием некоторых святых в народном православии. Так, у болгар считается, что св. Тодор появляется на первой неделе поста в облике старика и имеет множество демонических атрибутов. Нередко упоминается и другой мифологический персонаж — старуха *Баба Тодорица* (Попов 2002: 140–141).

inslav

(Ркс 11). Почти в каждой деревне фигурируют локальные варианты таких «пугал». Так, в с. Еркеч рассказывают о персонаже *баба Вир'ѐнка* 'бабка Омутиха': *Баба Вир'ѐнка ша ви грабни* [Бабка Омутиха вас схватит] (Керемедчиева 2012: 54). В с. Равна детей, чтобы не ходили к колодцу, пугали старухой *баба Гълта*, которая «заглатывает» детей (соб. зап., 1996). Множество названий «пугающих персонажей» содержит и слово *дед*, внешне эти персонажи нередко описываются как страшные старики, ср. *дед Бабай:* фантастическое существо в образе старика, которым пугают детей. *Того старого старика все бабаем звали да робят пугали им*; *Стращают робят бабаем*: *«Придет бабай — отдадим тебя»* (СПГ 1: 12). У русских известен и персонаж *мезя*: мифологическое существо в виде старика, которым пугали детей. *У меня бывало внук-от как заревёт, так я ему сразу: «Смотри, вон мезя идёт, вот как заберёт тебя старик и в лес утащит»* (Там же, 1: 512).

В болгарском слове *баба* соединяется термин родства и обозначение старухи, поэтому и некоторые названия, например кори и оспы *баба Шарка*, соединяют в себе эвфемистические и гиластические моменты. Эту болезнь описывают обычно как *стара жена с надупчена кожа на лицето* [старуха с изъеденной оспой кожей на лице] (Ркс 75). «Бабушками» и «дедушками» именуются в фольклоре природные явления, календарные праздники: радуга известна как *баба Зуница*, *баба Зунка*, *баба Узунка* (Сакар: 237–238), *бабина риза*, *бабино платно* (Геров 1: 18); месяц именуется *дядо Мешко*, *баба Месечинка* (Геров 1: 17) и др.

Демонологическая лексика нередко используется как хулительная по отношению к старикам. В «Идеографическом диалектном словаре болгарского языка» в статье «Дъртак» (старый мужчина) среди диалектных синонимов находим целый ряд демонологических терминов: *вампир*, *вепир*, *лепир*, *вещяр*, *вещугарник*, *канзало* и др. (ИДРБЕ 1: 1045)[22].

Старики находятся ближе всех к тем, кто покинул этот мир, и, таким образом, они ассоциируются с предками, культ которых, как известно, важен для ритуальной организации патриархального общества. Предки — добрые и вместе с тем опасные покровители — они могут причинить вред, если им не окажешь почтения и не совершишь необходимых ритуалов. Эти ритуалы в контексте календарной или окказиональной обрядности исполняют как раз старики. Здесь особенно видны жреческие функции стариков:

---

22 Интересно, что к наименованию старухи почти нет «демонических» синонимов. Словари ИРДБЕ, МБТР не содержат специальной статьи для *дъртица, дъртачка* (старуха), поэтому проверить правомерность такого предположения трудно. Однако в других славянских языках, как кажется, такие ассоциации довольно устойчивы, ср. рус. *старая ведьмака*: О старой женщине. *Стара ведьмака, говорят, сиди и молчи* (СПГ 1: 81).

inslav

ср. болг. *старей* ‘глава рода’ (Холиолчев и др. 2012: 618). В календарной терминологии обращает на себя внимание значительное число дериватов от корней *баб-*, *дед-*, *стар-*, которые соотносятся с культом предков (*дедник* ‘рождественское полено’). Карнавалы и маскированные шествия, символика и продуцирующая магия которых весьма архаична, также нередко включают в себя персонажи стариков и старух и обозначаются как *деди*, *бабари*, *бабушори*, *старци*, *старченари* и др. (подробнее см. Седакова 1984: 47–49; Плотникова 2004: 102–104).

Старикам как посредникам между «тем» и «этим» мирами открываются знаки и предзнаменования. Так, например, предсказания демонов судьбы слышат только старухи, в соответствии с чем в Болгарии рекомендуется на третью ночь, когда они посещают новорожденного, трем старухам ночевать с родильницей (Ркс 73). В вещих снах таинственный странник *старичок* на Русском Севере показывает матерям посмертные муки детей, умерших «без креста» (Русский Север 2001: 597). Во Фракии рассказывают, что один старик-знахарь на Русальской неделе получал знания о том, кто болен, как кого лечить и т. д., от *русалий* (СбНУ 1906–1907/22–23: 6).

Особые обрядовые роли отводятся старикам в обрядовых комплексах *слава*, *служба*, *курбан*, при праздновании Рождества и Нового года, на Заговенье и др. Считается, что их молитвы и ритуальные действия самые действенные. В Западной Болгарии и в Сербии именно старик прогоняет змея, который, как считается, ведет за собой градовые тучи. Старик также читает праздничные и повседневные молитвы, благословляет трапезу, приглашая божество, предков, святых, Господа Бога к праздничному столу (Ркс 1; БМ: 309; Плотникова 2004: 87). Старик со старухой начинают жатву ради хорошего урожая (Добруджа: 359). При завершении жатвы последний сноп (*брадата*) заплетается вместе с цветами, и его относят самому старому хозяину в доме. Он выкупает эту «бороду», угощая вином всех перед ужином (Ркс 76).

В аксиологии старости реализуются представления о норме продолжительности человеческой жизни. В любой аксиологии есть ось, на которой представляются количественные показатели свойства. Выход за пределы нормы всегда подвергается оценке. Слишком длинная жизнь воспринимается негативно, о «заживших» на белом свете людях говорят, что они «заедают чужой век»: *Чужие годы* (*чужой век, чужую жизнь*) *жить*: *Я уж чужие годы-те живу, рада уж смерти, да не идёт* (СПГ 1: 264). В этиологических легендах о человеческой жизни старость и дряхлость уподобляется животному, нечеловеческому состоянию (Кабакова 2012), окказионально в русских диалектах последние годы жизни именуются *обезьянский век*[23]:

[23] Это выражение основано на легенде о человеческом веке (см. Кабакова 2011).

inslav

Я уж че, обезьянской век живу, сама себя боюся (СПГ 1: 81). У болгар считается, что залежавшиеся, больные и очень старые люди после смерти могут превратиться в вампиров или ходячих покойников (Бизеранова 2013: 257). Известен обычай прокалывать иглой живот умершему, который долго болел, или отрезать ему пятки (Софийски край: 123; соб. зап. в болгарских селах Бессарабии, 1984).

Для понимания аксиологии старости важны выражения, которые пожилые люди используют для самооценки: *Дърто, дърто, па веч е предъртело* [Старое, старое, престарелое] (Котова 2002: 48). Жалобы на медлительность, ухудшение памяти, несообразительность, слабое зрение, плохие ноги, неспособность к работе и пр. в диалогах с информантами слышны постоянно. Эта тема очень частотна в комментариях к соответствующей лексике в диалектных словарях, ср.: *Ми са згêрчи кракê ут години и дêртина* [У меня ноги вывернулись от лет и от старости], *Никаку ни става в'еки уд нас, то пуста дъртинê* [От нас уже никакой пользы, проклятая старость] (Керемидчиева и др. 2012: 99); *Старус мъ стигнъ и ни мога дъ ръбут'а вейки* [Старость пришла, уже не могу работать] (Вачева-Хотева, Керемедчиева 2000: 362, 109); *Я уж че, старая совсем стала, с ума выдалась*. Многочисленны фразеологизмы на эту тему: *Выронить из головы*: Забыть. *Стара я стала, выронила все из головы, совсем памяти нет* (Там же); *Стара уж я стала, из крови вышла*; *Из рук вышло* (*выйдет*), *из рук выходит* 'обессилеть в старости': *У меня теперь уж из рук все вышло; старость, видно, подходит*; *Старой стал, не рыбачит, все уж из рук выходит* (Там же: 137). Этим жалобам соответствуют пословицы о старости: *Стар човек не го питай що та боли, ами що та не боли* [Старика не спрашивай, что у тебя болит, а спрашивай, что у тебя не болит] (БНМ: 239); *Старост нерадост* [Старость не радость] (МБТР: 240) и др.

Предложенный в статье анализ аксиологического восприятия «старости» в традиционной картине мира выявляет сочетание в этом концепте позитивных и негативных компонентов. В современном обществе эта картина значительно меняется — сейчас доминирует отрицательное отношение, исследователи говорят о геронтофобии (Лишаев 2007; Богомолов 2014). Даже в годы социализма старость оставалась важной общественной ценностью, что артикулировалось в дидактических текстах и заявлялось в произведениях искусства[24]. В наши дни старость уподобляется болезни, она рассматривается как неестественное состояние. В рекламных текстах объявляется война времени и его воздействию на человеческое тело, старению: «Победа над старостью», «Мы победим время», «"Нет!" морщи-

[24] В Советском Союзе официально декларировалось уважение к пожилым и старикам, ср. песню: «Молодым везде у нас дорога, старикам везде у нас почет».

inslav

нам» и мн. др. Общество быстро старится (наша планета уже именуется «серебряной» из-за увеличения продолжительности жизни)[25], сдвигаются границы старости. Политическая корректность требует от людей избегать слова *старый* как развившего отрицательные коннотации и применять описательные конструкции[26]; ценность молодости возрастает, усиливается ее культ и стремление к ее продолжению.

В городе, где доминирует отрицательная оценка старости, для нее остается одна ниша, которая воспринимается позитивно, — это продукты питания и натуральные косметические средства («по рецептам стариков»). Это мы обнаруживаем в названиях — серия молочных продуктов в Болгарии «От златните ръце на баба» [Из золотых рук бабушки], русский хлеб «Дедушкин» и др. Здесь акцентируются темы традиционности, экологичности сельского быта, которые соотносятся именно со стариками, а также задействуются аллюзии к детству (воспринимаемому как счастливое время), когда бабушки и дедушки заботились о внуках. Русскую косметическую линию «Секреты бабушки Агафьи» рекламисты строят на образе старой женщины как «знающей» и использующей натуральное, чистое, экологическое.

Заметим также, что востребованные в последние годы оккультные услуги, в том числе и традиционные заговоры, ритуалы, гадания, оказывают не старые люди, а преимущественно мужчины и женщины среднего или даже молодого возраста. Анализ списков «знающих» людей, представленных в рекламных объявлениях, показывает, что собственно бабки-знахарки, старушки-гадалки — явления довольно-таки редкие на рынке коммерческих эзотерических услуг (Седакова 2008), что свидетельствует о многом, и в том числе об изменении аксиологического содержания старости и социальных функций стариков.

Литература и источники

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

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.

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

---

25 О старении планеты как демографической проблеме пишут уже давно, ср., например, в России специальный выпуск журнала «Отечественные записки» (№ 3, 2005).

26 В России пенсия по достижении 55 лет для женщин и 60 лет для мужчин официально называется «по старости».

inslav

Белова 2012 — *Белова О.В.* «Мне приятен этот обычай…», или Как мы выбираем традицию // «Старое» и «новое» в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 190–210.

Белова, Кабакова 2014 — У истоков мира: Русские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой. М., 2014.

Бизеранова 2013 — *Бизеранова С.* Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. София, 2013.

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. Ан. Стойнев. София, 2006.

БНМ — Балканска народна мъдрост / Съст. Н.Ил. Икономов. София, 1968.

БНПП — Българска народна поезия и проза. София, 1983. Т. 7.

Богомолов 2014 — *Богомолов Ю.* Возрастное // Colta. http://www.colta.ru/articles/specials/5548.

БТР — Български тълковен речник. София, 1973.

Василева 2008 — *Василева Д.* Старото тяло // Митология на човешкото тяло: Антропологичен речник / Състав. и ред. М. Георгиев. София, 2008. С. 592–595.

Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000 — *Вачева-Хотева М., Керемидчиева С.* Говорът на село Зарово, Солунско. София, 2000.

Воденичарова 2005 — *Воденичарова А.* Бабата — български и източнославянски щрихи от един старинен архетип // Етнографски проблеми на народната култура. София, 2005. Т. 7. С. 73–93.

Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–6.

Гура 2012 — *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1882. Т. 1–4.

Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

ИДРБЕ — Идеографски диалектен речник на бългрския език / Съст. В. Радева, Ж. Жоров и др. София, 2012. Т. 1.

Кабакова 2004 — *Кабакова Г.И.* Молодой–старый // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 282–284.

Кабакова 2011 — *Кабакова Г.* «Век человеческий» или славянские параллели одной эзоповой басни // Заједничко у словенском фолклору / Уредник Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 63–75 (Балканолошки институт Српске Академије Наука и Уметности. Посебна издања. Књ. 117).

Кабакова 2012 — *Кабакова Г.И.* Старик, старуха // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 157–161.

inslav

Караџић 1965 — *Караџић В. Ст.* Српске народне пословице. Београд, 1965.

Керемидчиева и др. 2012 — *Керемедчиева Сл., Кочева А., Василева Л., Първанов К., Сертова З., Гаравалова И., Чернева Р.* Еркеч — паметта на езика. София, 2012.

Кирилова 2003 — *Кирилова А.* «Бабините лица» // Българска етнология. София, 2003. № 2–3. С. 83–96.

Котова 2002 — *Котова Н.В.* Горно поле. Дупнишко. Речник. 1960–2000. София, 2002.

Кръстева-Благоева 1999 — *Кръстева-Благоева Е.* Личното име в българската традиция. София, 1999.

Лишаев 2007 — *Лишаев С.А.* Старость и современность // Вестник Самарской академии. Серия «Философия. Филология». Самара, 2007. Т. 1. С. 71–81.

Ловешки край — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.

Маринов 2008 — *Маринов М.* Село край манастир. Велико Търново, 2008.

Мартеница 2009 — Мартеница. Mărțișor. МАРТ΄Σ. VERORE… (Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года). М., 2009.

МБТР — Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъкми Ст. Младенов. София, 1951. Т. 1.

Мечковская 2000 — *Мечковская Н.Б.* К характеристике аксиологических потенций слова: концепты ‘круг’, ‘колесо’ и их оценочно-экспрессивные дериваты // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М., 2000. С. 299–308.

Милев 1990 — *Милев И.* Гърмен. София, 1990.

Милићевић 1892 — *Милићевић М.Ђ.* Живот Срба Сељака. Београд, 1892.

Мороз 2011 — *Мороз А.Б.* «Старичок». Опыт описания мифологического персонажа // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11.] Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой / Отв. ред. А.В. Гура. М., 2011. С. 121–131.

Номис 1864 — Українськи приказки, прислівъя и таке инше / Спорудив М. Номис. СПб., 1864.

Панченко 2005 — *Панченко А.А.* Образ старости в русской крестьянской культуре // Отечественные записки. М., 2005. № 3. http://www.strana-oz.ru/2005/3/obraz-starosti-v-russkoy-krestyanskoy-kulture.

Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Попов 2002 — *Попов Р.* Светци и демони на Балканите. Сравнително етноложко изследване. София, 2002.

ППГ — Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / Гал. рэд. А.С. Фядосік. Мінск, 1986.

Раденковић 2003 — *Раденковић Љ.* Словенска предања о убијању стараца у контексту културе // Зборник Матице српске за славистику. Нови Сад, 2003. Књ. 63. С. 217–236.

Ркс — Архив на Стефан Романски. Хранится в Софийском университете им. Св. Климента Охридского.

inslav

РБФР — Руско-български фразеологичен речник. М.; София, 1980.

Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

Русский Север 2001 — Русский Север. Этническая история и народная культура. XII–XX века / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2001.

Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

Седакова 1984 — *Седакова И.* Към изучаването на българската обредна терминология (словосъчетания от основите *баб-*, *дед-* и *стар-* в терминологията на коледно-новогодишната обредност на българите) // Български фолклор. София, 1984. № 1. С. 45–52.

Седакова 1995 — *Седакова И.* Дед // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 41–43.

Седакова 2008 — *Седакова И.А.* «И невозможное возможно…» Оккультная реклама в современной России // В света на човека. Сборник в чест на професор Иваничка Георгиева / Съст. Д. Маджаров, К. Стоилов. София, 2008. Т. 2. С. 445–457.

Седакова 2009 — *Седакова И.А.* Семья как ценность и семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 225–244.

Седакова 2013 — *Седакова И.* Балканските мотиви в езика и културата на българите: Раждане и съдба. София, 2013.

Славейков 1972 — *Славейков П.Р.* Български притчи или пословици от характерни думи / Събр. от П.Р. Славейков. София, 1972.

Софийски край — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.

СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999. Вып. 1–2.

Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974. Т. 1–2.

Холиолчев и др. 2012 — *Холиолчев Хр., Младенов М., Радева Л.* Българска семейно-родова лексика: Енциклопедичен речник. София, 2012.

Христов 2008а — *Христов П.* Старец (дядо) // Митология на човешкото тяло: Антропологичен речник / Състав. и ред. М. Георгиев. София, 2008. С. 534–535.

Христов 2008б — *Христов П.* Старица (баба) // Митология на човешкото тяло: Антропологичен речник / Състав. и ред. М. Георгиев. София, 2008. С. 535–537.

Юрчанка 2002 — *Юрчанка Г.Ф.* Наронае мудраслоўе: Слоўник. Мінск, 2002.

ЯОС — Ярославский областной словарь / Отв. ред. Г.Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991. Т. 1–10.

inslav

Maxim, Bryan 1994 — *Maxim J., Bryan K.* Language and the Elderly. London, 1994.

Turaj 2008 — *Turaj T.* Growing old, being old, conceptions (inner and outer viewpoints) behind the notions of *old*, *elderly* // Actae Ethnografica Hungarica. An International Journal of Ethnography. Szeged, 2008. Vol. 53. № 2. P. 343–359.

inslav

Т.В. Володина (Минск)

Аксиологический статус болезни в традиционной культуре белорусов

В нынешнем прагматичном мире сам вопрос об аксиологии болезни кажется странным, ибо боль и болезнь однозначно подвергаются негации, целиком отрицательны, уничижительны и должны быть побеждены и уничтожены. В современном медицинском знании преобладает натуралистическая установка, которая сводит болезнь к самостоятельной биологической сущности, отделенной от человека, от субъективных переживаний и социального контекста. В медицинском дискурсе (в отличие от антропологии и этнографии) лишь начинают звучать утверждения о социальности — и уже тем самым неоднозначности аксиологических характеристик — переживаний болезни. «Несмотря на то, что феноменологически (то есть по имманентному составу переживания) боль рвет интерсубъективные связи, изолирует человека, поглощает его социальность, генетически боль всегда носит глубоко социальный характер. Прямо в тот момент, когда мы чувствуем себя отрезанными от всего человечества, от культуры, *культура невидимо для нас формирует наше болевое переживание*. Оно всегда осуществляется в том или ином социальном контексте, социальном окружении, на основе тех или иных всегда уже имеющихся интерпретаций» (Лехциер 2009: 94).

Уже сами медики указывают на разрыв между значимостью болезни, которую она приобретает в переживании больного, и медицинской интерпретацией этого события, что можно видеть на примере рассказа Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича». Когда после ушиба у Ивана Ильича возникла сильная и непроходящая боль в боку и он стал лечиться у врачей, то осознал одну вещь. Для него «был важен только один вопрос: опасно ли его положение или нет? Но доктор игнорировал этот неуместный вопрос. С точки зрения доктора, вопрос этот был праздный и не подлежал обсуждению; существовало только взвешивание вероятностей — блуждающей почки, хронического катара и болезни слепой кишки. Не было вопроса о жизни Ивана Ильича, а был спор между блуждающей почкой и слепой кишкой» (Толстой 1964: 82–83). Иван Ильич старался понять «запутанные и неясные научные слова», сам для себя объяснить свою болезнь, искал подходящие медицинские термины, пока отчетливо не осознал, что «не в слепой кишке, не в почке дело, а в жизни и… смерти».

inslav

Эта догадка героя целиком соответствует традиционному размещению болезни на оси «жизнь–смерть» со стремительным скатыванием к полюсу смерти. Но и с тяготением к жизни, когда самое понимание жизни с необходимостью оставляет место для болезни; то есть боль в некотором смысле естественна, необходима, и уже это ставит под сомнение категорическую негацию болезни как этносоциального феномена. Боль, будучи одним из первых и основополагающих опытов человека, определяла и определяет его представления о жизни, бытовые и этические ценности. Опыт переживания боли индивидуален и субъективен, однако способы категоризации данного опыта всегда исторически, социально и культурно обусловлены. Болезнь как субъективная реальность включается в систему культурных представлений, а биологическое состояние организма становится лишь фоном актуализированной мифологии.

Ценность здоровья, собственно, экзистенциальна, поскольку фундаментальным образом связана с существованием как жизнью, и антиценность в виде болезни только укрепляет место здоровья в аксиологической иерархии жизни и смерти. В мифологических объяснительных схемах болезнь размещается между двух противопоставленных смысловых сфер, организованных согласно бинарной модели аксиологических макроконцептов «норма–анти-норма», безусловно, с выразительным тяготением к полюсу анти-нормы и хаоса. Оппозиция «здоровье–болезнь» естественно вписывается в комплекс более общих дихотомий «добро–зло», «свой–чужой», вплоть до категорического противопоставления «жизнь–смерть».

Вместе с тем болезнь как неотъемлемая часть соматического опыта прочно встроена в мифосемантику человека и его тела. Богатство мифологических смыслов и системные особенности концептуализации болезни широко представлены в народно-медицинских ритуалах и заговорной образности. В данном случае предметом исследования является концептуализация болезни в традиционной культуре белорусов XIX — начала XXI в., что подразумевает и ее аксиологические характеристики.

Аксиология и теология болезни в этнокультурных исследованиях

Ю.Е. Арнаутова в исследовании антропологии болезни в Средние века на материале Западной Европы выделила три аспекта целительных практик и с определенной долей условности назвала их «этнографическим», «религиозным» и «собственно медицинским», заметив при этом, что в реальной жизни они составляли нерасторжимое единство. Утверждая, что в архаических культурах присутствует «абсолютно земная ориентация всей системы ценностей и норм, обусловившая признание здоровья, физической силы и молодости позитивными ценностями при одно-

inslav

значном соотнесении болезни и страданий с парадигмой отрицательных значений» (Арнаутова 2004: 143), исследовательница указывает на совершенно новые смыслы, принесенные христианством. Болезнь, боль и связанные с ними страдания стали переживаться как кара за грехи, как испытание веры, то есть как великое благо — внимание Творца. В отличие от языческой архаики, где болезни мыслятся как временное несчастье, или от современного представления о болезни как о патологическом процессе, христианское миропонимание наделяет ее статусом иного, противопоставляемого здоровью, но вполне естественного и приемлемого, хотя в целом ущербного, способа существования (*modus deficiens*), являющего собой демонстрацию несовершенства и слабости человека, недолговечности всего земного. В этом смысле болезнь — это скорее испытание, которое может быть ниспослано и праведнику для укрепления его веры и напоминания о бренности земной жизни. Болезнь получила теологическое оправдание, будучи включенной в общий провиденциальный план мира (Арнаутова 2004: 144–145).

«Повседневная» модель восприятия болезни, как это убедительно доказывает Ю.Е. Арнаутова, включала в себя элементы и архаической языческой, и христианской традиций, которые не были сведены в систему, а сосуществовали в массовом сознании в виде довольно беспорядочного конгломерата верований, представлений, стереотипов поведения, исторические корни которых часто уходят в традиционную культуру европейского населения дохристианской эпохи. Эта модель соотносима с мифологическим уровнем средневековой картины мира и мифологическим типом сознания, она больше напоминает прежнюю варварскую (архетипическую) модель восприятия болезни и всего, что с нею связано, подвергшуюся лишь внешней «христианизации» и подогнанную под стереотип «правильного», «христианского» поведения, при полном сохранении ее глубинных структур и связей между ними (Арнаутова 2004).

В фольклористических исследованиях болезнь обычно описывается как антропоморфное или зооморфное (но при этом наделенное человеческими признаками) существо, среди смыслоразличительных признаков которого особое внимание уделяется внешнему облику, атрибутам, названиям и т. д. В фундаментальном исследовании восточнославянских заговоров Т.А. Агапкина подчеркивает тенденцию к персонификации болезни, описывает мифопоэтическое представление о болезни как живом существе, обладающем отдельными чертами материального облика, отмечая при этом аморфность и дискретность этого образа (Агапкина 2010: 98). В объяснительных моделях преобладает понимание болезни как следствия вмешательства извне. Так, этнолингвистический словарь «Славянские древности» определяет болезнь как «состояние человека, воспринимаемое в народной культуре как результат действия демонов

inslav

болезни, другой нечистой силы, ведьм, колдунов, людей с дурным глазом и т. п.» (Агапкина, Усачева 1995: 225).

На материале польской традиции культурно-языковой образ болезни представила М. Марчевска. Согласно ее наблюдениям, болезнь соотносится с распадом, деструкцией, а также со смертью (на что указывают и этимологические данные), воспринимается как живое существо, причем подчеркнуто женского рода, соотносится с тем или иным животным или растением и метафоризируется как предмет, с которым возможны различные магические манипуляции. «Все предпринимаемые человеком действия имеют одну цель: магическое уничтожение болезни», — подводит итог исследовательница (Marczewska 2012: 112).

В многочисленных работах, посвященных народной медицине и заговорным практикам, с достаточной полнотой изучены представления о причинах проявления самых разных болезней, способы избавления от них. Особенно популярны попытки представить болезнь как неуправляемое явление, обладающее независимой от человека собственной активностью. Однако распространенное понимание болезни как мифологического персонажа, внешнего, чужеродного и подлежащего истреблению, нуждается в некоторой корректировке. Как правило, речь идет о болезнях внезапных, требующих незамедлительного вмешательства и заканчивающихся очевидным излечением. А как же быть с болезнями хроническими или врожденными? Ведь с некоторыми надо научиться жить, и они с полным правом становятся «своим чужим».

Болезнь как «свое чужое»

Безусловно, любая болезнь по отношению к человеку сохраняет статус «чужого», но если она врожденная и неизлечимая, то становится частью постоянных соматических переживаний. Представления белорусов об отдельных болезнях дают основания предполагать несколько более сложный аксиологический статус болезни, нежели категорическое зачисление ее в категорию абсолютного зла. В систему оценок включаются характеристики недуга как неизбежного или даже необходимого этапа в жизненном сценарии.

Примером болезни, осмысляемой в белорусской (шире — восточнославянской) традиции как «своя», выступает эпилепсия: *своя болэзнь* (столин.); *своя слабость* (брест.); рус. диал. *свой*, *своя*, *своё* как субстантивы — новгород. «Бабу-то своим хватило: лежит без памяти. Своё расходилось»; *свое время*, *свой час*: олонец. «Думали умрет, а его своим временем хватило»; карел. *своим тронуло* ‘о припадке’ (Толстая 2008: 325).

> [А во ці чулі такую хваробу — прыпадак?] У нас называецца гэта свая балезь. Ну, чалавека б’ець… Яно бываець ад іспуду, а бываець і ад нараджэння (ПЭЗ 2006: 167).

inslav

Как «свое» могут обозначаться и иные болезни и состояния, слабо подлежащие медицинской корректировке, например *свое гора* ‘недержание мочи у пожилых людей’ (ПА, речиц., гомел.).

Согласно представлениям белорусов, человек рождается не просто с предрасположенностью к отдельным болезням, но уже имея их непосредственно в своем теле. В этнографических источниках XIX в. среди изначально присущих человеку недугов называются рожа — «Roża u kuòżnaho czaławièka jeść, alè u tahò anňò wychodzić na wierch, chto jejè razhniewić» (Federowski 1897: 218); родимец — «У каждаго человека должен быть родимец, и если он не мучил человека в колыбели, так будет мучить его перед могилой, — что гораздо тяжелее» (Никифоровский 1897: 42). Еще более категорично о болезни как данности в представлениях жителей Приангарского края пишет А. Савельев: «У каждого человека есть „своя“ болезнь, присущая только ему. У различных людей — различные же „свои“ болезни. В продолжение жизни эта „своя“ болезнь часто мучает человека и нередко доводит его до смерти <…> „своя“ болезнь оказывается или „младенкой“ — в детском возрасте, или более серьезными болезнями — у взрослых» (Савельев 1915: 14).

Конечно, представления деревенских жителей о природе болезни и способах ее излечения в XIX в. и сегодня различаются. Однако, несмотря на прогресс медицины, традиционное знание прочно утвердилось в сознании и продолжает манифестироваться в речевой, ритуальной и обыденной практике. В начале XXI в. продолжают верить, что

> …дзецінае е. Яно ў срэдзіне бувае. Дзецкоя хвороба. Это хорошо, ек вукіне наверх, і дзіцё покажэ. Одно спіць, сном проходзіць, другое сьмеецца, трэця можэ плакаць. А чацвёртого і пенка можа з роціка пуйці. У каждага, у каждага дзіцёнка, без этаго не бувае[1];

> [А як бела ў роціку ў рабёначка?] Эта яшчэ радзімая ў яго. Нежасць. Пака яно само не прайдзе. На язычку і кругом губак. Яно само прайдзе[2].

И даже колтун, причину которого обычно усматривали в нечистоплотности, приписывается каждому человеку:

> У любога чалавека ёсь каўтун, толькі яго нада ўстрывожыць, узьнервіць, устаўчы. З бальшых нерваў, з бальшога іспуга[3].

---

1 Зап. автором в 2011 г. в д. Перерово Млынок Житковичского р-на Гомельской обл. от Е. Баран, 1946 г. р., Н. Швед, 1927 г. р. (далее также ссылки на полевые записи автора). *Дзецінае* ‘младенческая эпилепсия’.

2 Зап. в 2009 г. в д. Скабин Копыльского р-на Минской обл. от А.Н. Толкач, 1916 г. р.

3 Зап. в 2010 г. в д. Фаличи Стародорожского р-на Минской обл. от Т.Ф. Улючик, 1932 г. р.

inslav

У каждага чалавека. У аднаго круціць, і галава баліць, у другого выўецца ён наверх, такая як шляпа, яго не расчэшаш, нічога[4].

Сегодня все чаще звучат утверждения, что основной причиной активизации внутреннего колтуна является нервное потрясение:

Каўтун? Эта ж ён — да сарака год яго няма, а пасьля сарака ён у каждага. Эта ж тыя самыя нервы. У аднаго яны такія, а ў другога такія. Хто сільна растроіцца, тады каўтун выб'ецца наверх, тады яму і лягчэй[5];

Эта нежыць, нежыць, эта цяпер кажуць «нервы», а то нежыць. Нежыць — што-та есь такое ў жываце. Залатнік — нежыць — падходзіць пад грудзі. А каўтун — на галаву выходзіць. [А тая нежыць у кожнага чалавека?] У каждага чалавека, у каждага[6].

Идентификация колтуна как своеобразного органа (субстанции) тела, присущего каждому человеку и по определенным причинам приобретающего внешнее воплощение и причиняющего боль, обусловливает ритуальные практики и заговорные мотивы, направленные на установление с ним паритетных отношений и/или возвращение его на надлежащее место в теле:

Я ж цябе прашу, табе смачна есці даю, мякку пасцель сцялю, цябе, каўтуна, спаць кладу… Стаць, табе, каўтунок, угадзіць, *абнаравіць на сваём месцечку*, на залатом крэслечку (Замовы 1992: 244).

Согласно таким представлениям, колтун после смерти человека должен был объединиться с ним с целью восстановления «спроектированной» изначально целостности: «Паложуць дзе за іконку каўтун, як знімуць, а як памру, дык і ў гроб мне ўкладуць»[7].

Именно на изначальное, правильное «место» отправляют в заговорах и некоторые другие болезни (см., к примеру: «Звіх, звіх, не будзь ліх, па касці не хадзі, сэрца не тамі, стань на месці, на залатым крэслі»[8]), что необязательно может пониматься как заимствование из заговоров от золотника, где этот мотив доминирует:

---

4 Зап. в 2009 г. в д. Скабин Копыльского р-на Минской обл. от А.Н. Толкач, 1916 г. р.
5 Зап. в 2010 г. в д. Лавы Стародорожского р-на Минской обл. от М.А. Лагун, 1939 г. р.
6 Зап. в 2011 г. в д. Мохов Лоевского р-на Гомельской обл. от М.А. Афанасенко, 1933 г. р.
7 Зап. в 1999 г. в д. Юшки Лепельского р-на Витебской обл. от М.М. Михно, 1935 г. р.
8 Зап. в 1993 г. в д. Смогиловка Круглянского р-на Могилёвской обл. от П.К. Скобелевой, 1914 г. р.

inslav

Залатнік апушчаны. Ва ўсіх е. Так лячу: «Залатнічок-бунтаўшчычок, ты там сядзеў, калоў, пароў, пакуль я цябе не прасіла. Цяпер я цябе прашу, на залатом крэсьлечку саджу, дзе цябе мамка раджала, шаўковай нітачкай прывязала, табе месьцечка ўказала»[9].

Золотник — один из наиболее мифологизированных органов человека. Как правило, тело в состоянии нездоровья становится объектом сознательной рефлексии, и ранее не ощущаемые органы включаются в общую мифологическую систему, приобретая и соответствующий аксиологический статус. Только боль подталкивает к осознанию наличия внутри себя особого органа — золотника:

Ну залатнік, ён у чалавека ёсць. У любога! Ад цяжкой работы, ад пад'ёма залатнік расходзіцца. Тожа баліць, тады пад грудзямі. Ён у чалавека і находзіцца тут (паказвае на жывот)… у пупе. На месце дык на месце ён там. Як усё роўна серца: тук-тук-тук! Тоўхае. А як толькі сарваўся — па ўсіх ужо месцах! І па грудзях, і ўнізу, і ў баку. Ай, не дай Бог! (ПЭЗ 2006: 165).

Золотником в народной традиции называют и боли в области живота (как у женщин, так и у мужчин), и женские репродуктивные органы, прежде всего матку. Мифологический «текст» золотника особенно выразительно свидетельствует о включенности болезни в микрокосм человека и о целой системе микро- и макрокосмических перекодировок[10].

Хтонические образы болезни

В белорусских заговорах золотнику приписывается наличие волос: «Угавараю залатнічка з рознымі *валаскамі*: із русымі, із чорнымі, із белымі»; «Ішоў залатнік па залатому масту, спускаў свае *косы* па сырой траве, па сырой зямлі» (Замовы 1992: 231, 236), он сопоставляется со змеями: «Тры залатнікі, тры падымкі, тры *гадзюкі*, у адно месца сыйдзіцеся, адзін з адным заключыцеся»[11], представления же о матке как жабе или черве фиксируются у многих народов[12].

Нижняя сфера мироздания в любом варианте ее репрезентации заселяется разными хтоническими существами: змеями, лягушками, чер-

---

9 Зап. в 2010 г. в д. Лавы Стародорожского р-на Минской обл. от Е.Ф. Кареник, 1929 г. р.

10 Подробно см. Валодзіна 2009: 174–179.

11 Зап. в 1992 г. Н. Овчинник в д. Горки Стародорожского р-на Минской обл. от Е.А. Шикун, 1924 г. р., уроженки Калинковичского р-на Гомельской обл. (АБГУ).

12 О змеевидности и волосатости демона-недуга золотника см. Агапкина 2010: 502–509.

inslav

вяками, которые в мифопоэтической системе уравниваются со змеем. Существенно и то, что змею, как и земле, приписываются креативные потенции, так как он связан с «урожайностью, землею, производительной силой, водой» (Иванов 1994: 468). Лоно человека, и прежде всего женщины, как соматическая проекция земли/низа в микрокосмосе тела также «заселяется» хтоническими существами или даже уравнивается с ними. Мифология этого органа корректирует аксиологический статус соответствующей болезни, основной целительной стратегией при которой выступает не уничтожение, но «усмирение» золотника и возвращение его на место.

Ряд прирожденных или же хронических болезней в своем мифопоэтическом «анамнезе» имеют образ волоса/червя/змея[13], причем это болезни, только косвенно касающиеся собственно волос — колтун, волосень, а также с ними напрямую не связанные — испуг, ночницы и т. д. Даже катаракту на Могилёвщине называли *валасень*[14]. Волосами якобы обрастают внутренние органы у больного человека, особенно вследствие испуга:

> С пуду як не дай Божэ почуеш, да ўвознаеш, што спужаны, ніколі не трэбо ожыдаць, угэ і як мой дзядзька завёз дочку, да нехто поледзеў (сглазил ее ранее. — *Т.В.*), к нейкому знахору. А ён поледзеў да кажа: «Дзядзька, нічого не будзе, *угэ серцэ косымо обросло усе*». [З ляку сэрца косыма обрастае?] Да, косыма обрастае. Померла. Не дай Господзі, хай Бог закрые да забороніць[15].

Магические медицинские ритуалы направлены на удаление таких болезнетворных вырастающих внутри тела волосков. Показательно, что после «выкатывания» тела больного хлебом или золой в них находили волосы независимо от того, напугало ли человека косматое животное, человек или что-то иное. Страх, боль, «чужое» словно бы материализовались внутри и на поверхности тела в виде волос.

> Хлеб, соль, здзелаць тры кругленькіх шарыка і качаць з галавы да ног. Можна і яйцом качаць. А як хлебам, ты дажа відзіш, ёсць іспуг ілі нет. Там можаць быць шэрсць. І тыя качулкі сабаку. Еслі есць волас, значыць, точна іспуг[16].

---

13 Семантика червя, змея и волоса в мифологических воззрениях восходит к единому архетипу. Подробное рассмотрение червеобразной сущности болезни у южных славян представлено в статье Л. Раденковича (Раденковић 2007).

14 Зап. в 2006 г. в д. Копани Чаусского р-на Могилёвской обл. от О.Л. Лазарковой, 1930 г. р.

15 Зап. в 2009 г. в д. Рог Солигорского р-на Минской обл. от П.Н. Ильющиц, 1925 г. р.

16 Зап. в 2011 г. в д. Ходосы Мстиславского р-на Могилёвской обл. от А.И. Кондратенко, 1931 г. р.

inslav

И даже волосень (панариций), который далеко не всегда связывался с проникновением в тело волоса/волосатика, но понимался как следствие чародейства, во время процедуры лечения выходил из раны в виде волос или даже червячков.

> Волас нейкі, я сама відзела, як вылівалі. Яны каласкі неяк возьмуць, звяжуць і тады ваду ўжо цёпленькую і гэтак ручку бальную… Яго ўжо тачыў волас, што па ўсіх суставах пайшоў — і на руках, і на нагах — і яны неяк пералівалі, пералівалі і ён аж спіць тады. І вот яны паказваюць, і віджу як вот свой волас, і вот на каласках ён во верціцца. [І верціцца, жывы?] Да, жывы[17].

Ритуальный комплекс, связанный с младенческими болезнями, актуализирует верования о воплощении в виде волос внутреннего недуга и представления о врожденности таких «волосообразных» симптомов[18]. В ряде случаев «волосатость» ребенка объясняется как природная данность, подлежащая культурной коррекции, а сами волоски называются «родимыми»:

> [Ці было, што на спінцы валосікі колюцца?] Эта нада выкатываць. Называліся радзімыя валосікі. Нада было выкатываць цестам. А тады сабаку аддавалі, штоб зьеў і ўбраў усю балезь[19].

Мотив изначального присутствия в человеческом теле волосообразной субстанции / червя выступает как этнологическая универсалия. Согласно немецким представлениям, каждый человек обязательно имеет внутри себя червяка, который живет в специальном домике (Grabner 1962: 240), от такого червяка может зависеть здоровье и вся человеческая жизнь (Handwörterbuch 9: 846). Украинцы считали, что внутри каждого есть «бола» — такой червь, потревожив которого приобретаешь страдания:

> То у кужнім чоловиці є така бола у середині — такьий солїтирь. Вин має 40 митріў доўжини, тот солїтирь. Та як зрушит тот солїтирь, то буде так, шо и

---

17 Зап. в 2007 г. Т. Володина и В. Лобач в д. Шепелево Глубокского р-на Витебской обл. от Н.Ф. Махальской, 1937 г. р.

18 Недуг получил у белорусов множество наименований, актуализирующих анормативное звуковое поведение (*крыксуны*, *кры(а)ктуны*, *крактухі*; *крыклівіха*, *крыклівіцы*, *плаксуны*) и представления о появлении на детском теле болезнетворных волосков (*валаснік*, *валас(я)ніца*, *свінская/сабачая шэрсць*, *шарсціння*, *шарсцінка*, *дзікія валоскі*).

19 Зап. в 2011 г. в д. Копачи Мстиславского р-на Могилёвской обл. от Р.А. Антихоровой, 1937 г. р.

inslav

зо сьвіта піди цирез то. То як сї єго шінує, то добре (він є прирослий до утроби у чоловіцї); але як го ни пошінуй, як шос так двигни дужи, ци би шо, — то він сї відорве від утроби и хрискьинин схне, кволит сї, кволит, а далї умирає (Гнатюк 1912: 232).

По польским верованиям, червя-волосатика из тела удалить можно, но категорически запрещается его убивать, так как это повлечет за собою смерть больного (Biegeleisen 1929: 92). Именно такой внутренний червяк-змей рассматривался как возбудитель самых разных психических состояний, в том числе зависти, гнева. Особенно разработаны в европейской традиции рассказы о черве, который вызывал нарушения в сфере умственной и психической деятельности от обычной меланхолии до бешенства и безумства. Такого червя можно было как «загнать» в человека, так и извлечь оттуда. Этот мотив довольно распространен в европейской фразеологии: словен. *Boštjan pa je zdaj svoj tovor odložil in se držal, kot bi mu črvi iz nosa lezli* [Боштян отложил свою ношу и держался, как будто у него из носа лезли черви]; франц. *tirer les vers du nez á quelgu'un* [тянуть червяков из носа 'выпытывать что-то'] (Keber 1998: 12); кашуб. *wëcëgac kòmus robaki z nosa* [вытаскивать кому-то червей из носа] (Treder 1997: 138); нем. *einen Wurm im Kopf haben* [иметь червя в голове, т. е. быть странным]; словен. *imati crva u glavi* [иметь червя в голове] (Keber 2: 13); словац. *chrobak v hlavy*; *nasadit' hrobáka do hlavy* [червяк в голове; посадить червя в голову] (Opalková 2002: 96).

Убеждение в необходимости внутреннего червя у славян оформилось в блок представлений о глистах. И сейчас в околомедицинском дискурсе живы убеждения, что определенное количество этих паразитов обязательно присутствует в теле человека[20].

Таким образом, мотив волос, вырастающих не только на теле, но и на внутренних органах, является организующим в целом комплексе народно-медицинских представлений. Большинство магических практик основано на ритуальном удалении таких болезнетворных волос/червей из тела, но обстоятельства их появления указывают на органичное вхождение этих «волосо-/змее-/червеобразных» недугов в человеческий микрокосм.

Верования, согласно которым каждый человек не только потенциально склонен к болезням, но и постоянно имеет внутри себя вполне материальное воплощение болезненного компонента, находят параллели в народной трактовке апокрифа о создании первого человека. В разных ва-

---

20 Украинцы считали, что глисты должны быть у каждого человека, «иначе ему не жить» (см. Spittal 1938: 130); «Є і така глиста, як аршин. Як чоловік заводиться, і вона заведеться. Як вона вийде, той чоловік умре» (Таланчук 1992: 84).

inslav

риантах антропогонической легенды черт оплевал еще даже не оживленного первого человека или же истыкал его пальцами/палкой. Бог человека «вывернул», и вся «чортава бляво́ціна» оказалась внутри, уже на уровне этиологии утвердив наличие «чужого» в человеческом теле. Согласно смоленскому варианту легенды,

> А сатана удалиўся, тольки ахаркаў, апливаў, агадиў чилавека <...>
> — Якъ ты смеў, дьявыл, чилавека змущать?
> — Ни извольтя, Госпади, биспакоитца: я зделаў хорошо.
> — Как так?
> — Вазьмитя скверну з етыга чилавека и вываратитя него внутрь.
> Если атъ унутренний ничастаты зделаитца у яго кашиль, то ён кашляючи перва на вас уздумаить и вас пумянеть:
> — Ахъ, Госпади, какой кашиль!
> Ну, как плюнить, потом нагою разатреть:
> — Пфу, нячистая сила ка мне привизалась!
> Как черт пасаветываў, так Бох и зделаў. <...> С тых пор у чилавека бываить кашиль (Добровольский 1891: 231).

Противоположные семантические полюса — норма и анти-норма, организующие аксиологическую модель болезни в целом, в отношении ряда недугов если не меняются местами, то в значительной степени сближаются. К примеру, наличие золотника (особенно у мужчины), родимца, глистов, колтуна и т. п. приобретает статус нормы, нарушением ее становится их дисбаланс, взбудораженность, «узбунтаванне» в составе тела.

Аксиологический статус болезни и целительские стратегии

Как и в других славянских языках и культурах, у белорусов боль концептуализируется как активно противостоящий противник, а сам целительный ритуал метафорически соотносится с поединком. Такое понимание болезни не противоречит традиционному осмыслению ее как чужеродного элемента, появившегося из потустороннего пространства и оказавшегося внутри человека. «Концептуализация болезни как врага делает ее более доступной для рационального осмысления. Приписывая болезнь действиям враждебных, чужеродных сил, человек выносит ее вовне, частично отчуждаясь от собственного тела, и мобилизуется для борьбы» (Нагорная 2011: 14). Неизменно тому сопутствует персонификация болезни, что можно объяснить и в терминах теории коммуникативной природы магии (тогда болезнь выступает партнером в диалоге), и с позиций более ранней анимистической теории, согласно которой оживотворялось все вокруг. «Персонифицированные образы болезни в закли-

inslav

наниях — не демоны, духи болезни, а способы фиксации партнеров по коммуникации, в процессе которой моделируются программы их поведения, желательные для исполнителя магического обряда или заклинания» (Новик 2004: 220–221, см. также Арнаутова 2004: 110–111). Понимание болезни как партнера по коммуникации не выглядит принципиально противоречащим ее «анимистическому» восприятию как духа или демона. Боль, страх, болезнь — реальные переживания, при мифологизации которых создается субъективная необходимость в их персонификации в образе определенного существа, которое само по себе есть и болезнь, и ее причины.

Восприятие болезни в субъектных категориях и активное приписывание ей своих, «человеческих» черт во многом определяет сценарий целительских практик. Выделяются следующие стратегии ритуально-магического избавления тела от болезни-врага: его обнаружение и именование, что, согласно мифологическим моделям, уже само по себе может победить недуг, удаление из тела и последующее отправление-изгнание и/или уничтожение[21].

«„Борьба с болью“, как можно предположить, является распространенным культурным конструктом, но не единственно возможным. Так, в христианской культуре существует совершенно иной фрейм, в котором боль и болезнь мыслятся как кара/наказание (за грех). В рамках данного фрейма “правильной” реакцией на боль является терпение, т. е. восприятие боли как (заслуженного) наказания. Борьба и победа над болью в этом случае не предусмотрены, они нерелевантны даже в своем негативном виде, напр., не победы над болью, а подчинения. <…> Речь идет о необходимости подчинения и покорности не боли, а Божественной воле» (Концепт боль 2009: 409–410).

Мифологическая составляющая образа болезни в традиционной культуре обусловливает еще один культурный сценарий, регулирующий отношения с болезнью, прежде всего врожденной и/или хронической, уже не как с противником, но как с партнером. И тогда традиционное лечение приобретает форму диалога, причем форма ритуала в значительной степени определяется тем конкретным коммуникантом, с которым осуществляется диалог, ведь «установления личности оппонента достаточно для строгого определения программы поведения» (Адоньева 2000: 81). Отношения человека с хронически больным органом начинают выстраиваться по правилам «мирного сосуществования».

---

21 Подробно см. в томе Народная медыцына 2007.

inslav

Амбивалентность образа болезни в контексте наивной антропологии

Очевидно «вырастание» болезни в результате демонически-агрессивных воздействий извне, но ряд представлений указывает на «врастание» той или иной болезни в микрокосм человека, когда однозначное удаление/уничтожение уже невозможно. Наделение болезни характеристиками обязательности существенно влияет на систему ее оценок, среди которых появляются если не позитивные, то более или менее нейтральные, вплоть до наделения ее статусом «своего чужого».

Фольклорный образ частей тела и болезней фокусирует пути и итоги взаимодействия сфер «своего» и «чужого». «Чужое» присутствует в теле человека изначально, проникает в него в процессе жизнедеятельности, проявляется в болезнях и самого разного плана поступках. Как тайное либо явное вторжение иного мира осмысливается любое отклонение от нормы внутри своего мира. Любая анти-норма, будь то телесные уродства или неординарный ум, понимаются как сигнал и символ чужого пространства.

Языковой и фольклорный материал не позволяет выявить такой части тела или органа, которые не оказались бы «скомпрометированы» включенностью в контексты с доминированием если не «чужого», то «иного». Характеристики «чуждости» приобретают левые, задние, нижние части тела, а также отдельные органы человеческого нутра. Сосуществование в их семантической характеристике двух ценностных полюсов и тем самым амбивалентность обусловили их включение в ритуально-магическую практику, направленную как на разрыв связей с «чужим», так и на их сохранение и тем самым на установление гармонии между мирами, необходимой для стабильного, надежного существования самого человека.

Шаткий баланс «своего» и «чужого» как нельзя лучше определяет земное бытие. Действия человека направляются на нейтрализацию «чужого», смягчение его проявлений, на укрепление границ и обеспечение их надежности. Другое дело, что границей становится по сути все тело, а не только регламентированные входы/выходы для «чужого», хотя и эти пропускные пункты требуют пристального ритуального внимания (перекрещивание рта при зевании, укрывание органов телесного низа, маркирование костюма в «проблемных» зонах и т. д.). И, что важно, циркулирование «чужого» происходит практически постоянно: «В контексте ритуала, — пишет А.К. Байбурин, — <...> человек ощущает себя в плотном окружении чужого» (Байбурин 1993: 187). Народно-медицинские представления позволяют добавить: таком плотном, что оно покрывает чуть ли не все тело. Более того, «чужое» распирает человека и изнутри. Но это чужое — «свое чужое», и потому необходимы не столько отрицание и удаление, сколько объединение и установление связей. Наличие «чужого» в человеческом

inslav

теле имеет позитивный смысл, когда оно урегулировано комплексом ритуальных действий. Это в такой же степени необходимый и органично свойственный «свой чужой» мир, в отношениях с которым нужны определенный регламент и гармония. Именно на внутреннее урегулирование и возвращение на свое место направляется ряд народно-медицинских ритуалов при золотнике, колтуне и ряде иных болезней.

Среди приоритетных тактик ритуального поведения с «чужим» в теле — преобразование его в «свое», раздел с демоническим компонентом, установление с ним паритетных отношений. Составляя вместе Человека, доминируя в традиционной семантике того или иного органа или болезни, сферы своего и чужого репрезентируют два противоположных и в то же время комплементарных его слагаемых, а также входят в широкое поле космологической завершенности мира с его глобальным разделением на «свое» и «чужое». Остается добавить, что не бывает человека без внутреннего иномирия, «чужое» является необходимой частью его микрокосма.

Литература и источники

АБГУ — Фольклорный архив Белорусского государственного университета (Минск).

Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина, Усачева 1995 — *Агапкина Т.А., Усачева В.В.* Болезнь человека // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 225–227.

Адоньева 2000 — *Адоньева С.Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.

Арнаутова 2004 — *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Валодзіна 2009 — *Валодзіна Т.В.* Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.

Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди. Львів, 1912. (Етнографічний збірник. Т. 31–32. С. 131–424.)

Добровольский 1891 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. М., 1891. Ч. 1.

Замовы 1992 — Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Иванов 1994 — *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1994. Т. 1. С. 468–470.

inslav

Концепт боль 2009 — Концепт боль в типологическом освещении / Ред. В.М. Брицын, Е.В. Рахилина, Т.И. Резникова, Г.М. Яворская. Киев, 2009.

Лехциер 2009 — *Лехциер В.С.* Семиозис болезни: дихотомия культурологизма и персонализма (преодолевая стереотипы биомедицины) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. 2009. Вып. 2. С. 85–111.

Нагорная 2011 — *Нагорная В.* Метафоры тела и их роль в концептуализации болезни // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 20 (235). Филология. Искусствоведение. Вып. 56. С. 112–117.

Народная медыцына 2007 — Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай. Мінск, 2007.

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

Новик 2004 — *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2004.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

ПЭЗ 2006 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк, 2006. Ч. 2.

Раденковић 2007 — *Раденковић Љ.* Зао дух нежит у словенским писаним споменицима и народној култури // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. Т. L. Нови Сад, 2007. С. 698–714.

Савельев 1915 — *Савельев А.А.* Божественные наговоры в Приангарском крае Енисейского уезда. Томск, 1915.

Таланчук 1992 — Українські чари / Упоряд. О.М. Таланчук. Київ, 1992.

Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Толстой 1964 — *Толстой Л.Н.* Собрание сочинений в двадцати томах. М., 1964. Т. 12.

Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

Grabner 1962 — *Grabner E.* Der «Wurm» als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südosteuropäische Beiträge zur allgemeinen Volksmedizin // Zeitschrift für deutsche Philologie. 1962. T. 81. S. 224–240.

Handwörterbuch — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 1–10 / Hrsg. von E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig, 1927–1942.

Keber 1998 — *Keber J.* Živali v prispodobach. Celje, 1998. T. 2.

Marczewska 2012 — *Marczewska M.* Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam...: choroba: studium językowo-kulturowe. Kielce, 2012.

inslav

Opalková 2002 — *Opalková J.* Symbol vo frazémovom znaku z rusko-slovenského komparatívneho hľadiska. Prešov, 2002.

Spittal 1938 — *Spittal S.* Lecznictwo ludowe w Załoźcach i okolicy // Rocznik Podolski. Tarnopol, 1938. T. 1. S. 62–225.

Treder 1997 — *Treder J.* Frazeologia kaszubska a górnołużycka // Obraz językowy słowiańskiego Pomorza i Łużyc. Warszawa, 1997. S. 132–147.

Статья подготовлена в рамках выполнения проекта № Г15Р-017/2 от “4” мая 2015 г. «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире»

inslav

В.Я. Петрухин (Москва)

Ересь и кощунственное в народной аксиологии

«Народное православие»[1] было далеко от канонического восприятия религиозной догматики: слово *еретик*, *еретник* (*еретица*, *еретница*) означало, в частности, не столько представителя ложного (сатанинского) учения, несовместимого с православием, сколько колдуна (ведьму), практикующего традиционную магию и заговоры — «еретические речи»; после смерти еретик становился упырем (Власова 1998: 170–174)[2]. Народное православие естественно воздействовало на ортодоксальную книжность, усматривающую в приверженности архаической магии отказ от ортодоксии, «двоеверие» (обращение христиан к дохристианским культам), кощунственное оскорбление святынь и даже ересь. При этом сами приверженцы традиционных магических практик не воспринимали свое поведение как «двоеверное»: снятие нательного креста и даже обращение к сатане при исполнении заговоров не означало отречения от Бога и правой веры — система православных ценностей оставалась незыблемой; иным было отношение церковных и светских властей, усматривавших в магии богохульство и ересь[3]. Такое отношение к заговорам формулируется уже в индексах ложных книг (с XV в.): «соуть же межу б(о)ж(е)ствъными писанми ложнаа писанiа, насѣяна отъ еретикъ на пакость невѣждам, попом и дiаконом. Толстыа сборничькы селскiа худыа номоканунци, по молитвенникомъ оу сельскых попов, лживыа м(о)л(и)твы о трясавицѣх. о нежидѣх. и о недузѣх» (см. Топорков 2010: 17–18).

В русской книжности середины XVII в. (время интенсивной борьбы с еретическими и отреченными книгами — Топорков 2010: 19–21) распространился известный с раннесредневековых времен сюжет о женской злобе, возводящий грехопадение и колдовство к деянию праматери Евы:

---

1 См. опыт историографии этого понятия: Лавров 2000: 75–88.

2 В канун петровских реформ, в 1699 г., был подан донос на подьячего Лариона Овчинникова, объявленного «мирским разорителем», раскольником и еретиком: в пьяном виде Ларион называл царя Петра еретиком и Антихристом (Лавров 2000: 355, ср. с. 421). В первом случае слово *еретик* означает колдуна, во втором (в отношении царя) — отступника от православия.

3 О процессах против колдовства в конце Средневековья и Новое время см.: Елеонская 1994: 99–170; Лавров 2000: 111–112; Смилянская 2003.

inslav

«Слыши, сыне моі, про обавъницу и *еретицу*: Издѣтъска начнетъ у проклятыхъ бабъ обавничества навыкать и *еретичества* іскать і вопрошати будеть многихъ, како бъ еі замужъ выітить и какъ бы еі мужа обавити на первомъ ложе і в первоі бане» (курсив мой. — *В. П.*; см. Мансикка 2005: 228–229)[4].

До магических истоков добираются и иосифляне, средневековые преследователи ереси «жидовствующих», распространившейся в Новгороде и Москве на рубеже XV и XVI веков[5]. Впрочем, в первом из дошедших до нас посланий (1487 г.) зачинателя преследований ереси, новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова), говорится о новгородских еретиках как о «жидовская мудръствующих», опирающихся на рукописные тексты (АЕД: 309–312)[6]. Доносчик свидетельствовал, что они молились «по-жидовски» по «тетрадям»[7]. При этом архиепископ обвинял еретиков в древней маркианской и месалианской ереси. Ссылается Геннадий и на широко распространенное в средневековой (и ренессансной) Европе астрологическое сочинение «Шестокрыл», пользуясь которым «лета украли у нас еретици жидовскыми числы» (АЕД: 311)[8]. Различия в летосчислении волновали людей того времени, ожидавших конца света по истечении 7000 лет от сотворения мира, в 1492 г. по христианскому летосчислению. И хотя М. Таубе заметил, что в еврейской книжности конца XV в. усиливаются (под воздействием гонений) эсхатологические ожидания (Таубе 2010), новгородский архиепископ явно указывал на «недостачу» лет мира до 7000, если следовать еврейскому летосчислению, отличающемуся от христианского на 3761 год (в том числе по «Шестокрылу» — см. Плигузов, Тихонюк 1988). Переводы с еврейского и латыни были обычны в эту эпоху религиозных исканий (в кружке книжников самого Геннадия был астролог Николай Булев из Любека), однако ни «Шестокрыл», ни так называемая Псалтырь Федора Евреина (не вполне умелый перевод с еврейского молитвенника, сделанный обращенным иудеем) не относились к еретическим сочинениям (ср. Цветков 2003: 188; Плигузов, Тихонюк 1988).

В следующем послании от января 1488 г. Геннадий конкретизирует деяния еретиков. При этом Геннадий поминает грамоту и «подлин-

---

4 Подробнее о сюжете см. Титова 1987; следственное дело о еретице см. Елеонская 1994: 102.

5 Современный исследователь европейского ведовства Дж. Б. Рассел также предполагает, что на кощунственное поведение ведьм в Европе воздействовали еретические движения (Рассел 2001: 434–435).

6 Подробнее об этих сюжетах см. Белова, Петрухин 2008: 170–174.

7 «Тетради» оставались важнейшими вещественными доказательствами вины колдунов и в процессах XVIII в., см. Лавров 2000; Смилянская 2003.

8 Показательно, что так же осуждалась реформа календаря, проведенная Петром I в 1699 г., — «царь украл у Бога восемь месяцев» (Живов 2004: 40).

inslav

ник» — материалы следствия, которые он послал митрополиту и великому князю. Но с тех пор, жалуется Геннадий, «еретикам ослаба пришла, уже ныне надругаютця христьянству — вяжут креста на вороны и на вороны <…> ворон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат!» (АЕД: 312–313)[9]. Здесь книжные астрологические мотивы сменяются описанием кощунственных действ. «Да с Ояти привели ко мне попа да диака, — продолжает Геннадий, — и они крестианину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женский да и мужской, и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умерл. А диак сказываетъца племенник Гриди Клочу еретику» (АЕД: 313). Кощунствующие еретики уже никак не ассоциируются с «жидовством». Конечно, иудеи были еретиками par exellence с точки зрения православия[10], и «жидовствующий» отнюдь не всегда увязывается с иудеем (ср. Хоулетт 1993: 64–65; Чумичова 2014); в ереси, волхвовании и похвальбе «еллинъскими и жидовскими мудровании» обвинялся иосифлянами, в частности, Максим Грек (сам полемизировавший с иудеями) через 20 лет после расправы над «жидовствующими» (Райан 2006: 597; ср. Kivelson 1997). Не увязывалась с иудаизмом и ересь богохульника Павла, открытая в начале XVIII в. (задолго до появления еврейского населения в пределах Российской империи), хотя и было известно, что он родом «жидовин» (см. Смилянская 2003: 263–264).

Конкретизируют отношение к иноверцам как еретикам статьи Номоканона, собрания церковных правил византийского происхождения, которые обрастают дополнениями, характеризующими русскую традицию; в сборнике XVIII в. приводится правило XI Трулльского собора: «Аще кто в болезни дерзнет призвати евреина врача или немчина, или

---

9 Ср. такое же кощунственное поведение по отношению к кресту западноевропейских ведьм (Рассел 2001: 323). Не следует, впрочем, относить подобное кощунство лишь к наивной низовой («народной») культуре («народному православию»), тем более ереси: в русской традиции оно свойственно и самым «верхам», демонстрирующим неподвластность царя — от Грозного до Петра — даже каноническим установкам (Живов 2004: 35): при Петре крест могли изображать две курительные трубки (ср. Райан 2006: 97). То же относится к суевериям: Екатерина II описывает веру в «чары и колдовство», напугавшие Елизавету Петровну, когда та обнаружила пучок волос и какие-то коренья под матрацем (Смилянская 2003: 153; то был традиционный локус, где прятали колдовские атрибуты, — История инквизиции: 627, 655).

10 Ср. текст XIV в. из «Златой цепи»: «а се су(т) бжии врази. жидове еретици и держаще кривую вѣру» (СДЯ 2: 300). Даже персонажи давно уничтоженного собственного язычества наделялись иноверческим происхождением: в середине XVIII в. «бумашка» с текстом заговора, изъятая у подозреваемого в ереси сибирского крестьянина, была озаглавлена «О жидовском еретике Перуне» (Успенский 1994: 247).

inslav

от иных вер еретических, или рускаго ведуна или шепотника или баб богомерзких варажей или кудеснить, такоже и лопарей и самоядь и шит (?) ею врачуется, или и со июдеи в бани мыется, аще убо священник есть, да извержется, людин же да отлучится» (Гальковский 1913: 115). Там же волшебники и призывающие «волхвов», гадающие о смерти, о добрых и злых часах рождения младенца, «мужи жены безумные, волхвующие над мертвым телом», кусающие гроб и т. п. «всии сии еретицы суть нарицаются» (Гальковский 1913: 114; ср. Мансикка 2005: 203–204). «Стоглав» (1551) уже подверстывает к числу отреченных еретических книг гадательные и астрологические трактаты: «Злыя ереси, кто знаеть ихъ и держится, рафли, шестокрылъ, вороноград, остромій, зодѣй, алманахъ, звѣздочетьи, аристотель, аристотелевы врата[11] и иные составы и мудрости еретическия и коби бѣсовские, которые прелести отъ Б(о)га отлучаютъ, и въ тѣ прелести вѣруючи многихъ людей отъ Б(о)га отлучаютъ и погубаютъ» (Емченко 2000: 312–313)[12].

В конце XV в. архиепископ Геннадий не связывает кощунствующих с древним язычеством — эллинством; ему важнее указать на их актуальную связь с «жидовствующими» еретиками, и он обнаруживает эту связь в родстве волхвующего дьяка с «еретиком» Гридей (дьяком церкви Бориса и Глеба). Очевидно, что Геннадий следовал здесь декларируемому им примеру испанской инквизиции, выискивавшей крипто-иудеев среди насильственно крещенного еврейского населения Испании (Белова, Петрухин 2008: 172 и сл.); тема договора с дьяволом, центральная для западноевропейского «Молота ведьм» (см. История инквизиции: 113–116, 152 и сл.; там же о совращении крещеной еврейкой христиан на оскверр-

---

11 См. о списке с упоминанием «Аристотеля» («Аристотелевы врата» упомянуты в глоссе) — Сперанский 1908: 4. «Аристотелевы врата» («Тайная тайных» — см. СККДР: 427–430; ср. Райан 2006: 36–38) относятся «Стоглавом» к переводным астрологическим трактатам и не имеют отношения к античной философии, Платон и Аристотель воспринимаются как «эллинские волхвы» (Райан 2006: 117). Напротив, западноевропейские схоласты (в том числе инквизиторы Шпренгер и Институрис в «Молоте ведьм») опираются на философию Аристотеля для обоснования реальности ведовства в материальном мире и для обличения в ереси канонистов, сводивших представления о ведовстве к суеверию (см. Рассел 2001: 294 и сл.; а также подборку исследований, включающую «Молот Ведьм», — История инквизиции: 141, 147, 155, 240, 520).

12 Несмотря на решительное осуждение Стоглавым собором, астрологические трактаты не были лишены культурной ценности, и свой гороскоп имел инициатор собора Иван Грозный; «Рафли» и гадательные книги тиражировались в XVI и XVII вв. и в Новое время (Вигзелл 2007), русские книжники, в том числе псковский дьяк (?) Иван Рыков, настаивали на вполне благочестивом их содержании (лишенном «всякого еретического и схизматического умышления» — Чернецов 2014: 169–172).

inslav

нение распятия и т. п. — с. 588; ср. Thomas 1991: 521 ff.), не использовалась обличителями «жидовствующих». Впрочем, не касался «тождества ереси и колдовства» и обличитель еретиков петровского времени Стефан Яворский в 1728 г. (Лавров 2000: 361). Вместе с тем, согласно петровскому Артикулу воинскому 1715 г., сожжению подлежал чернокнижник, что с «диаволом обязателство (договор. — *В. П.*) имеет». В.М. Живов усматривает в этом первое свидетельство «ориентации на инквизиционные процедуры» (Живов 2004: 50, сн. 19) — предшественником этой ориентации был новгородский архиепископ Геннадий в конце XV в. А.И. Алексеев, следующий иосифлянской традиции в своих изысканиях о борьбе с ересью, даже приписывает Г. Зелениной утверждение, что процедура «аутодафе», устроенная Геннадием в Новгороде, свидетельствует «о повсеместной влиятельности сефардской диаспоры» (Алексеев 2012: 270); в действительности Г. Зеленина осторожно именует саму ересь жидовствующих «фантомной», обращая внимание[13] на воздействие сефардской книжной традиции на ашкеназскую диаспору после изгнания евреев из Испании (Зеленина 2008).

Преследователи еретиков и исследователи ереси сосредоточиваются на книжных источниках еретических воззрений. Между тем связь с «язычеством» и пресловутым «двоеверием» описанных приемов мантики (гадания) по полету птиц очевидна: сходные приемы гаданий неоднократно упоминаются в древнерусских обличениях «язычества», носителями которого оставались в представлении древнерусских книжников и выходцы из клира (см. Мансикка 2005: 161; Райан 2006: 191). Традиционным было и использование «древа плакун» — в фольклоре «травы плакун», выросшей из слез Богородицы, пролитых возле Распятия[14]. В рассказе Геннадия крест-тельник очевидно ассоциировался не только с крестным древом, но и с древом познания — грехопадением[15] и предназначался, видимо, для «присушки» или «отсушки»; магический акт не сработал, и сохнуть

---

13 Процессия с еретиками, сидящими задом наперед на лошадях и несущими берестяные колпаки с надписью «се есть сатанино воиньство» (АЕД: 472), точно соответствует процедуре аутодафе и не соотносится ни с какими «скоморошьими действами», вопреки утверждению А.И. Алексеева (Алексеев 2012: 424); аналогии испанской процедуре известны, но не на Руси, а в Средиземноморье. В конце IV в. император Феодосий при низложении и изгнании еретика Евномия велел посадить его на неоседланного верблюда, возить по городу и провозглашать: «Се враг божий!» (Плигузов 2002: 98).

14 См. также об апокрифических истоках представлений о плакун-траве и участии клириков в двоеверных обрядах (Ивакин, Чернецов 2002: 531). Впрочем, с использованием амулетов, изготавливаемых священниками в качестве филактериев, боролась и византийская церковь (Барабанов 2004).

15 Ср., например, апокрифическую «Легенду о крестном древе» (X в.).

inslav

стал сам носитель амулета (кощунственные ассоциации креста с «тайным удом» засвидетельствованы позднейшими процессами над богохульниками, см. Смилянская 2003: 221).

Показательно, что Геннадий разделяет рассказ об этих кощунственных актах с крестами иным повествованием, очевидно, для того, чтобы перевести «языческое» кощунство в иной — определенно *еретический* регистр: он вводит в перечень обвинений «еретиков» «иконоборческие мотивы». В послании 1490 г. собору епископов Геннадий рассказывает, как «Алексейко подьячий… напився пиян, влез в чясовню, да сняв с лавицы икону — Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал» (АЕД: 380). Далее говорится о кощунственном резании икон; последователь Геннадия в преследовании еретиков Иосиф Волоцкий умножает примеры (поминая и Алексейку) без какой-либо хронологической привязки: поп Наум показывал «кукишку» иконе, еретики оскверняли священное вино с помощью блудниц (АЕД: 123). Именно Иосиф в «Просветителе» прямо увязывает кощунственные акты с ересью — тайной проповедью «жидовства»: «И божественным иконам и честному кресту възбраняюще поконятися, и овы в нечистыя места и сквернаа метаху. иныа же зубы кусающе, яко же беснии пси, иныя же съкрушающе, иныа же в огнь вметающе, и глаголаху: поругаемся иконам сим, яко же жидове Христу поругаюшеся» (АЕД: 469–470).

Следует отметить, что в западноевропейской схоластической традиции (включая пресловутый «Молот ведьм», составленный в эпоху борьбы с «жидовствующими») сохранялась противоположная тенденция — стремление разделить кощунство (грех) и ересь: даже «топтание тела Христова в грязи» без исповедания «лжеучения» не могло свидетельствовать о ереси, суеверные колдуны и ведьмы не подлежали суду инквизиции (История инквизиции: 636–639).

С кощунством в посланиях русских иерархов увязывается мотив пьянства: он повторяется и в послании Геннадия митрополиту Зосиме 1490 г., где новгородский владыка обнаруживает (через 20 лет!) «исторические» истоки ереси жидовствующих: ересь занес в Новгород некий жидовин-еретик Схария в свите литовского князя в 1470 г.; его сторонники поначалу держали ересь «тайно, да потом почали урекатися въпиани» (АЕД: 375). Пьянство само по себе воспринималось православными книжниками как древнее (эллинское) идолопоклонство (поклонение Дионису — РИБ: 97).

В следственных еретических делах вплоть до Нового времени «еретики», оказывавшиеся по доносам под пыткой, признавались в своих еретических высказываниях, ссылаясь на то, что пребывали в пьяном беспамятстве (см. Смилянская 2003: 206 и сл., 221). Очевидно, что подследственные стремились перевести свои магические (кощунственные) акты в контекст

inslav

бессознательного (пьяного беспамятства — Лавров 2000: 421)[16]: это относилось и к чтению текстов «жидовствующими» (ср. чтение заговоров по «тетрадкам» с их записями). «Следователи», напротив, усматривали в этих магических актах религиозное лжеучение (иноверие) — ересь. Исторический прецедент играет здесь важную роль, ибо ересь не может возрастать из самого православия. Подобно тому, как жидовина — первого еретика — в Новгород завез с собой в конце XV в. литовский князь (хоть и православный, но инородец), в начале XVII в. Лжедмитрий, чье поведение воспринималось православным населением как колдовское и еретическое (Успенский 1994: 90–93)[17], явившись в Москву, «попусти <…> всем еретиком и жидом невозбранно ходити в светлыя Божия церкви» (Авраамий Палицын: 263).

На обрядовом уровне, когда кощунственное отношение к кресту и иконам увязывалось с иконоборчеством, а амулеты соотносились с иудейскими филактериями, «народное православие» возводилось древнерусскими книжниками к древним ересям, и прежде всего к «ветхозаветному» иудаизму, и таким образом исключалось из системы культурных ценностей. Этот взгляд на ересь на лексическом уровне, в свою очередь, был воспринят «народным православием», в каковом колдуны именовались еретиками и ассоциировались с иноверцами. Магия и религия оставались взаимно дополняющими друг друга в православной ментальности: «высшие ценности», связанные со спасением души, — крещение, церковное венчание и отпевание, — не противоречили присутствию колдуна на крестьянской свадьбе и «кощунственным» обрядам вокруг покойника (ср. Зеленин 1991: 323; Лавров 2000: 149–167)[18]. «Народная аксиология» была более терпимой не только к колдунам, но и к иноверцам, вплоть до обращения носителей «народного православия» к служителям культа (любой конфессии — католикам и иудеям) при отправлении магических практик (особенно в зонах этноконфессионального пограничья, см. Белова 2009); при этом, естественно, не могло быть и речи о каком-либо восприятии иноверческого культа — сами иноверцы (и их вера) демонизировались, ассоциировались с нечистой силой (см. Белова, Петрухин 2008: 451–537).

---

16 Кощунственные акты подозреваемые пытались списать и на кликушество (см. о приверженке старообрядства, выплюнувшей причастие, — Лавров 2000: 164).

17 Еретической считалась уже женитьба самозванца на Марине Мнишек — «дщери некоего инославного духоборныя ереси» (Тимофеев 2004: 84; Авраамий Палицын: 262–263).

18 О нетерпимости ригористов-боголюбцев XVII в. к такому смешению традиций как к кощунству, возросшей в петровскую эпоху, см. Живов 1996: 475 и сл.

inslav

Литература и источники

Авраамий Палицын — Сказание Авраамия Палицына / Под ред. Л.В. Черепнина. М.; Л., 1955.

АЕД — *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси. XIV — начало XVI в. М.; Л., 1955.

Алексеев 2012 — *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI века. М., 2012.

Барабанов 2004 — *Барабанов Н.Д.* Византийская церковь и феномен филактериев. Итоги противостояния // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. С. 171–183.

Белова 2009 — *Белова О.В.* Фигура служителя культа в народных представлениях // Россия XXI. 2009. № 3. С. 132–145.

Белова, Петрухин 2008 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М., 2008.

Вигзелл 2007 — *Вигзелл Ф.* Читая фортуну: Гадательные книги в России. М., 2007.

Власова 1998 — *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.

Гальковский 1913 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. 2.

Елеонская 1994 — *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 1994.

Емченко 2000 — *Емченко Е.Б.* Стоглав: исследование и текст. М., 2000.

Живов 1996 — *Живов В.М.* Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996.

Живов 2004 — *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленина 2008 — *Зеленина Г.* Сефардская мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля // AB IMPERIO. 2008. № 3. С. 97–130.

Ивакин, Чернецов 2002 — *Ивакин Г.Ю., Чернецов А.В.* Уникальный амулет из раскопок в Киеве // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 521–632.

История инквизиции — История инквизиции: Средневековые процессы о ведьмах / Сост. А. Лактионов. М., 2004.

Лавров 2000 — *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1741 гг. М., 2000.

Мансикка 2005 — *Мансикка В.Й.* Религия восточных славян / Редакция и комментарий А.И. Алиевой, В.Я. Петрухина и С.М. Толстой. М., 2005.

inslav

Плигузов 2002 — *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002.

Плигузов, Тихонюк 1988 — *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51–75.

Райан 2006 — *Райан В.Ф.* Баня в полночь / Ред. А. Чернецов. М., 2006.

Рассел 2001 — *Рассел Дж. Б.* Колдовство и ведьмы в средние века. М., 2001.

РИБ — Русская историческая библиотека. М., 1881. Т. 6.

СДЯ — Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1989. Т. 2.

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси: вторая половина XIV — XVI в. Л., 1989. Ч. 2. Л–Я.

Смилянская 2003 — *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.

Сперанский 1908 — *Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата или Тайная тайных. СПб., 1908 (Памятники древней письменности и искусства. Т. 171).

Таубе 2010 — *Таубе М.* Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 367–396.

Тимофеев 2004 — Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, перевод и комментарии О.А. Державиной. СПб., 2004.

Титова 1987 — *Титова Л.В.* «Беседа отца с сыном о женской злобе»: Исследование и публикация текстов. Новосибирск, 1987.

Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XVIII в. / Сост. А.Л. Топорков. М., 2010.

Успенский 1994 — *Успенский Б.А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры.

Хоулетт 1993 — *Хоулетт Я.Р.* Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Вып. 46. С. 53–72.

Цветков 2003 — *Цветков М.А.* Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских Кормчих конца XV — начала XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Вып. 9 (19). С. 179–196.

Чернецов 2014 — *Чернецов А.В.* «Кроник Псковский» 1689 г.: Легендарная историография и астрологическая доктрина // Факты и знаки: исследования по семиотике истории / Под ред. Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского. М., 2014. Вып. 3. С. 114–182.

Чумичова 2014 — *Чумичова О.В.* Иноверцы или еретики: понятие «жидовская мудрствующие» в полемическом контексте на Руси конца XI — начала XVI вв. // Очерки феодальной России. СПб., 2010. Вып. 14. С. 209–226.

inslav

Kivelson 1997 — *Kivelson V.* Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. Moscow, 1997. P. 267–283.

Thomas 1991 — *Thomas K.* Religion and Decline of Magic. London, 1991.

В данной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

inslav

Е.М. Боганева (Минск)

Ценностные представления белорусов о вере: белорусская «народная Библия» и комментарии носителей традиции

«Народная Библия» является одним из самых представительных «зеркал», отражающих народную религиозность и ментальность, важной частью которых являются представления о ценностях. Устная Библия — это не только нарративы на темы и сюжеты Священного Писания (разные виды пересказов, рассказов о происхождении существ, явлений, установлений, рассказов о так наз. «старых» Библиях и т. п.), ей принадлежит также область общих смыслов и представлений об этических категориях добра и зла, блага и ущерба, греха и добродетели.

Задачей данной статьи является описание некоторых доминант и категорий народной религиозности белорусов в аксиологическом аспекте на материале современных народно-библейских нарративов, записанных в 1999–2014 гг. в разных регионах Белоруссии от сельских информантов старшего поколения (преимущественно 1920–1940 гг. рождения), православных и католиков. Описание будет строиться с максимальным предоставлением слова носителям традиции и определенной долей этнолингвистического комментирования. Сложность задачи состоит в том, что представления о ценностях, высказываемые в процессе пересказа библейских сюжетов, отражают личную мировоззренческую позицию. Насколько сумме таких позиций соответствуют коллективные доминанты — вопрос открытый, тем не менее наличие бесспорного первоисточника определенных сюжетов и представлений, а также их регулярность и повторяемость на одной территории или существование аналогов на других территориях дают основания для определенных выводов. Встречаются индивидуальные представления, которые остаются единичными и оригинальными: они не опираются на библейский текст, не повторяются и могут служить для характеристики конкретного информанта, но имеют мало отношения к коллективному смысловому и мировоззренческому полю[1].

---

[1] Примером могут служить высказывания народного мастера инситной деревянной скульптуры Н.В. Тарасюка (1922 г. р., д. Стойлы Пружанского р-на Брестской обл.) о распятии Христа (не прибили, а привязали к кресту), о хождении Христа по пустыне со львом, об отдании Христа на растерзание льву, о сошествии с креста живым и т. п. (см. Лобачевская 2008: 151–154).

inslav

Белоруссия является регионом, «расположенным вдоль самой границы между Slavia Orthodoxa и Slavia Romana» (Бадаланава 2013: 163), в зоне взаимовлияний православной и католической конфессий и сформированных ими культурных традиций. Различия между православием и католицизмом не определяют существенных различий в образе жизни и образе мыслей их сельских представителей в Беларуси, особенно в регионах конфессионально смешанного населения, хотя, безусловно, и православные, и католики имеют определенные стереотипные представления друг о друге (Антропаў, Боганева, Валодзіна 2007: 3–39; Антропов, Боганева, Володина 2008: 269–281; Боганева 2010: 74–76). Базовые ценностные представления у католиков и православных, как это будет показано ниже, в основном совпадают, различия есть только в некоторых нюансах, касающихся мнений о возможности спасения.

Часто, сравнивая прошлое и настоящее, информанты говорят о современности как о последнем времени перед концом света:

> Усе ўжо граматныя, усе разумныя — ужо раждаюцца такімі. Значыць к чаму-та ідзе… І што-та далжно быць. Ісьчысьціць нада землю, яна абплёвана, яна аттоптана, яна ахýлена страшна[2].

> Нам жыць ужо асталась мала, мы дайшлі ўжо да парога. Асталóсь толька парог перяйці. Можа год, можа п'яць, бо Богам не дано, штоб людзі зналі, сколька. Дажа аньгелы сьвятыя не знаюць, калі будзе канец сьвету <…> Яшчо пішэцца ў Бібліі, што будуць наваднення, патопы, а тады будзець і голад. Глядзіця: і наваднення ёсьць, і патопы…[3]

> Я думаю, шчо оно должно зменіцца, потому шо скоро пріходзіць конец света. А до конца осталос счітаные годы. Вот ужэ нас половіна, бачіш, нас задавіла радзіація половіну, поміраюць. Уміраюць і не знаюць: у того рука, у того нога, у того кров, — всі бабі, всі мужчіны больные. І в песні поется: «І прійдуць болезні і горі, і морі, і брацкая кроў поцечет»…[4]

Н.В. Тарасюк признается, что все это ему было показано «душэю Божыю», т. е. его рассказы характеризуют его творчество, его личность, но не местную народно-библейскую традицию и какие бы то ни было коллективные представления.

2 Зап. Е.М. Боганева (далее, если запись сделана автором, собиратель не указывается) в 2011 г. от А.А. Зайцевой, 1924 г. р., прав., 4 кл., д. Малиновка Лоевского р-на Гомельской обл.

3 Зап. в 2011 г. от М.С. Громовой, 1938 г. р., род. в д. Сычин Славгородского р-на, живет в д. Ходосы Мстиславского р-на Могилевской обл.

4 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2003 г. от П. В. Яхновца, 1939 г. р., 4 кл., д. Отвержичи Столинского р-на Брестской обл.

inslav

Подобные настроения старшего поколения сельских носителей традиции постоянно проявляются в эсхатологических нарративах, которые чрезвычайно популярны и активны во всех регионах Белоруссии (БНБ 2010: 130–140; ТМКБ 2004: 758–761; ТМКБ 2006: 395–399; ТМКБ 2009: 412–416; ТМКБ 2011: 416–420; ТМКБ 2013: 574–580). На фоне таких умонастроений вера представляется многим нашим информантам едва ли не единственным источником внутреннего равновесия, терпения, сил, а Бог — незыблемым гарантом стабильности в неспокойном мире и спасения в вечности.

Проста з дзецтва сваім дзецям гавару і гавару: «Дзеці, кідайцеся да Бога. Бо ўжо йнакшага выйсця нема. Ужо гіне, гіне свет[5].

І от яно ідзе ўсё, як часы. І ждуць, што ўсе етае палу́чшае. Не палучшае. От ета яно будзе ісьці, ісьці — да самага страшнага. Я ўжо дзяцей сваіх прашу: дзеткі, не ўкіда́йцеся ні ў абстаноўку, нішто, і не запа́сывайцесь, не нада. Шэрсьці і шаўкі вашы моль паесьць. А золата і серабро пагніе <…> Усё ідзёт па Пісанню. Эта ўсё даецца Богам[6].

В комментариях к библейским сюжетам и в разговорах о вере часто подчеркивается, что по молитве приходит помощь в земной жизни и в земных делах.

Я Бога прошу і на Бога одного і надеюса. У мэнэ нэма нікого: і сёстры повміралі, брат быв одін і две сестры — умэрлі, і батько з матер'ю умёр... Одна племянніца в Брэсте жывэ, но вона тожэ сама нэздорова, на ногі шось хво́ра, прыезжае рэдко. І я сама так і жыву. То я до одного Бога і обрашчаюса, і нікуды нэ хожу, кроме <цэрквы>. <...> До всех святых трэба молітіса, коб усе помогалі, і до Господа Бога. І ні на што дывітіс, только на одного Бога, только за́рэ поніматі одного Бога[7].

І вот як мне стане… Прыйдзецца картоплі капаць, то я ўкле́нчу да Маткі Боскі і модлюса, і кажу: «Матко Боска, дапамажы мне! Ты ж ведаеш, што я адна, што я нешчасна… Дапамажы!» І знаеце, чыста мне прыйдзе хто і дапаможа. І мне ўсё прыйдуць і зробяць, і помогуць <…> Ці табе што кепско,

---

5 Зап. Н.П. Антропов, Е.М. Боганева, Т.В. Володина в 2003 г. от М.Ю. Афанасенко, 1933 г. р., прав., д. Мохов Лоевского р-на Гомельской обл.

6 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 1999 г. от А. Седач, 1913 г. р., прав., д. Сваки Волковысского р-на Гродненской обл.

7 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2001 г. от М.Ф. Якуты, 1919 г. р., прав., 3 кл., д. Оранчицы Пружанского р-на Брестской обл.

inslav

ці табе што — только модліва. Людзі, верце, бо Бог на сьвеце е, і ўсё е, і хто модліцца, нігдэ не згінэ, не прападзе, нет[8].

Есьць Гасподня сіла. І кагда я абрашчаўся, вот кагда мая жана была цяжола, я маліўся, прасіў Бога. І я надзёжна маю, што адкуда ёсьць вера. І я верую. І сіла е Гасподня, каторая памагае[9].

Такое мнение широко отражено в многочисленных легендах-быличках и легендарных рассказах о Божьей помощи, которые постоянно записываются в последние годы (ТМКБ 2006: 405–412; ТМКБ 2009: 445–446, 452–457; ТМКБ 2011: 454–457; ТМКБ 2013: 614–627). Иной раз высказывается даже мнение, что помощь человеку — прямая обязанность Бога: «Саздаў мяня Гасподзь на свет, і Ён должэн мне памагаць!»[10]

В то же время существует представление, что неправедные люди могут благоденствовать на земле, но в вечности за гробом их ждет наказание:

Хто ў цэркву не ходзіць, ні до касьцёла, ну, на гэтом сьвеце яму до́бро, а там ему будзе недо́бро. Не будзе ему добро[11].

Соответственно, благо праведный верующий человек получит совсем не обязательно в земной жизни:

Гавораць, Госпад Бог карае сільна веруюшчых. Пад сваю атветственнасць. Тут. Ну а там ужо ім рай дае[12].

Встречаются и более сильные утверждения на эту тему:

Чоловека <Бог> глядзіть і прымае в Своё вніманье, як мы хворэем… Як чоловек жывэ хорошэ́ і славно, вон ні в чом нэ нуждаецца, в ёго нэма ніякой заботы, в ёго ідэ всэ по мазі — это Бог от чоловека одступівса. Бог од ёго одступівса[13].

---

8 Зап. в 1999 г. от Л.А. Кудрицкой, 1923 г. р., катол., д. Тальковцы Волковысского р-на Гродненской обл.

9 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2000 г. от Я.Я. Емельянчика, 1935 г. р., прав., д. Сеньковичи Слонимского р-на Гродненской обл.

10 Зап. в 2000 г. от В. Сороки, 1941 г. р., прав., д. Бабичи Щучинского р-на Гродненской обл.

11 Зап. в 1999 г. от Л.А. Кудрицкой, 1923 г. р., катол., д. Тальковцы Волковысского р-на Гродненской обл.

12 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2007 г. от С.В. Мазовки, 1927 г. р., прав., 4 кл., д. Дукора Пуховичского р-на Минской обл.

13 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2001 г. от П.И. Севостьянчик, 1940 г. р., прав., д. Смоляница Пружанского р-на Брестской обл.

inslav

Образным воплощением этой же мысли являются духовно-этические легенды о том, как Бог приказал волку съесть корову бедной вдовы — СУС 750 В (ТМКБ 2004: 758; ТМКБ 2006: 383), как Бог наказывает праведных и награждает неправедных на этом свете, чтобы каждый получил по заслугам на том свете (ТМКБ 2009: 439–440).

В свете представлений о вечной жизни и справедливом воздаянии устная Библия, опираясь в основном на евангельскую притчу о Лазаре и богаче (Лк 16: 19–31), а также на историю испытания Христом богатого юноши (Мф 19: 16–30), корректирует представление о материальном достатке, богатстве, социальном статусе как конечных ценностях (притом что материальный достаток в народной культуре всегда воспринимался как ценность).

> Жылі два браты, адзін Лазар, другі багаты. Ну ды ўжо ж прасіў хлеба бедны ў багатаго. Дык прыйшоў ды просіць хлеба. А той кажа: «Не дам табе хлеба, бо ты не есьць мой брат, а ты псоў», — гэта сабачы, ты псоў. Ну, ён ужэ засмуціўся і прыйшоў да дому і кажа: «Ну што ж, не дае мне ўжо таго, што я хачу». Ну, жылі-жылі — паўміралі. Багаты памёр і бедны памёр. Багатаго прышлі ўзялі чэрці. Нясьлі вісока, паднялі вісока і кінулі ў пекла глыбока-глыбока. А беднаго ўжо ўзялі анёлкі. Гэтаго чэрці ўзялі, а гэтаго анёлкі. Нясьлі яго душачку нізенька, палажылі ў рай блізенько[14]. А гэтаго нясьлі вісока і кінулі ў пекла глыбоко[15].

> Ісус Хрыстос не прыйшоў да багацццця, да цароў, а прыйшоў да бедных. І болей уступаецца за бедны народ. Адзін усё спаўняў значыць так. Але быў багаты. Тады гавораць: «А от раздай сваё багатства, раздай бедным». Дак як жа ж — жалка. От усё спаўняе, а тут — усё раздай! Так от, напісана, як цяжка багатаму ўвайці ў Каралеўства Нябеснае! Патаму што жаль растацца з цэннасцю багацця. Значыць усё-такі жаднасьць ёсьць. Гэта ж ён не ўкраў — зарабіў, гэта ж можна, але, відзіш, проба была. Відзіш — усё спалняў, а багацтва ніяк пакінуць не можа. І напісана: як цяжка багатаму чалавеку ўвайці ў Царства Нябеснае. Во як[16].

Для утверждения представления об относительной ценности богатства в «народной Библии» используются также евангельские истории рождения Христа и его входа в Иерусалим.

---

14 Рассказчица, очевидно, цитирует слова духовного стиха о Лазаре и его богатом брате.

15 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2006 г. от М.С. Шуст, 1928 г. р., прав., д. Войниловичи Несвижского р-на Минской обл.

16 Зап. в 2009 г. от Б.С. Раковского, 1926 г. р., катол., род. в застенке (небольшом сельском поселении) Палястына (транслитерация произношения информанта), живет в г. Сморгони Гродненской обл.

inslav

Воны вірылы по-свойму, іудеі. Воны счыталы, шчо Хрыста нэ должно буты. Воны думалы, шчо Хрыстос з нэба явыця, ужэ в рызах, в золотэ, а нэ так, шчо Він народывся по-простому[17].

Калісь мама расказывала, што Бог хадзіў. Бог ехаў на кані. Людзі расцілалі палотны, багатыя расцілалі каўры, дарогу усцілалі. А бедныя усцілалі ветачкі. Так Бог не паехаў па каўрах і па палотнах, а паехаў па ветачках[18].

В последнем тексте в описании входа Господня в Иерусалим наличествует существенный смысловой сдвиг: акцент с триумфального въезда Христа в город, где он через неделю будет распят (ср. во всех синоптических Евангелиях — Мф 21: 1–16; Мр 11: 1–10; Лк 19: 28–44), переносится на предпочтение, оказываемое Христом бедным перед богатыми.

В «народной Библии» суть веры нередко осмысливается через рассказы о десяти заповедях, которые раскрываются рассказчиком в контексте разговора о спасении — безусловной, базовой ценности, поскольку она касается каждого лично, являясь в религиозном мировоззрении конечной целью усилий человека и даром со стороны Бога. И если спасение является абсолютной, конечной ценностью, то заповеди принадлежат к инструментальным, так как их исполнение, по мнению рассказчиков «народной Библии», — путь к достижению спасения.

[А якім павінен быць чалавек, каб увайсці ў Царства Нябеснае, а не ў пекла?] На гэта есьць дзесяць запаведзей Божых, і есьлі чалавек спалняе запаведзі, ён спаўняе прыказ Божы. Нарушыць прыказ начальніка або воінскага начальніка — гэта праступленне. А тут жа ж тожа ёсьць прыказ. І вот любы прыказ чалавек нарушае — праступленне! А за праступленне што? Наказваюць. Вот в чом дзела. А нячыстая сіла в ад цягне, от каб як-небудзь гэта праступленне зрабіць. Каб болей на яго руку перайшло. [А гэтыя дзесяць запаведзей Бог каму даў?] Праз Майсея даў. На камні. [Гэта калі куст гарэў?] Да. Да-да-да. Гэта дзесяць запаведзей. Каб Бога — любі, уважай і не мей чужых богаў перад сабой. Вон сколька сектантаў ёсьць, і кажны мае свайго бога. І імена падаваўшы, вон тут Ёгай называюць бога… Вот мы Богам называем, а ісламцы — у іх Алах. Па-разнаму называюць сваіх багоў. От віш: не будзеш мець чужых багоў перада Мной. Будзеш любіць Бога з цэлай душы, з цэлага сэрца. І любі бліжняга свайго — як сам сябе самога. А ў нас сваім

17 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2001 г. от Е.Е. Демиденко, 1931 г. р., прав., д. Дивин Кобринского р-на Брестской обл.

18 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2004 г. от Е.М. Курячей, 1932 г. р., прав., д. Пружинищи Октябрьского р-на Гомельской обл.

inslav

эгаізмам чалавек забывае этыя прыказы Божыя <…> Чці ойца свойго і матку свою. Другой жаны не прыводзь — чужога, свайго прыяцеля. Не убівай. І не гавары фальшывага свідэцтва проці бліжняга свого. Бліжні — есьць кажны чалавек. Не звяртай увагі: ілі ён бліжні, ілі ён бомж. Чалавек жывы — значыць бліжні. Яго нада цаніць, нада уважаць кажнага чалавека. Не жадай жаны чужой — эта я сказаў… І не крадзі, во. І калі чалавек будзе спаўняць гэтыя дзесяць запаведзей, ён свабодна мае права знаць, што ён не нарушыў. [І тады можа папасць у Царства Нябеснае?] От тады можа папасьць...[19]

Таких развернутых рассказов о заповедях в белорусской «народной Библии» совсем немного. Чаще рассказчиков интересует не столько содержание заповедей, сколько сюжетика — при каких обстоятельствах, кто и кому эти заповеди дал:

Ну што ж, а патом ён [Моисей] выгадаваўся, і стала надта трудно, цяжко юдзеям жыць. І захацелі яны… А Майсей ужэ дарос. І вот дзесяць запаведзь вы знаеце? Эці дзесяць запаведзей ніхто не прымаў. Бог хадзіў, хадзіў, каб хто прыняў — ніхто не прымаў. А Майсей прыняў. У нас і ў малітве яны ёсь, і ў праваслаўных… На гарэ, на пліце… У мяне дажа жыдоўка ёсь, я з жыдоўкай дружыла, так яна мне многа чаго расказывала. Дак ён на гарэ Сінайскай, на пліце, запісаў гэтых дзесянцёра. Прыняў ад Бога. І Бог яго палюбіў, і даў яму сілу і ўласьць усем уладзець[20].

Интересно, что рассказчице в библейском эпизоде получения Моисеем заповедей, очевидно, не хватает событийности, и она добавляет ее «уточнением», придающим рассказу необходимое напряжение и конфликт, что Бог ходил, предлагал заповеди, их никто не принимал, а вот Моисей не испугался и принял.

Из десяти ветхозаветных заповедей в белорусской устной Библии наиболее часто информанты останавливаются на заповедях «не сотвори себе кумира» и «не убий». Заповедь «не сотвори себе кумира» может раскрываться на примерах сюжетов как из Ветхого, так и из Нового Завета.

А чаго Бог наслаў патоп? Колісь людзі былі грэшныя, царквей жа ж не было. Не было ж царквей. Верылі вон цмоку ці яшчэ каму-небудзь, хто што сбрэша[21].

---

19 Зап. в 2009 г. от Б.С. Раковского, 1926 г. р., катол., род. в застенке (небольшом сельском поселении) Палястына (траслитерация произношения информанта), живет в г. Сморгони Гродненской обл.

20 Зап. в 2007 г. от С.Б. Закович, 1935 г. р., катол., д. Любань Вилейского р-на Минской обл.

21 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2006 г. от Т.И. Белоус, 1924 г. р., прав., д. Будка Капоровская Речицкого р-на Гомельской обл.

inslav

Благовешчанне — это Господь возвэстыв всему народу, шо Марыя родыт Сына — Бог покажэцца на гэты свет. Бо ніхто ж нэ вэрыв на Бога, які Бог е. Былы разные статуі, і кожон в свое веровав: і в осла, і во всэ… А гэто ж Бог пэрэродывса чэрэз Марыю, да шоб люды побачылы[22].

Заповедь «не убий» раскрывается через ветхозаветный сюжет об Аврааме и его сыне Исааке.

А ўжо пакаленьне Абрагама Бог усё-такі іспытываў: як ты атносісься к Богу? А ён атносіўся ўсей душой. Дак што ты дасі ў пажэртваваніе Богу? Што сама лепшае? Сын! І ён атдаваў гэтаго сына. А гэта было ў Старым Завеце, патаму што была крававая жэртва — гэта ў Старым Завеце шчэ была. І тада, када ён дагаварыўся — аддасьць сына Богу. Гэта трэба было зарубіць яго, занесьці на алтар, на тую гару і зжэч. Вот як. І шлі: асёл быў, на асьле драва былі ўкрэплены — не было павозкі. І гэта Абрагам ішоў, і сын ішоў — эта будуць жэртву Богу здаваць на гэтай гарэ. <…> Прышлі, разжэглі гэты агонь, Абрагам зьвязаў сына і замахнуўся яго засеч. А якая-то рука хваціла яго за меч: «Абрагам! Твая жэртва прынята! Не дзелай этаго!» Убіваць нельзя было, значыць, ні ў Старым Завеце, ні ў Новым. Убіваць нельзя чалавека. «Ідзі, вунь казьлё ў кустах, прывядзі яго і аддай на жэртву Богу». Ён тады прывёў етага казла, зарубіў і зжог — даў дар. А гэта Бог іспытываў: як ты? І віш, аддаў сына Богу! Эта такая была прэданнасьць Богу[23].

От у одного тожэ нэ було детэй, вон молів Бога... Вон ужэ быв дажэ в цэркві, бацюшко́м. <Бог сказаў яму>, што ў цебе ро́дзіцца сын, а он не верыв, покуль не родівса. А обэшчав Богу, шо я отдам ёго в жэртву! І от он вырос такім пацаном, і вжэ вон ёго на гору, і вжэ того сына отдавав заколоць, спаліць ёго в жэртву Богу. А Бог жэ не схоцев. Воны вжэ того сына колоць — і закололі — овца! Прэвраціласъ, зробілась овца і згорела, а той сын жыв. От поэтому она тожэ сьвятая[24].

Первый текст представляет собой очень близкий к оригиналу пересказ библейского сюжета (Быт 22: 1–19). Во втором случае согласно фольклорной

22 Зап. О.И. Басько в 2000 г. от В. Райчук, 1921 г. р., прав., д. Стытычево Пинского р-на Брестской обл.

23 Зап. в 2009 г. от Б.С. Раковского, 1926 г. р., катол., род. в застенке (небольшом сельском поселении) Палястына (траслитерация произношения информанта), живет в г. Сморгони Гродненской области.

24 Зап. в 2003 г. от Н.С. Волынчик, 1938 г. р., прав., д. Кожан-Городок Лунинецкого р-на Брестской обл.

inslav

логике метаморфоз сын превращается в овцу, и делается этиологический вывод, почему овца святая. В каноническом тексте метаморфоз нет, жертвенный овен просто оказывается позади Авраама: «возвел Авраам очи свои и увидел: и вот, позади овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна и принес его во всесожжение вместо сына своего» (Быт 22: 13).

Практически не встречается в текстах белорусской «народной Библии» упоминаний о Нагорной проповеди Христа, евангельских заповедях, заповедях блаженства. Вообще в Новом Завете информантов гораздо более привлекает событийная сторона, во всяком случае говорить о ней информантам понятнее и проще: о рождении Христа и поведении животных возле яслей, о бегстве Святого семейства в Египет (в белорусской «народной Библии» разворачивается целый эпос о том, как семейство бежало, как его преследовали, как и где оно пряталось, кто и как его спасал или, наоборот, препятствовал спасению и т. п.), о чудесах и исцелении Христом людей, о преследовании Христа, Его страстях, распятии, воскресении, о самоубийстве Иуды.

О догмате искупления, который в христианской (в частности, православной) сотериологии неразрывно связан со спасением, говорится рассказчиками устной Библии не часто, а если говорится, то готовой формулой, например, духовного стиха:

> Ну і Ён прама ж Мацеры сказаў: «Па волі Атца, Я зямное служэнне канчаю. — Эта і песня такая есьць. — Я должэн людзей іскупіць Сваей кроўю». [Далее информантка поясняет, что значит, по ее мнению, искупление:] Есьлі б Іісуса Хрыста не расп'ялі, людзям на зямлі было б трудна жыць. Ён іскупіў. Када яны замучылі Яго, народ пашоў проці тыя ўласьці. Панімаеця? Проці ўласьці. Понялі? Ужо ж крэсьціянскія людзі пашлі… І тады пашлі ўжэ войны, войны, войны…[25]

Очевидно, мистический смысл искупления Христом человечества в связи с грехопадением информанткой не осознается, и она по-своему истолковывает слова духовного стиха об искуплении и его сути. Вообще женщины обычно объясняют цель воплощения Христа достаточно приземленно, как дидактически-воспитательную миссию или как возможность оказания практической помощи людям, их лечения, исцеления и т. п.

> Був разврат сільны на зямлі, і Бог послаў Яго на зямлю воспітываць людзей. І вон набрав такое колічэство людзей вэлікее, што ўсе поверілі в Ёго. І Ён і шчэ должон прійці. [Калі?] Да скоро[26].

---

25 Зап. в 2005 г. от В.Н. Титовец, 1928 г. р., прав., д. Заспа Речицкого р-на Гомельской обл.

26 Зап. в 2004 г. от Е.А. Евич, 1931 г. р., прав., обр. не имеет, д. Старые Залютичи Житковичского р-на Гомельской обл.

inslav

[А ад чаго Спасіцель спасаў людзей?] Ну, спасаў людзей, штоб плахога нічога ня дзелалі, лячыў… Сьляпых дзелаў відýшчымі, храмых дзелаў, штоб хадзілі, інваліды ж былі… Усё дзелаў Ён ніплахое, і ніплахому учыў. Ад Бога назначан быў. На зямлю пушчан. А патом забран[27].

В цитированном выше тексте о заповеди «не сотвори себе кумира» информантка видит задачу Боговоплощения в приведении людей к вере: «Былы разные статуі, і кожон в свое веровав: і в осла, і во всэ… А гэто ж Бог пэрэродывса чэрэз Марыю, да шоб люды побачылы»[28].

Информанты-мужчины порой связывают миссию Христа на земле со спасением, впрочем, не поясняя, в чем оно заключается:

Было такое палажэнне, што Яму сказано было... Ён явіў Свой лік у відзе чалавека, здзелаў, што Ён радзіўся. Ну, факцічэскі, эта ж Бог, Яго Сын — Хрыстос. Ён явіў Свой лік людзям ва спасеніе[29].

Носители традиции, как правило, не различают заповедей «закона» — Ветхого Завета и заповедей «блаженства» — евангельских, Нового Завета. Из собственно новозаветных заповедей наиболее часто называется прощение, но о нем почти никогда не говорится как о евангельской заповеди:

Вот ён на цябе каменем, а ты на йго хлебам. Не злуй. Далі Бог, праўду. Ой, нашто, хай злуюць, хай клянуць. А я хочу, каб маім дзіцям здароўя было да ўнукам <…> Без Бога не да парога. Што ні зробісся — Бог з табою, Бог вам суддзя, но не я[30].

В связи с библейскими новозаветными событиями разговор о прощении у информантов заходит достаточно редко и не в связи с Нагорной проповедью, а, например, в связи с самоубийством Иуды, эсхатологическими предсказаниями и др.

Іісус Хрыстос прасьціў ба б і гэтаму Скарыёту, а гэты за трыццаць срэбрэнікаў прадаў, а тады пашоў у калодзец і ўтапіўся. Удавіўся. <Прасціў Іскарыёту?> Ой, прасьціў ба б. Прасьціў. Ён усім прашчае. Есьлі мы будзем

27 Зап. в 2012 г. от С.Л. Ефименко, 1935 г. р., прав., 5 кл., д. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилёвской обл.

28 Зап. О.И. Басько в 2000 г. от В. Райчук, 1921 г. р., прав., д. Стытычево Пинского р-на Брестской обл.

29 Зап. Е.М. Боганева и С.Г. Выскварка в 2006 г. от А.Д. Лаптика, 1922 г. р., прав., 4 кл., д. Паличин Любанского р-на Минской обл.

30 Зап. в 2003 г. от М.И. Тутиной, 1928 г. р., прав., д. Гуличи Ляховичского р-на Брестской обл.

inslav

грашыць, і есьлі мы будзем грэшные і перад сьмерцю папросім Бога — Ён нам прасьціць. Толька нада папрасіць. Бог доўгацерпяліў і многаміласьціў. Што мы грашым! Мы дажа падумаем — і то нам грэх. Мы ж усе грэшныя на сьвятой зямлі[31].

Быў сьвет, а скора сьвету не будзе. Не будзе, дзеці. Так праказано. <…> Будзе чалавек чалавеку рад. Ціпер мы, как зьмеі, чалавек на чалавека могам ступаць, гаварыць, пля́скаць, хоць што… А эта ж гро́шна, эта ж нельзя, дзеці. Табе чалавек зробіць дрэнна, а ты яму дзелай дабро, і табе будзе Бог даваць дабро. А таму Бог атплаціць, прыйдзе ўрэмя — атплаціць[32].

Поскольку образ Христа в восприятии носителей традиции неразрывно связан с представлением о спасении, то и заповеди, которые являются путем к спасению (в том числе ветхозаветные), зачастую приписываются Христу:

Вы дзесяць заповедей знаетэ, шчо там пішэцца в десяті заповедях? Это Хрістос пэрстом своім напісал эты дзесяць заповедей. І Он сказал: не прелюбодей, і ложным свідетелем не будь... Вот почытайце... Это десять заповедзей, вся правда Господня[33].

А факцічэскі оно і не положано расказываць тое, што ў Вангеліі. Чытай і знай <…> І я упорно чытав, штоб поняць… А што говораць — сказкі <…> Это слыхаў я, што говорылі, што будуць жэлезные пціцы летаць, жэлезные чэрэпахі поўзаць — это танкі, это самолёты… Это неправда. Это я не чытав. Цывілізацыя в Бібліі не сказана. Это і не надо. Там сказываецца, какой чоловек должон быць, у што верыць і што панімаць, і што дзелаць. Это Закон. Дзесяць заповедзей надо ізучать і дзержацца. <А вы чулі, што пра Біблію і па Бібліі казалі старыя людзі? Ці вы толькі чыталі?> Ну што… От старэйшых, от молойшых, есьлі я чуў, то я поправляю. Оні неправільно говораць![34]

---

31 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2002 г. от В.А. Казакевич, 1925 г. р., прав., хутор Драки (возле д. Коты) Сморгонского р-на Гродненской обл.

32 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2007 г. от С.В. Мазовки, 1927 г. р., прав., д. Дукоры Пуховичского р-на Минской обл.

33 Зап. в 2000 г. от Ф.Н. Сасевича, 1920 г. р., прав., д. Березевичи Пинского р-на Брестской обл. В тексте явно просматривается контаминация рассказа о заповедях (Исх 20) с евангельским эпизодом встречи Христа с приведенной к Нему блудницей, когда Он, «наклонившись низко, писал перстом на земле» (Ин 8: 6).

34 Зап. в 2004 г. от В.Т. Евича, 1923 г. р., 4 кл., прав., д. Старые Залютичи Житковичского р-на Гомельской обл.

inslav

Реплика информанта во втором случае была высказана в связи с вопросом о том, были ли раньше люди, которые предсказывали, как изменится мир (что полетят железные птицы, пойдет брат на брата и т. п.). Обычно этот вопрос актуализирует рассуждения о последних временах, о том, что современность и есть преддверие конца света. Порой рассуждения перемежаются пересказами и интерпретациями Апокалипсиса (БНБ 2010: 130–131). В данном случае информант воспринимает «эсхатологический» вопрос как вопрос из сферы Евангелий. В синоптических Евангелиях, которые он «упорно читал, чтобы понять», действительно есть «эсхатологические» главы (Мф 24; Мр 13; Лк 21). Однако в рассуждении, несмотря на упоминание Евангелия, фигурируют явно не евангельские заповеди, а десять заповедей Ветхого Завета, и именно они, по мнению рассказчика, являются предписанием человеку, «какой он должен быть, во что верить, что понимать и что делать».

Поскольку спасение — одна из важнейших ценностных категорий, то рассказчик может резюмировать какой-либо новозаветный эпизод рассуждением о нравственном законе и Божием промысле:

> Яны ж ішлі… Перапісь была. А яны ж прышлі ў гасьцініцу, а ім места ж не было. Так яны і зайшлі з Осіпам у хлеў у той. Ну і прышлося там ета раждзенне. І, калі радзілась ета Дзіця, яны спавілі Яго там, у ясьлях… А там жа пастухі паслі авечак ля хлява, там жа зіма не такая, як тут. І вот пашоў еты Ёсіп туды. Яны ж кладуць там касьцёр, пастухі етыя, што сьцерагуць авечак. І еты Осіп браў жар рукою і клаў у плашч, і нёс туда, дзе радзіўся Хрыстос. І вот етыя пастухі ўдзівіліся, што як можа чалавек узяць вугаль у плашч — і ні плашч ні гарыць, нішто. І панёс. І яны пашлі паглядзелі. А там, значыць, еты Младзенец. Эта ж так усе Бог даў. То, бывае, кажуць: «Непраўда тое!» Без Божай волі і волас з галавы не ўпадзе. Толькі мы не замячаем, і мы ж нічым не благадарны. А нада за ўсё благадарыць. Я ж вот пад'ела і гавару: «Благадарым Ця, Хрысце Божа, за ўсю Гасподнюю благадаць. Благадарым Ця, Хрысце Божа, яко насыціл есі зямных Тваіх благ, не лішы нас Нябеснага Царствія і Твайго хлеба-солі да канца жызьні-веку, амінь». Вот тады будзем есьці хлеб. А есьлі мы яго ў хакей кідаем і падкідуем — ета не. Тады жызьні не будзе...[35]

В этом библейском пересказе произошло замещение мотива евангельского чуда появления ангелов на небе пастухам (Лк 2: 8–16) сказочным мотивом огня, жара, который не опаляет (СУС 751 В*), и именно этот сказочный мотив-заместитель вызывает к жизни последующее рассуждение о Божией воле и благодарности.

---

35 Зап. в 2011 г. от А.А. Зайцевой, 1924 г. р., прав., 4 кл., д. Малиновка Лоевского р-на Гомельской обл.

inslav

В устном изложении Библии практически любой эпизод Нового Завета может заключаться выводом о вере в Христа как условии спасения и утверждением существования вечной жизни. Особенно показательным для информантов в этом отношении оказывается евангельский сюжет искушения Христа сатаной (Мф 4: 1–11; Мр 1: 12–13; Лк 4: 1–13):

> Як Пана Езуса тожа д'ябал усё насіў на крылах. Узяў на крыла Пана Езуса і занёс, на камень паставіў. І казаў: «Як Ты есьць Богам, то вазьмі гэтыя камяні ў хлеб», — бо быў Пан Езус посьціў сорак дзён. А Ён сказаў, Пан Езус: «Не тылько чловек жыве хлебом, але й словам Божым». Так ён Яго забраў, занёс на гару і ўжэ на гарэ і кажа: «Палядай, колькі есьць у мяне ўсяго багатства ўсялякаго. Калі Ты міне паслухаеш, то будзе ўсё Тваё гэто багатство, ўсім будзеш ўладаць, ўсім, ўсім». А Пан Ензус сказаў: «Не, Я не буду. Ты Мне будзеш кланяцца, а не Я табе». Так ён забраў Пана Езуса і занёс наверх, на вежу ў касьцеле, і сказаў на Пана Езуса: «Зайць з той вежы, і я ўжо буду ведаць, што Ты справядлівы». А Пан Езус тады на яго сказаў: «Одыдзь од Міне, шатане, прэч!» І тады анёлы прышлі, Пана Езуса забралі. І ўжэ Пан Езус крулюе на цэлы сьвет! І толькі хто верыць ў Пана Езуса, той нігдэ не ўмрэ навекі — бо Пан Езус умёр, але Ён з мэртвых стаў. І мы — цело ўмрэ, а душа будзе, душа не ўмірае чалавека, ніколі не ўмірае[36].

Поскольку в данном эпизоде фигурирует антипод Бога — сатана, то пересказ этой евангельской истории особенно часто заключается рассуждениями об искушении сатаной человека, чтобы отвести его от Бога и заполучить после смерти его душу:

> Ён ужо і Бога браў на сваё! А чалавека цем более давядзе чэраз грэх. І ён жа пакаяцца не можа — запрашчано, а сілу сваю мае, Бог не забраў власць. Вот ён і владзее тожа. І ўсякамі спосабамі чалавека даводзя, каб да сябе зацягнуць. <Куды?> У пекла. Недзе ж яно создана. Дзе-та ж на зямлі яно ёсьць. <…> Можа пад зямлёй. Там жа ж душа… Чалавечы глаз не можа відзець, толькі душа душу можа відзець… <…> Пасьля сьмерці. Вот ён чалавека жывога пад'южывае, падкусывае, але відзець сябе не дае. Сваімі спосабамі ўсякамы, каб як прылабуніць[37].

---

36 Зап. в 1999 г. от Л.А. Кудрицкой, 1923 г. р., катол., д. Тальковцы Волковысского р-на Гродненской обл.

37 Зап. в 2009 г. от Б.С. Раковского, 1926 г. р., катол., род. в застенке (небольшом сельском поселении) Палястына (траслитерация произношения информанта), живет в г. Сморгони Гродненской области.

inslav

Этот эпизод может также вызывать эсхатологические рассуждения о взятии власти над людьми сатаной и о приближении конца света:

> Тады ён атвярнуўся, ета сатана. І ў Яго <Хрыста> было атабраных людзей, якія былі к Богу. А ў сатаны было мала. І ён заплакаў, сатана етый, што, мол, к Табе ўсё. А Ён гаворыць: «Пад канец усе будуць твае. А Мне такая часьцічка толькі будзець, як у цябе сычас». Так яно і ёсьць. Не вераць. Раньшэ ж Богу малілісь, баяліся…[38]

По приведенным выше цитатам можно заметить, что спасение как конечная цель и ценность одинаково понимается информантами православными и католиками. Нет расхождений и в других вопросах, касающихся необходимости веры в Христа, исполнения заповедей как путей к спасению, понимания относительной ценности материальных благ, которые, будучи целью земных трудов, могут быть в рамках народно-христианской системы представлений препятствием на пути к спасению. Тем не менее есть у информантов-католиков и православных некоторое расхождение во мнениях о самой возможности достижения спасения. Православные информанты в основном считают, что спасение для обычного человека, со всеми его грехами и страстями, недостижимо, возможна только некоторая дифференциация больших и меньших грехов и грешников.

> На гэто не выйдом [на рай], а ў пэкло мы ўсе пойдом, бо мы што не ступім, то і согрэшым. [І што, чалавеку няма ніякага выйсця, каб у пекла не трапіць?] Конечно, трэба трохі ў Бога вероваць. А то е усякіе: е і пэкло, і поўзпэкло, і як гэтые начальнікі — вышэйшые, і меншые. То так і там: не ўсё ж ужэ одзінаково пэкло. Потому шчо мы православные, мы ідом і до споведзь, мы ж-то ў Бога веруем. А шчо в нас недостаткі всего, то і согрэшым, то ж не одзін грэх. Як чоловека зобіць, і як там шчо сказаць — то ж не одзін грэх. То ж не можэ быць такого[39].

> А тоды ж Арханьгел затрубіць у трубу, да ўсе ўстануць, і Бог будзе судзіць: кого ў пекло, кого ў рай <…> Одны по право, другі по лево. Это той дзед Охрэм усё расказваў. [А хто куды пойдзе?] Я і сама век прожыла: ведаю, што ў пекло[40].

---

38 Зап. Е.М. Боганева и Т.В. Володина в 2012 г. от С.Л. Ефименко, 1935 г. р., прав., д. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилёвской обл.

39 Зап. в 2003 г. от Н.П. Хвесечко, 1926 г. р., прав., д. Мочуль Столинского р-на Брестской обл.

40 Зап. в 2006 г. от П.Н. Ильющиц, 1925 г. р., прав., д. Рог Солигорского р-на Минской обл.

inslav

Кажуць, ідуць у вечную муку. А праўда эта, не... То тады будэм бачыты. Будэ людэй судыты. Одын будэ горыты, бі камень, другі — бі солома, трэці — бі дро́ва.... Солома ж быстро горыць, то будэ меншая мука, а як хто будэ горыты бі камень, то это ж вечная мука, камень доўго нэ згорыць. Одын будэ горыты, бі солома, другі — бі дрова, трэці — бі камень. То гэтак жэ Господзь будэ наказваты[41].

В последнем высказывании просматривается аллюзия на слова апостола Павла: «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор 3: 11–16). Только интенции этих текстов противоположны: апостол Павел говорит не о вечной муке, а об испытании огнем человеческих дел, и чем прочнее материал основания дела, тем он более устойчив к огню. Информантка же говорит о вечном наказании, которое уподобляется горению камня.

Католики, исходя из догмата католицизма о чистилище, как правило, допускают возможность спасения грешников.

Ну дзе ж усе ў пекла пойдуць, скажыця? Толька ўжо такія зака́янныя, збойцы такія ўжо, марадэрцы, ўжо невядома што выраблялі… А гэтыя пойдуць до чыстца. Там ачысьцяцца трошкі ат сваіх грахоў, і ўсё <…> Нешта ж будзе, а мы не знаем, што будзе. Бог жа міласэрдны і церплівы. Як жа Ён усадзя чалавека і будзе глядзець, што ён гарыць? Эта я не хачу казаць, эта калі ксёнз Казлоўскі, як жыў калісьці, я шчэ служыў яму, мусіць, трыццаць гадоў… Ён кажа: «Хто ў пекле будзе? Толька ж Юда, што Пана Езуса прадаў». А дзе ж усе ў пекла пойдуць людзі! Калі ж Бог улюбіўся ў чалавека, ўпадабаў сільна, і вот... Як жа Ён будзе сільна караць?[42]

[Так каб на неба пайсці, трэба заслужыць?] А мая ты дочачка! А ці ж нам, а ці ж нам, мая ты міленькая! Нам шчэ трэба ў пекле пабыць. Мусіш вог'нь часовы перайсці, дзе там вог'нь будзе на тым свеце. Бо цела, цела ж памёр — і зг'ніе. А дух, душа наша нігдэ не ўмерэ, бо яна несмэртэльна. Яна нігдэ не памрэ[43].

---

41 Зап. в 2000 г. от Е.В. Кохнюк, 1922 г. р., прав., д. Березовичи Пинского р-на Брестской обл.

42 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2002 г. от А.А. Дуксы, 1914 г. р., катол., д. Трасеченяты Ошмянского р-на Гродненской обл.

43 Зап. в 2000 г. от Е. Лисай, 1915 г. р., катол., д. Мотивцы Щучинского р-на Гродненской обл.

inslav

[Як вы думаеце, ці спасуцца грэшнікі?] Можа і спасуцца. [А калі чалавек абы як жыў на зямлі?] Відзіш, благі, самы благі, яму таксама прыходзіць пака́яньне. [А калі не пакаяўся?] Ну дак ён хры́шчаны, і ён хрэст насіў… Ён там будзе атвечаць за гэта, ён там будзе паку́таваць. Ну ўсё раўно, ва Хрысьце ніхто не даўжон пагібнуць. Есьлі пагібне, так гэта цела. Цела ўмрэ. А там душы ва Хрысьце ўсё раўно будуць жыць[44].

В данной статье рассматривались некоторые ценностные аспекты народной религиозности белорусов. Интересно сравнить материал этой статьи с записками о вере населения Полоцко-Дисенского Подвинья (северо-запад современной Витебской области) немецкого лютеранского пастора Пауля Одеборна «Правдивый и основательный рассказ про веру русов, их свадебные и погребальные обряды, быт, одежду и т. д.» (конец XV в.) (Одерборн 2005: 167–189), а также с высказываниями иностранных писателей XVI–XVII вв., собранными Л.П. Рущинским (Рущинский 1871). Протестант Пауль Одерборн в своих записках не упускает возможности покритиковать языческие суеверия местного населения, поскольку сообщение о Полоцкой земле создавалось Одерборном как описание «варварского края» для известного протестанстского теолога Хитреуса (Саганович 2005: 167). В частности, Одеборн писал: «Я не нахожу никакого иного края, где бы люди были более склонны почитать волю Бога, чем эти, о которых мы рассказываем, — если бы только вместо напрасных баек они однажды познали правду небесного слова. Очень обидно, что ясный свет Евангелия не осветил их и поныне» (Одерборн 2005: 171). У Рущинского также приводятся высказывания иностранных писателей о плачевном состоянии религиозного и духовного просвещения русского народа[45], о незнании молитв и заповедей, о непонимании самых основ вероучения и т. п. (Рущинский 1871: 169–170). Приведенный в статье современный материал по религиозности в сельской традиционной культуре свидетельствует, что ситуация изменилась. Современные сельские информанты старшего поколения достаточно основательно ориентируются как в Ветхом, так и Новом Заветах, а их рассуждения и комментарии, сопровождающие изложение библейских фрагментов, показывают, что они не просто пересказывают тот или иной сюжет, но эти сюжеты осмысливаются и эмоционально проживаются, как в случае с рассуждениями о заповедях, бедности и богатстве, загробном воздаянии или с эсхатологическими ожиданиями. Ценностные же представления о вере, спасении и прощении в сочетании с многочисленными автобиографическими историями (ТМКБ 2004: 775–777; ТМКБ 2006: 458–462; ТМКБ 2009:

---

44 Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2002 г. от Р.С. Трон, 1931 г. р., катол., д. Плебанцы Ошмянского р-на Гродненской обл.

45 В данном случае русский и белорусский народы не разделяются.

inslav

508–510; ТМКБ 2011: 504–510; ТМКБ 2013: 696–698) показывают, что догматическое содержание христианства усваивается носителями традиции на уровне морально-этических реалий и ценностных установок, которые потом обусловливают их поступки, жизнь и восприятие жизни.

Литература и источники

Антропаў, Боганева, Валодзіна 2007 — *Антропаў М.П., Боганева А.М., Валодзіна Т.В.* Этнаканфесійныя стэрыятыпы ў беларускай вёсцы (канец XX — пач. XXI ст.) // Беларускі гістарычны агляд. Вільня, 2007. Т. 14. С. 3–39.

Антропов, Боганева, Володина 2008 — *Антропов Н.П., Боганева Е.М., Володина Т.В.* Этнокультурные стереотипы в межконфессиональных отношениях на Беларуси: опыт этнолингвистического комментирования // Etnolingwistyka. Lublin, 2008. T. 20: Problemy języka i kultury. S. 269–281.

Бадаланава 2013 — *Бадаланава Ф.* Слова Божае з вуснаў у вусны (беларускія фальклорныя версіі кнігі Быцця) // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац. Мінск, 2014. Вып. 1. С. 162–185.

БНБ 2010 — Беларуская народная Біблія ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. Мінск, 2010.

Боганева 2010 — *Боганева А.М.* Народнае хрысціянства і этнаканфесійныя стэрэатыпы як светапоглядныя мадэлі фальклорных наратыўных жанраў на сучасным этапе // Аўтэнтычны фальклор: праблемы вывучэння, захавання, пераймання: зборнік навуковых прац удзельнікаў IV Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 29–30 красавіка 2010 г.). Мінск, 2010. С. 74–76.

Лобачевская 2008 — *Лобачевская О.А.* Крестьянская энциклопедия в произведениях Николая Тарасюка. Минск, 2008.

Одерборн 2005 — *Одерборн П.* Праўдзівы і грунтоўны аповед пра веру русаў, [іх] шлюбныя і пахавальныя абрады, побыт, адзенне і г. д., а таксама пра веру і звычаі татараў. Напісана нядаўна для пана Давіда Хітрэуса. Акрамя таго, у тым самым аповедзе — пра веру і ахвяры старажытных беларусаў. Было дасланa літасціваму мужу Георгію Сабіну. Надрукаваў Стэфан Міліяндар, 1582 // Беларускі гістарычны агляд. Вільня, 2005. Т. 12. С. 169–189.

Рущинский 1871 — *Рущинский Л.П.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI–XVII вв. М., 1871.

Саганович 2005 — *Сагановіч Г.* Паўночная Беларусь ў апісанні Паўля Одэрборна // Беларускі гістарычны агляд. Вільня, 2005. Т. 12. С. 167–168.

ТМКБ 2004 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2004. Т. 2. Віцебскае Падзвінне.

ТМКБ 2006 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2006. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. Кн. 2.

ТМКБ 2009 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2009.

inslav

Т. 4. Брэсцкае Палессе. Кн. 2.
ТМКБ 2011 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2011.
Т. 5. Цэнтральная Беларусь. Кн. 2.
ТМКБ 2013 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2013.
Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 2.

Статья подготовлена в рамках выполнения проекта № Г15Р-017/2 от “4” мая 2015 г. «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире»

inslav

О.В. Белова (Москва)

Заметки об аксиологии народной религиозности

(на примере этноконфессионального диалога евреев и славян)

Данная публикация продолжает серию работ в русле обширной темы, связанной с исследованием этноконфессиональных стереотипов в народной культуре (Белова 2005; Белова, Петрухин 2008; Белова 2009; 2011; 2012а; 2013; Belova 2013; Белова 2015; Белова, в печати). В предыдущих публикациях мы уже обращались к анализу того, как в народной культуре и фольклоре осмысляется проблема перемены веры, каково отношение к «своим» и «чужим» религиозным праздникам и ритуалам, как делается выбор в пользу той или иной конфессиональной традиции, как происходит интеграция элементов одной конфессиональной традиции в другую и на каких условиях строится межкультурный диалог, когда речь заходит о вопросах религии и веры.

В настоящей статье на примере полевых материалов последних лет мы попытаемся пока еще в общих чертах обрисовать специфику отношения носителей народной религиозности (народного христианства и народного иудаизма) к сакральным персонажам и текстам иной конфессиональной традиции. Отметим, что под народной религиозностью мы понимаем систему мировоззрения, сочетающую элементы канонической, апокрифической и фольклорной традиций (словесной, изобразительной, обрядовой) и включающую космогонические, космологические, эсхатологические представления, а также свод этических нормативов, которые представлены в различных словесных и иконографических жанрах устно-письменной традиции (легенды, предания, духовные стихи, молитвы, заговоры, религиозные нарративы, народная иконопись) (см. Белова 2012б).

Как и в предыдущих случаях, наибольший интерес для нас представляют тексты, записанные в регионах этноконфессиональных контактов, на культурно-конфессиональном пограничье, т. е. в тех областях славянского мира, где сосуществовали и сосуществуют различные религиозные традиции (православная, греко-католическая, римско-католическая, иудейская, мусульманская).

Вера и национальность — устойчивость стереотипов

Одним из постулатов народно-религиозной картины мира является чрезвычайно широко распространенное мнение, что вместе с верой человек обретает свою этническую принадлежность (национальность) (подробнее

inslav

см. Белова 2005: 76–80; Belova 2013: 45–47; Белова 2015). Наряду с этим бытует представление о преемственности между конфессиями и нациями. Отметим любопытную «этногенетическую» легенду, записанную у лемков из окрестностей Кросно, согласно которой христианские народы — «люди» (*to my ludzie*) — происходят от тех евреев, что уверовали во Христа; те же евреи, которые Христа не признали, так и остались евреями (Zowczak 2000: 294). Сравним другое свидетельство из Краковского воеводства: от евреев, поклонившихся «золотому козлу» (т. е. дьяволу, ср. библейский мотив поклонения золотому тельцу — Исх 32), произошли те евреи, которые потом мучили Иисуса Христа; одновременно, правда, утверждается, что эти *niedowiarki* погибли в пустыне и не увидели Земли Обетованной, но такая нестыковка народную традицию не смущает (Kolberg DW 7: 16).

Подобные «этногенетические» построения — отнюдь не редкость, что подтверждается современными свидетельствами из самых разных регионов, при этом конфессиональный аспект часто переплетается с этническим в рассуждениях и русских, и белорусов, и украинцев, и евреев.

> Матерь Божия ведь тоже была еврейка. Тогда были одни евреи. А Христос покрестился, когда ему было 30 лет. Не сказано — что его заставило. Кто пошел и вместе с ним крестился — те стали православными. А кто нет — остались евреями. А откуда остальные — румыны, немцы, американцы — я нигде не читала. Иоанн Креститель в реке крестил (Е.В. Баженова, 1929 г. р., г. Невель Псковской обл., 2008, зап. М. Каспина, М. Васильев, М. Гондельман).

> І вот тут так сказана ў Ваянгалі: це яўрэі, каторые пашлі перакрэсьціліс і сталі крэсьціянскай веры — і мы пашлі рускі народ. А це, каторыя ламаліс і не пайшлі, так яны і асталіс па сей дзень яўрэямі. Я Ваянгелю чытала, і ў Ваянгалі так пішэцца (Речицкий р-н Гомельской обл.; ТМКБ 6/2: 560).

> [Как люди разделились на евреев и неевреев?] Как это было? Когда свет… когда Бог дал людей, Адам и Еву, а потом уже образовались люди, тогда был один народ! Один народ! Потом уже отделился. Нашелся люди [так!], которые уже верили в этом, а эти в этом, и вот так было. Сначала же все люди были одни. Не было тогда же нация какая-то. А потом уже отделили, когда уже были люди самостоятельные после Адам и Еву, так уже тогда… тогда же люди, нашлись люди, которые учились, — те верили в одном, а эти верили в другом, и вот так получилось. Но всё равно сейчас люди соединяются [смеется] (М.М. Мазур, 1922 г. р., г. Бельцы, 2011, зап. О. Белова, Н. Киреева).

> [Почему евреи праздновали субботу?] Субота — то ж як Исус Христос уже сотворив свит, то була суббота выхидна́. Шисть дэнь робив Исус, а сёмый дэнь, то ж, знаете, в Библии пишеться, сёмый дэнь дав видпочинок. Вот

inslav

так воны тот сёмый дэнь святкувалы. И вот так уже ци баптисты, шо у нас есть, свидки Иеговы, то и воны так. Ну и так, як Христа роспъе́ли, Христос воскрес, то как раз вин, в пье́тныцю его мучилы, убивалы его, привъязалы до Христа, и Христос умэр на хрэсти, його знялы, поховалы, вин же в нидилю воскрес! Коли пришлы жинки́ до гробныци, а то ж не було, лишь пелены. Вин воскрес, и вид тоди пошло воскресенье и так уже зменилы. Тэпэр иде уже по Новому Завиту. А по Старому Завиту святкувалы суботу, Исус же був жид, Матерь Божая була жидивка. И воны так же соби Израи́ль! (А.П. Крыкун (Деревянко), 1927 г. р., с. Манява Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. О. Белова, Т. Величко, Н. Галкина).

Возвращаясь к идее тождественности религиозной принадлежности и национальности, отметим, что бытует и иная точка зрения, согласно которой эти две сущности — не одно и то же:

[А как вы считаете, еврей, который принял христианство, еврей или уже не еврей?] Я так бы не считал. Что это, если я буду баптистом, десятником, иеговистом, я перестану быть украинцем? От веры национальность не зависит (В.И. Дрогобицкий, 1929 г. р., с. Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. А. Погорелый, И. Юзефович).

Представление о том, что крещение «не отменяет» национальность, проявилось и в одной семейной истории, записанной в бывшем местечке Чашники в Белоруссии: семья — отец-белорус, мать-еврейка и двое детей в начале войны приняли крещение, чтобы избежать репрессий немецких оккупантов; сначала это помогло, их дом не был отмечен желтой звездой, как дома других чашникских евреев, но потом мать все равно попала в гетто; на наш вопрос, за что ее забрали, ведь она была крещена и носила христианское имя, рассказчик, подумав, ответил: «А что, еврей разве перестанет быть евреем, даже если крестится?» (Л.Г. Плют, 1930 г. р., г. Чашники Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Шаевич).

И в заключение этого раздела приведем еще одно свидетельство, наглядно демонстрирующее характерную для поликонфессиональных регионов толерантность в сфере религии и вероисповедания и механизм формирования системы конфессиональных ценностей.

Черновицы <…> еврейское население, там же и немцы жили, австрийцы, и поляки по сей день там есть, и украинцы. И поляки, в основном, те католики. Была толерантность, уважение ко всем, допустим я был еврей, ходил в синагогу, любил синагогу, но я относился очень серьёзно и со вниманием к церкви. Прошёл мимо церкви, если надо, снял фуражку, мы гимназисты, все сняли фуражку, и я снял фуражку, и даже был в церкви много раз. Ходили с

inslav

гимназией организованно по праздникам, слушал там, они мне не мешают. Был евреем, и несмотря на то, что прошёл хорошие испытания, я был в лагере на фронте, но остался евреем, даже в Советском Союзе имя и отчество не поменял — Абрам Янкелевич (А.Я. Крупник, 1918 г. р., г. Новоселица Черновицкой обл., 2009, зап. А. Полян, С. Амосова, Э. Иоффе).

Религиозная обрядность — трансформации и предпочтения

В связи с проблемой перемены веры, иноконфессионального окружения или сосуществования в одной семье разных религиозных и культурных традиций мы уже касались традиционного отношения православных, старообрядцев и католиков к возможности посещать храмы иных конфессий (Белова 2015), а практике обращения нееврейского населения к раввинам или в синагогу за помощью и советом в трудных жизненных ситуациях, которая до сих пор сохраняется в Бессарабии и на Буковине, в последние годы был посвящен целый ряд публикаций (Белова 2005: 131 и сл.; 2007а; 2009; Киреева 2007; Амосова, Каспина 2009; Иоффе, Лазарева 2011).

Здесь мы хотели бы опять вернуться к ситуации, когда в качестве сторон диалога выступают славяне и евреи, но на этот раз в центре внимания будут не магические практики и попытки разрешить сложные вопросы, а проблема выбора и оценки, неминуемо возникающая при попытке совместить разные традиции в своей религиозной повседневности, или объективная реальность, в которой представители определенной конфессии лишены возможности отправлять подобающий культ.

У нас есть миссионеры, евреи за Иисуса Христа. Но когда узнаешь, что кто-то из наших [из евреев] туда [к миссионерам] ходит, туда ходили и сюда [в синагогу], то сюда уж не будет красиво. Пару человек мне пришлось прям с одним условием: если мы узнаем, что он туда ходит, ладно — ходи туда. Потому что там отличие есть. Пришёл один, ходил-ходил, потом и исчез. И нету, и нету. Потом я прохожу [мимо места, где собираются миссионеры], а он выходит. Я говорю: «Дима, ты что отсюда выходишь?» — «Я хожу к ним, к этим миссионерам». — «Так тебе больше подходит?» (а говорил, что у него бабушка еврейка!). Я документы его не смотрел. Ну, бабушка еврейка — ходи туда. «Да, я буду сюда ходить». Потом прошло недели три-четыре, он опять сюда [в синагогу] пришёл. Я ему говорю: «Ты чего сюда пришёл, ты ж туда ходишь?» — «Нет, я уже буду сюда ходить!» А я говорю: «Нет, сюда запрещено! Не будешь, я не разрешаю!» И он вышел и чуть ли не плачет (Л. Ходак, 1953 г. р., г. Бельцы, 2011, зап. О. Белова).

[Вот вы говорите, русские в синагогу приходят, а евреи в церковь ходят?] Был один, он есть, Илюша. Он был в Израиле, ему не понравилось, он при-

inslav

ехал, женился на русскую, двое детей или трое, и принял русскую веру. Носил крест, <…> а сейчас он ходит в синагогу. Жена его бросила, уехала в Италию, детей забра́ла, бросила его, он гражданство имеет израильское, он даже не имеет украинское. Я говорю, шо ты не едешь обратно туда? Но… уже ходит обратно [опять в синагогу] (Е.Х. Трахтенберг, 1928 г. р., г. Хотин Черновицкой обл., 2007, зап. М. Каспина, О. Белова, Н. Киреева, Л. Жукова).

[В русскую церковь вы ходили когда-нибудь?] Нет, в русскую я не ходила. Когда у меня мужик умер, я хотела сходить, поминать же надо, дак мне тады — тут жила другая женщина [соседка во второй половине дома]: «Когда ты пойдёшь, тебе надо на работу, 12 часов», — у мене такая работа в буфете, 12 часов, с семи до семи… Дак она ходила поминать, я так и не сходила в русскую церкву. Она [поминание] отнесла, я ей деньги дала, всё… отнесла туда (Р.И. Юхновец (Либина), 1929 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Шаевич).

Своеобразная ситуация складывается вокруг традиционных обычаев, когда под влиянием (или под давлением) иной конфессиональной системы они претерпевают трансформацию. В рассматриваемом нами христианско-иудейском дискурсе наиболее ярко такие изменения видны на примере погребального обряда. В течение XX в. ситуация, когда на кладбище одной конфессии хоронят представителей иных вероисповеданий, перестала быть исключением (подробнее см. Белова 2005: 199–202; 2012а: 201–205; Иоффе 2012), более того, из-за заброшенности старых еврейских кладбищ в бывших местечках захоронение евреев на христианских кладбищах стало явлением нередким:

[А можно еврея на украинском кладбище хоронить?] Чому нэ можно? Ну як нэ можно! Ну что, вин нэ чоловик, нэ такий, як я? [А если он другой веры?] А чому нэ можно? Можно! [А чому його (известного в местечке еврея) жинку похоронылы на (украинском кладбище)?] Вин так захотив, вин нэ хотив, тут [на еврейском кладбище] хороныты. Вин казав, шо тут… худо́бу пускали сюда. Розумиете? Вин каже, я нэ хо́чу, шоб топталася худоба по гробу (С.М. Кузишин, 1941 г. р., с. Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. О. Белова, Е. Кушнир).

Теперь нередко представители еврейской традиции сами заранее оповещают близких о желании упокоиться рядом со своими нееврейскими супругами:

[Можно ли похоронить еврея на русском кладбище?] Еврея? Не знаю… Ну вот моя сестра — тоже ж мужик русский. И будет хорониться на русским. Ён у ее на русским, и вот она будеть там (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

inslav

Как показывают свидетельства первой трети XX в., в те годы ситуация в местечках, где еще сохранялся традиционный еврейский уклад жизни, была иной. Так, в 1924 г. еврейское население местечка Городок на Витебщине было взволновано слухами о том, что еврей-комсомолец, которого товарищи похоронили на нееврейском кладбище, приснился своим родителям и жаловался, как ему плохо на русском кладбище, и просил перезахоронить его по еврейскому обычаю (Зельцер 2006: 270). По современным рассказам, родственники, похороненные на «чужих» кладбищах, по таким вопросам своих близких уже не беспокоят и если снятся им, то с тем, чтобы защитить или предупредить о чем-либо:

> А мне вот мой мужик [русский муж информантки похоронен на еврейском кладбище] не снится. А вот я хожу купаться до сентября. Каждый год хожу купаюсь до сентября. И вот приснился мне муж. Стоит так вот у етой… у дверях, и говорит: «Лена, ты ходишь купаться, не ходи. У сентябре должен утопиться человек, не ходи». Это уже в конце сентября. Ну! А потом больше не снится. Я стала рассказывать русским, а они гово́рять, ето ён тебе предупреждаеть. Дак вот каждый сентябрь, он уже одиннадцать годов будет 16 октября, и он мне не снился, а вот три года подряд у конце сентября он приходить и снится мне. [Он вам что-то рассказывает?] Ничего не говорит, только: «Лена, не ходи купаться, у сентябре у конце должен человек утопиться» (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

Если нееврейские родственники евреев находят последнее пристанище на еврейском кладбище, на их могилах ставят православные кресты или украшают надгробный памятник изображением креста (при этом, если с памятником что-то случается, например, пропадает крест с могилы, родные склонны подозревать в этом своих единоверцев-евреев):

> [Отец, мать, брат и русский муж ЕИЛ похоронены на еврейском кладбище. Там же она оставила место для себя.] Вот мужик русский, а вот — мы еще живые были [т. е. когда он был еще жив], я говорю: «Я буду хорониться на еврейским, а ты где?» Ён грит: «Я буду там, где и ты». Ну дак мы его похоронили на еврейским. Я не знаю, может, это у евреев нельзя было, потому что когда мы поставили памятник и ограду, дак крест выняли и снесли — мы яго не найшли. У русских… у евреев не ставять крест, а у русских ставять. Гроб заказали и всё, и крест дали. Сказали — русскому надо крест. Ну вот, а когда мы уже памятник ставили, дак мы крест выняли, памятник поставили и так положили [крест] у гэтой ограде. Назавтра я пришла — уже нема! Некуды снясли евреи. Когда стоял, не могли [унести], а так… [Это евреи крест вынесли?] Ну дак конечно! А что, русские придут за крестом?! И не найшли мы етого. Дак у нас там все похоронены — брат, все… (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

inslav

Традиционный еврейский погребальный обряд со второй половины XX в. претерпел значительные изменения под влиянием объективных обстоятельств (разрушение традиционного еврейского уклада, влияние светских традиций, нахождение компромиссов между традиционным обрядом и «требованиями времени», подробнее см. Altshuler 2002; Иоффе 2012; Каспина 2010).

И вот уже отказ от традиционных похорон в саване (тахрихим) оформляется в своеобразный семейный «этиологический миф», согласно которому решение похоронить отца семейства в гробу и в костюме дает начало «новой» традиции похорон в еврейской среде данного местечка (при этом показательно, что новый вариант похорон расценивается как «человеческий» — явно, что на подобную оценку влияют воззрения окружающего нееврейского населения, расценивающего традиционное «еврейское» помещение тела в могилу — якобы «сидя» и без гроба — как «бросание», «кидание», см. также Белова 2015).

> Раньше, говорили, евреев не хоронили, это, так… без гроба, доски обкладывали — всё… А вот когда наш папа помёр, дак мама заказала гроб, дак евреи маму ругали — страх! Де это видимо, что еврей не должен так, а вы его и одели — и костюм, и всё, як надо… Дак ругали евреи. А теперь все хоронятся там в гробу. После нас, нашего папу… А раньше, говорили, надяють нечто белое, завяжуть всего, а потом доски обложуть и так наверх чем-то покрыють, тоже так — одеялом ти чем — а потом засыпáли. А мама сказала — это сестра говорила нечто — мама сказала: «Я его буду хоронить по-человечески». И вот гроб, в гробу. Ой, тады евреи приходили и ругали маму, и всё… Она говорить: «Вы делайте, як хочете, а я, говорит, не буду кидать в мешок, каб засыпáли яго» (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

Что касается похорон «сидя», то этот стереотип «чужого» погребального обряда остается наиболее устойчивым и сегодня и атрибутируется широкому кругу этнических соседей в соответствии со стратегией построения текстов-«наветов» в рамках этнокультурнго диалога (см. об этом нашу специальную работу — Белова 2007б). В гомельском Полесье практика захоронения сидя и без гроба приписывается старообрядцам:

> Старавéры, гавари́ли, к стеначке сади́ли, а патóм закáпывали без грóбоў, сы́пали грóши, медяки́, раздевáли, сáван адевáли кали́ ног, канаўкамы старавéрские маги́лы аткáпывали (с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА, 1982);

> Старовéры закáпывали без грóбоў (с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА, 1982).

inslav

Молодое поколение жителей бывших еврейских местечек, даже если уже ничего не знает о «еврейских похоронах», единодушно в том, что сидя хоронят мусульман (татар, казахов и др.), а также цыган — подобные свидетельства мы во множестве записывали во время полевых сезонов 2013–2014 гг. в Могилёвской и Витебской областях Белоруссии и в Смоленской области России. Приведем лишь один пример:

> Казахов без гроба хоронят, сидя, в простынь завернут, делают яму, внизу «по́друб» (подкоп) и туда сажают тело. Мы копаем два на метр десять, а они полтора на полтора, внизу делается ниша. Они его обернули и сидячим туда и ставят. Накрыли и засыпали (И.В., ок. 1967 г. р., г. Быхов Могилёвской обл.; г. Ушачи Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Шаевич, Ф. Орлов).

По-прежнему печальным фактом остается вандализм на кладбищах — в бывших местечках еврейские некрополи часто становятся объектом надругательства. Вокруг подобных случаев уже складывается свой пласт фольклора (и в нарративах звучит мотив возмездия вандалам за совершенное злодеяние):

> Тоже ломали теперь, памятники ломали. А у нас был — у мамы и у папы — памятник поставили, и вот такие плиты и вот четыре — раньше было такое: четыре столбика и вот такие трубы, вот такие толщины [показывает — с руку] и в длину [всей могилы]. По четыре трубы. И в другому так — восемь труб. И маме и папе так. И мы красили и плитку гэтую, и столбики, и етыя, як они называются... трубы красили. А теперь некай я пришла на кладбище была, ай-ай, всё пополомали, и етыя трубы забрали — или алкоголики, или кому понадобились етые трубы, ну? И тады я пришла домой, так плакала, и мне соснилася мама и говорит: «Не плачь, дочу́шка, вот что они сделали с нами, яны, гово́рить, погибнуть, яны жить не будуть. Не плачь, всё будет хорошо». Ну, там убрала, хотела откинуть эти камушки, а яна, как приснилась, стала говорить, сказала, этие, что камушки такие, обложила так кругом эту плитку, не выкидывай. Ну. А евреи, як ходили и говорять, чаго ты не выкинула гэто? А я говорю, потому что мама сказала. Приснилася мне и сказала, каб я не плакала, что всё будет хорошо, и каб эти [камни] не выкидывала. Приснилася у той день, я пришла с кладбища, так плакала и сястре позвонила, и гэто всё… ну, а яна у тую ночь мне приснилася и сказала, что не плачь, дочу́шка, им, говорить, Бог отдасть, они не будуть жить, потому что ни поломали эти… всё. Ну, а эти столбики, что отрубали, ты вот так сложи [рядом с могилами] — и показывала руками. Так что я буду выкидывать? Вымели там, убрали чисто и обложили гэтым, ну и… памятник же стоит, у всех памятники — у брата и у мужа, всем поделали памятники (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

inslav

Еще один момент, на примере которого можно наглядно показать диалог традиций, — это представление о явлении души родственникам и знакомым покойного на 40-й день после похорон. Рассказы, записанные от евреев, доказывают, что тут не обошлось без влияния соседей-христиан.

> А перед етим, как ён помёр, тут были русские и гово́рять, что ён будет ходить 40 дней. И мне одной жутко было ночевать, я у сястре ночевала. А ета соседка, что внизу живеть, гово́рить: на вторый день после похорон пришёл он и стоить на улице одетый так, у той рубашечке беленькой, чёрный костюм, туфли, всё тое, что его похоронила. «Ванечка, а чего не йдёшь у хату?» — соседка, ей приснилось. А ён: «А Лены дома нет». Вот что-то же есть?! Дак я у сястре ночевала, мне жутко было. А потом уже осмелилась, и ён мне ни разу не снился <…> Люди ж говорили, он будет к тебе приходить сорок дней, а я одна, мне жутко, вот <…> А говора́ть, что сорок дней душа ходить (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

> [Можно ли видеть или ощущать душу?] Вот я пример приведу: тут такая врач была против жила, она врач была и понесла мусор, не чувствовала ничего плохое, понесла мусор, и там ей плохо стало, уже назад ишла и повалилася. Сосед увидел в окно, вышел, поднял яе, привёл, отомкнул, пустил её у хату, позвонил в скорую помощь, скорая помощь приехала, долго была тут, а тады яе понесли на носилках, у больнице яна помёрла. Вот, и прошло сорок дней, а у нас як раз у церкви был некий праздник, гулянка, и я вот иду. На первой лестнице я зайшла, иду и де-то нейкий як шум — ш-ш-ш-ш! Думаю, який шум? И вот на лестнице, я свярнулася на второй, повалилась вот так [показывает — вперед], очки были одетые, тут нос разбила, всё… Ну, я стала говорить, а мне соседи: «Это ейная душа лятела». И ты в етот момент шла и повалилася. Значит, что-то есть?! <…> Вот я рассказала йим, а яны сказали — что [как] раз сорок дней тады было (Е.И. Либина, 1932 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Косых).

Если в предыдущих рассказах речь идет о явлении христианских душ еврейскому родственнику (знакомому), то в рассказе, записанном от уроженца г. Бельцы, на 40-й день ему во сне явилась душа его матери-еврейки. При этом рассказчик сам признал, что подобные «явления» суть отражение христианских поверий («это у христиан говорят, что душа сорок дней ходит»), но факт остается фактом — его личный опыт свидетельствует, что не бывает правил без исключения («но мне мама же явилась, и это точно был сороковой день с ее смерти») (Л. Шварцман, 1935 г. р., г. Бельцы; г. Мельбурн, Австралия, 2014, зап. О. Белова).

inslav

Сакральные тексты — выбор и приоритеты

В одной из предыдущих работ мы уже рассматривали ситуацию «разные молитвы для разных вер» (Белова 2015). Теперь обратимся к ситуации, когда сакральный текст становится общим для разных конфессиональных традиций. Сама возможность применения «чужих» молитвенных текстов для своих нужд представляется интересной в связи с проблемой описания живой конфессиональной традиции и с проблемой функционирования традиционных текстов (см. подробнее исследование С.Е. Никитиной: Никитина 2013: 14–23); любопытны также мотивировки и комментарии, сопровождающие эту ситуацию.

Этнографические источники рубежа XIX–XX вв. представляют своеобразную картину бытования молитвенных текстов в регионах со смешанным конфессиональным населением. Так, из Гродненской губ. сообщали:

> Крестьяне нашего уезда хотя и были присоединены к православной церкви в 1839 году, но вплоть до 1855 г. все почти церковные обряды совершались на униатский лад. Ходили они, правда, в церковь, но молитвы и песни церковные там читали и пели все по-польски, и в то же время не в состоянии были даже пропеть по-русски «Господи помилуй!». Если причетник или священник, бывало, предложит им это сделать, то они обыкновенно отвечали: «Мы не москалé, кап спеваци „Господзи помилуй!“» и т. п. Из пятитысячного числа душ прихожан Лашинского прихода едва ли человек пять знали молитвы по-русски, хотя бы «Отче наш», а всегда молились по-польски, и то коверкая слова на свой лад (Шейн 1902: 86–87).

Таким образом, для некоторых локальных традиций особое значение приобретает привычка, приверженность ценностям определенной конфессиональной культуры. Современные материалы показывают, что и в индивидуальном плане такая приверженность многое значит — даже когда речь идет о сакральных текстах иной конфессии, чем та, к которой принадлежит рассказчик.

Для многих наших информантов старшего возраста уроки религии стали первым шагом к самоидентификации, с одной стороны, и к разграничению сфер «своего» и «чужого», с другой. Впоследствии в силу различных обстоятельств для людей, прошедших обучение в школах, где учились представители различных конфессий, молитва «Отче наш» стала «универсальным» текстом на все случаи жизни (кто-то из информантов-евреев вспоминает, что молитва эта «поется красиво», кто-то до сих пор помнит текст на латинском языке — примеры см.: Белова 2013). Аналогом поликонфессиональной школьной ситуации могла стать ситуация в семье, когда, например, еврейскую девочку научила молитве «Отче наш» гувернантка-француженка; до сих пор эту молитву на французском языке уже очень пожилая женщина считает необходимым произносить ежедневно (Б.И. Мейлих, 1925 г. р., г. Бендеры; г. Мельбурн, Австралия, 2014, зап. О. Белова).

inslav

Напротив, многие славянские информанты старшего возраста, рассказывая о евреях и еврейской жизни, без труда вспоминали отдельные слова и выражения на идише, который звучал на улицах местечек. А память одного из старейших жителей с. Солотвин сохранила даже еврейскую молитву, которую он слышал в детстве. По мнению наших собеседников, эта молитва сравнима с христианской молитвой «Отче наш»:

> [ВМБ:] ...*лехай Адонай авой це лехем мит хурец* <…> Таке уже забуў ше: *брехай Адоной мит ха ле мелех авой це лехем мит хурец эсене эсриме пурец.* [АВЯ:] По-еврейски! А по-нашему шо? [ВМБ:] Быў йив так, як великий пан. <…> *Эсн эфил а пуриц.* То в нас хлиб наш насущный, а по еврейскому *эсн эфил а пуриц* — абы йил, як богаты пан. [ИД:] То наш «Отче наш», так (В.М. Богославец (ВМБ), 1915 г. р., А.В. Яцких (АВЯ), 1952 г. р., И. Демчук (ИД), с. Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. А. Полян, Я. Жестяникова).

А против использования христианских текстов представителями иных конфессий иногда даже трудно возразить, потому что, «между прочим, все молитвы православные даже в церкви исходят с наших молитв, но они немножко переделанные» (А.Я. Крупник, 1918 г. р., г. Новоселица Черновицкой обл., 2009, зап. А. Полян, С. Амосова, Э. Иоффе).

Этнографические материалы прошлых лет дают нам колоритные примеры того, как и чем может быть доказана сила христианской веры по сравнению с другими.

В Кобринском уезде рассказывали, что возле д. Гумницы есть придорожный крест и камень;

> …злая мать похоронила здесь незаконнорожденную и некрещеную двойню <…>, место заселилось нечистою силою, которая стала вредить исключительно жидам и татарам, а из-за них доставалось и христианам, если только они проходили или проезжали ночью вместе с «нехристью». Рассказывают, что однажды мужик вез жида, и когда поравнялись с крестом, лошадь встала на дыбы, а к жиду присоседилось какое-то чудовище и стало душить его. Отчаянным голосом жид закричал: «Мотай, Хведосько, рукой (т. е. крестись); мотай, змилуйся, мотай». Мужик стал креститься, читать молитвы — и чудовище исчезло, не сделав ему вреда, но когда он оглянулся назад, то увидел жида мертвого в своей «брике» (Шейн 1893: 445–446).

В другом рассказе с Гродненщины «черт — татарский домовой», который всегда прилетает на татарские похороны, нападает на еврея и бабу возле татарского кладбища, чтобы задушить их. Когда он хватает еврея, тот просит бабу: «Аварі свае пацеры!» Однако это не помогает, еврей погибает сразу, а баба умирает через неделю (Federowski 1897: 237).

inslav

В продолжение темы, связанной с приоритетами в выборе сакральных текстов, рассмотрим примеры молитв, обращающихся в еврейской среде одного малого города в Белоруссии в ситуации, когда еврейская община как институция отсутствует, а еврейскую паству «окормляют» христиане-протестанты (например, евангельские христиане-баптисты) или представители иудео-христианских религиозных движений (подробнее об этой ситуации см. Белова 2005: 131–133). Наша информантка, еврейка 1929 г. р., потерявшая зрение и уже несколько лет не выходящая из дома, рассказывает, что привычно молится «за детей, за всех людей» каждый день утром и вечером и обязательно в субботу. Три молитвы она выучила на память — «как будто моя душа чувствовала, что я не смогу читать».

> Хотите, я вам одну молитву почитаю?
>
> «Благодарю тебя, Владыка живой и вечный, за то, что ты по милости своей возвратил мне душу мою. Велико твое доверие ко мне, а слово мудрости, трепет перед Господом. Прошу тебя, Господь наш, исцели наши (и начинаю тут молиться), исцели глаза мои, исцели наше давление, исцели ноги, исцели мой сахар (у меня диабет), прошу за дятей, за всех». Ну, а потом уже последнее молюся: «Шма Израэль, Адоной элохейну, Адоной эхад. Барух шед квод леолам, голец, амэн» (ср.: Шма Исраэль, Адонай элохейну Адонай эхад! [Слушай, Израиль! Господь Бог наш — Господь един есть] / Барух шем квод мальхуто леолам ваэд [Да будет благословенно славное имя царства Его во веки веков]). Это молитва такая последняя. А ещё вот есть такая молитва, это вечером надо молиться. [Волнуется.] Я уже всё перепутала, я вам ещё вот эту почитаю: «Благодарю тебя, Владыка живой и вечный, за то, что ты по милости своей возвратил мне душу мою. Велико твое доверие ко мне, слово мудрости, трепет перед Господом. Станут мудрые те, кто в трепете исполняет волю его. Славно вечно, благословенно славное имя, царствуй во веки веков. Благословен ты, Господь Бог наш, царь Вселенной. Благодарим тебя за всё, что ты делаешь для нас, наш Господь, Исус святый. Аминь» (Р.И. Юхновец (Либина), 1929 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Шаевич).

Как рассказывает информантка, этому и другим текстам ее и других евреев, собиравшихся по субботам на молитву, научил приезжавший еврей-проповедник (видимо, представитель движения «Евреи за Христа»?). Так в ее индивидуальном обращении оказались тексты заведомо «макаронические», дополненные, кроме того, «своими словами». Интересно также отношение рассказчицы к фигуре Христа; на наш вопрос, могут ли евреи поминать в молитвах Иисуса Христа, она ответила:

> Могут. Послушайте, вот моё мнение такое. Я читала Библию, всё. Бог — он же еврей. Он же еврей. А Исус Христос — это сын Бога. Яго роди́ла Ма-

inslav

рия. Как она его роди́ла? Ангелы были вокруг яго. Она яго так — неизвестно от кого — ну и что?! Это не её ро́дный сын. Отец был у яго Иосиф. Пастух, еврей. И Бог еврей. Исус — тем более. Ну, среди евреев люди были тоже плохие. Взять — ученики яго яго же предали. Два ученика. Вот Библию почитать — это очень интересно <…> А вот евреи верят даже больше в Исуса Христа, потому что он пошёл на такое… яго распяли, предали яго ученики, всё. Мы за Исуса и за Бога мы. Теперь же знаете, сколько открылось этих сект. Вот Иогова. У нас ходят по дворам, по домам, носят книжки. Чтобы читали эти книжки. Вот Лида такая со мной работала, она ходит к иеговистам. Я говорю: «Лида, какой у вас закон? На кладбище вы не ходите, Паска — вы не верите, что Паска. А водку вы пьёте!» Она: «Кто тебе сказал, что мы водку пьём?» Я говорю: «Я знаю, что вы пьёте!» [Иеговисты какой веры?] Русские, белорусы тут ходят. Приезжают некие с Полоцка, книжечки раздають. По квартирам носять. Ко мне раз пришли. А я говорю: «Вы знаете что — мне ничего не говорите, вот у мене Библия, я сама хожу в церковь (я тогда ходила), сама хожу в церковь, я всё знаю, и мне ничего не говорите, я ваши книжечки читать не буду» (Р.И. Юхновец (Либина), 1929 г. р., г. Лепель Витебской обл., 2014, зап. О. Белова, А. Шаевич).

Сакральные персонажи и новозаветные события

На фоне народных христианских легенд о национальности Христа и других сакральных персонажей любопытно рассмотреть рассказы о личности Иисуса, записанные в еврейской среде. Повествования такого типа обычно ставят акцент на человеческой сущности и достоинствах Иисуса, рассматривая его в русле народно-иудаистических представлений о святости и праведности. При этом иногда (и порой непроизвольно) рассказчики включают в нарратив и собственную оценку верований соседей-христиан, а также представления об Иисусе как «прародителе» чужих и враждебных этносов. Так, в рассказах жителя г. Черновцы В.В. Вайнштейна, которыми он делился с участниками нашей экспедиции в течение трех лет, эти оценки вызваны, в частности, и происходившими на тот момент в мире событиями.

Иисус. Он Шимон был. Имя — Шимон. <…> Он был грамотный, боевой, но не соблюдал… свою веру, как… как положено. [Его поэтому казнили?] Ну, тогда это тож было измена. И… как в любом государстве… (В.В. Вайнштейн, 1923 г. р.; г. Черновцы, 2007, зап. Л. Жукова, Н. Киреева).

А кто такой Иисус Христос? Когда было двенадцать сыновей, Иисус назывался Шимоном. Он был выдающимся, грамотным, боевым. И он себе выбрал религию. А они сейчас верят, что Иисус Христос придёт на землю раньше Давида. У нас сейчас много религий, религий десять... Там были ев-

inslav

реи с семьями долгие-долгие годы, но потом эти евреи убили себя и семьи, чтобы не сдаваться в плен. В то время были римляне. Сейчас в Палестине евреи воюют с арабами, а тогда были войска римлян. Арабы произошли от Шимона. Поскольку Шимон был противником евреев, в Палестине и на сегодняшний день [война]. В Израиле сейчас живут пять-шесть миллионов евреев и около миллиона арабов. А враг есть враг. Вот кто такой Шимон, Иисус (В.В. Вайнштейн, 1923 г. р.; г. Черновцы, 2008, зап. М. Гордон, Я. Жестяникова, Д. Дайманд).

И я вам расскажу, кто Иисус был и кто — Мария. Иисус был Шимон. Он был выдающийся парень. Он был пророк. Он был сын Якова. Мария, Марья — еврейка, его мама. Отец был Яков, который имел 12 сыновей. Но Иисус был более выдающийся, грамотный — 10 детей в доме не могут быть одинаковыми <…> [А почему христиане вдруг поверили в этого Шимона Иисуса?] Ну, потому что он проводил беседы, на заводах, ну так это… агитировал. И эти… ну схватили его и повесили. Христианины верят, что он воскреснет. В церкви. Мы верим, шо Давид воскреснет, и все, со всего мира, евреи соберутся в новое государство. [А кто схватил его, Шимона? Это евреи были или нет?] Нет. Это других племён (В.В. Вайнштейн, 1923 г. р.; г. Черновцы, 2009, зап. Н. Киреева, Н. Галкина).

Что касается принадлежности или какого-то иного отношения Иисуса к мусульманской традиции, то данный стереотип довольно распространен в народной среде независимо от конфессии. Ср. рассуждение католички (которая, видимо, полагает, что все евреи — мусульмане): «Хрыстос — ён абразаны і хрышчоны. Ён, значыць, мусульман і хрысьціянін» (Вилейский р-н Минской обл.; БНБ: 91).

В рассказах же о Иисусе-Шимоне, зафиксированных от информанта-еврея, нас более будет интересовать второе имя персонажа и имплицитно присутствующие в тексте мотивы «чародейства» Иисуса. На наш взгляд, здесь, во-первых, имеет место аллюзия с Симоном-магом, или Симоном-волхвом, христианских преданий — чародеем и антагонистом апостола Петра (см. Деян 8: 9–24), а во-вторых, можно предположить наличие отголосков апокрифических мотивов, связанных с различными «умениями» Христа: ср. упоминания в апокрифических евангелиях о том, что Христос заклинает драконов (Пс. Мат., гл. 18), усмиряет львов (Пс. Мат., гл. 19), укрощает змей (Евангелие Детства, гл. 41), оживляет изображения глиняных животных (Пс. Мат., гл. 27; Евангелие Детства, гл. 35, 45), воскрешает мертвых людей (Пс. Мат., гл. 26, 29), изгоняет бесов в виде драконов, ворон и т. п. (Евангелие Детства, гл. 11, 14, 16, 33). Представления о том, что Иисус (Иешу) занимался колдовством, летал над землей, переплывал море на каменном жернове, заклинал деревья, чтобы не быть распятым, и

inslav

др., отражены в средневековом памятнике-памфлете «Тольдот Иешу» («Родословие Иисуса») (ИХДИ: 345, 346, 350, 365, 367, 374), имевшем широкое хождение в еврейской среде.

Вообще изложение еврейскими рассказчиками новозаветных событий и рассуждения об их смысле достойны стать предметом отдельного исследования. Сейчас же приведем лишь несколько примеров, в которых высказывается отношение к личности Иисуса, его национальной принадлежности, выбору веры, антисемитизму и т. п.

> Вот сейчас мир полон антисемитами. В то время, когда, если они считают Исуса Христоса сыном Божьим, то они должны быть благодарны еврейской девушке, которая родила Исуса. Вместо благодарности наоборот. Можешь прочитать про Исуса Христоса много. Мы евреи не все, не все одинаково смотрим на это, на, на в смысле... ну, я вам скажу, как я, не буду я за всех расписываться. Я верю в существование Исуса Христоса, в его рождение <…>
>
> А когда он, он был такой же обрезанный, как все еврейские мальчики, он ходил в те хедеры, как мы их сейчас называем, и учил Тору, и знал Тору, весь Талмуд знал не хуже других евреев. Чем он не угодил тогда: во-первых, его жизнь проходила тогда, когда Израиль был оккупирован, тогда не назывался Израиль, был оккупирован римлянами. И он, может быть, как человек, в других странах бывают наподобие, которые не согласны со всеми бытующими в то время традиция или правило, может быть, выразил это в своих проповедях, в связи с чем он стал нежелательным элементом, ни у римлян, и ни у некоторых служителей еврейской, у евреев, что и привело к его распятию. Пилат Понтий. Слыхали такого? Был тогда губернатором Израиля и перед этим, чтоб его распять. Это был, ну как, один из способов исполнения вердикта, как сейчас бывают в судах. Хотя в последнее время многие страны отменили приговор о лишении жизни. Так он же дал согласие на распятие, Пилат Понтий дал согласие на распятие. Все его апостолы двенадцать, были все евреи, потому что тогда за ним не ходили, а вот сейчас, когда мы говорим. Вот недавно я читал газету, есть такая газета «Вильна Украина» — «Свободная Украина», что в Тернополе или где-то развалился купол одной церкви Петро и Павел. Петро и Павел были два еврея, точно! Я знал их имена по-еврейски, но забыл просто. А православия вообще ещё не было. Первое православие, вот апостолы его, после его распятия, особенно Петро и Павел. Ой, как же они назывались? И Андрей, и ещё другие разъехались по всему миру и стали проповедовать учение Христоса, то есть, учение, какая учение была у Христоса: то, как он толковал еврейские законы, еврейский Талмуд. И так помаленечку родилось православие. Она очень, особенно, достаточно сказать, что в Риме, в римлянах, в триста тридцать, в триста тридцать первом году после рождения Христоса приняли православие. А-а... Киевская Русь приняла православие только тыщу лет тому назад, может быть тыщу сто лет тому назад, я не помню точно. Если не ошиба-

inslav

юсь, тысячу шестьдесят лет приняли православие. Ну, а сейчас, сейчас вроде все, вся вина о распятии падает на евреев, что они его распяли, уж правильно его судили. Они его не просто судили или неправильно, у меня нет таких материалов, чтобы судить, кто правы в этом. Но-о-о-о... мы, мы, я верю, что такое было и что он был <…>

[Вот вы нам рассказали про Иисуса Христа, вот мама у него еврейская девочка.] Да. Мария, Мирьям. [А вот папа кто у него?] Ну... Ухаживал за Мирьям один Иосиф. Раньше так было принято у евреев, э-э, делать «лагоднек» на румынском языке, «тноим» знаете, что такое? [Да (помолвка).] Вот был тноим, а свадьба могла быть через шесть месяцев, через три месяца, так вот это, ухаживал за Мирьям один Йосиф. Ну, это я вам расскажу, как читал. Между прочим в Библии. Я читал нашу Библию — Старый Завет. Вы видели когда-нибудь Библию? Старый Завет есть, практически, это наша Тора, и Новый Завет — апостолы. Новый Завет составляют в основном то, что сказали апостолы Христа. Йосиф один раз заметил, что Мирьям беременна, и хотел её бросить. Это я вам говорю так, как трактуется в Новом Завете. Показался Иосифу во сне ангел и ему сказал: «Иосиф, ты Мирьям, ну, Марию, не бросай, она избрана Богом, чтобы она родила ему сына». Ну, он продолжал жить с Марией, а потом они в Бет-Лехеме, слыхали такой? Прямо в яслях, в коровнике она родила Исуса Христа, мальчика. Ну, тогда он, может быть, не был Исусом Христом, но был мальчиком. Пришли… э-э-э, ну, это я уже отклонился на слишком широкое, но давайте расскажу, может быть, вы ещё это не слыхали, это фактически трактовка Нового Завета. Пришли из других, из другого края востока какие-то люди, они по звёздам узнали, что где-то родился э-э-э такой мальчик, который в будущем будет большим человеком или, и прибыли в Бет-Лехем. Но по пути, по пути их пригласил Ирод, который тогда властелином этих мест был и сказал: «Если вы найдёте, где мальчик родился, дадите подарки, что вы несёте, ладан. На обратном пути заходите ко мне и скажите, где он. Я тоже хочу к нему идти». Фактически это надо было ему не для того, чтобы тоже свои подарки давать, а чтобы он делал так, чтобы мальчик был жив, живой, потому что боялся, что мальчик займёт его место. Тогда показался ангел снова Иосифу, сказал (ну это я вам уже рассказываю, не то, что вам сказать, в порядке информации): «Иосиф, ты бери Марию и ребёнка, и уходите в Египет, потому что Ирод хочет убивать этого мальчика». И Иосиф взял Марию и немовлято и ушёл в Египет. А потом, когда уже около 13 лет было Исусу, хотели идти обратно, слыхали, что Ирод умер. Идти туда обратно, где родился, в Бет-Лехем, но до Бет-Лехема не дошли. Забыл, где остановились, потому что сын Ирода стал у власти, все равно продолжал политику отца своего. И так Исус Христос стал идти в хедере, как мы сейчас говорим, в синагоге, и так далее. И мать жила, всё время. А сейчас мы говорим — святая Богородица. А что ещё? А весь народ везде, может быть, один процент из этого народа знает, что когда они выходили,

inslav

что когда они произносят слово «святая Богородица», имеется в виду еврейская девочку, да, да, девушку. Ну, и в основном они таят тот факт, что Исус Христос был евреем, не все, но однако такая тенденция в православных есть (А.Я. Крупник, 1918 г. р., г. Новоселица Черновицкой обл., 2009, зап. А. Полян, С. Амосова, Э. Иоффе).

Очень много евреи начали верить в Исуса Христа! <…> Ну, видите ли, нью-йоркский раввин, я забыл фамилию, он сказал так: шо пока официяльно евреи не будут признавать Исуса Христа, антисемитизм не кончится. Но даже, по-моему, если будут признавать, всё равно антисемитизм будет! Ну, видите, по-нашему говорят, шо он байстрюк. Исус Христос — байстрюк, он родился незаконно. От Божьего Духа никто ещё не родился. А она, Мария, родила от Божьего Духа — это ж брехня! Поэтому евреи его не признавали. И по сей день говорят, шо он байстрюк, незаконноро́жденный. А он был умный человек, сумел возле себе учеников создать, и люди начали его признавать. [А по-еврейски как «байстрюк»?] Байстрюк — *мо́мзер. Момзер*, по-еврейски — *момзер.* Ну, его ж когда его убили, так был Пилат, по-моему, да, римский император. Он не давал разрешения, шоб его убили. Он говорит: «Я умываю руки, я ничего не нахожу такого, шо он вредное делал». Но однако… распятили его. Но католическа цэрква уже — там в молитве был такой абзац, где они молились, мол, евреи убили Исуса Христа, а сейчас они сняли это, уже всё… Потому шо евреи не убили его. Его римляны убили. А история говорит — евреи, а его фактически римляны убили, а не евреи. Так этот Бенедикт, или тот еще — Павел Второй — католический главный их, снял эту молитву, и сейчас стоит вопрос, шо православные тоже снимут с молитвы, шо якобы евреи убили Исуса Христа. А его убили римляны! И пришли до Пилата, это был император Ри… римским, но он сказал, шо я умываю руки, я не принимаю участия, но они все равно убили его. Кто знает — его убили? не убили? Так оно идёт, ну, во всяком случае, архиеписко́пы, вот эти… большие православные люди (как они называются?) архиереи — они знают иврит, древнееврейский язык лучше меня! Они изучают же — вся история библейская, это ж на старом… на иврите. И они все иврит изучают, они Старый Завет, Новый Завет <…> Так они всё знают! Они на евреи плохого ничего не говорят. Попы, они наоборот, говорят, шоб дружили, но… шо вы можете делать, когда антисемитизм тянется годами, тысячелетиями. Говорят, шо если б евреи не было на свете, их нужно было выдумать! (Е.Х. Трахтенберг, 1928 г. р.; г. Хотин Черновицкой обл., 2007, зап. М. Каспина, О. Белова, Н. Киреева, Л. Жукова).

Еще раз об одном животном, ставшем символом

Речь на этот раз пойдет не о широко известном сюжете о превращении еврейской женщины в свинью, в результате чего она стала запретна в пищу для иудеев (подробно об этом сюжете см. Белова, Петрухин 2003; 2005; 2008:

inslav

429–439). Трактовка запрета на употребление евреями в пищу свинины может быть основана как на ветхозаветных предписаниях, так и на мотиве, восходящем к евангельскому эпизоду (Мф 8: 30–32, Мр 5: 11–13, Лк 8: 32–33), — мотиве вселения бесов в стадо свиней. При этом «трефная» (недозволенная к употреблению в пищу) свинья становится в один ряд с другими значимыми символами, имеющими значение конфессиональных маркеров.

> [Почему евреи свинину не едят?] [ВМВ:] Так же само в Старому Завити написано, що расщеповани копыта йисти не можно. [АПК:] Так, так! То в Библии е. Так що кролокопитные [?], то не можно йисты (А.П. Крыкун (Деревянко), 1927 г. р. (АПК); В.М. Винтоняк, 1961 г. р. (ВМВ), с. Манява Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. О. Белова, Т. Величко, Н. Галкина).

> У нашым, значыць, Законе, у рэлігіі, толькі тое паложано есьці, у чым раздвоены капыта. От сьвінню мы можам есьці, карову мы можам есьці, а каня ўжо не можам — не раздвоены капыта. А вот татары, мусульмане — яны ядуць лашадзей. І жыды сьвініну не ядуць. У нашым Законе нельга есьці, дзе нераздвоены капыта, а ў іхным — дзе раздвоены капыта (Вилейский р-н Минской обл.; БНБ: 111).

> У нас робят крест, а у них крест [т. е. надгробный памятник] был просто с плиты, плита мраморная. Если богатый, на плите были два голубя и его фамилия писалась: Фридман, Кноль… Ещё Иосиф был, я знаю что Ёшка его звали, Абрамко, такие фамилии были написаны… Были птахи, у нас крест, Иисус Христос, а у них птахи были, пташки были намалёваны, такие, выбиты на таким майморе. А я казал: «Почему коня не намалюете?» — «Коня не, кинь тижко робит, жид не хочет так робить!» [А свинью изображали?] Свинью не, она у них трафна — «хазер», она у них трафна, сало, они так не едят как армяне (муж., 1921 г. р., пос. Богородчаны Ивано-Франковской обл., 2009, зап. Е. Лазарева, Я. Жестяникова).

Именно «трефностью» свиньи объясняется в последнем примере отсутствие ее изображений на надгробиях, хотя изображения других животных явно привлекают внимание рассказчиков. Еврейское слово *хазер/хозер* («свинья») воспринимается информантами не как название животного, но обобщенно — как обозначение запретного и греха вообще (первого значения слова они, скорее всего, и не знают).

> [Женщина:] То мне жиды рассказывали, жиды не едят сало, то их «хазер», по-жидивски «хазер», то им грих если… [Хазер это что?] [Мужчина]: Хазер это их грих (женщина 1925 г. р.; мужчина, 1921 г. р., пос. Богородчаны Ивано-Франковской обл., 2009, зап. Е. Лазарева, Я. Жестяникова).

inslav

Если же в качестве объяснения привлекается евангельский эпизод с изгнанием бесов, то тут опять-таки иногда проскальзывают «мусульманские» мотивы.

> Ну, Бог Богом, а Иисус Христос считается как сын Божий, как будто он от Бога это даден, и родился от Бога, а родился как чᶣеловек. И вот его признали, что он от Бога, потому что с небес был голос, что «Слушайте моего сына, что он говóрит, слушайте его» <…> как преображение былó Господне. Так вот мы и верим, а не ўси ж верить ў это. Мы верим ў Бога и ў Иисуса Христа как ў сына его, а там же ты… ты… не верит тот народ. [Там — это где?] А во… у чᶣёрных, у этих, у людёв. [Они в кого верят?] А ў Аллаха, у их только один Аллах — это Бог, у их сына никакого нет. У нас же вера, у нас другая, у них — другая. Мусульмане называются. У их один Аллах только, у них нет сына. Сына, говорить, у Бога нет никакого, один только Аллах. Вот как яны, у них такая вера… [Говорят, они какое-то мясо не едят?] Яны мясо свинину не едять. [А почему?] А потому что свинина — это им как считается это… какое-то как нягожее, нельзя им есть. Свинья это, свинья — это… как я забыла, как яно и пишется чаго... <…> Бог послал их <…> свиней этих яны послали, и оно утопли, стадо тоже, много свиней. У нас ядуть [едят], а яны бараноў вот только ядуть, яны не ядуть свиней. <…> [Утопло, вы сказали?] Стадо ўсё утопло свиней. Послал Господь их ў воду, ў воду это… свиней ўсих. Паслися и… <…> и он и ўзял их, что ўсих ў воду. Так яны ўси утопли, ўсё стадо ў воды утопло. <…> Яны не ядут свиней, это правда <…> бараноў ядут только, и этой скот. Коней ядуть, а у нас коней не ядуть. [Коней едят?] Да, коней, их ядуть <…> баранов, короў, ўсё. А у нас — это не (А.С. Богова, 1929 г. р., д. Холмы Велижского р-на Смоленской обл., 2013, зап. Н. Петров, Н. Петрова).

> Бог Сатону послав, хоцеў ёго стрэліць, а он сховаўса ў стае сьвіней. А Бог так дав, шо ўсіх этых сьвіней согнаў у морэ і ўтопіў, і Сатону ўтопіў разом. Вот за гэтого жыды ні едзяць сала. Едзяць цепер усяку холеру (Лунинецкий р-н Брестской обл.; БНБ: 113).

На Брестщине был записан нестандартный вариант, восходящий к популярному сюжету «свинья — еврейская тетка»: под корытом прятался сам Христос, скрываясь от преследователей, а свинья корыто откинула, таким образом «предав его». Далее нить размышлений приводит рассказчицу к мысли о том, что евреи так же предали Христа, став «свиньями» в его глазах:

> Правільно, так сказано і в Сьвятом Пісаніі, шо останэцца камэнь на камэні по втором прышэствіі Ісуса Хрыста... Это Іерусалім. Оні прэдалі Хрыста. Да, прэдалі. І всё, і воны будут первые наказаны Хрыстом. Так і сказано в Пісаніі. Воны прэдалі ёго. <...> І воны сталі свінэю, в его мыслях, воні в ёго оказаліса свіньмі. Воны ёго прэдалі. Да (Пружанский р-н Брестской обл.; БНБ: 112).

inslav

Таким образом, легендарная конкретика возвышается до «духовного символа». В то же время продолжают бытовать вполне «приземленные» поверья, согласно которым предмет, принадлежащий еврею, может способствовать плодовитости и здоровью свиней. В Могилёвской губ. верили: чтобы вылечить свиней от некоторых болезней, нужно украсть жидовскую ермолку, сварить в воде и потом поить этой водой больных животных (Рогачевский у., Шейн 1902: 289–290). Современный текст из Гомельской обл. подхватывает мотив ритуальной кражи и переводит поверье в область личного опыта рассказчицы:

> А мне быў случай такі тожа. З вайны я дзяржала свіней, не магла даць рады. Куплю — паўгода і пагібне. Прырэжу і прырэжу. Не вядуцца свінні. Мне дый кажуць:
>
> — Каб ты дзе ў яўрэя ўкрала ложку, да заткнула ў сарай. <…>
>
> І што Вы думаеце? Прынесла тую ложку і там, дзе свінні былі, мне як расказалі, так я і заткнула тую ложку ў сарай. Мама шчэ пасмяялася, мая мама нічога не панімала. Заткнула — як павяліся свіння! Па дзве свінаматкі дзяржала, па дзвянаццаць парасят вазіла, прадавала. <…> Мяне як навучылі, я так і зрабіла, сказалі ўкрасці, дак я і ўкрала (Речицкий р-н Гомельской обл., ТМКБ 6/2: 699).

Представленные материалы имеют целью не только пополнить копилку фольклорно-этнографических фактов из области этноконфессиональных стереотипов, хотя, безусловно, любой новый текст представляет собой ценность для изучения живой конфессиональной культуры в ее локальных разновидностях. Вписываясь в общую картину соотношения «своего» и «чужого» в народной традиции, каждый новый факт позволяет четче уяснить принципы предпочтения, оказываемого тем или иным культурным явлениям в сфере народной религиозности.

Литература и источники

Амосова, Каспина 2009 — *Амосова С., Каспина М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11 Online (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf).

Белова 2005 — *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова 2007а — *Белова О.* Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 110–136.

inslav

Белова 2007б — *Белова О.В.* Этноконфессиональный навет как культурный текст (по материалам из западных областей Белоруссии, Украины и из восточной Польши) // Белорусско-российский диалог (Культура и литература Беларуси XX–XXI вв.) / Ред. Н.М. Куренная и др. М., 2007. С. 227–242.

Белова 2009 — *Белова О.В.* Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 29–37.

Белова 2011 — *Белова О.* «Особенно мы не вдарялись в религию. Но знали, что мы все-таки евреи» (Еврейская традиция в материалах полевых исследований последних лет) // Вестник Еврейского университета. М.; Иерусалим, 2011. № 14 (32). С. 121–139.

Белова 2012а — *Белова О.* «Мне приятен этот обычай», или Как мы выбираем традицию // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 190–210.

Белова 2012б — *Белова О.В.* Христианство народное // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 462–466.

Белова 2013 — *Белова О.В.* «Своя» и «чужая» вера в системе ценностей народной культуры (на материале фольклорных нарративов из регионов этнокультурных контактов) // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. («Россия — Запад — Восток»: Литературные и культурные связи, 1) / Отв. ред. В.Е. Багно. СПб., 2013. С. 91–99.

Белова 2015 — *Белова О.* «Своя» и «чужая» вера в народной картине мира (этнолингвистический аспект) // Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. Вена, 2015 (в печати).

Белова, в печати — *Белова О.В.* «Выбор веры» в фольклорных нарративах: между «своим» и «чужим» // Лотмановский сборник / Ред. С.Ю. Неклюдов и др. М. (в печати).

Белова, Петрухин 2003 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Об одном «конфликтном сюжете» в славянской книжности и фольклоре // Параллели. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. Вып. 2–3. С. 275–282.

Белова, Петрухин 2005 — *Белова О., Петрухин В.* Генезис «чужих» в свете фольклорной этиологии // Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2005. Vol. 16. S. 257–268.

Белова, Петрухин 2008 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

БНБ — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент А.М. Боганевай. Мінск, 2010.

Зельцер 2006 — *Зельцер А.* Евреи советской провинции: Витебск и местечки 1917–1941. М., 2006.

Иоффе 2012 — *Иоффе Э.* «Старое» и «новое» в еврейской похоронной обрядовости (по материалам экспедиций в Бессарабию и на Буковину) // «Старое»

inslav

и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 179–189.

Иоффе, Лазарева 2011 — *Иоффе Э., Лазарева Е.* Раввины-чудотворцы и их почитатели на территории современной Буковины и Бессарабии // Мудрость — праведность — святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 273–282.

ИХДИ — Иисус Христос в документах истории / Сост. Б.Г. Деревенского. СПб., 1998.

Каспина 2010 — *Каспина М.* Столкновение закона и обычая в традиционной культуре евреев Восточной Европы: народный иудаизм // Антропологический форум. 2010. № 13 Online. С. 39–54 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/013online/13_online_kaspina.pdf).

Киреева 2007 — *Киреева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 137–145.

Никитина 2013 — *Никитина С.Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

ТМКБ 6/2 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў / Ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Т. 6. Кн. 2. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Мінск, 2013.

Шейн 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

Шейн 1902 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Altshuler 2002 — *Altshuler M.* Jewish Burial Rites and Cemeteries in the USSR in the Interwar Period // Jews in Eastern Europe. 2002. No 1–2 (47–48). P. 85–104.

Belova 2013 — *Belova O.* The Choice of Faith in Eastern European Folklore / Leszek Słupecki and Rudolf Simek (eds.) // Studia Medievalia Septentrionalia. Vol. 23: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages. Vienna, 2013. S. 41–52.

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

Kolberg DW 7 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 7. Krakowskie. Cz. 3.

Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

inslav

С.Е. Никитина (Москва)

Заметки о ценностях и языковых оценках в конфессиональных культурах

(русский народный протестантизм)

Об используемых терминах конфессиональной сферы

Остановлюсь на употреблении терминов и понятий, с которыми мне пришлось работать и часть которых использована в заголовке. Прежде всего это термин *конфессия*, в семантике которого есть компонент ‘вероисповедание’ и компонент ‘сообщество людей, вероисповеданием объединенных’. В разных речевых ситуациях актуализируются разные семантические компоненты. Так, слова *конфессия* и *религия* часто употребляются как синонимы, например, можно говорить о четырех мировых *религиях* или о четырех мировых *конфессиях* — имеются в виду четыре главных вероисповедания, воплощенные в религиозных институтах и разработанных ритуалах. Однако можно сказать *многочисленная конфессия*, но нельзя **многочисленная религия*, ибо в *религии* нет семы ‘сообщество’. Слово *субконфессия* (ср. **субрелигия*) указывает на более дробные образования; здесь актуализируются оба семантических компонента: есть указания на обязательное присутствие различий в некоторых элементах вероисповедания и на сообщество как на часть конфессии.

Вряд ли употребительно словосочетание *конфессиональный человек.* Скорее всего, так можно сказать о человеке, принадлежащем к какой-либо конфессии и соблюдающем разработанные в ней общие правила, но это внешний признак, тогда как *человек религиозный* — вполне допустимое и понятное словосочетание, указывающее на определенный мировоззренческий склад, особую систему ценностей, то есть на внутренний мир человеческой личности.

Словосочетания *конфессиональная группа* и *религиозная группа* почти синонимичны в употреблении, но в *конфессиональной группе* смысл ‘сообщество’ повторен дважды. Заметим при этом, что слово *группа* выражает идею относительно немногочисленного сообщества, и это слово можно связать с территориальным вариантом какой-либо конфессии или субконфессии.

Остановимся на словосочетании *конфессиональная культура*. Оно для меня одно из ключевых, и очевидно, что по смыслу отличается от словосочетания *религиозная культура*, особенно в современном мире. Чем? Религия в моем понимании не составляет части культуры, но является другой

inslav

сущностью, вступающей с культурой в самые разные взаимосвязи. Религиозная культура — культура вероисповедания, включающая системы религиозных ценностей и институций, правил поведения в религиозной сфере. Последняя обычно отделена в современной христианской цивилизации от повседневной культуры с ее системой ценностей. В культурологическом словаре в статье «Религия и культура» говорится о том, что воздействие религии на общество осуществляется в трех разных формах: воздействия идей, воздействия религиозных институтов или в форме «органического слияния религиозных отношений с национальными, бытовыми, государственно-правовыми в особые синкретические образования: этноконфессиональные общины, сектантский коммунализм, теократические структуры» (Культурология 1997: 378, выделено мной. — *С. Н.*). В конфессиональной культуре религия не просто накладывается на некоторые элементы культуры, но проникает во все ее поры, подчиняя и образ жизни, и образ мыслей носителей культуры системе религиозных установок. В частности, это слияние может способствовать подчинению этнического конфессиональному, когда этнос определяется через указание на конфессию («Мы не русские, мы другая нация — духоборческая», — говорили мне в 80-х годах прошлого столетия закавказские духоборцы родом из-под Курска). Однако русские старообрядцы, у которых вера и культура образуют слияние так же, как у молокан и духоборцев, в отличие от них, причисляют себя этнически к русским (см. подробнее Никитина 2013: 53–56).

Другой образ соединения культуры и религии в конфессиональных сообществах может дать сравнение религии с кровеносной системой, поддерживающей организм культуры в живом активном состоянии. Когда по каким-либо причинам (они могут быть очень разными) кровеносная система перестает работать, организм иссыхает и распадается. Можно предположить, что так, по-видимому, кончали свою жизнь многие секты.

В настоящей работе материалом анализа будут служить культура и тексты молокан, в частности, их обращения к Библии, в меньшей степени — тексты духоборцев, и изредка для сопоставления я буду обращаться к культуре и высказываниям старообрядцев.

Если старообрядчество — разновидность православия, сохранившая его древнюю форму, то молокан и духоборцев можно причислить к русскому народному протестантизму. Они отвергают Предание (а духоборцы — на словах — не признают и Писание, хотя в текстах их псалмов Библия почти везде «просвечивает»), а также церковную иерархию, визуальную атрибутику, прежде всего иконы. Свою веру и те, и другие считают апостольской и видят в Иисусе Христе *путь, и истину и жизнь*, о чем он говорил сам (Ин 14: 6). Роднит молокан и духоборцев с западным протестантизмом и то, что звучащее и слышимое в этих культурах значит больше, чем видимое (о протестантской культуре как слуховой см. Флоренский 1990:

inslav

35–38). Существенным отличием от западного протестантизма в его наиболее известных вариантах является отсутствие у молокан и духоборцев водного крещения.

Самый главный для моего описания термин сферы конфессиональной — *конфессиональная лексика*. Прилагательное *конфессиональный* вместе со словом *лексика* образует словосочетание, употребляющееся обычно как синоним *религиозной лексики*: слово *лексика* связано со словами *религиозная* и *конфессиональная* как форма с содержанием. Содержание в рассматриваемом термине — сфера *вероисповедания* как система ценностей *конфессионального сообщества*, в котором, как уже указывалось выше, религия и культура слиты, что нашло отражение как в системе ценностей, так и в семантике и прагматике лексических единиц.

В последние десятилетия в отечественном языкознании появилось множество работ, большей частью диссертационных, посвященных эмпирическому описанию религиозной лексики, как правило, православной (Горюшина 2002; Михайлова 2004; Дубровина 2006; Четырина 2008; Соломонов 2011; Арапов 2012 и др.). Во многих таких работах предлагается классификация материала, образцом для которой обычно служит классификация церковной православной лексики, предложенная в словаре Г.Н. Скляревской (2000). Отмечу докторское диссертационное исследование С.Ю. Дубровиной (2006), посвященное анализу христианской лексики в диалектах русского языка. Религиозная православная лексика рассматривается также во многих работах российских этнолингвистов, создателей уникального пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995–2012). Словосочетание *конфессиональная лексика* появляется в работах, где говорится о сравнительном описании лексики разных конфессий, например, в диссертации Р.И. Горюшиной (2002), где проводится сравнительный анализ конфессиональной лексики православия и католицизма.

В то же время в лингвистике развивается теоретическое направление, рассматривающее взаимосвязи языка и религии. Оно получает название теолингвистики. Необходимо упомянуть об учебном пособии Н.Б. Мечковской (1998), где этот термин не употребляется, но круг рассматриваемых вопросов вполне соответствует названию «теолингвистика». Авторы работ по теолингвистике строят ее предмет и методологию (см., например, Гадомский 2005; 2007; Постовалова 2012; 2014), обращая внимание на специфику религиозного смысла как такового. Пока эти два направления — конкретные описания религиозной/конфессиональной лексики и теоретические построения теолингвистики — мало связаны между собой, хотя очевидно, что их взаимодействие могло бы привести к новым ценным результатам. Одной из возможностей сближения этих направлений могут стать исследования языка конфессиональных культур в лингвоаксиологическом аспекте.

inslav

Основы лингвистической теории языковой оценки были представлены в работах Н.Д. Арутюновой (1988: 3–100, 199–297) и Е.М. Вольф (1985) и стимулировали становление и развитие нового лингвистического направления, которое вызвало к жизни большое количество исследований (Баранов 1989; Маркелова 1996; Голованова 2002; и мн. др.). Отмечу докторскую диссертацию Е.К. Бобыревой (2007), посвященную религиозному (православному) дискурсу, где рассматриваются его специфические функции, базовые религиозные ценности и системообразующие концепты, номинации которых относятся к религиозной лексике.

Параллельно развивается лингвоаксиологическое направление в Польше. В 1989 г. Е. Бартминьский опубликовал проект словаря польской лексики, именующей ценности. В избранном для исследования лексиконе есть и религиозная терминология (Бартминьский 2005).

О специфике религиозных ценностей и их отражении в языке конфессиональных культур

Уже в вышеприведенном кратком упоминании о некоторых элементах вероучения русского народного протестантизма я подошла к проблеме религиозных ценностей, которые, применительно к материалу описания, можно, как и лексику, назвать *ценностями конфессиональными*.

Проблема ценностей является одной из актуальных философских проблем уже около полутора веков и до сих пор представляет собой предмет споров о статусе ценности и оценки как реально существующего признака объекта или как субъективного мнения оценивающего субъекта. Существует множество классификаций и описаний разных аспектов анализа ценностей, на основании которых в фундаментальной аксиологии сложилось несколько направлений (см. Шохин 2010). Один из самых глубоких исследователей ценностей М. Шелер отмечал, что ценности в отношениях друг к другу образуют высокую иерархию, в силу которой одна ценность оказывается более высокой или более низкой, чем другая (Шелер 1994: 305). В иерархии ценностей, считает М. Шелер, следует различать два порядка: один упорядочивает соотношения ценностей в соответствии с их сущностными носителями, другой — собственно ценностные модальности. Сущностными носителями ценностей могут быть ценные «вещи», которые можно назвать благами, и личности. Но помимо них носителями ценности являются определенные «акты» (познания, любви и ненависти, воли), функции (слух, зрение, чувство и т. д.), ответные реакции и т. д.

Наиболее важная иерархия — самих ценностных модальностей — описывается М. Шелером в последовательности четырех рядов: 1) ряд ценностей «приятного и неприятного» на уровне ощущений, 2) витальные чувства, в том числе сфера «благородного и низкого», сфера «благососто-

inslav

яния»; 3) область ценностей эстетических и этических; 4) ценностные модальности «святого» и «несвятого», которые М. Шелер считает высшими. Модальность святого являет себя только в тех предметах, которые в интенции даны как «абсолютные предметы» (Бог); специфические ответные реакции — «вера» и «неверие», «благоговение», «поклонение». Акт, в котором изначально постигаются ценности святого, — это акт любви (Шелер 1994: 259–337).

Итак, религиозные ценности осмыслены М. Шелером как вершина иерархии ценностей, что совершенно естественно и очевидно для тех конфессиональных культур, которые стали объектом моего исследования. В качестве примера противоположных ценностных «ответных реакций» на ценности, которые им упомянуты, можно привести отношение к иконам: в православном старообрядчестве это почитание икон как носителей безусловной ценности; у духоборцев и молокан — полное отрицание такой ценности (чудотворные иконы православия духоборцы называли *деревянными досками*, *крашеными кумирами* и т. п.).

В результате догматических и/или обрядовых расхождений с доминирующим в обществе/государстве вероисповеданием, отделившись от него, конфессиональные сообщества православных старообрядцев и русских протестантов оказались на периферии общественного устройства. Это способствовало сохранению и даже укреплению ряда их общих культурных и психологических признаков — таких как определенная степень замкнутости, убежденность в своей избранности Богом, обостренное самосознание, самодостаточность, эсхатологическая направленность и др. (подробное описание этих признаков см. Никитина 2014). Эти признаки, в большой степени порожденные религиозными ценностями в истоках религиозного движения, например, убежденность в богоизбранности или эсхатологическая направленность, участвовали в дальнейшем формировании систем культурных и религиозных ценностей в процессе утверждения и самосохранения конфессиональных культур на протяжении всей истории их существования.

Эти признаки, осознаваемые самими носителями культуры, получали в каждой из культур специфические значения и эмоциональные оценки. Так, если эсхатология старообрядчества во многом мрачна и даже безнадежна, конец мира у беспоповцев окрашен страхом перед «мукой вечной, бесконечной», грозящей грешникам после Страшного суда, то представление о трагическом конце мира у большинства молокан-прыгунов соседствует с надеждой на светлое и радостное тысячелетнее царство Христа на земле. При этом словосочетание *тысячелетнее царство* в семантике слова *царство* содержит позитивную оценку, переходящую на слово *тысячелетнее*; слово *поход*, обозначающее перемещение большой группы людей в другое пространство — землю обетованную, во всех контекстах имеет

inslav

прагматическую положительную оценку. Таким образом, названные выше признаки участвуют в создании и функционировании систем конфессиональных ценностей и языковых оценок.

Ценностные значения пронизывают все составляющие конфессиональной модели мира, в частности, систему оппозиций — набор инструментов для порождения смыслов — единиц культуры. То, что звучащее и слышимое значит больше, чем видимое, связано с одной из главных оппозиций в таких культурах — оппозицией «наружное — внутреннее». Когда церковная обрядность сведена к минимуму и отсутствуют внешние атрибуты веры — иконы, нательный крест, видимые символические действия во время богослужения и пр., — тогда особенно важную роль уже не только в обрядности, но и в повседневной жизни приобретает оппозиция «наружное/внешнее — внутреннее/сердечное» и близкая к ней «видимое — невидимое», а также «истинное — неистинное», причем истинное, внутреннее, невидимое более всего связаны с миром религии. Духоборцы в своих псалмах неоднократно указывают: «Исповедую закон Господа моего Иисуса Христа и поминаю о нём не внешне, а внутренно». И ещё: «Аще кто видимую вещь за святыню почитает, тот супротив заповеди Божьей согрешает», — здесь работает оппозиция «видимое — невидимое» и связанная с ней оппозиция «истинное — неистинное/ложное».

Такой признак конфессиональной культуры, как замкнутость, придает действующей в ней оппозиции «чистое–нечистое» первостепенное значение. В этом смысле старообрядчество и молоканство, особенно прыгуны, могут соревноваться в количестве объектов и ситуаций, требующих очищения, мер и способов сохранения чистоты. При этом одни и те же объекты и ситуации могут оцениваться в двух культурах диаметрально противоположно. Чай, кофе, как и табак, пришедшие к русским людям из неправославных стран, считались в старообрядчестве долгое время нечистыми продуктами, употребление которых было и остается до сих пор в некоторых беспоповских общинах большим грехом. Соответственно, слова *чай*, *кофе*, *табак* также получают негативную прагматическую оценку в текстах старообрядческих духовных стихов и преданий.

Наоборот, в молоканстве чай является обязательным блюдом перед торжественным обедом, молятся именно перед чаем, и отвергаемые старообрядцами-беспоповцами самовары молокане торжественно ставят на столы во время праздничной трапезы после богослужения. Тем самым употребление чая получает конфессионально позитивную оценку. Кофе, заимствованный в Закавказье у соседей — армян и азербайджанцев, — нейтрален по общей оценке; перед кофе, какой бы едой он ни сопровождался, не молятся («это чужое»), хотя сам напиток многим очень нравится, и гедонистическая оценка налицо. В то же время у молокан до сих пор остается ветхозаветный запрет на употребление в пищу свиного мяса и рыбы

inslav

без чешуи как нечистых продуктов, что почти утрачено у духоборцев и чего — по крайней мере, в настоящее время — нет у старообрядцев.

Реализует оппозицию «чисто — нечистое» и присущее некоторым старообрядческим согласиям разделение в посуде. Оно породило такие лексические единицы, как *добрая* (для «своих»), *мирская* (для чужих и своих, но *обмирщенных*) и *поганая* (для домашних животных) *посуда/чашка*. Религиозный смысл может быть в слове главным; тогда в своей семантике слово обязательно содержит общую оценку — позитивную (*молитва*, *пост*, *милостыня*, *смирение*) или негативную (*дьявол*, *грех*, *гордыня*); может присутствовать как один из семантических или прагматических компонентов, как в словосочетании *добрая чашка*. *Чашка* — вполне мирское слово, прилагательное *добрая* означает здесь ‘чистая, хорошая’, то есть предназначенная для людей, соблюдающих конфессиональную поведенческую чистоту, ряд определенных конфессиональных запретов. И *добрая*, и *мирская*, и *поганая* (чашка) — не только оценка, это еще и указание на статус пользователя предмета, обусловленное рамками определенной субконфессии, в данном случае — представителями часовенного или поморского согласия. Иногда выступает на первый план утилитарная оценка факта разделения в посуде — ссылка на гигиеническую пользу, особенно при объяснении этой ситуации «чужим».

Теоретически рассуждая, мы можем предположить, что почти любой лексический элемент языка конфессиональной культуры, даже имеющий чисто бытовое значение, может подвергнуться — хотя бы в своем функционировании — конфессиональному влиянию, и это должно учитываться при включении его в конфессиональную лексику. Иными словами, конфессиональная лексика включает в себя не только собственно религиозную, но и бытовую лексику, испытавшую влияние конкретной конфессии.

У культурной и религиозной систем ценностей разные векторы. Можно сказать, что культурные ценности в основном имеют горизонтальную направленность, религиозные — вертикальную и трансцендентную, уходящую в сверхчувственную реальность. Но те и другие обусловлены потребностями, целями и стремлениями человека и соединены в конфессиональных культурах многочисленными нитями. При этом ценности религиозные, или конфессиональные — внутри каждой конкретной конфессии, — стабильны, образуют иерархию, имеющую истоком высшую самоценность, стоящую над системой ценностей, а именно Бога. Именно поэтому главные религиозные ценности как высшее благо для верующего вызывают соответствующие состояния души, о которых писал М. Шелер, а их вербальное выражение может, по-видимому, интерпретироваться как оценка (например, *благоговение*). Хотя ценности и блага иногда различаются (блага можно считать воплощениями ценностей), однако для моего дальнейшего анализа это непринципиально. Важнее различение ценно-

inslav

стей/благ и носителей ценностей, которыми могут быть вещи, люди, действия и состояния. Языковые же единицы, в частности лексика, являются вербальными выразителями, или обозначениями, как благ, так и их носителей, что будет видно из дальнейшего.

О представлении иерархии религиозных ценностей в конфессиональной лексике

Ценности можно разделить на две составляющие: позитивные ценности, или блага, и негативные ценности, или антиценности. Последние я рассматривать не буду. Мое исследование конфессиональной лексики строится с учетом результатов рефлексии представителей конфессиональных культур над основами своей религиозной жизни, то есть на исследовании конфессионально-культурного самосознания. Для установления иерархии конфессиональных ценностей/благ по их значимости я обратилась к простой схеме/модели, возникшей в разговорах с молоканскими пресвитерами и беседниками (проповедниками) и посвященной уровням молоканского богослужения. Их способ членения собственной культуры, как представляется, применим к любой конфессиональной культуре. Это деление мироустройства, отраженного в богослужении, на три части на основе отнесения к Закону, Обряду и Порядку, которые представляют иерархическую цепочку, возглавляемую Истиной — Христом. Истину человек познать не в силах. Поэтому Бог дает человеку Закон — установления (заповеди), которые нельзя изменять. Менять их может только сам Бог. Так, законы Моисеевы были заменены Законами Христа, то есть Законами любви. К уровню Закона можно отнести термины христианской догматики. Обряд также дан человеку Богом в его первоначальном варианте — для разъяснения и исполнения Закона, однако человеческая память несовершенна, и со временем Обряд может несколько измениться. (Значение слова *обряд,* которое этимологически восходит к корню *ряд*, молокане объясняют как «*обрет*ённое от предков».) Порядок — это человеческие установления, внесенные самими людьми для лучшего исполнения обряда, следовательно, и Закона: «Порядок — это как входить, куда садиться, где стол стоит, как петь псалмы — сижмá или стоймá», — объясняет молоканский пресвитер. Порядок существует и в мирских установлениях, его можно менять и упразднять.

Деление на Закон, Обряд и Порядок оказалось, кроме богослужения, применимым к описанию самых разных ситуаций.

Так, конфессиональная культура впускает исследователя и «чужих» (если впускает вообще) обычно в пространство Порядка, реже в пространство Обряда. О необходимости соблюдения порядка предупреждают: например, всем женщинам полагается приходить на богослужение к старообрядцам или молоканам в юбке, по возможности длинной, в блузке с длин-

inslav

ными рукавами. В сфере языкового этикета Порядок выражается в том, что «чужого» при хорошем к нему отношении старообрядцы и молокане предупредят: «Не говори *спасибо*, а говори *Спаси Христос* (старообрядцы), *Спаси Господь*» (молокане). Если разрешают присоединиться к пению на службе, то, значит, впускают в пространство Обряда. Но старообрядцы никогда не разрешат чужому по вере вместе молиться и знаменоваться (креститься), да еще двуперстием. Хотя это тоже обрядовый знак, но в нем выражается существо веры — божественная и человеческая природа Христа, то есть Закон, вне которого находится «чужой».

С другой стороны, некоторые элементы обряда могут переходить на уровень человеческого порядка и тем самым приобретать меньшую ценность.

Так, на мой вопрос, чем является ковер, который расстилают перед *престолом* — столом, за которым сидят молоканские «старцы» и на который встает и опускается на колени пресвитер во время молитвы, — элементом обряда или порядка? — молокане отвечают по-разному. Для молокан-прыгунов («духовных молокан») ковер символизирует скинию и чистоту исполнения Закона, а потому является обязательным элементом Обряда. «Постоянные» молокане квалифицируют ковер по-разному. Часть из них согласна с интерпретацией духовных молокан, но большинство считает ковер желательным элементом богослужения, связанным с воспоминанием о священной истории, однако более всего — с несомненным гигиеническим удобством при коленопреклонениях, то есть расценивают его прежде всего как элемент Порядка.

Другим примером может быть различение типов литургического пения у староверов-беспоповцев — так называемого *раздельноречия*, *наонного*, или *хомового* пения, и *истинноречия*, или *на́речи*. Раздельноречие состоит в произнесении в пении звуков [о] и [е] на месте бывших редуцированных, истинноречие идентично произношению в обычной речи. Каждый из типов пения оценивается как самый древний, что поддерживается соответствующей аргументацией. В конце XIX — начале XX века в г. Саратове вопросы литургического пения были предметом обсуждения на нескольких соборах старообрядцев поморского согласия. На последних соборах была принята формулировка: выбор типа пения «оставить на усмотрение прихода» (Полозова 2009: 35). Тем самым тип пения из элемента Обряда превратился в элемент ритуального Порядка и понизил свою ценность. Но не в глазах носителей культуры. Мне приходилось слышать от саратовских беспоповцев, говоривших с гордостью: «У нас в селе наонное пение, а эти (соседи) на́речь дуют».

Итак, молоканское деление на Закон, Обряд и Порядок можно считать самым общим членением, выражающим иерархически построенные уровни связи человека и Бога, и тем самым отнести эти связи к конфессиональным ценностям разных уровней. Рассуждая о Законе, Обряде и Порядке,

inslav

молокане сами вербально обозначали некоторые ценности, принадлежащие каждому из уровней. Я попытаюсь продолжить их рассуждения, распределяя соответствующую конфессиональную лексику по разным ступеням иерархической лестницы.

Высший/верхний слой составляют слова и словосочетания, смысл которых связывает человека и Бога непосредственно. Это то, что дает человеку Бог, например, *закон*, *заповеди*, *правда*, *благодать*, *спасение*, *слово*, *пение*, *вера*, *любовь*, *(пре)мудрость*, *уверение* и т. д. Это конфессиональные ценности молокан высшего порядка. То же можно услышать в вопросно-ответных духоборческих псалмах. Там много раз повторяется, что «Господь творил небеса с *пением,* утверждал *словом*». Пение предшествовало сотворению человека: «С кем Господь совет положил человека сотворить? — С *глаголом* и *пением*».

В верхний слой также входят, например, названия небесных сил: *ангелы*, *архангелы*, *серафимы* и пребывающие в царствии небесном *страдальцы за веру*, а также названия христианских добродетелей, которыми одарен сам Христос и которые он посылает людям; среди них духоборцами и молоканами очень высоко ценится *милосердие*, *кротость*, *терпение*, *любовь*. Названия этих добродетелей весьма часто встречаются в духовных песнях молокан:

Ты лил кровь Свою за нас,
Милосердный судья Спас;
Ты *терпеньем* побеждал (СП, № 321).

Эти слова говорят о Христе; к Христу же обращаются с просьбой:

К Тебе, Создатель, прибегаю,
Пошли *терпенье и любовь* (СП, № 535).

Любовь превыше всего, говорит ап. Павел, а духоборцы и молокане часто повторяют: «Где любовь, там и Бог».

Некоторые из перечисленных выше слов и словосочетаний объединены общим названием, указывающим на источник, который является высшей ценностью, или безусловным благом: это *дары Святого Духа*. Молокане часто цитируют слова ап. Павла о духовных дарах, даваемых Богом человеку: «Дары различны, но Дух один и тот же» (1 Кор 12: 4). «Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом *слово мудрости*; другому *слово знания*, тем же Духом; иному *вера* тем же Духом; иному *дары исцелений*, тем же Духом; иному *чудотворения*, <…> иному *разные языки*, иному *истолкования языков*. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как ему угодно» (1 Кор 12: 7–11, курсив. —

inslav

С. Н.). Наряду с перечисленными дарами молокане упоминают часто и дар пения как великий дар Святого Духа, хотя у ап. Павла он не упоминается, но, по заверению молокан, в Библии назван даром Святого Духа. Люди, обладающие каким-либо духовным даром, называются, как мне от молокан приходилось слышать, *одарованными* — в этом слове связь с идеей дара кажется сильнее, чем в слове литературного языка *одаренный*.

В вопросо-ответных псалмах духоборцев, в которых излагается их учение, некоторые вопросы содержат в себе также общие, условно родовые названия тех благ или добродетелей, которые даны в ответах, а сами эти названия содержат в своей семантике указание на высшую ценность, например, в Пс 3:

> {В}. Что есть *плоды Духа Святого*?
>
> {О.} Любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость и воздержание

или

> {В} Что есть *седьм добродетелей*?
>
> {О.} Первая — смирение; вторая — нелюбостяжание; третья — целомудрие; четвертая — терпение; пятая — пост, шестая — братолюбие; седьмая — бодрствование духовное (ЖК 1954: 33).

Самая распространенная и самая высшая оценка в молоканских духовных песнях и духоборческих псалмах для слов первого, высшего уровня — прилагательное *святой* — ‘относящийся к сфере божественного’. Этот эпитет сопровождает не только обозначения духовных сущностей — *Святой Дух*, *святая правда Господня*, *Божья премудрость святая*, *святой закон*, *святая Его воля*, *святая молитва* и т. *д.,* не только названия локусов — *святый град Иерусалим*, *святая гора Сион*, но и *святое тело Христово*, и его части: *святая головушка*, *святые руки*, *святое лицо* и даже *святые ребра*, которые *копьем прободаша.* Нетрудно заметить, что прилагательное *святой* относится к словам, в семантике которых в конфессиональном дискурсе имплицитно содержится указание на высокую ценность. То же можно сказать про любую добродетель, которая есть благо, данное Господом: уже в родовом понятии содержится позитивная оценка высокой степени, выраженная во внутренней форме слова *добродетель.* Носителем же конкретного блага, например, *смирения*, является *человек смиренный* (о концепте смирения см. Постовалова 2012: 147–149).

Второй слой относится к социально-религиозной жизни молокан, прежде всего к структуре молоканского собрания (богослужения): это слова *обряд*, *собрание*, названия элементов обряда — *беседы*, *псалмопение*, *моление*, *молит-*

inslav

ва; служителей обряда — *старцев*: *пресвитер*, *беседник* (*проповедник*), *сказатель*, *певцы* и *певицы*, также предметов и действий: *престол*, *Библия*, *лобзание*, *выходить на круг* и др. У молокан-прыгунов к этому прибавляется *пророк*, *пророчество*, *действеники* (люди, в которых действует Святой Дух).

Если слова первого уровня имеют высокую позитивную оценку в своей семантике, то сказать то же о многих словах второго уровня, на первый взгляд, нельзя. Однако весь обряд принадлежит сфере самых высоких конфессиональных ценностей, его элементы причастны к сфере божественного, и прежде всего понятие *служения*, которое выполняют *старцы*. Поэтому конкретные *служения*, воплощенные в носителях блага, а именно в *пресвитере*, *беседнике*, *сказателе*, *певце*, также принадлежат конфессиональной сфере. Однако пропорции божественного, или священного, и человеческого несколько меняются по сравнению с самым верхним слоем, и оценка идет уже по признаку профессионального качества служения. Общая оценка х*ороший* может быть отнесена к любому *служению*. *Хороший* беседник, как говорил мне один из лучших беседников молоканских общин США, — «тот, кто говорит как по маслу, разжевывает духовную пищу, чтобы желудок (собрание) её принял и не заболел». *Хорошее* псалмопение — такое, когда сидящие в собрании люди «кушают псалмы, как манну небесную, и сердце их открывается Господу для моления», которое является кульминацией богослужения.

Третий слой Порядка — лексика, имеющая утилитарное бытовое значение, однако наделенная также и религиозным символическим смыслом. Это, например, такие слова, как *косынка/платок* и *пояс*. Косынка или платок — обязательная принадлежность женщины, которой надлежит быть покрытой по христианскому обычаю в знак подчинения мужчине-мужу. Пояс не только у молокан, но во многих конфессиональных культурах является знаком отделения верхней, чистой половины тела от нижней, нечистой. Необходимость ношения пояса и косынки связана с Обрядом, однако принятые в данном социуме тип или форма пояса, цвет и способ ношения косынки — элементы Порядка.

Интересен статус Библии: ее содержание божественного происхождения, непосредственно связано с Законом, недаром ее называют *Святым Писанием*; потому она должна входить в высший слой ценностей, а соответствующая номинация — в верхний слой конфессиональной лексики. «Книга книг» является и главной ценностью Обряда: без нее, ее присутствия на престоле (столе, за которым сидят старцы) и без ее использования в пении и беседах богослужение невозможно. Но книга Библия может быть полной и неполной, иметь разный внешний вид; молокане ценят редкие издания — это уже область человеческого Порядка.

Своеобразная молоканская «модель мира» оказалась полезной при рассмотрении терминологии, или, лучше сказать, концептосферы пения.

inslav

Концепт пения является одним из основных в культуре молокан и духоборцев, в которой устное звучащее слово служит единственным каналом общения с Богом. В этой терминологии также нетрудно усмотреть три уровня — от самого верхнего по религиозной значимости до чисто технического. Кратко остановимся на двух словах из семантического поля пения: это *голос* и *псалом*. Они интересны тем, что каждый, как и Библия, по-своему входит в пространства всех трех уровней конфессиональной сферы ценностей.

Начнем со слова *голос*. В культуре молокан, как и вообще в народной песенной культуре, это слово имеет три главных значения.

Голос[1] — неотъемлемый атрибут человека, божественный дар звучания, при помощи которого реализуется слово в речи и пении. И слово, и пение, и голос, по молоканским представлениям, — Дары Святого Духа и поэтому принадлежат к самому верхнему пласту конфессиональной лексики. *Голос*[1] — инструмент, данный человеку Богом для его прославления, поэтому никакие другие, *рукотворенные* инструменты молоканам не нужны. Как инструменту, голосу нужны сила и красота, поэтому его атрибуты — *звучный* и *красивый/прекрасный*, содержащие эстетическую оценку.

Голос[2] — мелодия, напев псалма и песни; наряду со словесным текстом их вторая составляющая. *Голос*[2] — голос псалма — принадлежит второму слою и входит в семантическое пространство Обряда. Как и *голос*[1], он может быть *красивым* (эстетическая оценка), *веселым* и *скорбным* (эмотивная оценка).

Голос[3] — партия в ансамбле. Различают *основной* голос, *средний* голос, *подголос, бас*. *Голос*[3] входит в пространство техники пения, самостоятельное по отношению к сфере конфессиональных ценностей, это сфера человеческого Порядка, однако *голос*[3] участвует в обряде и через это становится причастным к конфессиональной сфере, но в меньшей степени, чем *голос*[1] и *голос*[2].

Остановимся теперь на слове *псалом* в молоканской культуре. Среди так называемых постоянных молокан псалом является единственным видом песнопения во время богослужения. Терминология структуры и исполнения псалма очень разработанна. *Псалмом* называется певческий текст, взятый не только из Псалтири, но из любой книги Библии и распетый на определенный, ему принадлежащий напев (*голос*[2]). По иллокутивной силе различаются *просьбенные*, *благодарственные*, *утешительные* псалмы; по экспрессивности (эмотивные оценки) — *жалобные*, *скорбные* псалмы и *радостные*, *торжественные*. У другой ветви молоканства — *прыгунов*, или *духовных*, источником богослужебного пения, кроме Библии, служат тексты пророка М.Г. Рудометкина из книги «Дух и Жизнь». Статус псалмов в той и другой ветви молоканства очень высок. Недаром выдающийся певец из американских молокан-прыгунов так определил, кто такой молоканин:

inslav

«Это христианин, поющий псалмы». Молоканский псалом — элемент Обряда, но его текст — божественного происхождения, он направлен к Богу, благодаря чему он имеет отношение также и к верхнему уровню — уровню Закона. Поименованные в молоканской культуре технические элементы псалма — *звод* (музыкальная строфа), *колено*, *поворот*, *переход*, *вилюшки*, *рамка* и пр., созданные человеком, относятся к уровню человеческого Порядка, принимающего участие в Обряде. Таким образом, *псалом* проходит через все три уровня принятой схемы конфессиональных ценностей.

У слова *псалом* есть определения, в которых заключена эстетическая и этическая оценка. Это прилагательные *красивый* и *прекрасный*. Первое эстетически оценивает напев псалма (*голос*[2]), который создает человек, второй оценивает сам факт существования псалма как совершенного образца пения, обращенного к Богу. Это этическая оценка, включающая в себя подчиненную ей эстетическую компоненту. Примечательно, что в спонтанном маленьком психолингвистическом эксперименте, когда я попросила нескольких пожилых молоканок написать первое, что придет в голову при слове *псалом*, они все (правда, посовещавшись) написали *прекрасный*.

Певцы объясняли мне, что прекрасным правильное красивое пение делает вера: «Псалмы — не песня. Перед этим пением надо благоговеть. Нужно петь душой — тогда пение получится». Голос должен быть *светлым*: «Это значит, что должна быть в нём внутренняя радость, Дух». Если псалом не дается, певец постится: «Нужно первым долгом: не открывается псалом — денька два попостишься, и он откроется». «Если человек не возрождённый, не верующий в Бога — он может не научиться псалмам» (ЭМА).

Оценочные суждения, записанные от представителей конфессиональной культуры, могут выражать мнения социума, а могут быть индивидуальными. Иными словами, субъектом оценки может быть социум или индивид (о структуре оценочного суждения и его субъекте см. Вольф 1985: 67–78). Приведенные выше оценки псалма как вида религиозного пения, даваемые разными молоканскими певцами, выражали, на мой взгляд, общее мнение всех молоканских певцов: очень сходные суждения я слышала много раз.

Еще один пример многозначного слова, семантика которого распределена по всем трем уровням конфессиональных ценностей. Всем известное слово *собрание* в языке молокан имеет три значения: 1. ‘богослужение’, 2. ‘совокупность верующих, регулярно посещающих богослужения’, 3. ‘помещение, в котором богослужение происходит’. В каком отношении к системе ценностей находятся эти разные значения слова *собрание*?

Собрание[1] — богослужение, или служение, — религиозный обряд, данный Богом как регулярное напоминание о Законе, или как воплощение Закона в богослужении, а также как предоставленный человеку самим

inslav

Богом способ общения с ним. Слово *собрание*[1] обозначает определенную совокупность действий собравшихся верующих людей, обращающихся к Богу с просьбами от всех присутствующих или индивидуальными, а также возносящих Богу хвалу или благодарность в речи и пении. Очевидно, что слово *собрание*[1], или богослужение, занимает на ценностной лестнице молоканской конфессиональной лексики высокую ступень, поскольку указывает на ситуацию возможности непосредственного общения человека с Богом. Оценивается *собрание*[1] по тому, насколько оно выполняет свою функцию — приближает человека к Богу. Достигается это качеством бесед и псалмопения, их способностью *расквилить*, то есть подготовить и открыть сердце Богу во время молитвы — сердцевины молоканского богослужения. *Собрание*[1] рядовые участники называют *хорошим* или *удачным*, если интересными были беседы и красиво пели псалмы. Молоканская элита (*старцы*) указывает на то, что во время собрания должна звучать одна главная тема, соединяющая человека и Бога. Единая тема собрания, или его идея, дается Богом, и она была названа одним из искусных молоканских беседников «золотой нитью», в которую участники собрания один за другим «вплетают собственные пряди», чтобы к концу собрания «сплести прочный, неразрывный канат», соединяющий человека с Богом. «Внутренные уши должны быть всегда готовые, чтобы золотую нить понять, а тогда к этой золотой нити присоединяй подобное, и тогда служение выходит, и подымается дух, вера укрепляется, мысли соединяются с Божеством, и тогда идёть высший, скажем, уровень служения» (из высказываний молоканского беседника Ивана Васильевича Гусева, запись 1990 г., г. Керман, Калифорния, США).

Собрание[2], или *церковь,* — сообщество, или община, верующих людей, собирающихся для проведения *собрания*[1]. Каждое *собрание*[2] имеет своего *пресвитера* (выборного главу), своих *беседников* (проповедников), *сказателей*, читающих тексты строф псалма перед пением, *певцов* и *пророков* (последние — у *молокан-прыгунов*, или *духовных*). *Хорошее* собрание[2] должно быть *единомысленным.* Это значит, что все его члены сходятся в восприятии и толковании принципиальных мест священного текста, также они должны быть *единомысленными* в вопросах устройства своего обычно небольшого социума, в выполнении конфессиональных правил и запретов бытового порядка, например пищевых. Разномыслие в толковании Библии может привести не просто к временному конфликту, но к расколу и образованию двух собраний. Носителем *единомыслия* как ценности/блага является не отдельный индивид/личность, но *собрание*[2] — коллективная личность, *церковь.*

Призывая к едино/одномыслию, молокане обращаются к Библии, а именно, к посланиям ап. Петра (1 Пет 3: 8), указавшего на должные отношения между членами церкви: «Наконец (будьте) все *единомысленны,*

inslav

сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры»; и ап. Павла: «Будьте *единомысленны* между собою, не высокомудрствуйте, но последуйте смиренным, не мечтайте о себе» (Рим 12: 16, курсив мой. — *С. Н.*).

Этот же призыв звучит в духовных песнях молокан, где он связан с христианской любовью или с наступлением земного царства Христа:

Ибо мы всюду есмы
Единомысленные
Братья и сестры
И верно в том лично
Имеем между собою
Любовь Божию,
По заповеди Господа
Нашего Иисуса Христа (СП: № 691)

или

А теперь не сомневайтесь скоро можно ожидать
Основание новогрядущего тысячелетнего
Единомысленного земного царства Христа на земле (СП: № 850).

Единомыслие как безусловная ценность создается людьми, хотя, безусловно, с помощью Бога.

Наконец, *собрание*[3] — специально построенное здание для проведения *собрания*[1]. Это то же, что *молитвенный дом*, или *дом молитвы*, но никак не *храм* и тем более не *церковь*: «Очень хорошее, просторное собрание построили в Кочубеевке, а окна уж какие красивые!» (из высказываний молокан). Если же за неимением или невозможностью построить свое *собрание*[3] молокане собираются у кого-то на дому или снимают помещение, то такое помещение *собранием* не назовут. Однако стоит отметить различие в предлогах при употреблении слова *собрание* в литературном русском языке и в языке молокан: они идут ***в*** *собрание*, то есть **на** богослужение, где бы оно ни происходило, но они же пойдут ***на*** *собрание* в школу, в офис и т. д.

Можно заметить, что три значения рассмотренного слова выстраиваются на лестнице ценностей на разных ступенях; последнее значение, относящееся к сфере человеческого Порядка, кажется, уже совсем на краю конфессиональной лексики, но, тем не менее, относится к ней. Так, чтобы *собрание*[3] могло начать функционировать, необходимо выполнить некоторые обрядовые действия, а именно, собраться общине (*собранию*[2]) перед построенным зданием и запеть псалом 121 «Возрадовался я, когда сказали мне: пойдем в дом Господень», с пением псалма войти в него и провести *со-*

inslav

брание[1], воздавая хвалу и благодарность Богу за благополучное окончание строительства.

Отсюда следует, что для того, чтобы понять, насколько слово вхоже в конфессиональную сферу, необходимо построить его подробное энциклопедическое описание.

Кончая свои заметки, я хочу еще раз обратить внимание на то, что конфессиональная лексика уже в своем названии говорит о присутствии в смысле входящих в этот разряд слов указания на конфессиональные ценности. Оно может быть эксплицитным, как в слове *благодать,* имеющем это указание в своей внутренней форме, а может требовать погружения в обширный конфессиональный дискурс, как, например, слово *правда* в значении *Закон* или многочисленные названия добродетелей типа *кротость* или *терпение.* Интересны для исследования «пограничные» слова, в одной конфессии входящие в конфессиональное пространство, а в другой — нет. Таково, например, слово *нищий* в народном православии, причастное к религиозным ценностям, в частности, к надежде подающего нищему милостыню на бóльшую вероятность своего спасения, и то же слово в молоканстве, где, как правило, такой причастности нет.

Избранная в «Заметках» модель членения лексики требует дальнейшей детальной классификации. Между рассмотренными уровнями членения лексики есть зоны перехода. Кроме того, конфессиональные ценности могут быть выражены грамматическими средствами, например модальностью долженствования и призывами в форме императива. Моей задачей было только показать один из возможных путей исследования того, как язык и культура представляют конфессиональные ценности в лексике.

Литература и источники

Арапов 2012 — *Арапов О.А.* Вербализация концептосферы «Метафизический мир» в фольклорных духовных стихах XIX в. Автореф. дис. … канд. филол. наук. Челябинск, 2012.

Арутюнова 1988 — *Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988.

Баранов 1989 — *Баранов А.Н.* Аксиологические стратегии в структуре языка (паремиология и лексика) // Вопросы языкознания. 1989. № 3. С. 74–90.

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Проект и общие принципы аксиологического словаря // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 115–130.

Бобырева 2007 — *Бобырева Е.К.* Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения). Автореф. дис. … докт. филол. наук. Волгоград, 2007.

inslav

Вольф 1985 — *Вольф Е.М.* Функциональная семантика оценки. М., 1985.

Гадомский 2005 — *Гадомский А.К.* Теолингвистика: история вопроса // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Филология». Т. 18 (57). № 1. Симферополь, 2005. С. 16–25.

Гадомский 2007 — *Гадомский А.К.* Религиозный язык — теолингвистика — языкознание // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Филология». Симферополь, 2007. Т. 20 (59). № 1. С. 287–292.

Голованова 2002 — *Голованова А.В.* Ценности и оценки в языковом отражении. Автореферат дис. … канд. филол. наук. Пермь, 2002.

Горюшина 2002 — *Горюшина Р.И.* Лексика христианства в русском языке: системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов. Автореферат дис. … канд. филол. наук. Волгоград, 2002.

Дубровина 2006 — *Дубровина С.Ю.* Христианская лексика в диалектах русского языка. Автореф. дис. … докт. филол. наук. Тамбов, 2006.

ЖК — «Животная книга» духоборцев (Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола) / Под ред. В. Бонч-Бруевича. Виннипег, 1954. Вып. 2.

Культурология 1997 — Культурология. XX век. Словарь / Главный редактор, составитель и автор проекта А.Я. Левит. Отв. ред. Л.Т. Мильская. СПб., 1997.

Маркелова 1996 — *Маркелова Т.В.* Семантика оценки и средства ее выражения в русском языке. Автореф. дис. … докт. филол. наук. М., 1996.

Мечковская 1998 — *Мечковская Н.Б.* Язык и религия. Пособие для студентов гуманитарных вузов. М., 1998.

Михайлова 2004 — *Михайлова Ю.Н.* Религиозная православная лексика и ее судьба (по данным толковых словарей русского языка). Автореф. дис. … канд. филол. наук. Екатеринбург, 2004.

Никитина 2013 — *Никитина С.Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы описания). М., 2013.

Никитина 2014 — *Никитина С.Е.* Что объединяет конфессиональные сообщества? (старообрядцы, молокане, духоборцы) // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. М., 2014. Т. 2. С. 185–196.

Полозова 2009 — *Полозова И.В.* Традиция литургического произношения в среде саратовских старообрядцев: прошлое и настоящее // Кабинет фольклора. Статьи, исследования и материалы. Сб. науч. трудов / Отв. редактор Ю.Н. Борисов. Саратов, 2009. Вып. 3. С. 33–40.

Постовалова 2012 — *Постовалова В.И.* Религиозные концепты в теолингвистическом представлении // Теолингвистика. Международный тематический сборник статей / Под ред. А.К. Гадомского и К. Кончаревич. Београд, 2012. С. 143–152.

Постовалова 2014 — *Постовалова В.И.* Теолингвистика и ее основания (опыт эпистемологического анализа) // Христианство и наука: сборник докладов конференции. М., 2014. С. 117–153.

inslav

Скляревская 2000 — *Скляревская Г.Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.

Соломонов 2011 — *Соломонов М.И.* Христианский теоним в структуре фольклорного текста (на материале пермских духовных стихов). Автореф. дис. … канд. филол. наук. Пермь, 2011.

СП — Сионский песенник столетняго периода христианской религии Молокан Духовных прыгунов по всему миру. Первое издание. Los Angeles, 2004.

Флоренский 1990 — *Флоренский П.А.* Философская антропология // П.А. Флоренский. Соч. в двух томах. М., 1990. Т. 2. У водораздела мысли. С. 34–38.

Четырина 2008 — *Четырина А.М.* Лексикографическое представление фрагмента языковой картины мира: православная лексика в Словаре церковнославянского и русского языка. Автореф. дис. … канд. филол. наук. СПб., 2008.

Шелер 1994 — *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 259–337.

Шохин 2010 — *Шохин В.К.* Аксиология // Новая философская энциклопедия. М., 2010. С. 62–67.

ЭМА — экспедиционные материалы автора.

inslav

Е. Троева (София)

Религиозные ценности в традиции болгар

Ценности функционируют как объективные нормы и регуляторы социального поведения. Они представляют собой многосоставные комплексы, формирующиеся когнитивным, аффективным и поведенческим компонентами, при этом когнитивный компонент включает ключевые этические представления о добре и зле (Гарванова 2013: 43). На протяжении тысячелетий основные ценности человеческого общества определялись соответствующими религиозными системами и верованиями. Любая религиозная доктрина задает этическую модель поведения, осмысленную сквозь призму представлений о грехе и праведности (Троева 2006: 50), грех представляется нарушением религиозных императивов, сформулированных в священных книгах (Георгиева 1998: 6). С принятием болгарами христианства в IX в. началось постепенное формирование новой религии как идеологической базы, предписывающей определенные нормы поведения и стремящейся сформировать новый тип личности. В ходе этого процесса ряд языческих представлений был воспринят и переосмыслен в христианском духе (Генчев 1996: 123). При посредничестве церковной проповеди десять заповедей, формирующих основу христианской этики, стали частью нравственного кодекса, которому старались следовать люди. Десять заповедей регулировали отношения человека с Богом и людьми, поскольку они внушали верующим, что не нужно поклоняться другим богам и идолам, что следует почитать седьмой день недели — день Господень, когда нельзя работать, что нужно уважать своих мать и отца, не убивать, не прелюбодействовать, не красть и не лжесвидетельствовать. Священное Писание осуждает пороки и поощряет такие добродетели, как вера, надежда, любовь, милосердие к ближнему. Народная концепция греха — результат переплетения религиозных и мифологических представлений, элементов устной и письменной культуры, а также норм обычного права и традиционной системы ценностей (Толстая 2000: 16). На бытовом уровне «страх перед Богом и стыд перед людьми» — основной нравственный постулат носителя традиционной культуры.

Специфические исторические условия этнического и религиозного гнета, при котором жили болгары и другие балканские народы с конца XIV в. до конца XIX — начала XX в., оказали влияние на их религиоз-

inslav

ную культуру. В Османском государстве подданные делились по религиозному принципу; болгары, как христиане, относились к *рум милитету*, на который был наложен ряд ограничений. Болгарская церковь утратила свою самостоятельность, высшие церковные посты в Константинопольской патриархии, которой подчинялись христиане, занимали в основном греки; простые священники не отличались высокой образованностью, а число их было недостаточным для удовлетворения потребностей прихожан в церковном служении. В этих условиях православная религия осмыслялась как основной инструмент сохранения своей идентичности. Формирование и развитие болгарской нации в условиях османского владычества и доминирующего положения ислама привели к тому, что болгарская национальная идентичность складывалась в противопоставлении «чужому» — турку-мусульманину. Так, по сей день «болгарин» ассоциируется с православным христианином, а в разговорной речи этноним «турок» используется в значении «мусульманин». Века османского владычества привели и к смене вероисповедания — часть православных болгар приняли ислам, меньшая часть стала католиками. Новые вероисповедания налагали на своих последователей свои системы ценностей и моральные нормы, отличавшиеся в ряде случаев от православных (например, допустимость полигамии в исламе).

С восстановлением болгарской церкви (экзархат 1870 г.) и болгарской государственности (1878 г.) были созданы более благоприятные условия для функционирования церковной организации, повышения религиозной грамотности; с введением предмета «Закон Божий» в болгарских школах церковнослужители поддержали опыт искоренения народных суеверий. В то же время происходили процессы модернизации, подрывавшие положение религии как единственной парадигмы, объясняющей реальность. В конце XIX — начале XX в. процесс охватил главным образом наиболее образованные слои городского населения. В селах традиционные представления и моральные нормы продолжали бытовать еще несколько десятилетий. К этому же периоду относятся первые наиболее полные собранные и опубликованные описания народных верований и обычаев.

Наиболее значимым среди них является труд «Народная вера и религиозные народные обычаи» Димитра Маринова (издание 1914 г.). Он дает представление о бытовавших в конце XIX — начале XX в. среди болгар представлениях о добре и зле, грешном и праведном поведении. Нравственный кодекс болгар того периода в большой степени соответствовал религиозным нормам и требованиям: каждый должен почитать своих родителей и помогать им в старости; запрещаются кровосмешение, измена, прелюбодеяние, кражи, убийства, грабежи, предательство, необходимо помогать путникам, сиротам, бедным (Маринов 1994: 358). По народным представлениям, грех сыну изгонять отца и мать, ударить их, осуждать,

inslav

грех куму не уважать своего крестника. Грехом считается кровосмешение, клятвопреступничество, измена; грех, если женщина станет колдуньей, если человек занимается грабежом, убивает, лжет, вспахивает чужое поле, не почитает Бога, не ходит в церковь, не ставит свечки, не соблюдает пост, не подает милостыню (Там же: 336). Грешно нарушать Божьи заповеди и нормы, не почитать иконы, нарушать пост и молитву (Георгиева 1985б: 71). Грехом считается занятие магией, забота о внешней привлекательности, пьянство, ростовщичество, смена веры (Там же: 71). Идея первородного греха, основа христианской доктрины, выражается в библейском рассказе о грехе Адама и Евы в раю, но записанные Д. Мариновым представления о греховном поведении скорее говорят о том, что, по народным верованиям, человек становится грешником на протяжении своей жизни. В то же время встречаются представления об участии дьявола в сотворении человека как причине его податливости к искушениям (Георгиева 2003: 31).

Согласно широко распространенным верованиям, у каждого человека есть свои ангел и дьявол. Ангел стоит за правым плечом человека, поощряет добрые дела и несовершение плохих дел, записывает все деяния человека и после его смерти выступает свидетелем о них. Ангел борется с дьяволом, уберегая человека от бед и греха, и если он побеждает, то человек становится праведным, поскольку у него «сильный ангел» (с. Литаково, обл. Ботевграда, и с. Тодювцы, обл. Елены) (Маринов 1994: 250). Оппозиция «левое — правое» приравнивает характер человеческого поступка и сущность сверхъестественного существа, которое им управляет (Троева 2006: 55). О людях, которые грешат, в Западной Болгарии говорят, что их ангел слаб, а дьявол силен. Такие люди воруют, убивают, занимаются поджогами (Маринов 1994: 253). По записанным Д. Мариновым верованиям из Западной Болгарии, Сатана склоняет человека к различным злым делам: распутству, предательству, клеветничеству, лжесвидетельствованию, пьянству, грабежу, жестокосердию (Там же: 251). Поэтому человека, который под влиянием дьявола стал преступником, пьяницей, вором, клеветником, зовут «осатоненным» (с. Литаково, обл. Ботевграда; Маринов 1994: 251–252). О согрешившем человеке говорят «надул его дьявол» (Маринов 1994: 258). Исследователи отмечают, что в фольклорных текстах славян в качестве греха реже упоминаются нарушения сугубо религиозных норм, чем нарушения норм обычного права (Михайлова 2000: 8). В народной этике слабо представлена христианская идея покаяния как способа искупления грехов, но широко представлен ряд магических действий для избежания наказания за совершенный грех (Толстая 2000: 25).

Согласно народным представлениям, грех неминуемо влечет за собой Божью кару. Грешников поражает молния или болезни (Маринов 1994: 356–358). Широко распространено представление, что Господь насылает чуму, когда большая часть жителей селения становятся грешниками (Там

inslav

же: 281). Поступки человека при жизни определяют посмертное бытие его души. Повсеместно распространено верование, что плохие и добрые дела человека взвешиваются после его смерти и в зависимости от того, какая чаша весов перевесит, душа отправляется или в рай, или в ад (Там же: 332). К добрым поступкам относятся подача милостыни, предоставление крова путникам, помощь больным. Такие добрые дела на том свете встречают как белых голубей, а плохие дела — как черных воронов (Тырново; Маринов 1994: 331–332). В ад после смерти отправляются ведьмы и ворожеи (Маринов 1994: 333). В северо-западной Болгарии распространено представление, что когда погибает преступник, он становится оборотнем, а его душа остается на земле и вредит людям (Там же: 316). Основное отличие народной концепции греха от христианской — в трактовке последствий греха: если в рамках христианской этики за грехи расплачиваются после смерти (грешник попадает в ад), то по народным представлениям возмездие за грех возможно в земной жизни, наказание может быть послано социуму в виде бедствия (Толстая 2000: 23).

Рассмотренные верования характерны для широких слоев сельского населения первой половины XX в. В тот же период в городах формировались социальные слои с новыми мировоззренческими установками. С одной стороны, там отмечалась более соответствующая канону религиозная практика, а с другой стороны — возрастало число людей, придерживавшихся атеистического образа жизни.

Политические потрясения середины XX в. и новое социально-экономическое устройство Болгарии второй половины века привели к значительным трансформациям в общественной жизни. Коммунистическая власть ставила целью создание нового типа общества и нового типа личности. Религия и ее ценности определялись как консервативные и анахроничные. Широко пропагандировалась идеология атеизма, закрывались храмы, оказывалось давление на духовенство. Церковь была отстранена от системы образования. Духовное образование утратило престижность, постепенно сокращалось число монахов и священников. Против некоторых представителей культа (католических священников, евангелических пасторов) были возбуждены судебные процессы. Церковь рассматривалась как изживший себя институт, имеющий значение лишь как элемент культурно-исторического наследия болгар. Религиозные обряды были вытеснены из публичной сферы. Власти вели политику их постепенного изживания и из частной жизни. Наиболее заметно это на примере «переходных» обрядов жизненного цикла. Создавались новые гражданские обряды, заменявшие церковное крещение, венчание, отпевание. Наиболее сильным было давление на ислам, когда в конце 1950-х гг. велась упорная борьба за уничтожение религиозных особенностей жизни мусульман в Болгарии под предлогом их «приобщения к социалистической нации».

inslav

Этот агрессивный подход привел к существенным трансформациям мировоззрения населения, восприятия религии и ее ценностей. В то же время социалистические и христианские ритуалы оставались предметом выбора в зависимости от конкретных целей людей, при этом созданное на макроуровне напряжение между этими значительными традициями редуцировалось на микроуровне (Петров 2000: 81).

В социалистический период были осуществлены национализация земли и индустриализация, что привело к массовой миграции молодежи из села в город. Это стало причиной прерывания традиционных механизмов передачи знаний и представлений. Так, например, запрет работать в воскресенье до коллективизации соблюдался: «В воскресенье не работали, потому что грешно. Это христианский праздник», «Грешно работать в воскресенье, соблюдали этот запрет, пока земля была частной» (с. Ковачевица, АИЕФЕМ № 113-III: 30). На моральные ценности и нормы во второй половине XX в. оказывала влияние светская образовательная система и развивающиеся средства массовой информации (пресса, радио, телевидение), действовавшие в рамках коммунистической идеологии. Социалистическая модернизация интенсифицировала процессы секуляризации, трансформировав жизненные миры и проекты, подобно тому, как при рационализации мира неминуемо изменяются и ценности. Изменился и исследовательский подход к изучению традиций. В годы социализма в народной культуре искали элементы, подчеркивающие ее древность, религиозными ценностями пренебрегали или анализировали их языческие истоки, что явилось причиной отсутствия исследований, фокусирующихся на религиозных элементах культуры. Несмотря на это, в полевых записях этнографов второй половины XX в. зафиксированы многочисленные данные о бытовавших, особенно в среде сельского населения, представлениях о добре и зле, многие из которых имели религиозную основу. Так, например, вплоть до 1980-х гг. респонденты, преимущественно представители старшего поколения, были носителями этических представлений и верований, засвидетельствованных Д. Мариновым десятилетиями ранее. От респондентов по-прежнему можно было услышать рассказы о том, что дьявол карает человека за плохие дела («Дьявол тебя соблазняет на плохие дела?» — Балдево, АИЕФЕМ № 113-III: 19), что грешно клеветать, заниматься магией, проклинать, лгать, воровать и убивать, работать по большим церковным праздникам (АИЕФЕМ № 113-III: 23–24, 35). Наибольшим грехом считалось неверие в Бога: «Самый большой грех — это когда не веришь в Бога» (с. Пчеларово, АИЕФЕМ № 114-III: 20). Хотя модернизация и урбанизация привели к установлению новой морали и новых отношений между полами в городах, в сельской местности в этот период продолжали бытовать представления о том, что грешно мужчине встречаться с чужой женщиной, рожать ребенка вне брака — «Грешно было рожать ребенка вне

inslav

брака, за это бил град, люди говорили, это грех для целого села» (с. Ковачевица, АИЕФЕМ № 113-III: 35), о том, что неженатые юноши и девушки безгрешны, а женатые грешны — «Когда умирают неженатые девушки и юноши, они считаются самыми праведными. На них нет греха. Женатые люди грешны» (с. Балдево, АИЕФЕМ № 113-III: 23). Еще и в 1980–1990-е гг. в сельских районах природные бедствия воспринимались как Божья кара за грехи людей (нарушение запретов, женскую работу в церковные праздники). Все еще встречались, хотя лишь как наследие прошлого, поверья, что засуха происходит оттого, что в селе есть некрещеные дети или сожительствуют неженатые мужчина и женщина, что кто-то повесился или кого-то похоронили в дождь (Георгиева 1985а: 40), что девушка забеременела и родила ребенка вне брака (Мицева, Попов 2002: 235). В Родопах и во второй половине XX в. применительно к плохому человеку использовалось выражение *ляв човек* (букв. «левый человек»). Как у христиан, так и у мусульман широко распространено представление о самоубийстве как большом грехе. Однако в отличие от прошлого, когда таких людей хоронили вне кладбища, в настоящее время их хоронят так же, как и других покойников, но без совершения религиозного обряда.

Наступившие после 1989 г. социальные, экономические и политические изменения стали началом нового этапа в развитии религиозной культуры. Восстанавливались права граждан на свободное практикование религиозных обрядов. Религия вернулась в публичную сферу. В 1990-е гг. наблюдался своеобразный бум демонстративной религиозности, особенно во время больших религиозных праздников. Ряд храмов был восстановлен, строились новые церкви и мечети. После 1989 г. мы стали свидетелями роста интереса в стране не только к традиционным вероисповеданиям, но и к некоторым новым религиозным движениям и идеям «нью эйдж» . Наблюдался особенно значительный рост числа последователей евангельских церквей, и их количество в переходный период удвоилось. В начале XXI в. около 80% граждан Болгарии причисляли себя к православным восточного толка, примерно 10% составляли мусульмане, а католики и протестанты — 1%[1]. Обращение к религии в первые годы переходного периода было обусловлено сложной жизненной ситуацией, в которой оказались многие болгары, подорванным доверием к государству и отсутствием веры в способность партий решать проблемы населения. В условиях наметившегося в 1990-е гг. морального кризиса и смены ценностей многие искали опору и поддержку в религии.

Часто люди, которые в детском возрасте не были крещены в эпоху социализма, крестились, подобно новорожденным, после 1989 г. Заключение

[1] Данные Национального института статистики.

inslav

брака в большинстве случаев стало сопровождаться церковным венчанием, а погребение христиан — отпеванием. В современной практике покаяние проявляется на бытовом уровне в желании прощения и отпущения грехов на масленицу (Сырную седмицу). Обряд совершается дома, а не в храме, когда молодые посещают на праздник кумовьев и родных (Симеонова 2001: 114). Трехдневный строгий пост в начале Великого поста, практиковавшийся в прошлом для прощения грехов, в наши дни держат немногие. Также мало людей, регулярно молящихся и посещающих церковь каждую неделю. Исследователи отмечают массовое незнание религиозной догматики православными болгарами (Гребенарова 2002).

Социологические опросы конца XX — начала XXI вв. показывают относительно меньшую степень религиозности среди болгарских граждан по сравнению с гражданами других государств. Согласно религиозному индексу Гэллапа, в 2012 г. 59% болгар отнесли себя к верующим[2]. Исследования современной религиозности показывают, что для части относящих себя к «православным» и «верующим» эти понятия не связаны с православным нравственным кодексом и практическим поведением (Богомилова 1996: 123). Исследователи отмечают, что в «постсекуляризационном» обществе наблюдается смещение религиозной веры в этическую плоскость (Знеполски 2006: 26). В большинстве бывших социалистических государств, в том числе и в Болгарии, преобладают светско-рационалистические и материальные ценности (Гарванова 2013: 18). Возрождение православных традиций после 1989 г. представляется скорее воскрешением определенных форм единения, нежели поиском глубокого содержания христианского наследия (Гончарова 2013: 263).

В то же время в условиях демократии и плюрализма мнений отмечается наличие небольшого слоя молодых людей (и христиан, и мусульман), проявляющих активный интерес к усвоению и приложению на практике соответствующей религиозной системы с ее моралью и ценностями. Отмечается и ряд таких инициатив, как открытие воскресных школ при некоторых храмах и введение предмета «религия» по выбору в болгарских школах, создание православных братств с молодежными секциями при некоторых храмах, проведение городских олимпиад по «православным христианским ценностям, традициям и праздникам» (например в Бургасе), работа школ, типа школы «Христианские ценности и традиции» при Городском детском комплексе в Варне. В медийном пространстве продолжаются дискуссии по проблемам абортов, однополых браков, сожительства без заключения брака, обязательного религиозного образования, по которым религиозные институты занимают резко отрицательную или ува-

2 http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf

inslav

жительно положительную позицию. Некоторые из них вступают в противоречие с уже утвердившимися в болгарском обществе представлениями и практиками. В качестве примера можно привести тот факт, что уже более половины родившихся в последние годы детей появились на свет в результате сожительства вне официального брака. В то же время такие природные бедствия, как сильный град, наводнения, замлетрясения (например, в Пернике в 2012 г.) продолжают объясняться людьми старшего поколения и духовенством как выражение Божьей кары за человеческие грехи.

Чувство принадлежности к определенным традициям и общности заставляет многих современных людей причислять себя к христианам или мусульманам, несморя на то, что они являются атеистами или лишь поверхностно представляют себе соответствующую религиозную доктрину. В этом смысле религиозная идентичность демонстрирует идентификацию с определенной общностью, с ее прошлым и традициями. Религиозная традиция имеет и более скрытые формы проявления, которые выражаются в следовании общечеловеческим моральным нормам и ценностям. Многие из них представляют собой нравственный кодекс различных религиозных доктрин и имеют всеобщее значение. Именно они являются неотъемлемой частью культурной идентичности человека, даже когда он не является религиозным.

Литература и источники

АИЕФЕМ — Архив на Института за етнология и фолклористика с етнографски музей (АИЕФЕМ), № 113-II: Народен мироглед, Благоевградски окръг, записала Таня Бонева през 1983 г.; Архив на Института за етнология и фолклористика с етнографски музей (АИЕФЕМ), № 114-II: Традиционен народен мироглед, Кърджалийски окръг, записала Таня Бонева през 1984 г.

Богомилова 1996 — *Богомилова Н.* Национализация на християнството и «Българският въпрос» // Универсално и национално в българската култура. София, 1996. С. 92–131.

Гарванова 2013 — *Гарванова М.* Трансформация в ценностите на съвременния българин. София, 2013.

Генчев 1996 — *Генчев С.* Очерци по българска етнография. София, 1996.

Георгиева 2003 — *Георгиева А.* «Сянката» на Бога (по мотиви от Сътворението) // Образи на другостта в българския фолклор. София, 2003. С. 28–36.

Георгиева 1985а — *Георгиева И.* Мирогледът на българския народ от средата на XIX до началото на XX век // Етнография на България. София, 1985. Т. 3. С. 35–58.

Георгиева 1985б — *Георгиева И.* Човекът и обществото в народния мироглед // Етнография на България. София, 1985. Т. 3. С. 58–76.

inslav

Георгиева 1998 — *Георгиева Ц.* Грях, дар и изкупление в традиционната култура на Балканите // Дарове и съкровища. Духовна приемственост на Балканите. Благоевград, 1998. С. 5–15.

Гончарова 2013 — *Гончарова Г.* Смъртта в жизнения свят при социализма // Смъртта при социализма / Съст. Даниела Колева. София, 2013. С. 248–269.

Гребенарова 2002 — *Гребенарова С.* Българинът в криза — езичник, християнин или неверник // Литернет. 2002 (http://liternet.bg/publish5/sgrebenarova/kriza.htm).

Знеполски 2006 — *Знеполски И.* Политика и религия или търсене на нови основи на морален живот // Около Чарлз Тейлър. Религия и политика: безпокойствата на модерността. София, 2006. С. 17–28.

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

Михайлова 2000 — *Михайлова К.* За съдържанието на термина *битово/фолклорно християнство* в славянската фолклористика // Български фолклор. 2000. № 3. С. 3–15.

Мицева, Попов 2002 — *Мицева Е., Попов Р.* Народен светоглед // Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002. С. 231–254.

Петров 2000 — *Петров П.* Между християнство и социализъм — синкретични тенденции в ритуалната култура // Български фолклор. 2000. Кн. 3. С. 72–82.

Симеонова 2001 — *Симеонова Г.* Християнската празничност на православния българин. София, 2001.

Толстая 2000 — *Толстая С.* Концептът за греха в славянската народна традиция // Български фолклор. 2000. Кн. 3. С. 16–28.

Троева 2006 — *Троева Е.* Шейтанът и концепцията за греха в представите на българските мюсюлмани // Български фолклор. 2006. Кн. 2. С. 50–63.

Перевод с болгарского А.А. Леонтьевой

inslav

Е.С. Узенёва (Москва)

Милостыня в системе ценностей болгар-мусульман

Болгары-мусульмане (*българи мюсюлмани*, *помаци*, *ахряне*) представляют собой своеобразную культурно-конфессиональную группу, которую отличает пограничный культурный статус в болгарском обществе[1]. По своему этническому происхождению это болгары, славяне, говорящие на болгарском языке, но исповедующие иную, по сравнению с христианами, религию.

Болгары-магометане много веков проживают в Болгарии компактно в западных и восточных Родопах, в селах в соседстве как с болгарами-христианами, так и с этническими турками. Для этого населения с точки зрения языка «своими» являются, несомненно, болгары, но с точки зрения религии — «свои» безусловно турки, которые тоже мусульмане. Язык, однако, является более сильным этноопределяющим маркером в сравнении с религией. Важное значение приобретает и то, как общность болгар-мусульман воспринимается соседними общностями: в одной стороны, они «свои», а с другой — «другие»/«чужие». Христиане их не принимают полностью, поскольку они исповедуют ислам, а турки — поскольку *помаки* сунниты, а не шииты, и говорят на другом языке. Исламское вероучение, распространенное в Болгарии, относится к суннитской школе ханафитов. Оно, с одной стороны, продолжает традиции Османской империи, а с другой — является отражением исторического развития третьего болгарского государства (Троева 2012: 5).

В течение XX в. власти осуществляли неоднократные попытки насильственной интеграции болгар-мусульман с болгарской нацией. Во время Балканских войн 1912–1913 гг. они подверглись насильственной христианизации (крещению). В период социализма, когда к религии в целом было негативное отношение и ее реализация была возможна только в сфере семейных отношений, коммунистическая власть в 70-е и 80-е годы заставляла помаков и турок менять арабско-турецкие имена на болгарские. Запрет был наложен и на мусульманскую одежду (фески и чалмы для мужчин, шаровары и покрывало *фередже* для женщин), на посещение молельных домов и мечетей, празднование религиозных праздников и пр. Массовая

---

1 Достаточно подробная библиография по изучению болгар-мусульман представлена в книге И. Кюркчиевой (Кюркчиева 2004: 6–9), а также в рецензии В. Фридмана на сборник статей «Pomaks in Greece and Bulgaria» www.scrc-h.slav.hokudai.ac.jp/

inslav

миграция сельского населения в города способствовала тому, что был нарушен традиционный порядок передачи религиозного знания через семью и сельское сообщество.

Однако после демократических перемен в Болгарии, наступивших в 1989 г., мусульмане получили возможность вернуть свои старые имена и свободно исповедовать ислам. В разных регионах проживания помаков в Болгарии в настоящее время наблюдаются различные тенденции в поисках своей идентичности и отношения к религии[2]: от религиозного ренессанса (Западные Родопы, гг. Мадан, Рудозем, Гоце Делчев) до полного атеизма или обращения в христианство — православие и евангелизм. Последнее явление наиболее характерно для молодых и живущих в городах мусульман Северных и Восточных Родоп, которые стремятся таким образом окончательно освободиться от дуализма, заложенного изначально в их болгарской идентичности и языке, с одной стороны, и мусульманском вероисповедании, с другой (Троева 2012: 7–8).

Мы проводили полевые исследования в 2012–2014 гг. в северной части Средних Родоп (область Смоляна), где местное население считает себя болгарами, исповедующими ислам. Они в большинстве случаев оставили болгарские имена и поддерживают мусульманские обычаи и отмечают праздники «по традиции», унаследованной от родителей. Религиозные нормы здесь строго не соблюдаются. Молодежь носит европейскую одежду. Мечети и молельные дома посещают пожилые мужчины. В ряде сел мусульманская обрядность имеет черты локальной традиции, которая отрицается ныне молодыми исламскими священниками, обучавшимися за рубежом: почитание святых и мест их захоронения (*тюрбе*), совершение поминального обряда *мевлид* и ритуала *девир* (раздача денег за покойного при погребении — Троева 2012: 7, 11).

Как уже говорилось выше, в Родопах совместно проживают представители различных конфессий. Сожительство двух религий всегда было мирным, информанты гордятся своей толерантностью. Бóльшая часть населения Средних Родоп, исповедующего ислам, помнит о своих христианских корнях. В погребальной и родинной обрядности мусульман сохранились некоторые христианские реликты[3]. Появление в среде мусульман «новых» обычаев, связанных с христианством (посещение церквей, возжигание свеч, «тайное» крещение детей, ношение креста, лечение в святых для христиан местах, например на Крыстовой горе), и тем более данные топонимии, было бы неправильным считать влиянием соседних христианских сел. Скорее это возвращение к своему прошлому, генетиче-

---

2 Подробнее об этом можно прочитать в книге Е. Троевой (Троева 2011).

3 Подробнее об этих явлениях у помаков области Златограда см. Узенёва 2013, области Смоляна — Узенева 2014, области Тетевена — Узенёва 2014а.

inslav

ская память, восходящая к глубоким корням. Об этом писали болгарские ученые С. Шишков (Шишков 1936) и Х. Вакарелски (Вакарелски 1965) еще в начале XX в. Возможно и другое объяснение: посещение с лечебными целями объектов культа других конфессий совершалось по причине веры в особую целительную силу «чужого» сакрального пространства или святого, о чем подробно писала О.В. Белова в своей монографии (Белова 2005).

Изучая собранные нами материалы по традиционной культуре болгар-мусульман Средних Родоп, мы пришли к выводу, что в ней присутствует ряд явлений, сходных с явлениями культуры соседнего христианского населения, что объясняется их общим происхождением. Эти элементы можно отнести к архаическим компонентам народной культуры, которые могли модифицироваться под влиянием местной религиозной и региональной традиции. Нередко культура болгар-мусульман содержит «забытые» христианами знания из области народной медицины и сохраняет старые диалектные лексемы, связанные с обрядами (например, в с. Виево ритуал *кутене* ‘продуцирующий обряд качания на коленях младенца невестой при входе в дом мужа на свадьбе, связанный с пожеланиями иметь потомство’).

Элементы «мусульманской» культуры касаются главным образом религиозных отправлений и взглядов (обряды погребального цикла, *сюнет* ‘обрезание’ в родильной обрядности, религиозные праздники типа Байрама: *Курбан Байрем* или *Голем Байрем*, *Малък Байрем* или *Шекер Байрем*, *Рамазан*, *Ашуров месец* и др.) и включены в общую канву праздничной обрядности, характерной для болгар-христиан. В традиционной культуре мусульман при более компактном календаре в сравнении с разветвленной системой православной календарной обрядности действует компенсаторный механизм по принципу замещения, усиления магических действий в различных ритуалах и верованиях. Например, отмечаемый у мусульман Родоп христианский праздник Юрьев день сохраняет семантику начала не только весеннего цикла, но и нового года: с ним связаны общие ритуалы первого умывания специально приготовленной накануне водой/росой, заквашивание молока с помощью росы, сбор трав, превентивные меры против магии, змей и др.

Однако в повседневной жизни болгары-мусульмане неизбежно придерживаются взглядов и традиций, связанных с их конфессией, и их система ценностей базируется на ряде основополагающих духовных принципов ислама. Как уже отмечалось, та ветвь суннизма, которая была привнесена культурой османов, завоевавших Болгарию в XIV в., и привилась на болгарской почве, особое внимание уделяла «благотворительности». Во многих городах империи строились не просто мечети, а целые комплексы, куда могли входить мечеть (*джамия*), корчма (*хан*), постоялый двор (*странoприемница*), духовное училище (*медресе*) и обязательной

inslav

частью которых был *имарет* — благотворительное заведение для пропитания бедных и паломников. Примером такого архитектурного сооружения может служить так называемая мечеть «Имарет джамия» в Пловдиве, расположенном в предверии Родоп. Такой архитектурный ансамбль был частым явлением на территории всей Османской империи, а его строительство было тесно связано с религией и культурой османов, стремившихся к постоянной раздаче милостыни (Илиева 2012: 118). Некоторые исследователи в этом акте видели «старую мусульманскую традицию, воспринятую османами, которая основывается на одном из „Пяти столпов веры“ — дарении милостыни» (Шугър 2003: 113).

Галина Лозанова подробно исследовала связь религиозной практики болгар-мусульман с текстами Священного Корана и *хадисов* (изречений, приписываемых пророку Мухаммеду), где одной из наиболее частотных тем является следующая: «самый прямой и надежный путь в Рай, т. е. к Спасению, лежит через выполнение религиозных обязанностей и праведных дел, среди которых важное место занимает раздача милостыни и оказание помощи нуждающимся» (Лозанова 2008: 84). Автор различает два основных вида милостыни в исламской традиции: добровольную (*садака*) и обязательную (*закат*, *зекят*), последняя признана одним из пяти принципов ислама. Кроме милостыни, к ним относятся: свидетельство веры *шахада*, молитва, пост во время месяца рамазан и паломничество *хадж*. Исламские ученые видят возникновение и развитие видов милостыни в примере пророка Мухаммеда, который не только установил эти ритуалы, но и сам был образцом щедрости и милосердия, раздавая милостыню «своими собственными руками» (Там же: 87).

Закат является религиозной обязанностью только богатых мусульман, отвечающих имущественному цензу *нисаб*, которые должны каждый год выделять на благотворительные нужды определенный процент (обычно 1/40) своей собственности. В отношении добровольной милостыни не существует никаких ограничений ни по отношению к имуществу человека, ни в отношении размера подаяния. Считается, что садаку можно раздавать постоянно, каждый день: «Всеки ден да даваш садака — за убаво!»; «Всеки ден за кощата ще даваш. Ако си беден и немаш, взимаш соль, по мъничко го клаваш, 7 пъти го изредиш и на крава ще даваш, или брашо ше збереш и го обричаш и раздаваш» [Каждый день надо раздавать милостыню — «для добра»; Каждый день надо раздавать для дома. Если ты бедный, будешь каждый день по щепотке соли собирать, 7 раз, потом дашь корове, или муки соберешь и отдашь] (с. Тырын, обл. Смоляна, зап. автора 2013 г.).

Согласно многим европейским исследованиям первой половины XX в., и сама идея проявления милосердия к бедным и нуждающимся, и оба термина, обозначающие милостыню, были унаследованы исламом от более

inslav

древних монотеистических религий — иудаизма и христианства[4]. Артур Джефри, опираясь на более ранние работы и на то обстоятельство, что в Коране оба термина, обозначающие милостыню, встречаются главным образом в поздних сурах, считает их техническими религиозными терминами, которые с большой вероятностью могут быть заимствованиями: *садака* — из еврейского (иврит *tsedek*), а *закат* — из арамейских источников (Jeffery 1938: 153, 194)[5].

В исламской традиции считается, что *садака* означает букв. ‘быть праведным’, ‘говорить истину’, что восходит к араб.-тур. глаголу *sidk* ‘быть верным’, т. е. тот, кто раздает милостыню нуждающимся, тем самым доказывает свою искреннюю веру и преданность Богу (Лозанова 2008: 87)[6].

В хадисах указывается, что реципиентами добровольной садаки должны быть родственники и соседи. Мечеть или другая религиозная организация также могут получить такую милостыню через своего представителя. В локальной родопской традиции считается, что нет точного определения, кому может быть предназначена саадака, можно давать и животному, корове например: «Не гледам, на кого ще го дам, на беден, на богат, на първия срещнат ще го дадеш» [Не выбираешь, кому дашь, бедному, богатому, даешь первому встречному] (с. Тырын, область Смоляна, зап. автора 2013 г.).

Но все же информаторы выделяют некоторые социальные группы, которые считаются предпочтительными реципиентами благотворительности: бедняки, нищие, старые, больные, праведные люди, особенно маленькие дети, которые считаются безгрешными. Пожилые мусульмане обязательно

---

4 В локальной традиции старообрядцев Добруджи в Румынии также известен ритуал тайной милостыни (*тайная*, *тёмная милость/милостина*), которую давали как искупление вины родственников за душу умершего не своей смертью. Показательно и ее название *милость*, известное в памятниках старославянского языка не только как ‘сострадание, милосердие’, но и как ‘дар, подарок, милостыня’ (Плотникова 2013: 179).

5 Цитируется по: Лозанова 2008: 85.

6 Болгарский этимологический словарь предлагает однозначное толкование термина и его географическую локализацию почти исключительно в области Родоп: *садакá* ж. ‘милостыня’ (области Смоляна, Ардино, Асеновграда, Мадана, Девина; Златограда, Момчилграда, Ксанти); ‘обещание совершить богоугодное дело’ (с. Кочан, область Гоце Делчева); *сáдака* ж. ‘милостыня’ (Велес); *садакъ́* ‘благополучное спасение от несчастья (верят, что происходит в результате предварительно совершенного кому-то добра)’ (Шумен); *садакó́* ж. ‘милостыня’ (области Смоляна, Ардино, Асеновграда, Мадана, Девина; Златограда, Момчилграда, Ксанти); ‘раздача хлеба и лепешек за умерших’ (с. Брезе, область Смоляна); ‘обещание совершить богоугодное дело’ (с. Туловишта, область Гоце Делчева) — через тур. *sadaka* ‘милостыня, подаяние’ от араб. *ṣadaqa*; заимствовано и в с.-х. *садáка* ‘милостыня’ (БЕР 6: 406).

inslav

носят в кармане мелкие монеты и конфеты, которые стараются ежедневно раздавать встречным малышам: «Всеки ден за децана за хубаво е да даваш садако. Свикнала съм цял живот да раздавам, на деца стотинки» [Каждый день давать детям — на добро. Я привыкла целую жизнь раздавать милостыню, детям даю монетки] (с. Тырын, область Смоляна, зап. автора 2013 г.).

Для верующих не имело особого значения, что давать в качестве добровольной милостыни. Это могла быть вода, одежда, деньги, любая еда — хлеб, лепешки, фрукты, конфеты, лукум.

Особую силу имеет милостыня, данная «своими руками» и «от сердца», она будет защищать на том свете: «Дето даваш е сенка, тва ще те чека на другия свет, от сърце квото раздадеш» [То, что раздаешь, будет тебе тенью на том свете, то, что дал от сердца] (Там же). Важно также, чтобы раздаваемое было «разрешено» (*халал*): для получающего *халал* брать милостыню добровольно, а для дающего *халал* отдать то, что он сделал собственными руками: «На хиляди търлици съм изплела и съм раздала» [Для тысячи людей я связала тапочки и раздала] (Там же).

В народе верили, что садака помогает не только в загробном мире, но и при жизни, она обеспечивает здоровье, благополучие и долгую жизнь. Ее рассматривают и как средство предотвращения возможных несчастий: «Мал'ка седако голяма беля е очула» [Скромная милостыня спасла от большой беды] (с. Тырын, область Смоляна, зап. автора 2013 г.); «Една садакъ бин (тур. хиляда) бели връща» [Одна милостыня тысячу несчастий предотвращает] (с. Кутела, зап. автора 2012 г.). Информатор рассказала, как смогла накормить голодную женщину случайно, после чего на следующий день ее сын спасся от автомобильной аварии: «Какво нещо е седакото!» [Большое дело — милостыня] (Там же). Если человеку удалось избежать большой опасности, говорили: «Голема садакъ си дал!» [Большую милостыню ты раздал]; а когда обошлось малой жертвой: «Нещо много се е прихванало» [Что-то хорошо удалось, букв. схватилось]; «С малкия дявол сме се разминали» [Малой ценой обошлось, букв. разминулись с маленьким дьяволом] (с. Виево, зап. автора 2012 г.). Если кто-то возвращался живым и здоровым из дальней дороги, мог зарезать барана (*курбан*) и целиком раздать его «за свое спасение, за здоровье» (с. Тырын). Поэтому часто милостыню дают, прежде чем отправиться в трудный путь, пытаясь превентивно защитить себя от возможных неприятностей.

Милостыню раздают, если увидели плохой сон, предвещающий несчастье: «Ако сънуваш лош сън, седем седаки трябва да отделиш и да дадеш да не се случи» [Если увидишь дурной сон, нужно раздать 7 милостыней, чтобы избежать несчастья] (с. Тырын, область Смоляна, зап. автора 2013 г.).

Болгарам-мусульманам известна еще одна разновидность обязательной милостыни — *фитра* (мн. ч. *фитри*), известная под именем *закат ул-фитр* или *садка-тул-фитр*, которая маркирует конец поста и

inslav

которую иногда называют «ежегодной садакой» (*годишна садака*) (Лозанова 2008: 99–100). Их количество часто равно числу членов семьи, где готовят фитры. Фитры служат средством прощения собственных грехов («правиш го за себе си»), совершенных во время месяца Рамазан — время поста, и одновременно призваны обеспечить достаточное количество пищи самым бедным мусульманам, чтобы они смогли вместе с остальными встретить праздник. Верующие считают, что фитры в день Байрама раздаются «для живых», «для здоровья семьи». У болгарских мусульман одна фитра приравнивается к стоимости 1,5 кг муки, а чаще к цене одного батона хлеба. В настоящее время это сумма в 2 лева (сс. Тырын, Кутела, Виево), 4 лева (с. Смилян); фитра кроме денег может включать спички и мыло, реже носки, рубаху и др. (сс. Виево, Кутела). Считалось, что спички помогут осветить путь идущему в иной мир, а мыло он сможет использовать для мытья.

Время раздачи фитры также строго регламентировано: самым подходящим временем считался священный месяц Рамазан[7], поскольку так делал сам Пророк. Наиболее удачными были кануны двух больших праздников: *Рамазан Байрям* и *Курбан Байрям*, известные как *Арфа*. Чаще всего раздавали милостыню после заката в последний день поста Рамазан до начала праздничной утренней молитвы «для здоровья людей»: «Фитрьото се раздава вечертъ на Арфъ преди Байрям за здравето на хората» (с. Смилян, зап. автора 2014 г.). В народе верили, что души мертвых отпускают во время месяца Рамазан (или на три месяца *през хаирните дене*[8]: два месяца до Рамазана и во время него — с. Тырын), и они ходят по земле, поэтому в этот период давали также милостыню *кифарьото* «за мертвых» по три лева, нечетное число (с. Смилян). В этот день можно было зарезать барашка «за мертвых» и раздать все мясо: «На Арфа можеш да заколиш за умрелите и се раздава всичкото» (с. Тырын). Набожные пожилые люди не только строго соблюдали пост, но и постоянно раздавали в это время милостыню, надеясь на награду от Господа. Считали, что то, что дашь в эти дни, увеличится в несколько раз.

Фитра как вид милостыни выполняет не столько социальные, сколько религиозно-этические функции, поскольку ее значение для «дающего», который проявляет милосердие, гораздо больше, чем для «принимающего», ведь ожидается, что его добрые дела будут вознаграждены как на этом, так и на том свете. Согласно народным представлениям, милостыня очищает от грехов и приближает верующих к Богу. В религиозной практике с фитрой тесно связаны еще два понятия — это *севап* и *хаир*: «Садака се дава за хаир» [Милостыня дается, чтобы сделать добро] (с. Кутела, зап. автора 2014 г.).

---

7 Подобные правила характерны и для раздачи милостыни *садака*.

8 Подробнее о «хороших днях» в календаре болгар-мусульман см. Попов 1994.

inslav

По мнению информаторов, *севап* — это делание добрых дел: молиться, давать милостыню, не делать зла людям, почитать родителей, не завидовать, не сплетничать, не лгать, кормить бедных и пр.

Таким образом, *хаир* — это совершение доброго дела, оказание помощи людям на этом свете, что будет «записано» и оценено в Судный день среди других добрых дел, а *севап* — есть ожидаемое вознаграждение, воздаяние за добро, которым Бог наградит щедрых (подробнее см. Лозанова 2000: 440–442).

В традиционной культуре болгар-мусульман милостыня, с одной стороны, является средством духовного воспитания, а с другой — важным компонентом мусульманской календарной и семейной обрядности, поскольку сильна вера в ее апотропейную и продуцирующую силу.

Милостыню раздают и в священный месяц Рамазан, во время праздника Рамазан Байрам и Курбан Байрам, когда половина или треть жертвенного животного (*курбанлок*) предназначена для раздачи бедным. Согласно обычаю, раздают правую часть барашка нечетному числу людей (с. Кутела). В настоящее время встречаются случаи, когда барашка целиком раздают соседям (с. Тырын). Часто отдельно готовят нечетное число пакетов с садакой (мучные продукты, мыло и лукум), реже кладут спички, которые предназначены уже не для живых, а «для мертвых». Пакеты раздают соседям.

Особую роль играет милостыня в погребальной обрядности, поскольку в народе верят, что она способна предопределить посмертную судьбу человека. В Средних Родопах существует богатая местная традиция раздачи милостыни «за мертвых», как во время похорон, так и в период поминовения усопших. Вероятно, что мусульманская традиция нашла благодатную почву в архаических представлениях и древнем культе предков. И хотя в среде мусульман ритуалы, связанные с «обеспечением покойных пищей», не так широко распространены, как у христиан, но все же они присутствуют в похоронном цикле. В с. Кутела в день смерти раздают еду 30 живым людям. «Для мертвых» раздают домашние *колачи* и жареные лепешки (*мекици*), которые готовят в течение семи дней после смерти человека (с. Тырын). Когда похоронят мертвого, раздают «за его душу» по 2 лева и печенье у мечети каждому пришедшему. Раньше на похороны давали или монету стоимостью в 1 меру (*ока*) муки, или зерно и муку. Самым лучшим временем для милостыни, которую относят в мечеть, считается канун пятницы, особого почитаемого мусульманами дня недели. На 52-й день после смерти делают большие поминки (*мевлид*, *мевлюд*) с обильной трапезой, куда приглашают все село (с. Кутела). Или просто раздают печенье и лукум близким (с. Тырын).

Наряду с раздачей еды существует и обряд передачи одежды в иной мир покойному, известный в Родопах как христианам, так и мусульманам, так наз. *обличане на душа* [одевание души]. Пожилые люди стремятся обеспечить своей душе «хорошее состояние» еще при жизни, отдавая бедным односельчанам или путникам с дальней дороги еду и одежду «для своей

inslav

души» (Бонева 1994: 23). В с. Кутела считают, что после смерти близкого непременно нужно одеть с ног до головы живого (соответствующего пола и возраста), чтобы покойный не остался голым на том свете, так как, согласно народным представлениям, его одежда сгниет (*ще се стопи*) до 40-го дня. Эту одежду нужно сразу надеть и обязательно носить, чтобы «сделать покойному добро» (с. Кутела); «да ти го найде (на оня свят)» [Чтобы он (покойный) твою милостыню получил на том свете] (там же). Чаще всего предметы одежды раздают «за умерших детей», поскольку их считают безгрешными и способными облегчить посмертную жизнь своих родителей. Считалось, что на том свете ты найдешь то, что отдал на этом. Во время подачи милостыни непременно нужно произносить вслух, для кого ты даешь: за себя, за родителей, за близких, за мертвых: «Кат раздаваш, казваш, за кой го даваш, да му иде севап» [Когда даешь милостыню, говоришь, для кого даешь, чтобы ему было вознаграждение] (с. Тырын, зап. автора 2013 г.).

Другим важным элементом погребальной обрядности болгар-мусульман является вода, которая используется и для облегчения агонии, и при очищении дома после смерти члена семьи. В сфере мусульманской благотворительности существует и понятие раздачи воды жаждущим ее, т. е. «нуждающимся». С этим связано и строительство, и обустройство источников (*чешми*), мотивированное желанием сделать добро не только случайным путникам, но и всем живым существам: благодарность тех, кто утолил жажду, обеспечит посмертную награду добродетелю. «Чешму» можно было «обречь» и «для души умершего родственника», и для себя, «за хаир, за късмет или за севап» [Для добра, для счастья, для совершения богоугодного дела] (Лозанова 2008: 128).

Беглое представление сложной картины различных вариантов милостыни в традиционной культуре болгар-мусульман свидетельствует, с одной стороны, о ее тесной связи с нормативной религиозной культурой ислама, а с другой — указывает на некоторые различия между регламентированной и добровольной милостыней: в первом случае (*закат*) ведущей является социальная функция милостыни, тогда как во втором (*садака*) — религиозно-этическая. Для верующих *садака* становится средством обеспечения благополучия не только в земной, но и в загробной жизни, что объясняет столь широкую ее популярность среди населения.

Литература и источники

Белова 2005 — *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

БЕР 6 — Български етимологичен речник. София, 2002. Т. VI. *Пускам — слова́р*[2].

Бонева 1994 — *Бонева Т.* Народен светогед. Човекът // Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 20–25.

inslav

Вакарелски 1965 — *Вакарелски Х.* Старинни елементи в бита и културата на родопските българо-мохамедани. София, 1965.

Илиева 2012 — *Илиева Д.* Джамията и тюрбето на Шахабеддин паша в Пловдив // Български фолклор. София, 2012. Кн. 3–4. Ислям и народни традиции 5. С. 117–139.

Кюркчиева 2004 — *Кюрчиева И.* Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско. Преход към модерното. София, 2004.

Лозанова 2000 — *Лозанова Г.* Везните на Съдния ден: образ и нарация // Културните взаимодействия на Балканите и турската архитектура (Международен симпозиум, 17–19 май 2000 г., Шумен). Анкара, 2000. С. 440–442.

Лозанова 2008 — *Лозанова Г.* Доброволна и задължителна милостиня (*садака* и *закат*): понятие и практика у българите мюсюлмани // Рудозем и околоностите му — археология, етнография и история. София, 2008. Т. 1. Септемврийски научни четения, посветени на проучванията в областта на археологията, етнографията и историята на Рудозем и околните селища. Гр. Рудозем. 17–18.09. 2007 г. С. 83–131.

Плотникова 2013 — *Плотникова А.А.* Тайный дар и его оценка в народной культуре старообрядцев румынской Добруджи // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. К юбилею Светланы Михайловны Толстой. М., 2013. С. 179–190.

Попов 1994 — *Попов Р.* Нехристиански календарни празници // Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 114–116.

Троева 2011 — *Троева Е.* Религия, памет, идентичност: българите-мюсюлмани. София, 2011.

Троева 2012 — *Троева Е.* «Традиционен» и «нов» ислям в България // Български фолклор. София, 2012. Кн. 3–4. Ислям и народни традиции 5. С. 5–23.

Узенёва 2013 — *Узенёва Е.С.* Этнолингвистическая экспедиция в Средние Родопы: 50 лет спустя // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 277–286.

Узенева 2014 — *Узенева Е.С.* Этнолингвистические материалы из болгарских сёл Виево и Кутела (область Смоляна, регион Средние Родопы) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2012–2014. М., 2014. Вып. 3. С. 307–347.

Узенёва 2014а — *Узенёва Е.С.* «Ловчанские помаки»: язык и культура // Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. М., 2014. С. 247–267.

Шишков 1936 — *Шишков С.Н.* Българо-мохамеданите (помаци). Историко-земеписен и народоучен преглед с образи. Пловдив, 1936.

Шугър 2003 — *Шугър П.* Югоизточна Европа под османско владичество, 1354–1804. София, 2003.

Jeffery 1938 — *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Baroda, 1938.

inslav

Е. Бартминьский (Люблин)

Солидарность: между понятием и идеей

1. *Солидарность* как ценность была принята в аксиологический канон поляков на волне рабочих забастовок на Побережье в 1980 г., закончившихся созданием независимого и самоуправляемого профсоюза под названием «Солидарность». Многие социологи и лингвисты включают сегодня *солидарность* в первую двадцатку польских ценностей. В 1997 г. она была внесена в преамбулу Конституции Польской республики[1], в 2005 г. в Польше был учрежден государственный праздник «День Солидарности и Свободы». «Солидарность» получила также международное признание. Когда после 14-месячной конфронтации с коммунистической властью профсоюз «Солидарность» был этой властью признан незаконным в декрете о введении военного положения[2], президент США Рональд Рейган объявил день 30 января 1982 г. «Днем Солидарности» (*Solidarity Day*). Бернард Маргеритт, корреспондент французских СМИ, писал: «Когда сегодня на Западе думают о Польше, то о чем именно думают? Я мог многократно убедиться, что думали и думают о рабочих Августа, которые растревожили совесть, думают о верфи Гданьска, символе борьбы за достоинство человека, думают о морали „Солидарности“» (Margueritte 1997: 7). В 2007 г. солидарность была включена в преамбулу «Карты основных законов Европейского Союза»[3].

Одновременно с провозглашением этого тезиса изменилось его содержание и онтологический статус: вместо прежнего понятия с нейтральным правовым значением «взаимной ответственности» *солидарность* стала означать понятие, насыщенное эмотивным и аксиологическим содержанием, приобре-

---

1 В преамбуле среди прочего читаем: «Всех, кто на благо Третьей Республики будет пользоваться этой Конституцией, мы призываем делать это, руководствуясь заботой о сохранении врожденного достоинства человека, его права на свободу и обязанность солидарности с другими, а уважение этих принципов считать нерушимой основой Польской Республики».

2 В 1989 г. права этого профсоюза были восстановлены после переговоров «Круглого стола».

3 «Европейский Союз, сознающий свою духовно-религиозную преемственность, строится на безраздельных, общепризнанных ценностях человеческого достоинства личности, свободы и солидарности; основывается на принципах демократии и правового государства».

inslav

ла статус идеи[4], «идеологемы», несущей в себе определенный обязывающий потенциал. В семантику солидарности оказалось вписанным требование определенного типа поведения, совершения действий для общего блага, оказания бескорыстной помощи и даже принесения жертв и личной самоотдачи. Возник новый, аксиологический профиль понятия, который нашел выражение в известной в 1980–1981 гг. концепции «забастовки солидарности». Этот профиль стал предметом споров в последующие годы, и в результате, после периода разочарований и сомнений, понятие солидарности было возведено в ранг идеи, гарантирущей мирное и постепенное сбалансированное развитие. Попробуем проследить историю слова (понятия), воссоздать меняющиеся способы его понимания и использования в публичном дискурсе.

2. Само понятие солидарности присутствовало в публичном дискурсе и раньше. Им пользовались в разных контекстах[5]. Кароль Войтыла в книге «Личность и действие» (*Osoba i czyn*) 1969 г. писал с позиции философа: «Принцип солидарности является ‘естественным’ следствием того, что человек живет и действует вместе с другими <…> Солидарность означает постоянную готовность к принятию и реализации такой части (общего блага), которая принадлежит каждому на том основании, что он является членом определенного сообщества» (Wojtyła 1969/1985: 351).

Михал Гловиньский, филолог, особенно чувствительный к публичному дискурсу, в «Мартовских разговорах» под датой 9 ноября 1969 г. отметил: «Солидарность — прекрасное слово, а с какой готовностью употребляется! Речь <…> даже не о таких банальных выражениях, как „солидарность социалистических стран“ или „солидарность в международном рабочем движении“, такие выражения звучат в Польше уже четверть века <…> Казуистические доводы, которыми нас кормят с прошлого августа, сводятся к тому, что введение войск стран Варшавского договора в Чехословакию не было нападением, а это был просто акт солидарности» (Głowiński 1991: 50).

Спустя годы, в изменившейся политической ситуации, после переломного 1989 г., к дилемме «общественное благо vs групповые интересы» вернулся Войцех Худы в эссе «Измена Солидарности» (*Zdrada Solidarności*) (Chudy 2004) — двусмысленность заглавной формулы сознательна — она подразумевает, что идея солидарности предана, а предал ее восстановленный в правах профсоюз под названием «Солидарность»[6]. Означает ли это

---

4 См.: Gryshkova 2014.

5 Ср. Международный день солидарности с народом Палестины (*International Day of Solidarity with the Palestinian People*) — международный праздник, установленный Генеральной Ассамблеей ООН в 1977 г.

6 Упрек в ханжестве профсоюзу «Солидарность» прозвучал также в статье Худого «Сто академий на 20-летие «Солидарности» (Chudy 2005).

inslav

измену идеалу? Или идея солидарности с самого начала была утопией, как считал Сергиуш Ковальский (Kowalski 1990)?

3. История солидарности протекает под знаком разделения ее основного содержания на два профиля в результате усиливающейся аксиологизации понятия, превращения солидарности из понятия в идеологический концепт. Этот процесс был осложнен фактом соединения повседневного слова (*солидарность* между людьми, со строчной буквы) с омофоническим названием профсоюза («Солидарность», с прописной буквы). Отделение нарицательного слова от собственного имени окончательно не произошло, но стремление дистанцироваться от названия профсоюза проводит к тому, что слово *солидарность* нередко заменяется словом *солидаризм* (*solidaryzm*) во избежание «омофонического конфликта», поскольку для многих поляков *солидарность* в обычном значении и *Солидарность* в названии профсоюза уже не имеют между собой ничего общего.

Изменение значения лексемы *solidarność* на польской почве можно проследить по данным словарей и дополнить анализом текстов, в частности, содержащихся в корпусе польского языка. Какие смыслы вводятся в семантику слова *solidarność*, какие из них обязательны. а какие факультативны, изменчивы? Что на этот счет мы можем почерпнуть из словарей польского языка?

Словарь Линде (Linde 1807–1814) еще не фиксировал слова *solidarność*. В **Виленском словаре** (SJP 1861) слово *solidarność* вместе с прилагательным *solidarny* появляется в аксиологически нейтральном значении ‘statek, stateczność, solidność’ (устойчивость, солидность, уравновешенность). Современное значение *солидарности* как позитивно маркированного концепта приводит **Варшавский словарь** (SW 1915), иллюстрирующий его такими примерами: *S[olidarność]: jeden za wszystkich, wszyscy za jednego. Bronili się w imię solidarności* [Солидарность: один за всех, все за одного. Они защищали меня во имя солидарности], *Działania solidarne* [Солидарные действия]. *Poręczenie, zobowiązanie solidarne* (солидарное поручительство, обязательство); слово считается заимствованным из французского *solidaire*. Тот же SW приводит также глагол *solidaryzować się,* ‘łączyć się solidarnie, poczuwać się do solidarności, podzielać co, pisać się na co’ [объединяться солидарно, чувствовать солидарность с кем-л., разделять что-л., подписываться под чем-л.], также с отсылкой к фр. *solidariser: Minister nie solidaryzuje się z wnioskiem radykalnym* [Министр не солидаризуется с радикальным решением]. *Solidaryzuję się w zupełności z dążeniami ogółu* [Я полностью солидаризируюсь с общими желаниями].

Словарь польского языка под ред. Витольда Дорошевского (SJP Dor 1966/8) выделяет два значения *солидарности*: правовое — ‘ответственность каждого из взаимно обязанных за все обязательство (напри-

inslav

мер, каждого из должников за долг в целом); взаимное обязательство'; и — общее, которое стоит на первом месте: 'состояние солидарности, согласие в поступках и стремлениях, единомыслие; взаимная поддержка'; это общее значение иллюстрируется примером из учебника истории: «W czasach najdawniejszych Słowianie żyli zorganizowani w plemiona i rody. <…> Członków rodu obowiązywała ścisła solidarność, tzn. za krzywdy wyrządzane jednemu mścił się cały ród» [В давние времена славяне объединялись в племена и роды. <…> Членов рода связывала крепкая солидарность, это значит, что за вред, нанесенный одному, мстил весь род], а также цитатой из Э. Ожешко («Над Неманом»): «Pojmuję dobrze solidarność obywatelską, będącą niejako fundamentem społecznej budowy» [Я хорошо понимаю гражданскую солидарность, являющуюся своего рода фундаментом общественного здания].

Новые словари (в том числе изданные издательством PWN) модифицируют дефиницию *солидарности*, подчеркивая позитивную оценку слова (и понятия), но в то же время обнаруживают колебания в отношении родовой категории[7] — считать ли солидарность отношением, действием, чувством или признаком? — а также трудности с определением закрепленной в общественном узусе семантики слова. Эти трудности возросли с появлением названия профсоюза «Солидарность», которое в конце концов стали трактовать как особое, отдельное значение.

Словарь современного польского языка под ред. Богуслава Дуная (Dunaj 1996) выдвигает на первый план в дефиниции *солидарности* моральный аспект: отношение, основанное на общности взглядов, позиций, стремлений и вытекающей из этого взаимной ответственности и готовности оказывать помощь; посвящение себя другим, возможность полагаться на другого, совместная деятельность, единомыслие; он приводит также слова, производные от названия профсоюза «Солидарность»: *solidarnościowiec* 'член профсоюза «Солидарность»', *solidarnościowy* 'относящийся к профсоюзу «Солидарность»'; в то же время сигнализирует о появлении насмешливого деривата *solidaruch* 'член или сторонник «Солидарности»' с явной негативной коннотацией — по аналогии с *komuch* как пейоративным названием коммуниста, хотя еще не дает *solidaryca* 'характерное, красное, жирное написание, которым пользовались люди «Солидарности»' (слово должно было ассоциироваться с *кириллицей*, т. е. русским алфавитом, связанным с *коммуной*).

Следуя объявленному принципу не включать в словарь общеупотребительного языка собственные имена, этот словарь еще не приводит самого названия профсоюза «Солидарность» как отдельной статьи, од-

---

7 Ядвига Пузынина считает, что «семантически *solidarność* определяет позиции и поведение» (Puzynina 1992: 248).

inslav

нако это название появляется на втором плане, в дефиниции слова *solidarnościowiec*, которая звучит так: ‘член или сторонник «Солидарности», первого в коммунистических странах независимого от власти профсоюзного объединения, основанного в 1980 г. в Польше на принципах солидарности рабочих, христианских ценностей и традиций независимости’. В других словарях уже, как правило, наряду с общепринятым значением слова *солидарность*, приводится и собственное имя «Солидарность» с отдельным значением, причем, как и следовало ожидать, это имя получает разные определения[8].

Практический словарь современного польского языка под ред. Халины Згулковой (Zgółkowa 2002) также приписывает слову *solidarność* три значения: 1. ‘отношение между людьми, предполагающее взаимную поддержку, совместную деятельность, поступки, соответствующие принятым ранее принципам; согласие во взглядах, стремлениях и поступках; готовность помочь, *способность к самопожертвованию*’ (выделено мной. – *Е. Б.*); 2. *юрид.* ‘коллективная и индивидуальная ответственность, определяемая в рамках группы лиц, за общее совместное обязательство по отношению к должникам или кредиторам’; 3. *полит.* ‘польское политическое и общественное движение, а также центральное профсоюзное управление, первый свободный профсоюз в социалистическом лагере, возникший в результате соглашения между Объединенным забастовочным комитетом в Гданьске во главе с Лехом Валенсой и представителями правительства ПНР, подписанного 31 VIII 1980 г.’.

Подобным образом трактует *solidarność* **Универсальный словарь польского языка** под ред. Станислава Дубиша (Dubisz 2003): 1. *книж.* ‘взаимная поддержка, совместная деятельность, совместная ответственность, вытекающие из общности взглядов, стремлений и поступков; единомыслие’; однако он выделяет и особое значение 2. *полит.* ‘социально-политическое движение, возникшее в 1980 г., противопоставившее себя комму-

---

8 Насколько оценка активной и многочисленной (10 миллионов членов, около 80% занятых на производстве) «Первой Солидарности» была безусловно положительной, настолько так называемая «Вторая Солидарность», возникшая в результате вторичной легализации в 1989 г., насчитывала уже всего около 1,5 миллиона членов и стала объектом критики со стороны многих. В 90-е годы продолжалось ослабление влияния «Солидарности», что было вызвано среди прочего переходом лидеров, активных деятелей и советников движения в сферу государственных структур власти и во вновь созданные политические партии, а также принятием IV съездом «Солидарности» положения, согласно которому идейной основой движения признается общественно значимая наука католического Костела. Поскольку «Солидарность» санкционировала и поддерживала необходимые изменения общественно-экономического устройства, которые влекли за собой временное ухудшение уровня жизни, постольку она утрачивала характер широкого общественного движения. См. в Интернете *Onet.wiem.*

inslav

нистической власти, обращающееся к христианской традиции, к традиции независимости и идее социальной справедливости, которое оформилось как организация профессиональных союзов'. *Działacze, liderzy, przewódcy Solidarności* [Деятели, лидеры, предводители Солидарности]. В нем выделяется также в качестве отдельного значения 3. *юрид.* 'коллективная и индивидуальная ответственность группы лиц за общее обязательство как в отношении должников, так и в отношении кредиторов'.

Иной словарь польского языка под ред. Мирослава Банько (Bańko 2000) ограничивается двумя краткими четкими дефинициями: 1. '*solidarność* — это ощущение общности с каким-л. лицом, группой лиц или идеей, взаимная поддержка и совместные действия' <…> 2. *Solidarność* — 'название профессионального союза, который привел к крушению коммунизма в Польше'. Примеры: *działacz „Solidarności"* (деятель «Солидарности»), *ethos Solidarności* (этика «Солидарности»). В этой дефиниции отсутствует идеологизация, но присутствует объективированная «этика Солидарности».

Итак, дефиниции слова *solidarność*, трактующие его преимущественно как отношение и как деятельность, выделяют следующие признаки: (1) совместная деятельность, взаимная поддержка; (2) согласие (обычно с добавлением: взглядов, стремлений и поступков); (3) единство, единомыслие; (4) общность; (5) взаимная ответственность и ответственность каждого. Первые четыре признака связаны отношением импликации: совместные действия и взаимная поддержка предполагают согласие; согласие требует единства (по крайней мере в какой-то сфере), и они вместе создают согласие и способствуют единству и единомыслию (хотя единомыслие не является условием *sine qua non* согласия) и совместным действиям. Самым общим понятием, охватывающим все перечисленные признаки, является ощущение общности. Дальше всего от этого семантического ядра стоит взаимная ответственность (обязанная, как кажется, юридическому значению термина).

4. В историческом процессе кристаллизации семантического профиля *солидарности* обращает на себя внимание нарастание позитивной оценки и обогащение сфер, обеспечивающих общность — единство мыслей, стремлений, а также (что спорно) интересов[9]. Наиболее общее, почти нейтральное понимание солидарности предлагает дефиниция **«Иного словаря польского языка»** под ред. М. Баньки (Bańko 2000): 'ощущение общности с каким-л. лицом, группой лиц или идеей, взаимная поддержка и совместные действия'. Мы можем счесть ее формулой основного профиля. На этом элементарном, понятийно-описательном уровне *solidarność* наследует юридический смысл

[9] Ядвига Пузынина считает, что «общность интересов не является различительным признаком *солидарности* в польском языке» (Puzynina 1992: 236–237).

inslav

взаимной ответственности и означает всего лишь взаимную лояльность лиц, составляющих определенную общность, но не определяет характер отношения, связывающего лиц данной группы.

Этот основной смысл солидарности передают следующие цитаты: «Ни в чем мы не были так солидарны, как во введении учителя в поле» (Hulka-Laskowski. «Mój Żyrardów», 1934); «PIS (политическая партия «Prawo i Sprawiedliwość». — *Е. Б.*) должен встать над примитивной солидарностью с Мацеревичем» (канал TVP 29.08. 2014)[10].

Добавление в дефиницию признака ‘готовность к оказанию помощи, самоотверженность’, впервые появившегося в краковском словаре под ред. Б. Дуная (Dunaj 1996), а затем повторенного в познаньском словаре под ред. Згулковой (Zgółkowa 2002), вводит оценочный параметр, профилирует содержание понятия в аксиологическом направлении. На этом уровне наступает зависимость понятия от более широкого контекста, различаются позитивная солидарность, направленная в сторону добра, солидарность совести (Tischner 1981), и солидарность негативная, например, солидарность воров, конформистов, оппортунистов. Ядвига Пузынина пишет: «Солидарность остается по-настоящему позитивной до тех пор, пока она подчинена аутентичным моральным ценностям, пока солидарная группа служит правде, добру, справедливости. Если есть желание подчинить солидарность моральным принципам, следует хорошо обдумать основные позиции: с кем, во имя чего и до каких пределов вы хотите быть солидарными». И добавляет: «Необходимо уяснить себе относительность принципа солидарности. Солидарность народа во имя блага государства, его силы и престижа может приводить к принятию вещей, страшных в этическом отношении. Солидарность членов политической партии во имя престижа может обернуться против самой партии и ее престижа. Солидарность угнетающего класса или преступной группировки служит злу и несправедливости» (Puzynina 1992: 238–239). Негативная оценка вытекает из контекста, сама солидарность оценивается положительно, что подтверждает словарь Згулковой, который в качестве синонимичных *солидарности* слов приводит: *lojalność, wierność ideałom, nieprzekupność, niesprzedajność, koleżeńskość, braterstwo, przywiązanie, sympatia, wzajemność, porozumienie, przymierze, zgodność, pojednanie, jednomyślność* [лояльность, верность идеалам, неподкупность, надежность, товарищество, братство, привязанность, симпатия, взаимность, взаимопонимание, союз, согласие, единение, единомыслие], а в качестве антонимов — *niesolidarność, nielojalność, partykularyzm, konfliktowość, niejednomyślność* [отсутствие солидарности, нелояльность, партикуляризм, конфликтность, отсутствие единодушия].

---

10 Из дискуссии представителей партии.

inslav

Связь солидарности с высшими ценностями, ее идеологизация, находит проявление и в таких сочетаниях («коллекциях»), как *solidarność i wolność* [солидарность и свобода], *solidarność i godność* [солидарность и достоинство], *solidarność i odpowiedzialność* [солидарность и ответственность] и т. п. Далее всего в возвышении позиции солидарности на шкале ценностей пошел Иоанн Павел II, который в энциклике *Laborem exercens* (1981) назвал солидарность христианской добродетелью, а во время своего приезда на родину в 1999 г., посетив Побережье, связал солидарность со свободой в своей известной гомилии, произнесенной во время богослужения на ипподроме в Сопоте 5 июня 1999 г.: «Нет свободы без солидарности! Сегодня надо сказать: нет солидарности без любви, более того — нет будущего у человека и у народа»[11]. Неслучайно Иоанн Павел II был назван «папой человеческой солидарности». Солидарность превратилась из понятия в культурный концепт, идеологическое представление, идею[12], со всеми последствиями такого изменения, в частности и прежде всего это рост ожиданий и требований, а также разочарования и неизбежное соперничество.

Солидарность часто определяется *expressis verbis* как «идея», ср.:

«Международная конференция “Идея солидарности как фактор, формирующий политику XXI века” проходила в рамках <...> торжеств по случаю 20-летия Августовских событий» (GW. 2000, 23.VIII)[13].

Чарльз Тейлор, выступая в Гдыни, заметил, что «идея солидарности и базирующаяся на ней этика становятся препятствием для более высокой цели — экономической эффективности», — пишет Адам Бонецкий (GW. 2012, 1–2.IX).

«Идея „Солидарности“ — лучший ответ на вызовы XXI века», — сказал Александр Квасневский, бывший президент Польши, во время празднования 25-летия «Солидарности» в Гданьске 31.VIII 2005 г. (Rzeczpospolita. 2005, 1.IX).

---

11 «Солидарность в учении Папы, — пишет Пузынина, — появляется там, где прежде говорилось только о любви: это отношение Бога к человеку, человека к врагам, человека к труду. При этом она охватывает все группы людей, от семьи до народа. Она должна пронизывать культуру, политическую жизнь, хозяйственные и производственные отношения» (Puzynina 1992: 243).

12 Понятие носит логический характер и может получить описательную дефиницию, оно отвечает на вопрос «каким является нечто?», идея же носит описательно-постулирующий характер и отвечает на вопрос «каким нечто является и каким оно должно быть?», ср. различие между образом и образцом, мифологическим представлением и идеологическим представлением в статье Бартминьского и Панасюк (Bartmiński, Panasiuk 1993/2001: 381). Я принимаю разграничение между понятиями, культурными концептами и идеями, предложенное Ниной Грышковой (Gryshkova 2014: 21).

13 Участники конференции по предложению Ежи Бузка обратились в ООН с просьбой объявить день 31 августа Днем международной солидарности (GW. 2000, 23.VIII).

inslav

Солидарность, трактуемая как идея, может требовать жертв, самоотдачи: «Готовность взаимодействия в духе принципа солидарности предполагает элемент самоотдачи (*poświęcenia*)», — писал Войцех Худы (Chudy 1992/1999: 10). Превращение понятия в идеологический концепт дает основание говорить об «измене», когда практика не отвечает ожиданиям. Особым образом оценивалась практика независимого профсоюза «Солидарность» в ее соотношении с идеалом *солидарности*.

5. Соотношение: «профсоюз „Солидарность“ — идея солидарности между людьми» заслуживает особого внимания. Крупное общественное движение, которое привело в 1980 г. к возникновению профсоюза, придало идее солидарности международный резонанс, а с другой стороны, благородная идея долгое время легитимизировала профсоюз, оставаясь его высоко поднятым знаменем. Этот небывалый резонанс был вызван в значительной мере политическими обстоятельствами, восприятием «Солидарности» прежде всего как прорыва, покончившего с коммунистическим насилием. Во время празднования 25-летия «Солидарности» в Гданьске в 2005 г. и проходившей в рамках этого празднования конференции под знаменательным названием «От „Солидарности“ к свободе» выступавшие отождествляли движение (и союз) с идеей свободы, хотя семантика *солидарности* (о чем свидетельствует опрос общественного мнения) компонента свободы не содержит, напротив, скорее постулирует подчинение личности группе и, значит, ограничение ее свободы. Политический аспект движения подчеркнул папа Бенедикт XVI в письме, присланном по случаю празднования 25-летия «Солидарности»: «Мы все отдаем себе отчет в том, сколь большое значение для Польши и Европы имело движение „Солидарность“ <…> Это было правое дело. Крушение берлинской стены и включение стран советского блока свидетельствуют об этом» (GW. 2005, 1.IX). Деятельность «Солидарности» связывал с освобождением от коммунизма также Хосе Мануэль Барросо, председатель Европейской Комиссии: «„Солидарность“ (здесь имеется в виду профсоюз. — *Е. Б.*) была победой свободы, а 31 августа 1980 г. — это день, который навсегда останется символом нового раздела в истории Европы. „Солидарность“ была победой свободы. У вас хватило отваги сказать „нет“ насилию и обману. Отваги потребовать уважения к достоинству человека. Нет Европы без свободы, нет Европы без солидарности (здесь имеется в виду идея, на это указывает строчная буква. — *Е. Б.*)» (Rzeczpospolita. 2005, 1.IX). В этом высказывании знаменательно соединение в одно понятийное целое общественного движения, действий профсоюза «Солидарность» и этики солидарности.

Такая глобальная трактовка главного слова, не отграничивающая *Солидарность* как имя собственное от лежащей в основе общественного движения идеи человеческой солидарности (со строчной буквы), обрело новую

inslav

функцию после вступления Польши в Европейский Союз: в проводившихся Польшей переговорах о помощи оно стало орудием оказания давления на политиков ЕС. Ср.:

«От польской „Солидарности“ 1980 г. мы дошли до солидарности европейской XXI века», — говорил с гордостью премьер [Лешек Миллер по возвращении из Копенгагена] (GW. 2002, 21–22.XII).

«Условием выхода из кризиса является стимулирование конъюнктуры, повышение конкурентности, а также усиление солидарности и единства в Европейском Союзе», — убеждает европолитик Яцек Сариуш-Вольский (GW. 2012, 5–6.V).

«Непосредственно после переговоров с президентом Коморовским президент Франсуа Олланд заявил, что Франция будет с Польшей отстаивать бюджет, базирующийся на принципе солидарности» (GW 2012, 17–18.XI).

Однако конструкция «движение (организация) — идея» неминуемо должна была лопнуть. С самого момента возникновения профсоюза нарастало сознание диссонанса между декларируемой моралью солидарности и законами свободного рынка, политическими реалиями, производственной политикой. Кризис идеи дал знать о себе как на уровне индивидуального, так и на уровне группового сознания.

«После 1989 г. уверенная в себе „Солидарность“ как-то незаметно перестает призывать: „Идите с нами!“ Вместо этого с разных сторон слышатся призывы: „Спасайся кто может!“ <…>. Это уже определенно означает конец эпохи солидарности (моральной категории), хотя эпоха „Солидарности“ (политико-производственной организации) все еще продолжается, несмотря на катастрофическое падение ее влияния». Это высказывание Яцека Бохеньского в анкете «Солидарность — время перемен?» (Znak 2000/543: 85).

«Сегодня в Польше три миллиона безработных, а больше всего нам не хватает солидарности», — констатировал Ежи Боровчак, член Межзаводского забастовочного комитета в 1980 г. (GW. 2000, 30.VIII).

«Необходимо честно признать, что мы поставили материальный интерес выше таких ценностей, как солидарность и даже лояльность», — писал в 2003 г. Роман Грачик в статье «Мы продаем Господа Бога за *offset*» (GW. 2003, 23.VII).

Вот характерное разговорное высказывание, записанное в Национальном корпусе польского языка (NKJP) под 2002 г.: «Нечего делать вид, что какая-то солидарность здесь имеет значение, в конце концов каждый хотел, чтобы выбыл кто-то другой. Рысек увернулся, и очень хорошо <…> его решение свидетельствует о том, что он мыслящий человек»[14].

---

[14] http://nkjp.pl; см. *pelcra*, под заглавным словом *solidarność*.

inslav

«Куда делась наша солидарность?» — спрашивал в 2007 г. Юзеф Жициньский на страницах «Gazety Świątecznej» 28–29 июля 2007 г.

«Идея универсальной солидарности была вытеснена солидарностью фракционной и даже конфессиональной», — констатирует Адам Бонецкий в статье «Наглость сильных» (*Bezczelność potężnych*) (GW. 2012. 1–2.IX).

«Наша политика предоставления права убежища позорна. [Вопрос репортера: Мы делаем все, чтобы никому не дать права убежища?] Именно, а в то же время мы то и дело твердим о солидарности», — говорил в интервью Ежи Бар, бывший посол Польши в Москве (Bahr 2014: 23).

По прошествии времени Яцек Жаковский в статье «Что стало с Солидарностью?» констатировал: «В Третьей Речи Посполитой так и не возродился восходящий к св. Павлу тышнеровский девиз „носите бремена друг друга“, который был краеугольным камнем первой Солидарности» (Żakowski 2013).

На глубокий, действительный конфликт между идейным профилем солидарности и потребностями конкурентного хозяйства и индивидуального предпринимательства указывал с характерной для него проницательностью канадский философ Шарль Тейлор: «Солидарность <…> является в наше демократическое время неизбежным императивом, но вместе с тем это вызов, на который мы не в состоянии ответить безусловно. В этом трагизм нашего положения <…> Мы должны принять ограничения этого идеала, ибо в противном случае мы уничтожим механизм развития, а вместе с ним — добавим — некоторые существенные человеческие достоинства, такие как находчивость и предприимчивость» (Tylor 2000: 34).

6. Мы касаемся существа дела: выбора между ценностями, между солидарностью «героической», бескорыстной, и солидарностью «прагматической». Должна ли идейная, «героическая» солидарность отступить перед требованиями экономической эффективности? Финансовый и экономический кризис, постигший мировую экономику, опирающуюся на принципы либерализма, пошатнул позицию сторонников неограниченной экономической свободы, склонил их к критической рефлексии.

«Один лишь свободный рынок, лишенный принципов солидаризма, не решит проблем современного мира», — сказал Януш Снядек, председатель независимого профсоюза «Солидарность», в Гданьске в 2005 г. (GW. 2005, 1.IX).

А ксендз Адам Бонецкий по другому случаю напомнил, что, по правде говоря, «в 2000 г., в 20-ю годовщину Августовских событий, выдающийся философ Шарль Тейлор, выступая в Гданьске, заметил, что идея солидарности и опирающаяся на нее этика становятся препятствием на пути к высшей цели — экономической эффективности; но не прошло и нескольких месяцев, как опирающаяся на неолиберальный миф о совер-

inslav

шенстве свободного рынка Новая экономика рухнула. Кризис повторился в 2007, 2008 гг. и продолжается до сих пор — мир погрузился в тяжкий экономический кризис. Мы заново открываем, что общество создают связи людей, опирающиеся на этику солидарности, а не безличные акты обмена в рыночном пространстве» (GW. 2012, 1–2.IX).

В подобном духе высказался и уже цитированный председатель Европейской комиссии Хосе Мануэль Баросо: «Последствия кризиса все еще затрагивают многих людей в Европе <…> Действительно ли некоторые страны готовы к реформам? Действительно ли остальные готовы проявить по отношению к первым солидарность? И то и другое необходимо, чтобы гарантировать необратимость процесса интеграции и устойчивость общей валюты» (статья «Европа дошла до стены» (*Europa doszła do ściany*), GW. 2012, 13.XII).

Сознание неизбежности идеи *солидарности* — как принципа, гарантирующего сбалансированное развитие общества — нашло выражение в расширении сферы употребления понятия и лексической сочетаемости слова.

О скудости, недостаточности и необходимости *планетарной солидарности* (формула Карла Ясперса) писал Рышард Капусьциньски (Kapuściński 1996).

К солидарности поколений призывал в своем обращении к участникам пленарной сессии Папской Академии общественных наук 30 апреля 2004 г. Иоанн Павел II.

В словарях мы находим следующие многочисленные сочетания (колокации): *solidarność rodzinna*, *s. obywatelska*, *s. zawodowa*, *s. partyjna*; *s. kobieca*, *s. męska*; *s. z przyjaciółmi*, *s. rodziców w postępowaniu z dziećmi*; *solidarność dłużników*, *s. interesów* [солидарность семейная гражданская, производственная, партийная; женская, мужская; солидарность с друзьями, солидарность родителей в обращении с детьми; солидарность должников; солидарность интересов] затем также *solidarność międzyludzka*, *s. narodowa*, *s. międzynarodowa*, *s. europejska*, *s. globalna*, *s. planetarna* [солидарность между людьми, солидарность народов, международная, европейская, глобальная, планетарная солидарность][15].

7. Вспомним в заключение о происхождении слова и понятия. Идея солидарности, конечно, не является изобретением общественного движения, начавшегося забастовкой на Гданьской верфи в 1980 г., хотя именно

---

15 Я. Пузынина, описавшая сочетаемость слова *solidarność* на основании словаря под ред. В. Дорошевского и его богатой картотеки, собиравшейся до конца 1960-х гг., констатирует, что этот словарь «не фиксирует еще сочетаний *solidarność globalna* и *solidarność planetarna*, хотя там есть *solidarność ogólnoludzka, powszechna, bez granic*» (Puzynina 1992: 244–245).

inslav

тогда она вспыхнула интенсивным, захватывающим светом. Это понятие намного старше. Оно уходит корнями в европейский XIX век, а исторически восходит к римскому праву и христианской этике; сам же концепт (но не слово) по-своему присутствует также в народной культуре.

7.1. В самом старшем, юридическом значении понятие солидарности было известно в римском праве. Оно имело тогда (и сохранило до сих пор) описательный характер и означало правовое отношение сторон, ответственность каждого за всю полноту обязательства (например, каждого из должников за весь долг). Позже оно появилось во французском юридическом языке, и «в течение XIX–XX вв. французское прилагательное *solidaire* и существительное *solidarité* в соответствующей форме распространились по всей Европе и вошли в лексикон всех славянских языков» (Puzynina 1992: 234).

Во Франции расширение значения, т. е. распространение юридического понятия на философскую и идеологическую сферу, наступило в XIX в. в связи с общей тенденцией вытеснения христианских понятий светскими. Ученик Аугуста Комта Пьер Леру писал: «Я первый позаимствовал понятие *solidarité* из юридического языка, чтобы ввести его в философию, согласно моему отношению к религии: я хотел заменить христианское понятие *caritas (charité)* общечеловеческим *solidarietas (solidarité humaine).* <...> С помощью принципа взаимной солидарности современное общество способно утвердить любовь к ближнему. Ведь любовь к ближнему — это, в сущности, эгоизм. Таким образом, теперь наконец общество имеет свой религиозный принцип. Костел больше не нужен» (Leroux 1840)[16]. Противопоставление солидарности (*solidarité*) и христианской любви (*charite*) существовало во Франции еще в 30-е гг. (Salij 2000: 37). В современном французском публичном дискурсе солидарность (*solidarité*) также трактуется как исключительно светское понятие, далекое от религиозных коннотаций[17].

7.2. До полной секуляризации понятия в широких, европейских рамках дело не дошло, ибо католический костел в своей общественной науке уже в XIX в. высказался в поддержку концепции солидаризма[18], остающейся в оппозиции к марксистской концепции классовой борьбы (Salij 2000: 38), и связал идею солидарности с любовью к ближнему, следуя призыву св. Павла «носите бремена друг друга» (Послание к Галатам 6, 2). Со вре-

---

16 Перевод цитаты дается по: Salij 2000: 37.

17 Столь же далекий от христианства характер имеет слово *солидарность* в названии *Pacte Civil de Solidarité* [Гражданский пакт солидарности], который во Франции представляет собой нечто вроде брачного договора (только менее обязывающего) для союзов гетеро- и особенно гомосексуальных (за эту информацию благодарю госпожу Алину Вивьан).

18 Главными творцами современной теории солидаризма считаются Э. Дюркгейм (1858–1917) и Л. Дугита (1859–1928).

inslav

мени понтификата папы Пия XII (1939–1958) «понятие солидарности стало постоянным элементом общественной науки Костела» (Stawrowski 2000: 61). Свидетельством жизненности христианского духа в понимании и развитии идеи солидарности в Польше была «Этика Солидарности» Юзефа Тышнера, которая, прежде чем выйти в виде книги, писалась и поэтапно публиковалась в 1981 г. в форме статей на страницах католического «Tygodnika Powszechnego», параллельно с историческими событиями, приведшими к созданию независимого профсоюзного объединения «Солидарность». Идею солидарности затем поддержал папа Иоанн Павел II в ряде своих официальных выступлений[19].

7.3. Народные корни солидарности менее известны, хотя они представляются также существенными. Само слово *solidarność* в народном языке отсутствует, но им пользуются социологи при описании народной системы ценностей. «Чувство общественной солидарности составляло основу жизни членов группы», — пишет современный социолог, анализирующий принципы жизни социума в деревне (Styk 1988: 187). Вильям Томас и Флориан Знанецкий в пятитомном труде «Польский крестьянин в Европе и Америке» (*Chłop polski w Europie i w Ameryce*)[20] утверждают, что «солидарность с жизнью, солидарность с близкими людьми, солидарность со всем, что живет, служащая защите жизни, — составляла главный аксиологический принцип крестьянской культуры, была основной идеей, регулирующей жизнь социума» (Thomas, Znaniecki 1976/1: 174 и след.). Народная солидарность, однако, не вышла за пределы собственного круга интересов, она не бескорыстна, в отличие от христианской идеи.

8. Словарные дефиниции *солидарности* и индивидуальные высказывания мы можем верифицировать на основе анкетных опросов, отражающих общественное мнение. Такие опросы трижды проводились в Люблине — в 1990, 2000 и 2010 гг. Каждый раз примерно одинаковым группам студентов из 100 человек задавался один и тот же вопрос: «Что, по твоему мнению, составляет сущность настоящей солидарности?»[21] В 2000 и в 1990 гг. респонденты первыми называли одни и те же четыре признака: настоящая солидарность состоит в **общности** (работы, действий, мыслей и взглядов, иногда также интересов) и **единстве** (целей, взглядов, действий), оказании взаимной **помощи** и широко понимаемом **сотрудничестве**. Это, по мнению респондентов, не все признаки, опре-

---

19 См. об этом у Я. Пузынины, которая назвала Кароля Войтылу «папой человеческой солидарности» (Puzynina 1992: 240–243); см. также антологию Алины Рынё (Rynio 2005).

20 Эта работа, изданная по-английски в 1918 г., вышла на польском языке в 1976 г.

21 Обзор двух первых анкет (1990 и 2000 гг.) см. в JWP 2006.

inslav

деляющие солидарность. Указывались еще (с уменьшающейся частотой упоминаний) такие признаки, как доверие и братство, понимание, ответственность и лояльность, взаимная поддержка и в общепринятом смысле связь между людьми[22].

В то же время анкетные опросы, проведенные через 10 лет, позволили заметить некоторые интересные сдвиги семантических акцентов в значении слова. При сохранении доминирующего положения аспектов социального и этического (согласие, общность, оказание помощи, открытость), в 1990 г. респонденты чаще указывали на **бытовой аспект** (стремление поправить материальное положение), тогда как в 2000 г. — чаще на **идеологический аспект** (равенство, братство, общие ценности)[23]. Понятие солидарности, оставаясь этически-социальным (основной профиль), оказалось сдвинутым со сферы бытовой в сферу идеальных положительных ценностей, приобрело идейный профиль, появление которого, как мы видели, подтверждают словари под ред. Дуная (1996) и Згулковой (2002).

В анкетных данных обращает на себя внимание то, что студенты характеризовали *солидарность* в отрыве от конкретного исторического профсоюзного движения, получившего название «Солидарность», что практически не была отмечена связь с польским Августом-80; в то же время солидарность оказалась связанной с общим представлением о человеческом мире и истолкована как универсальная идея. Несмотря на указанные противоречия, она сохранила свою высокую позицию в мире ценностей.

Литература и источники

Bahr 2014 — *Bahr J.* Czy Polak może zrozumieć Rosję? // Tygodnik Powszechny. 2014. Nr 32. S. 23.

Bańko 2000 — Inny słownik języka polskiego / Red. Mirosław Bańko. Warszawa, 2000. T. 1–2.

---

22 Результаты анкетирования 1990 и 2000 гг. совпадают с трактовкой солидарности варшавскими рабочими, опрошенными в 1981 г., которые указали в качестве основного признака взаимопомощь (Bartol-Jarosińska 1986). Согласно Пузынине, «несомненно существенным признаком солидарности является ощущение связи, принадлежности к некоторому целому, установление единства в том или ином отношении с остальными членами группы. Определяющими являются также такие признаки, как взаимопомощь, совместные действия или по крайней мере декларированная готовность оказать помочь или совместно действовать». Исследовательница, однако, из дефиниции солидарности исключает общность интересов и общность взглядов (Puzynina 1992: 236), что в материалах анкет появляется, хотя и редко.

23 Различия в количестве указаний в 1990 и 2000 гг. оказались статистически значимыми. Значение этих расхождений изучала Малгожата Бжозовска с помощью специального теста. См. Brzozowska 2006.

inslav

Bartmiński, Panasiuk 1993/2001 — *Bartmiński J., Panasiuk J.* Stereotypy językowe // Współczesny język polski / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1993 (2001). S. 371–395.

Bartol-Jarosińska 1986 — *Bartol-Jarosińska D.* Świadomość językowa robotników warszawskich. Warszawa, 1986.

Brzozowska 2006 — *Brzozowska M.* Istotność statystyczna różnic w rozumieniu nazw wartości w ankietach ASA 1990 i ASA 2000 // Język, wartości, polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badan empirycznych / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2006. S. 44–62.

Chudy 1992/1999 — *Chudy W.* Pan Cogito i Panna «S» [1992] // *Chudy W.* Skosem w prawo. Między polityką a metafizyką. Poznań, 1999.

Chudy 2004 — *Chudy W.* Zdrada Solidarności // Ethos. 2004. R. 17. Nr 3–4 (67–68). S. 84–121.

Chudy 2005 — *Chudy W.* Sto akademii na dwudziestopięciolecie «Solidarności» // Ethos. 2005. R. 18. Nr 3–4 (71–72). S. 327–329.

Dubisz 2003 — Uniwersalny słownik języka polskiego / Red. Stanisław Dubisz. Warszawa 2003. T. 1–6.

Dunaj 1996 — Słownik współczesnego języka polskiego / Red. Bogusław Dunaj. Kraków, 1996.

Głowiński 1991 — *Głowiński M.* Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966–1971. Szkice o języku propagandy. Warszawa, 1991.

Gryshkova 2014 — *Gryshkova N.* Leksem, pojęcie, stereotyp, koncept, znaczenie, idea — propozycja regulacji terminologicznych // Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów, 3 / Red. I. Bielińska-Gardziel, S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura. Lublin, 2014. S. 21–50.

GW — Gazeta Wyborcza. Wysokonakładowy, ogólnopolski dziennik społeczno-polityczny wydawany przez koncern mediowy Agora SA. Warszawa, 1989–.

JWP 2006 — Język, wartości, polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badan empirycznych / Opr. zespół pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2006.

Kapuściński 1996 — *Kapuściński R.* Ubóstwo a planetarna solidarność // Apokryf. 1996. № 10 (приложение к изданию «Tygodnik Powszechny»). S. 1.

Kowalski 1990 — *Kowalski S.* Krytyka solidarnościowego rozumu: studium z socjologii myślenia potocznego. Warszawa, 1990.

Leroux 1840 — *Leroux. P.* De l'humanité, de son principe et de son avenir… Paris, 1840.

Linde 1807–1814 — *Linde Samuel Bogumił.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1807–1814. T. 1–6.

Margueritte 1997 — *Margueritte B.* Bezrobotny etos // Przekrój. 1997. № 16. S. 7.

NKJP — Narodowy korpus języka polskiego (http://nkjp.pl).

Puzynina 1992 — *Puzynina J.* Język wartości. Warszawa, 1992.

inslav

Rynio 2005 — *Rynio A.* Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II. Wybór tekstów. Lublin, 2005.

Rzeczpospolita — *Rzeczpospolita.* Ogólnopolski dziennik społeczno-polityczny i ekonomiczno-prawny wydawany w Warszawie przez spółkę Gremi Business Communication.

Salij 2000 — *Salij J.* O solidarności trochę teologicznie // Znak. 2000. Nr 543. S. 35–50.

SJP 1861 — Słownik języka polskiego obejmujący oprócz zbioru właściwie polskich, znaczną liczbę wyrazów z języków obcych <…> // Opr. A. Zdanowicz, M. Bogusz-Szyszko i inni. Wilno, 1861. Cz. 1–2.

SJP Dor — Słownik języka polskiego / Pod red. Witolda Doroszewskiego. Warszawa, 1958–1969. T. 1–11.

Stawrowski 2000 — *Stawrowski Z.* O zapomnianej solidarności // Znak. 2000. Nr 543. S. 60–67.

Styk 1988 — *Styk J.* Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna. Lublin, 1988

SW 1915 — *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900–1927. T. 1–8.

Thomas, Znaniecki 1976 — *Thomas W., Znaniecki F.* Chłop polski w Europie i w Ameryce. Warszawa, 1976.

Tischner 1981 — *Tischner J.* Etyka Solidarności. Kraków, 1981.

Tylor 2000 — *Tylor Ch.* Kilka refleksji na temat solidarności // Znak. 2000. Nr 543. S. 22–34.

Zgółkowa 2002 — Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny / Red. Halina Zgółkowa. Poznań, 2002. T. 39.

Znak — Znak (miesięcznik). Katolicki magazyn intelektualny o tematyce społeczno-kulturalnej wydawany przez Społeczny Instytut Wydawniczy «Znak». Kraków, 1946–.

Żakowski 2013 — *Żakowski J.* Co się stało z Solidarnością? // Polityka. 2013 № 37. S. 14–16.

Перевод с польского С.М. Толстой

inslav

М.В. Ясинская (Москва)

Любовь и ненависть сквозь призму зрительного кода

Для выражения одного из ключевых аксиологических понятий «любить/любовь» («ненавидеть/ненависть») в языке и культуре, наряду с другими способами лексического оснащения (см. Толстая 2012а, Толстая 2012б), используется код зрительного восприятия: любовь означает самую высокую положительную оценку объекта (человека, явления, события, предмета) и предполагает в том числе удовольствие от его созерцания. Мы говорим *ненаглядный* ‘милый, дорогой’, и, наоборот, *ненавижу*, *видеть не могу* о том, что вызывает неприятие, отвращение, раздражение (МАС 1: 173). Подобные выражения известны не только русскому, но и другим славянским языкам, ср. *не можам да го гледам* ‘я его не выношу’ (макед.), *не могу га очима видети* ‘он мне отвратителен, мерзок’ (серб.).

Понятия «любовь» и «ненависть» относятся к сфере эмоций, выражаемых семантическим примитивом ‘чувствовать’ (Wierzbicka 1992: 10). «Любовь/любить» и ее антипод «ненависть/ненавидеть» выступает наряду с другими эмоциями, такими как «страх/бояться», «радость/радоваться», «недовольство/сердиться», «надежда/надеяться», «отчаяние/отчаиваться» и др. Между тем визуальное восприятие, лексика которого используется в языковой экспликации понятий «любовь» и «ненависть», относится к системе низшего уровня — сфере физического восприятия и описывается с помощью примитива ‘воспринимать’. Использование лексического арсенала семантического поля восприятия для выражения концептов эмоциональной сферы подтверждает тезис Ю.Д. Апресяна о том, что более сложные системы используют лексические единицы более простых систем. Логически это объясняется тем, что «возникновению эмоции в большинстве случаев предшествует восприятие или интеллектуальное созерцание какого-то положения вещей и его интеллектуальная оценка как плохого или хорошего для субъекта» (Апресян 1995: 47).

При этом характерно, что из всех видов восприятия оказывается активно используемым именно визуальное (другие виды восприятия встречаются значительно реже: ср. *быть по вкусу* в значении ‘нравиться’). Связь «визуальной» лексики с семантическим полем любви отмечает и С.М. Толстая, рассматривая основные мотивы, лежащие в основе славянской лексики любви. Среди прочих («желание, хотение»; «забота, опека»;

inslav

«физический контакт»; «сострадание, жалость»; «привычка, обычай») она выделяет мотив «радость, удовольствие, наслаждение» и подчеркивает, что «на первом месте здесь стоит визуальное впечатление от объекта любви», приводя в качестве подтверждения данного тезиса предикаты со значением ‘любоваться’, ‘смотреть с удовольствием’: рус. *любо-дорого* (смотреть), диал. *навидеть* ‘любить’, ‘любоваться’: *Люблю и навижу купецкого сына* (СРНГ 19: 166); бел. *любота*, *любута*, *любаценне*, *любенне*, *любавацца*, *любаваць*; словен. *ljubovati se*, с.-х. *љубовати*, макед. *љубува се*, болг. *любувам се* и т. д. (Толстая 2012а: 23). Отмечается и обратная тенденция — глаголы с исходной семантикой любви используются в значении ‘смотреть’: ср. *любоваться* ‘засмотреться на красоту’: *Тем кудрям да распрекрасным все люди* ***дивилися****, А красны девицы* ***любовалися****, Одной же девице кудри* ***полюбилися*** (Соболевский 2: 134).

В русской диалектной оценочной лексике выделяются несколько семантических подгрупп, выраженных с помощью «зрительной» (в своем исходном значении) лексики (используются корни *гляд-*, *зрач-*, *вид-*, *каз-*, *зор-* и др.). Во-первых, это лексика, описывающая объект с точки зрения его «заметности», способности бросаться в глаза. Например, *глазастый* ‘яркий, красивый’ (ярослав.) (СРНГ 6: 186), такой, который чем-либо бросается в глаза: *Лучшая в строю, многостайная и глазастая окнами изба* (Даль, без указ. места), ‘с крупным ярким рисунком, бросающимся в глаза’ (о рисунке на тканях, посуде и т. д.): *Ситец хорош, да больно глазаст* (москов.) (СРНГ 6: 187). Свойство бросаться в глаза, привлекать к себе взгляды используется в апотропеической магии — в качестве оберега от сглаза выступают яркие, красивые, необычные предметы, они притягивают к себе первый взгляд постороннего человека, который считается самым опасным. Например, упав на красную ленту, повязанную корове, взгляд теряет свои вредоносные свойства и не может причинить ущерб самому животному.

Как правило, наиболее заметны именно красивые предметы, поэтому прилагательные со «зрительной» семантикой часто имеют значение ‘красивый, приятный для глаз’: *взглядистый* (брян., смолен.) ‘красивый, представительный’, *взглядный* (псков., твер.) ‘приятный, видный, красивый’ (СРНГ 4: 254), *приглядный*, *видовитый* ‘статный, представительный’ (Там же: 275), *видный, взористый* ‘видный, казистый, красивый, приятный для глаз’ (Даль 1: 197), *взрачный* ‘видный, казистый, приглядный, пригожий’ (Там же: 200), *казистый*; *глазоутешный* ‘имеющий приятный для глаз вид’ (СРНГ 6: 191), *загляжéнный* ‘красивый’ (петербург.) (СРНГ 10: 9); *на загляденье.*

Оценка объекта как красивого, приятного служит поводом для возникновения эмоции, тогда объект из разряда красивых переходит в разряд любимых (таким образом, оценка становится более субъективной). В следующую семантическую группу входит лексика, характеризующая предмет как ‘любимый, дорогой’: *заглядéнный*, *заглядённый* — такой, на кото-

inslav

рый можно заглядеться; милый, ненаглядный, дорогой (вологод.) (СРНГ 10: 8); *заглядимый* (ярослав.) (Там же); *по глазу* ‘по вкусу, по душе’: *Найдется по глазу молодой, а этому до свиданья* (псков.) (СРНГ 6: 186).

Сюда же можно отнести прилагательное *ненаглядный* (ср. *глядеть не наглядеться*) — объект вызывает такие положительные эмоции, что субъекту хочется продлить визуальный контакт с ним, ср. *наглядеться* в ряду других предикатов законченного действия типа *напиться*, *наесться, нагуляться* и пр., — визуальный контакт с любимым объектом сравнивается с процессом утоления голода или жажды, но в данном случае субъект представляется «ненасытным», а голод по созерцанию любимого — неутолимым, на любимый объект можно смотреть бесконечно.

Значение ‘дорогой, любимый’ отмечено и у существительных с исходной «зрительной» семантикой: *взглядище* (нижегород.) ‘об очень любимом, дорогом человеке’ (СРНГ 4: 254); *заглядимчик* — о человеке, на которого можно заглядеться; очень хороший, ненаглядный человек (вологод.) (СРНГ 10: 8).

Перечисленные выше прилагательные образованы от «зрительных» глаголов со значением ‘нравиться’. Как правило, это конверсивные варианты глаголов со значением ‘смотреть’: *показаться* (у Даля) (ср. в лирической песне: *Коли я тебе полюбилася, Полюбилася,* ***показалася****, — Засылай ко мне свата сватати* — Соболевский 2: 198), *заглянýться* ‘понравиться, приглянуться’: *Задалось ли, заглянулося, ты скажи, кормилец-батюшка* (вологод.) (СРНГ 10: 9); *заглянýться* ‘понравиться, приглянуться’ (вологод.) (СРНГ 11: 228), *приглянуться*, *поглянуться* (СРНГ 27: 295), *глянуться* (СРНГ 6: 232). Таким образом, субъект и объект меняются местами, активная роль отводится объекту, а пассивная — субъекту любви (и зрения). Ср. фразеологическое выражение: *выбирай, что на тебя глядит* / *смотрит* в значении ‘выбирай то, что тебе нравится’ (здесь логический объект зрения берет на себя роль субъекта).

Аналогичное значение имеет фразеологизм *положить глаз на кого-либо /что-либо* ‘полюбить’, ‘выбрать’ (ср. словен. *vreči oko na koga/kaj* — Keber 2011: 635). У этих фразеологизмов кроме значения ‘любить’ имеется также значение ‘хотеть’, ‘желать завладеть чем-либо’. Привлекательные предметы вызывают не только симпатию и любовь, но также и желание обладать ими, которое часто вступает в противоречие с морально-этическими нормами (если речь идет об объекте, принадлежащем другому человеку). Ср. глагол *завидовать*, также образованный от корня *-vid-* с первичной зрительной семантикой.

Таким образом, возникновение любовного чувства определенно связывается со смотрением на объект. С другой стороны, исчезновение объекта любви из поля зрения способствует угасанию любовного чувства — ср. пословицу *с глаз долой, из сердца вон* (словац. *Čo oči nevidia, srdcu nežiaľ*; *Čo oči nevidia, to srdce nebolí* — Záturecký 1965).

inslav

Идея о том, что смотрение на объект неизменно сопровождает любовное чувство, находит подтверждение и в фольклорных текстах, а именно в севернорусских заговорах на любовь и «славутность»: *Умывайся, мое личико, бело, румяно, всем молодцам* ***приглядно*** (РЗЗ, № 584); *Сколь золото-серебро чисто и кругло, столь бы и я, раб Божий* (имя) *был бы бел и чист,* ***чтобы все зорили и смотрели и глаз не сводили*** (Там же, № 588). Также в народных лирических песнях чувство влюбленности описывается через желание постоянно смотреть на предмет любви, держать его перед глазами: *Не пила бы я, не ела, Все на милого* ***глядела****; Не дремала б я, не спала, К себе милого все ждала!* (Соболевский 2: 138). Напротив, отсутствие перед глазами любимого человека вызывает тягостное чувство, печаль, болезненное состояние: *Жаль, не вижу любезного дружка своего: Который день его вижу, молода, Тот денечек очень весело, млада, хожу. А не вижу я, во постелюшке с горя лежу* (Там же: 169). «Смотрение» использовалось и в любовной магической практике с целью овладения, господства над объектом: например, у болгар считалось, что если парень и девушка посмотрят друг на друга через свадебный калач, они обязательно поженятся; молодожены смотрели друг на друга через свадебный калач, чтобы «соединиться навеки» (Узенёва 2010: 119). В данном случае взаимное смотрение должно было способствовать взаимной любви, немаловажную роль здесь играет и магический предмет, служащий рамкой, через которую проходит взгляд. Таким предметом в любовной магии мог быть не только калач, но и обручальное кольцо, перстень: когда свадебная процессия подходила дому невесты, она смотрела в окно через перстень на жениха. Если он в это время смотрит в направлении ее дома, это хорошо, если в другую сторону — плохо (Вакарелски 1935: 369). В последнем примере мы имеем дело с приметой, в символическом языке которой смотрение в сторону дома невесты означает счастливую брачную жизнь, любовь, а смотрение в другую сторону — неудачный брак.

Иногда в песнях *смотреть* может выступать практически синонимом *нравиться, любить*: *Уж как вы, холостые, не глядите: Вам гляденьицем девушек не взяти!* (а взять «по батюшкину повеленью», «матушкину благословенью») (Соболевский 2: 152); *Вы, холостые, не смотрите: Смотрючи, девушку не взяти!* (Там же: 154). То есть для того, чтобы жениться на девушке, недостаточно одного чувства любви, нужно получить согласие ее родителей.

Выше речь шла о положительной оценке объекта и о чувстве любви, которое возникает у смотрящего субъекта. Эта схема актуальна (со знаком минус) и для негативных контекстов, когда речь идет об отрицательной оценке объекта, то есть о чувстве неприятия, в крайнем проявлении — ненависти к объекту. Отрицательная оценка внешнего вида объекта выражается часто с помощью той же самой лексики, что и положительная, но с добавлением отрицательной частицы *не-*: *невзрачный, неказистый* и т. п.

inslav

Если любовь вызывает желание смотреть на любимый объект, то ненависть связана с противоположным чувством: объект становится неприятным, отвратительным для глаз. Первоначально «зрительную» семантику имеет глагол *ненавидеть*, он образован с отрицанием от *навидѣти* ‘охотно смотреть, навещать’ (ср. *навидеться* ‘видаться, посещать’, укр. *навидити ся* ‘с радостью смотреть друг на друга’, пол. *nawidzieć* ‘охотно, с радостью смотреть’) (Фасмер 3: 63). *Не смотреть*, *не замечать* может означать равнодушие, отсутствие заинтересованности, симпатии: *Вот нахину* (‘опорочить, охаять кого-либо’) *вас женихам, они и смотреть на вас не будут* (архангел.; СРНГ 20: 259). Крайняя степень неприятия выражается фразеологизмами: *видеть не могу, смотреть не хочется* — в значении ‘не нравится’.

Пожелание *глаза б мои не глядели на что-либо* (*не видели что-либо*)*!* характерно для жанра проклятий — таким образом адресант проклятия выражает свое негативное отношение к объекту, который ему настолько неприятен, что он даже не желает иметь с ним визуальный контакт (в ряде случаев это может быть завуалированное пожелание смерти адресату, чтобы его не существовало: серб. *не видео те више* [чтобы я тебя больше не видел], причем эта формула может заменяться на *не било те* [чтобы тебя не существовало] — Ясинская 2013: 80).

В свою очередь, чтобы остудить любовь и вызвать между людьми чувство ненависти, следовало сделать так, чтобы им было неприятно, отвратительно смотреть друг на друга. Например, таковым могло быть вредоносное действие колдунов, желающих разрушить семью: *И он стал ненавидеть ту, котору привёз-то, жену-то свою стал ненавидеть, что вот не могу глядеть. Как она уйдёт куда, говорит: терпенья нету, нать, чтоб она вернулась. Домой придёт — смотреть не могу* (Знатки 2013: 71–72). Во вредоносной магии, направленной на то, чтобы разлучить супругов (или просто двух любящих людей), используются неприятные для визуального восприятия предметы; тогда супруги будут так сильно ненавидеть друг друга, что не смогут смотреть друг на друга без отвращения, — это может быть, например, кожа, сброшенная змеей: «На Русском Севере, желая поссорить мужа с женой, зашивают им в подушку или в перину змеиный выползок — тогда **муж будет казаться жене змеем**» (Гура 1997: 331). Данные магические средства действуют таким образом, что супруги начинают казаться друг другу волками, змеями или даже нечистой силой (чертями). Этот мотив характерен для мифологических рассказов Русского Севера: *Вот как делали. Они* [*жених и невеста*] *друг на друга поглядели, как будто волки.* ***Ей кажется, будто он волк, а ему кажется, будто она волчица.*** *А потом отошло* (Черепанова 1996, № 333). *Когда от меня вздумал муж уходить, мне сказали, сходи к бабке… А он, говорит,* ***как ты войдешь, все змея пестрая в глазах,*** *ненавижу тебя… Люди и посоветовали, сделает, говорят, бабка водички, чтоб* ***помылся, глаза-то.*** *«Вот* ***видится ему***

inslav

***змея полосатая**, сделай мне водички»* (Там же, № 306). Сравнение плохой, нелюбимой жены со «змеей лютой», «змеей подколодной» часто встречается и в лирических песнях: *Ты возьмешь себе молоду жену, Молоду жену, змею лютую: Из норы ползет, озирается, По песку ползет, извивается, По траве ползет, мураву сушит!* (Соболевский 2: 150). В мифологических рассказах художественный образ приобретает конкретное воплощение: в результате магического воздействия происходит некий морок, обман зрения, когда супруги начинают видеть одно вместо другого, вместо обычных образов они видят объекты, вызывающие отвращение, неприятие. Чтобы вернуть все на свои места и избавиться от обмана зрения, нужно умыть глаза специальной заговоренной водой.

Колдуны могли навести порчу на молодых, чтобы они жили в постоянных ссорах, «как черт с чертовкой»; при этом муж и жена начинали друг другу казаться чертями: *…в доме ц'ёловек как ц'ёловек, муж как муж, а в баню придет — мохнатой сидит. Ц'ёрт* (часто именно в бане жена видит мужа в облике черта) (Знатки 2013: 69). Если *кинута остуда*, муж и жена могут казаться друг другу мышами или жабами. Это значит, что остуда наведена с помощью заговора, где были упомянуты различные гады (Там же: 17). В последнем примере отвратительные визуальные образы вызываются при помощи только вербальной магии, без использования конкретных предметов.

Таким образом, в языке и мифопоэтической традиции процесс «смотрения» на объект предполагает его оценку, причем акцент делается на позитивном полюсе. Красивые, любимые объекты притягивают взгляд, на них приятно смотреть, ими хочется любоваться: следовательно — сам факт смотрения получает позитивную оценку и расценивается как действие, непременно сопровождающее любовное чувство. Смотрение на объект, в свою очередь, способно вызвать любовь, а отсутствие перед глазами любимого приводит к угасанию любовного чувства. Напротив, на объекты, которые не нравятся, стараются не смотреть, или даже «не могут смотреть» (крайняя степень негативной оценки). Зрительный код лексики семантического поля «любовь» и «ненависть» нашел отражение не только в диалектной лексике, но также и в текстах традиционной культуры, в частности, в проклятиях, заговорах, приметах, а также в любовной магии для «привораживания» или «отсушивания» объекта: чтобы вызвать любовное чувство, нужно вызвать желание смотреть на объект, и наоборот, чтобы любовь прошла, необходимо вызвать отвращение к объекту через использование негативных зрительных образов.

Литература и источники

Апресян 1995 — *Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 37–67.

inslav

Вакарелски 1935 — *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски (Тракийски сборник). София, 1935. Кн. 5.

Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4. Фотомеханическое воспроизведение. М., 1978–1980. Изд. 3 / Под ред. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб., 1903–1909. Т. 1–4.

Знатки 2013 — Знатки, ведуны и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2013.

МАС — Словарь русского языка в четырех томах / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1985–1988. Т. 1–4.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

Соболевский — *Соболевский А.И.* Великорусские народные песни. СПб., 1895–1902. Т. 1–7.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.

Толстая 2012а — *Толстая С.М.* Лики любви в зеркале славянских языков // Смыслы, тексты и другие захватывающие сюжеты. Сб. статей в честь 80-летия И.А. Мельчука / Под общ. ред.: Ю.Д. Апресян, И. Богуславский, Л. Ваннер, Л.Л. Иомдин, Я. Миличевич, М. Лом, А. Польгер. М., 2012. С. 17–31.

Толстая 2012б — *Толстая С.М.* Этимология и семантическая типология: еще раз о любви // Empiricism in Slavonic Diachronic Linguistics. Praha, 2012. S. 199–218. [Studia Etymologica Brunensia-15.]

Узенёва 2010 — *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Перевод с нем. и дополнения О.Н. Трубачева. Изд. третье, стереотипное. М., 1996. Т. 1–4.

Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Ясинская 2013 — *Ясинская М.В.* «Света белого не видеть» (тема глаз и зрения в формулах южнославянских проклятий) // Славяноведение. 2013. № 2. С. 79–89.

Keber 2011 — *Keber J.* Slovar slovenskih frazemov. Ljubljana, 2011.

Wierzbicka 1992 — *Wierzbicka A.* Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York; Oxford, 1992.

Záturecký 1965 — *Záturecký A.P.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Bratislava, 1965 (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1439/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Ludsky-rozum/1).

inslav

О.Д. Сурикова (Екатеринбург)

Аномалия как отрицаемая ценность
(на материале паремий с предлогом и приставкой *без*)

Паремии (пословицы, поговорки, загадки, приметы и проч.) — это краткие изречения, прямо или косвенно транслирующие некоторые фрагменты традиционной системы ценностей этнокультурного сообщества. Однако к извлечению этнокультурной информации из паремиологического свода следует относиться с известной долей осторожности: «так, пословицы, которые часто воспринимаются лингвокультурологами как аксиологические мини-манифесты носителей языка, при лобовом извлечении “культурных смыслов” нередко дают взаимоисключающие результаты (как известно, к паремиям, будто бы свидетельствующим о лени какого-либо народа, всегда можно найти “контр-паремии” о его трудолюбии)» (Березович 2007: 13). Примеры подобной би- и многополярности паремиологической (и в частности, пословичной) оценки многочисленны и находятся легко, ср. хотя бы изречения об уме: *Беда без ума* (Д 1: 144) и *Без ума житье — рай* (Д 1: 571) или о деньгах: *Без денег — везде худенек* (Д 1: 64) и *Без денег сон крепче* (Д 1: 71). Тем не менее выводы достаточной степени корректности на основании анализа паремиологического материала получить возможно — при условии отказа от абсолютизации провербиального «мнения» о том или ином явлении, при учете полифоничности провербиальной мудрости, а кроме того, обратившись к «неявным» (надтекстовым и «затекстовым») уровням информации.

В данной статье будет предпринято обращение к информации такого рода. Чтобы обосновать его, нам понадобится следующее рассуждение. Пословицу, по словам Н. Барли, можно охарактеризовать как «общепринятое стандартное высказывание относительно моральных или категориальных императивов в клишированной метафоричной парадигматической форме, *анализирующее фундаментальные логические отношения*»[1] (цит. по: Николаева 1994: 143). Фундаментальные логические отношения (например, отношения части и целого, причины и следствия и др.) анализируются и в текстах других паремиологических жанров — в частности, загадок. Результатом такого анализа является ограниченное количество структурных

[1] Курсив наш. — *О. С.*

inslav

схем, на основании которых строятся паремии (например, в пословице *Есть вода — будет и рыба* реализуется структурная схема «Если есть одна вещь (P), то есть и другая (Q)» — Пермяков 1970: 20). Эти структурные, или логические, схемы, по всей вероятности, универсальны и вряд ли обладают национальной специфичностью, поскольку «характер логических связей определяется характером отношений между вещами» (Там же: 19). Но заполнение логических схем — выбор конкретных лексем, за которыми стоят определенные реалии, частных образных элементов, «строительного материала» паремий (термин Г.Л. Пермякова) — способно указать, как именно иллюстрируются базовые логические связи, какие реалии и сколь часто привлекаются в качестве наглядных примеров разных типов отношений. Представляется, что именно особенности заполнения логических конструкций — тот «неявный» уровень информации, который демонстрирует национальное своеобразие паремиологического фонда, а значит, отражает аксиологическую «систему координат» народа — создателя и пользователя паремий. «Строительный материал» обладает и жанровой специфичностью: его полнота и разнообразие, доминирование «кирпичиков» из тех или иных тематических областей зависят от природы и «кругозора» паремиологического жанра.

Автору хотелось бы обратиться к особенностям заполнения паремиологических логических схем, в основе которых лежит прямое указание на отсутствие чего-либо:

— **«без X нет Y»** в русских пословицах и поговорках (например: *Без имени ребенок — чертенок* (Д 2: 253); *Без матки рой не держится* (Д 1: 292); *Без веретена пряжи не спрядешь* — Д 1: 677);

— **«Y существует без X (хотя X является необходимым)»** в русских загадках (например: *Без ног прытко, без жал сильно, без разума хитро* <Мельница> (С: № 1116); *Мал малечок замостил мостечок без кола, без жерди, без топора* <Мороз> — С: № 2074з).

Источниками материала послужили сборники русских пословиц, поговорок и загадок В.И. Даля (Д), И.М. Снегирева (Сн) и Д.Н. Садовникова (С), сборник загадок В.В. Митрофановой (М) и сборники, отражающие некоторые локальные паремиологические традиции (в частности, РНЗПК).

Обе рассматриваемые схемы указывают на аномалию; тексты паремий, построенные на их основании, выражают представления социума о норме и отклонении от нее. Оценка явления или понятия как аномального, эта лакмусовая бумажка аксиологической системы, неслучайно изучается на материале базовых паремиологических жанров — пословиц, поговорок и загадок. Аномалия находится в фокусе внимания тех и других — и это несмотря на принципиальную разницу в их жанровой природе. Пословицы и поговорки — жанр дидактический; его иллокутивная доминанта заключается в корректировке действий человека. Задача пословицы — ука-

inslav

зать верный путь, обозначить принятую традицией модель поведения, и осуществляется это через разведение, противопоставление нормы и аномалии, через создание двух полюсов, к одному из которых (норма) относится единственно верное и безусловно положительное, к другому (аномалия) — всё отклоняющееся и девиантное. Пословичное указание на то, что неверно, ошибочно или глупо, нуждается в разнообразных средствах обозначения ненормального — в том числе в словах и конструкциях с приставкой и предлогом *без* — они называют отсутствие кого или чего-либо, а отсутствие часто является знаком ущербности, «незаконченности», деформированности. Обозначение аномалии через указание на отсутствие (*без* N) весьма распространено: нам удалось обнаружить около 800 пословиц и поговорок, реализующих структурную схему «без X нет Y» (притом что сборник В.И. Даля, послуживший основным источником материала, включает в целом порядка 30 тысяч паремий).

Загадка, в свою очередь, имеет игровую природу, конструирует мир не сущий, но подчиняющийся законам алогизма. Иллокутивная доминанта загадки (как текста по природе своей диалогического, предполагающего взаимодействие загадывающего и отгадчика) — угадывание реципиентом фрагментов реального мира, объективно оценивающихся как норма и зашифрованных с помощью метафоры, которая являет собой абсурд, алогизм и аномалию. Загадка, таким образом, есть описание некой аномалии, за которой, при умении провести аналогию (или конвенциональном знании аналогии), открывается норма (ср.: *Маленький конек все озеро выпил* <Дым> — С: № 158[2]). Среди загадок весьма распространены такие, которые предлагают отгадать денотат по необладанию необходимым свойством (неотчуждаемым свойством — в терминологии З.М. Волоцкой и А.В. Головачевой, см. Волоцкая, Головачева 1995: 234–237), ср. примеры: *Есть язык, да не говорит, крылья есть, а летать не может* <Рыба>; *И языка нет, а правду скажет* <Зеркало> (Там же) и т. п. Представляется, что отсутствие, необладание сущностной, необходимой частью или функцией проще и лаконичней всего выражается с помощью загадок, включающих конструкции с предлогом и приставкой *без*. Это подтверждается статистикой: в проанализированном энигматическом корпусе существует не менее 350 текстов, реализующих структурную схему «Y существует без X (хотя X является необходимым)».

---

2 Сюда же — загадки, имеющие глоссолалическую и анаграмматическую природу (подробно см. Топоров 1999) и аномальные уже по своему фонетическому и лексическому строю: *Футка да фатка, футунди, футундак да две футеницы* <Шапка, шуба, зипун, кушак, рукавицы> (С: № 657); *Брындя! Не лази в пенду: в пенде — канда про хонда* (*кляндя*) <Кошка! Не ходи в печку: в печке — каша про гостя> (С: № 969а) и др.

inslav

Обращение к текстовым реализациям структурных схем «без X нет Y» и «Y существует без X (хотя X является необходимым)» интересно, поскольку негативирующие префикс и предлог *без* относятся к числу словообразовательных и грамматических средств, обладающих явной культурно-аксиологической маркированностью. По наблюдению А.Ф. Журавлева, посвятившего отдельную работу изучению аксиологического потенциала праславянских образований с приставкой **bez-*, «специальное лексическое выражение, концептуальное выделение с помощью особой единицы лексического состава (префикса **bez-*. — *О. С.*) получает отсутствие или недостаток не любого, но лишь весьма значимого объекта или качества» (Журавлев 1999: 12). Это утверждение, по всей видимости, можно отнести и к паремиологическому фонду — учитывая особый статус паремий, занимающих промежуточное положение между фразеологизированными единицами, уже принадлежащими языковой системе, и бесконечно разнообразной комбинаторикой живой — устной или письменной — речи[3]. Изучение заполнения схем «без X нет Y» и «Y существует без X (хотя X является необходимым)» способно показать, с одной стороны, что́ существенно для коллективного автора паремий и что́ фиксируется им через указание на значимое отсутствие с помощью приставки и предлога *без*. С другой стороны, такой анализ проясняет «донорские» области «оязыковления» аномалии в текстах разных жанров: к отсутствию каких объектов и из каких тематических областей чаще всего обращаются создатель пословиц и автор загадок, чтобы проиллюстрировать отклонение от нормы.

Для того чтобы определить, *без* чего мыслится мир и его части, отсутствие чего делает аномалию наглядной, был произведен подсчет «предметов отрицания» в русских пословицах, поговорках и загадках и анализ состава тематических сфер, к которым они относятся (под «предметами отрицания» разумеются понятия, называемые лексемами, которые сочетаются с предлогом и префиксом *без*; например, в паремии *Добрый вор без молитвы не украдет* (Д 1: 22) «предметом отрицания» является *молитва*; *руки* — «предмет отрицания» в загадке *Без рук, а с ногами, и домик строит* <Птица> — РНЗПК: 72). Опишем некоторые общие тенденции заполнения схем, в которых фигурируют предлог и приставка *без*, в текстах указанных жанров. Начнем с **пословиц и поговорок**.

Как уже говорилось выше, принцип реализации структурной схемы «без X нет Y» в паремиях заключается в утверждении ущербности, неполноты, недостаточности или даже невозможности существования некоторого Y без некоторого X (где X — «предмет отрицания»). При этом часто место X занимает обозначение важного элемента, место Y — название

[3] Г.Л. Пермяков предлагает именовать паремии «языковыми клише»; об особом статусе паремий в свете дихотомии «язык — речь» см. Пермяков 1975.

inslav

действия, которое без этого элемента не может состояться (*Без хлеба не работать, без вина не плясать* (Д 2: 412); *Без бороды и в рай не пустят* — Д 1: 16); X — название инструмента, Y — указание на недееспособного без X деятеля (субъекта) или действие, которое не может произойти (*Портной без кафтана, сапожник без сапогов, а плотник без дверей* (Д 1: 681); *Без косы и сена не накосишь* — Д 1: 677); X — обозначение деятеля, Y — название действия, которое без него не может совершиться (*Без матери младенца не утешишь, без мастера аксамита не уложишь* (Сн: 47); *Секира без секущего не сечет* — Сн: 416) и т. д.

Вариации схемы «без X нет Y» весьма многочисленны, однако наиболее распространен тип пословиц, где на месте X находится обозначение части, а на месте Y — название целого (*Голова без ума, что фонарь без свечи* (Сн: 82); *Дерево без листа, что тело без хвоста* — Сн: 396). Кроме того, логическая диада «часть — целое», если понимать ее широко, включает в себя названные выше типы отношений между явлениями (X — часть: важный элемент, инструмент, деятель; Y — целое: действие, ситуация вообще)[4]. Представляется, что такое соотношение логических элементов являет собой основной механизм демонстрации аномалии в пословице; максима «без части нет целого» предзадана, закреплена в сознании транслирующего и воспринимающего фольклорный текст, она определяет последующий отбор частных образных элементов, ее иллюстрирующих. Это подтверждают наблюдения над тематическими областями «предметов отрицания», наиболее последовательно и продуктивно «питающими» провербиальную аномалию. Самые обширные (максимально разнообразные лексически) тематические группы — Инвентарь (35 «предметов отрицания», далее — ПО, и 56 текстов), Еда и напитки, посуда (21 ПО и 80 текстов), Одежда и обувь (19 ПО и 32 текста), Анатомия и физиология человека и животных (24 ПО и 57 текстов).

В пословицах, ПО которых относятся к группе «Инвентарь», утверждается отсутствие того или иного инструмента / части инструмента, и это отсутствие становится причиной ущербности, аномальности ситуации, предполагающей наличие инструмента, или недееспособности человека, нуждающегося в инструменте. Данную группу составляют такие ПО, как, например, *веретено* (*Без веретена пряжи не спрядешь* — Д 1: 677), *клещи* (*Без клещей кузнец, что без рук* — Д 1: 678), *перевясло* ‘свитая из соломы веревка’ (*Без перевясла и веник рассыпался* — Д 1: 292), *топор* и *игла* (*Без топора не плотник, без иглы не портной* — Д 1: 677), *коса* (*Бескосый — не косец* — Д 1: 678), *обручья* (*Без обручьев нет клепкам державы* — Д 2:

---

4 Например, логическая структура пословицы *Без косы и сена не накосишь*, строго говоря, выглядит как «без орудия нет действия», однако действие (косьба) может пониматься как ситуация, а орудие (коса) как ее неотъемлемая составляющая. Тогда X — *коса* — это часть, Y — *косьба* — целое.

inslav

149), *снасть* (*Без снасти и вши не поймаешь* — Д 1: 678) и проч. Разнообразие и многочисленность «инструментальных» ПО объясняется двумя факторами. Во-первых, указание на отсутствие элементов вещного мира, «подручных», максимально функциональных, необходимых для осуществления деятельности средств — простейший способ наглядно продемонстрировать аномалию. Во-вторых, такие конкретные, имеющие определенную форму и размер предметы удобны для «встраивания» в схему «без части нет целого». С группой «Инвентарь» тесно связана менее обширная группа «Постройки и их элементы». Пословицы, содержащие указания на отсутствие «строительных» ПО, также реализуют схему «без части нет целого», называя в качестве части функциональные элементы построек: *Без столбов и забор не стоит* (Д 1: 292); *Худо полю без изгороди, а вдове без обороны* (Д 1: 476) и др.

Факторы, обусловливающие активность «инструментальных» и «строительных» ПО в пословицах, построенных на основании схемы «без X нет Y», — наглядность, функциональность привлекаемого образного элемента и легкое встраивание его в систему отношений «часть – целое» — определяют распространенность и других классов ПО: «Анатомия и физиология человека и животных», «Еда и напитки, посуда» и «Одежда и обувь». К первой из них относятся, например, соматизмы *руки* (*Царь без слуг, как без рук* — Д 1: 289), *кости* (*Без костей и рыбки не бывает* — Д 1: 56), *голова* и *плечи* (*Тяжело голове без плеч, худо и телу без головы* — Д 1: 265), *язык* (*Боль без языка, а сказывается* — Д 1: 506); лексемы, обозначающие части тела животных: *хвост* (*Без хвоста птица — ком* — Д 2: 246), *вымя* (*Без вымени овца — баран* — Д 2: 253), *жало* (*Нет пчелки без жальца* — Д 1: 56) и др. К ПО, обозначающим соматические объекты, примыкают ПО группы «Растения», куда входят номинации частей растений: *корень* (*Без корня и полынь не растет* — Д 1: 401), *лист* (*Дерево без листа, что тело без хвоста* — Сн: 396), *ядро* (*Богатый без ума, что скорлупа без ядра* — Сн: 50), *голомень* ‘часть дерева, не имеющая сучьев, идущая на бревно’ (*Без голомени не дерево* — Д 1: 604) и проч.

Группа «Еда и напитки, посуда» включает такие ПО, как *хлеб* и *соль* (функционирующие и в составе бинома, и по отдельности: *Без хлеба, без соли — худая беседа* (Д 1: 527); *Горек обед без хлеба* (Сн: 84); *Без соли стол кривой* — Д 2: 404), *масло* (*Без масла каша не вкусна* — Д 1: 193), *крупа* (*Хорош бы суп, да без круп* — Д 2: 409), *капуста* (*Без капусты щи не густы* — Сн: 47), *вино* (*Без вина правды не скажешь* — Д 2: 379), *хмель* (*Бражка без хмелю не варится* — Д 2: 452) и т. д. Пища в паремиях дифференцируется по признаку обязательности («базовые» продукты) или факультативности ее наличия. Удачно эту разницу иллюстрирует пословица *Без хлеба смерть, без соли смех* (Д 2: 404). К числу самых необходимых продуктов относятся *хлеб* (*Хата бела, да без хлеба беда* — Сн: 267), *каша* (*Без каши обед не в*

inslav

обед — Д 2: 405), собственно *еда* (*Тонкий живот без еды не живет* — Д 1: 370), *мука* (*Мука́ не му́ка, а без муки́ му́ка* — Сн: 167). Наличие или отсутствие «факультативных» продуктов — *перца* (*Ходить в нищих — есть без перцу* — Д 2: 472), *сахара* (*Заставили нашего брата чай без сахару пить* — Д 1: 160), *меда* (*Воеводою жить — без меду не быть* — Д 1: 293) — обнаруживает социальный статус и материальное положение человека (при этом пословицы, указывающие на отсутствие этих «необязательных» продуктов, отклоняются от логической схемы «без X нет Y»).

Группу «Одежда и обувь» образуют названия элементов гардероба и их составных частей — вплоть до мельчайших: *шапка* (*Без шпаги, что без шапки* — Д 1: 678), *сборничек* ‘род кокошника’ (*Без сборничка под образа не становятся* — Д 2: 226), *клинья* (*Без клиньев кафтана не сошьешь* — Д 1: 677), *ластовка* (*Русская рубаха без цветных ластовок не живет* – Д 2: 226) и др. Одежда, как и еда, способна указывать на профессиональную и сословную принадлежность ее обладателя (*Без сапог не слуга* (Д 2: 85); *Нешто солдату и без шубы деется: идет да греется* (Д 2: 260); *Нельзя же комиссару без штанов: хоть худенькие, да с пуговкой* — Д 2: 226), на его благосостояние и статус (*Убогий на богатого сердится, а за ним вслед без шапки находится* (Д 1: 62) — символический жест обнажения головы). При этом к самым необходимым предметам гардероба относятся, по всей видимости, *рубаха* (*Ныне гуляшки и завтра гуляшки — находишься без рубашки* — Д 1: 665), собственно *одежда* (*Мороз подорожным одежным кланяться велит, а безодежных сам посещать не ленив* — Д 2: 547), *шуба* (*Бурды косматы, а без шубы нельзя* — Д 2: 454), *обувь* (*Рыбка да утка сделают без обутка* (Д 2: 420); но не *сапоги*! — *Живой без сапог обойдется, а мертвый без гроба не обойдется* — Д 1: 343).

Интересно, что «пищевые» ПО многочисленнее «одежных» и встречаются в большем количестве пословиц (по нашим подсчетам, в 80 и 32 паремиях соответственно). Кроме того, самый частотный «пищевой» ПО — *хлеб* — ведет себя гораздо активнее, чем соответствующий «одежный» ПО — *рубаха* (28 употреблений против 5 — притом что рубаха — такая же эталонная одежда, как хлеб — эталонная пища). Можно предположить, что подобная разница в количественных показателях обусловлена тем, что отсутствие пищи представляется более серьезной аномалией, чем отсутствие одежды (несмотря на кажущуюся равноценность этих базовых сфер человеческого быта), ср. здесь: *Зимой без шубы не стыдно, а холодно; а в шубе без хлеба и тепло, да голодно* (Д 2: 403).

В целом нетрудно заметить, что большинство пословиц, утверждающих отсутствие ПО из разных тематических групп, — «об одном», что общий структурный и логический принцип — демонстрация аномалии через указание на неполноценность целого, лишенного части, — приводит к

inslav

возможной взаимозаменяемости паремий. Ср., например, следующие вариативные реализации некоторых тем: *Без обручьев нет клепкам державы* (Д 2: 149) и *Без узла и в сорок сажен вервь порвется* (Д 2: 150); *Сноп без перевясла — солома* (Д 1: 284) и *Без осанки конь — корова* (Д 2: 248) — *Без соли стол кривой* (Д 2: 404) — *Без каши обед не в обед* (Д 2: 405); *Без клиньев кафтана не сошьешь* (Д 1: 677) и *Без закваски хлеба не месят* (Д 1: 677) и т. д. Безусловно, странным было бы утверждение, что кругозор пословицы ограничивается только конкретными объектами материального мира. В поле зрения пословичных текстов так или иначе попадают объекты и явления из всех основных сфер жизни и бытия, в том числе — из сферы коммуникации (*Цыгану без обману дня не прожить* — Д 1: 434), религии (*Без попа, что без соли* — Д 2: 255), социальных и семейных отношений (*Без царя земля не правится* (Д 1: 286); *Без мужа жена — всегда сирота* — Д 1: 464). Пословица «замечает» интеллектуальную, эмоциональную и психическую деятельность (*Без ума голова — пивной котел* (Д 1: 558); *Печаль без радости, ни радость без печали не бывает* (Сн: 307); *Без плачу у бабы дело не спорится* — Д 1: 439), онтологические понятия (*Нет худа без добра* — Сн: 201), категории пространства, времени и меры (*Дело без конца, что кобыла без хвоста* (Д 1: 648); *Без меры и лаптя не сплетешь* — Д 2: 39) и мн. др.[5] Однако важно отметить, что именно повседневное и наглядное, конкретное и функциональное становится основным «строительным материалом» провербиальной аномалии.

Если наблюдение над принадлежностью множества ПО к тем или иным тематическим областям позволяет выявить базовый механизм иллюстрации аномалии в пословице, то выделение самых частотных конкретных ПО помогает понять, отсутствие чего требует постоянного указания — а значит, представляется наиболее значимым. Чаще всего в паремиях, построенных по схеме «без X нет Y», встречаются следующие ПО:

---

5 В общем представляется, что широта пословичного кругозора обусловлена действием двух противонаправленных факторов. Основной фактор — когнитивно-прагматический: сама природа паремии, заключающаяся в отражении особенностей реального мира и необходимости их оценки, предоставляет возможность высказывания практически обо всем, пословица должна быть приложима к максимуму возможных частных ситуаций. Когнитивно-прагматический «зачин» поддерживается формальными средствами построения текста. Формальный фактор проявляется в действии универсального закона притяжения по рифме и ритму (*Кто без долгов, кто без толков* (Д 2: 145); *Без денег — бездельник* — Д 1: 64); в механизмах словообразовательной и синтаксической инерции (*Портной без кафтана, сапожник без сапогов, кузнец без топора, а плотник без дверей* — Сн: 308), в действии лексической инерции — figura etymologica (*Дело от безделья* (Д 2: 421); *Беззаконным закон не писан* (Д 1: 603); *Доля во времени живет, бездолье в безвремяньи* — Д 1: 144). Об этих видах инерции (на материале заговорных текстов) см. Толстая 2005.

inslav

- *ум*, *разум* — 76 употр. (например: *Счастье без ума — дырявая сума* (Д 1: 44); *Ум без разума — беда* — Д 1: 573). Лидирование — с большим отрывом — данных ПО весьма характерно для пословицы, имеющей дидактическую направленность и в конечном счете настаивающей на разумном и практичном разрешении всякой представленной в ней конкретной ситуации;
- *деньги*, *казна*, *алтын*, *рубль*, *грош*, *копейка*, *мошна* — 35 употр. (например: *Ум хорош, да без денег дурен* (Сн: 263); *Без казны и волость не стоит* (Д 1: 285); *Алтыном воюют, алтыном потчуют, а без алтына горюют* (Сн: 43); *Без рубля — без ума* (Д 1: 64); *Без гроша — слава нехороша* (Д 1: 64); *Без копейки рубля нет* (Д 1: 109); *Мертвый без мошны, а живой без места не будет* — Д 1: 91);
- *хлеб* — 31 употр. (например: *Беседа без хлеба ни пригожа, ни угожа* — Сн: 58);
- *счастье*, *талан*, *доля*, *время*, *пора* — 31 употр. (например: *Счастливый скачет, бессчастный плачет* (Д 1: 50); *И не нам чета без доли живут* (Д 1: 57); *Бесталанная моя головушка!* (Д 1: 34); *Время человека красит, а безвремянье казнит* (Сн: 66); *При поре с умом, без поры с сумой* — Д 1: 144);
- *дело* — 26 употр. (*Без дела жить — только небо коптить* — Д 1: 650);
- *честь* — 21 употр. (*Честь ум рождает, а бесчестье и последний отнимает* — Д 2: 284);
- *грех*, *порок* — 20 употр. (*Нету дерева, где бы птица не сидела; нету и мужика, кой бы был без греха* (Сн: 410); *От запада до востока нет человека без порока* — Сн: 410).

Выделенные пословичные «лидеры отсутствия» — своего рода эссенция, концентрированная вытяжка из понятийного аппарата, обслуживающего базовые сферы человеческой жизни: область материального (*хлеб* и *деньги*), сферы мыслительной (*ум*, *разум*) и трудовой (*дело*) деятельности, области религиозных (*грех*, *порок*), социальных (*честь*) представлений и экзистенциальных (*счастье*) понятий. Интересно, что наиболее активные ПО в паремии соотносимы и местами совпадают с «лидерами отсутствия» по данным языка: результаты анализа идеографической принадлежности и частотности корней *без*-префиксальных лексем свидетельствуют о продуктивности корней *ум-* ‘ум’ (46 употр.; например, *безумный*), *толк-/ толч-* ‘толк’ (63 употр.; например, *бестолковый*), *хлеб-* ‘хлеб’ (15 употр.; например, архангел. *бесхлéбенница* ‘недостаток хлеба перед новым урожаем’ — СРНГ 2: 282), *счаст-* ‘счастье’ (28 употр.; например, *бессчастный*), *год-* ‘год’ (38 употр.; например, вят., тул., иркут. *безгóда* ‘беда, несчастье; бедствие, невзгода’ — СРНГ 2: 184), *дол’-* ‘доля, часть; счастье’ (11 употр.; например, сибир. *бездóльный* ‘несчастный’ — СРГС 1: 57), *врем-* ‘время’ (37 употр.; например, *безвременье*), *дел-* ‘дело’ (120 употр.; например, *безделье*), *чест-* ‘честь’ (22 употр.; например, *бесчестье*); подробней см. Сурикова 2014.

inslav

Обратимся к **загадкам**. Несмотря на то что алогизм энигматических текстов требует другой логики выражения, чем прямой дидактизм пословиц и поговорок (это проявляется уже на уровне принципиально разнящихся структурных схем, лежащих в основании текстов этих жанров: «без X нет Y» и «Y существует без X (хотя X является необходимым)»), средства иллюстрации аномалии в загадках близки к пословичным. Основное «требование» загадки к объекту, на отсутствие которого указывается, — функциональность, даже орудийность. Это связано в первую очередь с тем, что угадывание скрытого денотата (нахождение разгадки) через его заместителя или через описание свойств самого денотата требует надежных оснований метафорического переноса. Одной из «надежных» (с высокими шансами прочтения и отгадки реципиентом) и распространенных разновидностей метафоры является перенос по функции — а функциональны, разумеется, не абстракции, но конкретные предметы. Второе условие для ПО, включенного в энигматический текст, — легкое «встраивание» его в систему отношений «часть — целое» (ср. то же в текстах пословиц и поговорок). Наконец, третий фактор, обусловливающий попадание образного элемента в загадку в качестве ПО и коррелирующий с предыдущими условиями, — вхождение соответствующего объекта в «ближний круг» внимания номинатора, его «повседневность» и доступность (такое требование обусловлено тем, что эксплицируемые признаки скрытого денотата должны быть наглядными: связанные метафорически, исходная и преобразованная ситуации стремятся к простоте)[6].

Итак, загадка последовательно указывает на ПО, относящиеся к следующим тематическим группам:

- Анатомия человека и животных (27 ПО и 174 текста — около половины всего корпуса). Например: *руки* и *ноги* (в составе бинома и автономно: *Без рук, без ног на батог ползет* <Горох> (Д 2: 608); *Без ног ходят* <Деньги> (С: № 730); *Без рук на стену лезет* <Щетка> — М: 157), *мясо* и *кости* (*Без мяса, без костей подымается* <Квашня и тесто> — М: 126), *голова* (*Без головы, а с рогами* <Месяц> — М: 21), *крылья* и *хвост* (*Сидит птица Салоса, без крыльев, без хвоста, и косматa, и горбата, куда ни взглянет — правду скажет* <Бровь и глаз> — С: № 1853), *копыта* (*Два рога, а не бык, шесть ног без копыт* <Рак> — Д 2: 622) и проч.;

---

6 Склонность загадки к орудованию понятиями о подручных, входящих в «ближний круг» внимания человека, функциональных объектах сближает этот фольклорный жанр с собственно языковой образностью. Так, наиболее продуктивным «донором» в ономастической (астронимия, антропонимия, топонимия) метафорической номинации является сфера «Дом и двор» (образы посуды, хозяйственного инвентаря, орудий труда, одежды и обуви, продуктов питания и проч.); см. об этом Рут 2008: 57–100.

inslav

- Растения (7 ПО и 18 текстов). Например: *корни* (*Что растет без кореньев?* <Камень> — С: № 1575), *листья* и *сучья* (*Стоит густой лес без сучьев, без листьев, никто по нему не гуляет, а всяк его видит* <Тын> — РНЗПК: 138), *цвет* (*Что цветет без цвета?* <Сосна> — С: № 1408) и др.;
- Хозяйственный инвентарь; строительство (36 ПО и 62 текста):
  — названия инструментов, например: *топор* и *нож* (*Дедушка мост мостит без топора и без ножа* <Мороз> — Д 2: 602);
  — названия материалов, например: *клинья*, *вязье*, *березье* (*Мост мощу без клинья, без вязья, без березья* <Мороз> — С: № 2074к);
  — названия построек и их частей, например: *углы* (*Много-много мастеров строят избу без углов* <Муравьи> — РНЗПК: 82), *окна* и *двери* (*Дом — а без окон, без дверей* <Гроб> — РНЗПК: 181);
  — названия элементов хозяйственной утвари, например: *дно* и *обруч* (*Без обручей, без дна стоит бочка вина* <Яйцо> — С: № 568б), *колеса* (*Едет воз без колес; дорога не ровна, пуга — не ременна* <Лодка и весло> — С: № 1591);
- Рукоделие (9 ПО и 11 текстов). Например: *игла* и *нитка* (*Сидят чернички в темной темничке, вяжут вязеночки без иглы, без ниточки* <Улей, соты, пчелы> — С: № 1489а), *станок* и *челнок* (*Кто ткет без рук, без стана и без челнока?* <Паук> — М: 36) и др.;
- Одежда (8 ПО и 8 загадок). Например: *сапоги* (*Одна нога и та без сапога* <Зонт> — М: 124), *полы* и *пуговицы* (*Летит тархан по всем торгам, без пол кафтан, без пуговиц* <Ветер> — С: № 1990) и проч.

Примечательно, что «область интереса» загадки вышеперечисленным, по сути, ограничивается: она, в отличие от всеведущей пословицы, нематериальное практически не замечает (речь идет, разумеется, только о загадках, построенных на основании схемы «Y существует без X (хотя X является необходимым)»; энигматические тексты, включающие ПО с абстрактными значениями, встречаются весьма редко, ср. *Что без горя живет?* <Камень> — М: 28). Единственное, что вносит некоторое разнообразие в этот фрагментарный «мир отсутствия», — упоминание загадкой в качестве ПО «невещных» стихий (группа Неживая природа; 5 ПО и 20 загадок): *ветра* (*Без ветра, а шумит* <Вода> — М: 28), *огня* (*Без огня горит* <Молния> — РНЗПК: 23) и др.[7]

---

[7] Элементы неживой природы, сравнительно редко появляясь в загадках в качестве ПО, часто становятся разгадками. Сборник загадок В.В. Митрофановой, в котором материал распределен по группам в зависимости от характера разгадки, удобен для приблизительного определения самых частотных скрытых денотатов в текстах, построенных по схеме «Y существует без X (хотя X является необходимым)». Ими являются *мороз*, *лед*, *стужа* (16 загадок), *ветер* (15 загадок), *вода*, *река*, *ручей* (11 загадок). Такая частотность объясняется энигматической тенденцией к описанию макрокосма через микрокосм: например, ветер

inslav

Поскольку ПО, фигурирующие в загадках, чаще всего обладают четко атрибутированной функцией (клюв клюет, глаза видят, топор рубит, игла шьет), по данным энигматических текстов можно восстановить, какие именно функции денотата являются базовыми — упоминаются в наибольшем количестве текстов или связываются с наличием разных ПО. К этим функциям относятся:

1. Возможность трудиться — строить, заниматься рукоделием. Выполнение данной функции обеспечивает наличие инструментов «мужского» труда (*топора*, *ножа*, *долота*, *пилы*), материалов для него (*клиньев*, *досок*, *подпорок*, *подклинков* etc.), инструментов «женского» труда (*иглы*, *станка*, *челнока*, *напалок*), материалов для него (*ниток*, *шелка*). Кроме того, за возможность труда «отвечают» также *руки*. Ср.: *Кто мост мостит без ножа, без топора, без клиньев, без подклинков?* <Лед> (Д 2: 604); *Без рук, без топоренка построена избенка* <Гнездо> (С: № 1664); *Во темной темнице красны девицы без нитки, без спицы вяжут вязеницы* <Улей, соты, пчелы> (С: № 1489).

2. Возможность активно передвигаться — скакать, ползти в вертикальном или горизонтальном направлении, летать и т. д. Эту функцию обеспечивает наличие *рук* и *ног* у человека или иного существа, *крыльев* у птицы. Ср.: *Без ног, без рук, на гору дерется* <Дым> (С: № 152а); *Без крыльев летит, без кореньев растет* <Месяц> (Д 2: 598).

3. Возможность говорить, кричать, вообще издавать звуки. За выполнение этих действий «ответственны» *рот*, *язык*, *горло*, *чрево* / *кишки*. Так, например, сани *безо рта кричат* (Д 2: 617), эхо *говорит без языка* (М: 158), облако *без горла ревит* (С: № 2014), а мялица рисуется так: *Без черев собачка: вяк, вяк* — Д 2: 613 (ср. здесь также: *Стоит без ответу* <Конь> (Д 2: 597); *Ходит без ног, рукава — без рук, уста — без речи* <Река> (С: № 1532); *Без крыльев летит, без голоса поет* <Колокол и звон> — М: 150).

Кроме этих четко выделяемых функций, выполнение которых обеспечивается наличием орудийных предметов или объектов, загадка последовательно «замечает» вполне абстрактную, но чрезвычайно важную особенность того, что лишено необходимого, — одушевленность, способность быть и жить вообще. Для указания на парадоксальное существование (против законов разумного и естественного) использовать исключительно функциональные необходимые свойства необязательно — достаточно упоминания любых соматических «атрибутов» человека (или вообще млекопитающего). Так в загадке появляются соматизмы *тело* (*Живет без тела, говорит без языка, никто его не видит, а всякий слышит* <Эхо> — РНЗПК: 33), *кишки* (*Долгий Антошка стоит у окошка; он и долог и высок, уродил-*

воет, просится и стучится в избу, лезет в гору, открывает двери без рук и ног, он летает без крыл; мороз рисует или ползет под стол без рук и ног, мостит мост без топора, ножа, долота, клиньев, подклинков и проч.; вода бежит без ног и т.д.

inslav

ся без кишок <Дождь> — С: № 1998), *кожа* и *рожа* (*Без кожи, без рожи, лежит да дышит* <Помет> — С: № 1643а), *пупок* (*Что без пупка родится?* <Цыпленок> — С: № 984) и т. д. Они называют то, что является составными частями целого — организма. Как репрезентанты схемы «часть — целое» в энигматических текстах возникают также названия частей растений (*корни*, *ветви*, *сучья*, *листья* и т. д.), частей построек (*углы*, *окна* и *двери* и т. д.), элементов хозяйственной утвари (*дно*, *жерло*, *колеса* и т. д.), элементов костюма (*пуговицы*, *носки* (сапог) и проч.).

Что касается «лидеров отрицания» в загадках, то в их число входят следующие ПО:

- *руки* и *ноги* (75 употр. в составе бинома; например: *Без рук, без ног, а ворота отпирает* <Ветер> — РНЗПК: 27); *ноги* (18 употр.; например: *Кто ходит без ног?* <Часы> — М: 110); *руки* (13 употр.; например: *Что стучит без рук?* <Гром> — Д 2: 601);
- *крылья* (20 употр.; например: *Через тридцать пять валов лазит птичка без крылов* <Таракан> — С: № 1746);
- *топор* (23 употр.; например: *Без топора, а мост состроил* <Мороз> — РНЗПК: 28);
- *углы* (18 употр.; например: *Стоит горница безугольница* <Копна> — С: № 1319).

Активность соматизмов *руки* и *ноги* в качестве ПО объясняется, по всей видимости, не только высокой функциональностью соответствующих объектов и удобством демонстрации аномалии через указание на увечья, но и древностью энигматической формулы *без рук, без ног*. Данная формула (а в нашем материале загадки, включающие ее, составляют едва ли не пятую часть всего изученного корпуса) является общей для загадки и эпических текстов архаической эпохи (Топоров 1999: 64). Вяч. Вс. Иванов пишет про ее общеиндоевропейские корни и приводит ее упоминание в «Ригведе»: «безногий, безрукий <…> Вритра лежал разбросанный по разным местам». С этим отрывком по внутренней форме совпадают загадки об огне и змее типа *Без рук, без ног, а в гору ползет* (Иванов 1994: 133–134). Мы обнаружили по крайней мере 15 вариантов этой загадки. При этом распространенность ее сочетается с профанацией древнего сюжета: *гора* может позднее заменяться на *стену*, *печь*, *батог*, *избу* или *хату*, *поветки*, *друк*, *тын*, *елку* или *липу*, наречие *кверху* — т. е. все, что имеет измерение высоты; варианты отгадок, кроме *огня* и *змеи*, — *ставень*, *пыль*, *квашня*, *ветер*, *вода*, *дым*, *горох*, *хмель*, *тыква*, *месяц*, *пар*, *беременная женщина*, *корзина для сена*.

Архаичной является также формула *без крыл*, которая носит, по всей видимости, общеевропейский характер. Чаще всего она встречается в космологических загадках типа *Лежит дерево беспрутое, на него летит птица бескрылая, приходит девица безротая и съедает птицу бескрылую* <Снег,

inslav

земля, солнце> (С: № 2071)[8]. Ср. здесь книжную загадку из «Беседы трех святителей»: *Стоит дерево бес корени и без ветви, сидит на нем вран без очей и бес крылья и приде к нему без ног и взя его без рук и зареза его без ножа и съниди его без гортани и не бе ему сытости. — Древо есть земля, а вран — прииде солнце и осуши росу* (цит. по: Агапкина 2010: 185). Формулы о бескрылых птицах и деревьях без корней активно используются также в заговорах: «Подобные заговорные формулы хорошо известны, ибо встречаются также во многих других европейских заговорах <…> У Марцелла Эмпирика приводится заговор о некоем существе, падающем с неба и съеденном безротыми пастухами <…> — близкий к этому мотив известен в южнославянских заговорах и апокрифических молитвах от нежита» (Там же: 184).

Частотность таких ПО, как *топор* и *углы* (равно как распространенность «инструментальных» и «строительных» групп ПО), можно, по всей вероятности, связать уже не с древностью лексических формул, но с архаичностью когнитивных законов жанра: в центре внимания загадки часто находится акт творения (в конечном счете — демиургический)[9]. Составляющие этого акта — творящий, инструмент, материал, творение; при отсутствии одного или нескольких из них возникает абсурд (ср. загадку *Сама самоделка, сама сделалася, без топора, без клина, без ножичка* <Щель в бревнах> (С: № 29), в которой акт творения элиминирован до самого творения).

* * *

Итак, наблюдение над заполнением структурных схем «без X нет Y» и «Y существует без X (хотя X является необходимым)» в текстах пословиц,

---

8 Ср., однако, еще *Без крыльев, а летит, без языка, а говорит* <Письмо> (М: 145); *Без крыльев летит, без голоса поет* <Колокол и звон> (М: 150); *Без крыл летит, без ног бежит* <Ветер> (М: 23) и т.п. и соответствующую испаноязычную загадку из аргентинского собрания Р. Леманна-Ницше: *Vuela sin alas, silba sin boca, y no lo ves ni lo tocas* <El viento> — *Летает без крыльев, свистит без губ, и невидим, неосязаем* <Ветер>, см. Сендерович 2008: 85.

9 Ср. рассуждения Е.М. Мелетинского: «Исходный пункт эволюции различных, в том числе и в первую очередь малых форм фольклора — мифологическое повествование, развившееся в тесном соприкосновении с ритуалом <…> Миф космичен и преперсонален, поэтому классическая форма мифа — это мифы творения, этиологические и космологические <…> Главные герои этих мифов — первопредки — культурные герои, добывающие объекты и культуры, и природы (которые слабо дифференцированы между собой), обожествленные демиурги, — гончары, кузнецы и т. п., изготовляющие аналогичные объекты, и боги-творцы, порождающие различные существа, а также предметы либо биологическим путем, либо магической силой слова. Добывание, изготовление, порождение — это варианты предикатов, выражающих акт творения, а первопредки, культурные герои, демиурги, боги-творцы суть “агенсы” творения. Источник или материал, из которого извлекается творимый объект, можно определить как “пациенс”» (Мелетинский 1995: 325).

inslav

поговорок и загадок позволяет сделать некоторые выводы. Первый из них касается специфики указания на аномалию — и природы восприятия аномалии в целом. Для того чтобы проиллюстрировать отклонение от нормы, паремии «пользуются» преимущественно функциональными, даже инструментальными, образными элементами, которые легко встраиваются в систему отношений «часть — целое» и находятся в «ближнем круге» внимания пользователя текстов. Это свидетельствует о том, что аномалия — в первую очередь всем известное целое, лишенное части, в большинстве случаев — функциональной, или ситуация, неполноценная из-за отсутствия необходимой составляющей (например, трудовая ситуация: строительство без топора, косьба без косы, шитье без иглы и проч.).

Второй вывод касается жанровых различий, которые обусловливают расхождения в составе тематических групп «предметов отрицания» и в списках наиболее частотных «предметов отрицания» в пословицах и загадках. В случае с загадкой описанный выше закон воплощения аномалии «накладывается» на когнитивные основания метафоры (элементы, объединенные неявной метафорической связью, сами по себе должны быть простыми и наглядными) — поэтому «кругозор» загадки ограничен областью вещного, предельно инструментального. Пословица, нацеленная на универсальность, на применимость к максимально возможному количеству ситуаций, охватывает все сферы быта и бытия; кроме того, пословица, в отличие от загадки, явно аксиологична. Ценностная ориентированность пословицы проявляется и в том, что она последовательно «замечает» отсутствие объектов и явлений из базовых сфер человеческой жизни (религия, социум, труд, интеллект, области материального и экзистенциального), и в том, что пословичные данные о наиболее «значимом отсутствии» коррелируют с системно-языковыми. Сведения о «лидерах отсутствия» в пословицах и загадках также весьма показательны: если в первых такой статус занимают *ум* и *разум* (причина — в дидактизме жанра, настаивающего на разумном поведении), то во вторых — *руки* и *ноги* (это связано с инструментализмом и наглядностью, которых требует метафора).

Литература и источники

Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

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

Волоцкая, Головачева 1995 — *Волоцкая З.М., Головачева А.В.* Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова. М., 1995. С. 218–255.

inslav

Д — Пословицы русского народа / Сб. В. Даля. СПб., М., 1879. Ч. 1–2.

Журавлев 1999 — *Журавлев А.Ф.* Древнеславянская фундаментальная аксиология в зеркале праславянской лексики // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. М., 1999. С. 7–32.

Иванов 1994 — *Иванов Вяч. Вс.* Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. М., 1994. Ч. 1. С. 118–142.

М — *Митрофанова В.В.* Загадки / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1968.

Мелетинский 1995 — *Мелетинский Е.М.* Малые жанры фольклора и проблемы жанровой эволюции в устной традиции // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова. М., 1995. С. 325–337.

Николаева 1994 — *Николаева Т.М.* Загадка и пословица: социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской культуры: Загадка как текст. М., 1994. Ч. 1. С. 143–177.

Пермяков 1970 — *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М., 1970.

Пермяков 1975 — *Пермяков Г.Л.* К вопросу о структуре паремиологического фонда // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я. Проппа / Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М., 1975. С. 247–274.

РНЗПК — Русские народные загадки Пермского края: сборник фольклорных текстов с комментариями и истолкованиями / Сост. И.А. Подюков, А.В. Черных. СПб., 2012.

Рут 2008 — *Рут М.Э.* Образная номинация в русской ономастике. М., 2008.

С — Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д.Н. Садовников. М., 1996.

Сендерович 2008 — *Сендерович С.Я.* Морфология загадки. М., 2008.

Сн — *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи / Издание подготовил Е.А. Костюхин. М., 1999.

СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.

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

Сурикова 2014 — *Сурикова О.Д.* Идеографическое своеобразие лексики с приставкой *без-* в русской языковой традиции // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Отв. ред. В.В. Красных, А.И. Изотов. М., 2014. С. 323–331.

Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 292–308.

Топоров 1999 — *Топоров В.Н.* Об анаграммах в загадках // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. М., 1999. Ч. 2. С. 69–80.

inslav

Е.И. Якушкина (Москва)

Сербское *за инат* и *упркос* ‘наперекор’

В восприятии носителя сербского языка одними из главных характеристик поведения сербов в межличностных отношениях и на исторической сцене является выражение *за* (*у*) *инат* ‘наперекор, назло, несмотря ни на что’ и синонимичное ему наречие *упркос*. Они связаны с двумя близкими по значению лексемами, *инат* и *пркос*, в семантике которых соединены отрицательно и положительно оцениваемое сопротивление человека жизненным обстоятельствам, которое считается особенностью сербского национального характера (*чувени српски инат* ‘знаменитое сербское упрямство’) и в зависимости от ситуации может быть передано русскими лексемами *упрямство*, *неуступчивость*, *упорство*, *непокорность*, *сопротивление*, *противодействие*, *протест*, *бунт*. Более частотная и популярная лексема *инат* происходит от соответствующего турецкого слова со значением ‘упрямство, упорство’ (Škaljić 1973: 346), а вторая, *пркос*, связана со славянским корнем **perk-*, представленным в рус. *перечить* (Skok 1973: 41, 46).

Для иллюстрации частотности сербского слова *инат* при описании конфликтной ситуации, которая в русском языке выражается самыми разнообразными, в том числе и синтаксическими, средствами, приведем несколько примеров переводных текстов: «Она удивлялась, сердилась, приписывала знакомство с Варей капризам и властолюбию своих дочерей, которые “уж и придумать не знают, что ей *сделать напротив*”» (Ф.М. Достоевский) — «…koje prosto već “ne znaju šta da izmisle , samo da joj nešto *u inat učine*”»; «Но Дуняшка *закусила удила*: она тоже побледнела от негодования и злости» (М.А. Шолохов) — «Ali Dunjaška *nastavi inat*: i ona preblede od jeda i zloće»; «Бекки просто воспользовалась им, чтобы *досадить* Тому Сойеру» (Марк Твен) — «…devojčica ga prosto — naprosto izradila da pomoću njega *tera inat* Tomu Sojeru»; «Сударь, не плюйте здесь, — сказал Швейк, с любопытством глядя на пришельца. — И ещё раз плюну, *видите, вот так*! — упрямо сказал строгий господин» (Я. Гашек) — «…reče Švejk gledajući radoznalo u nepoznatog gospodina. — E, baš hoću, *za inat*, evo još jedanput! — reče tvrdoglavo strogi gospodin».

Вук Караджич в своем словаре 1818 г. *инат* переводил как *der Streit* ‘спор’ (Караџић 1935: 257), а *пркос* как *der Trotz* ‘упрямство’ (Караџић 1935: 668). В более поздней сербской и хорватской лексикографии лексемы *инат*

inslav

и *пркос* трактуются как синонимы со значением ‘свойство поступать из упрямства, исходя не из своей выгоды, а только потому, что другому это неприятно’ (RJAZU 3: 834), ‘капризное, вызывающее поведение, противоречие’ (РСАНУ 7: 724), ‘неуступчивость’ (Далмацija 2004: 110). В традиционной культуре это свойство однозначно оценивается отрицательно. В народных пословицах *инат* трактуется чуть ли не как главная антиценность сербского народа: *одината нема горег заната* ‘нет худшего занятия, чем упрямство’, *инат баби душу губи* ‘упрямство губит душу женщины’, равно осуждается и *пркос*: воевод. *пркос кола ломи* ‘упрямство телегу сломает’ (говорится при конных соревнованиях о последствиях спортивного азарта) (Вукове народне пословице 1996: 238, 114, 266). Ср. черногорскую пословицу *Драго је сам себи најприђе врат сломио* ‘«Хочу» сначала само себе шею сломало’ (о человеке, который все делает только по той причине, что ему так хочется) (Вукове народне пословице 1996: 79). Отрицательную силу и действенность чувства, обозначаемого словом *инат*, иллюстрирует фольклорная ситуация, в которой сербский эпический герой из духа противоречия может даже отказаться от своей веры. «В каком бы случае ты, Марко, принял турецкую веру?» — спросил султан Марка Кралевича. А тот ему ответил: «*За инат* (назло кому-то / если бы меня заставляли сделать наоборот), светлый царь» (Вукове народне пословице 1996: 262). В народном языке XIX века слово *инат* часто выражало семантику раздора, ссоры, вражды: «Когда встали сваты, начался между ними *инат* (спор), кто из них лучше» (РСАНУ 7: 724, из собрания народной прозы В. Караджича), «с тех пор как Срея и Милутин поссорились… каждый день между ними была перепалка и *инат*» (РСАНУ 7: 724, М. Глишић). В современных текстах *инат* и *пркос* в значении отказа от созидательного компромисса, неуступчивости, непокорности часто упоминаются в ряду негативных черт человеческого характера, таких как зависть, нетерпеливость, мстительность.

Негативный *инат* и *пркос* чаще всего встречается в бытовых ситуациях спора, когда человек руководствуется принципом «ни за что не уступлю» или *проявляет* (*показывает*) *свой характер* (ср. русскую фразу, хорошо описывающую *инат*: *Конечно, последовательнее было бы стоять на своём. Но тогда и ему придётся проявлять характер. И чем дело кончится, неизвестно* (В. Войнович)). Типичными проявлениями *ината* и *пркоса* являются нежелание уступить соседу при размежевке и нежелание уступить цену покупателю. В Славонии в качестве названия поля дважды зафиксирован топоним *Пркос*, что связано с тем, что некогда оно было предметом спора (RJAZU 12: 231–232). В Сараеве в честь *ината* своего хозяина одно строение XIX века носит название *Инат кућа* (букв. «упрямый дом»). За его снос хозяин не только запросил с городских властей, планировавших построить на его месте ратушу, баснословную сумму, но и потребовал по кирпичику перенести его на другое место. Лексема *инат* фигурирует и во множестве других ситуаций, в кото-

inslav

рых человек руководствуется желанием настоять на своем. Приведем один народный анекдот. «Приехал как-то один человек в Сараево, чтобы купить немного соли. И спрашивает продавца: “Почем ока (1280 грамм) соли?” — “Полтора гроша”, — отвечает продавец. А человек: “Я что, не в своем уме, чтобы платить тебе полтора гроша за оку соли, если в Мостаре она по грошу”. Поехал в Мостар и купил оку соли за грош. Когда приехал он домой, спрашивают его, где он был столько времени. А он отвечает: “Я *уз инат* (назло) продавцу из Сараева поехал в Мостар и взял оку соли за грош — он же запросил полтора гроша!”» (Шаулић 1931: 159–160).

Инат и *пркос* — это сознательное и разрушительное стремление человека к конфликту. «Ученики отвечали плохо. Учителя… считали… это упрямством (*инатом*) и наказаниями заставляли нас учиться. Тогда и вправду начинался *инат* (…ученики говорили “не буду учить его предмет”)» (РСАНУ 7: 724, Св. Марковић). В отличие от русского слова *упрямство* и эквивалентного ему сербского *твордоглавост*, *инат* и *пркос* не могут обозначать неосознанное беззлобное упрямство, которое встречается у животных и может быть связано с недостатком ума (*тврдоглав као ован* ‘упрямый как баран’) или присуще людям как немощь и вызвано непониманием ситуации (*старост пак одликују тврдоглавост, слабост и болест* ‘для старости характерно упрямство, слабость, болезни’ – KSSJ, Ж. Требјешанин).

В политическом и социологическом дискурсе последних десятилетий лексемы *инат* и *пркос* используются для описания поведения сербов в международной политике и по отношению к переменам, вызванным распадом Югославии. «Мы [сербы] можем принять реальность или проявлять *инат* (‘упрямство, упорство’), но когда мы проявляем *инат*, мы всегда создаем проблемы только своей стране, своему народу и своим детям… наша страна ради национальных интересов должна приспособиться к стандартам международного сообщества» (КСС). Как видно из приведенного примера, в зависимости от позиции человека, создающего или воспринимающего текст, в подобных употреблениях *инат* может оцениваться и как отрицательное, и как положительное явление.

В целом для современного сербского узуса характерно изменение аксиологической трактовки *ината* и *пркоса*. Наряду с коннотацией раздора, у этих лексем развилась коннотация борьбы, упорства, что сформировало представление о созидательном *инате* и *пркосе*. Возможны ситуации, когда дух противоречия и сопротивления, обозначаемый лексемой *инат*, оценивается однозначно положительно. «Он покупал в хорватских киосках все сербские иллюстрированные издания *у инат* (‘наперекор, назло’) продавцам, которые не хотели уточнять, что у них есть из сербских изданий» (КСС). Особенно это очевидно в ситуациях, в которых *инат* трактуется как созидательная сила (наперекор обстоятельствам сделать что-то хорошее), что получило широкое распространение в современном сербском языке. В этом значении

inslav

инат входит в ряд таких понятий, как «мужество», «бескомпромиссность», «упорство», «настойчивость». Это значение часто актуализируется в героической ситуации справедливой борьбы человека за свои права. Такой *инат* получает оценку *здрави* (*то је здрави инат* ‘это здоровый инат’): «Баранду в 1987 г. украсила новая школа, которую сами жители построили для двухсот своих ребят, на собственные добровольные пожертвования и с помощью кредитов, выданных из краевого бюджета, благодаря ходатайству высокопоставленных лиц, *у инат* (‘в пику’) тогдашней администрации общины и района, которые решили закрыть старшие классы начальной школы в Баранде и переселить их в Опово» (КСС); «Среди тридцати важнейших культурных событий 2002 года двадцать пять — плод сумасшедшего упорства, культурного *ината* (‘борьбы, сопротивления’), потребности сделать что-то своими силами, без помощи со стороны» (КСС).

Положительные *инат* и *пркос* могут быть героическими и часто встречаются как атрибут сербского патриотизма (*родољубив пркос* ‘патриотический пркос’): «Пока было легко уехать, я не хотел уезжать *изината* (‘из упрямства, духа противоречия’), потому что думал, что не годится всем уезжать, нужно бороться» (КСС); «Признаюсь, что я часто представлялся сербом, из сопротивления конформизму, если не сказать *изината* (‘из упрямства’)» (КСС); «Маленькая Сербия — большая победа, *пркос* (‘сопротивление’) Европе. Путь, которым должны идти все страны мира. Это современная политика»; «Он холодным шведам объясняет наш нынешний и исторический *пркос* (‘борьбу’) <…>: “Мы голову даем за честь, а честь не даем за голову”» (KSSJ, «Политика»).

Сродни патриотическому *инату* и *пркосу инат* и *пркос* спортивный: «Прогноз, что кубок Винса Ломбарди для нас останется лишь пустой мечтой, укрепил *пркос* (‘боевой дух’) моих коллег по команде. *Инат* (‘упрямство’) был нашим основным двигателем к титулу чемпионов» (KSSJ, «Политика»).

Одновременно с развитием положительной оценки упрямства в сербском языке обозначилось и семантическое различие между словами *инат* и *пркос*. В целом неделимый и синкретичный концепт сопротивления, обозначаемый этими лексемами, в глубине обнаруживает два полюса: ярко негативной бытовой неуступчивости, которую обычно выражает *инат*, и аксиологически амбивалентной социальной и политической непокорности, которую чаще выражает *пркос*[1].

Романтическая трактовка упорства как непокорности, отстаивания своей чести в большей степени характерна для *пркоса*, который стал свое-

[1] Между лексемами присутствуют и стилистические различия, обычно свойственные в балканославянских языках турцизму и его славянскому эквиваленту. Для турцизма характерна бóльшая экспрессивность и разговорный характер (Седакова 2013: 166).

inslav

образным символом борьбы сербского народа. Добрице Эричу принадлежит стихотворение *Пркосна песма* (‘Упрямая песня’), посвященное исторической судьбе сербов, исполненной трагизма и борьбы, из которой Сербия выходит духовно непокоренной: «Я, дочь Божия Сербия, через цепи и проволоку, добровольно признаю перед свидетелями Силой, Мукой и Несправедливостью, что я виновата и признаю свою вину». Такой *пркос* входит в ряд высоких нравственных ценностей, таких как любовь, сила, братство, воля, достоинство, смелость, борьба, страдание, верность, честь, и получает высшую оценку: «Шайкача [национальный головной убор] — это больше, чем обычная шапка, это символ *пркоса* (‘упорства’), мужества, нежности и *ината* (‘борьбы’)» (KSSJ, М. Капор). В сербской культурологии принято даже различать *инат* и *пркос* как злонамеренную разрушительную и благонамеренную созидательную силы. «*Пркос* и *инат* происходят из одной человеческой потребности — потребности в противоречии. Однако в отличие от *пркоса*, который нас стимулирует преодолевать неблагоприятные обстоятельства, *инат* — это *пркос* ради *пркоса*, которым мы наносим вред прежде всего себе. В отличие от мстительного *ината*… *пркос* несет в себе этический потенциал протеста… *пркос* — положительное качество (*врлина*), а *инат* — порок» (Јовановић 2009).

Исходя из этой трактовки, женитьба *у инат* (‘назло’) родственникам представляет собой своеобразную месть под лозунгом «мне не разрешают, а я сделаю по-своему», а женитьба *упркос* (‘вопреки’) — это отстаивание идеи, идеала под девизом «мне не разрешают, но я буду бороться за свое счастье». На основании текстовых данных можно сделать вывод, что если *инат* a priori считается негативной чертой человеческого поведения, а уже в зависимости от позиции говорящего может наделяться положительным содержанием, то *пркос* не имеет однозначной негативной окраски, более того, у него есть и очевидный положительный ореол. Другими словами, положительная оценка у *ината* носит окказиональный характер, а у *пркоса* — узуальный.

В этом особом значении, не совпадающем с семантикой *ината*, *пркос* можно перевести на русский язык как *непокорность* и *бунт*, борьбу одиночки против более сильного большинства, бунт Прометея, который по-сербски обозначается именно словом *пркос* (*прометејски пркос*). «Эта борьба… — постоянный *пркос* и знак непокорности сербского народа» (KSSJ, «Политика»). «Это *пркос* сербского народа, а для тех, кто хочет нас уничтожить, — доказательство, что нас уничтожить нельзя» (KSSJ, «Политика»). Бунт, обозначаемый как *пркос*, может носить экзистенциональный характер сопротивления миру, когда человек вступает в борьбу с неотвратимыми обстоятельствами, угрожающими его жизни: «Он продолжал свой *пркос* по отношению к миру, он не хотел примириться со старостью и смертью» (KSSJ, Д. Киш). С помощью слова *пркос* регулярно описывалось поведение Слободана Милошевича в Гаагском трибунале: в знак протеста

inslav

он отказался от предложенной ему судом защиты и пожелал защищать себя сам: «Поведение Милошевича я воспринял как чистый сербский *пркос*, который вряд ли ему поможет в суде» (KSSJ, «Политика»).

Понятие *ината* и *пркоса* представляется функционально близким понятию свободы, также возникающему в ситуации угрозы интересам, самореализации человека. Примечательно, что в традиционной сербской культуре, носящей крестьянский характер, понятие свободы не получило развития, тогда как для черногорской культуры оно, напротив, очень характерно и является высокой ценностью и идеалом общества. В народных песнях, сказках и у черногорских авторов XIX века «черногорская свобода» называется прекрасной, святой, дорогой, что связано с горским, военным характером культуры черногорцев, сформировавшейся в постоянной борьбе с турками и другими соседями, угрожавшими их земле, ср. «Пропала слобода црногорска, јер ће на нас ударити Млечићи и Турци» ('Погибла черногорская свобода, пойдут на нас венецианцы и турки'), «Војште на Турчина за крст часни и лијепу слободу» ('Война с турками за честной крест и прекрасную свободу') (RJAZU 15: 555, С.М. Любиша), «Црногорци који вазда у слободи живе» ('Черногорцы, которые всегда живут свободно') (RJAZU 15: 555, народная песня). Свобода как величайшая ценность предстает и в вариантах известной народной песни, легшей в основу современного гимна Черногории: «Мы любим вас, крепкие горы и страшные ущелья, которые никогда не знали цепей унизительного рабства… Стражем свободы будут наши горы, наши холмы, пока солнце согревает нашу землю и люди борются». Сербская система ценностей, напротив, сформировалась не на отношениях с внешними силами, угрожающими стране, а на внутренней, семейной, межличностной модели отношений между братьями. В традиционном восприятии братья могут жить *у инату* ('в ссоре') или *у слози* ('в согласии'). Через эту семейную модель воспринимается и внутренняя политика, и сербская история, трагедии которой заключаются в нарушении братства (ср. югославянскую идею братства сербов и хорватов), или согласия, единства[2]. Согласие (*слога*) считается одной из высших общественных ценностей сербского народа, которая противопоставляется в народной культуре разрушительному *инату*, или спору, разногласию, междоусобице (*неслога*). В своем гимне сербский народ просит Бога: «Господи, примири (*сложи*) сербское дорогое братство для всякого славного труда, согласие (*слога*) будет поражением для врага и сильнейшей опорой для сербов». Геральдический символ, представленный на современном

2 Ср. пример употребления этого слова П. Ивичем: «У доба огорчене борбе хрватске народне странке против Пеште и Беча *слога* са Србима је била императив тренутка» [В период ожесточенной борьбы хорватской Народной партии против Пешта и Вены *единство* с сербами было исторической необходимостью] (Ивић 1971: 190).

inslav

гербе Сербии, — крест с четырьмя знаками в форме буквы «с», — в народной культуре объясняется как девиз *Само слога Србина спасава* («Только согласие спасает сербов»), который широко используется с XIX века до наших дней в официальных и неофициальных текстах. В современном сербском мировосприятии *слога* должна заменить *инат* во внутренних отношениях, чтобы стать выражением коллективного *ината* по отношению к окружающему миру. В рок-песне «Я знаю, что все против Сербии» (группа «Рибља чорба»), написанной по мотивам агрессии НАТО против Югославии, есть такие слова: «Сейчас, когда на нас бросают бомбы, сербы больше не ссорятся, / потому что наш девиз — только согласие спасает сербов».

Литература

Вукове народне пословице 1996 — Вукове народне пословице с регистром кључних речи. Београд, 1996.

Далмација 2004 — *Далмација С.* Рјечник говора Поткозарја. Бања Лука, 2004.

Ивић 1971 — *Ивић П.* Српски народ и његов језик. Београд, 1971.

Јовановић 2009 — *Јовановић Б.* Инат као српски бренд // «Политика». 10.05.2009.

Караџић 1935 — *Караџић В.С.* Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. Београд, 1935.

КСС — Корпус српског језика. Материалы предоставлены Философским факультетом Белградского университета.

РСАНУ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1971. Т. 7.

Седакова 2013 — *Седакова И.А. Беля* (‘несчастье’ и др.) в болгарском языке и фольклоре на общебалканском фоне // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. К юбилею Светланы Михайловны Толстой. М., 2013. С. 160–168.

Шаулић 1931 — *Шаулић Н.* Српске народне приче. Београд, 1931. Књ. I, св. 3.

KSSJ — Korpus savremenog srpskog jezika (http://www.korpus.matf.bg.ac.rs/korpus/mainmenu.php).

RJAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.

Skok 1973 — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1973. Knj. 3.

Škaljić 1973 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1973.

inslav

О.В. Чёха (Москва)

Представления о «хорошей» и «плохой» луне в греческой народной астрономии

В основе народной аксиологии времени лежит представление о «хорошем» (правильном, благоприятном, счастливом) и «плохом» (опасном, приносящем неудачу) времени, под которым может пониматься любой временной отрезок (минута, час, день, лунная фаза, високосный год и т. п.). 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 Толстая 1995: 450). Соответственно и различные отрезки времени 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 оно совершается.

Из временных единиц главным объектом оценки и семантизации в народной традиции оказываются дни. «Хорошие» дни греки называют благословенными, а «плохие» — слабыми, тощими, исхудалыми [αχαμνή μέρα]: «Η Τρίτη είναι αχαμνή και δεν ξεκινάνε γάμο, κούρο ή άλλες δουλιές» [Вторник — исхудалый день, мы не устраиваем свадьбу, не стрижемся и другой работы не начинаем] (дер. Арахова, Μέγας 1941: 149), неумелыми, неуклюжими [αδέξια μέρα], странными [πίζουλη μέρα], недолговечными [αβράδυαστη μέρα < *α* + *βράδυ* ‘вечер’, буквально — «не застигнутый темнотой, не доживший до вечера», ср. с греческим проклятьем *Αβράδυαστος να είσαι!* — Не дожить тебе до вечера!], а также запрещенными [αποφράδες μέρες], дословно — отреченными, не стоящими упоминания: από ‘от’ + φράζω ‘говорить’ (Μπαμπινιώτης 2002: 261).

Можно отметить несколько причин того, почему определенный день трактуется как «хороший» или «плохой». Прежде всего — народная этимология. Так, в понедельник [*Δευτέρα*, буквально — «второй день»] запрещалось устраивать свадьбы, чтобы одному из супругов не пришлось вступать в брак повторно [δευτερώνει]. Равным образом в июне и сентябре, народные названия которых — *Θεριστής*, ‘косарь’, и *Τρυγητής*, ‘сборщик винограда’, остерегались жениться, чтобы в молодых семьях никто не умирал, дословно — чтобы они не были скошены и обобраны [γιατί θερίζονται και τρυγιώνται]. Название четверга — *Πέμπτη*, *Πέφτη* — соотносилось с глаголом

inslav

πέφτω ‘падать’, что приводило к запретам мыть в этот день голову, чтобы не выпадали волосы; на о. Карпатос в день св. Мавры [*μαύρα* ‘черная’] (2.V.) не стирали, не белили полотно, не варили мыло, не квасили сыр, чтобы они не почернели, и т. д. Нередко остерегаются не только самих праздников, но также тех дней недели, на которые они выпадали. Например, на о. Санторин не начинают новых работ в день солнцеворота, а также в тот день недели, на который пришелся день св. Иоанна (24.VI); ср. также запись с о. Лемнос: «В этот день не начинаем сев, жатву, молотьбу, никакую из работ; называем этот день антиднем [αντίμερο]» (Μέγας 1941: 149).

На положительную или отрицательную оценку конкретного дня влияла семантика «начала» и «конца», т. е. то, являлся ли этот день первым или последним днем года, месяца или недели. Например, на о. Лесбос в понедельник не возвращали долги, чтобы не пришлось ходить в должниках всю жизнь[1], в то же время повсеместно в Греции этот день считался идеальным временем для начала сева, строительства и начала путешествия. На Карпатосе и Крите в последний день месяца, который имел специальное название — *συνοπαρμός*, *συνεπαρσιά* (дословно, — ‘отбирание’), — запрещалось брать и давать что-либо в долг, особенно огонь из очага, чтобы <в доме> ничего не убывало [δια να μη συνοπαρθούν τα πράγματα] (Μέγας 1941: 149).

Некоторые дни недели прочно связывались в народном сознании с определенными событиями новозаветной или легендарной истории и наделялись соответствующей семантикой. Так, в пятницу не стирали одежду, чтобы не пристали болезни, потому что в этот день был распят Христос (Μπουτούρας 1931: 101); с тех пор, как во вторник пал Константинополь, в каждом вторнике есть «плохой час» [*κακή ώρα*], и так как неизвестно, когда именно он выпадет, во вторник остерегаются заниматься важным делом (Πολίτης 1920: 42).

Однозначно опасным, а значит «плохим», временем считались: полночь и полдень, «когда выходят нереиды и беспокоят людей» (Μέγας 1941: 151); високосный год, «потому что все будет хромать» (Φραγγάκι 1979: 13)[2], и год с тринадцатью лунными месяцами: Ανάποδος χρόνος δεκατρία φεγγάρια [Шиворот-навыворот год с тринадцатью лунами] (Μέγας 1941: 150). В эпирском городе Воница 10 мая называют «днем Каина» [ημέραν του Κάη], и на какой день недели он выпадет, ничего в этот день не начинают; если же ему случится выпасть на воскресенье, то целый год не обручаются.

---

1 На Керкире не давали в долг первого сентября, чтобы семью «не обирали» в течение всего года.

2 Σαν είν’ ο χρόνος δίσεφτος, γάμοι να με γενούνε / αμπέλια δε φυτεύγουνται, γιατί κατσιποδιούνε [Когда год високосный, свадьбы не справляют, виноградники не сажают, потому что <они> будут хромать] (Φραγγάκι 1979: 13).

inslav

Обращает на себя внимание тот факт, что какой бы положительной или негативной семантикой не наделялись конкретные дни или месяцы, в номинации этих временных единиц никогда не встречаются лексемы «хороший» и «плохой», потому что оценка всегда зависит от контекста. Например, «тяжелый день» понедельник не может быть однозначно назван «плохим» или «хорошим», потому что, как показывали приведенные выше примеры, несмотря на то, что он является неподходящим временем для устроения свадеб, именно в понедельник рекомендуется начинать пахоту или сев. Исключение из этого правила составляет терминология дней лунного месяца, лунного времени, фиксируемая на юго-востоке греческого культурного пространства (см. карту), а именно образования типа *καλόφεγγα* < *καλός* 'хороший, добрый' + *φεγγος*, *φεγγάρι* 'месяц' и *κακόφεγγα* < *κακός* 'плохой, злой' + *φεγγος*, *φεγγάρι* 'месяц'.

Впервые они упоминаются в работах классиков греческой фольклористики начала XX века. Так, Н. Политис в «Λαογραφικά σύμμεκτα» приводит диалектное карпатосское *τοῦ κακοῦ 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 земледельческих 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 земледельческих 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), *καλοφένgι* (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' (Σιέττος 1975: 161), у греков Нижней Италии *καλοῦ φέγγου* 'время, следующее за периодом полнолуния' (Καραναστάσης 1992: 260).

Частотны производные от *καλόφεγγα* и *κακόφεγγα* лексемы, обозначающие людей и животных, рожденных на «добрую» или «злую» луну, продукты деятельности, начатой или выполненной в этот период: *κακοφεντζ'ίτικα* 'дети, рожденные в последнюю четверть месяца, чья жизнь, как считают,

inslav

будет тяжелой’ (Кипр) (Γιαγκούλλης 1994: 56); *κακόφεγγα* (τα), *κακοφεγγίτικα* (τα) ‘дети, рожденные на убывающей луне, которые, как считают, 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), *καλοφεντζ’ίτικα* ‘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»:

> Ἄμα κόψ’ς ξύλο σὲ κακόφεγγ’γιὰ [χαλάει] νὰ κάν’ς ἀξίν’, ἀλέτρ’, κλειδαριά, κοστών’ τὸ πιάν’κοστός. Ἄμα τὸ κόψ’ς σὲ καλοφέγγ’ [πανσέληνο] γίνεται σίδερο. Γι’αὐτὸ κοιτοῦν νὰ ’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» [полнолуние], то будет дерево как железо. Стараются поэтому, чтобы было καλοφεγγισμένα дерево] (Тинос, Φλωράκης 1971: 267)[3].

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» [*καλοῦ φέγγου* или *καλοῦ φεγγαριοῦ*], чтобы все посеянное им было *καλοῦ φέγγου* (или *καλοῦ φεγγαριοῦ*), т. е. чтобы иметь богатый урожай (Μέγας 1950: 94). Ср. также диал. киферийск. *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 или дадут маленький урожай; кастрированные на «плохой луне» животные издохнут и т. д. (Παναρέτου 1967: 53; Ξιούτας 1978: 145).

---

[3] Также и на о. Кос: «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] (Σόφος 1986: 54).

inslav

Внутри локальных традиций *καλόφεγγα/κακόφεγγα* выступают дублетами других названий лунных фаз. См., напр., следующую кипрскую запись:

> *Κλάδεμα πρέπει να γίνεται όταν είναι «καλοφεγγιά» ή στη «γέμιση» του φεγγαριού, όπως λέγουν, καί 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).

Равным образом и производные от *καλόφεγγα/κακόφεγγα* синонимичны дериватам от о.-греч. *γέμωση* ‘растущая луна’ или *χάση* ‘убывающая луна’. Напр., *κακοφεγγίτικα* (τα) ‘дети, рожденные на убывающей луне, которые, как считается, обладают слабым здоровьем’ (Παπαγγέλου 2002: 384) и *χασοφεγγαρίτικα* (τα) (< *χασοφεγγαριά* ‘убывающая луна’) ‘болезненные, слабые дети, родившиеся во время безлунья, в то время, когда месяц не показывается на небе’ (Οικονομόπουλος 1999: 259).

При этом, выступая в качестве номинаций лунных фаз, *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 кипрской деревне под *καλόφεγγα* понимали и первую половину лунного цикла [στην γεμωσ’ιάν], 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 селе Ризокарпасо (Кипр) «плохой луной» — *κακόφεγγα* — называли уже не лунную фазу, а 9-й, 19-й и 29-й день лунного месяца[4] (Παναρέτου 1967: 54). На о. Аморгос считали, что благоприятным временем (дословно — «хорошей луной») для отжима олив является день пророка Ильи [τ’ ἅη-Λιᾶ εἶναι καλόφεγγα θὰ λαδώσουν οἱ ἐλιές] (Σιέττος 1975: 161).

---

4 Эта же числовая комбинация встречается у сфакийцев (Крит), которые 9-й, 19-й и 29-й день лунного месяца считали крайне неблагоприятными для устроения свадеб — «невероятно, чтобы какое-нибудь несчастье не случилось» (Μέγας 1941: 142), но лексемы *καλόφεγγα* или *κακόφεγγα* на Крите не зафиксировано.

inslav

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); а *cattiva luna* ‘под влиянием неблагоприятной луны (т. е. в 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 (французском и испанском). Это хорошо иллюстрируют следующие примеры:

> греч. диал. *σήμμερα έν’ εις το καλόν του φεγγάριν* [сегодня он в хорошей луне] или *εις το κακόν του φεγγάριν* [в плохой луне] ‘сегодня он веселый, покладистый’ или ‘угрюмый, нервный’ (Кипр, Ξιούτας 1978: 57); *καλόφεγγος, -η, -ο* (< καλό + φέγγος): добродушный человек (Кифера, ΚΛ 1995: 163); *καλοφεγγίζω* (< καλόφεγγο): 2) метафор. ссориться, драться с кем-то. *Θα σε καλλοφεγγίσω.* [Ну, я тебе удружу!] (ΚΛ 1995: 163);

> итал. *a buona luna* или *in buona luna* 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).

Существование номинаций типа καλόφεγγα и κακόφεγγα, с одной стороны, опровергает высказанный в начале работы тезис о том, что оценка времени как «хорошее» и «плохое» в силу собственной зависимости от контекста не имеет возможности получить прямое отражение в названии единиц времени. С другой стороны, практическое употребление καλόφεγγα и κακόφεγγα (представляющие в греческой традиции редкий случай номинации), а именно — трансформация их значения от ‘конкретная лунная фаза’ к значению ‘благоприятное/неблагоприятное лунное время’ и далее — ‘любое благоприятное/неблагоприятное время’ наглядно демонстрирует реализуемую потенцию ухода от категоричности оценки, от прямолинейной

inslav

положительной или отрицательной номинации конкретного временного отрезка, что, как представляется, является одной из характерных особенностей механизма оценки в традиционной культуре.

Литература и источники

Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Время // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 448–452.

DLE 1984 — Diccionario de la Lengua Española. Real academia española. Madrid, 1984.

Dubochet 2005 — *Dubochet P.* La luna nei proverbi. Nice, 2005.

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. Paris, 1986. T. 4 (IND–NY).

Γιαγκούλλης 1994 — *Γιαγκούλλης Κ.Γ.* Λεξικό ετυμολογικό και ερμηνευτικό της κυπριακής διαλέκτου. Στρόβολος; Λευκώσια, 1994.

Κυπριανού 1976 — *Κυπριανού Π.Χ.* Δοξασίες για το φεγγάρι // Λαογραφικά του Παλαίκυθρου. Λευκωσία, 1976.

Καραναστάσης 1952 — Οι ζευγάδες της Κω. Η ζωή και οι ασχολίες των υπό Αναστασίου Μ. Καραναστάση // Λαογραφια. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1952. Τ. ΙΔ΄. Σελ. 201–303.

Καραναστάσης 1956 — Ποιμενικά της Κω υπό Αναστασίου Μ. Καραναστάση // Λαογραφια. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1956. Τ. ΙΣΤ΄. Σελ.21–105.

Καραναστάσης 1992 — *Καραναστάσης Α.* Ιστορικόν Λεξικόν των Ελληνικών ιδιωμάτων της Κάτω Ιταλίας. Αθήναι, 1992. Τ. 5 (Σ–Ω).

ΚΛ 1995 — Κυθηραϊκό λεξικό. Συλλογή 10.000 λέξεων του Κυθηραϊκού γλωσσικού ιδιώματος / Επιμέλεια Δ.Λ. Κομη. Αθηνα, 1995.

Μέγας 1941 — *Μέγας Γ.Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρις του λαογραφικού αρχείου. Εκδιδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθηνα, 1941–1943. Τριτο έτος

Μέγας 1950 — *Μέγας Γ.Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρις του λαογραφικού αρχείου. Εκδιδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθηνα, 1950. Τ. 5.

Μπαμπινιοτης 2002 — *Μπαμπινιοτης Γ.* Λεξικο της Νεας Ελληνικης γλώσσας. Αθήνα, 2002.

Μπουτούρας 1931 — *Μπουτούρας Α.Χ.* Προλείψεις του Ελληνικού λαού και ερμενεία αυτών. Αθήνα, 1931.

Ξιούτας 1978 — *Ξιούτας Π.* Κυπριακή λαογραφία των ζώων. Λευκώσια, 1978.

Οικονομίδης 1957 — Ναξιακαί παραδόσεις υπό Δημητρίου Β. Οικονομίδου // Λαογραφια. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1957. Τ. ΙΖ΄. Σελ. 30–70.

inslav

Οικονομόπουλος 1999 — *Οικονομόπουλος Χ.Θ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.

Παναρέτου 1967 — *Παναρέτου Α.* Κυπριακή γεωργική λαογραφία. Λευκωσία, 1967.

Παπαγγέλου 2002 — *Παπαγγέλου Ρ.* Το Κυπριακό ιδίωμα. Μέγα Κύπρο-ελληνο-αγγλικό (και με λατινική ορολογία) λέξικο ερμηνευτικό, ετυμολογικό, προφοράς, όρθης γραφής και με πλήρη διασταύρωση. Εκδόσεις Ιωλκός, 2001.

Πολίτης 1920 — *Πολίτης Ν.Γ.* Λαογραφικά σύμμεικτα. Γιατί η Τρίτη θεωρείται αποφράς μέρα Αθήνα. 1920. Τ. Α΄. Σς. 42–47.

Πολίτης 1921 — *Πολίτης Ν.Γ.* Λαογραφικά σύμμεικτα: Ό Ήλιος κατά τους δημώδεις μύθους / Η Σελήνη κατά τους μύθους και τας δοξασίας του ελληνικού λαού. / Οι περί αστέρων και αστρισμών μύθοι. Αθήναι, 1921. Τ. Β.

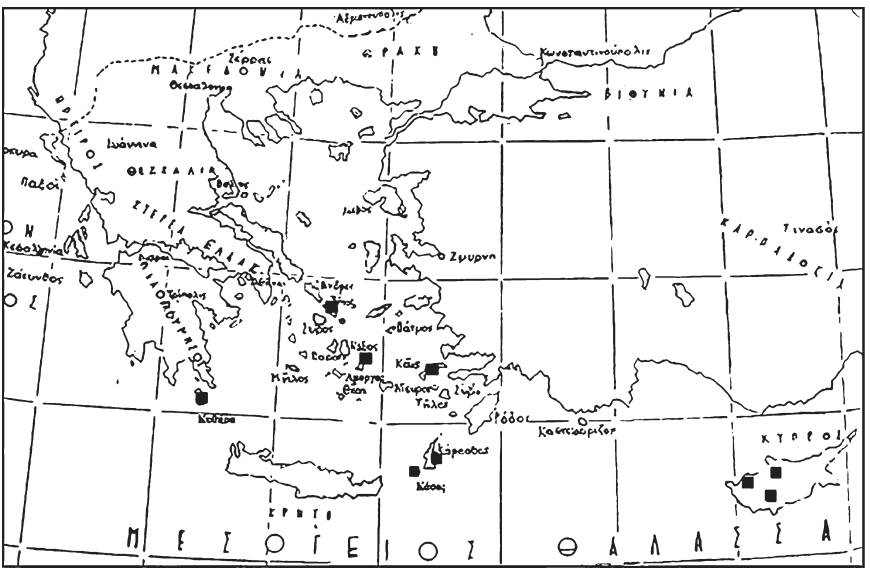
Σιέττος 1975 — *Σιέττος Γ.Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.

Σόφος 1986 — *Σόφος Α.Μ.* Τα λαογραφικά της Κάσου. Αθήνα, 1986. Τ. Α΄ (Τα γεωργικά).

Φλωράκης 1971 — *Φλωράκης Α.Ε.* Τήνος. Λαικός πολιτισμός. Αθήνα, 1971.

Φραγκάκι 1979 — *Φραγκάκι Ευ.Κ.* Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήναι, 1979.

Образования типа καλόφεγγα / κακόφεγγα (■).



inslav

О.Е. Фролова (Москва)

Жизнь и смерть как ценность и антиценность

(на примере русских паремий)

Картина мира не только объясняет явления, окружающие носителей традиционной культуры, определяет их поведение, но и представляет собой совокупность ценностей (Серебрянников 1988; Барминьский 2005). Поскольку картина мира — сложное образование, в ней можно выделить центральные и периферийные понятия. К первым, несомненно, следует отнести концепты «жизнь» и «смерть». Интерпретация содержания данных понятий требует учета исторических, этнографических, социальных и лингвистических характеристик материала.

Как бы ни был значим тот или иной концепт, и сколь обобщенной ни представлялась бы та или иная категория, каждое из понятий столь высокого ранга получает свою трактовку в системе ценностей, сложившихся в определенный исторический период (см. Гуревич 1984: 18).

Помимо исторического преломления содержания концепта, его ценностную природу в значительной степени определяют материал и угол зрения, избранный для рассмотрения. Реконструкция системы категорий, составляющих картину мира человека, ее фрагмента или одной оппозиции, зависит от приверженности исследователя аспектному или холистическому подходу. «Согласно первому подходу, ценности входят в язык как отдельный набор языковых фактов, согласно второму — они относятся ко всему языку» (Бартминьский 2011: 51).

Восстановление картины мира на материале лексической семантики, фразеологии или фольклорных нарративов может дать нетождественные результаты (Ковшова 2012). При анализе слова предметом рассмотрения является его семантика, которая актуализируется в речи. При интерпретации фразеологии исследователь обращается к природе идиоматичности, не выводимой из значений слов, входящих в состав устойчивого оборота или речения. Фольклорный материал позволяет проследить поведение слова в рамках текстов одного жанра.

Рассмотрение концептов «жизнь» и «смерть» в этнолингвистике основано на анализе семантики фольклорных текстов и обрядов, прагматики текста и связи вербального и невербального компонентов в ритуале. В словаре «Славянские древности» (СД) понятие «смерть» представлено как концепт, поскольку присутствует и одноименная статья, и описаны много-

inslav

численные «составляющие» концепта: расставание души с телом, ритуальные предметы, локусы смерти, места поминовения, погребальный обряд. Понятие «жизнь» также отражено в нескольких статьях, в том числе посвященных родильному обряду, однако в СД статья о концепте отсутствует (см. Виноградова 1995; Кабакова 2009а; 2009б; Плотникова 1999; 2004а; 2004б; Плотникова, Петрухин 2004; Седакова 2004; Терновская, Толстая 1995; Толстая 2012; 2009а; 2009б).

Свою цель мы видим в том, чтобы описать представление о концептах «жизнь» и «смерть», сложившееся в пословице, формирующей у языкового коллектива понятие о ценностях, социальных и этических нормах, то есть попытаться описать аспектное, жанровое, понимание концепта.

Традиционно пословицы относят к фразеологии, однако для нас они представляют собой минимальные тексты, поскольку строятся на предикации и являются законченными высказываниями. У пословицы выделяются утверждающая, оценочная и прескриптивная функции (Крикманн 1984б). С интерпретацией А.А. Крикманна солидаризируется Т.М. Николаева, утверждая, что связь обобщенности, оценки и дидактичности (прескриптивной или поучительной функции) в рамках одного текста является жанрообразующей (Николаева 1995). Более широкую систему предложил Г.Л. Пермяков, выделив моделирующую, поучительную, прогностическую, магическую, негативно-коммуникативную, развлекательную и орнаментальную функции пословицы (Пермяков 1988: 88, 89). Как видно из сопоставления, Г.Л. Пермяков добавляет несколько функций, позволяющих воспринимать сквозь призму пословицы действительность не как бесконечно изменчивую материю, а как набор разных, но типичных ситуаций, дающих возможность предсказывать будущее, оценивать реальность как игровое пространство.

Сложность описания содержания понятий на материале пословиц заключается в своеобразном «жанровом противодействии» выявлению единых семантически непротиворечивых понятий. Несмотря на максимальную обобщенность значения и клишированность формы, пословица представляет собой, в отличие от идиомы, знак ситуации, поэтому не ценность как таковая формирует текст, а ситуация диктует характер оценки (Пермяков 1970; Пермяков 1988). Интерпретация пословиц побудила исследователей представить ее ситуативность как многослойную структуру. П. Сейтел в работе (Seitel 1969) указал на то, что в аспекте употребления пословиц необходимо четко различать трактовки термина «ситуация»: а) *интерактивная ситуация*, в которой пословица произносится: происходит коммуникативный акт между говорящим и слушающим; б) *референциальная ситуация*, к которой пословица отсылает; в) провербиальная ситуация, которая словесно отображается в пословице (Гжибек 2009: 51). Различение ситуаций важно для того, чтобы от отображенной,

inslav

или провербиальной, ситуации перейти к смыслу, или референциальной ситуации и уместности ее употребления.

Ценностная природа пословицы связана с несколькими функциями: оценочной, прескриптивной, моделирующей и даже развлекательной. Аксиология пословицы как текста сложно организована и многослойна. Во-первых, положительная или отрицательная оценка объектов заложена в самой пословице, или провербиальной ситуации, во-вторых, присутствует оценка участников экстралингвистической, или референциальной ситуации; в-третьих, в пословице может быть выражена норма или запрет на определенное поведение.

В системе языка слова «жизнь» и «смерть» составляют антонимичную пару. В лексикографических источниках XIX в. в эпоху, когда были составлены сборники пословиц, зафиксированы существительные «жизнь», «живот» и «смерть». Жизнь — «1) состояние, в котором находится человек, когда душа его бывает соединена с телом; существование; 2) берется за продолжение существования души с телом, т. е. за все время, продолжающееся от начала рождения до дня смерти: век; 3) образ жития по отношению к нравам и поведению; 4) иногда значит то же, что звание, состояние; 5) говорится также в отношении к будущему состоянию по смерти; 6) говорится также о животных, доколе они пользуются орудиями чувствования и движения, и о растениях, доколе они имеют силу, способствующую к прозябению» (САР-2/1: 452); «1) состояние животных от зарождения до смерти, а растений до увядания; бытие; 2) время от начала рождения до смерти; век; 3) образ жития в отношении к нравам и поведению; 4) быт, состояние; 5) стар. имение, имущество» (Словарь 1847/1: 410); «*жись*, *жизть*, *простонародное живот*; *житие*, *бытие*; состояние особи, существование отдельной личности. В обширном смысле жизнь обусловлена только питанием и усвоением пищи, и в этом знач. она дана двум царствам природы: животному и растительному; в тесном смысле, она требует произвольного движения и чувств, принадлежа одним животным; в высшем знач. как бытие, она относится к душе или к смерти плоти. Жизнь человека, век его, все продолжение земной жизни его, от рождения до смерти; также | род и образ жизни его, быт, деяния, поступки, похождения и пр.» (Даль 1978–1980/1: 541). Живот — «жизнь человека и животного; что есть в твари живое, оживляющее плоть, образующее земную жизнь. | *собират.* все живое, все, что живет, дышит» (Даль 1978–1980/1: 539, 540). Смерть — «1) кончина, конец жизни, разлучение души от тела; 2) образ или способ прекращения жизни» (САР-2/6: 256); «1) разлучение души с телом; 2) образ или способ прекращения жизни» (Словарь 1847/2: 156); «конец земной жизни, кончина, разлучение души с телом, умирание, состояние отжившего. Смерть человека, конец плотской жизни, воскресение, переход к вечной, к духовной жизни. Человек родится на смерть, а умирает на живот, на жизнь. Смерть

inslav

животного, конец бытия его, или возвращение жизненных сил его в общий источник, и разложение плоти. Смерть растения, то же, отделение от него растительной силы, или поступление его во власть законов неживой природы» (Даль 1978–1980/4: 233).

Сопоставляя представленные выше толкования значений слов «жизнь» и «смерть» в словаре 1847 г. и у В.И. Даля, обнаруживаем, что семантика существительного «жизнь» устроена сложнее, чем у слова «смерть», значение существительного «смерть» может считаться производным, поскольку толкуется через слово «жизнь», которое мыслится как исходное. Значение обоих слов Даль объясняет как состояние: «жизнь» как *состояние особи*, а «смерть» — как *состояние отжившего*.

В СД дается следующее определение понятия «смерть»: «прекращение, конец, “отсутствие” жизни, ключевой концепт традиционной картины мира; противопоставлен концепту жизни и рождения; в народной эпистемологии осмысляется как переход из земного в “иной” мир, как начало загробного, вечного существования <…> В своем ритуальном оформлении смерть соотносится в двумя другими жизненными рубежами — рождением/родами и браком, трактуемыми как ритуальная смерть и новое рождение» (Толстая 2012: 38, 39).

Материалом нам послужили пословицы, собранные В.И. Далем (Даль 1984). В двухтомном собрании выделен раздел, посвященный интересующей нас теме, представленный 350 текстами[1].

Поскольку для нас пословица — это минимальный текст, избранный нами путь интерпретации материала — это движение от синтаксиса к семантике языковой единицы, актуализованной в высказывании, и к изображенной ситуации.

Можно предположить, что в пословицах, где существительное *жизнь* занимает позицию субъекта, с таким субъектом будут сочетаться предикаты, описывающие постоянный, положительно оцениваемый признак, поскольку жизнь традиционно воспринимается как ценность.

Обратимся к ситуациям жизни и смерти, как они синтаксически отражаются в пословице. Во-первых, определим те тексты, в которых существительные «жизнь», «живот» и «смерть» являются подлежащими, а также выясним, с какими предикатами они согласуются, что позволит нам описать провербиальную ситуацию и характер оценки.

(1) ***Жизнь*** *—* ***копейка****, голова — наживное дело.*
(2) ***Жизнь*** *жизни* ***рознь****. Житье на житье не приходится.*
(3) *Эта* ***жизнь хуже*** *смерти. Эта* ***жизнь*** *и* ***смерти*** *не стоит.*

[1] Все примеры взяты из этого издания с сохранением заметок собирателя.

inslav

(4) ***Жизнь на нитке**, а думает о прибытке.*

(5) ***Жизнь дана** на добрые дела.*

(6) ***Жизнь надокучила**, а и к **смерти** не привыкнешь.*

(7) ***Жизнь** наша (моя) **не краденая**.*

Наблюдения показывают, что синтаксический субъект «жизнь» сочетается с разными предикатами, которые прямо не связаны с положительной оценкой. В примерах 1, 3 отрицательная оценка субъекта «жизнь» является постоянным признаком. Более того, в сопоставлении жизнь проигрывает смерти (пример 3). Пример 2 актуализирует третье и, возможно, четвертое значения слова по словарю 1847 г.: «образ жития в отношении к нравам и поведению; быт, состояние», то есть речь идет о неповторимых обстоятельствах личной истории разных людей.

Пример 4 выделяется из блока первых семи пословиц, поскольку в нем выстраивается иерархия ценностей: в ситуации опасности жизнь предстает как самая важная ценность по сравнению с другими сиюминутными целями. В примере 5 позиции логического субъекта и адресата остаются незаполненными, говорится только о цели. Здесь реализуется метафора жизни как Божьего дара, однако показательно, что оценка жизни вновь отсутствует. Оценка предиката в примере 6 выражена в значении глагола *надокучить*. По Далю, *докучать* — «надоедать, просить неотступно, кланяться, упрашивать, лезть с просьбою настоятельно; приставать, кучиться кому» (Даль 1978– 1980/1: 459).

Пример 6 может получить разные объяснения: а) отрицательная оценка жизни, и при этом отсутствие положительной оценки смерти; б) и жизнь, и смерть оцениваются отрицательно. В примере 7 благодаря противопоставлению *своя/краденая*, то есть *чужая*, но *присвоенная*, жизнь предстает как результат действий человека, в этом смысле примеры 2 и 7 перекликаются.

В примерах 1–7 наблюдается следующая закономерность: во-первых, «жизнь» не получает эксплицитной положительной оценки, которая бы выражалась как постоянный признак, во-вторых, в отличие от лексикографических толкований, понятие «жизнь» определяется через «смерть».

Выделяется группа пословиц, представляющих собой сложносочиненные и бессоюзные предложения или тексты, состоящие из двух простых предложений. В этих примерах также присутствует сопоставление и противопоставление «жизни» и «смерти» как двух синтаксических субъектов.

(8) ***Жизнь** — **сказка**, **смерть** — **развязка**, гроб — коляска, покойна, не тряска, садись да катись* (книжн.).

(9) *Всякий **живот боится смерти**. Живой **смерти** боится.*

(10) ***Смерть** живота **не любит**. Живот **смерти не любит**.*

(11) ***Живот** животы **дает**, а смерть все **отберет**.*

inslav

В примере 8 обоим субъектам приписываются именные предикаты, «жизнь» оценивается положительно, при сопоставлении со смертью, однако нельзя сказать, что смерть получает отрицательную оценку. Примеры 9, 10 объединяются тем, что субъекты «жизнь», «живот» и «смерть» сочетаются с предикатами, выраженными глаголами с семантикой эмоционального состояния «бояться» и «любить». В примерах 8–11 речь идет о смерти как о жизненном пределе и антиценности. Примеры 9–11 демонстрируют антонимичные отношения слов «жизнь» и «смерть». Пример 11 отличен от всех рассмотренных выше, поскольку субъекты сочетаются уже не с квалитативным, а с акциональными предикатами, выраженными глаголами «давать» и «отобрать». Жизнь и смерть представлены здесь как живые существа, и жизнь оценивается положительно, поскольку связана с рождением и прибытком, а смерть — отрицательно, так как лишает человека всего.

Интересно отметить, что в примерах 1–11, где речь идет о жизни, ее антропоцентричность изображается через антропоцентричность смерти, поскольку гроб сравнивается с коляской, перемещающей умершего в иной мир.

Теперь перейдем к пословицам с подлежащим, выраженным именем «смерть».

(12) ***Смерть не свой брат*** *— разговаривать не станешь.*
(13) *Старость* ***не радость****, а и* ***смерть не корысть*** (***не находка***).
(14) *Видимая* ***смерть страшна****. В очью* ***смерть проберет****.*
(15) ***Смерть*** *по грехам* ***страшна****. Не бойся смерти, бойся грехов!*
(16) *Ум за морем, а* ***смерть за воротом****.*
(17) *Бойся, не бойся, а* ***смерть у порога****.*
(18) ***Смерть не за горами****, а* ***за плечами****.*
(19) *Бойся бога:* ***смерть у порога****.*
(20) ***Смерть за порогом****.* ***Смерть на носу****.*
(21) *Рубаха на теле —* ***смерть в плоти****.*
(22) ***Лучше смерть****, нежели зол* ***живот****.*

В этой группе пословиц получаем похожую картину: квалитативные предикаты, выраженные существительными с отрицанием (примеры 12, 13), краткими прилагательными (примеры 14, 15) и сравнительной формой прилагательного (пример 22), локативные предикаты, выраженные существительными с предлогами (примеры 16, 17, 19, 21). Отрицательная оценка смерти выражена отрицаниями при предикате (пример 13), значением сказуемого *страшна* (примеры 14, 15). С одной стороны, появление терминов родства в рассуждениях о смерти (пример 12), хотя и с отрицанием, является показателем высокого ранга концепта, с другой — смерть осмысляется телесно (примеры 18, 20, 21), с третьей — близость смерти описывается как вхождение в обжитой круг (примеры 17, 19, 20).

inslav

Пример 22 сближается с приведенным выше примером 3, поскольку в них смерть получает положительную оценку в сравнении с плохой жизнью.

По нашим наблюдениям, в пословицах «смерть», сочетаясь с предикатами, выраженными глаголами эмоционального состояния (примеры 23, 24) и акциональными предикатами (примеры 26–32), обнаруживает значительно большую активность, нежели только что рассмотренный субъект «жизнь». «Смерть» олицетворяется и описывается как активное живое существо.

(23) ***Смерть*** *о саване* ***не тужит***. ***Смерти*** *саваном не ублажишь.*
(24) ***Смерть*** *сослепу* ***лютует***.
(25) ***Смерть*** *плотью* ***живет***. ***Смерть*** *с костьми* ***сгложет***.
(26) *Живем, пока мышь головы* ***не отъела***. ***Смерть***, *как мышь, голову* ***отъест***.
(27) ***Смерть берет*** *расплохом.* ***Смерть*** *нахрапом* ***берет***.
(28) ***Смерть*** *не все* ***возьмет***, *только свое* ***возьмет*** (т. е. плоть).
(29) ***Смерть*** *ни на что* ***не глядит***.
(30) *По безлюдью* ***смерть не ходит***.
(31) *Грех —* ***не смех***, *когда* ***придет*** *смерть.*
(32) *В нем* ***смерть*** *уже* ***гнездо свила***.
(33) ***Смерть*** *всех* ***сравняет***. *На всех одна смерть.*
(34) *Житейское делай, а* ***смерть*** *помни!* ***Смерть*** *недосугов* ***не знает***.

Показателен оксюморонный пример 25, в котором субъекту «смерть» приписывается предикат, выраженный глаголом «жить». Здесь мы наблюдаем не только одушевление, но и оживление смерти.

Мы можем отметить ряд различий в синтаксическом поведении субъектов «жизнь» и «смерть»: второй шире сочетается с локативными предикатами, чаще предикатное выражение употребляется с отрицанием. Предикаты в пословицах о смерти отнесены к плану будущего времени (примеры 25, 26, 28, 31, 33): в этом можно усмотреть описание ее неизбежности. Согласование с предикатным выражением показывает бóльшую антропоморфность и зооморфность смерти, нежели жизни: смерть способна к потреблению пищи (примеры 25, 26), передвижению в пространстве (примеры 30, 31), чувственному восприятию (пример 29) и интеллектуальному постижению мира (пример 34). О зооморфности смерти свидетельствует пример 32. Мы рассматриваем подобные примеры как мифологизацию. Напомним, как мифологизированный образ смерти Даль описывает в своем словаре: «Смерть олицетворяется под видом человеческого остова, с косою и склянками; суеверные видят ее в разных образах, костяком в саване, костлявым стариком, старухой, оборотнем и пр.» (Даль 1978–1980/4: 233). Как можно видеть, пословичный антропоморфный образ смерти лишен подобной конкретности: смерть сравнивается с мышью и птицей (примеры 26, 32).

inslav

Присутствие смерти в жизни оправдывает эмоциональное восприятие первой из них с нелюбовью и страхом. Телесность смерти, ее эмоциональное восприятие еще раз свидетельствуют о том, что пословица описывает ее прежде всего антропоцентрично.

Пропозитивность семантики обоих имен позволяет им занимать в предложении и позицию предиката.

(35) *День наш —* ***век*** *наш, а неделя — и весь* ***живот*** (*и все животы*).
(36) *Злому —* ***смерть****, а доброму — воскресение.*
(37) ***Смерть*** *злым, а добрым вечная память.*

В примере 35 семантика жизни связывается со временем, существительное «век» выступает как синоним слову «жизнь»: «обыкновенное продолжение человеческой жизни, или бытия вещи» (Словарь 1847/1: 245). Речь идет о краткости человеческого существования. Примеры 36, 37 интерпретируют смерть как наказание за недостойную жизнь и одновременно позволяют актуализировать то значение слова «жизнь», которое отмечает САР-2: «говорится также в отношении к будущему состоянию по смерти» (САР-2/1: 452), в пословицах жизнь после смерти связана с воскресением и памятью.

Пословица подчеркивает взаимосвязь данных концептов (примеры 38, 39, 40). Без рождения и жизни нет смерти, и смертен только тот, кому была дана жизнь (пример 41).

(38) ***Живи****, живи, да и* ***помирать*** *собирайся* (*да и помри*).
(39) *Сколько ни* ***жить****, а* ***смерти*** *не отбыть* (*не миновать*).
(40) ***Живешь*** *— не оглянешься,* ***помрешь*** *— не спохватишься.*
(41) *Кто* ***родится*** *— кричит; кто* ***умирает*** *— молчит.*

Рассматривая семантику предикатов пословиц, обнаруживаем ряд признаков, приписываемых в пословице жизни и смерти. Смерть выступает как всеобщий закон, не знающий исключений и социальных различий (примеры 42, 43, 46–48). Не случайно в примерах 42, 45, 46 присутствуют кванторы общности, выраженные определительным местоимением *весь*. Смерть выступает как неотвратимость (см. Толстая 2012: 99).

(42) *У* ***смерти*** *на глазах* ***все*** *равны.* ***Смерть всех*** *поравняет.*
(43) ***Смерть*** *дорогу сыщет.* ***Смерть*** *причину найдет.*
(44) *Одна* ***смерть*** *правдива* (*не разбирает богатого*).
(45) ***Смерть*** *голову откусит —* ***всех*** *поравняет.*
(46) *Царь и народ —* ***все*** *в землю пойдет.*
(47) *И пономарь и владыка в земле равны.*

inslav

Важнейший признак смерти, актуализованный в пословице, — ее неизбежность.

(48) *От* ***смерти*** *не откупишься* (*откупа не дашь*).
(49) *Грунью* (*рысью*) *от* ***смерти*** *не уйдешь.*
(50) *От* ***смерти*** *и под камнем не укроешься.*

Признаки всеобщности, демократичности и неизбежности смерти безальтернативны. Иные характеристики могут приписываться или отрицаться в зависимости от ситуации, как, например, способность внушать страх (примеры 17, 19, 52). С другой стороны, в примерах 52, 53 говорится о том, что страх смерти лишает жизнь смысла, а сама смерть подчинена заранее написанному, но неизвестному человеку сценарию. Однако в этом признаке пословичные тексты устроены несколько сложнее, чем отмечает С.М. Толстая, когда пишет, что «к смерти люди не испытывали страха» (Толстая 2012: 99). Демократичность смерти, не знающей исключений, получает имплицитную положительную оценку.

(51) *Умереть сегодня — страшно, а когда-нибудь — ничего.*
(52) ***Смерти*** *бояться — на свете не жить.*
(53) *Бойся, не бойся, а без року нет* ***смерти****!*

В жанре пословицы концепты «жизнь» и «смерть» связаны в ситуации нарушения приписанных поведенческих норм, греха и наказания за проступки. Смерть выступает как ограничитель греха (пример 54), меньшее зло по сравнению с ним (пример 55).

(54) *Кто чаще* ***смерть*** *поминает, тот меньше согрешает.*
(55) *Не бойся* ***смертей****, бойся чертей! Не столько* ***смертей****, сколько скорбей.*

В пословице в зависимости от описываемой ситуации и позиции говорящего происходит изменение оценки жизни как блага и смерти как несчастья: в ряде примеров жизнь оценена положительно, а смерть негативно (примеры 56, 57), и, наоборот, в примерах 61, 62 предпочтение отдано смерти перед жизнью.

(56) *Лучше век терпеть, чем вдруг* ***умереть****.*
(57) ***Жить*** *— мучиться, а* ***умереть*** *не хочется.*
(58) *Тяжко на свете* ***жить****. Тяжел крест, да надо несть.*
(59) *Горько, горько, а еще бы столько* (т. е. пожить).
(60) *Бойся* ***жить****, а* ***умирать*** *не бойся!* ***Жить*** *страшнее, чем* ***умереть****.*

inslav

(61) *Чем **жить** да век плакать, лучше спеть да **умереть**.*
*Чем с плачем **жить**, так лучше с песнями **умереть**.*
(62) ***Умрется** — все минется. **Помрем** — все хорошо будет.*

В пословице присутствует и широко представленный в традиционной культуре мотив наказания жизнью (примеры 63, 64). В этом случае жизнь как инструмент наказания оценивается отрицательно.

(63) *Плакаться станешь, Бог больше **жить** заставит.*
(64) *Бога прогневишь, и **смерти** не даст.*

Жизнь и смерть объединяются как то, чему следует учиться (примеры 65, 66), тогда смерть перестает быть независимым от человека финалом существования. Поведение при жизни, совершенные грехи определяют и качество смерти (примеры 67–70).

(65) *Умел **пожить**, умей и **умереть**! Не умел **жить**, так хоть сумей умереть!*
(66) *Кто **жить** не умел, того **помирать** не выучишь.*
(67) *Как **жил**, так и **умер**. Каково поживется, таково и отрыгнется.*
(68) *Жил собакой, околел псом. Собаке собачья и **смерть**.*
(69) *Каково **житье**, таково и на том свете бытье.*
(70) *Каково **житье**, такова и **смерть**.*

В мотиве телесности (пример 71), в категориях времени и пространства пословица создает образ жизни как контейнера, заключающего в себе смерть.

(71) *Рубаха к телу близка, а **смерть** ближе.*

Категория времени в пословицах о жизни и смерти выражается и во временной протяженности жизни и смерти как окончании времени. Шкала времени жизни и смерти в пословице построена не на увеличении количественных показателей — возраста, а, наоборот, на убывании времени оставшейся жизни, поэтому время жизни мыслится как сокращение отрезка, оставшегося до смерти (примеры 72–75), т. е. точкой отсчета выступает не начало — рождение, а финал человеческого существования. Время связано с отрицательной оценкой смерти, поскольку не подвластно человеку, и, убывая, приближает смерть.

(72) *Час от часу, а к **смерти** ближе.*
(73) *День к вечеру — к **смерти** ближе.*
(74) *День да ночь — сутки прочь, а все к **смерти** поближе.*

inslav

(75) *День за день* (*день ото дня, день по дню*),
а к ***смерти*** *ближе* (*а от смерти не дальше*).

Пространственное осмысление жизни и смерти связано с телом, душой, получающей свободу и гробом (домовиной) как предметом, необходимым покойнику. И если приближение смерти в предыдущем блоке оценивается отрицательно, то в примерах 76–78 смерть получает положительную оценку, выступая как освобождение души, обретение пристанища, гроба-домовины, вне зависимости от того, имел ли кров человек при жизни.

(76) *Тело в тесноту, а душу на простор.*
(77) *Дома нет, а домовище* (*гроб*) *будет.*
(78) *И бездомник не без домовища.*

Жизнь и смерть выводятся за пределы зоны оценки, объединяясь в том, что находятся вне власти человека, а даются Богом (примеры 79, 80). Наличие души в теле является признаком жизни, ее освобождение из телесной оболочки означает смерть (см. Толстая 1999). Согласно христианским представлениям, жизнь — плен души, смерть — ее свобода. Ситуация несовместимости жизни и смерти описывается в примере 81.

(79) *Бог* ***души*** *не вынет, сама* ***душа*** *не выйдет.*
(80) *Без поры* ***душа*** *не выйдет. Кто вложил* ***душу****, тот и вынет.*
(81) *Живой в* ***могилу*** *не ляжет. Живому нет* ***могилы****.*

Смерть получает также метонимическую номинацию «могила», данное существительное синтаксически выступает как субъект и как предикат (примеры 82, 83, 85). Смерть получает здесь положительную оценку, поскольку служит лекарством от старости и от неисправимых недостатков (пример 84). Связь смерти с медициной осмысляется амбивалентно: а) смерть выступает как универсальный препарат (примеры 82–84) и б) как результат плохого лечения (пример 86). В зависимости от описываемой ситуации пословица различает позднюю естественную смерть в старости и безвременную смерть (пример 85). В примере 87 долгая жизнь интерпретируется как недостаток.

(82) *От старости* ***могила*** *лечит.*
(83) *От старости* ***зелье*** *—* ***могила****.*
(84) *Упрямого вылечит дубина, а горбатого* ***могила****.*
(85) *Блудный сын —* ***ранняя могила*** *отцу.*
(86) *Лечит да в* ***могилу*** *мечет. Кого схоронили, того и* ***вылечили****.*
(87) *Насилу Ненилу свалили в* ***могилу****.*

inslav

Подведем итоги. В пословице отношения концептов «жизнь» и «смерть» представлены как антонимичные, дополнительные и инклюзивные. Положительная или отрицательная оценки жизни и смерти ситуативны и не фиксированы жестко. Жизнь выступает как контейнер, заключающий в себе смерть. «Жизнь» и «смерть» как синтаксические субъекты демонстрируют разную активность. Смерть, в отличие от жизни, персонифицируется, выступает как живое существо, поэтому в описывается с помощью акциональных глаголов. Отношения дурной и бедной жизни и смерти решаются неоднозначно: в некоторых случаях жизнь предпочитается смерти, в иных — смерть жизни. О предпочтении в структуре пословицы, опираясь на интерпретацию, предложенную М.А. Черкасским, убедительно писал А.А. Крикманн (Крикманн 1984а: 14, 15). Сравнение несчастливой тяжелой жизни со смертью можно было бы назвать предпочтением, если бы человек мог распоряжаться своей смертью, однако, время, составляющее человеческую жизнь, принадлежит Богу, поэтому для реализации предпочтения нет возможности. Пословичный материал позволяет сделать вывод о трактовке обоих концептов как ценностей, о чем свидетельствует мена знаков общей оценки и оценки предпочтительного выбора.

Перечислим мотивы, связанные в пословице с жизнью: 1) ничего не стоит (пример 1); 2) хрупкая (пример 4); 3) сказка (пример 8); 4) тяжела (примеры 57, 58); 5) противоположность смерти (пример 81); 6) долгая жизнь — грех (пример 64); 7) в руках Бога (примеры 64, 79); 8) контейнер, содержащий смерть (пример 71).

Мотивы, связанные со смертью, таковы: 1) внезапна (пример 27); 2) ест/съедает человека (примеры 26, 45); 3) телесна (пример 25); 4) слепа (пример 24); 5) жестока (пример 24); 6) близка (примеры 16–20); 7) страшна (примеры 9, 17); 8) неизбежна (примеры 23, 48–50); 9) уравнивает всех (примеры 33, 42, 43, 46, 47); 10) освобождение души (пример 76); 11) зависит от жизни (примеры 65–70); 12) лекарство (примеры 82–84).

Таким образом, в жанре пословицы отношения концептов «жизнь» и «смерть» предстают как ситуативно обусловленные и более сложные, амбивалентные, нежели в системе языка.

Литература и источники

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005.

Бартминьский 2011 — *Бартминьский Е.* Место ценностей в языковой картине мира. // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2011. С. 51–80.

inslav

Ветрюк 2009 — *Ветрюк К.А.* Логико-семиотические модели семантики пословиц // Теоретические и прикладные проблемы лингвокультурологии. Тула, 2009 (http://ksenia-vetruk.narod.ru/index/spisok_publikacij/0–37).

Виноградова 1995 — *Виноградова Л.Н.* Венок погребальный // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого (далее — СД). М., 1995. Т. 1. С. 320–321.

Даль 1978–1980 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М, 1978–1980. Т. 1–4.

Даль 1984 — Пословицы русского народа: Сборник В.И. Даля. М., 1984. Т. 1, 2.

Гжибек 2009 — *Гжибек П.* Пословица и ее ситуации: от определения к классификации // Живая старина. 2009. № 9. С. 51–54.

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

Кабакова 2009а — *Кабакова Г.И.* Родины // СД). М., 2009. Т. 4. С. 446–448.

Кабакова 2009б — *Кабакова Г.И.* Роды // СД. М., 2009. Т. 4. С. 450–452.

Ковшова 2012 — *Ковшова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии. М., 2012.

Крикманн 1984а — *Крикманн А.А.* 1001 вопрос по поводу логической структуры пословиц. Электронный ресурс. https://www.academia.edu.

Крикманн 1984б — *Крикманн А.А.* Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремиологические исследования / Сост. Г.Л. Пермяков (далее — ПИ). М., 1984. С. 149–178.

Левин 1984 — *Левин И.И.* Провербиально пространство// ПИ. М., 1984. С. 108–126.

Николаева 1995 — *Николаева Т.М.* Обобщенное, конкретное и неопределенное // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова. М., 1995. С. 311–324.

Пермяков 1970 — *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М., 1970.

Пермяков 1988 — *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии. М., 1988.

Плотникова 1999 — *Плотникова А.А.* Кладбище // СД. М., 1999. Т. 1. С. 503–507.

Плотникова 2004а — *Плотникова А.А.* Могила // СД. М., 2004. Т. 3. С. 266–272.

Плотникова 2004б — *Плотникова А.А.* Обмывание покойника // СД. М., 2004. Т. 3. С. 464–466.

Плотникова, Петрухин 2004 — *Плотникова А.А., Петрухин В.Я.* Надгробие // СД. М., 2004. Т. 3. С. 360–362.

САР-2 — Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. СПб., 1806–1822. Т. 1–6.

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

Серебрянников 1988 — Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Ред. Б.А. Серебрянников. М., 1988.

inslav

Словарь 1847 — Словарь церковнославянского и русского языка. СПб., 1847. Т. 1–4.

Терновская, Толстая 1995 —*Терновская О.А., Толстая С.М.* Агония // СД. М., 1995. Т. 1. С. 90–92.

Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Душа // СД. М., 1999. Т. 2. С. 162–167.

Толстая 2009а — *Толстая С.М.* Погребальный обряд // СД. М., 2009. Т. 4. С. 84–91.

Толстая 2009б — Толстая С.М. Покойник // СД. М., 2009. Т. 4. С. 112–118.

Толстая 2012 — *Толстая С.М.* Смерть // СД. М., 2012. Т. 5. С. 58–71.

Seitel 1969 — *Seitel P.* Provebs: A social use of metaphor // Genre. 1969. Vol. 2. P. 143–161.

Выполнено в рамках проекта РГНФ № 13-01-00230 «“Живое” и “Неживое” в этнографических, культурно-исторических и языковых контекстах» (руководитель д.и.н. И.А. Морозов).

inslav

Научное издание

Категория оценки и система ценностей в языке и культуре

Корректор *М.Н. Толстая*
Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

Издательство «ИНДРИК»

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 938-01-00
market@indrik.ru
www.indrik.ru

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
www.indrik.ru

Налоговая льгота –
общероссийский классификатор продукции (ОКП) –
95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
27,0 п. л. Тираж 800 экз.
Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

inslav

inslav