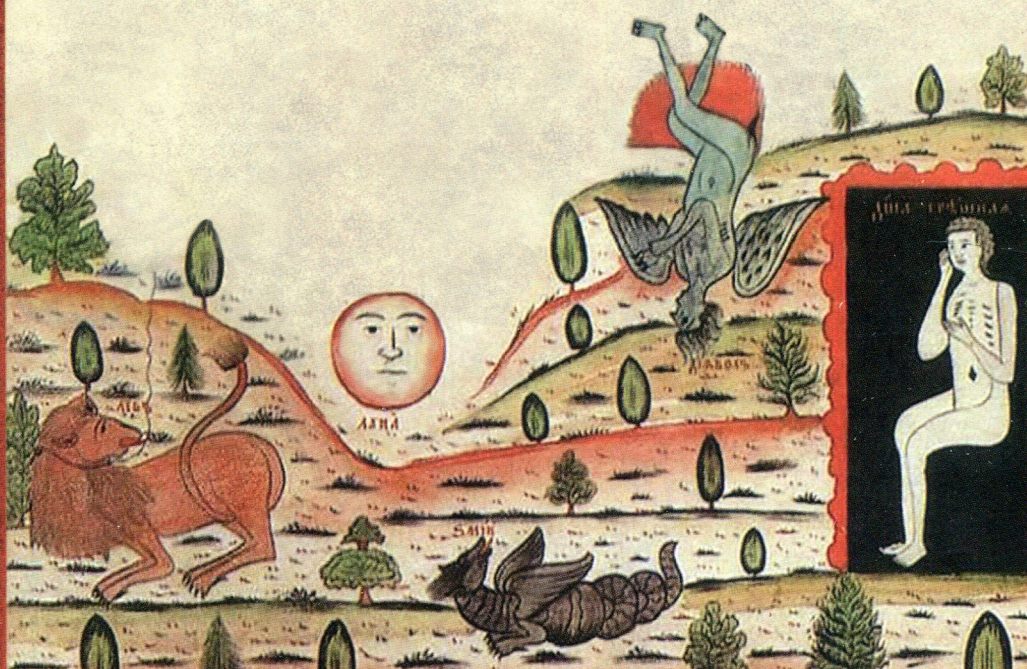


С. М. Толстая

ОБРАЗ МИРА В ТЕКСТЕ И РИТУАЛЕ



Университет Дмитрия Пожарского

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО

С. М. Толстая

ОБРАЗ МИРА
В ТЕКСТЕ И РИТУАЛЕ

Университет Дмитрия Пожарского
Москва
2015

УДК 81+82.3
ББК 39; 398; 81

*Печатается по решению Ученого совета
Университета Дмитрия Пожарского*

Толстая С.М.

Образ мира в тексте и ритуале. – Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. – 528 с.

ISBN 978-5-91244-132-5

Книга включает работы, относящиеся к области славянской этнолингвистики — дисциплины, изучающей язык, традиционную духовную культуру (обряды, обычаи, верования) и фольклор в их неразрывном единстве. Первый раздел книги посвящен теоретическим аспектам этнолингвистики и основным этапам ее формирования в отечественной науке и в польской этнолингвистической школе. Во втором разделе обсуждаются вопросы взаимодействия язычества и христианства в славянской культурной традиции и анализируются тексты, отражающие это взаимодействие. Третий раздел посвящен анализу структуры и поэтики фольклорных текстов разных жанров: пословиц, свадебных и похоронных причитаний, заговоров — и некоторых поэтических приемов: антитезы, отрицания, ритмических фигур и др. В четвертом разделе рассматриваются верования как особый жанр народной культуры и способы их выражения в слове, тексте, обряде, повседневной практике.

Книга рассчитана на фольклористов, преподавателей и студентов филологических и этнографических специальностей и всех интересующихся традиционной народной культурой славян.

ISBN 978-5-91244-132-5

© Толстая С.М., текст, 2015
© Русский фонд содействия
образованию и науке, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От автора</i>	5
------------------------	---

I. ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин	9
Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике	18
Мир и человек в словаре «Славянские древности»	29
Этнолингвистика Ежи Бартминьского	45
Стереотип и картина мира	54
К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора	65
Устный текст в языке и культуре	76
Категория оценки в языке и тексте	80
Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности	98

II. ФОЛЬКЛОР И КНИЖНАЯ ТРАДИЦИЯ

Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия	111
О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции	121
Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид	138
«Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянском фольклоре	151
Три мира польских колядок	169
Почему люди не знают срока своей смерти?	179
Рассказы о посещении «того света» в славянской устной традиции в их отношении к книжному жанру «видений»	189
Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах»	200
«Повесть чисел» в письменной и устной традиции	215

III. СТРУКТУРА И ПОЭТИКА ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Предметные оппозиции и их символические функции	235
Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц)	243
О прагматической семантике пословиц (на материале сборника Вука Караджича).....	254
Многомерность текста (о семантической структуре балканской баллады «Братья и сестра»)	262
Мотив расставания с волей (красотой) в свадебных причитаниях Русского Севера ...	271
Семантика места и времени в севернорусской свадебной причети	278
Заметки о языке севернорусских причитаний	298
Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления)	306
Ритм и инерция в структуре заговорного текста	314
Из наблюдений над сербскими заговорами	333
Магические функции отрицания в сакральных текстах	343
Формула самоотречения в заговорах	349
Структура текста «Тетралогии» из Новгородского кодекса	356
Языковая игра и вербальная магия (этнолингвистическая заметка)	372

IV. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯД

Полесские поверья о ходячих покойниках	379
Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале	421
Обычай «вторичного погребения» на Балканах	445
Дождь в фольклорной картине мира	452
Иномирное пространство сна	463
Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия	473
Этнографические наблюдения в записках иностранных путешественников о России	486
<i>Литература и сокращения</i>	491
<i>Библиографическая справка</i>	524

ОТ АВТОРА

Книга включает работы, относящиеся к области славянской этнолингвистики — дисциплины, изучающей язык, традиционную духовную культуру (обряды, обычаи, верования) и фольклор славянских народов в их неразрывном единстве. Исходные понятия и методы этой дисциплины в отечественной науке сформулированы ее основателем акад. Н. И. Толстым (см. *Н. И. и С. М. Толстые. Славянская этнолингвистика. Вопросы теории.* М., 2013). Они нашли практическое воплощение в пятитомном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (М., 1995–2012. Т. 1–5) и большой серии исследований (монографий и тематических сборников), принадлежащих ученикам и последователям Н. И. Толстого (см. *Славянская этнолингвистика. Библиография.* М., 2013. Изд. 4).

В настоящей книге внимание автора сосредоточено на проблемах изучения текста, причем имеется в виду не только (хотя и прежде всего) текст в его традиционном филологическом понимании (т. е. вербальный текст), но и текст в семиотическом смысле слова, т. е. последовательность знаков разной субстанциональной природы (слово, действие, ментальный образ, изображение и т. п.), имеющая смысловую завершенность, жанровую определенность и коммуникативную функцию, подобно вербальному тексту.

Книга состоит из четырех разделов. Первый раздел посвящен теоретическим аспектам этнолингвистики и основным этапам ее формирования в отечественной науке и в близкой к ней по подходу польской этнолингвистической школе, возглавляемой проф. Е. Бартминьским. Во втором разделе обсуждаются вопросы соотношения и взаимодействия двух главных составляющих славянской культурной традиции — язычества и христианства, и анализируются тексты (баллады, колядки, сказки, «народная Библия», духовные стихи и др.), возникшие в результате этого взаимодействия. Третий раздел посвящен анализу структуры и поэтики фольклорных текстов разных жанров: пословиц, свадебных и похоронных причитаний, заговоров, а также некоторых поэтических приемов — антитезы, отрицания, ритмических фигур и др. В четвертом разделе рассматриваются верования как особый жанр народной культуры и способы их выражения в слове, тексте, обряде, повседневной практике.

Приношу глубокую благодарность Е. Л. Березович за неоценимую помощь в подготовке книги к печати и М. Н. Толстой за ее щедрые советы и помощь в технических вопросах оформления текста.

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Фольклор нигде и никогда не живет как искусство в собственном смысле слова, т. е. как феномен, имеющий цель в самом себе, предназначенный для решения преимущественно художественных задач.

[Путилов 1994: 11]

Чтобы ответить на вопрос, какое место занимает фольклор в системе культуры, необходимо договориться о значении слов *фольклор*, *культура*, *система* и даже предлога *в*. Все они неоднозначны, и потому в зависимости от их понимания тезис о вхождении фольклора в систему культуры может иметь разный смысл. Мы не можем и не будем претендовать на логически выдержанные дефиниции соответствующих понятий, но постараемся их уточнить или хотя бы указать на возможные различные толкования и вызываемые этими различиями последствия для нашей темы. Но сначала два общих замечания. Нередко в научном дискурсе не различаются или смешиваются высказывания, суждения, утверждения о той или иной научной области (дисциплине) и ее объекте. Такое смешение, при всей его логической некорректности, имеет свое объяснение и даже оправдание в том, что наука и ее предмет внутренне связаны и спроецированы друг на друга. Поэтому, когда мы говорим о месте фольклора в системе культуры, мы не можем не иметь в виду и места фольклористики в кругу культурологических дисциплин и ее взаимоотношения с этими дисциплинами. Второе замечание касается исторически изменчивых границ разных наук и их предметных областей. Известно, например, что диалектология в XIX и начале XX века считалась областью этнографии, а не лингвистики (вспомним, что еще Д. К. Зеленин был диалектологом и этнографом одновременно); фольклор включался то в филологию, то в этнографию, и т. п.

Если речь идет о понятии культуры, то для нашей темы важны не все, а лишь некоторые стороны этого понятия. Во-первых, тип культуры: мы соотносим фольклор не со всей культурой, а с одной ее особой разновидностью, называемой по-разному: народной, традиционной, крестьянской, устной. Отношение фольклора к этому типу культуры определяется вхождением (включенностью) фольклора в систему этой культуры. Отношение же фольклора к другой разновидности культуры, называемой часто элитарной, книжной, высокой, городской, кодифицированной и т. п., определяется не вхождением, а смежностью, соседством, соположенностью, и интересует нас лишь постольку, поскольку смежные идиомы взаимодействуют друг с другом (например, фольклористов интересуют взаимные влияния фольклора и литературы). Во-вторых, это «объем», «состав» и рамки (границы) традиционной культуры и особенно ее структура. От этого зависит, с какими другими идиомами (видами, жанрами) культу-

ры мы будем соотносить фольклор и как определять эти отношения. Для понимания внутренней организации культуры существенно представление о ее системности, т. е. о соотношении ее относительно автономных составных частей (обрядность, верования, фольклор, народное искусство, материальная культура).

Наконец, мы не можем обойтись без уточнения того, что мы понимаем под фольклором. Известно, что как в отечественной, так и особенно в зарубежной науке фольклор понимается двояко — в узком и в широком смысле. В узком смысле фольклор отождествляют с устным народным поэтическим творчеством (ср. также термины *народная поэзия*, *народная словесность*), фольклором называют корпус вербальных (словесных) текстов разных жанров и разного назначения, употребления и происхождения, передаваемых и усваиваемых по традиции. Кроме «устности», конституирующим признаком фольклора, в отличие от литературы, считается «анонимность» («коллективность») фольклорных текстов: это не значит, что их никто не сочиняет, но категория авторства принципиально отсутствует (авторство не значимо), и каждый исполнитель волен вносить в текст свои поправки и дополнения. Отсюда третий важнейший отличительный признак фольклора: «вариативность» как естественный способ существования фольклорного текста во времени и в пространстве (речь идет не только об исполнительских вариантах текста, но также и о закрепленных традицией региональных вариантах, т. е. о «диалектологии» фольклорных жанров, текстов, напевов и т. д.). Пониманию фольклора как словесной формы (жанра) народной традиции соответствует филологическая фольклористика, занимающаяся изучением фольклорных текстов, их жанров, структуры, происхождения, истории, языка теми же методами, какими пользуется литературоведение при изучении литературных произведений.

В широком смысле фольклор (в соответствии с внутренней формой английского слова, ср. также нем. *Volkskunde*) понимается как вся область традиционной народной духовной культуры во всех ее разделах и видах (словесный фольклор, музыкальный фольклор, верования, обрядность, народное искусство). При таком понимании фольклора как объекта изучения фольклористика должна совпасть с дисциплиной, составляющей раздел этнографии, а именно с этнографией духовной культуры. Однако в нашей научной практике употребление терминов *фольклор* и *фольклористика* несимметрично: откровенной двузначности термина *фольклор* соответствует практически полная однозначность термина *фольклористика*, понимаемого преимущественно в узком (филологическом) смысле. Очевидно, что двузначность термина *фольклор* неудобна, особенно в теоретических обсуждениях и рассуждениях; тем не менее она сохраняется; это можно объяснить, с одной стороны, стремлением к целостному восприятию народной традиции как единого культурного организма, а с другой — отсутствием столь же емкого, как *фольклор*, термина для обозначения всей сферы традиционной духовной культуры (*этнография* — слишком широкий термин, охватывающий и материальную, и социальную культуру этноса, а *этнография духовной культуры* — слишком громоздкий).

С учетом этих терминологических неоднозначностей рассмотрим кратко важнейшие для фольклора и традиционно обсуждаемые соотношения: «фольклор и этнография», «фольклор и филология» (отдельно: «литература/литературоведение» и «язык/лингвистика»), каждый раз имея в виду соответствующие пары понятий, относящиеся к объекту изучения и к научной дисциплине, а затем обсудим возможности и принципы комплексного (этнолингвистического) изучения традиционной духовной культуры.

Фольклор и этнография. Если речь идет о самом фольклоре (фольклорных текстах) и этнографических явлениях (этнографическом материале), то соотношение между ними неодинаково для разных разделов (жанров, видов) фольклора и этнографии. Понятно, что теснее всего связаны друг с другом так называемый обрядовый фольклор и обряд. Когда в новогоднем обряде посева мальчики разбрасывают по полу пшеницу и говорят: «Сею-сею, посеваю, с Новым годом поздравляю!» — или когда, замахиваясь топором на градовую тучу, говорят: «Машу тебе топором, иди в горы — руби!», то действие и слово составляют неразрывное единство. Произнесение заговора может сопровождать ритуал лечения, а может и само быть ритуалом. Гораздо меньшую связь с обрядовым (этнографическим) контекстом обнаруживают необрядовые жанры повествовательного фольклора. Отсюда следуют два важных вывода: во-первых, не все жанры, виды, тексты фольклора в одинаковой степени связаны с этнографическим контекстом; во-вторых, эта связь сильнее всего обнаруживает себя на уровне исполнения фольклорного текста, т. е. на уровне его прагматики, когда текст рассматривается в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании. В современной фольклористике различаются два основных направления — одно из них считает своим предметом фольклорный текст как таковой (текст в его статическом аспекте, текст как «объект»), другое — текст в его динамическом аспекте, текст как акт поведения (исполнения), включенный в прагматический (этнографический) контекст [Бартминьский 2004]. Именно прагматика фольклорного текста делает его этнографическим и приближает к собственно этнографическим обрядовым формам.

Другим «внешним», этнографическим признаком фольклора можно считать способ передачи текстов от старшего поколения к младшему, который часто тоже носил ритуализованный характер. Например, у южных славян девочка, которой передавался заговор, должна была влезть на дерево и, переступая с ветки на ветку, трижды произносить заранее выученный текст; или же знахарка ставила девочку в таз с водой и давала ей в руку вербовую или кизилковую ветку, и девочка трижды слово за словом повторяла текст; по некоторым данным, баба, передающая знание, должна была плевать своей наследнице в рот и т. п.

Но еще более важной является внутренняя связь фольклора и этнографии на уровне содержания, т. е. семантики фольклорных и обрядовых текстов. Хотя материал, средства и приемы выражения фольклорного и обрядового

текста совершенно различны (в одном случае это слово, в другом — действие, реквизит и т. д.), они часто взаимно «переводимы» и сводимы к одним и тем же мотивам либо составляют единое семантическое целое, одна часть которого выражена словом, другая — ритуальными формами (ср. [Байбурин 1993]). Наконец, и это, вероятно, самое существенное проявление единства фольклора и этнографии, — они пользуются одним и тем же условным символическим языком. Когда мы встречаем в свадебных или колядных песнях уподобление невесты кунице, белке или птице, то совершенно недостаточно видеть в этом уподоблении лишь художественный прием, ибо символическое отождествление девушки с птицей или пушным зверем известно и в верованиях об этих животных, и в языке (ср. болг. *невестулка* ‘ласка’), и в обряде (ср. птичью символику и ритуалы с курицей в славянском свадебном обряде). Одни и те же мотивы, сюжеты, символы могут выступать в разных жанрах фольклора и вне его, в обрядности, верованиях, народном искусстве. Сравнительное изучение фольклора генетически родственных традиций дает немало примеров таких кросс-жанровых элементов. То, что в одной локальной традиции закреплено в тексте песни, в другой может бытовать как быличка, в третьей — как обряд, в четвертой — как поверье, в пятой — как запрет или примета.

А. К. Байбурин, который много размышлял и в разное время писал о проблеме «фольклор и этнография», сформулировал то главное, что, по его мнению, объединяет эти две сферы народной культуры: «Главным ориентиром может служить то, что каждый этнограф и фольклорист считает своим. Таким своим и для тех, и для других, как мне кажется, является феномен традиции, поскольку и этнографы, и фольклористы занимаются теми формами культуры, которые можно рассматривать в качестве относительно устойчивых. Можно сказать, что сфера традиционного является общим предметным полем современной фольклористики и этнографии» [Байбурин 2003]. Действительно, традиция и традиционность объединяют фольклор и этнографию и очерчивают их совокупное предметное поле. Однако, подчеркнем еще раз, этого признака недостаточно. Не менее, а может быть, более значимо их содержательное (семантическое) единство и использование ими общего символического языка и механизмов культуры: при различии материала и средств выражения содержание выражаемого в обоих случаях проецируется в единую область — область народных представлений, верований, миропонимания, народной картины мира.

Фольклор и литература/литературоведение. Кратко скажем о разграничении этих двух областей и о том, что их объединяет. Главные «формальные» признаки, отличающие фольклор от литературы, были перечислены выше (устность, анонимность и вариативность), однако они требуют некоторого комментария. Каждый из них в определенной степени относителен. Фольклорный текст, будучи записанным на бумаге, не становится литературным, ибо он сохраняет другие свои фольклорные признаки, «внутренние», структурные и содержательные. Кроме того, есть тексты, которые бытуют не только в устной, но и в письменной форме (ср. тетрадки с заговорами, календарными приметами, «письма

счастья» и т. п.). Признак «анонимности» объединяет фольклор с некоторыми формами и видами литературы: такова средневековая литература (особенно апокрифическая), для которой также принадлежность текста тому или иному автору далеко не всегда значима. Подобным же образом признак «вариативности» характеризует не только устную, фольклорную, но и средневековую книжную традицию. Столь же относительным можно считать и еще один традиционно приписываемый фольклору признак — признак «народности» («крестьянскости»), сословной ограниченности, принадлежность традиционному крестьянскому социуму, функционирование в крестьянской среде. Многие современные исследователи фольклора и традиционной культуры считают этот тезис анахронизмом: если он и был справедлив для XIX века и более ранних эпох, то в XX веке почти везде фольклор утратил свой исключительно крестьянский (деревенский) характер: с одной стороны, деревенская культура претерпела большие изменения под влиянием «книжной», городской культуры, с другой — городская среда органически воспринимает традиционные формы культуры и продолжает их развивать.

Понятно, что общей основой фольклорных и литературных текстов является их «словесность» (вербальность). Фольклорная поэтика как один из уровней и одно из средств выражения содержания черпает свои приемы в языке, то же можно сказать о литературе, особенно поэзии. Многие жанры словесных произведений являются общими для фольклора и литературы (конечно, они обладают и своей спецификой); таковы, например, сказки и другие нарративные формы — от рассказа до эпоса, песни, баллады и др. Не менее важно и то, что фольклорные и литературные произведения строятся во многом на общих принципах композиции и структурирования текста, хотя различия между ними в этом отношении очень значительны.

Таким образом, если фольклор и этнография имеют общее «содержание», общий символический язык, сходную прагматику (функции) и разный «материал», то фольклор и литература имеют прежде всего общий материал и «продукт» (слово и словесный текст), при кардинальном несхождении на содержательном и прагматическом (коммуникативном, функциональном) уровне (впрочем, и в этом отношении эти две формы культуры имеют немало общего, например, эстетические, воспитательные, образовательные функции).

Фольклор и язык/лингвистика. Совершенно особое место по отношению к фольклору и всей духовной культуре занимает язык. Язык не является частью культуры, но он на протяжении своей истории аккумулирует в себе культурные смыслы; в значениях слов, во фразеологии, иногда даже в грамматике находят отражение представления о мире и человеке (ср. популярное в современной лингвистике понятие «языковая картина мира»); язык служит материалом культуры, и в то же время он является метаязыком культуры, закрепляющим в вербальных формах смыслы, мотивы и трактовки, передаваемые культурными текстами. Наряду с фольклорными текстами, обрядами, народным искусством язык правомерно считать одним из культурных кодов, одной из форм выраже-

ния культурной традиции и тем самым — одним из источников изучения культуры и реконструкции ее древних состояний [Толстой 1995б]. Например, анализ всего многочисленного ряда славянских диалектных названий радуги позволил Н. И. Толстому реконструировать существенные для культурной характеристики этого явления представления и символические сближения [Толстой 1976].

Но связь языка с фольклором и другими видами (жанрами) культуры взаимна. Во многих случаях лингвистическая реконструкция (особенно этимология) не может обойтись без опоры на фольклорные и этнографические данные. Сербская лингвистка Биляна Сикимич в своей книге «Этимология и малые фольклорные формы» [Sikimić 1996] показала на примере главным образом детского фольклора, как много нового материала для этимологии дает лексика и, что еще важнее, семантика и символика такого рода текстов. Можно привести немало примеров, когда этимология слова строилась исключительно на фольклорных и этнографических данных. Например, в народных названиях божьей коровки представлены не только мифологически мотивированные наименования типа макед. *невеста*, сербскохорв. *мара*, *буба мара*, вост.-слав. *солнышко*, *кукушка* и т. п., но и названия, прямо «цитирующие» заклинательные приговоры или детские песенки, обращенные к божьей коровке: бел. *петрык*, *андрэйка*, *андрэйка-божок*, *братка-кандратка* и т. п. [Гура 1997: 492–500]. Тем более необходимо обращение к фольклору и этнографии при изучении так называемой культурной лексики и фразеологии — названий культурных (обрядовых) реалий (таких как *каравай*, *красота*, *май*), самих обрядов (*Семик*, *Купала*, *Радуница* и т. д.), имен мифологических персонажей (*русалка*, *богинка*, *упырь*), а также при реконструкции так называемых культурных концептов (святость, судьба, грех и т. п.). И даже многие «обычные» слова и выражения требуют для своего толкования привлечения фольклорных и этнографических данных (мне приходилось анализировать, в частности, культурную семантику таких слов, как *веселый*, *игра*, *кривой*, *сухой*, *находить* и др.; см. [Толстая 2008б]).

Таким образом, язык оказывается третьим необходимым компонентом народной культуры (наряду с этнографией и фольклором). Соответственно, на уровне изучения культурной традиции необходимо взаимодействие этнографии, фольклористики и лингвистики. Нельзя не признать, что до недавнего времени как этнография, так и фольклористика оставались по преимуществу описательными, эмпирическими науками. Лингвистика в отношении теории и методологии — дисциплина более «продвинутая»; многие лингвистические методы и направления оказались востребованными смежными гуманитарными науками (особенно такие лингвистические области, как семантика, лингвистика текста, лингвистическая прагматика, ареалогия и картографирование, реконструкция и др.).

Проблема комплексного изучения традиционной духовной культуры и этнолингвистика. Импульсы комплексного изучения традиционной духовной культуры исходят прежде всего от этнографии (этнологии) и лингвистики. На основе этнологии сформировалось направление, называемое культурной антропологией, предметом изучения которой является культурная тради-

ция в целом, с преимущественным вниманием к ритуалу и фольклору, включая верования, обычаи, мифологию; в меньшей степени это направление обращалось к данным языка. На основе лингвистики возникла дисциплина, названная этнолингвистикой, которая также претендует на комплексный подход к традиционной духовной культуре, но, в отличие от культурной антропологии, она придает большое, если не главное, значение языку и широко пользуется методами и концептуальным аппаратом лингвистики. Московская этнолингвистическая школа, созданная акад. Н. И. Толстым в начале семидесятых годов прошлого века, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов. Это направление получило название «славянская этнолингвистика».

Н. И. Толстой определял этнолингвистику как «раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 1995б: 27]. Сейчас, когда накоплен некоторый опыт в комплексном изучении традиционной славянской духовной культуры, можно сказать, что этнолингвистика превратилась из раздела языкознания в самостоятельную гуманитарную (культурологическую) дисциплину, сформировавшуюся на пограничье языкознания, этнографии, фольклористики, мифологии, в дисциплину, имеющую общий с ними объект изучения — язык, ритуалы и верования, фольклор, мифологию и т. д., но имеющую и свой особый предмет, свой угол зрения, фокусирующую внимание на содержательной стороне традиционной культуры во всем ее объеме и во всех ее проявлениях. Этнолингвистика изучает язык народной культуры, ее категории и механизмы, независимо от того, в какой субстанции они получают свое воплощение — в слове, мифе, фольклорном сюжете, в обряде, музыке, изобразительной символике и т. п. И хотя термин «этнолингвистика», как и любой термин, условен, он все же имеет серьезное оправдание в том, что, во-первых, язык остается первым и важнейшим «памятником культуры», наиболее устойчиво сохраняющим на протяжении веков «культурные смыслы» и формы; во-вторых, язык является универсальной «формой» культуры, ее метаязыком и «интерпретатором»; в-третьих, именно от современной лингвистики исходят главные импульсы семантического, функционального и коммуникативного подхода к культуре, оказавшиеся продуктивными во многих областях гуманитарной науки. Этнолингвистика восприняла от языкознания и некоторые специальные методы, разработанные в таких областях, как ареалогия, лингвистическая география и картографирование, типология, теория реконструкции, лингвистическая прагматика, компонентный анализ, концептуальный анализ и др. Подробнее о задачах и методах московской этнолингвистики см. [Толстые 2013].

Таким образом, этнолингвистика — это не лингвистика, не этнография, не фольклористика, не мифология, хотя она изучает те же объекты, что и эти дисциплины, но у нее есть свой «интерес», свои задачи и свои методы; ее инте-

ресуют лишь некоторые, обращенные к плану содержания, к миру и человеку, аспекты языка; лишь некоторые, отражающие архаическую «картину мира» и систему ценностей, стороны обрядов и верований; лишь некоторые, преимущественно «мировоззренческие» и символические, составляющие фольклорных текстов; не все аспекты мифов и т. д.

Такое понимание этнолингвистики лежит в основе многих трудов, созданных и создаваемых в Институте славяноведения РАН в Москве (см. [Славянская этнолингвистика 2013]), и прежде всего в основе многотомного коллективного труда — словаря «Славянские древности» [СД], в котором сделана попытка выделить и истолковать основные семантические единицы «языка культуры», т. е. самые существенные для культуры смыслы, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выражены — выражены ли они в слове или в действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т. п. В таком подходе главное — это понимание «интегральности» культуры, т. е. смыслового единства всех ее форм и жанров (языка, обряда, верований, народного искусства), которое обусловлено единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего культуру человека. Такой антропологический взгляд на культуру и язык характерен для всей области гуманитарного знания в наше время.

Словарь «Славянские древности» носит на первый взгляд энциклопедический характер, но это не так, потому что в нем толкуются не элементы и явления мира, а единицы некоторого языка (мы называем его языком культуры), с помощью которого этот внешний мир воспринимается и познается человеком (в данном случае человеком традиционной культуры). Энциклопедический словарь, например, в статье «Борона» даст определение устройства и действия (функций) этого орудия труда, представит его типологию и происхождение; лингвистический словарь предложит толкование значения (или значений) слова *борона*, а этнолингвистический словарь претендует на раскрытие культурной семантики, соотносимой как со словом *борона*, так и с самим предметом в его культурных (ритуальных, символических) функциях [Толстая 2004в].

Возьмем два простых примера, демонстрирующих семантическое единство элементов языкового, фольклорного и этнографического (обрядового) кодов (на уровне «мотивов»). Словом *калина* у восточных славян в некоторых районах обозначались разные предметные символы свадебного обряда: красная лента, символизировавшая девичество невесты; выражение *ломать калину* означает ‘лишить девственности’, а *потерять калину* — ‘утратить девственность’; *калиной* называлась рубаха невесты со следами дефлорации и др.; *калиной* называлась песня, исполнявшаяся на свадьбе; вместе с тем в самом обряде обязательно фигурировала реальная ветка калины или ягоды калины: ветку вывешивали на доме, из которого выдавали замуж девушку, ягодами или веткой украшали каравай, наряд невесты; ветку калины, прикрепленную к бутылке с вином, посылали матери невесты, если ее дочь сохранила целомудрие до свадьбы, и т. д. Если «разнести» эти факты по разным дисциплинам, то ни языковед, ни фольклорист, ни этнограф по отдельности в рамках своей дисциплины не смогут адекватно

ватно интерпретировать этот «общекультурный» символ, реконструировать его семантику и функцию, поставить его в ряд с другими символами предметного, акционального или вербального плана.

Второй пример также из свадебной темы. Уже упоминалось, что в славянской свадебной терминологии широко представлена «птичья» (особенно «куриная») лексика — в основном в номинациях, связанных с невестой: головной убор невесты носит название *кокошник* (от *кокошка* ‘курица’), *сорока*; свадебный хлеб у русских называется *курник* (реже *утка*, *гуска*, *голубка* и т. п.); птичьи названия получают украшения свадебного каравая (*птички*, *голубки* и др.) и т. д. В свою очередь сам обряд включает обязательные ритуальные действия с курицей (ее в соответствии со сценарием крадут из дома невесты, ее — живую или зажаренную — посылают матери невесты после первой брачной ночи; жареную курицу разрывает жених во время свадебного пира и т. д.). Присутствие птичьего кода в традиционном свадебном обряде и его терминологии непосредственно связано с птичьей символикой и номинацией в славянских языках мужских и женских детородных органов (*курица*, *птуха*, *патка*, *галка*; *петух*, *соловей* и т. п.), о чем не раз писалось. Полноценная интерпретация птичьего мотива свадьбы, находящего свое выражение и в языковых номинациях, и в вербальных текстах (приговорах, припевках), и в обрядовых действиях, и в предметном оснащении обряда, возможна только с учетом всех контекстов, независимо от их субстанциональной природы (опыт такой комплексной интерпретации см. в работах [Зайковска 1998; Зайковский 1998]).

Таким образом, этнолингвистика изучает комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев — языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды, верования), фольклора (вербальные тексты и их обрядовый контекст), изобразительного, музыкального искусства и др.

Такой комплексный подход к изучению традиционной славянской народной культуры наиболее последовательно развивается двумя научными школами — московской этнолингвистической школой Н. И. Толстого и люблинской школой этнолингвистики Ежи Бартминьского [Бартминьский 2005].

НИКИТА ИЛЬИЧ ТОЛСТОЙ
И ЕГО ПУТЬ К ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Никите Ильичу Толстому самой судьбой, казалось, предопределено было стать славистом. Он родился в Югославии, в маленьком сербском городке Вршац, где теперь одна из улиц носит его имя, в семье русских эмигрантов, называвших себя беженцами. Его отец — внук Льва Толстого, белый офицер, окончивший Морской корпус, участник гражданской войны, адъютант Каппеля; после разгрома белой армии он попал в Харбин, затем завербовался матросом на итальянское судно и так перебрался в Европу и разыскал свою семью. Когда Н. И. окончил начальную школу, семья переехала в Белград, и Н. И. поступил в Русско-сербскую гимназию, где преподавание велось по программам дореволюционных классических гимназий. Аттестат зрелости он получил, когда немцы уже оккупировали Югославию. В 1942 г. семья переехала из Белграда в Воеводину, в г. Новый Бечей, там Н. И. присоединился к сербским партизанам, совершавшим нападения на немцев. Когда в октябре 1944 г. пришла Красная Армия, Н. И. вступил в ее ряды добровольцем и участвовал в тяжелых боях у озера Балатон, в сражениях за Будапешт и Вену. После войны семья получила разрешение вернуться на родину.

С раннего детства сербский язык, сербская литература и культура стали для Н. И. родными, он говорил, что Сербия — его родина (серб. *домовина*), а Россия — его отечество (серб. *отаџбина*). В 1945 г. он поступил на филологический факультет Московского университета, где изучал болгарский язык и литературу, участвовал в экспедициях по изучению болгарских говоров Бессарабии и Приазовья под руководством своего учителя С. Б. Бернштейна, а позже, уже аспирантом, — в экспедициях в Болгарии, где болгарские и советские диалектологи совместно собирали материал для «Болгарского диалектного атласа». Теперь уже три славянских языка, литературы и культуры (русских, сербов и болгар) составляли славистический багаж молодого ученого, и это стало основой для его дальнейших исследований общеславянского масштаба. Его славистический кругозор неуклонно расширялся по мере изучения, пусть не столь основательного, других славянских языков и культурных традиций. Так, он был одним из первых исследователей македонского языка — его дипломная работа называлась «Предлог *од* в македонском языке». Кандидатская диссертация Н. И. была посвящена старославянскому языку — первому письменному языку славян. Тогда не было ни современных словарей, ни множества изданий старославянских текстов. Диссертанту пришлось самым тщательным образом расписать все доступные памятники старославянскому языку и составить картотеку всех употреблений полных и кратких прилагательных, чтобы сделать надежные выводы о синтаксических условиях употребления и семантике прилагательных обоих типов. В 1953 г. Н. И.

окончил аспирантуру, защитил диссертацию и был принят на работу в Институт славяноведения Академии наук, где он прослужил до самой смерти, совмещая исследовательскую работу с преподаванием — сначала в Институте международных отношений, а затем — почти 30 лет — на филологическом факультете МГУ.

50-е годы XX века — время возрождения отечественной славистики, разгромленной репрессиями 30-х годов (печально знаменитое «дело славистов»). Этому, безусловно, способствовала политическая ситуация — создание после войны социалистического лагеря стран народной демократии, большую часть которого составляли славянские народы. Важнейшим событием, определившим на многие десятилетия пути развития не только отечественной, но и мировой славистики, стал IV Международный съезд славистов, прошедший в Москве в 1958 г. Во главе Международного комитета славистов, готовившего московский съезд, стоял академик В. В. Виноградов, который привлек к подготовке съезда Никиту Ильича в качестве ученого секретаря по отделению лингвистики и Андрея Николаевича Робинсона, специалиста по древнерусской литературе, — по отделению литературоведения. На плечи молодых славистов легли не только сугубо организационные дела (переписка с иностранными участниками, подготовка публикаций к съезду и т. п.), но и выработка научной программы съезда. В результате совместных усилий всей филологической общественности и оргкомитета, а также невиданной для того времени поддержки государства московский съезд прошел с необыкновенным научным и организационным размахом. Впервые в Москву приехали такие выдающиеся слависты с мировым именем, как Андре Мазон, А. Тодоров-Балан, Александр Белич, Б. Гавранек, Т. Лер-Сплавиньский, Роман Якобсон и др. На этом съезде по существу была выработана грандиозная программа развития славистики на многие годы вперед — были приняты решения о международном сотрудничестве в деле создания «Общеславянского лингвистического атласа», работа над которым продолжается и в настоящее время, одобрены проекты подготовки национальных лингвистических атласов, издания памятников старославянской письменности, создания словарей старославянского языка и церковнославянского языка разных редакций, общеславянских (праславянских) этимологических словарей и этимологических словарей славянских языков, т. е. всех тех научных предприятий, которые определяют уровень и главные направления современной славистической науки. Наконец, этот съезд знаменовал собой возвращение к традициям отечественной науки, имевшей признанные достижения в дореволюционный период.

Участие в подготовке и проведении московского съезда было для Н. И. важнейшим этапом на пути становления его как ученого-слависта. Вместе с тем знакомство с выдающимися учеными мирового уровня и масштаб поставленных перед славистикой задач вызвали у него, как он не раз вспоминал, некоторое сомнение в собственных силах и возможностях и желание заняться «черновой» работой на пользу науке, не претендуя на собственную роль в ней. Н. И. отправился в Ленинград, в архив Академии наук, где хранились до того времени не востребованные материалы выдающегося русского и польского ученого И. А. Бодуэна де Куртенэ, который одним из первых занялся изучением славянских

диалектов области Резия в Италии, сохранивших в иноязычном окружении многие архаические черты словенского языка, и составил обширный Резьянский словарь, оставшийся в рукописи. Н. И. решил подготовить к печати этот словарь — труд исключительной важности для славистики. Эта работа требовала не только высочайшей славистической квалификации, но и огромных усилий и времени. Бодуэн де Куртенэ, стараясь как можно точнее передать особенности диалектной речи, пользовался очень сложной системой транскрипции; приходилось работать с фотокопиями сотен рукописных страниц, разбирать и аккуратно переписывать транскрибированный текст и комментарии собирателя.

В 1959 г. в Институте славяноведения прошла научная сессия, посвященная 30-летию со дня смерти Бодуэна де Куртенэ, на которой Н. И. выступил с докладом «О работах И. А. Бодуэна де Куртенэ по словенскому языку» (опубликован в 1960 г.) и познакомил славистическую общественность с богатыми архивными материалами Бодуэна де Куртенэ. В 1966 г. вышла в свет под его редакцией небольшая часть «Резьянского словаря» (первые буквы: А–D), подготовленная им к печати, с предисловием, разъясняющим принципы построения словаря. Архивные открытия Н. И. стали известны в Словении, и уже в марте 1967 г. Словенская академия наук выразила намерение опубликовать совместно с Академией наук СССР «Резьянский словарь» Бодуэна де Куртенэ под редакцией Н. И. Толстого. Тем не менее этот труд классика славистики Бодуэна де Куртенэ до сих пор не издан, хотя Словенская академия наук к настоящему времени осуществила электронный набор рукописи, комментариев и справочных материалов. Об истории его подготовки и всех перипетиях, с этим связанных, можно узнать из работы А. Д. Дуличенко, участвовавшего в подготовке рукописи к печати [Дуличенко 1998].

К этому же времени (после московского съезда славистов) относится начало одного из важнейших направлений в научном творчестве Н. И. Толстого, связанного с изучением истории и типологии славянских литературных языков, прежде всего литературных языков православных славян. В сущности исследования этого круга явились продолжением работ Н. И. по старославянскому языку, его диссертации о старославянских прилагательных, причем проблематика формирования и типологии литературных языков оставалась в сфере его интересов до самого последнего времени. Впоследствии Н. И. называл и другие причины своего обращения к этой теме: «Интерес к теме древнеславянского (церковнославянского) литературного языка вызвала у меня непрекращающаяся в конце 50-х годов и в 60-х годах дискуссия о происхождении русского литературного языка. С. П. Обнорский, Ф. П. Филин и др. отстаивали позицию “исконно русского происхождения” древнерусского и современного русского литературного языка, в то время как академик В. В. Виноградов на IV съезде славистов в Москве выдвинул концепцию о двух типах древнерусского языка — книжно-славянском и народно-литературном. Применив эту модель к другим славянским литературным языкам кирилло-мефодиевской традиции, нетрудно было заметить, что подобный книжно-славянский тип можно обнаружить в любом древнеславянском языке мира *Slavia Orthodoxa*» [Толстой 1998: 7].

В 1961 г. Н. И. опубликовал программную статью «К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян», где была намечена осуществленная в последующих работах программа изучения отношения церковнославянского языка к старославянскому (кирилло-мефодиевскому), локальных вариантов церковнославянского языка, его периодизации, функций. Позже он опубликовал большую серию фундаментальных статей, заложивших основу для целой дисциплины — истории и типологии славянских литературных языков. Эти работы публиковались на протяжении всей жизни Н. И., а последняя статья этой серии «*Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina* — общее и различное в литературно-языковой ситуации» увидела свет уже после смерти автора, в 1997 г. Основные работы этого цикла, посвященные ранней славянской письменности, типологии славянских литературных языков, их исторической взаимосвязи, культурно-языковой ситуации у южных славян и формированию отдельных южнославянских литературных языков (сербскохорватского, болгарского и словенского), собраны в книге Н. И. «История и структура славянских литературных языков» [Толстой 1988] и во 2-м томе трехтомного издания его «Избранных трудов», озаглавленном «Славянская литературно-языковая ситуация» [Толстой 1998].

Новизна этих работ Н. И. состояла в преодолении собственно лингвистических границ в изучении памятников письменности (их грамматических, лексических, орфографических особенностей) и в обращении к функциональной стороне языка и текста, его культурной роли, к его связи с этническим и национальным самосознанием, к «внешней» истории языка, к усилиям культурных просветителей и литераторов славянских стран, сознательно «строивших» литературный язык и его стилистическую систему в соответствии с культурными и историческими запросами и условиями своего времени. Вслед за Н. С. Трубецким и В. В. Виноградовым Н. И. Толстой утверждал, что «пути становления славянских национальных литературных языков определялись характером этнического самосознания и самопознания славянских народов в эпоху их национального возрождения, а история древнеславянского литературного языка была сопряжена с кирилло-мефодиевской культурно-религиозной традицией, с идеей славянской взаимности и единства» [Толстой 1988: 3]. В то время, когда Н. И. публиковал свои первые работы на эту тему, многие вообще не считали эту проблематику предметом языкознания, и даже его университетский учитель проф. С. Б. Бернштейн усиленно отговаривал Н. И. заниматься историей славянских литературных языков, утверждая, что это не лингвистика, а история.

Вторым новаторским положением этого цикла работ было понимание истории славянских литературных языков как единого общеславянского процесса усвоения и адаптации общего церковнославянского (древнеславянского, книжного) языка. Предложенный Н. И. Толстым термин «древнеславянский язык», подчеркивавший его общеславянский характер, в условиях того атеистического времени, когда нельзя было заниматься церковнославянским языком, оказался удачным изобретением и был подхвачен многими исследователями, подобно тому как библейские тексты оказалось возможным изучать лишь под эвфе-

мистическим названием «тексты традиционного содержания», придуманным Л. П. Жуковской.

Начало 60-х годов оказалось для Н. И. Толстого чрезвычайно продуктивным в научном отношении. В сущности, к этому времени восходят и другие главные его замыслы, породившие со временем целые научные направления и крупные предприятия и продолжавшие оставаться в сфере внимания ученого до конца жизни. Занятия проблематикой литературных языков не вытеснили других его интересов — к диалектологии, географии славянской лексики, к лексической типологии. Богатый опыт диалектологических экспедиций в Бессарабии, Приазовье и Болгарии, постоянное внимание к диалектным словарям (всю жизнь Никита Ильич любил их читать подряд) и исследованиям всех славянских стран, к истории славянских языков, хорошая начитанность в этнографической литературе, к которой Н. И. проявлял особый интерес с молодых лет, обеспечивали ему широкий славистический кругозор и позволяли учитывать в диалектологических разысканиях общеславянскую пространственную и историческую перспективу. В 1963 г. Н. И. публикует первую статью «Из опытов типологического исследования славянского словарного состава» [Толстой 1963], в которой он предлагает свой метод сравнения лексических систем путем реконструкции семантических микрополей на основе амплитуды колебания опорного слова. Он берет группу праславянских слов, известных всем славянским языкам и диалектам, — *дождь – погода – время – год (година) – час* — и показывает, что все они связаны семантической непрерывностью, т. е., например, слово *година* может иметь (в разных диалектах) значения и ‘время’, и ‘погода’, и ‘год’, и ‘час’, и ‘дождь’, и задача лингвиста (диалектолога и семасиолога) — объяснить этот набор значений и их историческое развитие.

В 1962 г. по инициативе Н. И. Толстого Институт славяноведения снаряжает первую экспедицию в Полесье с целью сбора лексического материала для «Полесского диалектного словаря». Интерес к этому краю объяснялся и его сравнительно малой изученностью, и сохранявшимися в нем в силу географических и экономических условий архаическими формами жизни, быта, языка, культуры, и, наконец, его центральным положением в восточнославянском диалектном ареале на границе украинского, белорусского и русского языковых массивов. Более того, Полесье признавалось некоторыми историками даже прародиной славян, либо частью ее, либо территорией, вплотную к ней примыкавшей. Почти на четверть века Полесье (южные области Белоруссии, северные области Украины и крайняя западная часть русского этнокультурного ареала — Брянская область) стало для Н. И. и его учеников и последователей центром научного притяжения, полигоном диалектологической и позже — этнолингвистической полевой работы.

Полесье привлекало Н. И. Толстого не только как одна из слабо изученных славянских зон (его даже называли белым пятном на карте славянства), но и как область, способная послужить своеобразной моделью праславянского языкового существования. Н. И. смотрел на Полесье из общеславянской перспективы, «общеславянским взором». Были составлены специальные подробные вопросники по разным разрядам лексики — обозначающей явления природы, рельеф,

растительный и животный мир, предметы материальной культуры, некоторые сферы хозяйственной деятельности (земледелие, рыболовство, пчеловодство, ткачество, гончарство и др.). Собранные лексические материалы, серьезно обогатившие общеславянский лексический фонд, нашли отражение в нескольких сборниках, изданных в Москве [Полесье 1968; Лексика Полесья 1968] и Минске [Лексика Полесья 1971]; они до сих пор неизменно цитируются в лексикологических и этимологических работах.

Сам Н. И., занимавшийся сбором материала по местной географической терминологии (названия рельефа — гор, холмов, низин, лесов и т. д.), впоследствии обобщил этот материал в книге «Славянская географическая терминология» [Толстой 1969], где даны подробные сведения о географии и семантическом развитии древнейших славянских географических терминов, таких как *бор*, *дубрава*, *гай*, *полонь*, *полонина*, *край*, *берег*, *верх*, *низ*, названия безлесного пространства (*гало*, *луг*, *остров*, *кряж*, *груда–гряда*, *веретье*, *ляда–лядина*), названия болот (*твань*, *пелька*, *плав*, *трясина*, *смуга* и др.), названия омутов, ям, луж и др. В книге показаны также системные связи (пересечения) географической терминологии с анатомической лексикой (*голова*, *чело*, *лоб*, *нос*, *око*, *устье*, *хребет* и др.), названиями посуды (*кадолб*, *казан*, *котел*, *крин*, *макотра*, *лонец* и др.), с терминологией ткаческих орудий (*бердо*, *било*, *лядо*, *гребень*, *прясло* и др.), лексикой строительства (*окно*, *гряда*, *порог*, *гора*, *верх*, *дол* и т. п.), с названиями скошенной травы (*болото*, *болотина*, *берег*, *гало*, *лядо*, *поплав*, *багна*) и др. Это исследование легло в основу докторской диссертации, защищенной Н. И. в 1973 г. в Ленинградском университете.

Уже в первых экспедициях стало понятно, что даже для изучения лексики природы и материальной культуры недостаточно руководствоваться одними лишь лексическими вопросниками, как бы тщательно они ни были составлены. Необходимы глубокие познания в области самого уклада жизни, хозяйственных традиций и приемов, старинных представлений жителей Полесья об окружающем мире. Тем более невозможно «чисто лингвистическое» изучение лексики духовной культуры без обращения к верованиям, обрядам, повседневным правилам жизни, мифологическим представлениям носителей языка. Непосредственное погружение в жизнь полеской деревни — особенно для тех, кто был вооружен «общеславянским зрением», — подтвердило исключительную архаику Полесья в отношении языка, обрядов, верований, мифологических представлений. Оказалось, что и спустя полвека в Полесье можно изучать «славянские древности», пользуясь специально составленными программами с учетом общеславянской перспективы, что «современные» данные могут дать для реконструкции и изучения славянских древностей больше, чем скудные свидетельства письменных памятников и даже чем нередко богатые, но отрывочные или локально ограниченные свидетельства собирателей XIX и начала XX века. В этом Н. И. Толстой следовал замечательному этнографу и диалектологу Д. К. Зеленину, работы которого он ценил исключительно высоко (Н. И. был инициатором переиздания главных трудов Д. К. Зеленина и автором предисловия к первому тому его избранных трудов).

Так родилось новое направление в нашей гуманитарной науке — славянская этнолингвистика, ставящая своей целью изучение языка и культуры в их органической связи, реконструкцию на базе всех доступных данных — языка, обрядов, верований, фольклора — древнейших представлений о мире и человеке, того, что сейчас часто называют картиной мира славян. Объяснительной силой обладает, по мнению Н. И., лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев — языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды и верования), фольклора (вербальные тексты и их ритуальный контекст, коммуникативные параметры их исполнения), изобразительного, музыкального искусства и др. В одной из своих последних статей Н. И. показал, как языковые и культурные данные дополняют друг друга: общность названий лета и зимы во всех славянских языках и различие названий весны и осени (ср. серб. *пролеће*, кашуб. *podlato*, словен. *pomlad*, *mlado leto* и т. п. ‘весна’; чеш. *podzim*, в.-луж. *podzuma*, болг. диал. *подзима* и т. п. ‘осень’) согласуются со многими этнографическими фактами, свидетельствующими об исконном членении года не на четыре, а на два сезона (ср. болг. *лятното слънце* ‘летнее полугодие’ и *зимното слънце* ‘зимнее полугодие’) [Толстой 1997]. Культурные значения, характерные для одной традиции, могут находить поддержку в языковой семантике другой или других традиций: так, локальный восточнославянский обряд «плач с кукушкой» (женщины уходят в лес и, слушая кукование кукушки, причитают по своим умершим родственникам, расспрашивают кукушку о них и просят передать им сообщение о своей жизни), в котором кукушка оказывается представительницей «того» света, находит параллель в семантике сербского глагола *кукати* ‘причитать по умершему’.

Возникновению и развитию этого комплексного направления в славистике способствовали как объективные, так и субъективные обстоятельства. Во-первых, в 60-е годы языковедение начало освобождаться от уз структурализма, требовавшего изучения языка «в себе», лингвисты вновь обратились к содержательной стороне языка, к его связям с окружающей действительностью и с человеком и обществом, пользующимися языком как средством коммуникации и познания мира. Во-вторых, как уже было сказано, началась разработка глобальных общеславянских проектов, таких как «Общеславянский лингвистический атлас», этимологические словари праславянского языка (московский и краковский), вновь привлечшие внимание к языковому и культурному единству славянского мира. Субъективным фактором можно считать прекрасную лингвистическую, историческую, этнографическую подготовленность Н. И. к исследованиям общеславянского масштаба, его способность не только знать, но и чувствовать это славянское единство в области языка и культуры. Таким образом, два главных принципа — общеславянское измерение и единство языка и культуры — нашли свое органическое соединение в концепции славянской этнолингвистики.

Роль полесских исследований в формировании этнолингвистики как особого научного направления огромна. Именно в Полесье возник первый крупный замысел комплексного характера — «Полесский этнолингвистический атлас» (ПЭЛА), концепция которого, принадлежащая Н. И. Толстому, исходила из общеславян-

ской задачи реконструкции древней славянской духовной культуры и рассматривала Полесье как одну из «узловых» зон славянского мира, по отношению к которым в первую очередь целесообразно применить комплексный этнолингвистический метод и отработанные в лингвистике приемы ареального исследования, картографирования, структурного анализа, типологического сопоставления. В 70-е и 80-е годы экспедиции в Полесье носили уже сугубо этнолингвистический характер. Была составлена программа атласа, охватившая все основные области традиционной духовной культуры — космологические представления, народную ботанику и зоологию, народную метеорологию и медицину, низшую мифологию, народный календарь, семейную обрядность, ритуальную повседневность¹. Собранные в Полесье материалы составили богатый и во многих отношениях уникальный архив, который частично доступен в электронном виде и постоянно используется в работах как самих участников экспедиций, так и других исследователей. Для многих десятков молодых филологов-славистов, учеников Н. И., полесские экспедиции стали настоящей школой полевых этнолингвистических исследований и определили их дальнейшие пути в науке. Хотя сбор материала не был завершен (из-за Чернобыльской катастрофы) и составление атласа в его первоначально задуманном виде оказалось невозможным, некоторые опыты предварительного картографирования (по неполным данным) были приняты еще во время активной полевой работы. Они касались разных фрагментов традиционной культуры — обрядов и их элементов, терминологии, верований, словесных формул, структуры фольклорных текстов, форм музыкального фольклора [СБФ 1986].

Интенсивное изучение Полесья специалистами разных гуманитарных дисциплин в 60–80-е годы XX века и (хотя и не столь интенсивно) в последующие годы привело к тому, что полесские исследования превратились в самостоятельную область гуманитарной славистики, оснащенную квалифицированными научными кадрами и большим числом публикаций. Сейчас можно без преувеличения сказать, что значение полесского опыта и собранного материала было решающим для формирования задачи изучения на современном этапе славянских древностей и реконструкции праславянских форм духовной культуры.

Такую задачу Н. И. Толстой сформулировал в конце 70-х годов. Уже на VIII Международном съезде славистов в Загребе в 1978 г. совместный доклад Н. И. и С. М. Толстых был посвящен проблемам реконструкции древней славянской духовной культуры, а на следующем, IX, съезде славистов в Киеве в 1983 г. ими был представлен научной общественности замысел «Общеславянского этнолингвистического словаря». Доклад назывался «Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей». Работа над этим словарем стала главным делом последнего периода жизни Н. И. Толстого. В 1984 г. был опубликован словник, библиографические материалы и пробные статьи к словарю, а в 1985 г. проведено специальное совеща-

¹ См. [ПЭС]. Хронику полесских этнолингвистических экспедиций см. в кн. [СБФ 1995].

ние, на котором обсуждалась концепция и структура словаря. Проект словаря получил широкий отклик в отечественной и зарубежной научной печати.

Словарь создавался силами небольшого коллектива учеников и единомышленников Н. И. Толстого, большинство из которых прошли школу полевой работы в Полесье. Работа над словарем требовала высокой и разносторонней квалификации, владения всеми славянскими языками, начитанности в этнографической и филологической литературе, владения словарным жанром, диктующим жесткие условия формы и содержания. Конечно, всем этим условиям в полной мере удовлетворял только лишь сам Н. И. Толстой. Остальные участники этого труда приобретали необходимую подготовку и навыки лексикографической работы в процессе создания словаря. Работа над словарем заняла более четверти века и была завершена в 2012 г.

Необходимо сказать несколько слов о личности Н. И. Олег Николаевич Трубачев вспоминал: «Я не встречал, пожалуй, ни в ком столь располагающей, дружелюбной свободы человеческого общения, отзывчивости, готовности всегда и во всем помочь (...) Знавшие Толстого, думаю, согласятся, что он обладал в выдающейся степени чувством самоиронии и что с годами эта черта в нем даже усилилась, — явный признак крупной личности и широкой натуры (...) Его знали и любили очень и очень многие, он был популярен и у нас, и в разных странах, в первую очередь, разумеется, в славянских. Какую-то роль играло при этом прямое родство с великим Толстым, но сводить все только к нему было бы ошибочным упрощением (...) Надо ли говорить о том, как его любили и привечали в родной ему Югославии, причем, кажется, не в одной только Сербии, его родине» [Трубачев 1997: 5–8].

Его страстью были книги, ему удалось собрать ценнейшую славистическую библиотеку, насчитывающую более сотни тысяч томов по языкознанию, фольклористике, истории, археологии, этнографии. Своей библиотекой Н. И. очень гордился. В молодые годы он каждую неделю совершал походы по московским букинистам, где его хорошо знали и нередко придерживали для него ценные книги. Ему ничего не стоило, узнав от коллеги, что в Ленинграде у букиниста под аркой Генерального штаба продается нужная ему книга, немедленно взять рюкзак и отправиться в Ленинград, добыть книгу и с победным чувством сразу же вернуться домой. Но это была не коллекция библиофила, а рабочая библиотека ученого. Н. И. охотно снабжал книгами своих коллег и учеников, а очень часто и дарил книги, обычно специально раздобывал для нуждающихся, особенно заграничных коллег, редкие книги, прежде всего словари, выходявшие в провинции и труднодоступные. В письмах его зарубежных и иногородних коллег неизменно высказывается благодарность за присланные книги. После смерти Н. И. семь с половиной тысяч томов из его собрания были переданы в библиотеку Московской патриархии в Андреевском монастыре, где они составили особый фонд его имени и были размещены в отдельном кабинете. Тем не менее и в его московской квартире на Большой Ордынке, и на даче в Вербилках до сих пор остаются многие десятки тысяч книг, которыми пользуются члены его семьи и их коллеги.

Н. И. отличался необыкновенным трудолюбием и острым «чувством времени». Он постоянно носил с собой какой-нибудь словарь или иной источник, из которого выписывал на маленькие карточки интересовавшие его слова, выражения и этнографические свидетельства. Даже на заседаниях Президиума Академии наук, слушая ученые доклады, он продолжал делать свои выписки; в его архиве остались десятки, если не сотни тысяч таких тематически подобранных карточек. Вместе с тем он любил общение с друзьями и учениками, любил застолья и застольные разговоры, в его доме на Большой Ордынке кто только не побывал; любил грибные походы на даче, любил купанье в холодной речке Дубне, но и на берегу при нем были его карточки, и в промежутках между купаниями он усердно трудился. Он был легок на подъем, когда дело касалось экспедиции или охоты за книгами, но очень трудно (особенно в последние годы) отрывался от дома для поездок за границу, и, занимаясь сборами в дорогу, напевал неизменную песенку «Сидел бы ты, Ерема, дома и веретена бы крутил...», но потом обычно бывал доволен поездкой, знакомством с новыми местами и людьми и к своей работе возвращался с новыми силами. Его много раз приглашали в разные страны на длительный срок для чтения лекций, предлагали самые благоприятные условия, но он ни разу этими возможностями не воспользовался. В 70-е годы хорватско-австрийский академик Й. Хамм, возглавлявший венскую кафедру славистики, готовясь уйти на пенсию, настойчиво уговаривал Н. И. занять это почетное место, особенно подчеркивая, что когда-то его занимал Н. С. Трубецкой, но все его уговоры не возымели действия. Н. И., родившийся и проведший юность за границей (хотя и в любимой Сербии), вернувшись на родину своих предков, не мог и помыслить о том, чтобы ее покинуть, какими бы трудными ни были условия существования и работы здесь.

Н. И. Толстой был членом многих академий и научных обществ: действительным членом и членом Президиума РАН, иностранным членом Австрийской, Сербской, Македонской, Словенской, Югославянской, Белорусской, Европейской, Польской академий наук (и искусств), почетным доктором Люблинского университета. Он выступал с докладами на всех послевоенных съездах славистов, участвовал во множестве международных и отечественных конференций разного ранга. Но всегда говорил, что больше всего волнуется, выступая перед студентами; он чувствовал особую ответственность за формирование научного мировоззрения молодого поколения. Много лет отдал Н. И. Толстой преподаванию: в молодые годы он обучал болгарскому и сербскому языкам будущих дипломатов — студентов Института международных отношений, затем с конца 60-х годов и до самой смерти читал лекции и вел семинары по старославянскому языку, истории литературных языков, введению в славянскую филологию, славянскому фольклору, сравнительной славянской лексикологии, славянской этнолингвистике и др. в Московском университете. Многие десятки его учеников, кандидатов и докторов наук, работают в разных городах нашей страны и за рубежом и сохраняют о своем учителе благодарную память.

На протяжении всей своей жизни Н. И. интересовался историей славистики. В разные годы ему приходилось писать о таких видных ученых XIX и XX века,

как Потебня и Срезневский, Бодуэн де Куртенэ и Трубецкой, Караджич и Даничич, Веселовский и Зеленин, Виноградов и Ларин, Богатырев и Якобсон, Мошинский и Унбегаун и многие другие. У Н. И. была потребность обращаться к работам предшественников и откликаться на их идеи. Ему было присуще живое ощущение своей причастности к великой научной традиции и ответственности перед ней. Он сам стал ярким представителем этой традиции.

В 2012 г. выходом из печати 5-го тома завершено издание этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД] — первого в славистике опыта лексикографического представления традиционной духовной культуры всех славянских народов (если не считать польской энциклопедии «Словарь славянских древностей» [SSS], в которой представлены в основном археологические и исторические «древности»). Замысел этого труда принадлежит академику Никите Ильичу Толстому, который кратко сформулировал его следующим образом: «“Славянские древности” — словарь, призванный дать читателю объяснение слов, понятий, предметов, действий, действующих лиц, наконец, обрядов, суеверий, ритуалов и праздников, связанных со славянской народной культурой, ее древнейшим дохристианским и христианским слоем, с ее мифологическими представлениями и верованиями (...) Он будет охватывать все славянские традиции и все доступные материалы от древности до наших дней. Лишь путем сравнения всех славянских этнических традиций можно установить древность того или иного явления (...) Здесь действует принцип разбитого черепка, найденного археологом. Его осколки могут разлететься далеко во все стороны, и часть этих осколков может быть утрачена, но, если оставшиеся осколки, сделанные из одного и того же материала, хорошо прилаживаются друг к другу, можно быть уверенным, что они принадлежали одному сосуду. А форма сосуда, материал и глубина залегания его осколков определяют время его возникновения и разрушения» (рукопись).

На титульном листе издания значится: «Славянские древности. Этнолингвистический словарь». Каждое из этих четырех слов включает в себе один из основных параметров (одно из основных положений) его концепции. Слово «**славянские**» указывает на общеславянский характер словаря, что принципиально важно для поставленной в нем задачи реконструкции древнейших элементов славянской духовной культуры. В этом отношении словарь следует за лингвистикой, опирающейся на сравнительно-исторический метод. Подобно тому, как праславянский язык может быть реконструирован только с учетом данных всех славянских языков, праславянская культура может быть реконструирована лишь путем сравнительного изучения всех славянских этнокультурных традиций. На замысел словаря не могли не повлиять опыт и результаты таких крупнейших научных предприятий общеславянского масштаба в области славянского языкознания, как «Общеславянский лингвистический атлас», «Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд» под ред. О. Н. Трубачева, «Праславянский словарь» (Słownik prasłowiański) под ред. Ф. Славского. Эти фундаментальные труды, начатые в 50–70-е годы XX века, продолжаются

до сих пор. Подобных трудов общеславянского масштаба в области духовной культуры и фольклора славянских народов не существует. Если лингвисты хорошо знают, где говорят *хлеб*, а где *хліб* или *хляб*, где говорят *дом*, а где *хата*, *хижа* или *кућа*, то в отношении культурных явлений такого четкого представления об ареалах их распространения у нас все еще нет. Словарь «Славянские древности» в некоторой степени восполняет этот недостаток и стремится очертить географические границы описываемых элементов духовной культуры.

Слово «**древности**» в названии словаря также связано с идеей реконструкции архаических элементов славянской духовной культуры, однако оно применяется по отношению не только к явлениям, реконструируемым для праславянского периода истории, но и к тем формам культуры, возникшим в последующие эпохи, которые в своем содержании и структуре воспроизводят механизмы и отражают понятия древнейшей культурной традиции. Таковы, например, многие элементы христианской культуры, воспринятые народной традицией, но интерпретированные в категориях мифологии и магии. Речь идет, таким образом, о реконструкции не «исторической», а «семантической», направленной на воссоздание древнейших (исконных) смыслов изучаемого явления.

Слово «**этнолингвистический**» отражает специфику того подхода к культуре, который предложен Н. И. Толстым и предполагает изучение культуры «сквозь призму языка». Имеется в виду как сам язык (прежде всего лексика и фразеология), сохраняющий в себе архаические культурные «смыслы», так и наука о языке, лингвистика, в которой разработаны эффективные методы изучения семантики слова и текста, в том числе и культурной семантики, а также методы сравнительно-исторического, структурного и ареалогического изучения языковых явлений, которые могут быть применены в исследованиях духовной культуры в целом и фольклора в частности. Даже общеупотребительная лексика может содержать важные в культурном отношении значения. Например, совпадение в русском слове *месяц* значений ‘12-я часть года’ и ‘луна’ отражает архаическую систему «лунного времени», реликтивно сохраняющуюся в народной традиции до наших дней. В свою очередь анализ культурных контекстов слова позволяет реконструировать не только коннотации слова, но и его глубинную мифологическую семантику. Например, языковые контексты и связи слова *кукушка* дают возможность определить его семантику как ‘птица определенного вида’ и его коннотации как ‘вещая птица’, ‘одинокая душа’ (ср. *куковать*), тогда как его родство с серб. *кукати* ‘причитать, голосить по покойнику’, а также псковский обряд «плач с кукушкой» (женщина обращается к кукушке с просьбой передать известие умершим близким) позволяют реконструировать культурный стереотип кукушки как представительницы «того света». Особой ролью языковых данных в семантической реконструкции культуры обусловлено также то внимание к обрядовой и иной терминологии, т. е. к народному метаязыку культуры, которое уделяется вербальному коду в словарных статьях «Славянских древностей».

Наконец, слово «**словарь**» определяет жанр этого труда, отличающий его от таких компендиумов славянской духовной культуры, как труд К. Мошин-

ского «Народная культура славян» [Moszyński 1967] или книга Э.Гаспарини «Славянский матриархат» [Gasparini 1973], где дается синтетическое изложение по отдельным разделам и темам культурной традиции. Выбор словарной формы объясняется не столько ориентацией на язык и языкознание, сколько стремлением выделить и истолковать элементарные единицы языка культуры, культурные знаки (символы, понятия), которые лежат в основе любых «текстов культуры» (обрядовых, фольклорных, изобразительных, музыкальных и т. д.), подобно тому как из слов как единиц словаря составляются любые языковые тексты. Но как выбрать эти элементарные единицы культуры? Ведь культура способна осмыслять и наделять символическими значениями практически любой объект или явление окружающего мира и мира человека. Оказывается, однако, что культура, в отличие от языка, и з б и р а т е л ь н а и наделяет значением далеко не все объекты и сущности, с которыми имеет дело человек (например, из деревьев — выбирает дуб, березу, липу, осину, а бук или клен практически обходит вниманием; из птиц — выбирает кукушку, но не синицу; курицу, но не утку; из зверей — волка, но не лису; из признаков — «острый» значим, а «мягкий» нет, и т. д.). Это объективное обстоятельство и особенность символического языка культуры. Критерием включения в словарь служит также повторяемость символа в культурных контекстах, устойчивость его культурных функций и семантики.

Лексикографическая (словарная) форма представления материала имеет не только свои преимущества, но и свои недостатки. Она позволяет охарактеризовать каждый объект или явление во всей полноте его «употреблений», установить его структуру, разновидности, функции, набор значений, географию. Но форма словаря оставляет непроясненными (или недостаточно выявленными) системные связи каждого символа, обряда, реалии, его вхождение в «синонимические ряды» (т. е. его изофункциональность с другими элементами культуры), его оппозиции другим элементам и иные отношения системного характера. Она также не позволяет целиком охарактеризовать крупные обрядовые или иные блоки культуры или отдельные параметры и категории культурной традиции. Отчасти этот недостаток восполняется наличием в словаре обобщающих статей типа «Время», «Пространство», «Календарь народный», «Астрономия народная», «Метеорология народная», «Медицина народная», «Пища», «Растения», «Цвет», «Число» и т. п. В таких статьях отмечаются основные смысловые и структурные характеристики соответствующих сфер культуры и их реализация в конкретных статьях, относящихся к данной сфере. Для того чтобы оценить, насколько полно представлена в словаре архаическая «картина мира», придется мысленно «собрать» весь материал словаря и систематизировать его, исходя из целостной картины традиционного восприятия мира (народная космология) и человека (народная антропология). Следует, однако, учитывать, что, во-первых, граница между космологией и антропологией не всегда четко обозначена — в силу антропоцентризма культуры, субъектом которой является человек, представления о внешнем мире по большей части оказываются антропологически окрашенными, а во-вторых, разные сферы в разной степени соотносятся с раз-

ными жанрами культуры: одни связаны преимущественно с ритуальными формами, другие — с фольклорными, третьи — с поверьями и мифологическими представлениями. В дальнейшем тексте малыми прописными буквами выделены заглавные слова включенных в словарь «Славянские древности» статей.

Народная космология

Статьи этой категории носят почти исключительно мифологический характер и отражают древнейшие верования славян, восходящие в значительной мере к праиндоевропейской эпохе. Образ МИРОВОГО ДЕРЕВА, ДРЕВА ЖИЗНИ или райского дерева как трехчастной вертикальной проекции мироздания и мировой оси реконструируется на основе фольклорных текстов (колядок, свадебных песен, загадок, заговоров и др.), он отражен также в почитании и ритуальном использовании деревьев (статьи ДЕРЕВО КУЛЬТОВОЕ, ДЕРЕВЦЕ ОБЯДОВОЕ), в средневековых апокрифах и легендах, в изобразительном искусстве, где он нередко сочетается с библейскими мотивами. Неотъемлемой частью народной космологии являются космогонические представления славян, которые рассматриваются в статье СОТВОРЕНИЕ МИРА на материале таких фольклорных источников, как духовный стих о «Голубиной книге», апокрифическое «Сказание о Тивериадском море» (дуалистическая версия сотворения мира Богом и Сатанайлом, отраженная в легендах, колядках, песнях разных славянских традиций). К сфере космологии относятся также представления о «ТОМ СВЕТЕ», о РАЕ и АДЕ, об ИРЕЕ, о конце света (статьи ЭСХАТОЛОГИЯ НАРОДНАЯ и СТРАШНЫЙ СУД).

Столь же мифологичны, но значительно более «антропологичны» народные представления о видимых и чувственно воспринимаемых элементах мира — небе и земле. Народная астрономия, сложившаяся на основе древних мифологических представлений и книжных текстов, трактует небесный мир по его отношению к земному миру либо как подобный земному, либо как антитетичный или зеркальный ему, но в обоих случаях взаимодействующий с ним (физически — например, через единую водную стихию — или посредством душ предков). Особое значение солнца и луны определяется прежде всего их ассоциацией с миром жизни и миром смерти, а также их ролью как временных ориентиров в суточном и годовом цикле, определяющих во многом хозяйственный уклад (статьи СОЛНЦЕ, ЛУНА, ЛУННОЕ ВРЕМЯ, ЛУННЫЕ ПЯТНА). Из ЗВЕЗД и созвездий в отдельных статьях рассмотрены лишь те, с которыми связано наибольшее число образных номинаций, фольклорных мотивов и текстов, поверий и примет, — МЛЕЧНЫЙ ПУТЬ, ПЛЕЯДЫ, ОРИОН.

Избирательно представлены в словаре и географические объекты и природные локусы, получающие мифологическую трактовку и ритуальную функцию: БОЛОТО, БРОД, ВОДОВОРОТ, ГОРА, ДОРОГА, ИСТОЧНИК, ЛЕС, МОРЕ, ПОЛЕ, РЕКА, а также близкие к ним «рукотворные» объекты, такие как КОЛОДЕЦ. Общие представления о пространстве как категории культуры, его мифологии и символике рассматриваются в статьях ПРОСТРАНСТВО, ВЕРХ – НИЗ, ВОСТОК – ЗАПАД, ГРАНИЦА, ПРАВЫЙ – ЛЕВЫЙ, НАЗАД, НАОБОРОТ, СКВОЗЬ, ЧЕРЕЗ. Следует также отметить, что локативные параметры обрядов и

отдельных действий составляют необходимый элемент характеристики всех ритуальных форм народной традиции, и потому им уделяется внимание в большинстве статей.

Это же относится к категории времени как второму важнейшему параметру, получающему мифологическую, магическую, символическую и аксиологическую (оценочную) трактовку. Кроме общей статьи ВРЕМЯ, в словарь включены статьи, посвященные годовому времени (ВЕСНА, ЗИМА, ЛЕТО, ОСЕНЬ, МЕСЯЦЫ и каждый месяц отдельно), недельному времени (каждому из ДНЕЙ НЕДЕЛИ и их персонификациям), общему представлению о ДНЯХ ДОБРЫХ И ЗЛЫХ, суточному времени (СУТКИ, ПОЛДЕНЬ, ПОЛНОЧЬ), универсальным временными понятиями НАЧАЛА И КОНЦА, ПЕРВОГО – ПОСЛЕДНЕГО. Особенно большое внимание уделено в словаре народному календарю как организующему началу всей хозяйственной и бытовой практики (см. КАЛЕНДАРЬ НАРОДНЫЙ), большое число статей посвящено обрядовому содержанию календарных ПРАЗДНИКОВ, почитаемых дней (например, Волчьи дни, Мышиные дни, Песьи дни) и периодов (например, АДВЕНТ, ВЕЛИКИЙ ПОСТ, СВЯТКИ); наиболее значительные из них рассматриваются в отдельных статьях, менее значимые — в статьях, посвященных соответствующему месяцу или периоду. Эта сторона народной традиции оказалась одной из наиболее изученных в славистике, поэтому авторы словаря могли опереться на имеющиеся сводные труды и специальные работы по народному календарю разных славянских традиций, а также на собственные исследования в этой области [Агапкина 2002; Валенцова 1996; Плотникова 1982; Седакова 1984; Толстая 2005а].

Мифологическое восприятие природных явлений и связанные с ними магические действия рассматриваются в статьях ВЕТЕР, ВИХРЬ, ГРАД, ГРОМ, ГРОВОВАЯ СТРЕЛА, ДОЖДЬ, ДОЖДЬ ГРИБНОЙ, ЗАСУХА, ЗАТМЕНИЕ, ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ, ИГРА СОЛНЦА, ИНЕЙ, МОЛНИЯ, МОРОЗ, ПОЖАР, ПОТОП, РАДУГА, РОСА, СНЕГ, ТУЧИ, ЭХО, а также в обобщающей статье МЕТЕОРОЛОГИЯ НАРОДНАЯ. Эта важнейшая область народной космологии, насыщенная мифологическими мотивами, пока еще недостаточно обеспечена специальными трудами не только общеславянского масштаба, но и обобщениями в рамках отдельных славянских традиций, за исключением польской, и по-прежнему ожидает внимания исследователей.

Для мифологической картины внешнего мира важны также стереотипы и символика стихий и веществ (статьи ВОДА, ОГОНЬ, ОГОНЬ «ЖИВОЙ», КАМЕНЬ, ПЕСОК, УГОЛЬ, ДЕГОТЬ, ПЕПЕЛ, МЕТАЛЛЫ, ЖЕЛЕЗО, ЗОЛОТО) и такие символические элементы и пространственные формы, как КРУГ, КРЕСТ, УГОЛ, УЗЕЛ.

Народная ботаника представлена в словаре обобщающими статьями РАСТЕНИЯ, РАСТЕНИЯ-ОБЕРЕГИ, ТРАВЫ, ЦВЕТЫ, ПРОИСХОЖДЕНИЕ РАСТЕНИЙ и статьями, воссоздающими культурные образы отдельных дикорастущих и культурных растений, которые описываются по-разному. В первом случае акцент делается на природные свойства растений (например, вечнозеленые, колючие, пахучие растения и т. п.), их мифологическое объяснение (например, БУЗИНА как демонический локус) и магическое использование в обрядах (например, статьи

ДЕРЕВО КУЛЬТОВОЕ, ДЕРЕВЦЕ ОБРЯДОВОЕ) и народной медицине; во втором — на практические, хозяйственные свойства растений и ритуалы, связанные с возделыванием и использованием их плодов. В целом растительный мир в народном восприятии занимает промежуточное положение между миром неживой природы, с которым его объединяет признак «неподвижности», и миром человека, с которым его объединяет признак «роста» (наличие жизненного цикла от зарождения до смерти). В особенности это относится к деревьям, которые воспринимаются как «двойники» человека, имеющие с ним общую судьбу (см. также [Агапкина 2013]). Рассмотренные в словаре культурные образы деревьев составляют весьма обширный список, но, конечно, не исчерпывают всех видов, получающих культурное осмысление в народной традиции. Кроме общих «растительных» статей ДЕРЕВО, ДЕРЕВО ПЛОДОВОЕ, ГРИБЫ, ЗЕЛЕНЬ, ОВОЩИ, ТРАВЫ, ЦВЕТЫ, в которых выделены релевантные для культуры мифологические и ритуальные характеристики растений разных видов и типов, имеются статьи, посвященные отдельным дикорастущим деревьям (БЕРЕЗА, БОЯРЫШНИК, БУЗИНА, ГРАБ, ВЕРБА, ДУБ, ЕЛЬ, КАЛИНА, КИЗИЛ, КЛЕН, ЛЕЩИНА, ОРЕШНИК, ЛИПА, ОЛЬХА, ОРЕХ ГРЕЦКИЙ, ОСИНА, РЯБИНА, СОСНА, ТИС, ТОПОЛЬ, ЯСЕНЬ), плодовым деревьям (ВИШНЯ, ГРУША, ЯБЛОНЯ), кустарникам (ЕЖЕВИКА, МОЖЖЕВЕЛЬНИК), травам (ТРАВЫ, БАЗИЛИК, БАРВИНОК, КРАПИВА, МЯТА, ПОЛЫНЬ, РАЗРЫВ-ТРАВА, РУТА, ЧЕРТОПОЛОХ), цветам (ЦВЕТЫ, РОЗА), полевым (ГРЕЧИХА, КУКУРУЗА, ОВЕС, ПШЕНИЦА, РОЖЬ, ЯЧМЕНЬ) и огородным или бахчевым культурам (ГОРОХ, КАПУСТА, КАРТОФЕЛЬ, ЛУК, МАК, МОРКОВЬ, ОВОЩИ, ЗЕЛЕНЬ, ПЕТРУШКА, РЕПА, ТЫКВА, ХРЕН, ЧЕСНОК). С ними тематически связаны статьи, раскрывающие культурную семантику и символику отдельных плодов (ЗЕРНО, ОРЕХИ, ЯБЛОКО), частей растений (КОЛОС, КОРЕНЬ, ПРУТ, ПРУТЬЯ, СЕМЯ, СЕМЕНА) или таких растительных по происхождению хозяйственных реалий, как ДРОВА, КОСТРА, ПОЛЕНО, СЕНО, СНОП. Многие из этих статей опираются на более обстоятельные разработки соответствующих тем, принадлежащие авторам словаря (см., например, [Усачева 2008; Колосова 2009]).

Животный мир представлен в словаре обобщающей статьей ЖИВОТНЫЕ, в которой определяются принципы классификации животных в народной зоологии (заметно отличающейся от научной), выделяются признаки, лежащие в ее основе, отмечаются ареальные различия в восприятии тех или иных животных или их видов (например, ГАДЫ, ПТИЦЫ, РЫБА, СКОТ), и статьями, раскрывающими образы отдельных диких и домашних животных: птиц (АИСТ, ВОРОБЕЙ, ВОРОН, ГОЛУБЬ, ДЯТЕЛ, ЖАВОРОНОК, ЖУРАВЛЬ, КОРОЛЕК, КОРОСТЕЛЬ, КОРШУН, КУЛИК, ЛАСТОЧКА, ЛЕБЕДЬ, ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ, ОРЕЛ, СОВА, СОКОЛ, СОЛОВЕЙ, СОРОКА, УДОД, ЧАЙКА, ЧИБИС), насекомых (БАБОЧКА, БЛОХА, ВОШЬ, ЖУК, КОМАР, МЕДВЕДКА, МУРАВЬИ, МУХА, ОВОД, ОСА, ПАУК, ПАУТИНА, СВЕРЧОК, ТАРАКАНЫ), разных видов диких животных (БЕЛКА, БОБР, ВОЛК, ВЫДРА, ГОРНОСТАЙ, ЁЖ, ЗАЯЦ, ЗМЕЯ, КРОТ, КУНИЦА, ЛАСКА, ЛИСИЦА, ЛЯГУШКА, МЕДВЕДЬ, МЫШЬ, ОЛЕНЬ, ПЧЕЛА, РАК, РОСОМАХА, СОБОЛЬ, ХОРЬ, ЧЕРВЬ, ЧЕРЕПАХА, ЯЩЕРИЦА), основных видов домашних животных и птиц (БЫК, ВОЛ, ГУСЬ, КОЗА, КОНЬ, КОРОВА, КОШКА, КУРИЦА, ОВЦА, ОСЕЛ, ПЕТУХ, СВИНЬЯ, СОБАКА,

УТКА). Обращает на себя внимание почти полное отсутствие в народной традиции культурной семантики и функции отдельных видов рыб (релевантным оказывается прежде всего общее представление о рыбе как хтоническом и водном животном). В значительной степени статьи о животных в словаре опираются (и в отношении материала, и в отношении его интерпретации) на фундаментальную монографию А. В. Гуры, обобщившую богатый материал всех славянских традиций [Гура 1997]. Дополнительно к «персоналиям» животных приводятся сведения о культурно значимых частях тела или признаках и атрибутах животных (статьи КОПЫТО, КОСТИ, МАСТЬ, ПАУТИНА, ПЕРО, ПОДКОВА, ПОТРОХА, РОГ, РОГА, ХВОСТ, ЧЕРЕП, ШЕРСТЬ, ШКУРА). В словаре уделено также внимание наиболее популярным образам мифических животных и птиц книжного происхождения, усвоенным народной культурой (статьи АЛКОНОСТ, ВАСИЛИСК, ЕДИНОРОГ), а также мифоэпическим персонажам, сочетающим в себе признаки людей и животных (Див, Дикие люди, Полулюди).

Мифология и народная демонология

В одном из своих последних докладов Н. И. Толстой поставил вопрос: делится ли славянская мифология на высшую и низшую? Отвечая на него, он говорил, что мифологии в традиционном смысле слова, т. е. совокупности текстов на мифологические сюжеты, подобной античной мифологии, у славян, по-видимому, не было вовсе. Особенностью славянской (праславянской) мифологической системы следует считать развитую низшую мифологию, органически встроенную во всю ткань представлений о мире и человеке и в значительной степени освоившую и книжно-христианские образы. Скудные свидетельства письменных памятников о славянских языческих богах, не поддержанные позднейшими данными устной традиции, не позволяют реконструировать полноценную систему высшей мифологии с развитыми образами персонажей и репрезентативным набором текстов. В словаре «Славянские древности» высшая мифология представлена статьей БОГИ, суммирующей сведения о древнейшей религиозно-мифологической системе языческой эпохи и языческих божествах (таких как Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл, Мокошь, Волос киевского пантеона и Свентовит, Сварожич-Радгост, Триглав, Яровит, Поревит, Руевит, Чернобог — у балтийских славян).

Значительно богаче представлена в словаре низшая мифология, или народная демонология славян. Эта тема разработана весьма обстоятельно и систематично благодаря тому, что многим ее аспектам посвящены специальные работы авторов словаря [Виноградова 2000; Левкиевская 1988; Санникова 1990; Народная демонология Полесья 2010–2012] и исследования других ученых. В статье ДЕМОНОЛОГИЯ НАРОДНАЯ выделены отдельные группы демонологических персонажей: ДУХИ АТМОСФЕРНЫЕ, ДУХИ ЛОКУСОВ, ДУХИ ДОМАШНИЕ, демоны болезней (холеры, чумы, лихорадки, бессонницы и т. п.), демоны судьбы (СУДЖЕНИЦЫ), люди с демоническими свойствами (БОСОРКА, ВЕДЬМА, ВЕШТИЦА, ВИЛА, КОЛДУН, РУСАЛКА, ПОКОЙНИК «ЗАЛОЖНЫЙ», ДЕТИ НЕКРЕЩЕННЫЕ и др.); сформулированы основные принципы их номинации в славянских

языках и диалектах, рассмотрены общие параметры описания и характерные признаки, на основе которых идентифицируется каждый персонаж, начиная от внешнего вида демона и кончая способами коммуникации человека с демоном и защиты от него. Такая универсальная схема описания, разработанная заранее [Виноградова, Толстая 1989], используется в большинстве словарных статей, посвященных персонажам народной демонологии, как и во многих работах по народной демонологии за пределами словаря. В ряде статей мифологические персонажи характеризуются через типичные для них вредоносные действия (ЗАЛОМ, ПЕРЕЖИН, ПОРЧА, ПОДМЕНЬШ, СГЛАЗ и т. п.). Мифологической интерпретации подвергаются в народной традиции и многие христианские СВЯТЫЕ и библейские персонажи (см., например, статьи АЛЕКСЕЙ, АНГЕЛ, АФНАСИЙ, БОГ, БОГОРОДИЦА, БАРТОЛОМЕЙ, ВЛАСИЙ, ГЕРМАН, ГРИГОРИЙ, ЕВДОКИЯ, ИЕРЕМИЯ, ИЛЬЯ, ИУДА, КУЗЬМА и ДЕМЬЯН, ЛЮЦИЯ, ИВАН КУПАЛА и др.).

Народная антропология

Более трудной задачей для составителей словаря оказалась реконструкция (в указанном выше, т. е. семантическом, смысле) системы народных представлений о человеке как «субъекте», «объекте» и «инструменте» культуры, во всей полноте его характеристик, занятий и функций, поскольку систематических исследований такого рода в рамках отдельных славянских традиций практически не существует. Авторы словаря видели свою задачу в том, чтобы на основе этнографических свидетельств о традиционных обрядах, повседневном быте, на материале фольклорных текстов, языковых данных воссоздать «мир традиционного человека» в единстве его ипостасей — как человека телесного, человека духовного и человека социального. «Экстракт» такого целостного образа человека дается в статье ЧЕЛОВЕК, где прослеживаются связи человека с животным и растительным миром и всем космосом (представления о переселении душ умерших людей в животных и растения, о происхождении животных и растений из человека и т. п.), отношения человека с миром нечистой силы и высшим, божественным миром. Здесь содержатся и сведения о народной антропологии, восходящие к апокрифическим источникам и трактующие человека как микрокосм, соотносенный с макрокосмом (его плоть из земли, кровь из воды и солнца, теплота из огня, кости из камня, очи из бездны морской или небесной выси); в народных легендах и вербальных клише первый человек предстает вылепленным из глины, сшитым нитками, вытканым на берде, вырубленным из дерева и т. п. См. также СОТВОРЕНИЕ МИРА.

Телесный человек представлен в словаре статьями, реконструирующими наивную анатомию, физиологию и (выборочно) чувственный мир человека. Обобщающая статья ТЕЛО содержит необходимые сведения о сотворении человека, о частях тела как мериле и инструменте описания мира (соматическая лексика и ее роль в номинации географических реалий, ср. *горный хребет, подошва горы* и т. п., строительных деталей, ср. *лоб* ‘фронтон дома’, *чело печи, нос корабля* и т. п., утилитарных предметов — *ушко иголки, носик чайника* и т. п.), о составе, структуре и топографии тела, соотношении видимых и внутренних

органов и субстанций, об их мифологии и символике, о понятии идеального (здорового) тела и интерпретации телесных аномалий. Отдельные статьи или самостоятельные разделы статьи ТЕЛО посвящены частям и органам тела, телесным знакам и характеристикам, наиболее значимым в культурном отношении, — БОРОДА (и БРИТЬЕ), ВЕСНУШКИ, ВОЛОСЫ, ГЕНИТАЛИИ, ГЛАЗА, ГОЛОВА, ГОРЬ, ГРУДЬ, ДУША, ЗУБЫ, КОСА, КОСТИ, КРОВЬ, ЛИЦО, НОГА, НОГТИ, НОС, ПАЛЕЦ (и КУКИШ), ПУПОВИНА, РОДИМОЕ ПЯТНО, РОСТ, РОТ, РУКА, СЕРДЦЕ, СЛЕД, ТЕНЬ, ЧЕРЕП. Культурной семантикой наделяются некоторые из физиологических состояний, действий или отправлений человека (статьи ЗЕВАТЬ, ИКОТА, КАЛ, МЕСЯЧНЫЕ, МОЧА, ПЛЕВОК, ПЛЕВАТЬ, ПОТ, СВИСТ, СЛЕЗЫ, СМЕХ, СОН, СНОВИДЕНИЕ, ЭРОТИКА).

С ними тесно связаны функциональные системы и инструменты восприятия мира (ГОЛОС, ЗАПАХ, СЛУХ, СЛУШАТЬ, СМОТРЕТЬ, УМ), психические и эмоциональные состояния (ИСПУГ, ТОСКА), телесные и психические аномалии (ДВОЕДУШНИКИ, СЛЕПОТА, УРОДСТВО, ХРОМОТА). Хотя телесному человеку в последнее время уделялось немало внимания в семиотических, антропологических, историко-культурных и лингвистических исследованиях, ср., например, [Мазалова 2001; Кабакова 2001; Тіло 2003; Валодзіна 2009; Митологія 2008; Апресян 1995; Урысон 1995 и др.], эта область (в особенности сфера чувственного, эмоционального и ментального восприятия) все еще ожидает своего систематического изучения и определения ее места в традиционной картине мира.

С мифологией и семиотикой тела ближайшим образом связаны еще две области — народная медицина и представления и обычаи, относящиеся к питанию и пище. Обе они в большой степени ритуализованы и мифологизированы. Народная медицина ориентирована на норму, т. е. здоровье, и направлена на устранение и предупреждение аномалий. Она опирается как на эмпирические знания и рациональные способы лечения (прежде всего использование лекарственных растений), так и — в большей степени — на систему магических приемов воздействия на состояние мира и человека (лечение путем выбрасывания, закапывания болезни, передачи ее другому лицу, дереву или предмету, изгнания ее угрозами, шумовыми эффектами, заговорами, заклинаниями, предупреждение мора опаживанием села, обращение к духам болезни, умиловивление болезни, применение магических предметов и действий и т. п.), см. МЕДИЦИНА НАРОДНАЯ. В отдельных статьях описываются наиболее распространенные болезни и аномалии, их этиология, меры предупреждения и способы лечения (статьи БЕССОННИЦА, БЕШЕНСТВО, БОЛЕЗНЬ, БОРОДАВКИ, ГОЛОВНАЯ БОЛЬ, ГРЫЖА, ЖЕЛТУХА, ЗУБНАЯ БОЛЬ, КОЛТУН, КЛИКУШЕСТВО, ЛИХОРАДКА, МОР, ОСПА, ПАДУЧАЯ, РОЖА, УКУС, ХОЛЕРА, ЧУМА, ЯЧМЕНЬ).

ЗДОРОВЬЕ символизируют природные стихии — вода (питье, обливание, ритуальное омовение и купание, катание по росе), огонь (окуривание, прыгание через костер), земля (катание и кувырканье по земле), камень (стояние на камне, принесение в дом речных камней), а также ритуальные действия — битье (вербовой, кизиловой веткой и т. п.), пролезание, протаскивание (через расщепленный ствол дерева, прокоп в земле, отверстие в камне — как символ нового рож-

дения) и т. п.; сохранению и укреплению здоровья способствовали приветствия, благопожелания, жертвоприношения, соблюдение запретов.

П И Щ А, как повседневная, так и особенно ритуальная, а также акт приема пищи (ЕДА, ТРАПЕЗА) наделяются магическими продуцирующими и защитными функциями и символическим значением. Пищевые образы лежат в основе многих абстрактных понятий, связанных с жизнью (ср. рус. *пуд соли съесть*), поведением (*дать блина* 'отказать сватам') и характеристиками человека (ср. *мало каши ел, ни рыба ни мясо; скоромный, жирный* 'непристойный' и т. п.). Символические значения приписываются свойствам и признакам пищи, таким как «сырой» и «вареный», «жирный (скоромный)» и «постный», «сладкий», «кислый», «соленый», «горький», «первый» (первые овощи в году, первый хлеб, первое молоко и т. п.), число и размер блюд, а также действиям с пищей — делению ее между участниками трапезы (осмысляется как наделение судьбой, долей жизненного блага), разрезанию или ломанию хлеба, ср. еще такие ритуальные формы, как еда из одного блюда, питье поочередно из одного сосуда и т. п., гадание с хлебом, кашей, водой, использование в лечении хлеба, воды, вина, меда, молока, чеснока и др., КОРМЛЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ и т. п. В обрядовом употреблении пища имеет преимущественно продуцирующую функцию (как символ изобилия и богатства), а также защитную, отгонную функцию (особенно пища с резким вкусом или запахом — СОЛЬ, ЧЕСНОК, ЛУК, перец), но также и хлеб, яйцо (особенно освященные). Пища может играть и «структурную» роль в обряде (ср. «разгонные» блюда — кисель, каша и др., обозначающие окончание трапезы, или сладкие блюда, которыми начиналось угощение у южных славян).

Отдельными статьями представлены в словаре главным образом обрядовые виды пищи: БЛИНЫ, Булочка, Вино, Водка, Жур, Закваска, Калач, Каша, Квас, Кисель, Крошки, Кутья, Мёд, Молоко, Панспермия, Печенье фигурное, Пирог, Пить, Напиток, Хлеб, Пряник, Сыр, Тесто, Хлеб, Хлеб пасхальный, Хлеб поминальный, Хлеб рождественский, Хлеб свадебный, Хлеб-соль, Яичница, Яйцо, Яйцо пасхальное, а также состояние, связанное с едой (НАТОЩАК).

О Д Е Ж Д А, как и пища, относится одновременно к сфере материальной и к сфере духовной культуры, к сфере повседневности и к сфере обрядности и социальных отношений. Семиотика одежды определяется уже самим наличием костюма (см. НАГОТА, БОСОЙ, ГОЛЫЙ) и его полнотой (женщина без головного убора считается недетой или полудетой), материалом (ср. особенно шерсть, домотканое полотно и т. д.), цветом (ср. черный или белый цвет траура, исключение красного цвета в погребальной одежде или одежде стариков), способом ношения (ср. разные способы завязывания женского платка — под подбородком, на макушке, на затылке; надевание одежды наизнанку в особых случаях), способ изготовления одежды (кем и когда она сшита; обыденный холст и т. п.), принадлежностью (детская одежда, мужская и женская одежда, риза священника, своя или чужая одежда) и назначением (смертная одежда; женский фартук, пояс, мужские штаны как магическое средство и т. п.), новизной (особое отношение к новой одежде). Сравнительно небольшое число предметов одежды

рассматривается в отдельных словарных статьях: ГОЛОВНОЙ УБОР, КОЖУХ, ЛАПТИ, ОБУВЬ, ПЕЛЕНКИ, ПЛАТОК, ПОЛОТНО, ПОЯС, РУБАХА, САВАН, СКАТЕРТЬ, ФАРТУК, ШАПКА, ШТАНЫ.

Из области артефактов в словаре представлены также бытовые и хозяйственные постройки и их части (АМБАР, БАНЯ, ВОРОТА, ГУМНО, ДВЕРЬ, ДВОР, ЗАБОР, КЛАДБИЩЕ, КОЛОДЕЦ, КРЫША, МАТИЦА, МЕЛЬНИЦА, МОСТ, ОВИН, ОКНО, ОЧАГ, ПЕЧЬ, ПОДПОЛ, ПОТОЛОК, СТОЖЕР, ТРУБА ПЕЧНАЯ, УЛЕЙ, ХЛЕВ, ЧЕРДАК), домашняя и хозяйственная утварь и предметы быта (ВЕНИК, ГОЛОВНЯ, ДРОВА, ЗАМОК, ЗАСЛОНКА, ЗЕРКАЛО, КЛЮЧ, КОЛОКОЛ, КОЛОКОЛЬЧИК, КОЛЫБЕЛЬ, КОЛ, КОЛЕСО, КОЛЬЦО, КОЧЕРГА, КУДЕЛЬ, ЛАВКА, ЛЕСТНИЦА, ЛОДКА, ЛОЖКА, ЛОПАТА ХЛЕБНАЯ, МУСОР, ОСТАТКИ, ОТХОДЫ, ПЕПЕЛ, ПОДКОВА, ПОЛОТЕНЦЕ, ПОМОИ, ПОСТЕЛЬ, ПОСУДА, ПУГАЛО, РЕШЕТО, СИТО, САЖА, САНИ, СВЕЧА, СКОВОРОДА, СКОРЛУПА, СТОЛ, СТОЛИК ТРАПЕЗНЫЙ, СТУПА И ПЕСТ, ТЕЛЕГА, УТВАРЬ ПЕЧНАЯ, ХОМУТ, ЦЕДИЛКА, ЦЕПЬ), орудия труда (БЕРДО, БОРОНА, ВЕРЕТЕНО, ВЕРТЕЛ, ВИЛЫ, ГВОЗДЬ, ГОРШОК, ГРАБЛИ, ГРЕБЕНЫ, ДЕЖА, ИГЛА, ИГРУШКА, КНУТ, КОСА, КРОСНА, МЕРКА, МОТОВИЛО, МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ, НИТ, НОЖ, НОЖНИЦЫ, ПРЯЛКА, СЕРП, СЕТЬ, СОХА, ТОПОР). Для каждого из этих элементов предметного кода культуры устанавливается набор обрядовых функций и символических значений. Большинство из них не было до сих пор предметом специального изучения в общекультурном аспекте, поэтому зачастую в словаре представлены первые опыты систематизации материала по каждой отдельной теме. Особую группу предметного кода составляют так называемые ритуальные предметы, специально изготавливаемые для обрядовых целей и не имеющие, как правило, утилитарного назначения. Им посвящены статьи АМУЛЕТ, ВЕНОК, ВЕНОК ЖАТВЕННЫЙ, ВЕНОК ПОГРЕБАЛЬНЫЙ, ВЕНОК СВАДЕБНЫЙ, «ВЕРЬЛЮД» (МАСКА), ЖЕЗЛ, ЗНАМЯ, ЗНАМЯ СВАДЕБНОЕ, ИДОЛЫ, ИКОНЫ, КАРАВАЙ, КВИТКА, КРАСОТА, КРЕСТ, КУКЛА, КУРИНЫЙ БОГ, ЛАДАН, ЛЕНТА, МАРТЕНИЦА, ОБЫДЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ, «ПАЛЬМА», ФАКЕЛ, ЧУЧЕЛО.

Тема «Человек духовный» в узком смысле включает в себя интеллектуальные и нравственные свойства и способности человека, его представления о мире, систему ценностей, верования и религию, а в широком смысле — все его поведение (бытовое и обрядовое), все его функции по отношению к другим людям, его участие в событиях общественной жизни. К первому кругу относятся сравнительно немного специальных статей, поскольку понятия и стереотипы этого рода редко имеют прямое выражение — они по большей части реконструируются из всего контекста культуры. Таковыми можно условно считать статьи БОГ, ГРЕХ, ДОБРО и ЗЛО, ДОЛЯ, ЗАПРЕТЫ, ПЛОДОРОДИЕ, ПРЕДКОВ КУЛЬТ, САКРАЛЬНЫЙ, СУДЬБА, ЧУДО, а также статьи, трактующие религиозные концепты, реалии и образы: ХРИСТИАНСТВО НАРОДНОЕ, ХРИСТОС, ЭСХАТОЛОГИЯ НАРОДНАЯ, ЯЗЫЧЕСТВО, ПОСТ, ПОСТИТЬСЯ, ПРАЗДНИК, СВАТИЛИЩА, ЖЕРТВА, КУРБАН, ЦЕРКОВЬ и др.

Второй круг, который может быть назван «Человек социальный», в свою очередь, делится на две части: человек в системе родства (его родственные и семейные связи и отношения) и человек в его общественных функциях,

связях и отношениях. В статье РОД, РОДСТВО сделана попытка реконструировать концептуальное содержание и оценку этих концептов на основе их связи с понятиями жизненной силы, роста, воспроизводства (ср. *родить, рожать, ур-жай*), получающих в традиционном обществе значение высшей ценности; нарушение «родового закона» признается самым страшным грехом. В ней также показана роль разных видов и институтов родства: кровного, брачного, крестильного, искусственного (побратимство, кумление и т. п.). К этой сфере относится широкий круг понятий, раскрываемых в статьях: БЕЗБРАЧИЕ, БЛИЗНЕЦЫ, БРАК, БРАТ, ВДОВСТВО, ДЕВСТВЕННОСТЬ, ДЕД, ДЕДЫ, ИНЦЕСТ, МАТЬ, ОТЕЦ, ПОБРАТИМСТВО, РЕБЕНОК ВНЕБРАЧНЫЙ, РОДИТЕЛИ, СЕМЬЯ, СЕСТРА, СИРОТА, СТАРАЯ ДЕВА, ХОЛОСТОЙ.

Другая часть социального круга понятий связана с отношениями и формами взаимодействия человека (как в повседневности, так и в ритуальных ситуациях) с другими членами и группами социума. Им посвящены статьи: БРАТЧИНА, ВОЙНА, ВСТРЕЧА, ВЫКУП, ГОСТЬ, ДАР, ДЕНЬГИ, ДРАКА, КРАЖА, НИЩИЙ, ОБМЕН, ОБМАН, ПИСЬМО, ПРЕДКИ, РАЗБОЙНИК, РЕКРУТ, СВЯЩЕННИК, СОЛДАТ, СОСЕД, СУД И ПРАВО, ТОРГ, ЮРОДСТВО, а также статьи, трактующие народные стереотипы «чужих», т. е. представителей иных народов и сообществ, прежде всего соседей (ЕВРЕЙ, ИНОРОДЕЦ, НАРОДЫ, ТАТАРЫ, ТУРКИ, ЦЫГАН, ЧУДЬ).

Жизненный путь человека описывается в словаре в двух его главных и взаимосвязанных аспектах — онтологическом, бытийном (возраст, пол) и ритуальном (обряды жизненного цикла), каждый из которых реконструируется через систему мифологических представлений и описывается через семантические категории, лежащие в основе традиционной картины мира. К первому аспекту относятся статьи: БАБА, ВОЗРАСТ, ДЕВОЧКА, ДЕВУШКА, ЖЕНЩИНА, МАЛЬЧИК, МЛАДЕНЕЦ, МОЛОДОЙ – СТАРЫЙ, МУЖЧИНА, ПАРЕНЬ, СТАРИК, СТАРУХА. Второй аспект предполагает анализ основных этапов и главных «точек» жизненного пути, их мифологического осмысления и символики (ЗАЧАТИЕ, БЕРЕМЕННОСТЬ, РОДЫ, БРАК, АГОНИЯ, СМЕРТЬ), а также важнейших обрядов жизненного цикла (свадебного, погребального, родинного, крестильного) во всех их параметрах, т. е. подробное рассмотрение структуры обряда, набора действующих лиц, их характеристик и функций, состава ритуальных актов и отдельных действий, роли ритуальных предметов, условий времени и места, вербальных компонентов обряда. В рамках настоящего обзора охарактеризовать весь относящийся к этой сфере материал невозможно ввиду его огромного объема и подробной представленности в словаре. Зачастую словарные статьи сводятся к сжато изложению обширных (и по материалу, и по культурному содержанию) специальных исследований общеславянского масштаба.

Так, материалы, относящиеся к необъятной теме брака, добрачных обычаев и свадьбы во всем ее общеславянском объеме и содержательной многоплановости представлены в недавно изданной фундаментальной монографии А. В. Гуры [Гура 2012], который является и автором всех статей свадебного цикла в словаре. В обобщающей статье СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД раскрывается его социальное содержание, определяются его основные этапы (статьи СГОВОР СВАДЕБ-

ный, СВАТОВСТВО, СМОТРИНЫ, ОБРУЧЕНИЕ, ВЕНЧАНИЕ, КАНУН СВАДЬБЫ, КОНЕЦ СВАДЬБЫ) и составные части (ПОСАД, ПУТЬ ОБЯДОВОЙ, СВАДЕБНЫЙ ПИР, БРАЧНАЯ НОЧЬ и др.). Многочисленные участники свадебного обряда рассмотрены в статьях ЧИНЫ СВАДЕБНЫЕ, НЕВЕСТА, ЖЕНИХ, МОЛОДЫЕ, ДРУЖКА, ПОСАЖЕННЫЕ РОДИТЕЛИ, СВАТ, СВАХА; ритуальным предметам обряда посвящены отдельные статьи (см. выше). Смысловые доминанты, мотивы (покрывание, соединение-скрепление, связывание, сковывание, преодоление границы, охота, купля-продажа и т. п.) и символика свадьбы рассматриваются в статьях БРАК, СВАДЬБА СИМВОЛИЧЕСКАЯ и др. и подчеркиваются при описании конкретных реалий свадьбы. Мифологический брак (неба и земли, Солнца, Месяца) присутствует в этиологических легендах, метеорологических представлениях (свадьба черта, ведьмы, водяного и других демонологических персонажей); мотив брака используется в качестве оберега в заговорах и отгонных формулах.

Более сложную задачу составляло для авторов словаря обобщение данных по славянскому погребальному обряду и верованиям, относящимся к смерти, и их интерпретация в свете мифологических представлений и в связи с другими сферами народной антропологии и космологии. Представления о смерти и потустороннем мире, безусловно, являются ключевыми для всей традиционной картины мира. Мифология и символика смерти раскрывается в обобщающих статьях СМЕРТЬ, ПОКОЙНИК, где на основе языковых, фольклорных и обрядовых данных реконструируется образ смерти как антитезы жизни (мотивы вечного сна, конца, движения вниз, в землю, или, наоборот, вверх, к небесам, отправления в путь, исчезновения, похищения, брака, небесной жатвы и др.), характеризуются виды смерти — праведная, счастливая и плохая смерть (подробнее они рассмотрены в статьях ПОКОЙНИК «ЗАЛОЖНЫЙ», ВИСЕЛЬНИК, САМОУБИЙЦА, УТОПЛЕННИК), описываются поверья о причинах и «агентах» смерти (ангел, архангел Михаил, Смерть и т. п.), дается сводка поверий о знаках и предвестиях смерти, рассматриваются гадания и способы защиты от смерти, персонализации смерти и образ смерти в фольклоре. В статье ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД дается представление о временных рамках обряда, его пространственных параметрах, предметном оснащении (подробнее об этом в статьях ПОКОЙНИЦКИЕ ПРЕДМЕТЫ, ОДЕЖДА, САВАН, ГРОБ, МЕРКА, КРЕСТ, МОГИЛА, НАДГРОБИЕ, ДЕРЕВЦЕ ОБЯДОВОЕ, КУТЯ, ХЛЕБ ПОМИНАЛЬНЫЙ и др.), о составляющих обряд отдельных актах (ОБМЫВАНИЕ, прощание, вынос тела, путь на КЛАДБИЩЕ, ПОГРЕБЕНИЕ, оформление могилы, ПОМИНКИ, ТРАУР и т. п.), о главных мотивах обряда (обряд как диалог двух миров, мотив пути, перераспределения доли и др.), о его терминологии и вербальном оснащении (приговоры, ОПОВЕЩЕНИЯ, приглашения, ГОЛОШЕНИЕ и т. п.), о нестандартных формах похорон «заложных» покойников, неженатой молодежи (см. также ПОХОРОНЫ-СВАДЬБА), детей вообще, детей некрещеных, внебрачных. См. также ПОГРЕБЕНИЕ ВТОРИЧНОЕ. Образ потустороннего мира и его соотношение с земным миром раскрываются в статьях МЕРТВЫХ КУЛЬТ и «ТОТ СВЕТ».

К обрядам жизненного цикла принадлежат также ритуалы и обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка. Статьи этого круга, как и

другие обрядовые статьи, подчинены задаче семантической (мифологической, символической) интерпретации как целых обрядовых комплексов, так и составляющих их элементов. Этим статей сравнительно немного; одни из них раскрывают эту тему с точки зрения женщины (КОИТУС, ЗАЧАТИЕ, БЕРЕМЕННОСТЬ, РОДЫ, РОЖЕНИЦА, ПОВИТУХА, КУВАДА), другие — в перспективе ребенка (МЛАДЕНЕЦ, ПУПОВИНА, «РУБАШКА», ИМЯ, РОДИНЫ, КРЕЩЕНИЕ, КРЕСТНЫЕ РОДИТЕЛИ, КУПАНИЕ РЕБЕНКА, КРЕСТИНЫ, ПОСТРИЖИНЫ, РЕБЕНОК НЕКРЕЩЕННЫЙ, РЕБЕНОК ВНЕБРАЧНЫЙ, РЕБЕНОК ПЕРВЫЙ, ПОСЛЕДНИЙ, ПОДМЕНИШ). Более подробно в этнолингвистическом ракурсе разработана эта тема в монографии И. А. Седаковой на материале болгарской народной традиции [Седакова 2007].

Производственная деятельность человека неразрывно связана с его представлениями о мире и включена в общий культурный контекст. В словаре так или иначе представлены все основные виды хозяйственной деятельности, хотя и в разной степени. Наибольшее внимание уделено ЗЕМЛЕДЕЛИЮ и СКОТОВОДСТВУ как главным источникам жизнеобеспечения. С ними связаны и многочисленные запреты, предписания, поверья, мифология и магия. Сфера земледелия представлена статьями ПАХАРЬ, СЕВ, ЖАТВА, МЕЛЬНИК, МОЛОТЬБА, ОБЖИНКИ, УРОЖАЙ, «БОРОДА», ВЕНОК ЖАТВЕННЫЙ, ЗЕРНО, КОЛОС, ЖИТО, ХЛЕБ и др., сфера скотоводства — статьями ВЕСТИСЬ, ПЛОДИТЬСЯ, ВЫГОН СКОТА, БОЛЕЗНИ СКОТА, ВЕТЕРИНАРИЯ НАРОДНАЯ, ОВЦЕВОДСТВО, ОТЕЛ, ПАСТБИЩЕ, ПАСТУХ, ПРИПЛОД, ПТИЦЕВОДСТВО и др. Значительно скромнее выглядят другие хозяйственные отрасли, в разной степени насыщенные мифологией, запретами и магией, — ткачество (ПРЯДЕНИЕ, ПРЯХА, ТКАНЬЕ, ТКАЧЕСТВО, СНОВАТЬ, ОСНОВА, КРОСНА, БЕРДО, ВЕРЕТЕНО, НИТЬ, ПОЛОТНО, МОТОВИЛО, КУДЕЛЬ, ПРЯЖА, КОСТРА), гончарство (ГОНЧАР, ГОРШОК), охота (ОХОТНИК), строительство (ЗАКЛАДКА ДОМА, НОВОСЕЛЬЕ, СТРОИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, ЖЕРТВА СТРОИТЕЛЬНАЯ), пчеловодство (ПЧЕЛА, ПЧЕЛОВОДСТВО, УЛЕЙ, МЁД), кузнечное дело (КУЗНЕЦ), см. также статью РЕМЕСЛО. Необходимо учитывать, что материал, связанный с этими видами деятельности, отнюдь не ограничивается указанными специальными статьями — им насыщены многие календарные и семейные обряды, с ним нередко связаны и повседневные регламентации жизни.

Самую значительную часть словаря составляют статьи, посвященные обрядам и обычаям, которые рассматриваются как в комплексе всех их элементов и аспектов, так и по отдельным параметрам (действиям, предметам, участникам, локусам и т. п.). Самостоятельными статьями представлены основные календарные обряды (часто под названиями праздников, дней или под именем соответствующего святого, например, АНДРЕЙ, ГЕРМАН, ЮРЬЕВ ДЕНЬ, но также и под особым именем, например, БАДНЯК, ДОДОЛА, «КОЛОДКА», «ГРЕТЬ ПОКОЙНИКОВ», КУМЛЕНИЕ, «КУСТ», ПОЛАЗНИК, «СЛАВА»), семейные обряды (см. выше) и окказиональные обряды (например, АНАФЕМА, ДОЖДЬ, ВУЧАРЫ, ПОРЧА и т. п.) или их типы (например, ГАДАНИЯ, БЕСЧИНСТВА, КОРМЛЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ, ОБХОДНЫЕ ОБРЯДЫ, ИЗГНАНИЕ РИТУАЛЬНОЕ, ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, ПОСВЯТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, ПРАЗДНИКИ СКОТЬИ, ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ и т. п.). Большое число статей посвящено ритуальным действиям, многие из

которых составляют основу самостоятельных обрядов (ср. БИТЬ, БДЕНИЕ, ГОЛОШЕНИЕ, ЗАВИВАТЬ, ЗАЛОМ, КОРМЛЕНИЕ СКОТА, ОБВЯЗЫВАНИЕ ДЕРЕВЬЕВ, ОПАХИВАНИЕ, ОСВЯЩЕНИЕ, ПАХОТА РИТУАЛЬНАЯ, ПРОВОДЫ, ПРОВОЖАТЬ, ОСЫПАНИЕ, ТАНЕЦ и т. п.), но также и вполне утилитарным повседневным конкретным физическим действиям, приобретающим культурную функцию и семантику в обрядовом контексте (статьи БЕГ, БДЕНИЕ, БРОСАТЬ, БУДИТЬ, ВОДИТЬ, ВОЛОЧИТЬ, ВЫВОРАЧИВАНИЕ ОДЕЖДЫ, ВТЫКАТЬ, ВЫВЕШИВАТЬ, ДАВАТЬ – БРАТЬ, ДАВАТЬ ВЗАЙМЫ, ЗАКАПЫВАТЬ, ИЗМЕРЕНИЕ, КАТАТЬ(СЯ), КРУТИТЬ(СЯ), КУПАНИЕ, ЛОМАТЬ, МЕСТИ, МЫТЬЕ, ОБЛИВАТЬ, ОГОРАЖИВАТЬ, ОСТАНАВЛИВАТЬ, ПЕНИЕ, ПЕРЕДАЧА ПРЕДМЕТОВ, ПЕРЕВОРАЧИВАНИЕ ПРЕДМЕТОВ, ПЕРЕСТУПАТЬ, ПРЫГАТЬ, ПУГАТЬ, РУБИТЬ, СЕЧЬ, СЖИГАТЬ, СЧЕТ, УГОЩЕНИЕ, ХОДИТЬ, ЦЕЛОВАТЬ, ЩЕКОТАТЬ).

Особый раздел обрядовой традиции составляют вербальные ритуалы и действия, нашедшие свое толкование в статьях АМИНЬ, БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ, БОЖБА, БРАНЬ, ВЕЛИЧАНИЕ, ДИАЛОГ-РИТУАЛ, ДРАЗНИТЬ, ЗАУМЬ, ЗВУКОПОДРАЖАНИЕ, ЗОВ, КЛЯТВА, КОРИТЬ, ПРИВЕТСТВИЯ, ПРИГЛАШАТЬ, ПРИГЛАШЕНИЕ РИТУАЛЬНОЕ, ПРОРИЦАНИЕ, ПРОРОЧЕСТВО, РЕЧЬ РИТУАЛЬНАЯ, УГРОЗА, ХВАЛИТЬ. Высказывания этого типа нередко сохраняют в себе глубокую языковую и культурную архаику и во многих случаях проливают свет на семантику и мотивировку тех ритуальных форм, с которыми они связаны.

В словаре содержатся немногочисленные статьи, раскрывающие самые общие семантические, структурные и функциональные особенности основных фольклорных жанров, в первую очередь обрядового фольклора (БАЛЛАДЫ, БЫЛИНЫ, БЫЛИЧКИ, ВЕСНЯНКИ, ВИНОГРАДЬЕ, ВОЛОЧЕБНЫЕ ПЕСНИ, ЖНИВНЫЕ ПЕСНИ, КОЛЯДНЫЕ ПЕСНИ, ЛЕГЕНДЫ, СКАЗКА, ПОДБЛЮДНЫЕ ПЕСНИ, ПРЕДАНИЯ, СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ) и так называемых малых форм фольклора, органично включенных в обрядовые контексты (ЗАГАДКИ, ЗАГОВОРЫ, ЗАКЛИНАНИЕ, ЗАКЛИЧКИ, ПРИГОВОРЫ, ПРИМЕТЫ, ПРОКЛЯТИЕ, СОННИК). Во всех случаях в этих статьях подчеркивается мифологическое содержание и прагматические функции текстов, их внутренняя связь с обрядом.

Остается сказать о статьях, трактующих общие абстрактные понятия, категории, признаки и оппозиции, такие как ЦВЕТ (и конкретные цвета — БЕЛЫЙ, КРАСНЫЙ, ЖЕЛТЫЙ, ЗЕЛЕНый, СИНИЙ, ЧЕРНЫЙ), БОГАТСТВО, БЫСТРЫЙ, ВЕСЕЛЬЕ, ВНУТРЕННИЙ – ВНЕШНИЙ, ВЫСОКИЙ, ЗАПАХ, КРИВОЙ, ОППОЗИЦИИ СЕМАНТИЧЕСКИЕ, ПОЛНЫЙ – ПУСТОЙ, ПРАВЫЙ – ЛЕВЫЙ, СВЕТА – ТЬМА, ПУТЬ, СУДЬБА, ТАБУ, ТАЙКОМ, ЧИСЛО, ЧИСТЫЙ, ЧУДО. Словарь впервые предлагает осмысление семантики и функции большинства из этих понятий в славянской народной культуре.

Из этого по необходимости сжатого и заведомо не исчерпывающего обзора видно, что словарь «Славянские древности» может служить не только справочником по отдельным элементам традиционной духовной культуры славян, но и источником, предлагающим интерпретацию важнейших смысловых категорий культуры, на которых строится все ее здание и без которых невозможно воссоздание целостной многомерной картины мира славян и реконструкция симво-

лического «языка» культуры и культурных механизмов восприятия мира и человека. Это не значит, что в словаре нет пропусков и недоделок, несовершенных интерпретаций и просто ошибок. Некоторые из такого рода упущений уже сейчас видны авторам, другие будут обнаружены позже или указаны рецензентами и «пользователями». Что-то мы не смогли сделать по объективным причинам, а что-то — по недосмотру или недостаточности наших знаний. Сравнение словника словаря со списком предполагавшихся статей, помещенным в пробном выпуске словаря [Проект словника 1984], показывает, что многие из планировавшихся статей остались не включенными в словарь: одни были перенесены в другие статьи (например, Смок в статьи ЗМЕЙ ОГНЕННЫЙ и ЗМЕЯ, Профора — в статью БУЛОЧКА и т. п.), другие получили иное название (например, Подмена ребенка – ПОДМЕНИШ), какие-то темы оказались малозначимыми и не обеспеченными материалом (например, Корзина, Хворост, Пенки, Бусы, Пыль, Подушка, Рукав, Рытье земли, Слива и др.), наконец, некоторые действительно важные темы оказались незаслуженно обойденными (Четки, Украшения, Метрология народная, Вышивка, Орнамент, Ссора, Театр народный, «Троецпыляница», Шум ритуальный, Язык тайный, Ярмарка и др.). Разумеется, каждая отдельная тема, как представленная, так и не представленная в словаре, может стать предметом специального и несравненно более подробного и глубокого анализа, и словарь не может заменить таких специальных исследований. Его главный результат в другом — он реконструировал не исторический дохристианский пласт славянской культуры, а «словарь» и «грамматику» этой культуры и показал культурные механизмы, которые действовали на протяжении всей истории славянской духовной культуры — как дохристианской (языческой), так и христианской эпохи.

В 1978 г., когда я впервые приехала в научную командировку в Польшу, проф. Мария Рената Майенова сказала мне: «Вам непременно следует поехать в Люблин и познакомиться с Ежи Бартминьским. Это талантливый лингвист, который занимается фольклором». Я последовала этому совету, и с тех пор более тридцати лет нас связывают с Ежи Бартминьским общие научные интересы, тесное сотрудничество и личная дружба. Спасибо незабвенной Марии Львовне! Хотя в то время Бартминьский был еще сравнительно молодым исследователем, не сделавшим и половины того, чем он знаменит сейчас, масштаб его личности как ученого был уже понятен всем. Он поражал не просто своей увлеченностью и творческим энтузиазмом, но прямо-таки кровной связью с предметом своих занятий — народным языком, фольклором и традиционной духовной культурой.

Тематика трудов Е. Бартминьского чрезвычайно широка: диалектология, язык и поэтика фольклора, текстология, стилистика, лексикология и лексикография, семантика, синтаксис, проблематика связей языка и культуры во всем ее объеме. Между тем все многообразие его трудов (а их список насчитывает более 500 позиций) складывается в исключительно гармоническое целое и выстраивается в единую линию, устремленную к высокой цели — реконструкции идейных основ польской культуры на базе данных языка. Е. Бартминьский начал с диалектологии, затем расширил круг своих интересов, включив в него фольклор, чтобы в дальнейшем охватить исследовательским взглядом все грандиозное здание народной культуры, национальный менталитет, систему ценностей, арсенал средств, используемых человеком для познания, категоризации и объяснения окружающего мира и взаимодействия с ним.

Главная черта научного подхода Е. Бартминьского — интегральность, целостность восприятия языка и культуры как явлений, имеющих одного и того же субъекта (носителя), внимание к этому субъекту, его взгляду на мир. Бартминьский решительно ломает границы, разделяющие разные области гуманитарного знания: сначала границы между диалектологией и фольклористикой, потом между лингвистикой, фольклористикой и этнологией (культурной антропологией); он возвращает филологии ее синтетический характер, видя в слове окно в мир. Он воспринимает и творчески осваивает когнитивный подход к языку, обогащая его новым и жанрово разнообразным материалом, и в то же время возрождает старый, гумбольдтовский и потебнианский взгляд на язык. Он использует понятие стереотипа вслед за В. Липпманном и Х. Патнемом, но существенно преобразует его и приспособливает к задачам построения адекватной словарной дефиниции и создания словаря нового типа. Он обращается к классическому понятию стиля и делает его ключевым понятием общей текстологии.

Бартминьского можно упрекнуть в слишком расширительном понимании языка: для него человек, его деятельность и его сознание — все это сфера языка,

все несет на себе след слова, отблеск его смыслов, коннотаций и ассоциаций; в языке можно прочесть и узнать о человеке все: сиюминутное и вечное, явное и тайное, его надежды и страхи, вкусы и оценки. При этом в языке все связано и наделено смыслом: тембр голоса, темп и ритм произношения диалектного или фольклорного текста не менее значим, чем выбор лексики, синтаксис или композиция целого. И все объединено личностью *homo loquens*, его позицией, точкой зрения, его отношением к миру и самому себе. Человек, припадающий к земле и целующий родную землю, всего лишь разворачивает и воплощает в ритуальной форме языковой образ матери-земли. В этом отношении подход Бартминьского близок к когнитивному, но существенно отличен как от сугубо лингвистических подходов, при которых «материалом для реконструкции языковой картины мира служат только факты языка — лексемы, грамматические формы, словообразовательные средства, просодии, синтаксические конструкции, фраземы, правила лексико-семантической сочетаемости и т. п.» [Апресян 2005: 7–8], так и от других этнолингвистических, логических и концептуальных подходов, которые обращаются не только к системно-языковым, но и к текстовым, поведенческим (ритуальным) и т. п. свидетельствам (при этом в разной степени придавая значение границе, разделяющей сферы языковой и культурной компетенции). См. [Tołstaja 1998].

Рожденный в 1939 г. на Карпатах, в Пшемышле, на польско-восточнославянском этнокультурном и языковом пограничье, Е. Бартминьский с раннего (военного) детства почувствовал вкус к народному языку, фольклору, обрядам и верованиям и осознал свою принадлежность к многовековой культурной традиции. Окончив гимназию в Пшемышле, он поступил на филологический факультет Люблинского университета им. Марии Кюри-Склодовской и уже в студенческие годы увлекся собиранием и изучением польских говоров Люблинщины (в частности, собиранием материалов для словаря польских говоров и «Общеславянского лингвистического атласа»), относясь с особым вниманием к функциональной стороне диалектного языка, его использованию в литературных произведениях, его отношению к языку фольклора. В дальнейшем именно на этом пути ему удалось сделать важные выводы о наличии стилистической дифференциации в диалектном языке, сформулировать положение о языке фольклора как интердиалекте и своего рода высоком стиле диалектной речи и обстоятельно исследовать на всех уровнях языка (фонетика, включая просодию, морфология, синтаксис и особенно лексика) те черты фольклорных текстов, которые системно (регулярно) противопоставляются разговорной диалектной речи и служат приметой наддиалектного (интердиалектного) поэтического стиля фольклора. Изданная в 1973 г. книга Е. Бартминьского «О языке фольклора» [Bartmiński 1973], излагающая результаты его докторской диссертации, выполненной под руководством проф. Л. Качмарека, и дополненная новым материалом, до сих пор остается одним из самых авторитетных трудов в этой области славистики и первым опытом статистического обследования и регионального картографирования характерных форм фольклорного языка на фоне разговорного диалектного языка.

Спустя четыре года выходит из печати (в скромном и малотиражном ротационном университетском издании) новый труд Е. Бартминьского «О стилистической деривации. Народный говор в функции художественного языка» [Bartmiński 1977], принесший автору высшую ученую степень и широкую известность как среди лингвистов, так и среди фольклористов. В этой книге получают более завершённое выражение теоретические положения, в общем виде сформулированные уже в книге «О языке фольклора», которые касаются «диалектных поэтизмов» фольклорного текста (например, поэтической функции мазурения) и механизмов порождения (деривации) фольклорного языка из разговорного (принципы генерализации, символизации и др.). Специальный раздел книги посвящен функциям диалектного языка в литературных произведениях (А. Дыгасиньского, Е. Редлиньского, Г. Аудерской и др.), конфронтации диалектного и литературного языка и — шире — деревенской и городской культур в пространстве литературного текста, и в связи с этим едва ли не впервые в сочинениях Бартминьского упоминается (еще не в терминологическом значении) стереотип (глава «Формирование стереотипа») — понятие, которое, безусловно, можно назвать ключевым в его этнолингвистической концепции (см. ниже). Здесь же Бартминьский обращается к другой стороне языка фольклора, а именно к проблеме фольклорной текстологии, которая получит дальнейшую разностороннюю теоретическую и практическую разработку в серии статей и очередной монографии «Фольклор — язык — поэтика» [Bartmiński 1990].

Взгляды Бартминьского в этой области сформировались во многом под влиянием идей М. Р. Майеновой и возглавляемой ею польской школы текстологии и М. М. Бахтина, объединившего разговорные и прочие устные тексты с литературными текстами под единой коммуникативно-прагматической категорией речевого высказывания.

Анализируя понятие стиля (с подробным обзором имеющихся точек зрения в польской и зарубежной науке), Бартминьский следует собственной логике и исходит из своего материала и конкретных задач его репрезентации и интерпретации. Стиль необходим ему как один из конституирующих параметров любого текста (наряду с жанром), а применительно к фольклорному (поэтическому) тексту — как механизм, преобразующий обиходный диалектный язык в поэтический (фольклорный). Вместе с тем в концепции Бартминьского впервые понятие стиля оказывается внутренне связанным с точкой зрения и картиной мира, отраженной в тексте. Стиль, по Бартминьскому, — это знак, который имеет свой план выражения («экспоненты стиля») и свой план содержания («стилистическая семантика»), свои прагматические установки (цели); элементы стиля («сигналы стиля») в их противопоставленности стилистически не маркированным единицам нейтрального повседневного языка составляют необходимый компонент общего содержания текста; «идентификация стиля данного текста — первое условие его верной интерпретации» [Бартминьский 2005: 329–330]. Предложенное Бартминьским понятие деривации стиля имеет вполне определенное содержание, оно предполагает такие операции, как: введение новых элементов, не свойственных разговорному языку; замену одного элемента другим; исклю-

чение элемента; изменение статуса элемента. Фольклорный текст оказался весьма благодарным объектом для разработки общей теории стиля.

В области текстологии и поэтики фольклора Бартминьскому принадлежат важные теоретические разработки (снова с подробным анализом литературы по лингвистической и литературоведческой теории текста, грамматике текста), но также и обстоятельные исследования некоторых общих категорий фольклорных текстов (устность, сакральность, связность текста и др.), отдельных элементов поэтического фольклорного текста (формула и формульность, повтор), проблем систематики, каталогизации и издания текстов; в ряде статей даются блестящие образцы анализа поэтики и стилистики конкретных фольклорных текстов и жанров. Практической реализацией разработанных Бартминьским принципов систематизации, издания (отбора) и комментирования фольклорных текстов явилась подготовленная и изданная им антология польских народных колядок [Bartmiński 2002] — жанра, к которому Бартминьский обращался неоднократно на протяжении более четверти века. По словам рецензента этой книги, «составителю удалось собрать и прокомментировать наиболее репрезентативный репертуар народных колядных песен, бытующих в разных регионах Польши (или бытовавших до недавнего времени) в устной традиции», а вступительная статья к сборнику, несмотря на ее краткость, — это «одно из наиболее серьезных, вдумчивых и основательных научных исследований, посвященных польскому колядному творчеству» [Виноградова 2004: 57].

Однако наибольшую известность и признание получили работы ученого по этнолингвистике — дисциплине, обязанной своим становлением в польской научной традиции именно Ежи Бартминьскому. В ряду других научных направлений, носящих это название (американская этнолингвистика Боаса и Сэпира и их последователей, французская и — шире — романская этнолингвистика, российская этнолингвистическая школа Н. И. Толстого)¹, этнолингвистика Ежи Бартминьского имеет свое особое лицо и свои признанные достижения². Задачей этнолингвистики, по Бартминьскому, является «“субъектная” реконструкция культуры и изучение менталитета ее носителей (субъектов), их способов концептуализации мира, запечатленных в языке» [Бартминьский 2005: 33]. Своеобразие польской этнолингвистики во многом определено тем, что она явилась органическим продолжением и развитием исследований Бартминьского в области диалектологии и языка фольклора. Как это часто бывает, теория возникла в процессе решения конкретной «практической» задачи.

Такой задачей стал словарь языка польского фольклора, задуманный Бартминьским еще в 70-е годы. Сначала речь шла о словаре песенного фольклора (с особым вниманием к так называемым формулам), для чего уже тогда были введены в компьютер все песенные тексты, содержащиеся в 60-томном собрании

¹ О разных школах и направлениях этнолингвистики см. [Юдин 1998а; 1998б; 1998в; 1999а; 1999б; 2002; 2004; Юдин 1998; Judin 2003; Кабакова 1993; Березович 2000: 3–8; Толстая 2002а; 2002б].

² Библиографию польской этнолингвистики до 2008 г. см. [Bibliografia 2008].

Оскара Кольберга; эта база данных позволяла получить для каждого слова исчерпывающий перечень его песенных контекстов. Необходимость такого словаря отчетливо осознавалась фольклористами; особенно горячими сторонниками этого проекта, серьезно повлиявшими на начальную концепцию и дальнейшую трансформацию замысла, были профессор Чеслав Хернас (многолетний редактор выходившего во Вроцлаве журнала «Народная литература» и организатор знаменитых общепольских встреч фольклористов) и уже упоминавшаяся профессор Мария Рената Майенова (глава польской школы текстологии).

Очень скоро стало очевидно, что традиционная фольклористика не располагает достаточными теоретическими и методологическими возможностями для реализации этого лексикографического проекта. Перед создателями словаря с необходимостью встала задача лексикографической обработки этого материала, и прежде всего задача адекватного толкования заглавных слов. Здесь уже потребовался лингвистический подход к делу и методы лингвистической семантики. Однако опыт словарей литературного языка в этом отношении оказался совершенно непригодным. Дело было не только в отличиях фольклорного слова от литературного, но прежде всего в ориентации традиционных лексикографических («таксономических») толкований на научные дефиниции, построенные по принципу указания необходимых и достаточных признаков для идентификации обозначаемой словом реалии и ориентированные на научные знания о мире и объективное их представление. За этими определениями стоял ученый, а не обычный, средний, «наивный» носитель языка. А Бартминьского интересовал как раз такой обычный человек, представитель народной традиции, его субъективный взгляд на мир, его интерпретация действительности, его оценки. Ему важно было отразить в дефиниции именно те смыслы, которые вкладывает в слово польский крестьянин как субъект народного языка и фольклора.

Проблема словарной дефиниции, адекватной народному восприятию мира, стала одной из главных для Бартминьского в период созревания концепции словаря языка фольклора нового типа, словаря, который бы отразил не только всю полноту контекстов каждого слова, но и все богатство его коннотаций и ассоциаций, весь его культурный ореол, соответствующий фрагмент картины мира. Подобно тому как в теории Анны Вежбицкой и московских семантических исследованиях (Ю. Д. Апресян и его школа, Е. В. Падучева и др.) лексикографическое толкование стало главным инструментом семантического представления слова, призванным охватить все особенности его употребления, сочетаемости, семантической деривации и т. д., в теоретических построениях Бартминьского словарная дефиниция стала пониматься как оптимальный способ вербализации соответствующего слову стереотипа. При этом дефиниция Бартминьского, как и толкования Вежбицкой и Апресяна и их последователей, не пользуется специальным метаязыком, а формулируется на обычном, повседневном языке, однако, в отличие от Вежбицкой, она не скована требованием выражения на языке ограниченного числа «примитивов». Так, если в наиболее полном и авторитетном толковом словаре польского языка под редакцией В. Дорошевского [SJPD] *солнце* получает научную, «таксономическую» дефиницию: ‘центральное небесное

тело солнечной системы, газовый шар чрезвычайно высокой температуры, распространяющий огромное количество лучистой энергии...», — то адекватное с точки зрения среднего носителя польского языка толкование должно, по мнению Бартминьского, звучать примерно так: «самое яркое светило на небе, которое освещает и согревает землю, восходит утром и заходит вечером, является источником и условием жизни, поэтому пользуется почитанием людей; светило, движение которого служит мерой времени» [Бартминьский 2005: 46]. Дефиниция такого типа учитывает не только необходимые и достаточные (для идентификации обозначаемого словом объекта) признаки, но вообще все признаки объекта, релевантные для его восприятия типичным носителем данного языка и представителем данной культуры и закрепленные в языке.

По мере того как формировалась новая теория и практика дефиниции слова (не без влияния когнитивного подхода к языку), обретало свои более определенные контуры все здание этнолингвистики Бартминьского, ключевыми понятиями которой стали языковой стереотип, профилирование и картина мира (см. [Бартминьский 2005: 23–280]).

По определению Бартминьского, стереотип — это «представление о предмете, сформировавшееся в рамках определенного коллективного опыта и определяющее то, что этот предмет собой представляет, как он выглядит, как действует, как воспринимается человеком и т. п.; в то же время это представление, которое воплощено в языке, доступно нам через язык и принадлежит коллективному знанию о мире» [Бартминьский 2005: 68]. Понятие языкового стереотипа в концепции Бартминьского явилось логическим завершением рассуждений о дефиниции нового типа (когнитивной), которая, признавая различие между лингвистическим и энциклопедическим словарем, тем не менее стремится воспроизвести «культурно-языковой портрет описываемого объекта и показать, как видит этот объект типичный представитель данной культуры» [там же: 47]. Граница между языком и культурой здесь не стирается полностью, но заметно сглаживается и становится гибкой.

Таким образом, новый подход к дефиниции, расширение ее объяснительных и эвристических возможностей оказались органически связанными с новым взглядом на сам предмет лексикографического представления. Объектом этнолингвистического описания становится не значение слова, как в лингвистическом словаре, а стереотип. Словарь, претендующий на экспликацию не только семантики слова, но и коллективных (стандартных) знаний об обозначаемом им предмете, не может ограничиться одним жанром или выборочными текстами (первоначально песенными текстами польского фольклора), ибо реконструкция стереотипа требует учета всей совокупности контекстов и ситуаций, связанных с данным словом и данным предметом. Более того, как оказалось, он не может ограничиться одними лишь языковыми данными. Стереотип кукушки, например, не может считаться полноценным и адекватным, если он реконструирован только на основе песенных контекстов, без учета данных фразеологии, загадок, быличек, сказок, а также поверий, ритуальных предписаний, запретов, принятых норм поведения по отношению к птице, оценок и т. д.

Уже пробный выпуск этнолингвистического словаря под редакцией Бартмиńskiego, изданный в 1980 г. [SLSJ], совершенно определенно репрезентировал не словарь польского песенного фольклора, как это было задумано с самого начала, и даже не словарь польского фольклора вообще, а первый в своем роде словарь народных языковых стереотипов (в дальнейшем название словаря изменилось на «Словарь народных стереотипов и символов» [SSSL], т. е. из названия исчезло определение «языковые» по отношению к стереотипам, что весьма симптоматично, поскольку языковой характер стереотипов для Бартмиńskiego с его расширительным пониманием языка очевиден).

«Словарь народных стереотипов и символов», концепция которого сжато изложена и обоснована в специальной статье Бартмиńskiego [Бартмиński 2005: 68–86], явился главным результатом и продуктом польской этнолингвистики и этнолингвистической лексикографии, воплотившим замысел Бартмиńskiego о словаре нового типа, в котором толкуются «не слова (как в языковых словарях) и не соответствующие им реальные предметы (как в энциклопедиях), а семантические корреляты, стоящие между словами и предметами, иначе говоря, коллективные образы предметов» [там же: 74], т. е. стереотипы. Новизна этого труда не только в новом, впервые эксплицитно сформулированном объекте описания, но, конечно, и в совершенно отличном от традиционного способе его представления. По своему содержанию и структуре экспликация стереотипа приближается к тезаурусному толкованию, разрабатываемому, например, С. Е. Никитиной [Никитина 1993: 61–101], в котором каждой толкуемой единице предьявляется своего рода анкета, учитывающая любые возможные ситуации с участием описываемого объекта и любые текстовые вхождения соответствующего слова.

К настоящему времени изданы четыре объемистых выпуска, составляющих содержательно один том словаря, посвященный теме «Космос» [SSSL], которые уже получили высокую оценку как в польской, так и в зарубежной научной печати³. В дальнейшем последуют тома, над которыми сейчас ведется работа: Растения, Животные, Человек, Общество, Религия и демонология; Время, пространство, мера, цвет.

Этнолингвистическая школа Ежи Бартмиńskiego известна не только «Словарем народных стереотипов и символов», хотя это, безусловно, ее главное достижение, но и целым рядом изданий, из которых наибольшее признание получили международный журнал-ежегодник «Этнолингвистика» (*Etnolingwistyka*), редактируемый Е. Бартмиńским (вышло 26 томов); публикации в тематических сборниках так называемой «красной серии», посвященных важнейшим проблемам языка и культуры, обсуждавшимся на ежегодных конференциях в Казимеже и в Люблине (издано более 20 выпусков, в том числе: [Понятие деривации в лингвистике 1981; Коннотация 1981; Языковая картина мира 1990; О дефинициях и дефинировании 1993; Названия ценностей 1993; Языковая категоризация мира 1996; Профилирование в языке и тексте 1998; Точка зрения в языке и культуре 2004] и др.). Под редакцией Бартмиńskiego (совместно с другими кол-

³ См. [Толстая 1996г; 2000г; Юдин 1997; 1998в; 2003].

легами) вышло в свет несколько томов вроцлавской серии «Язык и культура» (в том числе том 4, посвященный функциям языка и высказывания, 1991; том 12 «Стереотип как предмет лингвистики», 1998), а также целый ряд других сборников и монографий (см. [Bibliografia 2008]).

Этнолингвистическая концепция Ежи Бартминьского формировалась в диалоге со многими научными направлениями и подходами, как польскими (А. Вежбицка, А. Богуславский, Р. Гжегорчикова, Я. Пузынина, Р. Токарский, Р. Сулима и др.), так и зарубежными (когнитивисты, Ута Квастхофф, Ю. Апресян и др.). Особенно тесные контакты связывают школу Бартминьского с московской этнолингвистической школой Н. И. Толстого. В обоих случаях концепция и подход складывались в ходе работы над словарями нового типа, призванными отразить неразрывные внутренние связи, соединяющие язык и культуру; в обоих случаях главным объектом изучения стала традиционная народная культура, народный язык и фольклор; в обоих случаях были созданы уникальные исследовательские коллективы энтузиастов, овладевших практикой полевой, архивной и собственно исследовательской работы и отдающих безусловный приоритет живому эмпирическому материалу; в обоих случаях коллективная работа над словарем сочеталась с продуктивной индивидуальной научной деятельностью как руководителей школы, так и всех ее участников. Во взаимных рецензиях и иных откликах на труды друг друга уже не раз формулировались и отличия одной школы от другой. Резюмируя ранее сказанное, можно отметить, что если в практической области московский словарь «Славянские древности» отличается более широким охватом материала, поскольку обобщает данные всех славянских языков и традиций (тогда как люблинский «Словарь народных стереотипов и символов» посвящен исключительно польской народной культуре), то в концептуальном плане этнолингвистика Ежи Бартминьского оказывается более широкой в своих рамках, поскольку она, во-первых, не ограничивает свой объект народной традицией и диалектным языком и не исключает из своей сферы общенародную (национальную) традицию и общенародный язык (включая литературный), а во-вторых, не признает принципиального хронологического ограничения исследования прошлыми состояниями языка и культуры и задачами реконструкции «древностей». Различие между двумя школами состоит еще и в том, как понимается и признается ли релевантной для этнолингвистики граница между языком и культурой. Этнолингвистика в версии Н. И. Толстого, как известно, допускает узкое и широкое понимание: в первом случае она считается разделом или направлением лингвистики, а во втором — комплексной гуманитарной дисциплиной. Этнолингвистика Ежи Бартминьского решительно определяется как «направление в языкознании, а не междисциплинарная область» [Бартминьский 2005: 33]. Тем не менее указанные расхождения не препятствуют взаимопониманию и не заслоняют содержательную близость результатов обеих школ.

Остается еще сказать об огромной популярности Ежи Бартминьского в Польше, о необыкновенной притягательности его личности для научной молодежи, о его высоком моральном и гражданском авторитете (в 1981 г. он был

интернирован как активный деятель «Солидарности»). Для сотен магистрантов, прошедших через его знаменитый семинар в Люблинском университете и написавших под его руководством дипломные работы (их перечень на 1999 г., который приводится в юбилейном томе, изданном к 60-летию Ежи Бартминьского [W zwierciadle 1999], поражает разнообразием и актуальностью тематики), этнолингвистика — не абстрактная ученая премудрость, а совершенно конкретный и естественный взгляд на мир слова и культуры.

Стереотип в обыденном, «наивном» понимании соотносится с представлением об устойчивости, неизменности и всеобщности (в противоположность свободе, изменчивости и индивидуальности) и ассоциируется с шаблоном, трафаретом, образцом, однако применительно прежде всего к сфере человеческого, а не предметного мира. Это понятие используется в разных гуманитарных науках и имеет в них разное содержание. Своим распространением оно обязано социологии и социальной психологии, изучавшим стереотипные (т. е. общераспространенные) представления об этнических, социальных, профессиональных и других группах людей («немцы аккуратны», «китайцы трудолюбивы», «мать заботлива» и т. п.). В когнитивной лингвистике и затем в этнолингвистике Ежи Бартминьского оно стало применяться по отношению к любым сущностям (предметам, явлениям, событиям, лицам, животным, растениям и т. д.), с которыми человек соприкасается в своей познавательной и практической деятельности и которые получают обозначение в языке [Putnam 1975; Бартминьский 2005]. Если первоначально стереотип понимался как некоторая «субъективная» добавка к «объективному» образу предмета, а языковой стереотип — как коннотативная (оценочная) добавка к лексическому значению слова (аккуратностью не исчерпывается образ немца и значение слова *немец*), отражающая коллективное мнение о соответствующем денотате, то впоследствии стереотип стал трактоваться как целостная «наивная теория» объекта (предмета, лица или явления), включающая не только оценочные (коннотативные, интегральные), но и категориальные (идентифицирующие) признаки («представление о том, как некий *x* выглядит, что он делает, каков он» [Putnam 1975: 249]), т. е. в соответствии с широко понимаемым лексическим значением слова.

При узком (социологическом) понимании стереотип имел вид суждения (мнения) о группах лиц или их представителях, стереотип в широком смысле понимается как некая ментальная (семантическая) сущность, которая может получать выражение в разнообразных языковых формах (лексическом значении слова, его словообразовательных и семантических дериватах, сочетаемости, корреляции с другими словами, этимологии, фразеологии, грамматических свойствах), а также во внеязыковых представлениях о денотате. Экспликация стереотипа в люблинской этнолингвистике (когнитивная дефиниция) представляет собой совокупность суждений о предмете, реконструированных на базе всех языковых и иных данных (например, стереотип солнца может быть представлен суждениями: «солнце — самое яркое светило», «солнце освещает и согревает землю», «солнце всходит утром и заходит вечером», «солнце — источник жизни», «на солнце нельзя показывать пальцем» и т. д.), а языковая картина мира, по определению Е. Бартминьского, — это «заклученная в языке интерпретация

действительности, которую можно представить в виде комплекса суждений о мире. Это могут быть суждения, либо закрепленные в самом языке, в его грамматических формах, лексике, клишированных текстах (например, пословицах), либо имплицированные формой и текстами языка» [Бартминский 2005: 88].

Понятие стереотипа лежит в основе концепции люблинского «Словаря народных стереотипов и символов» [SSSL], создаваемого по замыслу и под редакцией проф. Е. Бартминского, где стереотип трактуется как минимальная дискретная единица большого целостного единства представлений о мире — языковой картины мира. Оба понятия — языковой стереотип и языковая картина мира — с теоретической точки зрения, с точки зрения исследовательских методов и с точки зрения лексикографической практики неоднократно были предметом размышлений Е. Бартминского и его сотрудников (см. [Bartmiński 1985; Konotacja 1988; Językowy obraz 1990], а также журнал «Этнолингвистика» [Etnolingwistyka]). Опубликовано много словарных статей, посвященных языковым стереотипам, относящимся к разным составляющим картины мира: явлениям природы (дождь, ветер, солнце, звезды, огонь и т. п.), зверям, персонажам мифологии, лицам и др. В этих статьях понятие стереотипа принимает достаточно конкретную форму и становится более определенным. В то же время в своих теоретических основах это главное понятие люблинской этнолингвистической школы остается не до конца выясненным. Я имею в виду прежде всего три главных вопроса: 1) соотношение языкового и внеязыкового (ментального, культурного) составляющих в понятиях стереотипа и картины мира, 2) соотношение понятия стереотипа с другими понятиями семантики — значением, коннотацией, прототипом, концептом, символом и 3) роль и соотношение «предметных» и «предикатных» стереотипов в картине мира.

1. В работах Е. Бартминского и его коллег оба понятия трактуются как понятия лингвистические (*языковой стереотип* и *языковая картина мира*). В концепции московской семантической школы, где также употребляется понятие «языковая картина мира», а люблинскому стереотипу как ее компоненту соответствует понятие «образ» (см., в частности, [Апресян 1995а; ЯКМ]), определение «языковой» имеет другое, более узкое содержание. «Языковой образ» того или иного объекта действительности у Ю. Д. Апресяна базируется исключительно на данных языка (лексики, фразеологии, грамматики и т. д.) и принципиально отделяется от его общесемиотического, общекультурного, литературного и т. п. представления, тогда как в работах Е. Бартминского и его школы понятие «языковой» подразумевает характеристики, которые могут иметь не только языковое (в указанном смысле), но и внеязыковое выражение, и сферой их репрезентации могут быть, наряду с языком, верования, ритуал, фольклор, народное искусство, бытовое поведение и т. д., которые, хотя и могут быть в принципе вербализованы и получить форму языковых текстов, в системе языка прямого выражения не получают. Иначе говоря, языковой стереотип (образ) в одном случае отграничивается от ментального (культурного) стереотипа (образа), а языковая картина мира — от ментальной (культурной) картины мира, а в другом случае объединяется с ними.

Соотношение культурных стереотипов с языковыми может быть различным — от почти полного совпадения языкового и культурного образа (т. е. выделяемых и обозначаемых языком и культурой свойств объектов, их иерархии и оценки) до их значительного расхождения. Так, например, формирующие языковой образ (стереотип) камня признаки «крепость», «неподвижность», «несокрушимость», отраженные в таких выражениях, как *каменное лицо*, *сердце не камень, как за каменной стеной* и т. п., входящие в его языковой стереотип, находят подтверждение в традиционной ритуальной практике, т. е. в культурном стереотипе камня: в пасхальном полесском обычае становиться на камень ради крепкого (несокрушимого) здоровья или в использовании камня для лечения и профилактики болезней. Однако другие свойства камня, составляющие его культурный образ в народной картине мира, не получают отражения в языке. О том, что камни растут, что они могут падать с неба, что они могут быть орудием божества или нечистой силы, что камень может быть символическим заместителем человека (если умирает один из близнецов, в могилу кладут камень, чтобы обезопасить от смерти другого), что в камень может быть обращен человек, и т. п. — обо всем этом мы не можем узнать «из языка», эти черты культурного образа (стереотипа) камня реконструируются только из верований, обрядов, бытовой практики, но не имеют прямого языкового подтверждения. Точно так же языковой стереотип волка, включающий признаки «хищный» (ср. *волчья хватка*), «прожорливый» (ср. *волчий аппетит*), «дикий» (ср. *волчья ягоды*), не отмечает признака, определяющего культурный стереотип этого животного в народной культуре, а именно признака «чужой, связанный с потусторонним миром, миром мертвых» (ср. [Гура 1995]).

Анализ опубликованных статей люблинского словаря показывает, что составляющие стереотип суждения далеко не всегда находят языковое выражение, даже если его понимать максимально широко — как представленность в текстах. Такие нормативные суждения, как «нельзя показывать на солнце пальцем» или «плевать в огонь — грех», так же как и поверья типа «кукушка своим кукованием предсказывает, сколько лет жизни еще осталось», не находят отражения в языке, не только в его структуре, но часто даже и в текстах; они «реконструируются» или даже «конструируются» исследователем, выводятся логическим путем из разного рода косвенных данных. То, что в словарных статьях называется экспликацией, — это не только почерпнутые из аутентичных текстов фольклора и языковых текстов (в том числе из фразеологии) цитаты и примеры использования соответствующего слова, но также и логические конструкты, которые в совокупности воспроизводят устойчивый в сознании носителей народной традиции образ объекта.

В концепции московского этнолингвистического словаря [СД] требование обязательной языковой выраженности не сформулировано, и объектом описания служит не язык в узком смысле слова, а язык культуры в семиотическом смысле, знаками (единицами) которого могут быть субстанционально разные сущности: вербальные, реальные (предметные), акциональные и т. п. и даже ментальные — так называемые концепты, такие как судьба, игра и т. п. Такой подход имеет свои

как позитивные, так и негативные стороны. Позитивной стороной является возможность воссоздания целостной картины мира, характерной для данного типа культуры, независимо от способов выражения того или иного восприятия мира или его составляющих — в слове, действии или поверье. Традиционная народная культура в такой же мере вербальна, как и ритуальна; за обеими формами культуры кроется в принципе одно и то же мировоззрение, одна и та же картина мира, хотя вербальная форма народной культуры (прежде всего фольклор, но также и язык в его лексике, фразеологии и логике, т. е. структуре) имеет специфические, не вполне совпадающие с ритуальными, семантические характеристики. Параллелизм или изофункциональность вербального и ритуального кодов культуры многократно были предметом обсуждения и дискуссий. С семантической (семиотической) точки зрения безразлично, выражен ли «образ» (стереотип) предмета вербально или акционально, например, образ замка — в форме заклинания «замыкаю зверю пасть» или в форме ритуального действия — запираения замка на ключ или прятания ключа под порог и т. п. Образ или стереотип камня отражает как глагол *окаменеть* в проклятии «Чтоб ты окаменел!» или название черта *скаменюшник* (*скаменечник*), так и защитное действие, состоящее в том, что камень подкладывают в амбар (чтобы мыши не ели зерна, чтобы они «окаменели»), постукивание по камню или обход пасеки с камнем во рту или закапывание его в землю, чтобы любой потенциальный вредитель «окаменел» и не тронул пчел, и т. п. Отрицательной стороной или недостатком такого подхода можно считать то, что в нем не учитывается, что эти разные формы культуры (вербальные и невербальные) неравноправны, не независимы друг от друга: верования, а особенно язык, являются не только формами (не только планом выражения) культуры, но и — согласно Бенвенисту — интерпретаторами той же культуры.

2. Второй вопрос, связанный с этнолингвистическим понятием стереотипа, касается соотношения стереотипа с другими семантическими категориями — значением, смыслом, коннотацией, прототипом, концептом, символом и т. п. Двусторонняя связь стереотипа, как и лексического значения, с одной стороны, со словом, а с другой — с объектом внешнего мира позволяет понимать его и как семантическую характеристику слова, и как ментальный образ денотата, причем это второе отнесение кажется более логичным. Если мы говорим о суждении «кукушка предсказывает судьбу», то кажется естественным понимать это высказывание как характеристику кукушки, а не слова *кукушка*. Такое понимание отвечает первоначальному пониманию стереотипа как устойчивого представления о предмете. На практике, в опубликованных словарных статьях и в названиях работ представителей люблинской школы, можно встретить формулировки обоих типов: с одной стороны, «стереотип воды», «стереотип Бога», т. е. стереотипы самих сущностей, а не слов, а с другой — «стереотипы названий национальностей», т. е. стереотипы слов. В то же время, когда речь идет о коннотации, это понятие всегда относится к словам, а не к реалиям: «семантические коннотации названий цветов» (названий деревьев, названий брата и сестры, названий птиц и т. п.). Такое употребление слов *стереотип* и *коннотация* однозначно свидетельствует об их разной категориальной интерпретации, т. е. о понимании

стереотипа как ментальной категории, а коннотации — как языковой, хотя это не отвечает первоначальным теоретическим установкам авторов концепции языкового стереотипа. Таким образом, стремление к расширению интерпретации языка и языковой семантики за счет понятия стереотипа наталкивается на определенное «сопротивление материала».

Как понятие стереотипа, так и понятие коннотации стало в каком-то смысле реакцией на «узость» понятия лексического значения, выражаемого словарной дефиницией посредством указания на набор необходимых и достаточных признаков, которые в лучшем случае обеспечивают правильную референцию с объектом внешнего мира (и то не всегда, как следует из работ Анны Вежибцкой), но совершенно недостаточны для правильного и полноценного функционирования и понимания слова в тексте. Понятие коннотации и стереотипа расширило и углубило представление о семантике слова. Однако если коннотация всегда понималась как «надстройка» над денотативным значением, как дополнение к нему, то стереотип с самого начала претендовал на целостное представление лексической семантики, т. е. должен был включать и денотативное ядро, и коннотацию, и иные — оценочные, эмоциональные и прочие семантические «приращения», создавая исчерпывающий образ соответствующего объекта действительности.

Вместе с тем известно, что понятие языкового стереотипа выросло непосредственно из понятия коннотации, ср. известную работу Кристины Писарковой о названиях народов [Pisarkowa 1976]. Е. Бартминьский в статье о стереотипе как предмете лингвистики сочувственно цитирует К. Писаркову: «Стереотипы равнозначны семантической коннотации названия народа» — и комментирует ее следующим образом: «Коннотация понимается К. Писарковой как смысловое содержание, эмоционально окрашенное и сопутствующее первичному значению названия» [Bartmiński 1985: 45]. Из этого определения следует, что языковой стереотип включает не весь семантический объем, соотносящийся с данной номинацией, а только ту его часть, которая «настроена» над «первичным» значением, причем остается неясным, входят ли в его состав еще какие-нибудь значения, кроме коннотации (например, так называемые энциклопедические сведения или культурные значения).

С другой стороны, нельзя не учитывать того, что культурный образ предмета и мира в целом может быть различным для разных типов культуры, даже пользующихся одним языком. Можно, например, говорить о разных портретах (образах, моделях) мира, характерных для носителей общенациональной (стандартной, аналогичной литературному языку) и фольклорной (традиционной, народной), и даже для разных жанров и разных текстов в рамках одного типа культуры. Варианты этих культурных моделей (образов мира) будут представлять разные стереотипы одних и тех же явлений (реалий) окружающей действительности, разные системы оценок и разные способы категоризации содержания. Много и интересно писала об этом в своих работах о языке и культурных моделях (стереотипах) разных конфессиональных групп и разных жанров фольклора С. Е. Никитина [Никитина 1993].

В работах Е. Бартминьского, помимо понятия стереотипа, вводится дополнительное понятие *профиля* как разновидности одного стереотипа [Bartmiński 1993]. Разные профили соотносятся с разными коннотациями, с разными видами субъектов восприятия и разными видами суждений об объекте, они «распределяют» объект (и соответствующий языковой знак) по разным понятийным сферам и помещают его в разные функциональные и семантические парадигмы. Неоднократно приводимые в пример Е. Бартминьским три разных образа (профиля) коня — конь жениха, конь солдата и конь крестьянина-землепашца — составляют один стереотип в трех профилях. Подобных примеров можно привести немало. При этом каждый «подстереотип» (*substereotyp*) содержит в своей основе какой-то признак объекта (или несколько семантически связанных признаков), из которого «вырастает» коннотация и на основе которого формируется стереотип, тогда как остальные признаки отходят на задний план или полностью утрачивают релевантность.

Подобный принцип структуризации семантики находит параллель в механизме возникновения символического значения и рождения *символа*, когда из набора признаков денотата выбирается один, который становится доминирующим, тогда как все прочие признаки оказываются затемненными. Таким доминирующим признаком в принципе может стать любой — и тот, который входит в состав денотативного ядра значения, и тот, который относится к периферии, и тот, который лежит в основе коннотации. Поэтому один и тот же знак (вербальный, акциональный или предметный) может стать основой для нескольких символов. Например, в растительном коде (парадигме) народной культуры верба может быть как символом быстрого роста (откуда битье вербовой веткой как акт продуцирующей магии), так и символом демонического локуса (черти сидят на вербе); борона в предметном коде может выступать как фаллический символ (благодаря наличию острых зубьев и функции рыхления) и как символ отгона нечистой силы или защиты от нее (благодаря тому же признаку наличия острых зубьев); зеркало может восприниматься как символ границы между земным и потусторонним миром или как чисто женский символ. В каждом из этих символических значений соответствующие знаки входят в разные ряды синонимических (или изофункциональных) символов, образуют разные стереотипы или разные профили понятий, если пользоваться термином Е. Бартминьского.

Таким образом, понятию языкового стереотипа в люблинской концепции соответствует в московском понимании то, что можно было бы назвать культурным стереотипом (хотя мы и не пользуемся этим термином, а говорим о семантике знака в языке культуры, имея в виду весь круг значений и функций описываемых в словаре единиц). То, что в концепции Бартминьского называется профилем понятия, в определенной степени соответствует нашему пониманию культурного символа как определенного устойчивого образа предмета, основанного на одном или нескольких избранных его характеристиках.

3. В этнолингвистической концепции Е. Бартминьского подробно разработана методика экспликации стереотипов. Однако в ней речь идет лишь о «предметных сущностях», «элементах мира», стереотипы которых реконструируются

путем исчисления всех «предикатов» исследуемого предмета, т. е. его свойств, признаков, действий, состояний, отношений и т. д. Сколь подробно ни были бы исчислены и интерпретированы смысловые параметры каждого «предмета» и сколь полным ни был бы охват (набор) этих «предметов», составленная из их стереотипов картина неизбежно будет страдать неадекватностью — она будет плоской, двухмерной, статичной и атомарной.

Для того чтобы картина мира была адекватной нашему восприятию, она должна быть объемной, иерархически упорядоченной, динамичной и системно организованной, а это требует включения в нее не только «предметных», но и «предикатных» сущностей. При «предметном» понимании стереотипов картина мира выглядит плоскостью, заполненной предметами, подобно карте с нанесенными на нее пятнами континентов, океанов и морей. В действительности познающий и категоризирующий мир человек составляет себе представление не только о предметах и явлениях и их свойствах, но и о самих этих свойствах, присущих разным предметам и потому наделенных в определенном смысле систематизирующей (категоризирующей) функцией. Он не только видит, что трава зеленая, а кровь красная, но и делает заключение о том, что такое *зеленый* (*зелень*) и *красный* (*краснота*) и какие еще предметы этим свойством обладают; не только знает, что человек и животное рождается и умирает, но и создает некоторый стереотип (образ, концепт) рождения и умирания. В картине мира должен присутствовать образ того, что такое *ходить* или *бежать*, *плавать* и *летать*, что такое *всегда* и *вдруг*, что такое *время* и *пустота* и т. д. Но можно ли вообще говорить о стереотипе применительно к предикатам? И если да, то в чем различие между предметом и предикатом как объектами языковой и культурной категоризации?

В современных лингвистических исследованиях по лексической семантике, ориентированных на когнитивный подход и реконструкцию языковой картины мира, различие между предметными именами и предикатной лексикой как двумя типами языковых знаков определяется очень четко: «...отличие имен действия от слов с другой семантикой состоит преимущественно в том, что они описывают сложные многоаспектные ситуации, формальная экспликация которых требует характеристики свойств участников, их положений, их взаимоотношений и т. п.» [Апресян 1991: 3]. При этом и те и другие виды знаков в своей семантике отражают определенный, специфический для каждого языка, способ категоризации мира человеком, то, как язык членит окружающий мир, прикрепляя слово к определенному фрагменту действительности. Если речь идет о предметной лексике, то в одних языках, например, различаются чашки, кружки и стаканы (или стулья, кресла и табуретки), в других эти предметы обозначаются одним словом; в одних языках *овощи* включают петрушку и морковь, в других не включают, и т. д. Если речь идет о предикатной лексике, то языки различаются, например, тем, какие *субъекты* могут быть у глагола *идти/ходить* (с прототипическим значением передвижения человека или животного по земле с помощью ног), например, в русском языке *часы ходят*, *дорога идет*, *время идет*, *дождь идет* и т. д., а в других языках о дожде или снеге говорится: *пада-*

et; какие объекты могут быть у глагола *резать* и какие инструменты при этом используются: в одних языках можно резать хлеб, бумагу, ткань, в других этот глагол также означает ‘пилить дерево’, но не употребляется по отношению к хлебу, бумаге или ткани; в некоторых языках можно резать только ножом, но не ножницами (в этих случаях говорят: *кроить*) [Дюрович 2000]; одни и те же предметы в одних языках *стоят*, в других *лежат* и т. д.

Аналогично этому могут быть определены различия между предметными и предикатными стереотипами в языке культуры. Если образ (стереотип) предмета складывается из характерных для него свойств (предикатов), то образ (стереотип) предикатных сущностей (свойств, действий, состояний и т. д.) складывается из их пространственно-временных характеристик и их предметного воплощения или наполнения, т. е. типичных для них субъектов, объектов, адресатов, инструментов, ресурсов и т. д.

В своей известной работе об овощах и фруктах Анна Вежбицка [Wierzbicka 1999] говорит, что было бы ошибкой определять розу как «вид колючего предмета», потому что это только один из признаков, который неоправданно бы повышался в своем статусе и трактовался как признак доминирующий, определяющий, классифицирующий. Но именно таким «избирательным» образом категоризируются предметы в символическом языке культуры: признак «колючий» (или «режущий») становится основой объединения в один (функциональный) класс самых разных предметов — не только растений, таких как шиповник, терн, крапива, но и орудий, таких как иголка, нож, коса и т. п., которые одинаково наделяются магической защитной функцией и используются в самых разных ритуальных ситуациях. Аналогично (т. е. на основании выбранных признаков) формируются стереотипы предикатов.

Мне уже приходилось писать об особенности категоризации действий (в широком смысле) как акциональных знаков культуры (т. е. самих действий, предикатов) в их соотношении с другими (предметными, персонажными, локативными и др.) знаками [Голстая 1996в]. Я пыталась показать, что в зависимости от того, какой из компонентов получает доминирующее значение в конкретной ритуальной (коммуникативной) ситуации, семантика предиката приобретает персональный, объектный, инструментальный, локативный или темпоральный акцент, т. е. главное культурное значение заключается либо в исполнителе, либо в объекте действия, либо в инструменте, локусе или времени его совершения, либо значимыми могут оказаться сразу несколько характеристик ситуации, к которой относится действие. И только в некоторых (немногих) случаях доминантой может оказаться само действие (примерами могут служить битье, подпрыгивание, витье, связывание, разрушение и др.).

Сейчас меня интересует другой вопрос — как соотносятся акциональные знаки культуры с соответствующими языковыми единицами (прежде всего глаголами), обозначающими эти акциональные сущности, и как соотносится собственно языковой стереотип предикатного слова (прежде всего глагола) с тем, что можно условно назвать культурным стереотипом предикатного понятия (или концепта)? Можно ли вывести культурные значения из общеязыковых и каковы

те деривационные семантические механизмы, которые приводят к культурному приращению собственно языковой семантики?

В словаре «Славянские древности» толкуются разные категории (типы) предикатов: физические действия (статьи БЕГ, БИТЬ, БРОСАТЬ, ВТЫКАТЬ, ЗАКАПЫВАТЬ, КРУТИТЬ, ЛОМАТЬ, МЕСТИ, ОБВЯЗЫВАТЬ и т. д.), речевые действия (статьи БРАНЬ, БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ, ВЕЛИЧАНИЕ, ДРАЗНИТЬ, КОРИТЬ, ГОЛОШЕНИЕ, ЗАГОВОРЫ и др.), предикаты воздействия (БУДИТЬ, ВОДИТЬ, КОРМИТЬ), предикаты состояния (АГОНИЯ, БЕРЕМЕННОСТЬ, БЕЗБРАЧИЕ, БЕСПЛОДИЕ, БЕССОННИЦА, БЕШЕНСТВО, БОЛЕЗНЬ, ВДОВСТВО, ВЕСТИСЬ, ПЛОДИТЬСЯ, ВОЙНА), предикаты свойства (БЕЛЫЙ ЦВЕТ, БЫСТРЫЙ, ВЫСОКИЙ, ГОЛЫЙ, КИСЛЫЙ – ПРЕСНЫЙ, КРИВОЙ, МОЛОДОЙ – СТАРЫЙ и т. п.) и другие, в том числе сложные, комбинированные действия со многими составляющими, по существу целые ритуалы (БЕСЧИНСТВО, ВЕНЧАНИЕ, ГАДАНИЯ, ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ и т. п.).

Я ограничусь одним примером. Если сравнить языковой и культурный стереотип предиката «ходить/идти», то мы сразу обнаружим, что они очень далеки друг от друга. Для языкового стереотипа (образа) ходьбы/хождения прототипической является принадлежность предиката к классу физических действий (движение, перемещение), хотя глагол *ходить*, *идти* может иметь значение и состояния (*он болен, не ходит*), и значение свойства (*ребенок уже ходит*), и занятия (*он ходит по аптекам, ищет лекарство*). Языковой образ глаголов *идти*, *ходить* определяется здесь их прототипическим субъектом, каковым является человек (или животное). Но этот образ в языке дополняется и усложняется такими употреблениями этого глагола, в которых субъектом служит не человек или животное, а, например, средства передвижения (*поезд идет, автобус ходит по расписанию*), устройства и механизмы (*часы идут, ходят*), локус передвижения (*дорога идет в гору*) и др. В этих вторичных употреблениях мотивирующим признаком оказывается не прототипическое перемещение человека с помощью ног, а либо перемещение другим способом (*поезд, автобус, тучи*), либо вообще не передвижение, а некое действие (*часы*) или свойство (*дорога*), которые, однако, как и прототипическая ходьба, связаны с преодолением пространства (времени). Наконец, субъектом могут быть абстрактные сущности, например, *дело идет, время идет, дождь идет, зима идет* и т. д., где от прототипического значения остается только сама идея движения без всякого указания на способ движения (подробнее см. [Апресян 2009: 462–470; Майсак, Рахилина 1999; Рахилина 2000]).

Если теперь от этого языкового образа (стереотипа) ходьбы обратиться к культурному стереотипу, то мы обнаружим, что в культурных контекстах представлен только прототипический образ хождения, в котором субъектом является человек; «хождение» понимается как свойство человека, определяющее его принадлежность к жизни, основным признаком которой является движение. Хождение противоположно неподвижности, покою и, в частности, лежанию, которые ассоциируются с болезнью и смертью (ср. *слег* о больном, *полегли* или *пали* о погибших в бою и т. п., а выражение *выходить больного* подразумевает как хождение тех, кто за ним *ухаживает*, так и каузативный смысл — побужде-

ние больного к хождению, т. е. выздоровлению и возвращению к жизни). Сема «жизнь» не входит непосредственно в языковую (семантическую) структуру глагола *ходить*; она лишь опосредованно присутствует в ней благодаря прототипическому субъекту «человек» (можно привести примеры из старославянского и древнерусского языка, где *ходить* означает ‘жить, существовать’: «Господь не лишит добра ходящих незлобою» (Синайская псалтырь) и *ходити говеюще* ‘жить целомудренно’ (Ипатьевская летопись). Тем не менее именно презумпция жизни становится источником и семантической доминантой культурных значений хождения, реконструируемых на основе контекстов ритуального поведения.

Известно, что хождение является главным содержанием множества ритуалов, в которых ему приписывается общая продуцирующая и, так сказать, бенефакционная функция: таковы календарные обходы домов, полей, храмов, источников и т. д., разного рода процессии, совершаемые с продуцирующей целью (вызвать плодородие полей) или защитной целью (оградить пространство хождения от града, эпидемии и других напастей) (ср. серию статей венского академика Радослава Катичича о магии плодородия и рифмованной формуле «ходить – родить» [Katičić 1987], ср. полес. «Где коза ходит, там жито родит», бел. «Святая Микола по межах ходит, по межах ходит, жито родить», хорв. «Kuda Jura ođi, tuda polje rodi»).

Эта же глубинная ассоциация хождения с жизнью определяет негативное восприятие хождения после смерти как явления, несовместимого с жизнью и угрожающего живым людям и всему миропорядку, чем объясняется в народной традиции множество ритуальных и магических действий по предотвращению посмертного хождения в составе погребального обряда (связывание ног покойника, прибавление одежды к гробу, рассыпание мака, вынос гроба ногами вперед и многое другое) и по прекращению хождения покойника (установление камня на могиле, забивание осинового кола и т. п.). См. об этом ниже (с. 421–444).

Итак, если можно говорить о культурном стереотипе хождения, то он отличается от семантики глагола *ходить* несколькими существенными признаками. Во-первых, он резко сужает семантику глагола, ограничивая действие его прототипическим значением с субъектом-человеком; все остальные, вторичные, переносные значения глагола не наделяются культурными функциями и не участвуют в культурных контекстах. Во-вторых, семантика «человеческого» хождения получает специфический и очень сильный оценочный акцент, придающий действию символический характер: хождение начинает символизировать жизненную силу, продуктивность и безопасность и благодаря этому получает высшую оценку. На этой символике и оценке и основываются ритуальные функции и магические свойства хождения. Эта оценочная (и далее — символическая) добавка и создает культурный стереотип хождения, сближая его с другими, типичными (предметными) стереотипами, обязательно включающими субъективный эмоционально-оценочный компонент.

В сущности, у акциональных знаков культуры (действий) очень немного функций и лежащих в их основе символических значений, и эти функции носят

слишком общий характер. Это либо стимулирование плодородия, благополучия, сохранения жизни (продуцирующая функция), либо защита жизненных ценностей в превентивном смысле (ограждение от опасности), либо их защита в терапевтическом смысле (устранение, уничтожение уже имеющейся опасности). Но эти общие функции и символические значения базируются на разных характеристиках самого действия. Например, действие «связывать» может наделяться как бенефакционной продуцирующей семантикой (таков смысл символического связывания в обряде побратимства, когда побратимов обвязывают одним поясом), так и защитной обезвреживающей семантикой (таково символическое или реальное связывание как способ сковывания опасности: связывание ног покойника, символическое связывание волчьей пасти и т. п.). В первом случае связывание символизирует соединение, объединение, слияние воедино; во втором — сковывание, лишение подвижности. Действие «ломать» может символизировать нарушение целостности (ср. битье посуды в свадебном обряде), а может трактоваться как способ уничтожения опасности [СД 3: 134–137]. При этом в свадебном обряде битье посуды в одних традициях может служить знаком «честности» невесты, а в других, наоборот, означать ее «нечестность», т. е. утрату девственности до свадьбы. За этими разными символами-омонимами стоят разные акциональные стереотипы.

Таким образом, предикаты в языке культуры если и могут быть истолкованы как стереотипы, то это будут стереотипы иного порядка, чем предметные, и они требуют разработки особых методов экспликации, подобно тому как в лингвистической семантике по-разному трактуются семантические свойства предикатов и предметных имен.

К ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРЯДА И ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА

Аналогия между языком и культурой (основанная как на сходстве их природы, так и на общности семиотических подходов к обоим явлениям), уже породившая немало продуктивных культурологических понятий (ср. язык культуры, культурный или обрядовый текст, грамматика и семантика обряда и т. п.), по мере развития новых направлений в лингвистике продолжает обогащаться и углубляться, открывая новые возможности интерпретации различных форм и категорий культуры (см. [Język a kultura 1988; Толстой 1995б]). Одной из наиболее близких к культурологии областей современного языкознания, в определенной степени даже смыкающейся с ней по своему содержанию, безусловно, является лингвистическая прагматика, изучающая язык в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании, в контексте поведения, коммуникации, ее субъектов, адресатов, содержания, целей и т. п.

На первый взгляд, обряд еще «более коммуникативен», чем язык, ибо он всегда предполагает каких-то конкретных исполнителей и какие-то конкретные условия — время, место исполнения, определенные цели и определенного адресата. Если воспользоваться термином Дж. Лайонза, то обряд соответствует «канонической коммуникативной ситуации» и подобен «каноническому речевому акту», в котором соблюдается классическое единство места, времени и действия [Lyons 1978]. Поскольку, в отличие от языка, обряд не имеет письменной формы, то его «текст» не может быть «отсрочен», отделен от момента исполнения и от исполнителя, как это возможно и нормально для письменных языковых текстов. Он не может быть отделен и от локуса исполнения, не может восприниматься на расстоянии, в отличие от такого вида речевого общения, как телефонный разговор.

В то же время коммуникативные возможности обрядового и фольклорного «актов» по сравнению с возможностями речевого общения явно ограничены, ибо ни обряд, ни фольклорный текст не являются в прямом смысле слова продуктом акта коммуникации (исполнения), они не создаются исполнителем, а лишь воспроизводятся в готовом виде, лишь «актуализируются» в момент исполнения. И обрядовый, и фольклорный тексты существуют до самого обряда, предшествуют ему, а их создатель (если он есть) устранен из коммуникативного акта обряда, выведен за его пределы. Поэтому ни обряд, ни фольклорный текст не могут служить простым сообщением, они не содержат в себе ничего нового для адресатов ни в своей «локуции», в своем пропозициональном содержании, ни в своей «иллокуции», ибо их целевая направленность также заранее известна и неизменна. В этом смысле они всегда вторичны.

Из этого (и не только из этого) следует, что к трем сформулированным Дж. Лайонзом условиям «каноничности» коммуникативной ситуации, а именно: 1) наличие субъекта (отправителя) и адресата, 2) синхронность отправления и восприятия текста и 3) единство местонахождения отправителя и адресата, — должно быть, по-видимому, добавлено еще одно, четвертое условие: 4) отправитель (субъект, говорящий) является «автором» передаваемого текста, он создает его в самом акте коммуникации. Канонический речевой акт удовлетворяет всем четырем условиям, а ситуация обряда — в лучшем случае лишь первым трем. Речевой акт, в котором говорящий не является автором произносимого текста, а лишь воспроизводит чужой текст (например, читает стихотворение или газетную статью), вряд ли может считаться каноническим, стандартным коммуникативным актом, его семантика содержит весьма существенные «добавки», возникающие из факта вторичности, т. е. как бы из присутствия в речевой ситуации, помимо говорящего, еще одного отправителя — автора, со всеми его «правами» на текст, его интенциями, оценками и т. д. По отношению к таким речевым ситуациям предложено понятие особого, «нарративного» (повествовательного) режима коммуникации [Падучева 1990]. Вторичность фольклорного текста не вполне соответствует нарративному режиму речи. Здесь отношения между первичным и вторичным текстом иные, чем простое пересказывание, они более сложные.

Фольклорный текст имеет свою внутреннюю (первичную) прагматическую структуру, соотносимую с ситуацией создания текста и с его условным автором, и внешнюю, или вторичную, структуру, соотносимую с ситуацией воспроизведения (исполнения) текста и с ее прагматическими параметрами и установками. Эти две разные ситуации и соответственно две разные структуры могут по-разному взаимодействовать между собой, создавая сложное и иерархически организованное целое.

Если говорить о внешних коммуникативных функциях фольклорных текстов, связанных с их исполнением, то нетрудно заметить, что разные фольклорные жанры по своим коммуникативным возможностям неравнозначны. Например, магические, заклинательные тексты (скажем, заговоры) в большой степени коммуникативны: у них отчетливо выражена цель (изгнать, утешить или задобрить болезнь, перенести ее с больного на дерево, на предмет и т. п.), часто вполне конкретен адресат (это может быть сама болезнь, больной, демон, святой, посредник, Бог и т. п.). Гораздо менее коммуникативны так называемые повествовательные жанры. Но даже исполнитель сказки свободен в выборе момента исполнения, в выборе самого текста, он может преследовать определенную цель, нравоучительную или утешительную. Если речь идет о пословицах или поговорках, то здесь также сохраняется свобода выбора подходящей ситуации и относительная свобода прагматической цели: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упреком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т. д. В обряде же воля исполнителя практически сведена на нет строгой регламентацией всех обстоятельств и условий исполнения (лицо, время, место, сопутствующие действия) и заданностью самого текста.

Что касается внутренних прагматических характеристик фольклорных текстов, то в повествовательных жанрах фольклора они достаточно автономны, независимы от ситуации исполнения и вполне сопоставимы с прагматикой речевых нарративных текстов. Иначе обстоит дело с обрядовыми фольклорными текстами. Во многих случаях обрядовые тексты (песни, приговоры, заклинания и т. п.) или их фрагменты прагматически маркированы и представляют собой просьбы, мольбы, пожелания, предписания, обещания, приглашения, угрозы, проклятия, вопросы, поздравления и т. п. Они обычно содержат явные признаки прагматической организации, т. е. соотносённости с некоторой ситуацией, — указания на отправителя, адресата, иллокутивную цель (вокативы, формы местоимений 1-го и 2-го лица, императивы, оптативные формулы), а их общая обрядовая семантика в значительной мере, хотя и не полностью, определяется первичной (внутренней) прагматической установкой. Такие тексты как бы отвлечены от реальной ситуации исполнения обряда и отсылают к некоторой архетипической ситуации, воспроизводимой в обряде. Исполнитель, говорящий (отправитель текста) репрезентирует в обряде не столько самого себя как участника обряда, сколько свою обрядовую роль, определенную модель говорящего (автора текста). При этом он как бы присваивает себе произносимый текст, становится его автором.

Еще более сложной оказывается для обрядового текста модель адресата. Можно говорить по крайней мере о трех типах адресатов: 1) о непосредственном адресате обрядовой ситуации, т. е. одном из участников обряда, к которому обращен текст (например, о хозяине или всей семье при исполнении рождественских колядок; невесте и женихе в свадебном обряде, больном в ритуале лечения и т. п.); 2) об адресате, обозначенном и названном в самом тексте (это может быть не только реальное обрядовое лицо, но и Бог, святой, персонифицированный праздник, демонологический персонаж, предмет, объект или орудие действия); 3) о некоем абсолютном адресате, т. е. высшей силе, к которой апеллирует в конечном счете любой обрядовый текст заклинательного характера. Например, русские жницы, окончив жатву, катались по стерне и говорили, обращаясь к полю: «Нивка, нивка, отдай мою силку!» (чтобы спина не болела); словацкие девушки в канун дня св. Андрея (30. XI) трясли забор и приговаривали: «Забор, забор, тряску тебя, святой Андрей, прошу тебя — дай мне знать, за кого мне замуж идти». Абсолютный адресат обычно не эксплицируется, ср. благопожелание, произносимое сербским ползником (первым посетителем) на Рождество: «Вот такой пусть вырастет пшеница, ячмень, конопля и остальной урожай!» (при этом он высоко поднимает ветку). Текст может быть рассчитан на адресатов двух типов или даже всех трех типов одновременно. Соответственно усложнению модели отправителя и адресата текста углубляется его коммуникативное содержание и семантическая структура.

Неоднозначно и многослойно и понятие иллокутивной цели обрядового текста. Цель, как и адресат, имеет несколько моделей. Это может быть буквальная, прямая цель, выраженная в тексте и предопределенная его формой (например, благопожелание), внутриобрядовая цель (например, получение вознаграждения

дения за благопожелание или за исполнение колядок), более отдаленная цель (обеспечение урожая, приплода скота, исцеление от болезни, оберег от злых сил) и, наконец, некая высшая цель (сохранение общего благополучия и мирового порядка).

Наиболее яркой особенностью прагматики обрядового фольклорного текста является его принципиальная «перлокутивность», *косвенность*, несовпадение буквального, прямого значения сказанного (его логического, пропозиционного содержания) с тем, что «имеется в виду», т. е. с иллокутивной целью. При этом вторичные, косвенные значения и цели высказывания конвенционально закреплены, предписаны и предопределены структурой и назначением обряда и текста и не зависят от воли исполнителя текста. Соотношение прямого и косвенного смысла носит в этом случае вполне устойчивый, стереотипный характер и не предусматривает никакой свободной «игры» между ними. Оно как бы введено в прагматическую рамку текста и воспроизводится автоматически вместе с ним.

Однако характер соотношения прямого и косвенного значений неодинаков для разных типов речевых актов, представленных в обрядовом тексте. Исключительно косвенными актами являются тексты или их фрагменты, имеющие коммуникативно немаркированную форму констатаций, сообщений, утверждений (так называемые ассертивы или репрезентативы). Исследователи обрядового фольклора не раз отмечали эту особенность (прием) закликательных текстов — магическую, благопожелательную, оптативную, поздравительную и т. п. функцию констатирующих («повествовательных») текстов или фрагментов колядок, благопожелательных приговоров, заговоров, свадебных величаний и т. п. Так, благопожелание может иметь не оптативную или императивную форму, соответствующую функции жанра, а констатирующую типа «Пришел Новый год, принес вам много здоровья, много детей, телят, ягнят, поросят, хлеба и т. д.». Так же и заговор от болезни может содержать императивную формулу отгона типа «Криксы-плаксы, перестаньте ходить, дитине кости ломить, идите на сухие леса, на болота, где ветер не веет, солнце не светит и т. д.», а может, вместо этого, иметь констатирующую («повествовательную») формулу типа «Летели сороки через дитячий двор высокий да ухопили криксы и плаксы, ночницы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали в яр глубокий, крыльцами замели, ножками загребли».

В прагматически неоднородном тексте констатирующие фрагменты, как правило, принимают ту иллокутивную функцию (и то прагматическое значение), которое характерно для прагматически маркированных фрагментов того же текста. Эти последние как бы создают иллокутивное поле всего текста. Например, заговор может содержать повествовательный зачин, за которым следует прагматически маркированный текст, «окрашивающий» своей иллокуцией также и повествовательный фрагмент, ср. полесский заговор от детской бессонницы и ночного крика: «Ходыла Божа Маты по хаты, гоныла крыкльвицы з хаты. Идытэ, крыкльвицы, з хаты, дайтэ дытыни спаты з вэчора до пивночы, з пивночы до ранку», где «отгонная» (прагматически маркированная) часть как бы

одновременно принадлежит и персонажу повествовательного зачина (т. е. Богоматери), и лекарю — исполнителю текста, т. е. является элементом и первичной, и вторичной прагматической семантики.

Безусловно косвенный (риторический) характер имеют вопросы и диалогические тексты, составляющие особый речевой и фольклорный жанр и особый прагматический тип текста со сложной структурой. Они также никогда не употребляются в своем прямом значении — с целью получения знания. В ритуально-магической практике всех славянских традиций известен специальный диалог, исполняемый перед новогодним ужином и направленный на то, чтобы в течение всего грядущего года скотина не терялась, возвращалась домой, а куры неслись в своей усадьбе, а не где-нибудь в чужом дворе. В Полесье кто-то из домочадцев выходил из дома, стучал в окно и спрашивал хозяйку: «Добрый вечер, кума. А где ваши куры несутся?» Хозяйка из хаты отвечала: «В сарае». — «А где ваши коровы пасутся?» — «На грудку». — «А где ваши рои седают?» — «На хвое (или на груше)». Широко используется ритуальный диалог и в магии лечения болезней. В том же Полесье для избавления ребенка от «крикс» (ночного плача) кладут в воду гребень и ребенка. Одна женщина становится снаружи под окном и спрашивает: «Что вы делаете?» Другая из дома отвечает: «Варим криксы». На это следует из-под окна: «Варите сильнее, чтобы больше не варить». Так говорят трижды (подробнее см. [Толстой 1984]).

Косвенную цель могут принимать не только повествовательные, но и прагматически маркированные тексты. Приглашения могут преследовать прямо противоположную цель предотвращения прихода, отгона (таковы, например, приглашения мифологических персонажей и стихий на рождественский ужин [Виноградова, Толстая 1991]), просьба может иметь значение благопожелания и т. п. Многие обрядовые тексты представляют собой комбинацию нескольких иллюкутивных актов, подчас противоречащих по своей прагматической семантике друг другу. В таких случаях тексты имеют весьма сложную семантическую структуру. В упомянутых уже текстах рождественских приглашений пригласительные формулы могут сочетаться с формулами запрета и формулами угрозы, ср. полесское «Мороз, мороз, ходи кутью есть! А в Петровку не ходи, не то будем пугами бить!». Суммарная прагматическая цель текста оказывается производной от всех этих составляющих и отражает неоднозначность целевой установки самого обряда, непосредственная цель которого — приглашение, а конечная цель (цель самого приглашения) — отгон, предупреждение появления стихии в неурочное, летнее время.

Таким образом, прагматическая структура и семантика обрядового фольклорного текста задается и определяется обрядовым контекстом и коммуникативной структурой самого обряда, в который текст входит в качестве его вербального компонента. Но, в отличие от вербального текста, акциональный текст обряда обычно не имеет формально выраженных показателей своей прагматики, в нем чаще всего не эксплицируются ни адресаты совершаемых действий, ни их цели. Как в таком случае мы можем узнать, зачем, с какой целью совершается обряд и кому он адресован?

Сами исполнители обряда (носители традиции) не нуждаются обычно в том, чтобы формулировать цели своих действий. Необходимость в таких формулировках и объяснениях возникает лишь в двух случаях: во-первых, при соприкосновении с другой культурой, скажем, в ситуации опроса информаторов исследователем, или при межэтнических контактах, или даже при общении представителей соседних локальных традиций, во-вторых, при передаче собственной традиции новым поколениям, т. е. при обучении. Последняя ситуация совсем не редка, она достаточно типична и возникает отнюдь не только при общении с детьми, когда им, например, говорят: «Не ходи в поле — русалка защекочет» или: «Не ходи к колодцу — там сидит железная баба, она тебя утащит». Ситуация обучения возникает постоянно в жизни каждого члена социума, при каждом переходе его в новый возрастной или социальный статус, каждый раз, когда ему приходится осваивать новую социальную или обрядовую роль: в обрядах инициации молодежи; в свадебном обряде, когда молодые люди становятся сначала невестой и женихом, затем мужем и женой, невесткой и зятем, а их родители — свекром и свекровью, тестем и тещей, другие — впервые становятся сватами и т. д.; в родинном обряде обучают и роженицу, и ее мужа, и бабу-повитуху; овдовев, женщина начинает усваивать правила поведения в новом статусе, и т. д. Во всех подобных случаях оказываются необходимыми те или иные разъяснения и толкования ритуальных форм поведения, вскрывающие их «цель».

И все же если спросить у носителей традиции, зачем совершается тот или иной обряд, то чаще всего последует ответ типа «...так принято, так положено, так всегда делали, так делали старые люди и нам велели». Казалось бы, такой ответ лишен содержания, ибо он логически вытекает из самого понятия обряда как действия (или поведения), закрепленного традицией. Но тем не менее это самый точный ответ на вопрос, ибо наиболее существенная цель любого обряда — не нарушить традицию, соблюсти предписанные ею правила поведения, а это в свою очередь должно обеспечить сохранение и поддержание существующего порядка, существующего положения дел, равновесия мира или — восстановление равновесия, если оно было нарушено. Важнейшим условием незыблемости мира является соблюдение границы между этим и потусторонним миром, границы, которая естественным образом нарушается, например, в случае рождения ребенка или в случае смерти, и тогда именно обряды должны ее восстановить.

Но это лишь самая общая, самая широкая рамка целевой модели обряда. Конкретные обряды имеют и более узкие, конкретные цели. Например, когда при приближении грозы выбрасывают из дома во двор хлебную лопату, то цель этого действия состоит в том, чтобы отогнать тучу, предотвратить удар молнии в дом. Когда за ужином в рождественский сочельник откладывают понемногу от каждого блюда на отдельную тарелку или прямо на стол, то это делают с целью накормить умерших родственников, которые в этот день (или ночь) должны прийти домой. В свою очередь это угощение душ умерших предков преследует цель задобрить их, заручиться их благосклонностью и защитой в наступающем

году. Цель действия может быть и внутриобрядовой, например, получение вознаграждения, обмен дарами, выкуп и т. п.

Как известно, логически нелегко разграничить цель и причину — и та, и другая категория могут мотивировать действие. Они часто не различаются и в языке: в русском языке на целевой вопрос «зачем?» может даваться ответ с предъявлением причины, а на причинный вопрос «почему?» — ответ с предъявлением цели. В специальной работе на эту тему Е. В. Рахилиной [Рахилина 1989] (ср. также [Grochowski 1980]) предлагается ответы на такие вопросы независимо от их целевой или причинной логической и языковой формы называть оправданиями действия. По-видимому, широко употребительный в фольклористике и этнографии термин *мотивировка действия* следует истолковывать подобным же образом.

Мотивировки обрядовых действий, предписаний или запретов, предъявляемые носителями традиции, по своему содержанию являются преимущественно целевыми, т. е. объясняющими назначение, целевую установку обряда, что схематически можно выразить так: некоторое действие совершается, должно совершаться или не должно совершаться, чтобы нечто другое (событие, факт, положение дел) было или не было (состоялось или не состоялось). Но по своей логической форме мотивировки могут быть тройкими: 1) выражающими цель, т. е. формально-целевыми, вводимыми союзами типа *чтобы, чтобы не, для того чтобы*; 2) выражающими причину, т. е. формально-причинными, вводимыми союзами *потому что, так как, ибо, поскольку* или бессоюзно; 3) выражающими следствие, обычно отрицательное следствие, т. е. следствие несовершения некоторого действия или несоблюдения запрета, и вводимыми союзами типа *а то, а не то, иначе*.

Примеры формально-целевых мотивировок: «новорожденного ребенка купают в хлебной деже, чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто», «во время первого весеннего грома трутся спиной о дубовый столб, чтобы спина стала крепкой, как дуб, и целое лето не болела», «в новый дом вселяются в полнолуние, чтобы всего в доме было полно» и т. п. Цель может также выражаться сокращенно — предложной конструкцией с целевыми и другими предлогами, например, «для здоровья» (= чтобы быть здоровым), «на высокий лен» (= чтобы лен рос высоким), «от сглазу» (= чтобы не подвергнуться сглазу или чтобы избавиться от сглаза), «от нечисти», «от испуга» и т. п. Например, «на Новый год выбрасывают на улицу старый веник — от блох, от клопов» (= чтобы в доме не было блох, клопов). Примеры формально-причинных мотивировок: «в хлеву вешают зеркало, потому что ведьма боится зеркала и не станет, увидев его, мучить скотину» или «ребенка надо подкурить собачьей шерстью, потому что его испугала собака» (он плачет от того, что его испугала собака). Причина часто формулируется как условие, обычно оцениваемое отрицательно, — условие места, времени, обстоятельств. Например, «если ребенок не спит по ночам, его кладут под печку и накрывают старым веником» (причиной действия является то, что ребенок не спит по ночам) или «если (когда) долго нет дождя, делают из глины куклу и закапывают ее в землю» (причина действия —

долгое отсутствие дождя). Примеры мотивировок, выражающих отрицательное следствие: «нельзя брать для строительства дома дерево, пораженное молнией, иначе дом сгорит от молнии» или «ребенка до одного года нельзя подносить к зеркалу, а то он будет плохо говорить (долго не начнет говорить)».

Нетрудно видеть, что одна и та же по прагматическому содержанию мотивировка может иметь разные логические и языковые формы выражения. Можно сказать: «...во время грозы выбрасывают хлебную лопату, чтобы молния не ударила в дом» (целевая конструкция мотивировки), а можно ту же мотивировку сформулировать как отрицательное следствие: «...во время грозы выбрасывают хлебную лопату, а то молния ударит в дом» (действие мотивируется тем, что его несовершенство приводит к нежелательному последствию). Точно так же обычай купания новорожденного в хлебной деже может быть снабжен как целевой мотивировкой («чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто»), так и следственной («тогда он будет расти так же быстро, как хлебное тесто»). Целевые мотивировки, таким образом, можно легко преобразовать (практически без изменения смысла) в следственные, а следственные конструкции легко трансформируются в формально-причинные, например, «выбрасывают хлебную лопату, а то молния ударит в дом» может трансформироваться в «выбрасывают лопату, так как молния может ударить в дом».

Следовательно, логический тип мотивировки (цель, причина или следствие) не зависит от прагматики обряда и от характера семантической связи между мотивируемым и мотивирующим, в данном случае — между совершаемым действием и каким-то другим событием (желательным или нежелательным). Он определяется прежде всего логической и языковой формой выражения (фразы), называющей это действие, в частности, его модальностью, наличием отрицания. Поэтому для запрета (прохибитива), предписания (оптатива, императива и т. п.) и констатации обычая (репрезентатива) характерны разные логические типы предпочтительных мотивировок: запреты чаще мотивируются причинными и следственными конструкциями, предписания — целевыми и следственными.

Неразличение цели, причины и следствия объясняется их логической связью именно как возможных мотивировок действия: причиной совершения действия может быть желание достичь определенной цели, целью может стать желание избежать следствия или вызвать его, а также устранить причину; нежелательное следствие становится причиной запрета, желательное следствие может быть и целью, и причиной действия. Эти три категории соотносятся между собой по двум признакам: 1) времени («будущее – прошедшее») и 2) оценки («желательное – нежелательное», или «положительное – отрицательное»). Целевая мотивировка определяет состояние в будущем, притом состояние желательное (оцениваемое положительно), причинная — состояние в прошлом (настоящем) и нежелательное (оцениваемое отрицательно), следственная — состояние дел в будущем, оцениваемое в большинстве случаев (в конструкциях с союзами *а то, иначе*) как нежелательное; реже используются такие мотивировки при положительно оцениваемом следствии (ср. «надо тереться спиной о дуб, тогда спина не будет болеть»).

Для семантической интерпретации обряда или верования важнее сам факт установления связи между двумя событиями или явлениями в мире, поскольку она обнаруживает сокровенное (часто мифологически обусловленное) отношение между ними, вытекающее из всего видения мира. Конечно, единичный, случайный факт такого соотнесения мотивирующего и мотивируемого действия, события, состояния сам по себе еще недостаточен для глубинной семантической интерпретации обряда или обычая. Такая интерпретация возможна только в результате сопоставления целых рядов подобных связей. Так, изолированно взятая мотивировка запрета подносить младенца к зеркалу («не будет говорить», «долго не будет говорить», «будет плохо говорить») еще мало что объясняет в народном отношении и к новорожденному ребенку, и к зеркалу. Но если учесть весь соответствующий комплекс обрядов и верований, то картина существенно изменится. Весь набор мотивировок запрета смотреться в зеркало («ребенок не будет расти, умрет, заболит и т. п.»), круг лиц, на которых он распространяется (ребенок, роженица, беременная женщина и др.), обстоятельства, в которых он действует (ночью, вечером, в течение первого года жизни, 40 дней после родов или после смерти; когда в доме находится покойник и т. п.) — все это вместе составляет такой контекст, в котором проявляется связь интересующих нас мотивировок (при всей их разнородности и кажущейся случайности) с представлением о зеркале как открытой границе между земным и загробным миром, характерные признаки которого — молчание, неизменность (невозможность роста), перевернутость и т. д. (см. [Толстая 1994а]). Общий смысл этих мотивировок состоит, таким образом, в указании на опасность соприкосновения через зеркало с областью смерти.

Изучение всего ряда мотивировок одного действия, обряда или запрета (например, всех встречающихся мотивировок запрета бить веником скотину или человека) дает в руки исследователя инструмент проникновения в народную картину мира и позволяет выделить существенные, семантически релевантные признаки составляющих ее элементов или фрагментов, увидеть ее парадигматику и морфологию. Столь же продуктивна и противоположная операция — установление и анализ всех действий, обрядов, запретов, предписаний, объединяемых общностью мотивировки, например, всех действий, совершаемых во время засухи и направленных на вызывание дождя, или всех способов отгона тучи, всех действий, защищающих от ходячих покойников, всех приемов, способствующих урожаю льна, или всех способов избавления от бессонницы. Такие ряды действий, подобно рядам мотивировок, образуют нечто похожее на связный текст, в котором все элементы семантически ориентированы на мотивировку и через нее связаны друг с другом.

Такие ряды действий, объединенных общей целью, причиной или следствием (стремлением достичь желаемого положения вещей, устранить существующее нежелательное положение или избежать такового в будущем), в большей степени характеризуют явление, состояние или событие, выступающее в качестве мотивировки («идет дождь», «уходит туча», «исчезает бессонница»), чем сами действия (тканье обыденного рушника, выбрасывание на двор хлебной

лопаты, подкладывание в колыбель железных предметов и т. д.). Это связано с тем, что явление, служащее мотивировкой, раскрывается в таких рядах с разных сторон, выявляет разные свои признаки, отраженные в отдельных мотивируемых действиях, тогда как сами действия лишены подобных контекстов и могут выступать лишь в одном из своих значений (функций). Так, анализ всего ряда магических действий, совершаемых у славян с целью вызывания дождя или отгона тучи, позволяет воссоздать с достаточной полнотой соответствующие фрагменты традиционной картины мира — представления и верования о природе дождя, засухи, мифологическое восприятие грозовых и градовых туч и т. д. [Голстые 1978; 1981а; 1981б; 1982].

Еще один аспект изучения мотивировок, который способствует проникновению в картину мира, — это выявление самого механизма мотивировок, т. е. установление логической связи между мотивируемым действием и мотивирующим суждением (верованием), иначе говоря, изучение того, чем и как мотивированы сами мотивировки. Чаще всего связь между мотивирующим и мотивируемым базируется на каком-то признаке мотивируемого действия или участвующего в нем лица, предмета, обстоятельства и т. п. Например, запрет переступить старый, стершийся веник или бить им скотину часто имеет мотивировку «а то скотина (или дитя) засохнет», и эта мотивировка строится на приписываемом венику признаке «сухой», противопоставляющем веник свежей зеленой ветке и акцентируемом и в других случаях. Но этот запрет может иметь и другую мотивировку: «...нельзя бить веником — короста упадет, тело чесаться будет». Эта мотивировка апеллирует к другому признаку веника — к его, так сказать, нечистоте, признаку, который естественно приписывается этому предмету как орудию действий с мусором, нечистью. Это свойство веника также подтверждается многими другими контекстами: в частности, на этом признаке может базироваться запрет бросать стершийся веник в печь или вообще в огонь, который отмечен признаком «чистота, сакральность» [Виноградова, Голстая 1993б]. Многообразные связи мотивирующего и мотивируемого в ритуальной практике требуют специального изучения.

Отсутствие одно-однозначного соответствия между действием (обрядом, ритуалом или его нормативным коррелятом — запретом, предписанием) и мотивировкой, нередкая множественность мотивировок одного и того же действия или множественность действий, имеющих одну и ту же мотивировку, объясняется, во-первых, как видно из сказанного, механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку; во-вторых, вариативностью самой картины мира, символически закрепляющей в разных локальных традициях один и тот же признак за разными реалиями (предметами, действиями, природными явлениями и объектами). Наконец, необходимо учитывать и оценку, которая накладывается на мотивационный бинот (мотивируемое – мотивирующее), что, естественно, отражается на его семантике. Например, запрет бросать старые веники в печь в Полесье часто мотивируется тем, что «будет сильный ветер, буря». Но если сильный ветер оценивается положи-

тельно, он становится желательным — для работы ветряных мельниц, во время молотьбы, для разгона туч и т. п. (нежелательное следствие превращается в цель), и тогда вместо запрета появляется предписание: «...если нет ветра (или: чтобы вызвать ветер), нужно бросить в печь старый веник».

Здесь были высказаны лишь самые предварительные соображения о прагматике фольклорного обрядового текста и самого обряда в их отношении к стоящей за ними картине мира и аксиологической системе. Многое еще требует специального рассмотрения и истолкования. Одной из наиболее интересных и актуальных задач является изучение мотивировок, их языковой и логической структуры, их семантики и функции как связующей нити между ритуально-обрядовой практикой и системой верований, традиционной картиной мира. Интерпретирующая роль мотивировок превращает их в важную составляющую всего метаязыка традиционной народной культуры, но в то же время они остаются частью самой этой культуры, и в этих обеих своих ипостасях они представляют несомненный интерес для исследователей народной культуры.

Понятие устного текста существует в оппозиции к понятию письменного текста и появляется лишь с возникновением письменности. В основе этой оппозиции лежит противопоставление звучащей речи текстам, записанным на бумаге или ином материале. Однако очевидно, что этот признак не является единственным и даже обязательным: передача устного текста, например, разговорной речи, письменными знаками не превращает его в письменный текст и остается лишь письменной фиксацией устного текста, и наоборот, всякий письменный текст может быть произнесен вслух, и от этого он не теряет своих свойств письменного текста. Устная (звуковая) и письменная формы текста являются, таким образом, хотя и исходным, но лишь внешним признаком, противопоставляющим устную и письменную речь. Более существенным следует считать принадлежность текста к устной или письменной форме коммуникации: первая предполагает одновременность (синхронность) отправления и получения сообщения (текста), вторая — их неодновременность, последовательность, разделенность во времени. Устный текст имеет определенного, присутствующего в момент речи адресата, тогда как письменный предполагает неопределенность и множественность адресатов, могущих воспринимать этот текст в неограниченном времени после его создания. Устный текст в принципе однократен, существует лишь в момент его произнесения и не рассчитан на воспроизведение, в отличие от письменного текста, время существования которого ограничено только техническими возможностями его хранения и воспроизведения и который рассчитан на многократное использование. Именно эти функциональные признаки определяют те существенные свойства устного и письменного текста, которые их противопоставляют друг другу и обуславливают внутренние, структурные (собственно языковые и стилистические) особенности устных и письменных текстов, которые еще недостаточно изучены и не полностью выявлены.

Таким образом, понятие устного текста очерчивается совокупностью признаков:

- 1) устность в узком смысле слова (звуковая форма);
- 2) одновременность произнесения и восприятия;
- 3) однократность (невоспроизводимость);
- 4) определенность и присутствие адресата;
- 5) специфически устная структура текста.

Письменному тексту присущи те же признаки с противоположным значением. Однако всем этим признакам вместе удовлетворяет лишь некий идеальный устный текст, к которому ближе всего стоит текст разговорного языка, тогда как в реальном разнообразии вербальных текстов каждый конкретный вид текста отвечает лишь некоторым, не всем перечисленным признакам. Так, например, фольклорный текст (песня или сказка), традиционно относящийся к устной сфере

коммуникации, в своем естественном (устном) виде удовлетворяет признакам: устности в узком смысле слова (1), одновременности произнесения и восприятия (2), но в отношении признака 4 он демонстрирует двойственность: определенность адресата (в каждый момент исполнения текста) и неопределенность, множественность адресатов (в перспективе его исторического бытования); в отношении признака 5 (структуры текста) он обнаруживает сочетание признаков устного и письменного текста, а по признаку 3 он, будучи принципиально воспроизводимым (многократным), должен быть квалифицирован как письменный текст. В свою очередь эпистолярные тексты, относящиеся традиционно к письменной коммуникации, точно так же сочетают в себе признаки «устные» и «письменные»: вопреки письменной форме и неодновременности отправления и получения, что характерно для письменных текстов, они содержат и признаки устности, будучи принципиально однократными, не рассчитанными на воспроизведение, имеющими одного, определенного адресата и отвечающими во многом структуре собственно устного текста. Рассмотренные различия наглядно представлены в следующей таблице:

Признаки устности	«Идеальный» устный текст	Фольклорный текст	Эпистолярный текст	«Идеальный» письменный текст
1. Устная (звуковая) форма	+	+	–	–
2. Одновременность отправления и получения	+	+	–	–
3. Однократность (невоспроизводимость)	+	–	+	–
4. Определенность адресата	+	+ /–	+	–
5. Специфически устная структура	+	+ /–	+ /–	–

Таким образом, при определении понятия «устный текст» следует исходить не из бинарной оппозиции «устный текст – письменный текст», предполагающей однозначную квалификацию каждого конкретного текста как устного или письменного, а из определенной «шкалы устности», выстраиваемой между полюсом «устный» (условно — текст разговорного языка) и полюсом «письменный» (условно — литературный текст). Место каждого конкретного текста на этой шкале и, следовательно, степень устности определяется соотношением указанных (а также, возможно, и других) признаков и в принципе может быть измерена. Следует учитывать, что тип фольклорного текста (песни, сказки) и эпистолярного текста выбраны здесь лишь в целях иллюстрации. Они представляют собой лишь отдельные, случайно взятые образцы из огромного многообразия

реальных вербальных текстов. Точно так же и среди разговорных и литературных текстов лишь немногие удовлетворяют данным в таблице характеристикам, т. е. являются «чистыми» устными и письменными текстами. Понятно, что такие виды устных текстов, как речь на митинге, выступление на научной дискуссии, телефонный диалог и т. д., будут иметь свое особое место на шкале устности, а разные жанры фольклора и литературы могут существенно различаться по данным признакам. Степень устности/письменности различна у драматического, эпического и лирического произведения, у сказки, приговора, ритуального диалога или заговора. В соответствии со шкалой устности может быть создана и общая типология текстов, в которой каждый конкретный тип имел бы специфический набор характеристик. Вместе с тем следует иметь в виду, что подобная типология всегда имеет историческую обусловленность, и само соотношение устных и письменных моделей в истории языка и истории литературы постоянно меняется. Устные и письменные жанры и формы перетекают друг в друга, пересекаются и взаимодействуют, скрещиваются и дробятся, специализируются и унифицируются, актуализируются и угасают, создавая для каждой данной эпохи и каждой языковой и литературной традиции свой неповторимый узор. Более того, один и тот же тип текста, благодаря сочетанию в нем признаков устного и письменного, может в разных контекстах пониматься то как репрезентант устной, то как репрезентант письменной модели. Так, например, фольклорные тексты по отношению к диалектному языку безусловно воплощают письменную, книжную модель, тогда как по отношению к литературе они репрезентируют именно устную модель. Апокрифические тексты, бытующие на периферии книжной литературы и на периферии фольклора (или на их пограничье), т. е. имеющие и письменную, и устную форму, в рамках литературы воплощают устную модель, а в рамках фольклора — письменную. В фольклоре существуют жанры, ориентированные на письменный полюс, и, наоборот, в литературе — жанры, ориентированные на устный полюс. В истории литературных языков, в частности славянских, фундаментальное значение имеет оппозиция «разговорный – книжный язык», которая является лишь разновидностью оппозиции «устный – письменный». В формировании славянских литературных письменных языков значительная роль принадлежит устно-поэтической (фольклорной) традиции, языку и устным текстам обычного права и другим видам наддиалектной устной речи.

Все сказанное до сих пор относительно вербальной коммуникации и вербальных текстов подводит к достаточно широкому функциональному пониманию устного текста в его оппозиции письменному тексту, которое может быть распространено и на текст в более широком семиотическом смысле слова, а именно на культурный текст вообще и оппозицию устной и письменной культуры. Представляется, что всякий культурный текст независимо от того, имеет ли он вербальную или какую-нибудь иную форму выражения (акциональную, изобразительную и т. д.), может быть помещен в соответствии с рассмотренными выше признаками на определенном отрезке шкалы устности. Вместе с тем культурный текст (в том числе и вербальный) отличается от обычного языково-

го текста: если устный языковой текст продуцируется в акте коммуникации, то устный культурный текст репродуцируется (воспроизводится) в готовом виде, подобно письменному тексту, который может переписываться (переиздаваться) и обладает той же устойчивостью и завершенностью. Кардинальным отличием культурных текстов от собственно языковых является их принципиальная установка на длительное хранение, многократное использование и воспроизведение.

Различие же между устными и письменными культурными текстами касается способа их хранения и передачи: тексты устной культуры хранятся в памяти людей и передаются непосредственным путем (от человека к человеку, от поколения к поколению), а тексты письменной культуры хранятся и передаются в памятниках письменности (искусства) — рукописях, книгах, изображениях и т. д. Устный культурный текст по способу хранения и передачи подобен устному языковому тексту, а по признаку устойчивости и воспроизводимости — письменному языковому тексту. Таким образом, сама принадлежность текста к сфере культуры сдвигает его на шкале устности в сторону письменного полюса.

Традиционная народная культура славян принципиально ориентирована на устную модель культуры, как и вся европейская народная культура Средневековья (синхронность отправления и получения текстов, хранение их в памяти, непосредственная передача от поколения к поколению), но ее основные формы — обрядность и фольклор — обладают устойчивостью и воспроизводимостью, свойственными письменным текстам. Как и литературный язык, народная (устная) культура формировалась и развивалась в сложном взаимодействии с письменной (книжной) культурой, причем это взаимодействие касалось не только и не столько внешних форм, сколько содержания. Оппозиция и взаимодействие языческого мировоззрения как содержательной основы народной культуры (включая соответствующую обрядность и фольклор) и христианского миропонимания как содержательной основы книжной культуры (вместе с религиозной обрядностью и соответствующим корпусом текстов) создали те многообразные формы и разновидности текстов народной культуры (обрядовых, фольклорных, образительных), в которых письменное и устное, книжное и народное переплетено самым причудливым образом. Достаточно сослаться на славянский народный календарь, где церковная терминология, символика, обрядность и содержание праздников подвергались иногда полному переосмыслению, трансформации и адаптации к языческому контексту и в свою очередь повлияли на дохристианскую систему представлений. Традиционный фольклор также демонстрирует сложное переплетение элементов книжного (письменного) и народного (устного) происхождения, и их соотношение различно в разных группах текстов.

Таким образом, оппозиция «устный текст – письменный текст» является кардинальной не только для языка, но и для сферы культуры, где она имеет несравненно более сложное содержание и составляет одну из основных категорий. Но если в языковом отношении категорию «устный – письменный» следует рассматривать как шкалу устности, то в качестве категории (модели) культуры оппозиция «устный – письменный» в полной мере сохраняет свой бинарный характер.

Категория оценки привлекает к себе внимание ученых начиная с античных времен (см. историографический очерк в книге [Арутюнова 1988: 9–60]) 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 исследовалась¹. 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 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

¹ Можно указать лишь работы польских этнолингвистов по аксиологии языка и культуры: [Wartościowanie 1992; Puzyrnyna 1992; Nazwy wartości 1993; Język w kręgu wartości 2003; Бартминьский 2005; Wartości 2012].

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 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 оценку (соответственно ‘щедрый, отзывчивый’ и ‘недоброжелательный, враждебный’), а в польском *dobry, zły* или сербском *dobar, 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 и.-евр. слову со значением ‘кривой’ (см. [Вендлер 1981; Ивић 2005; Грковић-Мејдор 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 подразумевают 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.).

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 *спешишь*), словообразование (*псевдогерой, лжеученый*, экспрессивные суффиксальные образования), интонация восторга или недоверия, сомнения или укора, это оценочные суждения (высказывания) типа *X лучше У* или *X красивее У*; 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 вос-

приниматься 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 большая часть социума, т. е. субъектом оценок в этом случае выступает весь социум, а оценки закреплены в традиции.

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 большая, 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 сим-

вол 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. наделяются положительной (левые члены оппозиций) или отрицательной (правые) оценкой; 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 особенности, 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.).²

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

² Подробнее см. статьи «Пространство», «Время», «Число», «Счет», «Цвет» в словаре «Славянские древности» [СД].

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])³; специально их аксиологическому аспекту посвящена глава «Оценка в речевых актах» в книге [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 направлены, т. е. представляют собой не простые сообщения, а виды речевых актов, адресо-

³ 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, упрёки и оскорбления; оправдания и прощения; шутки и насмешки; названия, 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, угрозы), 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.).

ванных 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 чего-то не делать. Как и речевые акты, отличные от «нейтральных» сообщений и наделенные «иллокутивной силой»⁴, эти фольклорные тексты представляют собой высказывания, долженствующие изменить «состояние дел в мире». Такие прагматически маркированные тексты иногда называют апеллятивными жанрами фольклора [Ajdaić 1991, 1992] или вербальными ритуалами [Engelking 1991; Толстая 1994б]⁵. 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.

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. большая степень клишированности, 2. ритуализованность, включенность в обрядовый контекст, 3. «косвенность», т. е. не прямое 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

⁴ Иллокутивной силой в теории речевых актов называется определенное коммуникативное намерение говорящего, его желание своим высказыванием вызвать ту или иную реакцию партнера по коммуникации.

⁵ 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].

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. *Доброє здоров'є!*; 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 функции⁶, наряду со своими «прототипическими» функциями могут выражать косвенные значения, т. е. значения, изначально свойственные другим жанрам. Иначе говоря, однозначного соответствия 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, борода!*), 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 умилоствления до устрашения и отгона) [Толстая 1999]. В текстах погребальных **плачей** также могут присутствовать разные речевые жанры [Голосіння 2012]:

вопросы —

Нащо ж ти нас покинув, такой молодесенький? А хто нам буде поле орати, а хто нам буде дрова возити, а хто нам буже дрова ж рубати? (№ 711);

укоры —

Що ж ти, моя матусю, нарбила, 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! Вмыраешь, а мынэ кідась зь 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);

⁶ См. статьи «Благопожелание», «Божба», «Брань», «Величание», «Дразнить», «Звукоподражание», «Зов», «Клятва», «Корить», «Приветствия», «Приглашать», «Приглашение ритуальное», «Прорицание», «Пророчество», «Угроза», «Хвалить» в словаре «Славянские древности» [СД].

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 былш ны бачытымось! Ой возьмы мынэ з собою, то я буду тыбэ там глядіты! (№ 553);

побуждения —

Да матко ж моя, зурочко! Заснійса ж, матко, мнэ у во снэ. (№ 606), Встань, побач, сколькі ти людей назбирал! (№ 746);

приглашения —

Прысныса мні, моє дытятко, прыходы до мэнэ, потышь мынэ старую, порады мынэ нужливую (№ 544);

пожелания —

Добранучь, добранучь, моя дружынойко щіра-міла (№ 555);

извинения —

Ой, будь здоров, муй татойку! Да ны гнівайса на нас, шо мы тыбэ ны доглядіслы (№ 558); Бувай здорова, моя мамойко! Ды ны гнівайса на мынэ, шо я тобі ны вгодыла (№ 557); Тьоточко моя родненька, ти прости мені те, шо я перед тобою виноватая (№ 744)

и др.

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 формулы угрозы, умилоствления, приказа, просьбы и т. п., ср. полесский заговор от укуса змеи:

... Прашу я цябе, як самага Госпада Бога, смухи сваи сунимай, апух апускай, рабе Божеей (*шмя*), маеі худобице (*шмя*) цела ачышчай. Кроў и палёхку давай. Як не будзеш сваі смухи сунимаць, апух апускаць, цела ачышчаць, будзем твае жала залатымі кляшчамі вырываць, малатамі 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 другое⁷. 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 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, что 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; Аждачий 1992; Nikolić 2010; Петреска

⁷ 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]).

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 ещи! А в Петровку не бувай, бо будом пугами секци!*) подробно рассмотрен в работе [Виноградова, Толстая 1993; 1995].

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 урожай всего: ягнят женского пола, жеребят, сыра, масла, меда и всякого добра дай Бог!) [Ястребов 1866: 36];

просьбы —

пол. A na nowe lato uródź, Boże, żyto, / żyto, pszenica i groch, sacowica (А в новом году уроди, Боже, жито, жито с пшеницей и горох с чечевицей) [PKL: 239];

заклинания —

серб. Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, оvas и сав остали берићет! (Вот такая пусть вырастет пшеница, ячмень, кукуруза, овес и весь остальной урожай!) [Грбић 1909: 77];

предсказания —

чеш. Ten rok velmi št'astny 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 будет очень счастливым,
уродится у вас лук,
хрен, морковь и капуста,
свекла, редиска с петрушкой.
Уродится у вас пшеница,
ячмень, жито и ярица,
наполнится у вас амбар...

[Виноградова 1982: 126–127]

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 pó waszym póleniu, stawia wam,
stawia wam **żytejk**o 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 вашим угодьям, ставит вам,
ставит вам житечко в четыре ряда, ставит вам.
Ходит Пан Езус по вашим гуменьям, ставит вам,
ставит пшеничку в четыре ряда, ставит вам, ...
Ходит Пан Езус по вашим гуменьям, ставит вам,
ставит вам ячмень в четыре ряда, ставит вам.
Ходит Пан Езус по вашим угодьям, ставит вам,
ставит вам овес в четыре ряда, ставит вам [PKL: 239],

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... szkapu... 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 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)⁸, 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. волюгодское величание жениха на свадьбе:

У нас князь-от хорошенький,
 У нас князь-от пригоженький,
 У его ли лицо белое,
 Да побелея 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 умных,
 Да роду-племени разумного [ЛРС: 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. По свидетельствам

⁸ Ср. жанр похвалы в книжной традиции [Трифуновић 1990: 274–280; Лома 2002: 158].

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, растрепана, 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 воротах 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» (Волог. у.) [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 (например, одним из самых сильных оскорблений у тверских крестьян считалось называние воров [РКЖБН 1: 476]) и нести экспрессивный оценочный заряд в самом содержании высказывания (так, 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 uschlo, gdy pocznie przeklinać* (дерево засохнет, если он начнет ругаться); *knie, 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!*)⁹, но чаще сопровождает и дополняет брань или бранное обращение (ср. серб. заклинание змей: «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 по-*

⁹ О сербских формулах угроз см. [Михајловић 1986].

бьем 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 (см. опыт такой характеристики в [Небжеговска-Бартмињска 2013; Weźowicz-Zólkowska 1983; Niebrzegowska 1996b]), 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 жанров¹⁰. Пословицы играют особую коммуникативную роль — они обычно не включены в диалог, не адресованы конкретному лицу, они не обладают, подобно другим речевым актам, «иллокутивной силой», должны непосредственно воздействовать на адресата или изменить состояние дел в мире. Их функция в другом — они скорее выносят вердикт относительно ситуаций (*На воре шапка горит; Не пойман — не вор*) или формулируют общие практические максимы (*Тише едешь — дальше будешь; Готовь сани летом, а телегу зимой*) и моральные нормы (*Не плюй в колодец — пригодится воды напиться*) — 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 [Арутюнова 1985], построенные по модели «Х лучше (хуже) У» (*Худой мир лучше доброй ссоры; Лучшие 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.). Такие пословицы не только выявляют соотносительную цену разных предметов, явлений и состояний, 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 традици-

¹⁰ См. прежде всего [Пермяков 1988; Паремииологический сборник 1978; Паремииологические исследования 1984; Гжибек 2009].

онных 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 плодородное 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].

* * *

Большая часть оценок в народной культуре носит н о р м а т и в н ы й 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 созидующие, 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 (снятие 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, 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 оста-

нутя, кажется, только прогностические ритуалы (гадания), которые связаны с узнаванием, а не 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 подоюника, 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 рост, например, опухоли, лишая или чирья (ср. чешские заговоры, в которых используется формула: «Лишай-знамень, 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 вербное, возьми кизилое), 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 кон-

нотации (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.

АСПЕКТЫ, КРИТЕРИИ И ПРИЗНАКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ

Словарь «Славянские древности» [СД], замысел и концепция которого принадлежат Н. И. Толстому, представляет собой своего рода энциклопедию традиционной духовной культуры славян. Его главное отличие от классического труда Казимира Мошинского «Народная культура славян» [Moszyński 1967], в котором впервые традиционная славянская духовная культура представлена во всей ее содержательной и географической полноте, определяется двумя параметрами: во-первых, выбором словарного жанра, во-вторых, отличным от чисто этнографического подходом к описанию культуры, подходом, который был назван Н. И. Толстым этнолингвистическим. Задача состояла в том, чтобы представить традиционную славянскую духовную культуру через описание ее составных элементов, из которых строятся реальные тексты — языковые, мифологические, ритуальные, изобразительные. Этнолингвистический подход давал возможность максимально использовать данные языка (лексики, фразеологии, паремиологии, культурной терминологии и т. д.) для реконструкции традиционной картины мира, а методы лингвистической реконструкции, семантического анализа, ареалогии и др. оказались применимыми к материалу духовной культуры и эффективными для ее изучения.

В словаре «Славянские древности» материал всех славянских языков и культурных традиций по существу трактуется как некий единый язык в семиотическом смысле, т. е. как система, состоящая из единого набора исходных строительных единиц (некоторый аналог слов естественного языка) и единых правил, определяющих функционирование этих единиц и их взаимоотношение (аналог грамматики естественного языка). Разумеется, составители словаря отдавали себе отчет в реальном многообразии явлений и форм культуры и значительных различиях между этническими, региональными, локальными традициями и языками славянских народов и ни в коей мере не игнорировали их. Более того, это разнообразие рассматривалось как важнейший фактор, способствующий реконструкции общего «культурного праязыка» славян, а также как источник изучения путей развития культурных форм (поскольку, по выражению Н. И. Толстого, диалектное языковое и культурное многообразие — это «развернутая в пространстве диахрония») и установления механизмов, управляющих этими изменениями. Опыт работы над словарем дает возможность вновь, на заново систематизированном и осмысленном этнолингвистическом материале всех славянских народов, поставить некоторые общие вопросы, касающиеся кардинальных характеристик традиционной народной культуры славян, с учетом как значительно обогатившейся эмпирической базы, так и новейших исследований отдельных форм и фрагментов культурной традиции, а также современных пред-

ставлений о комплексном междисциплинарном (этнолингвистическом) подходе к изучению культуры, ее структуры и механизмов.

Как понимать культурную общность славян, как интерпретировать сходства и различия, наблюдаемые в эмпирическом материале славянских языков и культур?

Общность славянских культурных традиций обусловлена прежде всего генетическим родством славянских народов, сохранявших в целом праславянское единство (несмотря на диалектные различия) как в области языка, так и в области культуры, вплоть до конца первого тысячелетия н. э. Подобно тому как сравнение славянских языков позволяет реконструировать общий для всех славян праязык (праславянский язык)¹, сравнение явлений, форм и текстов культуры дает возможность реконструировать общий для всех славян «праязык культуры». При этом необходимо уточнить, что как языковая, так и культурная реконструкция восстанавливают не реально существовавшие языковой и культурный идиомы, а некие условные системы формальных и содержательных показателей, которые, однако, позволяют пролить свет на действовавшие в истории механизмы, приведшие к реально засвидетельствованному многообразию языковых и культурных явлений. Что же представлял собой этот культурный праязык славян?

Его условным определением может служить понятие и термин язычество (при всей его неоднозначности и одиозности в глазах некоторых исследователей), язычество, понимаемое как система дохристианских представлений о мире и человеке, основанная на мифологии и магии, реконструируемая по данным языка, фольклора, обрядов, обычаев и верований славян. Важно подчеркнуть, что язычество может пониматься не только как историческая стадия мировоззрения древних славян (праславян) в период до принятия ими христианства, но и как типологически особая культурная модель, чьи формы, механизмы и семантические категории продолжали существовать и после принятия христианства (а многие из них дожили до настоящего времени). Главные черты язычества как мировоззрения — одухотворение природы (аниматизм и анимизм), культ предков и сверхъестественных сил, убеждение в их постоянном присутствии и участии в жизни людей, развитая низшая мифология, вера в возможность воздействия на положение вещей в мире средствами примитивной магии, антропоцентризм². Эти главные черты язычества в той или иной

¹ См. опыт реконструкции праславянского лексикона в двух фундаментальных словарях: московском «Этимологическом словаре славянских языков» под ред. О. Н. Трубачева [ЭССЯ] и краковском «Праславянском словаре» под ред. Ф. Славского [SP].

² При отсутствии оригинальных мифологических текстов судить о язычестве как исторической стадии общеславянской культуры можно лишь по вторичным данным — археологическим и книжно-письменным источникам (летописи, хроники и т. д.), иностранным свидетельствам, церковным поучениям против язычества (см. труды Н. М. Гальковского, Е. В. Аничкова, В. Й. Мансикки, Д. К. Зеленина, Л. Нидерле, Г. Ловмянского, А. Гейштора, В. Чайкановича и др.), а также на основе сопоставления славянских данных с данными других индоевропейских (балтийской, иранской, германской и др.) культурных традиций (см.

мере сохраняют все жанры и формы традиционной духовной культуры славянских народов. Именно этому общему праславянскому языческому наследию (и далее — индоевропейской языковой и культурной традиции) славянская духовная культура прежде всего обязана своим единством.

Второй важнейший фактор, определивший культурное единство славян, — принятие ими х р и с т и а н с т в а не только как религиозной, но и как культурной модели. Несмотря на известные догматические различия между православием и католичеством, в культурном плане влияние христианства было объединяющим; оно определило чрезвычайную близость многих форм и фрагментов культурной традиции славян (и европейских народов в целом).

Влияние христианства затронуло разные сферы культурной традиции в разной степени. Сильнее всего оно повлияло на структуру народного календаря, усвоившего христианскую систему праздников, почитаемых дней, постов. Однако в содержательном плане народный календарь во многом сохранил свой дохристианский характер: в его семантике доминируют языческие представления о времени, а христианские праздники переосмысляются в духе мифологии и магии. Примеры подобного «перевода» понятий христианского календаря на язык дохристианской культуры многократно приводились в литературе. Так, обычаи и верования, относящиеся к празднику Благовещения, в зависимости от народного толкования ключевых слов хрононима, его внутренней формы (*благая весть*), насыщаются у восточных славян мотивами прихода весны, пробуждения земли после зимнего сна, прилета птиц и т. п., в восточной Сербии — рекомендациями сажать огурцы и перец, чтобы они были «благими», т. е. сладкими, в Славонии — предписаниями отправляться искать «благо», т. е. клады. В названиях праздника Сретение мы встречаемся с такими хрононимами, как болг. *Вълча Богородица* (Волчья Богородица) или пол. *Matka Boska Niedźwiedzia* (Богоматерь Медвежья); первое связано с почитанием «волчьих дней» в феврале, второе объясняется тем, что «в это время медведи просыпаются от зимней спячки»; медвежьи мотивы Сретенья известны также сербам: по поверью, в этот день на восходе солнца медведь выходит из берлоги, и от того, увидит ли он в этот день свою тень, зависит, возвратится ли он назад в берлогу или отправится в лес добывать себе пищу [Недельковић 1990: 232]. Эти «звериные» мотивы хрононимов не находят никакой поддержки в христианском содержании праздника, но даже и там, где праздник в соответствии с церковным календарем называется *Сретенье*, *Встреченье* и т. п., он часто ассоциируется не с евангельским событием (встречей святого Младенца и Старца Симеона), а со встречей двух календарных сезонов — зимы и лета («На Сретение зима с летом встречается») или с любой ситуацией встречи: считали, что от того, кого ты встретишь в этот день, зависит, будешь ты здоров весь год или болен, счастлив или несчастен, удачлив или нет.

прежде всего работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова). Наиболее надежными и богатыми источниками изучения язычества как культурной модели и реконструкции древнеславянских представлений остаются «современные» (относящиеся к XIX–XX вв.) языковые, этнографические и фольклорные свидетельства славянских традиций.

В значительно меньшей степени христианским влиянием затронута ритуальная сторона народной традиции — календарная, семейная и окказиональная обрядность, хозяйственные ритуалы (такие как выгон скота, сев, птицеводство, скотоводство и др.) и повседневная бытовая практика, сохраняющие свой языческий характер и основанные на вере в покровительство высших сил и прежде всего предков, от которых зависит земное благополучие людей, и в возможность магическим способом (действием, словом, предметом-символом и т. п.) воздействовать на действительность. Наиболее близкой к дохристианским образцам и моделям остается сфера верований и бытовых представлений.

Не только каждая культурная модель в отдельности (язычество и христианство) определяла общность славянской народной культуры, но и характер и способы их сосуществования и взаимопроникновения у разных славянских (и европейских) народов были сходными (в частности, это демонстрирует и народный календарь).

Роль христианской традиции как главного «фактора общности» славянской и — шире — европейской народной культуры стремился показать А. Б. Страхов в своем исследовании славянских и европейских рождественских обрядов и поверий [Страхов 2003]. Действительно, календарь вообще и рождественский цикл в частности насыщены евангельскими мотивами и аллюзиями: безусловно, мотивы соломы, скота, пастуха, как и общая идея рождения и плодovitости, могут быть интерпретированы на основе христианских источников (Евангелия, литургических текстов, апокрифической книжности). Но даже этот, безусловно, яркий в данном отношении материал не дает оснований для сведения всей народной культуры к христианству и провозглашения общего тезиса, согласно которому «народная культура — гораздо более новый и несравненно более сложный, чем принято думать, феномен, носящий на себе следы многовековой непрерывающейся эволюции, отправляющейся в основном от христианского культурного пласта» [Страхов 2003: 2] (выделено мной. — С. Т.). Пафос этой книги, направленный против так называемого «паганфильства», т. е. чрезмерного увлечения язычеством и архаикой, якобы господствующего в науке о славянских древностях, пафос, находящийся к тому же в книге далеко не академические формы выражения, к сожалению, во многом обесценивает интересные наблюдения автора и предлагаемые им сопоставления мотивов, ритуальных форм и явлений народной культуры славян и других народов Европы с христианскими текстами.

Не имея возможности подробно разбирать здесь аргументацию и материал А. Б. Страхова, ограничусь двумя общими соображениями. Во-первых, невозможно отрицать существования устной традиции славян и индоевропейцев на протяжении долгой истории, предшествовавшей усвоению ими христианства. Нет сомнения и в том, что это была именно языческая культура, основанная на мифологии и магии, и христианство наслонилось на уже вполне сложившуюся систему представлений о мире и человеке, многообразные ритуальные формы и богатый корпус устных текстов, восходящих к общей индоевропейской культуре и отраженных в славянских языках и фольклоре. Во-вторых, нельзя не за-

метить, что и там, где христианские мотивы послужили непосредственным импульсом поверий или обрядовых форм, их адаптация и разработка в народной традиции происходили на базе, по законам и в духе мифологии и магии; их роль была не креативной, а лишь сакрализующей и утверждающей.

В самом деле, трудно себе представить, что фигура пастуха у славян была осмыслена и включена в систему культурных представлений только после принятия ими христианства и лишь под влиянием христианских рождественских мотивов, хотя ассоциации с христианским сюжетом Рождества, безусловно, придали этим представлениям больший вес и подкрепили особый статус пастуха в культурной традиции. Точно так же не Дева Мария и божественное рождение сформировали отношение славян к появлению человека на свет и определили характер родинного обряда, который не мог не существовать и до принятия христианства, — библейские ассоциации лишь «санкционировали» и «сакрализировали» соответствующие ритуалы и верования. Это же можно сказать и о соломе, и о звезде, и о чудесах, и о домашних животных, и о волках и других мотивах рождественской темы, для которых библейские ассоциации послужили не «отправной точкой», а лишь идеологической «поддержкой». Единственно где христианские тексты давали толчок к мифологической разработке темы — это мотивы житий святых, которые вплетались в обрядовую ткань праздников, посвященных святым, или проявляли себя в других видах культа (таких как народная медицина, земледельческая и скотоводческая магия и др.), но и в этом случае христианские мотивы поступали во власть мифологии и подвергались магическому осмыслению (см. статью «Святые» в словаре «Славянские древности» [СД 5]).

Далее, говоря о соотношении языческого и христианского элемента в славянской культурной традиции, невозможно сбрасывать со счетов сравнительный материал, объединяющий славян с другими ветвями индоевропейцев, в том числе и теми, кто, в отличие от славян, сохранил древние письменные тексты. Наконец, хотелось бы спросить, что же имели в виду христианские авторы поучений против язычества, если вся народная культура укладывается в рамки христианских мотивов? Нельзя также забывать и о том, что сама христианская культурная традиция (тем более апокрифическая) питалась плодами устной народной, фольклорной культуры, как ближневосточной, так и европейской³.

Итак, языческое индоевропейское языковое и культурное наследие и христианство (в том числе христианская книжность) — главные факторы, определяющие культурное единство славянской традиции в самом общем смысле. Все прочие факторы (заимствования, инокультурные влияния и т. п.) оказываются не столь значительными и обуславливают менее масштабные схождения и расхождения между отдельными славянскими регионами или отдельными разделами культуры.

³ О синкретизме христианской и устной народной традиции в средневековой европейской культуре см. прежде всего работы А. Я. Гуревича [Гуревич 1981; 1984]. Из новейших работ на эту тему см. [Белова 2004; Белова, Петрухин 2008; Badalanova 2008; The Old Testament Аποсρυφα 2011].

К общим факторам славянского культурного единства следует, конечно, отнести и типологические (в том числе универсальные) характеристики, модели и механизмы культуры, объединяющие славянские традиции не только между собой, но и с другими европейскими и неевропейскими культурами. Важнейшими среди этих характеристик являются общие для славян и других народов когнитивные механизмы восприятия и категоризации мира, общий мифопоэтический способ его восприятия, магия, антропоцентризм и символизм, к которым сводятся главные механизмы традиционной устной культуры, действующие во всех ее сферах и жанрах — на уровне слова, действия, верования, запретов, предписаний, фольклорных текстов.

Таким образом, каждый случай сходства явлений или форм культуры, принадлежащих разным славянским традициям, может быть объяснен либо общим праславянским и индоевропейским наследием, либо общим христианским наслоением, либо типологически сходными путями самостоятельного, независимого развития в рамках каждой традиции, либо, наконец, заимствованием. Критерии, позволяющие принять то или иное объяснение в каждом конкретном случае, по-видимому, должны быть теми же самыми, что и в лингвистике, т. е. основываться на результатах внутренней реконструкции (в рамках славянских традиций), внешнего сравнения (в рамках индоевропейских и иных, неродственных традиций), на ареальной характеристике сходных культурных явлений (учете характера контактов с другими традициями).

Но это лишь самые абстрактные факторы общности. Что же мы конкретно имеем в виду, когда говорим об общем в славянской народной культуре? Очевидно, что общность может характеризовать самые разные стороны (аспекты) и уровни культуры. Она может касаться формы или содержания, она может проявляться на уровне слова, ритуала или отдельного действия, общим может быть поверье или запрет, культурный термин или приговор, текст или отдельный мотив. Сходство или общность могут иметь разный масштаб — и в отношении сферы распространения, и в отношении «объема» сравниваемых явлений: одно дело — схождения между восточными, западными и южными славянами в целом, другое дело — сепаратные параллели, скажем, между Русским Севером, Карпатами и сербско-болгарским пограничьем, между Польшей и Болгарией, Словакией и Сербией или даже их локальными вариантами и т. п.; точно так же одно дело — сходство целых обрядовых комплексов или отдельных ритуалов, другое — атомарные совпадения. Во всех этих случаях «вес» таких сходств различен⁴, так же как и их «причины»⁵.

⁴ Н. И. Толстой сочувственно цитировал Дюмезиля, утверждавшего, что совпадение деталей имеет большее значение, чем общее сходство явлений (поскольку общее сходство может быть обусловлено типологически или даже быть универсальным).

⁵ Пока еще слишком мало сравнительных исследований народной традиции общеславянского масштаба, охватывающих целиком какую-то область культуры. К таковым, кроме названной выше работы К. Мошиньского «Народная культура славян», можно отнести, пожалуй, две монографии А. В. Гуры — о символике животных [Гура 1997] и о свадьбе и браке

При сравнении разных явлений культуры необходимо разграничивать прежде всего уровень формы и содержания. Мы часто сталкиваемся с многозначностью одной и той же формы (полисемия символов) и, наоборот, с разными формами, имеющими одну и ту же семантику и/или функцию в культуре (синонимия символов). Но что считать формой в языке культуры и что — содержанием? Ответ на этот вопрос не так прост, даже если дело касается предмета или слова. Так, к «форме» свадебного караваая или рождественского хлеба приходится относить и состав хлеба (ср. *курник* или *рыбник* в качестве свадебного хлеба у русских, запекание в хлеб яйца или монеты у южных славян), и число хлебов, их размер и вид (круглый, продолговатый), и их украшения, однако все эти элементы «формы» имеют свою собственную семантику и функцию. При общем названии, семантике и функции форма ритуального предмета может иметь множество вариантов: так, рождественское полено бадняк у южных славян может быть деревом разных пород (дуб, орех, сосна, клен, ясень и др.), большего или меньшего размера, может быть веткой дерева, может быть несколько бадняков и т. д.; свадебный символ девичества на Русском Севере может быть лентой, косой, головным убором невесты, причем один и тот же предметный символ может в одних районах называться *воля*, в других — *красота*, и т. п.

В случае терминологии «формой» принято считать не конкретную диалектную форму слова, зафиксированную источником, а его обобщенную этимологическую праформу; совпадение или различие этих этимологически разных форм нередко объединяет или противопоставляет славянские ареалы разного масштаба (ср. оппозицию свадебных терминов *воля* и *красота*, соответствующих двум ареалам севернорусского свадебного обряда). Но в каких-то случаях может иметь значение и словообразовательная форма термина: так, в свадебной терминологии противопоставляются (ареально) термины типа *запоины*, *запивать*, *запивки* (невесты) и типа *пропивать*, *пропивки* [Гура 2012], хотя и те, и другие одинаково манифестируют идею питья как скрепления брачного договора. Ср. также разные в словообразовательном отношении, но тождественные по внутренней форме названия первого посетителя на Рождество: укр. *полазник*, пол. *podłaźnik*, словац. *polazeň*, словен. *polažar*, серб. *полажајник* и т. д.

Признаком общности может быть также семантическое сходство (синонимичных) языковых знаков и их функциональное тождество. Так, в свадебном обряде в одних и тех же функциях (для обозначения сговора или помолвки) используются разные единицы праславянского лексикона с этимологическим значением 'говорить': **govoriti* (рус. *сговор*, укр. *договір*, хорв. *ugovor* и т. д.), **mъlviti* (укр. *змовину*, словац. *námľuvy*, *smlúvy*, *namowy* и т. д.), **slovo* (словац.

[Гура 2012]. Все остальное — это либо ограниченные (в разной степени) темы, либо ограниченные ареалы славянской культуры. Между тем, исследования А. В. Гуры, обобщившие максимально возможный для настоящего времени материал всех славянских традиций, показывают, что только исчерпывающие эмпирические данные и «внимательная» типология и ареалогия могут дать адекватное представление о степени и характере общности в каждой сфере культуры, так же как о культурных архаизмах и инновациях.

slovo, укр. гуцул. *slovo*, бел. полес. *за словом*). Иногда значимым оказывается тип метафоры при разном лексическом выражении (ср. торговый, охотничий, ремесленный код в свадебной терминологии, демонологический код в названиях бабочки или некоторых болезней и т. п.), вербальная магия и другие связи и функции слова.

Сложнее отношение между формой и содержанием у акциональных элементов в культуре, где к форме может быть отнесен конкретный вид и способ совершаемого действия (битье вербовой веткой, обвязывание дерева соломой, пролезание через прокоп в земле или расщепленный ствол дерева и т. п.), а к содержанию — семантика и самого действия, и его исполнителя, и орудия, и времени действия, и его функция, и его мотивировка. Так, в закарпатском рождественском обычае обвязывания ножек стола железной цепью (хрестоматийный пример П. Г. Богатырева [Богатырев 1971: 174–179]) формой является само обвязывание, а содержание аккумулирует в себе семантику связывания, семантику железа как оберега, функцию защиты скота от волков («завязывание всех ртов»). В обряде «бадняк» срубленное дерево может разрубаться, вноситься в дом и возлагаться на очаг, может просто прислоняться к внешней стене дома или устанавливаться во дворе, ветка-бадняк может затыкаться за стреху, за дверь или окно, забрасываться на крышу и т. п.; для общей семантики обряда важны не только характер действия (срубание, разрубание, сжигание, посыпание зерном, поливание вином и т. п.), но и семантика и символика локусов (дом, очаг, внешняя стена дома, стреха и т. п.).

Многие ритуальные формы носят универсальный характер, и в этом случае они сами по себе мало показательны в генетическом отношении. Таковы, например, возжигание костров или приготовление обрядового хлеба, известные всем народам. Общими и различными могут быть и функции, и семантика этих действий, и условия их совершения, их «прагматика» (время и место, исполнители, орудия, цели, мотивы и т. п.). Возжигание костров может иметь очистительную, отгонную, лечебную функцию и быть приурочено к разным срокам и ситуациям. Функционально тождественные действия могут иметь формально различные результаты, «продукты» действия. Так, приготовление обрядового хлеба на свадьбе — общая черта всех славянских традиций, но виды и названия хлеба различны (*каравай*, *калач*, *пирог*, *рыбник*, *курник* и т. д.). При этом разные формы могут семантически различаться и ассоциироваться с разным кругом представлений. Например, при общей «социорегулирующей» функции обрядового хлеба как предмета деления, хлеб *курник* отсылает еще к символике курицы, играющей особую роль в системе свадебных представлений.

В некоторых случаях сходство может проявляться одновременно на разных уровнях. Например, в разных славянских областях известно представление (верование) о магических свойствах палки, которой разгоняли ужа и жабу (лягушку): такой палке приписывается способность облегчать роды, разлучать супругов или влюбленных, примирять дерущихся и сглаживать ссоры, отгонять градоносные тучи от села и др. (см. [Гура 1997: 388–389; СД 4: 618–622]). Казалось бы, это совершенно разные действия, однако все они связаны с исходной ситуа-

цией, благодаря которой палка, разъединившая ужа и жабу, приобретала уже не ситуационное, временное, а постоянное свойство разделения, отделения, разъединения. В одном случае это разделение тела роженицы и ребенка (ср. *разрешение от бремени*), в другом — разлучение возлюбленных, в третьем — разъединение дерущихся или ссорящихся, в четвертом — отдаление тучи от села⁶. Таким образом, мы имеем сходство на «предметном» уровне (везде это палка, которой разнимали ужа и жабу) и сходство на семантическом (мотивном) уровне (во всех случаях обычай апеллирует к идее разделения). Различия же касаются формы воплощения или сферы использования магических свойств одного и того же предмета.

Общность на уровне мотива может характеризовать не только фольклорные тексты, но и верования и ритуал. Например, обобщенный мотив «животное происходит из человека» известен в верованиях всех славян, но набор конкретных животных различен: в этиологических легендах и поверьях разных славянских традиций к таковым могут причисляться аист, дятел, кукушка, крот, ласточка, медведь, свинья, черепаха и др. Общее поверье может в разных традициях получать неодинаковые мотивировки: так, восточным и южным славянам известен запрет убивать лягушку (жабу), но мотивируется он по-разному: южные славяне обычно говорят «мать умрет», восточные — «дождь пойдет» (последнее подкрепляется обычаями убивать и подвешивать лягушку во время засухи ради вызывания дождя).

Далеко не всегда генезис того или иного культурного явления (его индоевропейское, славянское или заимствованное происхождение) определяется однозначно или является единственным (теоретически возможны несколько источников или импульсов культурного явления). Так, южнославянский обряд «бадняк», традиционно считавшийся продуктом балканской культурной общности (и далее — европейской традиции), имеет, как показал В. Н. Топоров, хорошие индоевропейские параллели [Топоров 1976]. В Европе он обнаруживает некоторые типологические параллели и за пределами Балкан — в кавказских и балтийских традициях, в украинском обряде «колодий» [Голстой 1995б: 142–148]. А. Б. Страхов пытается объяснить происхождение этого обычая у славян и других европейских народов на основе библейского мотива неплодной смоковницы и необходимости ее уничтожения (так же он объясняет и рождественский обычай угрожать бесплодным деревьям). Но при этом не учитывается весь контекст обряда и его разнообразные варианты; при такой его трактовке не получают объяснения такие черты этого ритуала, как ночное бдение при горящем бадняке, священное отношение к нему — осыпание зерном, поливание вином, пеленание, кормление бадняка, магическое использование стружек от бадняка, огарков бадняка и т. д. (см. [СД 1: 127–131]). Эти черты обряда невозможно объяснить исходя из одной лишь идеи преодоления бесплодия деревьев.

⁶ Не столь очевидна связь с этим мотивом таких функций палки, как выигрывать суд, выгодно совершать торг (ср., однако, рус. *разойтись* в значении ‘достичь согласия при торге’).

Столь же непросто могут решаться вопросы хронологии того или иного культурного явления. Так, у восточных славян известен древний обычай «испытания водой»: подозреваемую в колдовстве женщину бросали в воду, связав ей руки и ноги, и если она начинала тонуть, ее вытаскивали и признавали невиновной; если же она не тонула, ее объявляли ведьмой и топили; такому же испытанию могли подвергать подозреваемого в краже. Этот обряд можно сопоставить с широко известными в Западной Европе ордалиями, однако там они известны с XVI–XVII вв., тогда как у восточных славян подобный обычай зафиксирован уже в новгородской грамоте конца XI – начала XII вв., в записках арабского путешественника, посетившего Киев в 1153 г., упомянут в проповеди Серапиона Владимирского (XIII в.), в Русской Правде и других источниках. Более поздние украинские и южнославянские свидетельства скорее всего не являются реликтами древней традиции, а обязаны влиянию западноевропейских «процессов» над ведьмами XVI–XVII вв. [Zguta 1977; Толстая 2011].

Проблема общности и различий в области словесного фольклора по сравнению с ритуальной стороной культурной традиции и системой верований имеет свою известную специфику, связанную с особенностями распространения фольклорных текстов. Однако это в большой степени зависит от жанра. Такие повествовательные, нравоучительные и магические жанры, как сказки, загадки, заговоры, легко заимствуются как из книжных источников, так и устным путем, тогда как так называемые «малые» жанры (приговоры, благопожелания, проклятия, заклинательные формулы, ритуальные диалоги), тесно связанные с обрядом, отличаются большей устойчивостью и архаичностью. Очевидно, что для каких бы то ни было надежных выводов об общности славянской фольклорной традиции и ее соотношении с другими традициями необходима предварительная систематизация материала по каждому жанру в отдельности и составление указателей мотивов, подобных указателю нарративных мотивов С. Томпсона и его последователей [Thompson 1961; Uther 2004; Березкин, каталог]. Пока же опорой в этом отношении могут служить частные исследования отдельных мотивов⁷ или отдельных жанров в рамках той или иной традиции⁸, или же работы, посвященные конкретным текстам разных жанров⁹.

Столь же необходимы и указатели мотивов невербальных форм и жанров славянской народной культуры (обрядов и верований), так же как и их географические проекции в виде атласов по отдельным традициям¹⁰ и по всему славянскому пространству в целом.

⁷ Так поступает, например, Л. Раденкович, подробно изучая распространение и типологию текстов с мотивом убийства стариков.

⁸ Это делают, например, Т. А. Агапкина и А. Л. Топорков, составляя полный указатель мотивов восточнославянских заговоров.

⁹ Примером такого рода сравнительного изучения целых текстов с учетом их этнографического контекста могут служить работы типа [Толстой 1984; 1993а; Виноградова, Толстая 1993а; 1995].

¹⁰ Пока можно назвать лишь польский и словацкий этнографические атласы, хотя в польском атласе [РАЕ] том, посвященный обрядам и верованиям, до сих пор не опубликован, и

Общеславянский по своему характеру словарь «Славянские древности» дает лишь самые общие наметки, необходимые для ориентации в чрезвычайно сложной структуре славянской духовной культуры. Несмотря на разные ареальные и культурные притяжения и влияния (германские контакты западных славян, балканские — южных, балтийские и финно-угорские — восточных; христианская книжность), традиционная культура славян сохраняет единую «картину мира», но это единство проявляется по-разному в сфере верований (мифологии), ритуала (обрядов и обычаев), фольклора (жанров, сюжетов, мотивов, поэтики, конкретных текстов).

его материалы доступны лишь в виде комментариев и географических схем [Komentarze PAE 1–8], а в словацком [EAS] духовная культура представлена лишь некоторыми wybranymi темами. Можно указать и пробный выпуск неосуществленного проекта по созданию этнографического атласа Югославии [EAL], материалы которого хранятся в Загребе. Картографирование большого спектра тем и мотивов духовной культуры южных славян осуществила А. А. Плотникова [Плотникова 2004].

ФОЛЬКЛОР И КНИЖНАЯ ТРАДИЦИЯ

ХРИСТИАНСТВО И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА: МЕХАНИЗМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Христианство и устная народная традиция — две разные культурные модели (парадигмы, системы), действовавшие со времени принятия славянами христианства в одном этнокультурном пространстве. Они различаются прежде всего по генезису и времени возникновения: устная традиция уходит своими корнями в глубокую древность, а христианство как культурная модель возникло в историческое время и само покоится во многом на фольклорной основе; если речь идет о славянской традиции, то христианство — это «чужая», заимствованная культурная модель, а устная традиция — «своя», исконная. Далее, характер, степень и формы их взаимодействия определяются такими важными для культуры категориями, как оппозиции «книжность (письменная форма) – устность», «кодицированность – некодифицированность», «официальность – неофициальность», «закрытость – открытость», «рефлексированность (наличие “теории” и метаязыка, христианская герменевтика) – нерефлексированность (отсутствие теории и метаязыка)», «сознательность (сознательное поддержание традиции) – стихийность (бессознательное следование традиции)». По содержанию эти две культурные системы (модели) могут быть противопоставлены как религиозная и мифологическая (мифопоэтическая); по «жанровому» составу они весьма схожи — обе сочетают в себе определенный круг представлений о мире (соответственно христианская космология и антропология и фольклорная мифопоэтическая картина мира) с развитой ритуальной формой (религиозный культ и народная обрядность) и обширным корпусом текстов (вербальных, музыкальных, изобразительных).

Направление влияния было в целом односторонним — от христианства к народной традиции, т. е. от более сильной, более организованной, строго кодифицированной и идеологически оформленной «закрытой» системы к менее организованной, аморфной, не имеющей жесткого канона «открытой» системе. Обратное воздействие и по объему, и по значению было гораздо слабее и не затрагивало структурных и идейных основ христианства (определенное влияние народных представлений испытала христианская демонология; церковные ритуалы восприняли некоторые элементы народных обычаев и т. п.). Поэтому прежде всего следует говорить о механизмах адаптации христианских элементов в народной культуре. Мощный пласт усвоенных народной традицией христианских ритуальных форм, мотивов, образов, персонажей, символов и концептов, наконец, текстов во многих случаях подвергся мифологическому переосмыслению и адаптации в соответствии с традиционной дохристианской «картиной мира». При этом разные области народной культуры в разной степени испытали влияние христианской традиции. Рассмотрим кратко несколько примеров.

1. Народный календарь. Наиболее зависимой от христианства областью культурного пространства оказался народный календарь, воспринявший христианскую систему праздников и будней, постов и мясоедов в качестве структурной основы всего обрядового годового цикла. Однако, заимствовав из христианского календаря состав, последовательность, в значительной степени названия праздников, народная традиция во многих случаях не восприняла или восприняла лишь поверхностно (формально) христианское содержание календарных единиц и переосмыслила их в соответствии с привычными для традиционной картины мира мифологическими представлениями о календарном времени и сложившейся земледельческой магической практикой (см. [Агапкина 2002; Толстая 2005а; Толстая 2010б: 179–191]).

Для народной традиции характерно понимание праздника как временного рубежа или перерыва во временной цепи, когда открывается граница между этим и тем светом, как опасного времени, таящего в себе угрозу обитателям этого света и потому требующего специальных защитных мер. Можно сказать, что главное свойство праздников — их опасность для человека. По народным представлениям, все праздники опасны, и чем крупнее и «святей» праздник, тем он опаснее, «варовитее» (полес. *варовитый день, праздник*; серб. *варовни дан*). Праздников люди боятся не меньше, чем нечистой силы, из страха перед ними соблюдают запреты, ограничения и предписания, защищаются от них теми же способами и с тем же тщанием, что и от демонов. По сербским верованиям из Болевца, дитя, рожденное в праздник св. Симеона (1/14 сентября), будет «сиромашно», т. е. будет бедняком; рожденное в Сочельник — будет несчастно, а рожденное в Рождество — еще несчастнее. По рассказам, некогда таких детей сжигали, считая их недостойными жить (поэтому матери скрывали, что ребенок родился на Рождество); если же ребенок рождался на Пасху, то предрекали скорую смерть его родителей [Гребјешанин 1991: 99–100]. В толковании отдельных праздников и отрезков годового цикла также явно прослеживается мифологическая и примитивно-магическая основа. Это касается даже таких крупных годовых праздников, как Благовещение, которое в народном сознании нередко утрачивает свой исконный христианский смысл (благая весть начинает пониматься как весть о наступлении весны), или Рождество, семантика которого определяется прежде всего концептом начала (магия начала, первого раза, сакрального протособытия).

Христианский календарь, составляющий структурную основу славянского народного календаря, предписывает почитание большей части праздников как дней памяти того или иного святого. Отсюда проистекает сначала совпадение названия праздника и имени святого (ср. обычные «календарные» выражения типа «на Пасху», «на Николу», «после Ильи»), затем отождествление праздника и святого и, наконец, персонификация праздника в образе «своего» святого.

Неразличение святого и посвященного ему дня характерно, например, для белорусских волочебных (пасхальных, великодных) песен, рассказывающих о порядке следования и распределении ролей между праздниками-святыми, ср. «Святы Барыс снапы зносіць, Святы Ганны дамоў возяць» [ВП: 116]. О том, что

в подобных текстах действуют не сами святые, а персонифицированные праздники, свидетельствует присутствие в них таких «персонажей», как Рождество, Благовещение, Сороки (Сорок мучеников), Вшестник (Вознесение), Покров, Спас (Успение), которые участвуют в распределении функций наравне с праздниками-святыми. В сербских обрядовых песнях фигурирует вполне «человеческий» персонаж *Божич* (Рождество): он приветствует людей «из-за воды (реки)», кричит им с высокой горы, от источника, с моста и просит одарить его вином и ракией, рождественским копченым салом, инжиром и прочими яствами с праздничного стола, желает всем веселья и радости [Мороз 1998]. Антропоморфизация праздников является одним из механизмов мифологизации времени.

О персонификации праздников свидетельствуют и приписываемые им свойства и действия. Праздники могут сердиться, обижаться на людей и наказывать их за несоблюдение запретов и предписаний. В Полесье говорят: *Михайла мы празднуем, чтобы гром не побил хату. В этот день не рубим, не стираем, не берем в руки нож, не ткем кросен. Чтоб не обиделся Михайла* (Великие Автюки Калинкович. р-на Гомел. обл.). По сербским верованиям, «если бы не праздновали Русальный четверг, то река поднялась бы и началось наводнение» [Зечевић 1981: 34]. В Полесье популярны рассказы о том, как опасен и коварен осенний праздник Чудо (день воспоминания чуда архистратига Михаила, 6/19 сентября): мужик собрался пахать поле в праздник Чудо и был праздником наказан — он сам и два его вола окаменели на поле (на поле ничего не взошло; волы сдохли и т. п.); хозяйка выпустила на Чудо пастись телку, за что ее «Чудо покарало» — телку раздуло, и она погибла; одна женщина стала в этот день белить хату и ослепла и т. п.

Но праздникам приписываются не только карательные, но и положительные магические функции. В украинских и белорусских заговорах к праздникам обращаются за помощью так же, как к святым, к Богу и Богородице: *Праздники годовые, великие, малые, приступите, помогите...* или в белорусском заговоре: *Святы Светлы дзянечак, стань на помач! Святы Мікола, стань на помач! Святая Пяцінка, стань на помач! Святое Ёзнясенне, стань на помач! Святы Пятрок-Павел, стань на помач! Святы Ілля, стань на помач! Святы Спас, стань на помач! Святы Пакроў, стань на помач!..* [Замовы 1992: № 1044].

Праздник, как и святой, может почитаться в качестве покровителя семьи, рода, родной земли. Согласно южнославянскому обычаю «Слава», семья или род «славят» одного святого (или двух святых) в день (дни) их памяти. Самые популярные из подобных «патронов» — святые Георгий, Никола, Савва, Иоанн (Јован), Лука. Однако славить могут не только святых, но и праздники, не имеющие своего святого, такие как Воздвижение (*Крстовдан*), Покров (*Покровица*), Вознесение (*Спасовдан*). В одной сербской народной песне поется о событиях 1571 г.: «У пераштан (название племени) славой (крестным именем) было Воздвиженье (*Крстовдан*); чтобы этот день нам помогал, собрались все вместе перед церковью святого креста, испили юнаки холодного вина... одну чашу пили во славу крестного имени, славные пераштане» [СМР: 264].

На дальнейшем пути персонификации праздников могут даже создаваться новые «святые», которых почитают наравне с христианскими святыми. Именно так появился у болгар святой по имени *Младен*, обязанный своим происхождением празднику Сорока мучеников (9 марта), который в некоторых болгарских регионах носит название *Младенци*. К *Младену*, как и к настоящим святым, обращаются с молитвами и просьбами: *Свети Младен да омлади — да Бог да* (Святой Младен пусть омолодит, дай-то Бог). В сербских календарных верованиях *Баба Коризма* (персонификация Великого поста) наделяется всеми чертами мифологического (демонического) персонажа: по поверьям, это старая, тощая, злая и жестокая старуха, которая угрожающе тащит за собой вериги и носит на плече семь палок, символизирующих семь недель поста [Недельковић 1990: 8]. Еще один пример вторичного календарного святого — сербский персонаж св. *Ображда*, покровительница полевых работ (пахоты и сева), персонифицированный подвижный трудовой праздник, название которого восходит к слову *бразда* ‘борозда’: «св. Ображда отмечается тогда, когда первый раз пашут и проводят первую борозду», в честь этого праздника пекут специальный калач *бразданицу* (другие названия: *браздионица*, *убражђаоница*, *подораница*) [там же: 173].

Таким образом, персонификация праздников и других точек и отрезков годового цикла имеет два разных источника: «книжная», письменная, церковная традиция обозначения и трактовки праздников в связи с именами и образами христианских святых придает календарным персонажам (персонификациям праздников) сакральный характер, делает их объектами почитания наряду с каноническими персонажами святых, в то время как устная традиция, вовлекающая календарное время в сферу мифологических представлений, наделяет их демонологическими или полудемонологическими чертами и сближает с персонажами совершенно другого круга — с представителями низшей мифологии. Впрочем, мифологизации подвержены в устной традиции и сами христианские святые.

2. Сакральное и магическое в народном культе святых. Много раз говорилось и писалось о том, что христианские святые заместили в народном сознании славян языческих богов, восприняв их функции и заняв их место в пантеоне: св. Илья заместил громовержца Перуна, св. Николай — скотьего бога Велеса-Волоса, св. Параскева — богиню Мокошь и т. д. Со временем все главные христианские святые были в той или иной степени включены в систему народных представлений, верований и обрядности, освоены ею и приспособлены к ней. В процессе такого приспособления их образы очень далеко отошли от того, как они представлены в житиях и других апокрифических текстах. В определенной степени это коснулось и образов Бога, Богородицы и других евангельских персонажей, претерпевших существенные изменения на почве народного христианства.

Главное направление изменений и трансформаций, которые претерпели христианские святые в контексте устной народной культуры, — это их десакрализация и мифологизация, надделение их сверхъестественными магическими свойствами

ми, способностями и властью над природными явлениями и человеческой жизнью. Святые опускаются на землю, ходят по полям и дорогам, заходят в дома, наказывают за нарушение норм и запретов (так, Параскева-Пятница прядет по ночам на оставленной прялке, перепутывает пряжу или ломает инструмент, если женщина занималась прядением в неурочное время или в праздник). К святым обращаются за помощью во всех случаях жизни с молитвой или заговором, дают им обеты, приносят жертвы и подарки, на них обижаются за неисполнение просьб и даже наказывают — выкалывают глаза на иконе святого, оборачивают икону к стене, разбивают ее, пускают по воде и т. п.

Можно указать немало случаев, когда сакральные персонажи, святые оказываются объединенными с персонажами совсем другого вида — с мифологическими персонажами низшего уровня, т. е. с демонами. Например, в формулах приглашений на рождественский ужин, кроме Бога, Богородицы, всех святых, св. Николы, Германа и др., адресатами (приглашаемыми) могут быть персонафицированные силы природы (мороз, ветер, туча, ср. полес. *Мороз, мороз, ходи кутью ешь!*), животные и птицы, умершие предки, но также и ведьма, домовая, черт, демоны, управляющие тучами, и т. п. [Виноградова, Толстая 1995].

В текстах сербских заклинаний, произносимых для отгона градовой тучи, имена святых попадают в один ряд с именами покойников — повесившихся, утопленников, которые, по народным верованиям, управляют тучами. Ср. *Не дај вамо, свети Јоване! Не дај, молим те!* (Не пускай сюда, святой Иоанн! Не пускай, прошу тебя!) [Толстые 1981б: 64]. В других случаях, хотя молитва-заклинание обращена к св. Савве, сам этот святой трактуется как повелитель небесного скота, т. е. градовых туч: *Врати, свети Саво, своја говеда из нашег села...* (Верни, святой Савва, свой скот из нашего села) [там же]. И, наконец, в той же позиции и в той же функции выступает имя реального утопленника или висельника из данного села, например: *О Радойка Зимоня! Врати твоја говеда, не дај у наша жита. Не дај, не дај, не дај!* (О, Радойка Зимоня! Верни свой скот, не пускай в наши хлеба. Не пускай, не пускай, не пускай!) [там же: 74] или: *Милица, утопљениче, врати стоку, врати! Нека иду у гору и воду. Тамо рода нема!* (Милица, утопленник, верни скот, верни!) [там же: 77]; *Потопалци, погивалци и обешенаци, вод'те стоку тамо, не идите овамо* (Утопленники, погибшие и висельники, ведите свой скот туда, не идите сюда) [Раденковић 1982: 363, № 588]. Такого рода параллелизм, изофункциональность персонажей сакрального и мифологического ряда подтверждает тот способ усвоения народной культурой христианских мотивов и образов, который можно определить как мифологизация.

Ярким примером мифологизации может служить культ св. Николая на Руси. Как показал в своей известной книге Б. А. Успенский, почитание Николы обнаруживает много общего с культом языческого бога Велеса — покровителя скота и противника бога-громовержца Перуна. В этой книге можно найти немало фактов, свидетельствующих об отношении к Николе не только как к языческому богу, но и как к персонажу низшей мифологии, почитаемому наравне с лешим или даже медведем [Успенский 1982]. У сербов подобную трансформацию пре-

терпеает широко почитаемый св. Савва, который в народных верованиях становится покровителем скота, защитником его от волков и одновременно волчьим пастырем. В свой день в декабре св. Савва, по поверьям, залезает на грушу, созывает волков, угощает их и распределяет, чей скот станет их жертвой в течение следующего года [СМР: 263].

Заметно меньшее влияние христианской культуры испытали обряды жизненного цикла и повседневная практическая деятельность. Здесь христианские элементы привлекались почти исключительно как средства сакрализации в разнообразных актах магического (продуцирующего или защитного) характера и чаще всего не затрагивали их глубинного (мифологического) содержания (ср., например, возглавляемые священниками процессии с иконами и хоругвями, обходы полей, молебствия, кропление водой — ради вызывания дождя, провоцирования урожая и др.). В этой же сфере нередко предметы христианского культа и даже сами церковнослужители становились объектом или орудием магических действий (ср. опоясывание церквей, питье воды с икон, обливание водой во время засухи попа, принуждение попа поваляться по засеянному полю ради хорошего роста хлебов и т. п.).

3. В области народной идеологии и аксиологии восприятие христианских концептов нередко облегчалось присутствием в языке и коллективном сознании близких по содержанию понятий и ценностей, унаследованных от дохристианской эпохи. Так, например, понятие святости, которое сейчас воспринимается исключительно как элемент христианского мировоззрения и христианской системы ценностей, на самом деле входило в систему важнейших дохристианских концептов. Как показал В. Н. Топоров в серии своих работ, многие тексты древнерусской литературы, в особенности тексты о первых русских святых Борисе и Глебе, о Феодосии Печерском, содержат в себе дохристианский субстрат святости как высшей духовной ценности. Этимологический анализ слов с корнем **svęt-* (*свят-*) в славянских языках и их сравнение с родственными словами других индоевропейских языков (в частности и прежде всего с санскритским словом *śvanta*, встречающимся в Ригведе и производным от глагола со значением 'вспухать, набухать, возрастать') позволили установить, что первоначальный, дохристианский смысл, который вкладывался в это слово, был связан с достаточно конкретным значением набухания, роста, плодородия, которое затем абстрагировалось, распространилось на духовную сферу и сакрализовалось. Это семантическое «возвышение» определило дальнейшую эволюцию этого слова в сторону таких новых значений, как 'праведность', 'чистота', 'добродетель' [Топоров 1987; 1995/1].

Столь же уверенно можно говорить о древности концепта греха — ключевого понятия христианской этики. Учение о грехе составляет особую развитую дисциплину в системе христианского вероучения, оснащенную собственным набором исходных понятий, аргументов, мотивов, текстов и т. д. Если же мы обратимся к устной народной традиции, то в ней, разумеется, не найдем не только «теории» греха, но и вообще соответствующего «дискурса», какой мы

имеем в случае «высокой» (книжной) культуры с развитой рефлексией и со специальными текстами, толкующими само понятие греха, его содержание, объем, структуру, свойства, функции, происхождение и т. п. Из этого, однако, не следует, что категория греха вообще чужда концептуальному пространству народной культуры и представляет собой результат механического усвоения христианского понятия, простое культурное заимствование. Есть все основания полагать, что, как и в случае святости, в дохристианской системе мировосприятия присутствовал некий «коррелят» христианского концепта греха; более того, можно думать, что это был один из кардинальных концептов дохристианской культуры, который после принятия христианства подвергся существенной трансформации, так же, впрочем, как и сама христианская концепция греха претерпела глубокие изменения в процессе ее адаптации к народной почве.

То, что можно условно назвать народной концепцией греха, представляет собой сложное переплетение религиозных (христианских) и мифологических (дохристианских, языческих) представлений, элементов устной и книжной культуры, постулатов народного права и традиционной системы ценностей. Если в христианском толковании грех — это «всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия» [Христианство 1993: 430], то семантические границы славянского слова *грех* в его литературном и диалектном употреблении значительно шире: грехом называется нарушение всякого закона, нормы, правила, будь то закон Божий, закон природы или установленные людьми нормы поведения.

Согласно народным представлениям, всякое действие, поступок человека получает некий «отклик» мира, природы, космоса, а поступок или действие, нарушающее «норму» (т. е. существующие негласные запреты), нарушает также и равновесие мира и грозит отрицательными последствиями для мира и человека. Именно в этих параметрах и формируется народное понятие греха. Грех — все, что противоречит норме и влечет за собой карающую реакцию природы (или высшей силы). При этом в народной традиции состав грехов и их ранжирование по силе отличаются от христианской концепции греха, предусматривающей «измерение» тяжести греха (ср. само понятие смертного греха, существование семи смертных грехов, назначение наказания в соответствии с тяжестью содеянного и понятие меры наказания, часто в количественном выражении, например, 40 или 100 поклонов и столько-то дней поста). По наблюдениям польского исследователя Полесья Чеслава Петкевича, «грех в понятии полешука — вопрос не простой; он хранит в памяти обширный перечень грехов, но сам их ранжирует: велики или *цяжки* грех, (просто) *грех*, *грешно*; при этом очень многие деяния он не считает греховными, но в то же время вводит целый ряд грехов, не признаваемых церковью. К великим грехам он относит: убийство с целью ограбления, ради мести, нанесение увечья, непочтение к кресту, клятвopреступление, поджог и хищение пчел (...) В то же время убийство конокрада, похитителя пчел, поджигателя не только не считается *грехом*, но даже и не *грешно* — этим термином определяют самые незначительные проступки» [Pietkiewicz 1938: 271–273].

В народной «этике» практически каждое прегрешение может повлечь за собой самые тяжкие последствия для человека, социума или всего мира, космоса. Например, градобитием могли, по народным верованиям, наказываться такие несопоставимые, с нашей точки зрения, преступления, как рождение внебрачного ребенка или его умерщвление, и — нарушение запрета рубки дров на Рождество. Тем не менее, в некоторых жанрах народной культуры и некоторых фольклорных жанрах, близких идейно к книжной, церковной традиции, представление об особо тяжких грехах прослеживается. Так, в духовных стихах, по наблюдениям Г. П. Федотова, к самым страшным грехам относятся: грех против матери-земли и родовой религии, грех против ритуального закона церкви и грех против христианского закона любви [Федотов 1991: 84–86].

В тех сферах культуры, которые не испытали прямого влияния христианской идеологии, особенно тяжелыми грехами считаются преступления против «родового закона» — убийство и непочитание родителей, кровосмешение, к которому приравнивались и нарушения законов ритуального родства, например, такие, как брачная связь между крестниками и воспитанниками, и т. п. В славянском фольклоре популярен мотив инцеста брата и сестры с его катастрофическими последствиями. Это или смерть самих согрешивших (часто по незнанию), или же «кара» природы: там, куда идут брат с сестрой, пересыхают реки, вянут леса, разбегаются звери и т. п. См., например, [Krstić 1984: 59–69].

Большую опасность для социума и природы представляет невеста, утратившая девственность до брака. С этим связаны известные всем славянам разнообразные обрядовые формы, устанавливающие «честность» или «нечестность» невесты после первой брачной ночи, и система наказаний или ритуальных поруганий, адресованных обычно матери невесты, оказавшейся невестенной. Наряду с ними принимаются меры, защищающие поля от глаз такой невесты: когда ее выводят из дома, ей завязывают глаза, чтобы от ее «грешного» взгляда поля не стали бесплодными; голос такой невесты способен погубить скот, потому ей запрещали подавать голос, выходя из дома [Толстая 1996в; Узенева 1999].

По болгарским верованиям, если в селе случится засуха или поля побьет град, если нападёт саранча, если начнется мор на людей или на скот, то причину этого видят в том, что в селе есть «невенчана жена», и тогда сельский сход отправляется в дом к тому, кто держит такую жену, и требует изгнать ее из дома [БМ: 348–349].

К наиболее распространенным и строго соблюдаемым у славян относятся временные (календарные, суточные, лунные) регламентации и, в частности, запреты на работу в праздники, особенно на Рождество, Пасху, Благовещение и некоторые другие, причем строгость этих запретов объяснялась не столько почитанием праздников, сколько страхом перед ними. Нарушение таких запретов каралось, по народным представлениям, рождением уродливого потомства у людей и скота. Украинцы считали, что «уроды рождаются оттого, что муж с женою согрешили в торжественные праздники. Так, если беременная женщина мажет перед праздником избу, то она замажет глаза своему ребенку, и он родится слепцом; если муж рубит что-нибудь в праздник, то ребенок будет кале-

кой» [Чубинский 1872: 18]. В Полесье (Онисковичи Кобрин. р-на Брест. обл.) нам сообщили, что если ребенок будет зачат *на деды*, т. е. в поминальные дни, то «глухая получаецца дытына».

Если в обычном праве карающей силой является социум (часто в лице его авторитетных представителей, старейшин рода), а в христианском законе наказание исходит от Бога, то в народной религии карательные функции приписываются, как видно из примеров, персонифицированной высшей силе или самой природе. При этом объектом кары здесь оказывается не согрешивший, как в обычном праве, а весь социум и даже весь мир. Мифологическое наказание, даже если карается сам согрешивший, всегда понимается как вмешательство иномирных сил. Можно это показать на нескольких примерах.

У южных славян были приняты разнообразные формы общественного наказания для лиц, совершивших тяжкие грехи: убийство, кражу, поджог, насилие, блуд и т. п. Болгары наказывали за прелюбодеяние таким образом: сажали блудницу на осла задом наперед, т. е. лицом к хвосту, бранили, поливали водой, оплевывали и т. п. и надеялись этим предотвратить грозящие селу град или наводнение. Сербы в случае серьезных преступлений собирались на краю села и призывали проклятье на голову виновного, независимо от того, известен он или нет. Для этой акции выбирался праздничный день, и чем значительней праздник, тем больший эффект ожидался от ритуала. Произнося проклятье и заклинания, люди бросали камни, комья земли, палки и т. п., из которых образовывалась большая куча, эта куча оставалась на месте, и каждый прохожий должен был бросить на нее свой камень и произнести проклятие. Подобный обряд назывался *анатема*, или *проклетије*, или *каменовање* [Тројановић 1898: 20–21].

Совсем по-другому выглядело наказание в «мифологическом» праве. У всех славян известно верование, по которому тяжкий грех наказывается окаменением. Существует множество рассказов о том, что те или иные конкретные камни-валуны — это люди, превращенные в камни за грехи. У русских существовала вера в то, что если бабка-пупорезка не придет на помощь по первому зову, то она окаменеет [Листова 1989: 143]. По белорусской легенде, «в начале мира жили себе свояки со свояками, родные сестры с братьями, дочери с отцами своими или матери с сыновьями, кумы с кумовьями — и не знали, что это грех. Тогда их Бог в наказание стал обращать в камни. Раз ехали кум с кумой с крещенья и захотели согрешить по дороге и в тот же миг превратились в камни. И с той поры начали люди Бога слушать и стали жениться чужие с чужаками» [Federowski 1897: 209, № 861]. Эта легенда интересна тем, что объясняет само происхождение понятия греха, причем, как мы видим, наказание в ней предшествует осознанию греха.

Таким образом, «мифологическая» мораль, в отличие от социальной и религиозной, основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и о космических последствиях человеческих «преступлений». «Мифологическая» мораль, следовательно, не содержит в себе «человеческого» и «социального» (таковым можно считать только преступление); ее

определяет, соблюдает, поддерживает и восстанавливает в случае нарушения сама природа. Подробнее см. [Голстая 2000а].

4. Христианские мотивы в устной традиции. Наряду с отдельными элементами, структурами, семантическими категориями христианства, народная традиция усваивала и готовые «тексты» или их фрагменты, целые сюжеты, мотивы, темы, которые становились предметом разработки в произведениях различных фольклорных жанров. Посредником между каноническим христианским текстом и текстом фольклорным служила апокрифическая книжность. Предметом специальных (в том числе и полевых) исследований стала тема славянской (русской, белорусской, польской, болгарской) «фольклорной Библии» [Бадаланова 1999; Кузнецова 1998; От Бытия к Исходу 1998; Белова 2004; Zowczak 2000; БНБ и др.]. Именно из этого «вторичного» источника (народного христианства) различные фольклорные жанры черпают конкретные библейские (евангельские) сюжеты и мотивы и создают на их основе фольклорные тексты. Разные жанры в разной степени отступают от прямого изложения библейских событий: духовные стихи стремятся сохранить и событийную канву, и идейный смысл источника, легенды обращаются с ним значительно свободнее; другие жанровые формы (например, заговоры) могут лишь инкорпорировать в свою содержательную ткань отдельные христианские мотивы и символы.

Попадая в фольклорный контекст, христианский элемент оказывается включенным в смысловое поле другого культурного и символического языка и неизбежно претерпевает изменения, утрачивая одни значения и коннотации и приобретая другие. Примером могут служить фольклорные версии евангельского рассказа о встрече Христа с девушкой у колодца: Христос просит воды напиться, а девушка отказывает ему, говоря, что ее вода нечистая. Разрабатывая евангельскую тему, славянский фольклор достаточно точно воспроизводит саму ситуацию встречи Господа с женщиной у колодца и их диалог с просьбой Господа дать напиться и отказом (неявным) самарянки, но наполняет эту реальную (бытовую) ситуацию совершенно иным содержанием, превращая притчу о «живой» воде веры в балладу о наказании грешной девушки, умертвившей своих рожденных вне брака детей. Подробнее см. ниже в статье «Самарянка: баллада о грешной девушке» (с. 151–168).

В целом устная народная традиция в ее взаимоотношении с более «сильной» христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус «чужих» элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и «закрытой» — к таковым прежде всего могут быть отнесены культ мертвых и низшая мифология, составляющие идеологическую основу мифологической (мифопоэтической) культурной парадигмы и оставшиеся практически не затронутыми христианским влиянием.

О НЕСКОЛЬКИХ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ МОТИВАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

В настоящих заметках речь идет не о народных книжных и устных текстах, прямо восходящих к библейской традиции, а о славянских верованиях, отраженных в фольклоре и языке, связь которых с ветхозаветным текстом гораздо слабее, а в некоторых случаях вообще не очевидна. Характерные для устной народной традиции те или иные переключки с Библией могут быть не только репликами, адаптациями, комментариями библейского текста или апокрифических сочинений, широко распространенных в славянской среде, но и параллелями, имеющими общие с библейским текстом корни, или даже только типологическими параллелями. Ниже рассматривается несколько мотивов из области славянских верований, имеющих параллели в книге Бытия.

1. **«Твердь небесная»** (И назвал Бог твердь небом. *Быт. 1, 8*; И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной. *Быт. 1, 14*).

Исследователи славянской народной космологии не раз отмечали, что представления славян о небе как некоей субстанции, в отличие от представлений о небе как обитаемом локусе, достаточно скудны. Тем больший вес приобретают сравнительно немногочисленные свидетельства о «твердом» небе, имеющем вид свода, потолка, крыши, крышки и т. п. В некоторых случаях они прямо восходят к Священному Писанию, но все равно остаются фактом народного мирозерцания, так как предлагают оригинальную трактовку библейского текста и самого мотива. Вот как, например, рассказывает о небе современная православная информантка из Восточной Польши (текст записан в конце восьмидесятых годов на польском языке и опубликован в 1990 г. в люблинской серии «Этнолингвистика»):

Мир — это весь земной шар, который когда-то был такой тьмой. Не было ни земли, ни неба, ни растений, ни садов, ни домов, ни людей, но везде, по всему земному шару, была тьма. Была такая тьма. Этой тьмой заведовал Господь Бог, невидимый дух. Заведовал он этой тьмой и так сказал себе: «Вот бы отделить (разделить) эту тьму и создать мир». И Господь Бог эту тьму, которая называется твердь, это на русском языке, он поднял вверх. Когда он ее поднял вверх, стало светло. Потому что все это поднялось вверх. И вот тогда только появилась земля, и тогда лишь Бог увидел, что это хорошо. И давай создавать солнце, звезды и луну. И создал. Создал это солнышко, эти звезды, на тверди уже он их создал. Там, наверху, создал.

Далее эта же рассказчица отвечает на вопрос о том, что находится над землей:

Над землей — горизонт называется. Земля как бы окружена, это как раз та твердь, которую Господь Бог поднял вверх, и она есть, и вся земля этим горизонтом обнесена. И вот бывают ясные дни, и бывают облачные дни, и все это ведь делается из той тверди, которую Господь Бог поднял вверх, из той тьмы.

[Etnolingwistyka 1990/3: 173–174]

Украинцы Холмской Руси представляли себе небо в виде плоскости ярко-фиалкового цвета, прозрачной, но настолько твердой, что она может удерживать на себе всех небожителей, а жители Луцкого повета считали небо синей крышей в заоблачном просторе [Булашев 1992: 240]; у всех славян распространено представление о «многослойном» или «многоэтажном» небе или множестве небес (чаще всего 7, 9, 3, 10).

Верования южных славян относительно небесной субстанции двояки. Согласно одним представлениям, небо подобно шкуре быка или вола, натянутой над землей (этот образ часто присутствует в этиологических легендах, объясняющих появление на земле гор и низин: шкура была меньше земли, и при ее натяжении земля сморщилась). Образ неба-шкуры характерен, например, для болгарских загадок о небе: «Одна буйволиная шкура натянута, гвоздями прибита» или «Распростер шкуру буйвола, насыпал гороху и пустил голубя его стеречь» (или ягненка — его охранять); отгадка: шкура — небо, горох — звезды, голубь или ягненок — месяц [Стойкова 1984: 85, 89]. Сходная загадка известна у белорусов: «Палажу кажух, пасыплю гарох, палажу бохан хлеба» (в русских загадках небо чаще уподобляется полю: «Поле не мерено, овцы не считаны, пастух рогат» и т. п.).

Вариантом этого образа можно считать представление о небе как полотне, свитке пергамента и т. п., как, например, в сербских загадках: «Одна труба (свиток) полотно всю землю покрывает» или «Небо — самое пестрое полотно» [Ланковић 1951: 23–25]. В знаменитом сербском монастыре Студеница есть фреска, на которой небо изображено как свиток пергамента, разворачиваемый двумя ангелами. Болгары называли небо «нетканой ризой»; ср. русскую загадку о небе как рогоже: «Постлана рогожка, посыпано горошку».

Другое представление о небе — как о твердой субстанции — отражено во многих верованиях и языковых данных. Так, болгары считали, что небо — это твердая корка в семь слоев («складок»), это глиняная миска, поднос, крышка, накрывающая землю, сделанная из стекла, земли, металла и т. п.; небо уподобляли медному току или гумну и т. п. О «небесной тверди» свидетельствуют и весьма распространенные у южных славян рассказы о том, что первоначально небо было низко над землей, но потом его проткнул вилами косец или палкой — пахарь, хлебной лопатой — женщина, пекшая хлеб, и т. п., после чего небо поднялось выше и стало недостижимым [Георгиева 1993а: 17–19].

Особенно любопытны славянские представления о каменном небе, имеющие параллели в ведийских текстах и других неславянских источниках. В некоторых украинских (карпатских) колядках так описывается сотворение мира:

Колись то було з початку світа,
Подуй же, подуй, Господи!
З духом святим по землі!
Втоді не було неба, ні землі,
Неба, ні землі, — ним сине море,
А серед моря та два дубойки:
Сіли-упали два голубойці,

Два голубойці на два дубойки:
Почали собі раду радити,
Раду радити і гуркотати:
«Як ми маємо світ основати?
Спустиме ми ся на дно до моря,
Винесемо си дрібного піску,
Дрібного піску, синього каменье.

Дрібний пісочок посієме ми,
Синій камінець подунеми ми.
З дрібного піску — чорна земляця,
Студена водиця — зелена травиця;

*З синього камінця — синєє небо,
Синєє небо, світле сонейко,
Світле сонейко, ясен місячок,
Ясен місячок і всі зіздойки.*

[Костомаров 1994: 90–91]

Еще две подобные колядки содержатся в коллекции Гнатюка; в одной из них небо делается из синего камня, в другой — из золотого:

... Два голубоньки з неба зысланы,
З неба зысланы на відпитаны.
Стали радити, йак съвіт сотворити:
Спустым сьа ў море до самого дна,
Віберім собі синий каменец,
Синий каменец, синєє небо.
Віберім собі жоўтий каменец,
Жоўтий каменец, жоўтайа земля.

Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати:
«Та спустеме ся на дно до моря,
Та дістанеме дрібного піску;
Дрібний пісочок посієме ми:
Та нам ся стане чорна земляця.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камінь посієме ми:
Та нам ся стане ясне небонько,
Ясне небонько, світле сонінько...»

[Гнатюк 1914: 112] (курсив мой. — С. Т.).

В сербских песнях говорится о камнях, падающих с неба, причем это не метеориты или перуновы стрелы, ассоциирующиеся с небесным огнем, а «холодные» камни: «Ведро би се небо проломио / А пануло студено камење» (Ясное небо разломилось / И упали холодные камни). На каменном престоле восседает Господь Бог: *Моли Бога Пречиста Госпођа / На камену престолу Божијем* (Молит Бога Пречистая Богородица на каменном престоле Божиим) [Янковић 1951: 25–29]. Любопытно, что в русских диалектах, в частности в рязанском, существует выражение *каменное небо*: так говорят о небе, на котором нет ни облачка [СРНГ 20: 319], и это согласуется с представлением о том, что за слоем облаков находится твердое, каменное небо. Показательны также и другие, широко известные значения слова *небо* и *небо* в русском народном языке: это верхняя часть свода русской печи, потолок берлоги; ср. еще *небо* в анатомическом значении. О падающих с неба камнях говорит и украинская поговорка «Хай каміння з неба». Наконец, мотив спадающего с неба камня широко известен по духовному стиху о Голубиной книге [Голубиная книга 1991: 34–48] и популярному у славян апокрифу «Эпистолия о неделе» (болг. «Камък падна от небето») (Упал камень с неба); см. [Wrocławski 1991; Бадаланова 1993].

Представление о тверди небесной подтверждается также известными всем славянам верованиями о том, что небо может рухнуть, расколоться, проломиться, обвалиться, раствориться, упасть и т. п., которые явно не могут относиться к чему-то сделанному из кожи, а только к чему-то твердому и тяжелому, что можно сломать, разбить и т. д. Эти два признака — твердое и тяжелое — оказываются главными атрибутами карающего и враждебного земле неба, а также неба как эталона силы и крепости. В сербской свадебной песне воспевается сила сватов, которые, если бы на них упало «ведро небо» (ясное небо), сумели бы его удержать, — «конь к коню, юнак к юнаку». Мотив «проломившегося», расколовшегося (на две или на четыре части) неба часто встречается в сербских песнях. Ср. также польскую поговорку *Gdy się niebo obali, wszystkich nas przywali* (Когда небо обрушится, всех нас задавит) [НКРР 2: № 1782]. Всем славянам известно верование о том, что в некоторые особенно важные дни христианского календаря, прежде всего на Богоявление и в день Иоанна Крестителя, небо отворяется. По украинским верованиям, «справедливе небо не синє, а червоне: як воно коли й розкривається, так тільки на якусь оказію — на війну, або на мор, або на голод». В Западной Белоруссии считали, что, как только человек увидит отворяющееся небо, он должен в ту же минуту, не мешкая, пасть на колени и просить Бога о том, в чем он нуждается, и тогда просьба будет услышана [Federowski 1897: № 1399]. Образ падающего или проломившегося неба связывается также у славян с метеорологическими представлениями: русские говорят *небо открылось* о сильной метели, пурге, о комете, молнии зимой, а *небо пало* — о сильном снегопаде; полесское и смоленское *небо провалилось*, как и у сербов, означает продолжительное ненастье (серб. *провала облака*).

2. «**Бренное тело**» (И создал Господь Бог человека из праха земного *Быт.* 2, 7).

В славянском фольклоре известны легенды о создании человека, восходящие к библейским мотивам и апокрифической книжной традиции (см., например, обзор восточнославянских верований и легенд в [Криничная 1989; Кабакова 1999a]). Эти легенды, безусловно, повлияли на народные представления об антропогенезе, но не заместили их полностью. Об этом свидетельствуют, в частности, данные славянских языков, которые по-разному отвечают на вопрос, из чего, из какого материала и каким способом сделан, сотворен человек. Этот языковой образ обнаруживает определенное соотношение с фольклорными мотивами творения человека. Имеющийся в моем распоряжении материал (лексика и фразеология), заведомо неполный, группируется вокруг нескольких семантических моделей: «глиняный человек, человек из глины», «человек из теста», «сшитый (скроенный) человек», «вытесанный (вырубленный) человек», «кованный человек» и др.

Семантическая модель «г л и н я н ы й ч е л о в е к» (человек из глины, из земли, праха) прямо восходит к ветхозаветному мотиву творения человека из земли («И создал Господь Бог человека из праха земного»). Она отражена в старославянском и церковнославянском выражении «брненное тело», отсылающем к

христианскому мотиву греховности, низменности, «нечистоты» и тленности плоти в противоположность чистоте и возвышенности бесплотной и бессмертной души. Ст.-слав. *бръна* означает ‘грязь’ и имеет соответствия в южнославянских и восточнославянских языках и диалектах (см. [ЭССЯ 3: 70]), а прилагательное *бръньнь*, соответствующее греч. *πῆλινος*, — ‘созданный из грязи, из глины’ [СС: 102]; др.-рус. *берныи, берньныи* ‘бранный, тленный’, а *бернотвореныи* ‘плотский’ [СДРЯ 1: 351; СРЯ XI–XVII 1: 148]. Ср. англ. *clay* ‘глина’, в переносном значении — ‘человеческое тело, плоть’.

Эта семантическая модель представлена в польском языке, где о похожих людях говорят: *z jednej (jednakowej) gliny ulepeni, z tej samej gliny ulepeni* (из одной глины вылеплены, из той же глины вылеплены), а о людях несхожих: *z innej gliny ulepeni, czlowiek innej gliny* (из другой глины вылеплены, человек другой глины). Допускается также качественная оценка, и о достойных (или более достойных) людях можно сказать: *ludzie z lepszej gliny* (люди из лучшей глины) [НКРР 1: 629]. В русском языке как будто эта семантическая модель отсутствует, если не считать диалектного выражения *высыпать из себя глину*. Так говорят о человеке, притворяющемся простоватым: «Дурака не строй, глину из себя не высыпай» [СРНГ 6: 36]. Ср. еще о дряхлом старике: *словно живой прах по земле прошел* [Даль 3: 999], разговорное *из него песок сыплется* и т. п.

Мотив «земляного» (или «глиняного») человека, закрепленный в формуле чина отпевания «яко земля еси и в землю отидеши», широко представлен в славянском фольклоре, в устных рассказах и легендах, повторяющих библейский текст или разрабатывающих его, подчас весьма своеобразно.

По одной западнобелорусской версии, «Бўѡг першаго чалавека злепиў з глины поцат сваго абличча. Потым хукнуў на яго и зрабиўсе чалавек» [Fedegowski 1897: № 780]. Болгарская «фольклорная Библия» говорит:

Господ е правил ората от кал — като кво грънчара праи грънци, те так и он правил ората. И он ги е ухнал у устата и ин ги е дал душа» (Господь делал людей из глины; как гончар делает горшки, так и он делал людей, и он дунул им в рот и так дал им душу).

(с. Гаганица, Берковско) [Бадаланова ркп.: 43];

Свето се е засветил от двамина светци — от Свети Деда Адъм и Света Буба Ева. Деда Господ ги е напраил и двоицата от земня като кво се праят чирапни (подници). И он ги е ухнал у устата та ин ги е дал душа. Затова човека като умре, телото му си става на земня — що от земня е напраен, а душичката му си изфърча при Господ — що е на Дедо Боже от дъха (Мир был создан двумя святыми — Святым Дедом Адамом и Святой Бабой Евой. Дед Господь сделал их из земли, как делают глиняные сосуды (хлебные противни). И он им дунул в рот и дал им душу. Поэтому человек, когда умирает, его тело предают земле — ибо он из земли сделан, а душа его упархивает к Господу — ибо она от дыхания Деда Бога).

(с. Котеновци, Берковско) [там же: 18–19];

Господь си е създал народа кькто ти казаф... Кькто съ е заравъдил света от Адам и Ева. И Той е направил от кал всичко — и ръци, и ноги, и друго — всичко го е направил от кал. И на нея напраил путка от кал...» (Господь создал людей, как я

тебе казал... Как он развел мир от Адама и Евы. И он все сделал из глины — и руки, и ноги, и другое — все сделал из глины. И ей сделал из глины вульву»).

(с. Момина баня, Пловдивско) [там же: 25].

Другая (македонская) версия была записана в конце XIX в. М. Цепенковым в районе Прилепа:

Госпот кога и создааше лугъето

Откога создаде Госпот небото и земьата, со се што имат на ниф и во ниф, што гледаме и не гледаме, живо и умрено; и откоа виде Госпот — сполаі Му! — оти се, што напраи, убао го напраи, му се посака да напраи и лугъе на земьава, да живеат и да Го слават Него. За се, шо напраи Госпот на векоф, беше определил по еден ден да работи за едно, друг ден за друго, треќи ден, за трето, четфјрти ден и така натамо. Само еден ден определил и за лугъето да и напраит. Станал една утрина рано, засукал поли и ракаи, зел мотиката в раце, ископал земьа, напраил кал, та почнал да праи лугъе како гјрнчаро, што праи гјрнинья. Со пјрво му праел нозете, после трупот, после раце, после глаа, коса, уши, очи, уста, нос и сите друзи алати му и редел; како некоі саатчиіа, како што и реди чаркоіте на саатот со голем мукает, така — сполаі Му Нему! — и редел и алатите во чоекот со мукает голем, да не нешто некое от алатите клаит во чоекот накриво и да го гјрди чоекот после. Праил што праил лугъе до ручек време, огладне — сполаі Му на Бога! — та беше седнал да ручат, да по ручекот после да и допраи сите лугъе колку што му требале. Си ручал Госпот симит и млеко надробено и му се пулел на лугъето, што бе и напраил, како што беше и наредил пред него на редои, на редои, како некоі табур со аскјер што іе нареден. Му се пуле и се смеел от што му било кјеф, дека беше и напраил лични, умни и разумни. — «Оф што убаі лугъе сум ти напраил, си рекол со умот сам со себе, овиие лугъе, прилегаат асли како мене, арно туку до ручеква колку што сум напраил, ако напраам уште толку до вечера, лоша ми іе работата; мене ми требаат уште десет толку лугъе, отколку што сум напраил; на ова згора, мене ме пери да напраам еден калјп и во калјпо да и турам, да така до вечера да си напраам лугъе, колку што ми требаат».

Бјрго-бјрго се наручал, се прекјрстил, станал от соврата, се измил раце и беше ти напраил еден калјп, голема работа. Ти припраил уште колку што му требаше кал и зел да праит кусурот лугъе, колку што му требаше. Тури кал во калјпо, чинеше, стегни іа во калјпот, и еве ти го чоек, кје се истураше от калјпот, ха вјрти со чаркот Госпот и тураі се лугъе от калјпот; ама оти некоі кје излезел со крива нога, али рака, али врат, али слеп, али кјелеш, али крастаф, али пак фодул, али предател, али инаетчиіа и ако и глеал Госпот, оти со секакви кусури излегуале от калјпот, немал време да и попраи, чункји бјрзаше много, за да и допраит до вечерта, колку што му беа определени лугъе.

Ама кје речиш ти: оти не определил Госпот два дни и да и напраеше сите лугъе како пјрвните арни, а не да праи чаркои и да и тура во калјпи, та да излегуат лоши, а не арни, како пјрвните, што и напраил Госпот само со рака и излегоа арни. Колку за тоа можам да речам, така му сакаше кјефот, така напраи, чункји царот, кога кје речи некоі збор, назат не си го земат, а не Госпот да реч во един ден да и напраи лугъето, и после два дни да и праит. Тоа саде не бидуат: Госпо зборот назат да си го земит.

Ете от тоа има на векоф арни и лоши лугъе, чункьи арните Госпот и напраил со рака, а лошите со чарк и вадел от калжп, как гжрнчарот што вади садои от чаркот.

Слушана отъ Ив. Мотевъ.

[СБНУ 1898/15: 91–92 третьей пагинации]

Перевод:

Как Господь создавал людей

Когда Господь сотворил небо и землю со всем, что есть на ней и в ней, что мы видим и не видим, живое и мертвое; и когда увидел Господь — исполать Ему! — вот что я сотворил, хорошо сделал, — ему захотелось создать на этой земле и людей, чтобы они жили и славили Его. Для всего, что создал Господь, он определил по одному дню на каждое дело — один день делать одно, другой — другое, третий день, четвертый и так далее. Только один день он определил и для того, чтобы создать людей. Встал он утром рано, засучил рукава и полы одежды, взял мотыгу в руки, накопал земли, приготовил глину и начал делать людей, как гончар, который лепит посуду. Сначала он делал человеку ноги, потом туловище, потом руки, потом голову, волосы, уши, глаза, рот, нос и все другие органы (члены, причиндалы) ему приделывал; как часовщик, который делает колесики для часов, с великим трудом, чтобы ничто из этих частей тела не приделать криво и чтобы человек потом не обижался. Делал и делал он людей, пока не пришло обеденное время. Проголодался Господь — исполать Ему! — сел и стал обедать, чтобы после доделать людей, сколько ему нужно. Обедал Господь булкой с молоком и при этом разглядывал сделанных им людей, которых он выстроил перед собой рядами, как солдат (войско) на плацу. Он разглядывал их и радовался, каких красивых, умных и разумных людей он наделал. «Ах, каких хороших людей я сделал, — говорил он сам себе, — эти люди похожи на меня, хорошо бы мне до вечера сделать еще столько же, сколько я сделал до обеда, нелегко мне будет, ведь мне нужно еще в десять раз больше людей, чем я сделал; видно, придется мне сделать болванку и по болванке делать людей, тогда до вечера я сделаю столько, сколько нужно».

Он быстро-быстро доел свой обед, перекрестился, встал из-за стола, умыл руки и стал делать болванку, дело нехитрое. Он приготовил еще глины, сколько нужно, и стал делать остальных людей, сколько ему было нужно. Клал глину в болванку, прибавлял и приминял ее, и вот тебе и человек; однако один выходил с кривой ногой, или рукой, или шеей, или же слепой, или лысый, или даже гордец, или предатель, или упрямец, и, как увидел Господь, все эти уродцы выходили из болванки, потому что он не успевал их подправить, слишком спешил, чтобы успеть доделать до вечера столько людей, сколько у него было определено.

Ты спросишь, почему же Господь не дал себе два дня, чтобы сделать всех людей такими красивыми, как первые, а не лепить их кое-как и совать в болванку, чтобы они вышли уродливые, а не красивые, как первые люди, которых Господь сделал своей рукой и они вышли прекрасными. Что я могу сказать, так ему захотелось, ведь он царь, раз сказал слово, назад его не возьмет, а не то что Господь скажет, что создаст людей в один день, а потом будет делать их два дня. Так не бывает: Господь своих слов назад не берет.

Вот с тех пор и ведутся хорошие и плохие люди — хороших Господь делал руками, а плохих на гончарном кругу и вынимал их из формы, как гончар, который снимает горшки с круга.

Рассказал Ив. Мотев.

Мотив болванки, колодки, мерки, формы и т. п., по которой сделаны люди, находит отражение во фразеологии разных славянских языков, относящейся к сходству и подобию людей, ср. рус. *все на одну колодку скроены (сшиты, сбиты, сделаны* и т. п.), болг. *от един калъп*, серб. *на исти калуп* и т. п.

В болгарских легендах популярен еще мотив слюны, с помощью которой Господь замешивает глину:

Земал Господ малко земица и плювнал те така и станало калчица. Епа направил Адам отпърво. Плювал така, плювал — у пепейо плювал, та направил калта — да напраи телото. Човека си е от слюнката Му. Плювал, мокрил си ръцете и овалял снагата, направил човека — напраил го като кукла така — и му дъхнал във устата, дал му живот... И това, къде е на мъжа силата — това е на Деда Боже слюнката (т. е. спермата е слюнка на Господ). Така е останало богослов от Господ — о Нъеговата слюнка се заплождат човеците (Взял Господъ немного землицы и плюнул, и получилась глина <букв. «жидкая грязь»>). Сначала он сделал Адама. Плевал, плевал в пыль <букв. «в пепел»>, сделал глину и сделал тело. От этой слюны, согласно легенде, происходит мужская сила <мужское семя>).

(с. Кортен, Бессарабия) [Бадаланова ркп: 4]

Любопытно в связи с этим сербское выражение со словом *плюнути* об очень большом сходстве: *плюнути отац*, что означает 'вылитый отец', имеющее соответствие в греческом, французском и др. языках. О рус. *вылитый* см. [Толстая 2008б: 309–318].

Глина (или земля) как материал, из которого творился человек, присутствует и в дуалистических версиях легенды о сотворении мира. Так, по украинским представлениям, человека сатана слепил из глины и сделал это так удачно, что Господу Богу осталось только благословить и дать ему живую душу. По другим рассказам, Бог лепит человека из глины по своему подобию, а черт, тоже из глины, лепит козла, собаку [Булашев 1992: 90–91] или волка: «Когда Бог сотворил человека, то дьявол пожелал и себе сделать такого же. Принялся за работу, но у него вместо человека вышел волк» [Чубинский 1995: 148]. Ср. болгарскую легенду:

Бог направил човека от земя и го оставил да съхне. Но, скришом от Бога, дяволът се промъкнал и пробил човека с шило на 41 място. Идва Бог по едно време, за да вдъхне душа на човека, но, за негово очудване, душа не се задържала. Той се досетил за причината, та набрал трев и затикнал 40 дупки, а една останала отворена. Като му вдъхнал душа, човекът се изправил и попитал: «Боже, защо не запуши и тая дупка?», на което той му отговорил: «Тая дупка е смъртта». Затова умираме (от тая дупка излиза душата). А тревите, с които били затиснати дупките, станали лековити. За да не падне по-долу, дяволът направил от земя вълк, но, колкото и да мъчил, не можал да му даде душа (Бог сделал человека из земли и оставил его сушиться. Но дьявол, втайне от Бога, пробрался и шилом продырявил человека в 41 месте. Пришел Бог, чтобы вдохнуть в человека душу, но, к его удивлению, душа не держалась <в теле>). Он догадался о причине и заткнул 40 дырок, а одну оставил открытой. Когда он вдохнул ему душу, человек спросил: «Господи, почему ты не закрыл эту дырку?», а тот ответил: «Эта дырка — смерть». Поэтому мы умираем (душа выходит через эту дырку). А травы, которыми были заткнуты дырки, стали це-

лебными. Чтобы не оплошать, дьявол сделал из земли волка, но, сколько ни мучился, не мог дать ему душу).

[Иванов 1925: 335]¹

К популярным у славян фольклорным «инновациям» можно отнести и такие версии антропогонических легенд, по которым Ева была создана вместе с Адамом из глины или же она была сделана из оставшегося от Адама материала (глины) или из «лишних» частей тела Адама, например, из его хвоста, ср. белорусскую легенду:

Бўдг як створыў Адама, то створыў яго з хвастом; пасля Бўдг апамятаўся, што кепско гэтак каб ўсё — і жывина, і людзі былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвост і палажыў кала яго і зрабілася з таго хваста жўднка Ева. То кабеты паходзяць з мушчынскага хваста.

[Federowski 1897: № 781]

Мотив «глиняного» или «земляного» человека находит косвенное отражение во многих фольклорных и обрядовых текстах, построенных на двусторонней метафоре «человек — глиняный горшок» и «горшок — человек». Например, в русской загадке горшок уподобляется человеку: «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в пещь огненную, яко три отрока; взят от пещи и возложен на колесницу, яко Илия... и т. д.» [ЗРН: 63, № 356]. Символическая связь «горшок — человек» прослеживается и в обрядах битья горшков на крестинах, свадьбе и похоронах, т. е. в обрядах, отмечающих важнейшие моменты жизни человека, и в «анатомической» номинации частей горшка (*горло, носик, черепок* и т. п.), и в уподоблении горшка человеческой голове, которая в свою очередь метонимически обозначает человека, и в символическом уподоблении горшку женского лона (именно этим мотивируется обычай разбивать горшок после первой брачной ночи в знак утраты невестой девственности, подробнее см. [Толстая 1996в]); то же можно видеть в западносербской магии, направленной на прекращение рождения детей: при последних родах послед клали в горшок, на горшок клали камень и закапывали в землю. В восточнославянском погребальном обряде перевернутый горшок часто оставляли на могиле или на перекрестке, чтобы прохожие поминали покойника (подробнее см. [СД 1: 526–531]).

Еще более косвенную связь с библейским мотивом можно усматривать в обычаях изготовления и последующего погребения во время продолжительной засухи (реже превентивно, в день св. Германа в мае) глиняных антропоморфных фигурок типа южнославянского «германа» (см. [СД 1: 498–500]). В этом обряде (и подобных ему) формула «яко земля еси и в землю отыдеши» находит свое полное воплощение, и именно эта отсылка к библейскому тексту, к мотиву первочеловека сообщает вполне конкретному ритуальному действию магическую силу воздействия на состояние мира, а в качестве дополнительного сакрализующего это действие средства выступает мотив заверщенного «жизненного круга» (от рождения «из земли» до погребения в землю, см. [Толстые 1992]) и сексуальная символика оплодотворения-плодородия.

¹ Впервые этот текст был опубликован Й. Ковачевым в [СбНУ 1914/30: 49–50].

Вторая модель — «человек из теста» — представлена русскими выражениями *из того же теста, из одного теста, из другого теста (сделан, испечен)*, употребляемыми для обозначения сходства или несходства людей между собой, причем речь идет, как правило, не о физическом сходстве, а о сходстве взглядов на жизнь, характеров, норм поведения, происхождения, положения в обществе и т. п. Например: «Мы с вами из одного теста. Это я все понимаю. А то бы я с вами и говорить не стал...» — А. Толстой. Или: «Она знает ему цену, а все-таки он считает себя “из другого теста”, барином, джентльменом, с “принципами” знаком, а она “купчиха”». У Федора Абрамова: «А моя, думаешь, не из того же теста... Как начнет-начнет калить — рад к черту на рога броситься». Реже встречается качественная характеристика или, так сказать, оценка этого «теста»: например, «Мересьев был выпечен из хорошего теста. Он умел добиваться своего». У Куприна, однако, встречается тот же образ выпеченного из теста человека, но как раз применительно к его внешности: «Лицо у него было простоватое и производило впечатление, как будто его наспех, боком выпекли из теста, воткнув изюминки вместо глаз» («Поединок») (см. [БАС 2: 1138]). В этом контексте, возможно, заслуживает внимания и популярная дразнилка «Жених и невеста — тили-тили тесто».

Образ человека из теста известен также белорусскому языку, где, кажется, он не имеет ограничения на сферу физического сходства, ср. о детях: «Большый вылитый тата, а меньший саўсім з другога цеста» [Юрчанка 1981: 261]. В чешском языке, кроме выражения «быть из одного теста» (*být z jednoho / ze stejného těsta*), «быть из другого теста» (*být z jiného těsta*), возможна качественная квалификация: «из мягкого теста» (*být z měkkého těsta*) — о податливом, слабовольном человеке [Zaogálek 1963: 394]. То же и в украинском: *з іншого тіста* и *з м'якого тіста* — о безвольном человеке.

В болгарском, в отличие от русского, развернутый фразеологизм включает другой глагол и, соответственно, другой образ человека из теста — не выпеченный, а замешенный: *от друго тесто съм замесен* (букв. «я замешен на другом тесте») или *от също тесто съм замесен* (букв. «я замешен на том же тесте») [ФРБЕ 2: 60]. Ср. еще *от една мая, от същата мая* (на одних дрожжах, на тех же дрожжах) [там же: 61], а также рус. *человек старой (крепкой) закваски* с аналогичным значением (здесь, несомненно, имеется в виду хлебная закваска): «Кузнецов оказался человеком крепкой закваски...» — Аксенов; «Отец ваш — человек старой закваски...» — Кудрин [ФСРЛЯ 1: 245–246]. В сербскохорватской фразеологии *тесто* получает значение кровного родства, единого рода: *Mi smo braća od jednog tijesta. Brankovići i Grubiše jedno su tijesto* (букв. «Мы братья из одного теста. Бранковичи и Грубиши — одно тесто») [RHSJ 18: 321].

Мотив человека из теста также находит отражение в славянской фольклорной антропологии. По одной украинской легенде, Бог сначала слепил Адама из пшеничного теста, но собака его съела, и тогда уже Бог слепил Адама из глины [Булашев 1992: 93]. Согласно другой версии, Бог слепил человека (мужчину) из земли, а женщину из теста и поставил их сушиться, а Михаилу (архангелу) велел их стеречь. Но Михаил стерек-стерек, потом ненароком засмотрелся на что-то, а

собака прибежала и съела женщину [там же: 92–93]. По полесскому преданию, Бог вылепил пана из пшеничного теста, а мужика из глины, положил их сушиться и пошел обедать; в это время пришла собака, обнюхала мужика, поскребла его лапами, помочилась на него, а добравшись до пана, съела его. Только стала облизываться, приходит Бог. Увидел, что случилось, схватил собаку за хвост и давай трясти, а из собаки так и посыпались паны, и бегут куда глаза глядят, и где кто остановится, по тому месту Господь их и называет: остановился под березой — пан Березовский, под дубом — пан Дубский, под ольхой — пан Ольховский, под горою — пан Подгурский, а если очнулся за болотом или за рекой — то пан Заболоцкий или Зарецкий [Pietkiewicz 1938: 78–79].

Глиняного человека и человека из теста объединяет не только то, что они «вылеплены», но и то, что они «испечены» (обожжены) на огне (ср. с.-х. *biti pečen i prepečen* и *četi* [букв. «быть испеченным и перепеченным в чем-либо»] ‘быть специалистом в чем-нибудь’ [FRHSJ]), подобно глиняному горшку и хлебу. Культурная метафора «хлеб — человек», как и метафора «печь — женское лоно», «печение хлеба — рождение человека», относится к широко распространенным в символическом языке традиционной культуры, но она имеет и языковое подтверждение: ср. рус. *недопёка, непропёка* ‘о бестолковом, медлительном, нерасторопном человеке’, выражения типа *друг ситный, тертый калач, отрезанный ломоть, поскрёбьши* ‘последний ребенок’ и ‘хлебец из остатков теста’, поговорки «И из одной печи, да не одни калачи», «Растет, как пшеничное тесто на опаре» (о ребенке) [Даль 1957: 857, 383] и т. п. Ср. также полесское верование: роженица — «горячая», она способна сжечь все, к чему бы ни прикоснулась [Кабакова 2001: 100].

В славянской лексике и фразеологии представлено еще несколько семантических моделей «творения» человека. Выражения типа рус. *неладно скроен, да плотно (или крепко) шит; не лыком шит; человек Божий — обшит кожей* и т. п. рисуют нам образ «с ш и т о г о» ч е л о в е к а, и этот мотив тоже находит соответствие в фольклорной традиции. Согласно украинской легенде,

Бог, як сотворив чоловіка і жінку, то вони зовсім распорені були. І Бог дав Адамови два клубочки ниток, щоби він сшив себе. Але Адам зачав шити з-межи ніг, лишивши фостик від нитки з гудзиком. Як дошив до горла, то ще му лишилося ниток клубочок; він его лишив під горлом. А той зарис, і через тоє тепер каждому чоловікови під горлом єст ніби яблуко, ніби клубочок. Адамова жінка взяла свій клубочок; але єї треба було на щось ниток, вона трохи взяла с того клубочка; а як прийшло ї, зачала шити від горла в долину, та й при самім кінці ниток не стало, і вжэ не було чим зашити. Тай лишилося так не зашите, бо Бог більше таких ниток не дав.

[Левченко 1928: 2, № 5а]

Один сравнительно недавно записанный болгарский рассказ также содержит достаточно редкий мотив «сшитых из двух половин» Адама и Евы:

Господ много мислил, кога да почне да сътворева човека. Телото е таманено от две полвини, апа они са като по кальп праени. И земал Деда Боже кончец и ги зашил тия две полвини. Ама коньца му артисал манко и он рекъл: «Айде! Нема да го кинем! Дако си е виснал — това да му е кусура!» Така станал Деда Адъм (Гос-

подь долго думал, когда решил создавать человека. Тело составлено из двух половин, которые сделаны по одному шаблону. И взял Бог нитку, и сшил эти две половины. Но у него осталось немного нитки, и он сказал: «Пусть висит, не буду ее отрезать, пусть будет у него этот лишний кусок висеть!» Так был создан Адам).

[Бадаланова ркп: 28–29]

Затем Господь создал второго человека — женщину, и на этот раз нитки не хватило, так что тело женщины внизу осталось не зашито. И Господь сделал так, чтобы мужчина и женщина, совокупляясь, преодолевали недостаток одного и излишек другого тела [там же]. Ср. еще:

Като кърпил Господ жената, конците му не достигаха, а като кърпил мъжа, конца му артисал и той тогази казал: Да се кърпят! (*futuere*) (Когда Господь шил женщину, ему не хватило ниток, а когда шил мужчину, ниток оказался избыток — тогда он сказал: «Пусть *сшиваются*», т. е. совокупаются).

[Славейков 1982: 250]

В чешском и сербском языках «сшитому» человеку соответствует «тканый» человек: о похожих людях говорят, что они вытканы одним и тем же бердом (серб. *бити на исто/једно брдо ткан*; чеш. *jsou v jedno brdo tkani, dělan na jedno brdo*); по-словацки в этих случаях говорят: *na jedno brdo tkaní* (на одном берде вытканы), *to je nit' z toho brda* (это нить с того же берда) [Záturecký 1965: 89, № 687] (то же самое: «кол из того же забора»; «выпали из одного мешка»; «на одной наковальне выбиты») и т. п. [там же], ср. с.-х. *ispasti iz iste vreće, ispasti iz istoga legla* (выпасть из одного мешка, выпасть из одного гнезда) [FRHSJ: 198].

Русский язык часто ограничивается образом «выкроенного» человека: выражения *ладно скроенный* (реже *грубо скроенный*) относятся обычно к фигуре человека, к частям тела, например: «(Арина Михайловна) фигурой скорее напоминала собой ладно скроенного мужчину, нежели деликатную даму (...)» — Салтыков-Щедрин; или: «(...) Коренастый, с мясистым носом на грубо скроенном лице (...)» — Н. Островский [БАС 13: 1065]. Отсюда идут две разные линии: к выражениям типа *на одну колодку (на один лад) скроены (сшиты, сделаны)* и, с другой стороны, к выражениям, содержащим образ «вытесанного» или «вырубленного из дерева» человека, ср. словац. *Dvaja l'udia, akoby ich na rezacej truhle odrezal* (Два человека, будто на верстаке отпилены) [Záturecký 1965: 278, № 289]; рус. диал. *вырезанный* 'очень похожий, вылитый': «Вся вырезанная мать» [Деулино: 367]. Последний, т. е. «деревянный», образ человека часто имеет резко негативные коннотации и ассоциируется с глупостью и тупостью: «И ладно б вытесан, да голова не с того конца зарублена» [Даль 1: 784], ср. также *бревно, пень, чурбан, дуб, дубина, неотесанный человек, дурак неотесанный* и т. п. (из молодежного жаргона: «Здравствуй, дерево»). Хотя в фольклорной традиции можно найти мотив сделанного (вытесанного, вырезанного) из дерева человека (ср., например, сказку о бездетных родителях, изготовивших себе в утешение к старости деревянного сыночка, который оживает, — славянский родственник Пиноккио), тем не менее этот сказочный мотив не обнаруживает внутренней семантической связи с языковыми выражениями.

Остается еще сказать о «кованом» человеке. Этот образ отражен в таких фразеологизмах, как с.-х. *човек добра кова, человек старога кова, бити истога кова*, т. е. человек старой (доброй, той же)ковки, чему в русском соответствуют выражения *человек старого (крепкого) закала* (реже *закалки*), например: «Это был человек старого закала, не разделявший новейших воззрений; Рудин и все люди его закала <...>» — Тургенев; «Мы, студенты крепкого закала, / Были на военном рубеже <...>» — Ваншенкин. Ср. также поговорку «Не сам ковал, какой Бог дал!» (о носе) [Даль 2: 320]. Сюда же относится, конечно, *закаленный человек*. И заглавие известной книги «Как закалялась сталь» вполне согласуется с этим языковым образом. Но у него есть и еще некоторые ответвления. Во-первых, во многих языках, в том числе и в русском, «кузнечная» метафора используется для номинации знатока, умельца, специалиста в какой-либо области (ср. рус. *подкованный*, серб. *бити поткован*) или, наоборот, неумелого, неопытного человека (чеш. *být na lehko kovaný* [букв. «быть легко выкованным»] [Zaorálek 1963: 180]), ср. также *скованный, раскованный* человек. Во-вторых, мотивковки имеет в русском языке сексуальные коннотации, отраженные в следующих значениях: *коваль* ‘о мужчине как носителе мужских половых качеств’ (это дефиниция [СРНГ 14: 25]) — и пример: «Был бы коваль и ковалиха, а этого <детей> будет лихо»; *коваль* ‘любитель женщин, волокита’: «Он старый коваль» [Даль 2: 321]. Эта семантическая модель («кованый человек») не имеет как будто прямой поддержки в фольклорных текстах; можно лишь указать на сказочный мотив кузнеца, выковывающего голос.

Как трактовать такие лингво-фольклорные семантические соответствия? В каких-то конкретных случаях, по-видимому, фольклорные представления и тексты могли стать источником языковых номинаций и выражений, но в целом более верным представляется объяснение, предполагающее общую когнитивную основу языкового и фольклорного материала, их общий символично-семантический арсенал, т. е. в конечном счете интегральность языковой и культурной традиции.

3. **Адам и Ева** (И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку *Быт.* 2, 22).

Библейский рассказ о создании женщины из ребра спящего Адама «близко к тексту» воспроизводится в устных преданиях всех славянских народов, ср. полескую запись: *Бог сатварыў Адама, да соннаму выняўшы ребро, сатварыў з яго Еву* [Pietkiewicz 1938: 78] и сходную с ней болгарскую:

Първо Дедо Господ е направил Деда Адам и Баба Ева. Ги е направил от земня. Ама първо е направил дедо Адам. Направил го е от земня и му духнал във устата, та му дал вечек душа — да е жив. И след това вади едно ребро от деда Адам, та прави Баба Ева. Баба Ева е лево ребро на Дядо Адам (Сначала Господь сделал Адама и Еву. Их он сделал из земли. Но первым он сделал Адама. Сделал его из земли, и дунул ему в рот, и вдохнул ему душу, чтобы он был живым. И после этого вынул ребро у Адама и сделал Еву. Ева — это левое ребро Адама).

[Бадаланова ркп: 10]

Однако чаще собирателями фиксируются и публикуются тексты, в той или иной степени отступающие от источника и составляющие по существу особую, фольклорную версию библейской истории, в которой мотив создания первых людей — прародителей человечества разрабатывается по законам фольклорного жанра во множестве версий; к сожалению, до сих пор они не были предметом текстологического анализа в сравнительно-историческом и типологическом плане. В этих кратких заметках, разумеется, такая цель не ставится; речь идет о более скромной задаче — на нескольких примерах из разных фольклорных традиций показать общность и разнообразие толкования одних и тех же ветхозаветных событий.

К популярным у славян фольклорным «инновациям» можно отнести такие версии «антропологических» легенд, по которым Ева была создана вместе с Адамом из глины, или она была создана не из ребра, а из хвоста Адама, из хвоста черта, из цветка, из ветки, или же сначала была сделана из теста, потом съедена собакой и вторично сделана из ребра Адама и т. д. Так, по одной из болгарских легенд, записанных в последние годы, Бог создал из глины (грязи) и Адама, и Еву:

Я те това знам. Че наприил Господ човеците — Буба Ева и Деда Адъм — от кал. Един като жена, един като мъж ги измайсторил така Дедо Боже. Ама че ин ги създаде душа, като ин ги ухне у устата (Я это знаю. Что Господь сделал людей — Еву и Адама — из земли <грязи>). Одну женщину и одного мужчину смастерил так Господь Бог. Но он им создал душу, вдохнул ее им в уста).

[Бадаланова ркп: 45]

Украинский рассказ, записанный в Купянском уезде Харьковской губ., сообщает, что когда Бог слепил Адама и поставил его сушиться, собака подкралась к нему и вынула у Адама одно ребро. Бог хватился — нет ребра. Пошел он искать и нашел в кустах собаку с ребром в зубах. Бог отнял у собаки ребро, постарался приладить его назад, но ничего не вышло. Тогда с досады Бог взял и сделал из этого ребра Адаму жену и назвал ее Евой [Булашев 1992: 92]. В других версиях рассказа ребро крадет не собака, а черт; причем у ангела, схватившего черта, остается в руках его хвост, из которого Бог создает Еву [там же]. Последний мотив (творения женщины из хвоста черта) находит параллель в болгарском фольклоре [Георгиева 1990: 32].

Любопытны легенды, по которым Еву Господь создает из оставшегося от Адама материала (глины) или «лишних» частей тела Адама. На западе Белоруссии считали, что

Буѳг як створыў Адама, то створыў яго з хвастом; посла Буѳг апамятаўся, што кепско гэтак каб ўсё — і жывіна, і людзі былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвўост і палажыў кала яго і зрабіласе з таго хваста жўѳнка Ева. То кабеты паходзяць з мужчынскага хваста.

[Federowski 1897: № 781]

Иначе трактует «лишние» детали болгарский рассказ, содержащий редкий мотив «сшитых из двух половин» Адама и Евы (см. выше, с. 131–132). К редким

относится и мотив создания женщины из цветка «рожи» (мальвы) в украинской антропологической легенде, приводимой Г. Булашевым: Бог создал Адама из пшеничного теста, поставил его на солнце сушиться, а собака его съела. Тогда Бог вылепил Адама из глины, вдохнул в него ангельскую душу и дал ему «роговое» тело, чтобы оно никогда не гнило и не боялось холода. Потом Бог наслал на Адама сон, и, когда тот уснул, Бог сделал ему из мальвы женщину и положил ее рядом с Адамом; но Адаму не понравилось, что жена его не такая, как он сам. Он попросил Бога сделать ему новую жену, и Бог, снова усыпив Адама, сделал ему жену из его ребра. А женщину, сотворенную из цветка, Бог отправил на небо и сделал ее матерью своего сына [Булашев 1992: 93–94].

Согласно гуцульской легенде, Адам был создан из кусочка содранной с руки Бога кожи:

Бог шос робив та мав руку удерту; Бог відорвав тоту шкірочку, вона скотила си у трубочку. Бог верг тоту шкірочку на землю, вітер повіяв тай кинув тов шкірочков, вона що покотит си, — то стане більша; Богови було тогди прикро самому; він дав так, що із тої шкірочки, що вже була дуже уросла, зробив си Адам!

[Шухевич 1908: 4],

а Еву Бог создал из ветки ивы:

Раз льиг Адам спати. Бог узыв галузку йиви (верба) тай поклав коло него, а за нїм Адам проспав си, стала вже з тої галузки жінка, Йива. Другі приповідают, що Бог вїймив ребро Адамови, тай з сего стала жінка. Може й так!

[там же: 5].

Среди разнообразных славянских ритуалов, связанных с магией имени, именования, переименования, зова по имени и т. п. (см. [Толстые 1998]), известны (преимущественно у восточных славян) магические приемы присвоения имен *Адам* и *Ева* «опасным» для человека существам и духам — мертворожденным или умершим до крещения детям. Так, в Полесье говорят: «Як дзита неживэ родзицца, его не закапывають без імья. Як дзеўка нехришчэна — Ева, як хлопэц — то Адам дадуць ему імья» (Оздамичи Столин. р-на Брест. обл.). Эти же имена рекомендуется произносить в сопровождении крестного знамения при виде падающей звезды, блуждающих огней или при звуках детского плача возле кладбища — это некрещенные дети «просят имени». В Западной Белоруссии считалось необходимым, услышав плач ребенка, тотчас же спросить: «Божья душечка, что тебе нужно?», и если она ответит: «Святого креста», то следует сделать рукой знак креста и дать имя *Адам* или *Ева*, тогда голос сейчас же стихнет [Fedegowski 1897: № 1343]. Так же надо было поступать при встрече с нечистой силой: «Если пабачыш што паганае — лукавец ци скацина, ци свиння, ци чалавекам скидаецца, дак перекажы: “Всяляки ваздыханне хочэ божаго павелення”, — дак ано абзавецца. Если мушчынским голасам, дак кажы Адам, як жэнскэ — Ева, и ничэго не бачыцьмеш» (Жаховичи Мозыр. р-на Гомел. обл.). Защитная сила этих имен, несомненно, связывается с их принадлежностью «первым» людям. Им же в этиологических легендах приписывается создание многих явлений и даже стихий. Так, по белорусскому преданию, Адам создал огонь:

Як Бог Адама выгнаў з раю и угледзіў, што ён з холаду трасецьсе, так злітаваўсе над им и кажэ: «Вазьми два сухие ясиновые паленки и тры адзин аб други». Адам так зрабіў: цёр, цёр, цёр, аж и агонь паказаўсе и ён стаў гэтак рабіць и холаду ужэ ни знаў.

[Federowski 1897: № 1146]

4. «Люди-великаны» (В то время были на земле исполины *Быт. 6, 4*). Этот мотив широко известен в славянском фольклоре, главным образом в легендах, где зачастую он приобретает конкретно-историческое истолкование и связывается с турками, шведами (у восточных славян), с евреями (у болгар) и другими реальными народами. Славянские легенды о великанах обстоятельно проанализированы в словаре «Славянские древности» (см. [Белова 1995; 2004]), поэтому здесь будут приведены лишь некоторые иллюстрации.

По белорусскому преданию, «на пачатку сьвета былі такіе людзі аграмністыя, што ідзе сабе праз лес, возьме за верх аграмністаю сосну, вырве з кареньмі і падпіраецьсе як кіям» [Federowski 1897: № 783]. Или: «Кажуць, што людзі перэд намі такіе былі велізныя, што цяперашніе наэт ім да калена ні дасталі б. Кажуць, найглыбейшыя рекі ім ні глыбей як да калена былі. І іх голавы, Кажуць, былі як цабры велізныя» [там же: № 785]). В Речицком Полесье рассказы о великанах изобиловали красочными подробностями:

Велікан ега такі велікі чалавек, вышей лесу, галава ў яго такая здаравенная, як разрез (большая кадка. — *С. Т.*), а ногі бы наче сохі у гумне багатыра. Міз зубамі ён кармаў сахаром, тым што цепер накідаюць гной на калёса; козы з носа выцягаў клюкаю. Калі треба было зрабіць кавеньку, дак ён вырве з кареннем берозу, такую, як на рагач, ножыкам абцеребіць галле, пакіне аднаго кореня дай гатова кавенька. Кажуць, што ешче даўней, перед патопаю жылі ешче большыя веліканы (<...> Кажуць, што людзі будуць радзіцца ўсё меньшыя да меньшыя, а перед самым канцом сьвета стануць такіе маленькія, што дванаццать чалавек ў адной печы памесьцяцца і будуць ўсе разам хлеб малаціць.

[Pietkiewicz 1938: 79]

Связанный с темой великанов мотив чередования поколений людей разного калибра может относиться как к временному, так и к пространственному плану. Чаще всего великанами считали пралюдей, а карликами — будущих людей, которые сменяют теперешних. У восточных славян популярен рассказ о том, как первобытный великан встречает и воспринимает нового, «нашего» человека:

Адзін з тых велікалюдаў ішоў сабе аднаго разу, ажно спатыкае нашага чалавека конно едучы, так ні ведаўшы, што гэта за стварэнне, узяў яго з канём на руку, прынёс да мацеры і пытае: «Мамо, што гэта за чэрвячок?» — «Гэта, кажа, ні чэрвячок, але людзі гэтакія малыя будуць, як мы паўмераем».

[там же: № 784]

В аналогичных украинских легендах великаны называют «наших людей» мышатами [Драгоманов 1876: 383]. В другом варианте рассказа отец объясняет сыну: «Нашо ужэ пакаленне гине, а гэта новыя людзі, што на нашой галаве застануцьсе» [Federowski 1897: № 787].

Согласно болгарской легенде, последовательность была другая. Господь три раза переделывал людей: первые люди (*жидове*) были очень высокими и сильными, но когда спотыкались, то падали и умирали, поэтому Господь заменил их людьми помельче. Но те оказались столь малыми, что терялись в траве, и тогда они были заменены «средними» людьми, такими, какие живут до сих пор, потому что оказались наиболее пригодными для жизни [Георгиева 1993б: 33–34]. По другим представлениям (белорусским), на небе (или на звездах и месяце) живут люди самые большие, а мы — поменьше, а под нами — совсем маленькие [Federowski 1897: № 1095].

В гуцульской легенде о потопе говорится, что великаны (*велити*) своими нечестивыми поступками навлекли на себя гнев Божий, и Бог

зіслав на велитів потопу, що в ній гет усе затопило си, лише Ной ні <...> він зробив ковч, а робив его 7 років; тот ковч качыв си по воді, у него забрав Ной усепо па рі; взыв і пару велитів <...> Йик уже потопа минула, випустив Ной усудиханю з ковча, вйшли і велити; від них розплодило си багато людей, а чим білше їх було, було жити тьижше, тому шо верства, то шо раз менча <...> З дихані, йика була у ковчи, наплодила си тоташо тепер е. Перед потопов була і диханя инша йик тепер; можше найти кости і у землі.

[Шухевич 1908: 16]

Допотопным людям-великанам нередко приписывалось создание рек, озер и гор; курганы считались их могилами, а причину их исчезновения с земли видели в том, что они, возгордившись своей силой, стали соперничать с Богом, кидали в небо камнями и т. п. [Легенды і паданні 1983: 51]. На Украине распространены рассказы о так называемых *Адамовых людях*, восходящие к «Книге Еноха»: это люди огромного роста, рожденные от человеческих матерей и отцов-ангелов; им тоже приписываются курганы и валы на Украине.

По свидетельству М. Федеровского, в Западной Белоруссии старые люди вспоминали, что когда-то из земли выкапывали или находили на поверхности земли огромные зубы и считали их зубами великанов, или огромные кости конечностей, во много раз превосходящие человеческие. В Полесье до сих пор живы былички о таких находках; их не раз приходилось слышать в разных частях Полесья, нередко со ссылками на собственный опыт рассказчиков и необходимых для этого жанра формулами достоверности.

В настоящих заметках тема славянской «фольклорной Библии» понимается, может быть, излишне широко и распространяется на слишком обширный круг языковых, фольклорных и ритуальных данных (текстов, свидетельств, форм и т. п.), но такое расширение представляется на первых порах необходимым для того, чтобы впоследствии более строго определить границы, формы и функции ветхозаветных реплик в разных локальных традициях и разных жанрах славянской устной и книжной культуры.

Тема **Иерусалима** занимает в славянском фольклоре скромное место, будучи знаком «чужой» культурной парадигмы, а именно книжной, однако она вполне органично вписывается в символическую систему народной культуры и легко взаимодействует с собственно фольклорными категориями, символами и смыслами. Упоминания Иерусалима можно встретить не только в духовных стихах и подобных текстах религиозного содержания, но и в таких фольклорных жанрах, как заговоры, где сам контекст «окрашивает» в мифологический цвет любые инородные вкрапления. В большинстве случаев эти упоминания Иерусалима не становятся собственно темой, т. е. предметом повествования, они лишь сигнализируют о библейских мотивах и отсылают к ветхозаветным или, чаще, евангельским сюжетам, прямо или косвенно связанным с Иерусалимом. Но поскольку сами эти сюжеты, прежде всего евангельские, обладают в глазах носителей традиционной культуры исключительно высоким сакральным статусом, то и «локусы» соответствующих событий наделяются высшей сакральностью. В стихе о Голубиной книге говорится:

Ерусалим-град — всем градам отец.
Почему Ерусалим всем градам отец?
Потому Ерусалим всем градам отец,
Что распят был в нем Исус Христос,
Исус Христос, сам небесный царь.

А в сборнике Кириши Данилова добавлено:

Опричь царства Московского.

[Кириша Данилов 1958: 274]

Об этом мотиве будет сказано несколько слов дальше.

В другой версии этого духовного стиха, записанной в Олонецкой губ., то же исключительное положение Иерусалима среди городов передается через образ матери:

Иорасолим-город городам матери.
Почему же Иорасолим-город городам матери?
Иорасолим-город посреди земли.
Посреди земли, в нем пуп земли.
Во начальном граде Иорасолиме
Стоит там церковь соборная
Святой святыни Богородицы.
Почему тая церковь всем церквам матери?
Пребывает в церкви господен гроб,
На воздусях стоит он вознесен.

[Стихи духовные 1991: 34]

Эта «женская» ипостась Иерусалима (вопреки грамматическому роду и апеллятива *город*, и имени *Иерусалим*) заставляет вспомнить о библейском образе Иерусалима-невесты и вообще об образе города-женщины в библейской эсхатологии, о чем писал И. Г. Франк-Каменецкий [Франк-Каменецкий 1934]. См. также [Неклюдов 1994]. Однако в качестве «абсолютизирующего» знака эпитеты *мать* и *отец* равноценны, и это подтверждается полными текстами данного стиха, где эти эпитеты носят сквозной характер и прилагаются не только к городу, но и к другим элементам локативной, ботанической, зоологической парадигмы как их ценностные квалификаторы. В том же тексте из сборника Кириши Данилова читаем:

А небесный царь — над царями царь,
 Над царями царь, то Иисус Христос;
 Акиян-море — всем морям отец...
 А кит-рыба — всем рыбам мати...
 Ердань-река — рекам мати.
 Сионская гора — всем горам мати...
 Кипарис-древа — всем древам отец...
 Плакун-трава — всем травам мати.
 Единорог-зверь — всем зверям отец...
 Ерусалим-град — всем градам отец.

[Кириша Данилов 1958: 274]

Таким образом, в этом стихе выражен главный смысл того культурного знака, который обозначен именем *Иерусалим*. Это прежде всего город *par excellence* или вообще локус, занимающий самую высокую позицию на шкале сакральности. Это город «посреди земли, в нем пуп земли», «среди свету белого» [Федотов 1991: 127], это центр мироздания. Отсюда постоянные эпитеты Иерусалима — «святой город», «славный город», «вышний град», «начальный град» и т. п. Роль Иерусалима как центра сакрального (мифологического) пространства отражена в полесском представлении о том, что в Иерусалиме никогда не заходит солнце: «Гэто у нас сонейко ходзіць кругом землі: та ўсходзіць, та заходзіць, а нўдч атдыхае, а ў Ерусаліме яно заўжды сьвіеціць, бо там жыў сам Хрыстос божы сын» [Сержпутоўскі 1930: 5]. О том, что сакральность локуса в народном сознании «производна» от сакральности совершившихся в нем событий, свидетельствует необычная формула одного из духовных стихов, в которой сами «локусы» — Иерусалим и Сион — призываются восхвалять Господа: «Похвали, Иерусалиме, Господа Бога, Сионе, восхвали Рожденнаго в тебе Иисуса Христа Создателя...» [Бессонов 5: № 424], тогда как обычно восхваляются сами Иерусалим и Сион (ср. «Святися, Иерусалиме, Иерусалиме честнейший!») [Бессонов 5: № 417]. Ср. также «формулу» одного из заговоров: «Есть у Христа град Ерусалем» [ВЗ: № 217].

Собственно «городская» семантика Иерусалима, пожалуй, отступает на второй план перед этим абсолютным общелокативным (в определенном смысле космологическим) значением, хотя в одном заговоре прямо восхваляется Иерусалим и «стены его», а в некоторых фольклорных текстах Иерусалим коррелиру-

ет с другими городами, претендующими на сакральный статус, такими как прежде всего Рим, затем Вавилон, Вифлеем, Царьград, Стамбул, Солунь, Москва, Новгород и др. (эти города могут замещать друг друга в сходных контекстах). Кроме того, Иерусалим как город входит в ряд иерархически упорядоченных «культурных» локусов «город – храм – престол» в противоположность другому, «природному» ряду «город – гора – дерево». Например, в одном белорусском духовном стихе представлен «городской» ряд:

А у *городзе* в Русалиме
 Стаиць *косцел* муrowаный.
 Муrowаный, побеляный.
 А у тым косцёле стоиць *престол*,
 А на престоле ляжиць Христос.

[Шейн 1873: 678, курсив мой. — С. Т.]

А вот пример «природного» ряда. В стихе «Сон Богородицы» говорится о том, что Богородица ночевала

Во *граде* Ерусалиме
 На той на *горе* Ертеке
 Под святым под *древом* кипарисиним.

[Бессонов 6: № 606, курсив мой. — С. Т.]

Впрочем, нередко эти ряды не соблюдаются, и «городские» символы соседствуют с «природными»:

Во *граде* в Иерусалиме
 На святом *дереве* кипарисе
 Стояла матушка апостольская *церква*,
 В той апостольской *церкви* спала
 Матушка Мария на *престоле*,
 Пречистая Дева непорочная.

[Бессонов 6: № 619, курсив мой. — С. Т.]

Это особенно характерно для заговоров, ср.:

Стану я, раб Божий (имярек), благословесь, пойду, перекрестесь, из избы в двери
 (<...> взойду я на Сионскую *гору*, на святой Сионской горе Латырь-камень; на Латыре-
 камне стоит соборная апостольская *церковь*, в церкви соборной злат *престол*, на
 золоте престоле Михаил архангел туги луки натягает...

[ВЗ: № 211]

Или:

...На Сионских *горах*, на синих *морях*, на желтых *песках*, на тридесять *ключач*
 лежит бел *камень* гладк. На том камне стоит *столб* и Христов *престол*...

[там же: № 219, курсив мой. — С. Т.]

Уже из приведенных контекстов видно, что Иерусалим — это сложный символ. Кроме собственно города, он включает его ближайший «контекст» — как пространственный, так и временной, исторический, как внутренние составляющие концепта «город», так и соседствующие во времени и в пространстве реальности, события и лица. К пространственной «синтагме» относятся уже перечис-

ленные гора, камень (иногда также река), пещера, дом/храм, алтарь, престол, дерево/столб, гроб Господень, гробница Богородицы, а к временной — прежде всего «царь Давид», ибо Иерусалим нередко называется городом царя Давида, а храм — домом царя Давида (ср. «В Иерусалимской сени / Духом покрывашеся / Шум бурный являшеся / Во граде Давидове» [Бессонов 5: № 428]; «Во граде Ерусалиме, / В Давидовом доме, / Тамо предъявися / Предивное чудо» [Бессонов 5: № 427]). К временной синтагме, конечно, принадлежат и события, и лица, связанные с жизнью, смертью и воскресеньем Христа.

Фольклорный текст еще свободнее, чем апокрифическая литература, обращается с библейской историей и географией. Весьма своеобразна и фольклорная топография Иерусалима. Так, река Иордан нередко включается в пределы Иерусалима, ср.

Во граде во Ерусалиме,
Во святой реке во Ярдане
Выросло древо святое купаресы.
На том древе купаресе
Пречуден крест явился животворящий...

[Бессонов 6: № 614, № 616];

почти теми же словами описывается мифологическое пространство в смоленском заговоре:

У города Русалими, на ряке Ирдали, стаит древа купарес; на том древи сядить птица арёл, щипить и тирябить кахтями и нахтями и пад щиками, и пад зябрами у р. Б. (имярек) жабу.

[Добровольский 1891: 198];

ср. еще «На гаре на Сияне, / На ряке на Ирдали / Стаить древа купарес...» [там же: 202]. В замечательной коллекции болгарских народных рассказов на библейские темы, собранных Флорентиной Бадалановой (к сожалению, они еще не опубликованы), есть два текста о том, как Богородица, спасая младенца Иисуса от смерти, кладет его в просмоленную корзину и бросает в воды Иордана, откуда его в Иерусалиме вылавливают («в реката Йордан в Йерусалим» [Бадаланова ркп: 180]).

Гора Сион легко подменяется Синаем или Фавором, а то и святой горой Афонном, или же называется камнем Сионом, горой Вертепом, а то и вовсе рекой Сионом (ср. в стихе о страшном суде: «Тогда же протечет Сион-река огненная: от востока река течет до запада, пожрет она землю всю и камень...»). Так, например, Голубиная книга в одних версиях духовного стиха падает с неба в Иерусалиме, в других — «выпадает» на горе Фавор:

Ай, на той горы на Фагорския
Ко щюдну кресту животворящему,
Ко Латырю белу каменю,
Ко святой главы ко Адамовой
Выпадала книга Голубиная.

[Стихи духовные 1991: 31]

Ср. в заговоре: «На Сиянской горе лежит Адамова голова...» [Иванова 1994: № 90].

В разных версиях духовного стиха «Сон Богородицы» место, где Богородица спала и видела сон о своем сыне, может описываться следующим образом:

Во городе Ерусалиме,
На камне на Сиёне,
Там стояла церква;
В той во церкви
Спала-почивала
Матушка Маряя...

[Бессонов 6: № 617]

Или:

Ночевала я в городе Салиме,
Во Божией во церкви за престолом...

[там же: № 611]

Или:

Во граде я в Вифлееме,
Во святой горе да во вертепе.

[там же: № 608]

Ср. также:

Во славном городе Ерусалиме,
На той горе на Ертепе
Стояла святая пустыня.
Во этой пустыне жил пустынный Василий
И молился он Господу Богу...

[там же: № 592]

Или:

Спала есмь, Пресвятая Богородица,
Во святом граде Вифлееме Иудейском,
На горе Елеонской...

[там же: № 624]

Или:

Единаго часа опочивала
Мати Пресвятая Богородица
В земле Елеонстей.

[там же: № 630]

Или совсем уж в «заговорном» духе:

На горе на Горюне,
На горе на Буяне,
На реке на Ердане,

В лесах в Вертепах
Во граде Иерусалиме,
На святом дереве кипарисе...

[там же: № 619]

Кроме Иерусалима и Вифлеема, местом сна Богородицы может быть эквивалентный им по святости *рай*:

Свято-мати Мария,
Пресвятая Богородица,
Сы вечера в раю припочивши...

[Бессонов 6: № 613–616]

В одном из украинских заговоров на горе Сион мы обнаруживаем город Вавилон: «Посилала Пречиста черницю на Сионскую гору, на тій горі Вавілон-город, у Вавілоні-городі цариця Вольга...» [Замовляння 1993: № 109]. Такого рода смещения и историко-географические ошибки, в сущности, не значимы для семантики фольклорного текста и лишь еще раз подтверждают символический, идеальный характер библейских топосов в фольклоре. Символизм библейской топографии, безусловно, преобладает и в славянской средневековой «книжной» культуре (письменности, изобразительном искусстве), несмотря на конкретность представлений о Святой земле, отраженных, например, в древнерусских хождениях или иконографической традиции [Рождественская 1994; Лидов 1994].

Если в мифологическом сознании с Иерусалимом связывается прежде всего идея *центра* мира (в пространственной модели концентрических кругов), то **гора Сион** символизирует *вершину* мира в вертикальной модели пространства. Так, в духовном стихе о страшном суде поется: «Выди-ко, человеце, на Сиянскую гору, / Погляди, человеце, вниз по матушки-земли» [Бессонов 6: № 487].

Вообще мотив горы Сион в фольклорных текстах, и особенно в заговорах, более значим и, можно сказать, более разработан, чем мотив Иерусалима, отличающийся значительной символической абстрактностью. В заговорах *Сияньская* гора (именно так чаще всего она называется, и в этом звуковом облике нельзя не заметить сближения с *сиянием* как признаком святости, ср. еще *Осиянская* гора) в полной мере адаптирована к фольклорному, мифологическому пространству и его определяющим координатам, таким как верх – низ, свой – чужой, восток – запад и др. Эта адаптированность прослеживается не только на семантическом уровне, но и на уровне текста: Сияньская гора включена в стандартные заговорные формулы на равных правах с такими собственно фольклорными клише, как *чистое поле*, *океан-море*, *синее море*, *желтые пески* и т. п., ср. «У чыстым полі на даліні, на Сіяньській гарэ, на 'гняной рацэ стаіць ракітавы куст...» [Замовы 1992: № 371]. Сияньская гора в заговорах мыслится прежде всего как природный локус, и потому она помещается посреди моря-океана, леса или пустыни, и ее пространственным (вертикальным) продолжением оказывается по преимуществу дерево: дуб (например, «...пойду в океан-море, из океана-моря на Сиамиские горы. На Сиамиских горах стоит дуб-дубище...» [Вятский фольклор 1994: № 234]), *раки* и *та* («На море на окиане, на реке на Ордане стоит ракиита, под тою ракиитою лежит борона...» [ВЗ: № 175]), *груша* («Як на моры на Сіані, на Сіяньській гарэ стаіць груша белая...» [Замовы 1992: № 364]), но также и *кипарис*, имеющий уже чисто христианские коннотации (ср. «...Сын мой, истинный Христос, распят он в городе Иерусалиме, на горе на Сионе, в соборной

Божьей церкви, на Божьем престоле, на дереве кипаристе» [Савельев 1990: 20]; иногда вместо дерева кипариса упоминается кипарисовый гроб; в заговорах кипарис может расти уже не на горе, а «в темном лесу» [ВЗ: № 298]; затем камень, в том числе столь часто упоминаемый в заговорах «бел Латырь-камень» (есть предположение, подкрепляемое некоторыми лингвистическими соображениями, что это янтарь, «змеиный камень» [Budziszewska 1992]), который, однако, известен и духовным стихам как сугубо христианский символ:

Белый Латырь-камень всем камням мати.
Почему бел Латырь-камень камням мати?
На белом Латыре на камени
Беседовал да опочив держал
Сам Исус Христос Царь небесный
С двенадцати апостолам,
С двенадцати со учителям;
Утвердил он веру на камени,
Распустил он книги по всёй земли.
Потому бел Латырь-камень камням мати.

[Стихи духовные 1991: 35]

Ср. о символике камня в средневековых надгробиях как реплике евангельского мотива [Беляев 1994: 150].

Другая линия «развертывания» пространства по вертикали ведет от горы Сион к локусам и объектам культурного кода: это храм, церковь, монастырь, «дом Давида», престол, гроб и т. п. Например: «Ложусь я, раб Божий, спать на Сионских горах, во святой церкви; кладу три ангела в головы: одного — подслушивать, другого — подглядывать, третьего — подсказывать...» [ВЗ: № 252]. В заговорах встречаются и «сниженные» варианты тех же локусов-объектов: вместо храма на горе Сион может стоять *хатка* («На Сіянській гарэ стаіць хатка, у тэй хатцы дзедзька-лябедзька <...> зуб замоўляя <...> шал выбівая...» [Замовы 1992: № 435]) или *комора* («На Васіянскай гарэ стаць камора, у той каморы...» [там же: № 666]).

Из менее распространенных объектов, помещаемых на горе Сион, заслуживает упоминания столб каменный и колодец каменный (и то и другое — в заговорах): «На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный; на тем на столбе каменном лежит книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключом замкнута...» [ВЗ: № 265]; «На Осіянскай горі, там стояв колодязь кам'яний...» [Замовляння 1993: № 34].

Если в духовных стихах упоминания Иерусалима, Сиона, Вифлеема и других святых мест служат лишь для воссоздания сакрального антуража, тогда как центр тяжести составляют сами сакральные лица и события, то в заговорах они приобретают дополнительную, причем очень существенную, магическую функцию. Духовные стихи и сходные с ними религиозные поэтические тексты всегда остаются повествовательными (при всем их поучительном, назидательном назначении). Напротив, заговоры даже в их нарративных (эпических) зачинах всегда прагматически маркированы, всегда адресованы и направлены на то или

иное изменение состояния дел в мире (отгон нечистой силы, изгнание болезни и т. п.). В общем виде функция библейских локативов в заговорах может быть определена как «апелляция к сакральному началу» с целью придания эффективности совершаемым магическим действиям и сопровождающим их словам.

Конкретные текстовые функции образов святого города и святой горы связаны с несколькими стандартными мотивами. Святые локусы служат местом пребывания или действия сакральных (библейских или мифологических) «помощников», от которых ожидается и исходит исцеление, избавление от опасности и т. п., например, «Ехаў Ісус Хрыстос на сівым кані па Сіянскай гары. Конь спатыкнуўся — рабе божай Марыі ў назе суштаў стаўхнуўся...» [Замовы 1992: № 566]. Чаще всего в этой роли выступает Богородица, ср. «На Сіянскай гарэ мамка Прачыстая хадзіла, свайго сына звіха будзіла...» [там же: № 585], но могут быть и типично мифологические персонажи, ср. «На Сіянскай гарэ стаіць Віхта і Бахта, Мавшура і Бавхтура, увесь шал прынімаюць і ўнімаюць» [Замовы 1992: № 444]. Эти локусы могут быть местом, откуда добываются средства или орудия для борьбы со злом, например: «Божия Матир вадицу брала, на Солянскай гаре павшчала, такога-то чилавека па галаве умывала» [Добровольский 1891: 177]. Они могут и сами служить отгонным средством, и ими заклинают нечистую силу: «Zaklinjam vas, demuni, sedmimi svetilniki, ki pred bogom svite (...) i gradom svetim Jerusolimom, kadí sveti živu, i križem gospodinovim i grobom njega...» (Заклинаю вас, демоны, семью светильниками, которые перед богом светят (...) и святым городом Иерусалимом, где святые живут, и крестом господним и могилой его...) [Strohal 1910: 147]. Они, наконец, могут «предъявляться» как локусы действия или цели движения самих исполнителей заговора (точнее, конечно, условных «авторов» заговорного текста) или его «героев», ср. «Як выйду я пад жаркае сонца і гляну на Сіянскую гару — на Сіянскай гарэ дзедзька-лебедзька...» [Замовы 1992: № 444]; «Лягу я, раб Божий (имярек), благославясь, встану, перекрестясь, и пойду из дверей в двери, где живут звери, в чисто поле, на Сіянску гору. На Сіянскай гары стоіць чорны поп...» [ВЗ: № 218]; «Як у городзе Ерусалиме, Господзи помилуй! / Туды ишли три чарнушечки, алилуя! / На ўстречу им да й сам Господзь Бог...» [Шейн 1873: 673].

Кроме того, эти святые локусы могут быть местом, где чудесным образом обнаруживаются, находятся, спадают с неба и т. п. сами священные тексты и спасительные молитвы, например: «Во время Божественной литургии, во граде Иерусалими, и спаде с небеси камень, не мал, не велик, а тягости его никто не может познати (...) и в нем обретеса сей Свиток, Самим Богом написанный» [Бессонов 6: № 570, 571] или — из хорватской рукописи XVII в.: «Ova molitva bi najdena u svetomu grobu Isukarstovomu u Jerusolimu i ki bude ovu molitvu sve pri sebi nosil, oslobojen oće biti od nagle smarti i zlom smartiju ne će umriti i slobojen oće biti od djavla...» (Эта молитва была найдена в святой могиле Иисуса Христа в Иерусалиме, и кто будет эту молитву при себе носить, будет избавлен от внезапной смерти, и злой смертью не умрет, и свободен будет от дьявола...) [Strohal 1910: 307]. Этот мотив широко представлен в апокрифической традиции и связанных с ней духовных стихах (см. [Архипов 1990; Wrocławski 1991]). Иногда

эти локусы упоминаются лишь в зачине заговора, не вступая в его сюжетную структуру: «Первым разам, гасподнім часам. Госпаду Богу памалюся, Прачыстай матары пакланюся, усім святым пячэрскім, святому Русаліму і сцянам яго. На моры камень...» [Замовы 1992: 280].

В восточнославянских заговорах крайне редко святые места фигурируют как место отгона нечистой силы, болезней и всяческого зла. Один из таких примеров дает сборник белорусских заговоров: «Дзедзька-лябедзька (<...> высылай сваё шаластво на Сіаньскую гару. На Сіаньскай гарэ стаіць Віхта і Бахта, Мавштура і Бавхтура, увесь шал прынімаюць і ўнімаюць» [Замовы 1992: № 444]; современная запись со следами контаминированности текста. Между тем для южнославянских заговоров, как показал сербский исследователь этого жанра Л. Раденкович, такая функция святых мест как раз в высшей степени характерна. Например, опасный ветер отсылается в сербском заговоре на гору Сион:

...у гору га оправише,
у Сијамску гору,
под лескову кору,
где петлови не певају,
где живина не цакају,
где говеда не ричу,
где овце не блеје,
где мала деца не плачу,
где девојке косу не расплићу.

... в гору его отправил,
в Сиамскую гору,
под ореховую кору,
где петухи не поют,
где живность не галдит,
где скот не мычит,
где овцы не блеют,
где малые дети не плачут,
где девушки кос не расплетают
<т. е. не выходят замуж>.

[Раденковић 1982: № 103]

В сербских заговорах нечистую силу изгоняют также в Святую гору, в Галилейскую гору, в Лелей-гору и т. п., в болгарских — в Галилейскую, Телелейскую, Талалейскую и т. п., а также просто в гору или в горы — зеленые, пустые, высокие и т. п., что характерно для всех южнославянских фольклорных традиций [Раденковић 1986: 202–205]. Это расхождение южнославянских и восточнославянских заговоров в трактовке «святых мест» требует своего объяснения, которое нелегко предложить. В некоторых случаях отправление злых сил и болезней в «святые места» можно связать с мотивом задабривания, умилоствления опасности путем отправки ее туда, «где лучше», в нездешние, райские места. Но таким образом можно объяснить лишь часть примеров. Следует учесть, что в этих двух традициях применяется разная общая стратегия защиты от нечистой силы: в восточнославянских заговорах это прежде всего, так сказать, расправа на месте, т. е. ограждение пациента, уничтожение опасности тем или иным способом с помощью призываемых сакральных или мифологических помощников, тогда как в южнославянских — преимущественно удаление опасности за пределы человеческого пространства, в потусторонние места, на тот свет. В первом случае из «святых мест» исходит защита и спасение, во втором — туда изгоняется опасность. Трактовка «святых мест» как потусторонних не противоречит, однако, их сакральности; эта сакральность лишь приобретает мифологический характер.

Любопытную параллель к мифологическому восприятию «святых мест» дает украинская легенда о Иерусалиме, опубликованная М. Драгомановым (привожу ее в русском переводе):

А скажите, сударь, правда ли, что есть в Иерусалиме такая хата, куда сходятся все умершие души и живут в ней? Мне один москаль сказал, будто бы такая хата есть в Иерусалиме. Он говорит, что пас волов там и видел ее, и сказал, что называется она «Дом Давида». Если так на нее смотреть, то кажется, что можно взлезть на нее по лестнице, чтобы заглянуть в окна, а начни лезть, то ты лезешь, а она все выше (...) А еще — недалеко от этой хаты стоит стена; станешь к ней подходить, а она отходит от тебя. А в середине стены четыре источника (колодца), и вода от этой стены, от этих четырех источников расходится по всему свету. К этому москалю приступились 4 женщины: женись, мол, на одной из нас, на какой сам захочешь. Так к нему пристали, что москаль — деваться некуда! — выбрал себе одну молодку, да когда выбирал, то ту, которую выбрал (...). И одна старуха его научила: не бери самую молодую, а возьми за себя самую старшую. Это была криница, которая обернулась бабой.

[Драгоманов 1876: 99]

К сожалению, мне неизвестны другие тексты подобного рода. Хотя сами по себе «чудесные» мотивы, содержащиеся в легенде (недостижимость цели, бесконечное возрастание и удаление), не кажутся уникальными, эту легенду нелегко истолковать на собственно фольклорной почве; для этого необходимы какие-то параллели в сказках или других текстах. Вместе с тем с мифологической и одновременно с религиозно-символической точки зрения эта легенда весьма показательна. Прежде всего заслуживает внимания мотив дома (храма, башни, столпа и т. п.), уходящего в небо, который отсылает, с одной стороны, к универсальной мифологеме *axis mundi*, соединяющей землю с небесами (раем) и с подземным миром (адом) (см. [Элиаде 1987: 39]), а с другой — к столь важной для восточнохристианской культурной традиции идее Горнего Иерусалима и образу рая (небесных врат). Представление же о Иерусалимском храме («Доме Давида») как о жилище мертвых скорее вызывает ассоциацию с адом (в исконном значении этого слова, т. е. адом как обиталищем всех мертвых без разделения на праведников и грешников). Такая «двойная» коннотация нисколько не снижает сакрального образа Иерусалима. Подобно тому как *rai* в славянской фольклорной традиции легко усваивает значение страны мертвых вообще (ср. хотя бы словенск. *rajnik* 'покойник'), Иерусалим как символ рая небесного также способен приобретать это значение.

Осталось еще разобрать мотив **царя Давида**, широко представленный в восточнославянских заговорах. По частоте упоминаний царь Давид значительно превосходит других ветхозаветных лиц. Как сам факт его популярности, так и набор связываемых с ним мотивов объясняется влиянием литургических текстов, и прежде всего псалтыри. Главный мотив — это пресловутая «кротость» царя Давида, однако это понятие получает весьма своеобразную трактовку в заговорных текстах, а обозначающая его лексема (корень **kort-* 'короткий') претерпевает любопытные трансформации и разного рода мифопоэтические и народно-этимологические сближения с другими лексемами (*кротость* – *крепость*, *укротить* – *сократить* – *скрутить* – *скрепить* и т. п.).

Кротость царя Давида фигурирует прежде всего в зачинах заговоров, призывающих «помянуть царя Давида и кротость его» (например, «Памяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго» [Замовы 1992: № 331]), причем здесь он часто упоминается вместе с Константином и Еленой, иногда с Соломоном и некоторыми другими лицами, воплощающими кротость (но непременно на первом месте): «Помяни, Господи, царя Давыда, царя Соломона, царя Константина, мать Елену, митрополита Кирилла, мать Улиту и всю кротость их...» [Иванова 1994: № 117]. Далее тема кротости развертывается в бинарных магических формулах, где в первой части указывается на «прецедент», т. е. некое событие, демонстрирующее «кротость» и долженствующее послужить образцом, а затем, во второй части, излагается собственно просьба-призыв о помощи. Например, «И прашу я на помычь царя Давыда, царя Кастянтина, и сына Саламона. Вы укратели зямлю и ваду, укратитя рабу 12 сястриц — нутряных, кашавых и ўсяких. Аминь» [Добровольский 1891: 170]; «...Сакрутили яны ваду и землю, сакрути суроцы: стрешныи, пупярешныи...» [там же: 175]; «Царь Давыд, сакратил свет — сакрати и криксы!» [там же: 178]; «Цар Давыд скрапіў неба і зямлю, зоры, ясны месяц — скрапі, Госпадзі, маю просьбу» [Замовы 1992: № 234]; «Судзяржаў цар Давыд ваду, зямлю нашы грэшныя душы, судзяржай жа змей скурлупей...» [Замовы 1992: № 305]; «Пумяни, Госпыди, царя Давыда и ўсю кротысть яго, украти, Госпыди, карову сию крепастями сваими ва имя Атца и Сына и Св. Духа. Аминь» [Добровольский 1891: 201].

Иногда бывает достаточно лишь упомянуть кротость царя Давида и призвать высшие силы распространить или «применить» эту кротость в конкретной ситуации заговора: «Как царь Давыд был кроток, смиренен и милостив, так же раб (имярек) Божий был кроток, смирен» [Иванова 1994: № 117] (заговор от буйства); «Сколь он был кроток и смирен, так же и ты, раба Божья коровушка, будь кротка и смирна для рабы Божьей Марины. Хвостиком не мотайся, ножками не лягайся, рожками не бодайся, стой, коровушка, благословясь. Да тридцать аминь» [там же: № 194].

Наконец, в некоторых заговорах царь Давид фигурирует как непосредственный чудесный помощник: «Царь Давид загнав Иродовы дочки в гору каменну, запечатав их сургучом» [ВЗ: № 113]; «Матушка змея-шкуропея, не уймешь своих деток, пойду царя Давида просить все пропасти его сократить, все недуги исцелить и нечистую силу змеи отвратить» [там же: № 177]; «Ехаў цар Давыд па чыстаму полю, па сыром карэнню, па белам каменню...» [Замовы 1992: № 538]; «Ехаў цар Давыд на вараных канях, конь спаткнуўся — зьвіх зьвіхнуўся, конь устаў — зьвіх на месці стаў...» [там же: № 539].

Таким образом, царь Давид выступает в заговорах в той же сакрализующей, абсолютизирующей функции, что и Иерусалим и Сион. Как Иерусалим — всем городам город, Сион — всем горам гора, а Иордан — всем рекам река, так и царь Давид — всем царям царь, и это определяет не только его высшую сакральность, но и его чудесные способности сказочного героя. В одном из белорусских заговоров он упоминается рядом с солнцем: «Госпадзі, мой Госпадзі, на вастоцы жарка сонца, на заходзі цар Давыд, сын Касцянцин, матушка Алена і

Міхайла-архангел...» [Замовы 1992: № 442]. Мифологический ореол этого библейского героя присутствует также в некоторых специальных контекстах, где он соседствует с нечистой силой, хотя и называемой «цариками»: «Спамяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго, ўсіх царыкаў польскіх, лесавых, земскіх, вадзяных, дамавых...» [Замовы 1992: № 890] или даже оказывается противником Бога: «Ехаў цар Давыд на белай кабылицы з Богам ваяваць. Стой, цар Давыд, не едзь з Богам ваяваць, а будзь сведам араць. А ты, звiх, не будзь ліх, касьцей не ламі, сэра не тужы, жывота не сушы» [там же: № 436].

Рассмотренные здесь мотивы характерны прежде всего для восточнославянского фольклора — духовных стихов и заговоров, которые в разработке интересующей нас темы весьма мало отличаются друг от друга. Значительно слабее представлены символические трактовки Иерусалима, Сиона и царя Давида в южнославянской и западнославянской фольклорной традиции, где преобладают «прямые» упоминания этих имен в связи с соответствующими евангельскими сюжетами. Ср. польскую религиозную песню об успении Богородицы:

Gdy Najświętsza Paniienka opuścić ten świat miała,
Całą Jerozolimę z wielkim żalem żegnała.
Najpierw górę Gołgotę, gdzie był Jej Syn kochany
Umęczony, ubity, potem ukrzyżowany...

(Когда Пресвятая Дева должна была оставить этот мир,
Со всем Иерусалимом с великой печалью прощалась.
Сначала гору Голгофу, где был сын ее возлюбленный
Замучен, убит, а потом распят...)

[Kotula 1976: 447]

В этой же песне Богородица называется «дочерью Сиона» (*córka Syjońska*). В подобных контекстах библейские топонимы и имена лишены каких-либо дополнительных коннотаций и употребляются в своем прямом значении. Однако в польских заговорах все же встречаются сходные с восточнославянскими упоминания святых мест в магическо-заклинательной функции. Так, в заговоре от грома и грозы присутствуют интересующие нас имена, хотя и в противоречии с библейской топографией:

W Jordanie się począł,
W Betlejem narodził,
W Nazaret umarł.
A Słowo stało się ciałem
I mieszkało między nami.

(В Иордане начался,
В Вифлееме родился,
В Назарете умер.
А Слово стало телом
И пребывало среди нас.)

[Kotula 1976: 146]

В польских «modlitewkach» (духовных стихах, иногда близких к заговорам) нередко встречается мотив «сна Богородицы», где фигурируют или подразумеваются элементы библейской топографии, например, дерево (*drzewo jałowcowe* «можжевельник», *drzewo jaworowe* «явор») или каменный столб (*stółp kamienny*), венчающие Голгофу, иногда сама гора («*Wyszła Maryja na Górę Kalwary-*

ja...» [Kotula 1976: 128]; иногда называется Góra Racheliska). Весьма распространен также известный мотив дерева-креста:

...Widziałaś, Heleno, tę górę wysoką?
A na tej górze drzewo zielone?
A z tygo drzewa krzyże robione?
Z tych krzyżów kościoły robione,
W tym kościele trzy groby stoi...

(...Видела, Елена, эту гору высокую?
А на той горе зеленое дерево?
А из этого дерева кресты сделаны,
С тех крестов костелы сделаны,
В этом костеле три гроба стоят...)

[Kotula 1976: 417]

Таким образом, в славянской фольклорной традиции образы Иерусалима, горы Сиона и царя Давида трактуются в значительной мере в соответствии с собственными культурными моделями, мифологизируются и вовлекаются в круг магической ритуальной практики, сохраняя при этом за святыми местами и лицами сакральный статус и сакральный ореол, присущий им в христианской культуре-источнике.

*«САМАРЯНКА»: БАЛЛАДА О ГРЕШНОЙ ДЕВУШКЕ
В ВОСТОЧНО- И ЗАПАДНОСЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ*

*Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя...
Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды.*

Иисус говорит ей: дай Мне пить...

Иоанн 4: 5–7

В 1974 г. в полесском селе Стодоличи (Гомельская область, Лельчицкий район) пожилая женщина Ганна Федоровна Видура спела нам с Никитой Ильичом Толстым «божественную» песню:

А ў Чысты чэцьвер по вэчэри
Ходиў Господ по бэседи.
Ишоў Господ ўулицэю,
Зустріў диўку з водицэю.
– Ох ты, диўко, дай воды напітиса.
– Моя вода нечыстая.
Купаласа Божа ж Мати Прачыстая.
– Сама, диўко, нечыстая.
Девэць сыноў породила,
В етуй води потопила.
Диўка злякнуласа –
По колина ў землю войшла.

И песня, и исполнение произвели на нас большое впечатление. Мы сделали магнитофонную запись и впоследствии не раз с удовольствием слушали низкий голос Ганны Федоровны, причем Никита Ильич особенно любил схваченную магнитофоном ее заключительную реплику: «Это так!».

Спустя четверть века я опубликовала этот текст вместе с двумя другими полесскими версиями в журнале «Живая старина», в номере, посвященном памяти Никиты Ильича [Толстая 1997]. В небольшом предисловии к этой публикации я упомянула о том, что Никита Ильич собирался сам и побуждал меня заняться этой песней специально, собрать и сравнить имеющиеся варианты, по возможности определить географию текста и его структурную «типологию». К сожалению, мы не успели этого сделать вместе.

Более века тому назад об этой песне как переработке евангельского рассказа о самарянке вскользь писал А. Н. Веселовский, указавший известные ему славянские варианты [Шейн 1873; Варенцов 1860; Киреевский 1848; Zienkiewicz 1851; Sušil 1951] и некоторые европейские параллели, созданные на той же основе евангельского текста, но тем не менее весьма далекие от славянских версий [Веселовский 1877a].

В начале XX века интересующий нас сюжет привлек внимание Ю. А. Яворского, посвятившего ему специальную работу и высказавшего мнение о белорусском происхождении песни и последующем ее распространении на территорию Украины, Польши, Моравии и Лужицы, где были сделаны известные к тому времени записи [Яворский 1905]. Кроме текстов, упомянутых А. Н. Веселовским, это были новые белорусские публикации Шейна [Шейн 1893: 607–612], три галицко-русские записи [Головацкий 1878/1: 235, № 68; 4: 522, № 2; МУРЕ 1900/3: 41–42]; единственная польская версия из куявского тома Кольберга [Kolberg 4: 68, № 267] (первое издание 1867 г.), один чешско-моравский (Časopis Českého Museum 1842/3: 401–402) и один серболужицкий вариант из сборника Гаупта и Смолера (Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz 1843/2: 149–150, № 197). Белорусским версиям (вместе с близкой к ним версией Киреевского) отдавалось предпочтение не только по причине их численного превосходства, но и ввиду их содержательной стройности, лаконичности и сюжетной завершенности. Однако этот вывод вызвал убедительную критику И. Франко, отметившего в рецензии на работу Яворского, что отсутствие записей на украинской и польской территории еще не означает, что песня там была неизвестна, а общие соображения культурологического характера и текстологические особенности заставляют считать более правдоподобным предположение о западнославянском (польском или чешском) происхождении текста и вторичности восточнославянских версий: «...Прототипу нашої вірші треба шукати не в Білорусії, а в Польщі або в Чехії, не в устах якогось каліки перехожого, а в якімсь старім канціоналі, призначенім для церковного вжитку, і що відти пішли лірницькі переробки до Білорусії та на Україну, кожний підхапуючи та по-своєму розвиваючи інші деталі» [Франко 1982: 36].

С тех пор, хотя специально этим текстом, насколько мне известно, никто не занимался, число записей существенно возросло, однако и сейчас оно не может считаться достаточным для надежных выводов об истории текста. Только специальное изучение географии версий и их сравнительной текстологии может решить этот вопрос или приблизить его решение. В настоящей статье предлагается лишь краткий набросок к подобному исследованию, основанный на имеющихся в моем распоряжении записях. Это 10 полесских версий ([Толстая 1997: 58; Климчук 1984: 220–221; Смирнов 1986: 254–255; ФЭЛС: 127–128] и текст, публикуемый в приложении к настоящей статье), одна смоленская запись из сборника Добровольского [Добровольский 1903: 166], две карпатские версии, записанные Лесей Украинкой [Леся Українка 1977: 97–98] и Иваном Франко [Франко 1966: 67–68], 8 польских и восточнославянских текстов, относящихся к юго-восточной Польше и Карпатам, из собрания Кольберга [Kolberg 48: 165, № 113; Kolberg 49: 244–247, № 185–190; Kolberg 57: 1121, № 2060], 11 польских записей из Жешовского края, опубликованных замечательным собирателем и знатоком фольклора Франтишком Котулей [Kotula 1976: 135–136, 154–159, 162–170, 471, 479, 482–483], 3 моравские песни (с разночтениями по близким версиям) из сборника Ф. Сушила [Sušil 1951], 2 лужицких текста из собрания верхне- и нижнелужицких народных песен [Haupt und Schmalzer 1953] и один из собрания Кольберга [Kolberg 59: 228, № 218].

Таким образом, на сегодняшний день интересующий нас сюжет известен у восточных славян главным образом в Белоруссии, в Полесье и на Карпатах (текст неизвестен на основной великорусской территории); у западных славян — в юго-восточной Польше и Прикарпатье (единичны фиксации в других польских регионах), в Моравии и Лужице. В южнославянском фольклоре следов этой песни отыскать не удалось. О географии сюжета и его взаимоотношении с другими эпическими сюжетами см. также [Смирнов 1984: 180].

Разрабатывая евангельскую тему, славянский фольклор достаточно точно воспроизводит саму ситуацию встречи Господа с женщиной у колодца и их диалог с просьбой Господа дать напиться и отказом (неявным) самарянки, но наполняет эту реальную (бытовую) ситуацию совершенно иным содержанием, превращая притчу о «живой» воде веры в балладу о наказании грешной девушки, умертвившей своих рожденных вне брака детей. В ряде версий получают отражение некоторые из последующих мотивов евангельского текста, а именно: мотив незаконных мужей самарянки и мотив узнавания Бога самарянкой. По сообщению С. Е. Никитиной, духовные стихи о самарянке в старообрядческой и молоканской традиции отличаются прямым следованием евангельскому тексту и не содержат мотивов, характерных для славянского фольклора.

Жанр «Самарянки» в источниках и исследованиях определяется по-разному: то как духовный стих или просто стих, то как баллада, легенда, песня, вирша-песня, духовная песня, религиозная песня, *modlitewka* (польск.). В некоторых комментариях сообщается, что ее поют странствующие певцы (старцы), что ее поют в период Великого поста или на Страстной неделе.

Сравнение имеющегося небольшого корпуса славянских фольклорных текстов (47 вариантов) показывает, что их стержневая часть, сохраняющаяся во всех полноценных версиях, содержит, помимо самой ситуации встречи и диалога, еще и мотив наказания девушки, следующего после ее исповеди или в момент исповеди. Сюжетную схему текста с учетом дополнительных мотивов, имеющих в некоторых версиях, можно представить в виде последовательности следующих тематических блоков:

- I – временная рамка события,
- II – действия Господа/девушки,
- III – встреча Господа с девушкой,
- IV – просьба дать воды,
- V – отказ девушки и его мотивировка,
- VI – ответ Господа, раскрывающий грех девушки,
- VII – узнавание и страх девушки,
- VIII – реакция Господа (требование исповеди),
- IX – исповедь и наказание,
- X – дополнительные мотивы.

Приведенный выше полесский текст из села Стодоличи — один из самых лаконичных, и вместе с тем он практически полный по составу мотивов (отсутствует VIII блок и дополнительные мотивы). В большинстве других текстов мы находим разного рода разработку или варьирование мотивов, оснащение их до-

полнительными деталями, иногда имеющими лишь значение образной конкретизации, но порой и содержательно значимыми. При этом разные блоки в разной степени подвержены подобному варьированию. Рассмотрим последовательно каждый блок.

Блок I. Временная приуроченность события имеет в наших текстах два главных значения: А) в Чистый (Великий) четверг по вечера (по обеде) (этот вариант преобладает в карпатских и польских версиях) и Б) в неделю (воскресенье) по обеде (рано утром) (белорусские версии, западнополесские, одна карпатская, одна польская и одна моравская). Указание на Великий четверг и Тайную вечерю согласуется с отмечаемым в источниках временем исполнения песни: Великий пост, Страстная неделя. В карпатских и польских версиях этот четверг часто называется *живным* (полес. *жильный*). В ряде текстов указание на время события отсутствует вообще, а в тексте из сборника Киреевского дается уникальный вариант: В) «Ис пятинки до субботы», подтверждающий ассоциацию события со «страстными» днями.

А (четверг): П-1. А ў Чысты чэцьвер по вечери; П-2. У Чысты чэтвер по вечэри; МУРЕ. В живний читвир по вечери; Фр. В живний четвер по вечери; К-5. W Wielgi Swortek po wieserzy; К-7. W Wielgi Czwartek po wieczery; К-11. [W] Wielki Sworek po obiedzie; Kolb-1. Zywnyj czetwer po weczery; Kolb-2. W zywnyj czetwer po obidi; Kolb-3. Żywnyj czetwer po obidi; Kolb-4. Żywnyj czetwir po obidi; M-1. A ve štvrtok po večerī.

Б (воскресенье): П-3. У ныдילו по обиды; П-5. У нэдiлю по обiды; П-8. А в недiлю по обиди; Ш-1. Як ў недзельку раненько; Ш-3. А ў недзелю по обедзе; Ш-4. И в нядзельку вельми рано; Ш-5. А ў нидзельку з пораненько; Ш-6. Ў недзелю по обедзе; Ш-7. Ў недзелю по обедзе; Г. Ей в неделю по обеде; К-2. А w niedzielę po obiedzie; Kolb-4a. Ej w nedilu po obidi; M-2. A v nedělu po obědě.

В: Кир. Ис пятинки до суботы.

Г (утром рано): П-10. Параненьку, параненьку.

Д: (указание на время отсутствует): П-4, П-6, П-7, П-9, Ш-2, ЛУ, Д, К-1, К-3, К-4, К-6, К-8, К-9, К-10, Kolb-5, Kolb-6, Kolb-7, Kolb-8, M-3, L-1, L-2, L-3.

Блок II. Второй блок дает довольно разнообразную картину. Вариант А: Господь (*Господ, Бог, Пан Бож, сам Бог, Божок, Pan Jezus, Bóg, Pán Bůh Chrystos, Pán Kristus* и т. д.) ходил по свету, по улице, по слободе, по дороге, по лесу; гулял, обходил землю, просил подаяние, наказывал грешников; вышел прогуляться, освежиться; был на башне, на банкете (один или в сопровождении апостолов, учеников, св. Петра). В нескольких текстах (П-7, Ш-4, Ш-5, К-4, Kolb-2, Kolb-3, Kolb-4, Kolb-5, M-3, L-1, L-2) этого блока вообще нет, и рассказ начинается с девушки, набирающей или несущей воду (вариант Б).

А: П-1. Ходиў Господ по бэсэди; П-2. Ишоў Господ по бэсэди / Ишоў Господ улицэю; П-3. Ходыў Господ по усим свиты, / Сив вин соби спочываты; П-4. Ишоў Гаспод дарожкаю, / Дарожкаю шарокаю; П-5. Пошов Господь по всім світы. / Пошов Господь, жэбручы, / Грішних людэй турбуючы. / Да йшов жэ він темным лясом; П-6. Ишов Господь дорогою; П-8. Ходив Пан Бог по всим свити, / По всим сви-

ти жебруючы, / Своих людей требуючы; П-9. Ишов Божок дорогою. / Зострів дівку из водою; П-10. Хадзіў сам Бог па ўсім свеце. / Хадзіў ён жа страдаючы. / Грэшных людзей пыгаючы; Ш-1. Ходзіў Бог следуючы, / Нас грэшных спробуючы; Ш-2. Ишоў Господзь дорогою, / Дорогою широкаю. / Пришоў Господзь к колодзисю; Ш-3. Ходзіў Пан Бох по ўсем свеце, / Ходзіў Пан Бох жабруючы, / Грэшных людзей пробууючы. / Ишоў Пан Бох цёмным лесом; Ш-6. Ишоў сам Бог по ўсем свеце, / Идзе сам Бог бором, лясом; Ш-7. Ишоў сам Бог по ўсем свеце. / Ишоў сам Бог жебруючы, / Грэшных людзей пробууючы. / Сышоў сам Бог на новы́й двор; Д. Ишоў Божа да-рогью, / Ишоў Божа шурыкью. / Зайшоў Божа к калодисю; Кир. Ишел Господь доро-гою, / Дорогою широкою; / Пришел Господь к колодезью; Г. Ходит Пан Бог по Бес-киде; МУРЕ. Ходит Господь по всій землі; / Ходит, ходит, походжае, / Всім нам хліба догаджае; ЛУ. Иде Господь дорогою; Фр. Ходить Христос по свій землі; К-1. Szedł Pan Jezus na obchody; К-2. Sam Pan Jezus bez las idzie. / Idzie, idzie w gęstym lesie; К-3. Był Pan Jezus na bankiecie, / Wyszedł sobie na ochłodzie; К-5. Siedzi Bóg na wieży; К-6. Był Pan Jezus na bajkiecie, na bajkiecie. / Wyszedł sobie na ochłodę, na ochłodę; К-7. Sam Pan Jezus z różgą bieży. / Bieży, bieży w czarnym lesie; К-8. Szedł Pan Jezus po obiedzie. / Wyszedł sobie na ochłodę; К-9. Szedł Pan Jezus po błękiecie; К-10. Był Pan Jezus na bankiecie, / Wyszedł sobie na ochłodę; К-11. Wyszedł som Ponjzus [z] świętym Piotrem / Na obchodzie; Kolb-1. Chody Chrystos po wsi zemli. / Iszou Chrystos dorohoju; Kolb-4a. Chodyt Pan Bih po Beskidi; Kolb-6. Świecie, świecie, chmarny świecie, / Jest Pan Jezus na bankierce; Kolb-7. Był Pan Jezus na obiedzie, / U sąsiada na bankiecie, / Wy-szedł sobie dla ochłody; M-1. Šel Pan Ježiš na procházku / Se dvanásti apoštoly; M-2. Cho-dil Pán Bůh po besedě (Šel Pán Ježiš po slobodě ~ Chodil Pán Bůh kole hrobu ~ Šel Kristus Pán na procházku s učelniky jedenásti, sam Pán Kristus byl dvanasty).

Б: повествование начинается с девушки (см. блок III).

Блок III. Вариативность этого блока хотя и немалая, однако в содержа-тельном (сюжетном) отношении она не слишком значима: Господь встречает девушку (тексты, в которых действие начинается с Бога) или девушка, набира-ющая (из колодца, источника, озера, моря) или несущая воду, встречает Госпо-да (старца). При этом в большинстве польских, одном моравском и нескольких восточнославянских текстах девушка воду «несет»:

К-1. Grzeszna panna niesła wody; К-2. A tam dziwka wodę niesie; К-3. Grzeszna panna niesie wodę; К-5. Idzie panna ode dwora, / Niesie wodę od jeziora; К-6. Piękna panna niesie wodę, niesie wodę; К-7. Idzie dziewczę, dzbanek niesie; К-8. Grzeszna panna niesie wodę; К-9. A tam panna niesie wodę; К-10. Tam panienska niesła wodę; К-11. A tu dziwka wodę niesie; Kolb-6. Greczna panna niesie wodę; Kolb-7. A dziewczyna niesie wodę; M-1. Postřeli tam jednu dıvku, / A ta dıvka nesla vodu; Ш-1. Ишла деў-ка, воду несла; Ш-3. Аш там дзеўка воду несе (то же Ш-6); П-9. Панна идзе, воду ні-се; П-10. Стрэў дзяўчыну, несла ваду; Фр. Здибав дівку — воду несла, / Аж ся вгну-ли коромесла.

В полесских и белорусских текстах девушка чаще «набирает» воду (и, следовательно, действие локализуется «у колодца»):

П-3: Выйшла дівка воду браты; П-5. Да там дівка воду брала; Ш-2. А там дзеўка воду брала, / Грэшны души пробовала; Ш-4. Ё в крыницы выда грала, / Вой там

девка выду брала; Ш-7. Аж там дзеўка воду брала; Д. А там деўка ваду брала; Кир. Из колодезя девка воду берётъ; Kolb-2. Chody diwcza po Beskidi. / Żółtu kosu rozczesala, / Z moria wodu distawalo (то же Kolb-3); М-2. Nadešel tam panskú dívku, / Nabirala wodu čistú.

В некоторых вариантах девушка только лишь «идет» или «пришла» по воду:

П-7. Туды ішла дівка по воду. / Судосыла діда старого; П-8. Ой сюды гора и туды гора, / Мэжи тымы гораы быстрая вода. / Туды ішла дівка по воду; Ш-5. Ишла деўка за водою; К-4. Poszła dziwka w las po wode, / Zastąpił ji Pan Bóg droge; Kolb-4a. Oj, a za nim diwcza, za nim; М-3. Šla děvečka, šla po wodu, / Potkal ju tě jeden stařec; L-1. Pšišla rjedna żówka / Po wódu do studžonka; / Pšijžo k nej tam taki stary hujko, / Taki stary, šyken syry; L-2. Šla je Aria krasna knežna / Nedželu ranko po wodu. / K nej je so pšiwdał stary mužik, / Haj tajki stary šjedžiwy; L-3. Pšišla ředna žowka / po wedu do stužonka; / Pšizo k nej taki stary wujko, / taki stary, wšyken šery.

Во многих случаях, однако, действие девушки не конкретизируется и отмечается лишь сам факт встречи Господа с девушкой:

П-1. Зустріў діўку з водицэю; П-2. И встреў діўку з водицэю; П-4. И ўстретиў ён дзяўчынаньку, / Дзяўчынаньку й чарнабривяньку; П-6. Судосыв діўку з водою; П-7. Судосыла діда старого; П-9. Зострив дівку из водою; МУРЕ. Стрiтив дiвчa из водою; ЛУ. Надибае дiвкy з водою. Kolb-1. Zdybał diũku taj z wodoju; Kolb-5. Podybał ji staryj czołowik, / Staryj czołowik, bardzo krzywy, / A to był Hospod myłyj.

Особый вариант представлен в карпатском тексте из сборника Головацкого, где девушка ходит «за Господом»: «Ходит Пан Бог по Бескиде, / Ой а за ним девча, за ним» (Г.).

Блок IV. В отношении этого блока рассматриваемые версии распадаются на две основные группы: в первой (А) Господь просит воды, чтобы напиться, во второй (Б) — чтобы омыть руки-ноги; в небольшой части текстов просьба воды не конкретизируется (В). В восточнославянских текстах преобладает вариант с водой для питья, согласующийся с библейским сюжетом; в западнославянских — вариант с водой для мытья ног, хотя имеются и отступления от этого распределения в обе стороны.

А (вода для питья): П-1. Ой ты, диўко, дай воды напiтиса; П-2. Ой, дай, диўко, дай воды пiты, / Ой, дай уста прoмочыты; П-3. Дiвкo, дiвкo, дай воды напытысь; П-4. Ох ты же, дзиўко, й чарнабриўко, / Подай вады ж напициса; П-5. Ох ты ж, дiвкo мoлoдaя, дай мнi воды напытыся; П-6. Дай мнi, дiўкa, стэй воды напытыся!; П-7. Ой, дай, дiвкo, воды пыты; ЛУ. Дай-кo, дiвкo, води пiти, / Злoтнi вуса пoкрoпити; К-1. Stań, panno, spocznij sobie, / Napije so się tej wody!; К-4. Dziwko, dziwko, dej tej wody, / Napije sie dla ochłody; К-9. Czekaј, panno! Nie bój się! / Daj tej wody, napiję się; К-10. Heј, panenko, spocznij sobie, / Nech ja przyjdę bliżej ciebie. / Dej mi się tej wody napić, / Żebyś mogła duszę zbawić; Kolb-4a. Diwcza, diwcza, pochyl mi sia, / daj mi wody! Napyw bym sia; L-1. Żówka rjedna, daj se mje raz napiś!; L-2. Och džówka, luba krasna džówka, / Daj mi so twojej' wody napić; L-3. Żowka ředna, daj se mi raz napiś!

Б (вода для мытья): П-8. Чекай, панно, дай мни воды / Помыць ренце, свенты ноги; П-10. Дай Бог, дзяўчына, чыстай вады / Памыць Богу рукі, ногі; Ш-1. Спросив Бог руки, ноги умыць; Ш-3. Дай мне, дзеўка, зимной воды, / Ой помыци руки, ноги; Ш-4. Подай, девка, свое воды / Помыць свенты руцы, ногі; Ш-5. А постой, дзеўка, ты дай воды / Помыць руки, помыць ногі!; Ш-7. Ой ты, дзеўка, красавица, / Дай Богу чистой воды, / Помыць ему руки, ногі; К-2. Ты, dziewczyno, dej tej wody / Omyć nogi Jezusowi!; К-5. Dejże ty panno wody / Nogi umyć dlo ochłody; К-7. Dziewczę, dziewczę, daj ty wody / Obmyć Bogu ręce, nogi; К-11. Świanty Pieter przepowiedziol: / Dziewko, dziewczko, dej tej wody! / Obmyjemy Bogu nogi; М-1. Daj nam, dívko, daj tej vody, / At' umyjem ruce, nohy; М-2. Podaj, děvče, podaj vody, / Umyjem si svoje nohy.

В (просто вода): Ш-2. Бог у дзеўкі воды просив: / Ты дай, дзеўка, Богу воды; Ш-6. Постой, дзеўка, дай мне воды!; Д. Ты дай, деўка, вады сваей!; Kolb-4. Daj mni, diwczę, toji wody; Kolb-5. Diwczę, diwczę, daj my wody, / Daj my wody ũ ochłody; Kolb-8. Diwczę moje, daj my wody! / Wszystkim duszom na ochłodę; М-3: Daj, děčko, daj mi vody.

Блок V. Один из наиболее устойчивых мотивов, присутствующий практически во всех известных текстах, — засоренность воды листьями (часто — дубовыми или кленовыми), ветками, древесной пылью, песком. Поскольку эта деталь как будто не связана с содержательной стороной текста¹, она наиболее правдоподобно могла бы быть объяснена каким-то общим источником.

П-2. Не дам цёей воды пити, / Бо ця вода нечыстая, / З гори песку наваяло, / З дуба листа насыпало; П-4. Ета ж вада нячистая. / Галля, булля нападало, / С клёнуў лисця налецило; П-5. Моя вода нэчышчона, / Дрэвком, лыстком натрушона; П-7. Не дам, діду, воды пыты, / Бо сьта вода нэчистая: / З горы пылу намэтэно, / С пушчи лысту нападало; П-8. Моя вода вся нечиста, / Нападало дрэва, листа; П-9. Бо вода есть нечиста: / Нападало з клёна листа, / З клёна листа нападало, / З гори песку налетіло; П-10. Дзеўка Бога ні вазнала, / Узіла й Богу адказала: / – Мая вада здзесь ні чыстая, / Нападала з дрэва лісце, / Нападала з дрэва лісце, / Насыпала з клёну трэсак; Ш-1. Дзеўка Бога не узнала, / Гордо Богу отказала: / «Моя вода нячистая, / Дрэвом, листом западала»; Ш-3. Гэта вода забрудзона, / З дзерава листом затрушона; Ш-4. Ли тябе, гостя, выда нячиста, / Нападала з дрэва листым; Ш-5. Гэта вода нечистая, / Дрэвом, листом западала, / Жоўтым пяском заношало; Ш-7. Моя вода да нечиста, / Нападала з дрэва листу; Кир. Эта вода не чиста, / С дуба трестка налетала, / С клену лисця нападали; Г. Як бы я вам воды дала, / Кедь то вода барз нечиста, / З верху листом припадена, / З споду мулом примулена; МУРЕ. Нападало з клиня лисця; ЛУ. Не дам пити, бо й не чиста, / Нападало з клена лисця; Фр. Тота вода є нечиста. / Нападало з кленів лисця; К-1. A ta woda nie je czysto, / W ni pełno prochu, pełno liści; К-2. Kejt a woda nie jest czysto, / Naleciało prochu, liściami; К-4. Panie, panie, kiej nieczysta: / Na pół prochu, na pół liściami; К-5. A ta woda nieczysto — / Na pół wody, na pół liściami; К-6. A ta

¹ Впрочем, в данном контексте нельзя исключить и символическое осмысление опавших листьев как душ умерших. Ср. в одной смоленской легенде: «...Приходить Гаспоть и говорит на Божью Матирь: “Што ты панаделала?” — “А што?” — “Да души челаветские дьявылу атдала”. — “Я атдала дьявылу только што листапад — сухая лисця”. — “Да какой листапад — ета души пакойникыў: ане прежда были Богавы, а таперь стали дьявылывы...”» [Добровольский 1891/1: 240].

woda nie jest czysta, nie jest czysta, / Zaprószona prochem z lišcia, prochem z lišcia; K-7. Nie dam, nie dam, bo nieczysta. / Naleciało prochu, lišcia; K-8. Ale ta woda nieczysta, / Naleciało prochu, lišcia; K-9. Nie dam, nie dam, / Bo nieczysta, / Zaprószona śmieciem z lišcia; K-10. A ta woda nie jest czysta, / Bo sprószona prochem lišcia; K-11. Nie dom, nie dom, bo nieczysto, / Naleciało prochu, lišcio; Kolb-1. Bo to woda jest nieczysta, / Napadało z klenu łysta. / Napadało, nakapało / I porohom nawijało; Kolb-2. Ne dam, ne dam, bo nieczysta, / Je(st) w nej trawa, różne lystia; Kolb-3. Tuta woda jest nieczysta, / Połowyna trawy, łysta; Kolb-4. Ta woda je nieczysta, / Je w nij trawy, pełno łyšcia; Kolb-4a. Jak by ja wam wody dała, / ked' to woda barz nieczysta. / Z werchu lystom prypadena, / z spodu mułom prymułena; Kolb-5. Didu, didu, ne dam ũody, / Bo ta ũoda jest nieczysta, / Bo je w neji kupa lystia; Kolb-6. Twoja woda ne pomoczna, / Prochom, mochom prytresena, / Siedem synkow utoplena; Kolb-8. A ta woda ne jest czysta, / Napadło w nią trowy, lišcia; M-1. A ta voda není čistá, / Napřálo do ni lista; M-2. A ta voda není čistá, / Napadalo do ni lista (Teho lisca dubovego, / Teho prašku cestoveho); L-1. Hujko stary, wóda ňejo cysta, / Wóna poľna dubowego lista; L-2. Wody 'cu drje so či dać napić, / Wona je jara nečista. / Wona je z peršću zapróšena / A zametana z liščičkom; L-3. Wujko stary, ta weda njejo cysta, / wona jo poľna dubowego lista.

В некоторых текстах причина засоренности воды не раскрывается, и вода просто называется «нечистой»: «Диду, диду, тут вода нычыста» (П-3); «Нэ дам, диду, стэе воды напытыся. / Ста вода нечистая» (П-6); «Гэта вода да есьт гнюсна» (Ш-6); «Milý stařec, není čistá» (М-3).

На фоне преобладающего мотива засоренности воды листьями и ветками выделяется несколько других единичных мотивировок. Приведенный выше полесский текст содержит редкий мотив купания в воде Богоматери: «Моя ж вода нечыстая. / Купаласа Божа ж Мати Прачыстая» (П-1). Можно было бы предположить, что этот довод оказался вложенным в уста девушки вторично, в результате свертывания исходного текста, в котором купание Богородицы упоминалось в ответной реплике Господа и имело противоположный смысл, т. е. свидетельствовало не о засоренности воды, а как раз о ее «чистоте» (ср. в следующем блоке тексты П-2, П-3, П-6, П-7). Однако тот же мотив встречается еще один раз — в карпатской записи песни: «Не дам пити, бо й не чиста, / Купаласа в ній Пречиста» (ЛУ), и потому его трактовка остается проблематичной.

Другие единичные объяснения весьма любопытны и, по-видимому, скрывают в себе целые мифологические сюжеты, для интерпретации которых, однако, имеющихся контекстов недостаточно. В одном из белорусских текстов «нечистота» воды объясняется тем, что: «Гэта вода нячистая. / З дуба стріла вылітала, / Ё колодзись пападала» (Ш-2). В одном карпатском тексте неожиданно встречается мотив крови, капающей с пальца: «Нападало з клиня ліся, / З пальця кровця нацяпкала» (МУРЕ), который имеет параллели в других текстах книжного происхождения о детоубийстве.

Наконец, в смоленском тексте предвосхищается раскрытие истинной причины «нечистоты» воды (см. далее, блок VI) в словах самой девушки: «Ни дам, Божа, вады сваей. / Ета вада паганая: / Сем сыночкыў параділа, / У ету ваду ўбросила!» (Д.).

Блок VI. Следующий блок, представляющий собой чаще всего ответную реплику Господа с разоблачением грешной девушки, раскрывает содержание ее греха в нескольких основных вариантах. Во всех версиях девушка обвиняется в рождении внебрачных детей и их умерщвлении. При этом варьирует число детей (чаще всего 7 и 9) и способ их уничтожения. В большинстве случаев это утопление их в воде, что трактуется в тексте в непосредственной связи с описываемой ситуацией и тем самым придает этой ситуации мифологический характер. Отождествление воды, которую набирает в колодце и несет (в ведре, в кувшине и т. п.) девушка, воды, которой можно напиться или омыть ноги, воды, в которую могут нападать листья и ветки, — с водой, поглотившей младенцев и унесшей их в иной мир, переводит все изображаемое и саму коллизию в космологический план, объединяет мир реальный, земной с потусторонним, придавая совершенно иное измерение и девушке, и ее греху, и ее раскаянию, и наказанию.

На фоне сплошного мотива утопления выделяются текст К-5, в котором девушке инкриминируется убийство детей в подвале, лужицкий текст L-2, где девушка отрубает детям головы топором, и моравские тексты, в одном из которых также присутствует нетривиальный способ избавления от детей (девушка закапывает их под печь, засыпает негашеной известью и замазывает глиной) и во всех трех появляется мотив незаконных мужей («мужьями ад забила, детьми море переполнила»), отсылающий к евангельскому тексту (Иисус говорит ей: «Правду ты сказала, что у тебя нет мужа; Ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе...» *Иоанн 5: 17–18*).

А (мать утопила детей): П-1. Сама, диўко, нечыстая: / Девъетъ сыноў породила, / В етуй води потопила; П-2. Сама, диўка, нечистая, / А ў сёй воде Прачыстая. / Сама сына породила / Да ў сёй воде потопила; П-4. Ох ты ж, дзиўко, чарнабрыўко, / Сама жэ ты нячистая. / Да сем сыноў парадзила, / В етуй вадзи патопила; П-5. Ох ты, дівко молодая, сама воду знэчыстыла: / Ты сэм сынов породыла да в гэтуй воді потопыла!; П-7. А сытая вода прэчыстая. / Дэвъятэро діток утопыла, / Дэсятое туюлько занэсла!; П-10. Раз ты, дзеўка, сама ні чыстая, / Што ты вады ня чысціла. / Восем сыноў ты радзіла, / Ні воднага не ўзрасціла, / Ні воднага не ўзрасціла, / Усіх у Дунай патопіла; Ш-2. Сама дзеўка нячистая! / Ты (с)им сыноў породила, / Усіх сюды потопіла; Ш-5. Сама й, дзеўка, нячистая! / Чаму воду ничисьціла? / Дзевяць сыноў спородзила, / На Дунай потопіла. / За то вода й нячистая; Ш-7. Та ж вода твая да чиста, / А ты дзеўка грэшница: / Дзевяць сыноў породила, / Все ў той водзе потопіла; Д. Сем сыночкыў параділа, / У ету ваду ўбросіла!; Кир. Ты сама нечиста, / Семіх сынов породила, / В сей колодезь потопіла; К-1. Тыś ја, panno, замаціла, / Siedmiu synów utopiła!; К-6. Тыś ја sama zaprószyła, zaprószyła, / Siedmiś synów utopiła, utopiła; К-8. Тыś ја, panno, pomaciła: / Siedmiś synów w niej utopiła; К-9. Тыś ја, panno, zaprószyła, / Siedmiś synów utopiła; К-10. Тыś ја nie tak zaprószyła, / Siedmich synów utopiła; Kolb-1. Тыś, diўko, sama neczyista, / Moja woda wsia preczysta. / Sim eś syniw porodyła, / W tyj kernyci potopyła; Kolb-6. Twoja woda ne pomoczna, / Prochom, mochom prytresena, / Siedem synkow utoplena; Kolb-8. Ej ta woda, ta jest czysta, / A ty, dziwko, jesteś grzyszna. / Sidmiuś synów porodziła, / I w ty wodzie potopiła.

Б. В ряде версий к мотиву утопления добавляется или заменяет его мотив оставшихся некрещеными детей: П-3. Вода чыста, як свята Прычыста. / Ты сим сынув породыла, / Я жадного ны хрыстыла. / Уси ў води потопыла; П-6. Бо сама, діўка, нэчистая. / А в стэй воды — Прэчыстая! / Сама діўка нэчистая: / Мала діўка дэв'ять сынуў, / Нэ одного нэ крэстыла / І в стэй воды потопыла; П-8. Моя вода вся свенцона; / Есть ты, панно, зогришона: / Мялесь соби седым сынув, / Не жадного не хрыстила, / Уси марне погубила, / Древом, листом притрусилла; Ш-3. Дзевяць сыноў породзіла, / Ни одного не хрысцила. / Да ў гэтуй водзе потопила; Ш-6. Ох ты, дзеўка сама гнюсна! / Гэта вода да есть чыста. / Дзевяць сыноў породзіла, / Ни жадного не хрысцила, / Усе дзевяць потопила; ЛУ. Брешеш, дівко, вода чыста, / Вода чыста, ти — не чыста, / Сім-есь хлопців породила, / Ёй одного-есь не схрестила, / Та й усіх-есь потопила; К-2. I tyś, dziwko, nie czyściesz, / Boś na świcie najgrzyńszyszy, / Siedmiś chłopców urodziła, / A żodnegoś nie ochrzcila; К-11. Świnty Pieter przepowiedzioł: / A tyś gorso, bo niecysto, / Obraziłaś Boga Krysto. / Siedmi synów porodziłaś, / A żodnegoś nie okrzciła, / W zimny wodzieś potopiła.

В (грех девушки не называется): П-9. Ой ти, дівко, сама нечиста, / А вода есть завжди чыста; Ш-1. Сама дзеўка нячистая! Чаму воду ня очищала?; К-4. I tyś, dziwko, nie czyściesz, / Na cały świat najgrzyńszyszy; К-7. I tyżeś, dziewczę, nieczyste, / Obraziłaś Jezu Chtyste [!]; L-1. Żówka rjedna, woda defe cysta, / Ale ty sy niecysta; L-2. Twoja je woda derje čista, / Ty pak sy šlundrja nečista; L-3. Żówka rědna, ta weda jo derje cysta, / ale ty sy njecysta.

Г (девушка убила детей — различными способами): К-5. I tyś, panno, nieczysto / Siedmiuś synów porodziła, / W piwnicyś ich potraciła; М-3. Woda čistá, tys nečistá. / A tys měla devět mužů, / Devět mužů nezđavaných. / S každým's měla pacholátko, / Pacholátko, nemluvítko. / Hned's ho každý zmordovala / A pod pécku zakopala, / Nehašené vapno dala, / Černú hlínú zašlapala.

Д (девушка имела незаконных мужей): Г. Девча, девча! Вода чыста, / Лем то ты е барз нечиста: / Семдзят ес мужов мало, / А з едним ес шлюб не брало; Фр. П'ятдесят-есь мужів мала, / У тій-сь воді потопляла; Kolb-2. Ůoda czysta, ty pohana, / Ty dwanaejcit muži(w) mała; Kolb-4. Woda czysta, ty pahana, / Bos dwanaejcie muzyw mała, / I any z jednym ślub ne brała; Kolb-4a. Diwczka, diweza! Woda czysta, / lem to ty je barz neczysta. / Simdesiat-eś muzyw mało, / a z jednym-eś szlub' ne brało; Kolb-5. Woda czysta, ty neczysta, / Bo ty diwczka ne preczysta. / Bo wżeś mała siedem mužów, / A ze żadnym ślub ne brała; Kolb-7. Ty, dziewczyno, spoczniј sobie, / Bo nieczystą niesiesz wodę. / Czemciś-eś ja pomaciła, / Siedmiuś mężów utopiła. / A ósmego-eś ty struła; / Tem to, moja dziwko miła, / Temeś wodę pomaciła; М-1. А та вода, та је čistá, / Než ty, divko, nejsi čistá. / Devět mužů jsi ty měla, / S každým's dítky zmordovala; М-2. А та вода, та је čistá, / Než ty, dívko, nejsi jistá / (Tys, dzěvuchо, tys je hřišná) / Mužma's peklo zahustila, / Dětma's moře zaplavila. / Pannú si se udělala, / Knězi se nespovídala.

Возможна также комбинация мотивов, например:

А–Б–Д: МУРЕ. Ты сіль мужів мала, / И с едним-ис слюб не брала; / Сім-ис хлопций породила, / И едного-с не хрыстила, / А в тій воді потопила; А–Д: Kolb-3. Woda czysta, ty neczysta, / O, devit'-jeś muzy mała, / Oj, z żadnemi slub ne brała. / Dewiatero-ś dityj mała, / Wsi ich w wodі potoplała; Г–Д: М-3 (см. выше вариант Г).

Блок VII. Следующий блок не обнаруживает сколько-нибудь значительного в содержательном отношении варьирования. Это необходимое звено в развитии сюжета (тем не менее оно опущено в П-4, П-6, Ш-7, Д, Кир., МУРЕ, Фр., К-3, К-4, Kolb-4, М-2) — узнавание девушкой Господа, ее страх и конкретные проявления этого страха — девушка побледнела, пошатнулась, не могла вымолвить ни слова, упала на колени, упала в ноги Господу, упала ниц, упала замертво:

А. П-1. Диўка злякнулася; П-2. Тая диўка лякнулася, / Назад плечэм хитнулася; П-3. Тая дівка излякалася, / Пирид Богом на коляны впала; П-5. А та дівка злякнула / Да на колэнкы прыклякнула; П-7. Стала дівка, злякалася, / Крыжем до землі прыпалася; П-9. Стала дівка, излякалася, / Перед Богом заховалася; П-10. Тады дзеўка Бога ўзнала, / К рукам, к нагам прыпадала; Ш-1. Тогды дзеўка Бога узнала, / Ў святыя Его ноги упала; Ш-2. Дзеўка Бога спужалася, / Пирад Богом крыжам пала; Ш-4. Девка Бога улякнулася, / Пиряд Богым на крыж пала; Ш-5. Тоды дзеўка увознала, / Пирад Богом крыжем пала; Г. Ой як девча ся улякло, / На колена пред ним клякло; ЛУ. Стала дівка се лекати; К-5. Ona widzi, że to Bóg, / Upadła Mu do nóg; К-7. Gdy poznała, że to jest Bóg, / Upadła mu nisko do nóg; К-9. Tak się złąkla, aż pobladła / I na ziemię trupem padła; К-11. Dopiero poznała, że to Bóg, / I upadła krzyżem do nóg; Kolb-1. Diўka stała, zadumała, / Bili ruki załomała; Kolb-2. Jak sia to diwcz a włakło, / Aż na kolinka przyklakło; Kolb-3. Jak sia diwcz a toho zlakło, / Na kolinka ta uklakło; Kolb-4a. Oj, jak diwcz a sia ulakło, / na kolina pred nim klakło; Kolb-5. J-a sie diwcz a toho zlakła, / Aż na kolina przyklakła; Kolb-7. Dziwka zbladła, krzyżem padła; М-1. А та дівка се улекла, / Hned na své kolena klekla, / Ani slova mu neřekla.

Б. В некоторых версиях мотив узнавания очень близок к евангельскому тексту (Женщина говорит Ему: «Господи! Вижу, что Ты пророк» *Иоанн 4: 19*): П-8. Ест ты, дзиду, якись пророк? / — Я не пророк, а сам Пан Бог; Ш-3. Муси ты, дзеду, вельки пророк, / Што ўсё грахе ты визнаеш. / — Ох, я, дзеўка, да не пророк. / Я з неба да сам Пан Бох. / Стала дзеўка, подумала, / Да подумаўши, заплакала, / Пану Богу до ног пала; Ш-6. — Ци ты свенты, ци ты пророк, / Што ўсе мои грехи знаешь? / Тоя дзеўка улекнула, / На колена улекнула; К-1. А соў Ты за prorok taki, / Żebyś ty poznał na mnie znaki? / I ta panna bardzo zbladła / I na ziemię krzyżem padła; К-2. Dziejczyzna się ulękla / I na kolana uklękla. / Skądżeś ty jest prorok taki? / Coś wyznał moje znaki?; К-6. А соў Ты за prorok taki, за prorok taki, / Żeś Ty poznał moje znaki, moje znaki?; К-8. А она się Go tak złąkla, / Aż na kolana uklękla. / Cóżeś Ty za prorok taki, / Żeś poznał po mnie te znaki?; К-10. Coś Ty jest za prorok taki, / Żeś Ty poznał moje znaki? / Stoї panna, bardzo zbladła, / Przed Jezusem krzyżem padła; Kolb-6. А штоў ты за prorok takoj, / Же ты познаў мої знакы? ~ Як sie panna toho zlakła, / Pered Boha na kolinka klakła; / Hm, co za prorok prorokuje, / Czy nie grzychy obznajmuje? / — Ja nie jezdem żaden prorok, / Ino jezdem sam Bóg z nieba; L-3. Ja wём, а́ж мой Bog nade mnu jo, / won wodaj mě moje šěžke gręchy!

В. Девушка просит об отпущении грехов: М-3. — Odpust', Bože, hřichy moje. / — Já ti hřichy neodpustím, / Až spočítaš v moři písek, / V moři písek, stromě listek. / — Odpust', Bože, hřichy moje. / — Já ti hřichy neodpustím, / Až spočítaš v nebi hvězdy, / V nebi hvězdy, po světě cesty, / V nebi hvězdy vysoko sú, / V světě cesty široko sú; L-1. Ja wjem, а́ж мój Bóg nade mnu jo, / Wón wódaj mje moje šježke grjechi; L-2. Na to maš ty mi swjedkow stajić, / Kak sym ja šlundrja nečista.

Блок VIII. Этот блок отличается большим единообразием: он представляет собой реплику Господа с требованием исповеди (в церкви, в монастыре, перед ксендзом) и покаяния:

П-2. Постой, диўко, не лекайся... / Иди в цэркоў споведайся / Да ўсе грехи признавайся. П-3. Ой, стый, дівко, ны лякайся. / Йды до цэрквы высповыдайся; П-5. Постой, дівко, нэ лякайся, / Иды в цэркву сповыдайся!; П-6. Уж ты, диўка, не лякайся, / Йды до цэркві сповыдайся!; П-7. Ой, стуй, дівко, нэ лякайся, / Иды до церкви сповидайся!; П-8. Устань, панно, не лекайся! / Идзи до коścioла, сповидайся!; П-10. Стой, дзяўчына, ты ні пужайся, / Йдзі да цэрквы паспавідайся, / Йдзі да цэрквы паспавідайся, / У сваіх грахах прызнавайся; Ш-1. Полно, дзеўка, ня уклоняйся, / Идзи к усим ксендзам споведайся, / В усих грехах признавайся; Ш-3. Постой, дзеўка, не ленкайся, / Идзи до церкви, споведайся; Ш-4. Й стой, девка, не ликайся! / Йди до ксендзы споведайся / И всим грехам ўскрывайся; Ш-5. А стой, дзеўка, ни уклоняйся, / Идзи до дому, убирайся. / А идзи к ксинзам, сповидайся, / А ўсим грехам признавайся; Г. А ты, девча, не вякайся, / Бьей до церкви, споведайся!; МУРЕ. Цит, дівча, не вякайся, / Йди до цирьквы, сповидайся; ЛУ. Стій, дівко, не лекайсе, / Йди до церкви, сповидайсе; К-1. Wstań, ty panno, nie lękaј się. / Idź do kościoła, spowiadaj się. / Ukleknij sobie w przednim progu, / Spowiadaj się Panu Bogu; К-2. Ты, dziewczyno, nie lękaј się. / Idź do księdza, spowiadaj się; К-3. Grzeszna panno, nie lękaј się. / Kłęknij sobie w średnim progu, / Oddaj pokłon Panu Bogu; К-5. Idź, panno, do kościoła, / Wspowiadaj się; К-6. Panno, panno, nie lękaј się, nie lękaј się, / Idź do kościoła, spowiadaj się, spowiadaj się; К-7. Dziewczę, dziewczę, nie lękaј się, / Idź do kościoła, spowiadaj się; К-8. Grzeszna panno, nie lękaј się, / Idź do księdza, spowiadaj się; К-10. Wstań, panienko, nie lękaј się, / Idź do klasztoru, spowiadaj się; К-11. Ponjezus jej powiedziol: / Dziwko, dziwko, nie lękoј się. / Idź do kościoła, spowiodoj się; Kolb-1. Ne styj, diuko, ne lekaj si, / Idy do cerkwy, spowedaj si; Kolb-2. Tycho, diwczа, ne lekaj sia, / Idy do dsiędza, spowidaj sia; Kolb-3. Oj, diwczа, ne lekaj sia, / Biej do księdza, spowidaj sia; Kolb-4a. A ty, diwczа, ne wlakaj sia, / biej do cerkwi, spowidaj sia!; Kolb-5. Powstań, diwczе, ne lekaj sie, / Idy do księdza, spowidaj sie; Kolb-6. Panno, panno, nie lękaј sie, / Idź do kościoła, spowiedaj sie, / Panu Bohu obicaj sie; Kolb-7. Ты, dziewczyno, nie lękaј się, / Weź krzyż święty, przeżęgnaj się. / Do kościoła — spowiedaj się. / Przeżęgnaj się i idź z Bogiem; Kolb-8. Wstoń, dziwko, nie lękaј sie, / Bieź do kościoła, spowidaj sie; M-1. Ale, dívko, nelekaj se, / Jdi před kņeza, spovidaj se, / Vezmi rúšku a zavij se; L-1. Żówka rjedna, ’zi nieżelu rano na mšu, / Tebje budu twoje grjechi wódane; L-2. Na to ’cu ci ja swjedkow stajić: / Dži nedźelu ranko wjencu ke-mši; L-3. Żowka rędna, ži njeżelu rano namšu, / tebje budu twoje gręchy wódane.

Любопытно, что в одной из полесских записей (П-4) Господь не посылает девушку исповедаться, как во всех остальных версиях, а, наоборот, предостерегает ее от этого: «Ўох ты жэ, дзиўко-чарнабриўко, не йдзи жэ ты да касцёла, бо сим сажон зямлі ўпаде да сим сыней з мертвух ўстане». В других случаях предостережения или запреты касаются конкретных моментов ритуала исповеди и покаяния: «не иди одна» (Ш-7: «Не идзи, дзеўка, сама, / Нехай цебе ксендзы уведуць»), «не входи в церковь» (Кир.: «Ходи, девка, до церкви споведайся; / Да в церкву не вступай!»), «не вставай посреди церкви, не вставай перед образом» (Д.: «Ты йди, деўка, к абединки, / Ни станавись, деўка, сиряди церьквы, / Пиряд чудными абразами, / Пирид царьскими варатами: / Ты ўсих сваих сыноў уви-

дишь!»). Причиной этих запретов и предостережений является опасность воскрешения погубленных матерью детей и их мести — мотив, который развивается в ряде версий в качестве «дополнительного» (см. ниже блок X).

В одном белорусском тексте появляется тема прощания с домом и родными: «А ўстань, дзеўка, не пужайся, / Идзи домой прибирайся, / С отцом з маціў распрощайся, / Идзи ў церкоў сповідайся» (Ш-2).

В моравской версии М-3 мы встречаемся с мотивом неисполнимого задания (сосчитать звезды на небе и дороги на земле), известным по многим другим фольклорным сюжетам, но не характерным для «Самарянки»:

— Odpust', Bože, hřichy moje.
— Já ti hřichy neodpustím,
Až spočítáš v moři písek,
V moři písek, stromě listek.
— Odpust', Bože, hřichy moje.

— Já ti hřichy neodpustím,
Až spočítáš v nebi hvězdy,
V nebi hvězdy, po světě cesty.
V nebi hvězdy, vysoko sú,
V světě cesty, široko sú.

Блок IX. В нем заключена развязка всей истории: девушка по совету или требованию Господа приходит в церковь на исповедь, и здесь ее постигает кара за содеянное. Такой исход кажется вполне логичным, однако трудно понять, почему в предыдущем блоке практически во всех известных нам версиях (кроме полесской П-4) Господу приписываются слова, не согласующиеся с идеей справедливого возмездия. Господь как бы утешает девушку, поддерживает ее дух («встань, не бойся» и т. п.), указывает ей путь к спасению души. Как мы увидим дальше, в некоторых версиях баллады эта линия получает дальнейшее развитие.

Наибольшее значение для трактовки всего сюжета имеет характер претерпеваемого девушкой наказания. Это не людской суд и даже не приговор Бога, это реакция космических сил на человеческий грех, это наказание в его мифологической трактовке, хорошо согласующееся с представлением о грехе и возмездии в народных верованиях [Толстая 2010б: 311–316]. Человеческий грех вызывает прежде всего реакцию земли — земля разверзается, проваливается, дрожит, поглощает грешницу. Мотив кары земли объединяет полесские версии с большинством польских (правда, в полесских земля «разверзается» и «проваливается», а в польских она лишь «дрожит») и противопоставляет их тем многочисленным вариантам (два белорусских, два карпатских, шесть польских и один моравский), где сама грешница «распадается», рассыпается в прах. Наконец, в двух моравских текстах девушка окаменевает или превращается в соляной столб. В лужицких же версиях грешную мать наказывают сами погубленные ею дети (отголоски этого самостоятельного сюжета встречаются и в полесских версиях «Самарянки», см. [Смирнов 1986: 255]).

А («реакция земли»): П-1. По колина ў землю войшла; П-2. Стала диўка споведаца, / Стала грехи признаваца, / Стала земля раступаца; П-3. Тьлько дивка на цвинтар ступыла, / Тай сим сажнюў я зымни ввалыла; П-4. Взела яна и ўступыла, / Да сим сажон зямлі ўпало, / Да сим сынеў з мертвых ўстало; П-5. Скоро дівка в цэркву стала, / На сэм сажон зэмля впала; П-6. А диўка ешо с цэрквы нэ выйшла, / На сым

сажей в зэмню войшла; П-7. Тулько дівка в церкву вйшла, / На сім сажон земля уйшла; П-8. Только панна на прог ступила — / На сим сажон земля впала, / На суд вичный панна пропала; П-9. Скоро дівка в церкву войшла, / На сім сажон в землю пойшла; Ш-3. Як тӯолько дзеўка ў церкви стала — / На сем сажон земля упала, / Жоўты свечки погасила, / Ўсе святыя посмуцила / Да ўсе прастолы повалила; Ш-7. Дзеўка Бога не слухала, / Да ў косьцёл сама ступала; / На сем сажон земля упала; Кир. Девка Бога не услышала: / На сем сажон земли убила; ЛУ. Лішень дівка приступила, / Ёй се земля розступила; К-1. Jak się panna spowiadała, / Wszystka ziemia pod nią drżała; К-2. Dziewczyna się spowiadała, / Aż ziemia pod nią zdrżała; К-5. Ona poszła do kościoła, / Wspowiadała się. / Ziemia zdrżała, / Ontorze się wyobraćaly; / Świce popadały; К-6. Tak się szczerze spowiadała, spowiadała, / Że aż ziemia pod nią drżała, pod nią drżała; К-7. Poszło dziewczę do kościoła, / Zaczęła się Boska chwała. / Spowiedniku, spowiadaj mie, / Ja se [!] mszą świętą odprawię. / Jak się dziewczę spowiadało, / Siedem łokci ziemia drżała; К-8. Tak się szczerze spowiadała, / Aże ziemia pod nią drżała; К-10. Tak się szczerze spowiadała, / Jaż pod nią ziemia zdrżała; К-11. Ona poszła do kościoła, / Cała zimia pod nią drzoła; Kolb-1. Diūka do cerkwi prystupaji, / Ij si zemla rozstupaji; Kolb-7. Tak sie bardzo spowiadała, / Że aż ziemia drękotała; L-3. Žóvka žěšo na kjarchob, / žewješ row' se wotworichu.

Б (тело грешницы распадается): Ш-1. Душа в целе завихацься, / Косци с целом расставацься, / Ўси святыя з мертвых ўстали, / Косци с целом собирали, / До гроба складали; Ш-2. Стала дзеўка сповидацьца, / Стала цела распадацьца; Ш-5. Стала дзеўка убирацьца, / Стало яе цела расподацьца, — / Стала дзеўка сповидацьца, — / Стали косьци распадацьца.

В (тело грешницы рассыпается в прах или рассыпается маком): Ш-4. Дзевка до ксендзы ступала / И ўсим гряхом ўскрывалась, / И ядным гряхом не призналась. / — Цела макым разсыпалась; Ш-6. Пошла дзеўка до церкоўки, — / Ее цяло на прох пало; Г. Скоро в'но ся исповело, / На порох ся розлетело; МУРЕ. Як ся дівка сповидало, / Аж ся на мак розсыпало; К-3. Jak poszła, jak oddała [pokłon], / Tak się prochem rozsyłała; Kolb-2. Jak sia diwczka spowidało, / Porochem sie rozsyłało; Kolb-3. Jak sie diwczka spowidało, / Aż sie na mak rozsyłało; Kolb-4a. Skoro w'no sia ispowiło, / na poroch sie rozletiło. / Poduj, witre, barz tychyćkij, / zaber poroch mij lehyćkij; Kolb-5. Jak sie diwczka spowidało, / Taj sie w poroch rozsyłało; Kolb-8. Tak sie długo spowidała, / Że j-aż sie w proch rozsyłało; M-3. Než jich [hvězdy] ona spočítala, / Celá v prach sa rozsyłała.

Комбинация мотивов А и В: Kolb-6. Jak sie panna spowidała, / Aż sie pid nią zemla drżała. / Jak sie panna wyspowidała, / tak sie na poroch rozsyłała.

Г (окаменение грешницы — моравские варианты): М-1. A jak dále pokleknula, / Na tom místě zkameňala; М-2. Jak v kostele pokleknula, / V solný slúp se obrátila.

Д (тело подбирают и хоронят ангелы): П-10. Стала дзеўка паспавидацьца, / У сваіх грахах прызнавацьца. / Прыляцелі тры янголкі, / Тое цела падабралі, / Тое цела падабралі / Да й да гроба пахавалі.

Блок X. Дополнительные мотивы и сюжетные линии присутствуют не во всех текстах (их нет в П-1, П-2, П-9, МУРЕ, К-2, К-4, К-9, Kolb-2, Kolb-3, Kolb-4, Kolb-5, М-3) и имеют разную содержательную значимость. Во многих случаях они являются результатом контаминации с другими популярными текстами баллад и духовных стихов.

В лужицких вариантах «Самарянки» мотив отклика природы (земли) на открывшийся грех девушки подкрепляется другими «чудесными» явлениями — там, где прошла грешница, вянет трава, выступает кровь на камне, остаются кровавые следы: «*Žówka na mšu ’žješo, / Sljed ňeje tšawa sknješo, / Prjedk ňeje kameŋe se kšawjachu*» (L-1); «*Predu nej ’šitka trawa sknješe, / Zady nej’ džjechu krawe stopy*» (L-2); «*Žowka ta namšu žěšo, / slěd njeje tšawa sknješo, / prjodk njeje kamjenje kšawjachu*» (L-3).

В значительной части польских, одной полесской и двух моравских записях встречается мотив «чудесных» явлений, происходящих в церкви, когда туда приходит на исповедь девушка: орган сам начинает играть, колокола сами звонят, двери сами открываются. Однако трактуются эти «чудеса» по-разному. Они могут служить символом освобождения от грехов раскаявшейся души, устремившейся к небу: «*Та діўка ў церкуў нэ вошла, / Вже самі двэрі открыліся, / Самі слоны отчыпылыся, / Самі званы зазвонілы. / Тую діўку воспевэдалы*» (П-6); «*Same jej organy grały, / Do nieba jej ścieżkę ślały. / Same jej dzwony dzwoniły, / Do nieba ją prowadziły*» (К-3); «*Same jej świece świeciły, świeciły, / Do nieba ją prowadziły, prowadziły*» (К-6) (аналогично К-8, К-9, К-10). Иногда «чудеса» происходят после того, как девушку поглощает земля, т. е. в знак радости по поводу ее исповеди и раскаяния: «*Як тўолько дзеўка ў церкви стала, / На сем сажэн земля упала, / Жоўты свечки погасила, / Ўсе святыя посмуцила, / Да ўсе прастолы повалила. / Як тўолько дзеўка сповець мела, — / На сем сажон земля ўстала, / Ўсе свечки загоралися, / Ўсе святыя звеселилися, / Чистым серцам Богу помоліліся*» (Ш-3).

В других версиях песни подобные явления воспринимаются как реакция сакрального мира, отторгающего грешную душу, — иконы отворачиваются от девушки, свечи ей не светят, колокола не звонят, служба не совершается, пение замолкает: «*Ontorze sie wykręcały, / Kiej grzyśnice widzieć miały*» (М-1); «*Obrazy se zobracaly, / Na sebe hledět’ nedaly*» (К-11); «*Jak do kostela vkročila, / Obrazy se potrhaly, / Naopak se obracaly*» (М-2); «*По юй свэчі нэ горілы, по юй званы нэ звонілы, / По юй попы нэ правылы, по юй дякы нэ спывалы*» (П-5).

В одном из полесских текстов (П-7) к числу «чудес» присоединяется чудо «прорастания» тела грешной девушки: «*Упала голова — стала церква, / Палы очи — стали свічы, / Палы цыцы — стали ключи*» (мотив, известный в славянском фольклоре, но для данного сюжета не характерный).

В части польских текстов развивается широко известный балладный мотив пребывания девушки на том свете (в аду), куда ее увлекает прилетевший за ней *młodzieniec* (К-5) или *szataniec* (К-7) и откуда она взирает на земной мир и укоряет свою мать за то, что та не воспитала ее в праведном духе: «*Boś mnie, matko, źle karała, / Do kościołaś mi nie dała, / Do karczmyś mie wyganiała*» (К-7).

Еще один «заимствованный» мотив встречается в одной полесской (П-3) и двух карпатских (Фр., К-1) версиях, где он выглядит чужеродным моралистическим добавлением к основному тексту. Это обращение к святым Петру и Павлу с призывом открыть ворота ада и выпустить души, кроме одной, самой грешной.

Более самостоятельную версию представляют собой тексты, в которых обвинение и наказание девушки исходит от ее погубленных детей:

П-4. Да сем сажон зямле ўпало, / Да сем сыней з мертвых ўстало. / И взяли мамку кручём за рабро, / Да й пакинули у пекло на дно. / Да й падняли сваю мамку, / Да й падняли крепко, ўсоко, / Да кинули сваю мамку, / Да й кинули сваю мамку крепко, глыбоко; Д. Узяли яе патихошиньку, / Паднили яе висакошинька, / Убросили яе ў яму глыбакошинька; Кир. Покуль той души встали з мертвых, / Взяли матку под руки, / Укинули матку в пекло глыбоко. / «Якое нам, матка, порожденье, / Такое тебе похованье, / Похованье и поминанье!»; Ш-7. Дзевяць сыноў з мартвых ўстала. / Ее цяло подобрали, / Да зняли его высоко, / Да кинули его да глыбоко: «Отож табе, наша матка! / Якое нам было годованье, / Такое табе похованье»; L-1. *Żółka 'zješo do cerkwe, / Żeweś dušow za nej 'zjechu. / Starša skocy na jej' šyju, / Załama jej głowu;* L-2. *Dyż wona pšinda tam na kerchow, / K nej so pšec' pšiwda džewec' džjeći. / Džewec' džjeći, džewec' synkow, / Džewec' haj synkow, 'šje bez 'lojčkow ;* L-3. *żółka žešo do cerkwje, / żewjeś dušow za njej žechu. / Starša skycy na jeje šyju, / załama jej głowu./ Toś maś, matka naša, / ty sy nas żewjeś wusmjersiša, / hyšcer pšecej wěncu chejžiś / a tom grėšnem' swėtu šłużyś, / tomu zlemu, njedobremu.*

Предложенные в этих заметках наблюдения лишь самым предварительным образом очерчивают семантическое пространство текста и весьма широкие границы его варьирования. Пока еще трудно из-за неполноты материала составить представление о географии баллады и ее отдельных версий и тем более о ее истории на восточнославянской и западнославянской почве. Сопоставление белорусских, полесских, карпатских, польских, моравских и лужицких версий обнаруживает множество перекрестных схождений и расхождений. Правда, это касается прежде всего «дополнительных» мотивов и сюжетных линий, заключающих историю о встрече грешной девушки с Господом в назидательную рамку и связывающих ее со многими другими книжно-фольклорными текстами на тему греха, искупления греха, наказания, спасения души и т. п. Что же касается ядерной части текста (блоки I–IX), то здесь варьирование гораздо менее выражено, а сама тема и ее конкретная разработка в «Самарянке» неотделима от устной народной традиции и обнаруживает вполне «народную», мифологическую трактовку греха (греха вообще и детоубийства в частности) как «человеческой» категории и наказания — как природной, «космической» силы (ср. широко распространенные у славян верования о том, что *копиле* — незаконнорожденный и умерщвленный ребенок — вызывает проливные дожди, град и т. п. стихийные бедствия).

Обозначения текстов

П-1 — Толстая 1997: 58 (Гомельская обл., Лельчицкий р-н, с. Стодоличи)

П-2 — там же (Житомирская обл., Овручский р-н, с. Тхорин)

П-3 — там же (Волынская обл., Ратновский р-н, с. Пески)

П-4 — см. Приложение к настоящей статье (Гомельская обл., Мозырский р-н, с. Жаховичи)

П-5 — Климчук 1984: 220–221 (Брестская обл., Пинский р-н, с. Сушицк)

- П-6 — Смирнов 1986: 254–255 (Брестская обл., Малоритский р-н, с. Мокраны)
П-7 — там же (Брестская обл., Малоритский р-н, с. Луково)
П-8 — Варенцов 1860: 241–242 (Пинщина)
П-9 — там же: 240 (перепечатка из сборника Костомарова, Вольнь)
П-10 — ФЭЛС: 127–128 (Гомельская обл., Речицкий р-н, д. Крынки)
Ш-1 — Шейн 1873: 671 (Витебская губ., Городокский у.)
Ш-2 — там же: 671–672 (Витебская губ., Лепельский у.)
Ш-3 — Шейн 1893: 607–608 (Гродненская губ. и у., с. Лаша)
Ш-4 — там же: 608–609 (Могилевская губ., Рогачевск. у., с. Корма)
Ш-5 — там же: 610–611 (Витебская губ. и у., с. Маделина)
Ш-6 — там же: 611 (Минская губ., Слуцк. у., Синявская вол.)
Ш-7 — там же: 611–612 (Минская губ., Слуцк. у., Синявская вол.)
Д. — Добровольский 1903: 166 (Смоленщина)
Кир. — Киреевский 1848: 79 (место записи не обозначено; языковые особенности текста указывают на западные регионы восточнославянской территории)
Г. — Головацкий 1878: 235 (Галицкая и Угорская Русь)
ЛУ — Леся Українка 1997, т. 9: 97–98 (Карпаты)
МУРЕ — МУРЕ 1900/3: 41–42 (Галиция)
Фр. — Франко 1966: 67–68 (место записи не указано)
К-1 — Kotula 1976: 135–136 (pow. Przeworsk)
К-2 — ib.: 154 (pow. Mielec)
К-3 — ib.: 155 (Rzeszowszczyzna)
К-4 — ib.: 155 (pow. Kolbuszowa)
К-5 — ib.: 156–157 (Mielec)
К-6 — ib.: 157–159 (Staromieście)
К-7 — ib.: 162–170 (Nisko)
К-8 — ib.: 471 (pow. Rzeszów)
К-9 — ib.: 479 (pow. Brzozów)
К-10 — ib.: 482 (pow. Przeworsk)
К-11 — ib.: 482–483 (pow. Kolbuszowa)
Kolb-1 — Kolberg 57: 1121, № 2060 (Ruś Czerwona)
Kolb-2 — Kolberg 49: 245, № 185 (Sanockie-Krośnieńskie)
Kolb-3 — Kolberg 49: 245, № 186 (Sanockie-Krośnieńskie)
Kolb-4 — Kolberg 49: 246, № 187 (Sanockie-Krośnieńskie)
Kolb-4a — Kolberg 49: 246, № 188 (Sanockie-Krośnieńskie)
Kolb-5 — Kolberg 49: 246, № 189 (Sanockie-Krośnieńskie)
Kolb-6 — Kolberg 49: 247, № 190 (Sanockie-Krośnieńskie)
Kolb-7 — Kolberg 48: 165, № 113 (Tarnowskie)
Kolb-8 — Kolberg 4: 68, № 267 (Kujawy)
L-1 — Haupt und Schmalder 1953/II: CXCVII (Лужица)
L-2 — Haupt und Schmalder 1953/I: CCXC (Лужица)
L-3 — Kolberg 59: 228, № 218 (Łużyce)
М-1 — Sušil 1951: 16 (Моравия)
М-2 — ib.: 16–17 (Моравия)
М-3 — ib.: 17 (Моравия)

ПРИЛОЖЕНИЕ (П-4)

Ишоў Гаспод дарожкаю,
 Дарожкаю шарокаю.
 И ўстретиў ён дзяўчынаньку,
 Дзяўчынаньку чарнабрывяньку.
 Ох ты жэ, дзиўко, чарнабрыўко,
 Подай вады ж напициса.
 – Ета ж вада нячистая.
 Галля, булля нападало.
 Галля, булля нападало,
 С клёнуў лисьця налецило.
 – Ох ты ж, дзиўко, чарнабрыўко,
 Сама же ты нячистая.
 Сама же ты нячистая.
 Да сим сыноў парадзила,
 В егуй вадзи папапила.
 Ох ты ж, дзиўко, чарнабрыўко,
 Не йдзи же ты да касьцёла,

Бо сим сажон зямлі ўпадзе
 Да сим сыней з мертвух ўстане.
 Тае ж дзиўка не ўслухала,
 Взяла яна и ўступила.
 Да сим сажон зямлі ўпало,
 Да сим сыней з мертвух ўстало.
 И взяли мамку кручём за рабро
 Да й пакинули у пекло на дно.
 Да й падняли сваю мамку,
 Да й падняли крепко, ўсоко.
 Да кинули сваю мамку,
 Да кинули мамку крепко, глыбоко.
 Не ўмила нас, наша мамко,
 Не ўмила нас гадаваци,
 То мий же, мамко, у пекли страдаць
 Да страшнага суда у пекли дажидаць.

*Записали Н. И. и С. М. Толстые
 в с. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл. в 1975 г.*

Польские колядки привлекают внимание исследователей по нескольким причинам: во-первых, это продукт взаимодействия фольклорной и книжной, светской и церковной традиций; во-вторых, это синкретический сплав слова и действия, текста и ритуала; в-третьих, это явление, характерное для пограничья западного (католического) и восточного (православного) ареалов Славии. Этому жанру польского фольклора посвящено множество научных трудов, рассматривающих колядки как в этнографическом (в рамках ритуала), так и в филологическом (смысл, структура и поэтика текста) аспектах (из наиболее важных работ укажем [Caraman 1933; Kotula 1970; Виноградова 1982; *Kolędownie na Lubelszczyźnie* 1986; *Z kolędą przez wieki* 1996; Bartmiński 2002: 17–61; Niebrzegowska-Bartmińska 2007]). В большинстве случаев речь идет о рождественских колядках (исполняемых на Рождество и Новый год); весенние (пасхальные) колядки считаются вторичными по отношению к рождественским.

Евангельские мотивы рождения Спасителя, составляющие содержательную и символическую основу всего комплекса рождественских праздников и рождественского фольклора, оказываются тем общим смысловым стержнем, который объединяет самые разнообразные и по происхождению, и по прагматике, и по структуре тексты колядок, хотя эти мотивы могут присутствовать в них в разной степени. Если в так называемых апокрифических колядках они доминируют, то в «заклинательных» (величальных или благопожелательных), любовно-матримониальных, шуточных (абсурдных) они могут вовсе отсутствовать. Тем не менее любой текст, включенный в обряд, так или иначе отсылает к общей семантике Рождества и тем самым к евангельским событиям, которые каждый год «актуализируются» и переживаются как происходящие здесь и сейчас: «*Wśród nocnej ciszy, w później godzinie, / Zabrzmiały dzwony w polskiej krainie. / Biją dzwony pod niebiosy, / Słyszać pienia miłe głosy, / Dziś Bóg się rodzi*» (Среди ночной тишины, в поздний час, зазвучали колокола на польской земле. Звучат колокола до небес, слышны пения милые звуки, сегодня Бог рождается) [PKL: 152]. Эта мистерия Рождества создает двойную перспективу, своего рода сопряжение миров — библейского (евангельского) и актуального (реального, польского, крестьянского, обрядового), что находит отражение в содержании и структуре вербальных текстов.

Строго говоря, в колядках мы встречаемся не с двумя, а с тремя мирами, каждый из которых имеет свои особые параметры пространства и времени, свое персонажное, предметное наполнение, свои иерархии и ценности. Кроме библейского (евангельского) и обрядового (реального), это еще мифологический (высший, иной, потусторонний, не земной) мир. «Совмещение миров» создает очень сложную структуру колядных текстов: в них нарушена связь времен, в них од-

новременно действуют и говорят персонажи, принадлежащие разным стратам, и это «многоголосие» не всегда легко распознать, а отправителей и адресатов тех или иных высказываний — идентифицировать.

Мифологический мир — это сфера Бога, небесное пространство, населенное ангелами (птицами), рай; его время — вечность (т. е. отсутствие времени); он бесплотен, беспредметен, в нем царит дух, тогда как обрядовый мир веществен и телесен. Знаком присутствия небесного мира в двух других мирах служит чудо, главным из которых является, конечно, сам факт рождения ребенка у «паньны» — Девы Марии. Спускаясь с небес в библейский мир, ангелы участвуют в рождественской мистерии, они не просто приветствуют Младенца, но сами мастерят ему колыбельку, греют воду, сушат пеленки, готовят пищу и прибирают в хлеву: «*Wejdą w szopę, mali anieli strugali / Złotowierzbę i lipkę Dzieciątka na kolibke. / Jeden kąpiel grzeje, a drugi sie śmieje, / Trzeci pieluszki suszy, każdy rad służy z duszy. / Czwarty jeść gotuje, piąty usługuje. / Szósty po szopie stąpa, sprzęty do kąta sprzęta. / I my też malemu Dzieciąteczku pięknemu / Z radością usługujemy i serca swe ofiarujemy*» (Войдут в вертеп, ангелочки стругали из золотой вербы и липки Младенцу колыбельку, один купель греет, а другой смеется. Третий пеленки сушит, каждый рад служить от всей души. Четвертый еду готовит, пятый прислуживает. Шестой по вертепу ходит, утварь в угол носит. *И мы тоже малому прекрасному Младенчику с радостью прислуживаем и сердце свое отдаем.* Курсив мой. — С.Т.) [PKL: 108]. Последние слова принадлежат уже исполнителю текста: «мы» — это участники обряда, которые включаются в библейское событие. Но и небо спускается на землю: на Рождество сам Бог приходит в гости к людям: «*Słany Pan Bóg z zapiecka sie śmieje*» (Старый Господь Бог с запечка усмежается) [PKL: 149]; Бог наделяет их хлебом насущным: «*Dał nam Pan Bóg chleba / S wysokiego nieba*» (Дал Господь нам хлеба с высокого неба) [PKL: 67].

Пространство **евангельского мира** как будто реально — это Святая земля, Вифлеем, Египет, пустыня, горы, реки и т. д.; его время — историческое; его персонажи — люди: святое семейство, царь Ирод, пастухи, волхвы, крестьянин, разбойник и т. д.; его «вещное» оснащение тоже вполне реально — одежда, пища, жилища, домашние животные и т. д. Однако это одновременно и высший, сакральный, космический мир. Младенец, появившийся в этом мире, принадлежит небесам: «*Dowiedowali się święci anieli, / Gdzie Pana Jezusa poprowadzić mieli? / Prowadźciez go prosto do nieba, / Bo tam Pana Jezusa bardzo potrzeba*» (Хотели узнать святые ангелы, куда им вести Господа Бога? Ведите его прямо на небо — там Пан Езус очень нужен) [PKL: 117]; «*Pan Jezus po niebie chodzi, po niebie chodzi, anioły budzi*» (Пан Езус по небу ходит, по небу ходит, ангелов будит) [PKL: 190]; «*Dzieciątko się narodziło, / Niebo ludziom otworzyło*» (Младенец родился, небо людям отворил) [PKL: 170, 1843 г.], свивальником ему служит месяц, пеленками — звезды, купелью — заря: «*Jest na niebie miesiąc jasny, / Będzie powijaczek krasny / <...> są na niebie zwiazy jasne, / Bedą peluszczyki krasne, / <...> / Jest na niebie zora jasna, / Bede kapeleczyka krasna*» (Есть на небе месяц ясный — будет свивальник прекрасный, есть на небе звезды ясные — будет пе-

ленки прекрасные, есть на небе зоря ясная — будет купель прекрасная) [PKL: 118].

С другой стороны, этот мир вторгается в земное пространство: Дева Мария, держащая за ручку младенца Христа, поет колядку: «Dopiro nam dzisiaj kołęda nastalo, / Co naso Najświętso Panienka śpiwała, / Śpiwała, śpiwała, salumonowała. / Synocka swojigo za rucke trzymała» (Только сегодня у нас коляда настала, наша Пресвятая дева пела. Пела, пела, воспевала. Сыночка своего за ручку держала) [PKL: 167]; святые ходят колядовать, а Дева Мария угощает их после обхода: «Święty Szczepan po kołędzie gdy chodził, / Wtedy się ku niemu święty Jan nagodził / <...> / Jak się Najświętsza Panienka ośmiała, / Że świętego Jana ze świętym Szczepanem ujrzała. / Postawiła szklanke miodu, wina dwie: / “Przepijajcie się obaj bracia po kołędzie”» (Когда святой Степан с колядой ходил, святой Ян к нему прибился <...> Как Пресвятая Дева смеялась, когда святого Яна со святым Степаном увидала. Поставила чашу меда, две чаши вина: «Испейте, братья, после колядования») [PKL: 139]; три короля, приносящие Младенцу дары, отправляют земных детей колядовать: «Przybieżeli Trzej Królowie z darami, z darami, / Małych dziatków, dużych dziatków / Po szczodrokach wysyłali: / “Jak num nic nie dacie, chwały nie uznacie, / Gorci, miski potłucemy, / Wasze dzieci zabierzemy, / Pe ich tu macie”» (Прибежали три царя с дарами, с дарами, малых деток, больших деток щедровать посылали: «Если нам ничего не дадите, хвалы не дождетесь, полки, миски поломаем, ваших детей заберем, всех, сколько их у вас есть») [PKL: 79]. В свою очередь земные люди приобщаются к евангельскому: колядники носят пеленки Младенцу: «Ja te pieluszki roznoszę i was, państwo, o kołędę proszę» (Я эти пеленки разношу и вас, господа, коляду нам дать прошу) [PKL: 65], присоединяются к ангелам, ухаживающим за новорожденным в хлеву (см. выше).

Еще более реален в колядках «**обрядовый**» мир с его детально прописанным сельским домашним и хозяйственным бытом, одеждой, утварью, пищей, с его календарным временем, жизненным временем участников обряда, с реальными персонажами (колядники, хозяин, хозяйка, их дети), исполняющими благопожелания, их адресатами, вознаграждающими колядников дарами, с множеством реалий повседневной жизни польского села. Но в этом реальном мире на хозяйском поле работают святые: «U naszego pana rola wyorana. / <...> / Święty Szczepan orze, święty Jan pogania. / Święta Nastazyja śniadanie nosiła» (У нашего пана поле вспахано. Святой Степан пашет, святой Ян погоняет. Святая Настасья завтрак носила) [PKL: 234], а в гости в крестьянский дом приходит сам Бог, как в украинской колядке: «Gospodynia ranu wstaje, / Ślicznie pukoje zamitaje. / Biłuśkimi ruczeńkami, / Złocistymi mityłkami. / Spodiwaje sie z nieba hościa, / Samo ho Boha z wysokością» (Хозяйка рано встает, чисто хату метет, беленькими ручками, золотистыми метелками. Поджидает с неба гостя, самого Бога с небесных высот) [PKL: 189].

Принадлежностью земного мира является костел, куда приходит реальный человек, но это не просто локус земного мира, а локус сакральный, в нем пребывает Бог: «Najświętso Panienko, nie umgliwuj wiele, / Bo twój Syn nomilszy

⁴ostał w kościele» (Пресвятая Дева, не печалься слишком, твой Сын возлюбленный остался в костеле) [PKL: 168]). Поэтому он может быть понят как реплика высшего мира, а мотив костела в тексте колядок — как своего рода «переключатель» миров и времен:

Byłem w kościele,
widziałem pańskie wesele.
Panna czysta Syna porodziła,
W złote pieluszki powiła,
i ja te pieluszki roznośze
i pana gospodarza i gospodynię
o kolędę proszę.

Был я в костеле,
видел господнее веселье.
Дева чистая Сына родила,
в золотые пеленки повила,
я эти пеленки ношу,
у хозяина с хозяйкой
коляды прошу.

[PKL: 66]

Наоборот, перенесенный в библейское пространство, костёл оказывается репликой земного мира — в нем рождается Иисус, между алтарями подвешена колыбель Младенца: «Na pagórku jest domek, / A w tym domku kościółek, / A w kościółku Maryja / Swego Syna powija» (На пригорке домик, в домике костелик, а в костелике Мария своего сына пеленает) [PKL: 72]; «Między dwoma ołtarzoma / Kolebeczka uwieszona» (Между двумя алтарями колыбелька подвешена) [PKL: 135].

Наименее устойчив в своем статусе относительно двух других миров «средний», «исторический», **библейский (евангельский) мир**, который сакрализуется, мифологизируется и приравнивается к высшему, небесному миру, а события, происходящие в нем, трактуются как протособытия и вовлекаются в круговорот «вечного возвращения», опускаясь тем самым в земной, реальный мир. Поэтому весть о рождении Младенца всегда сообщается как свежая новость (нередко в грамматической форме настоящего времени): «Przyszła nam nowina, / Panna rodzi syna» (Пришла к нам новость. Дева сына рождает) [PKL: 103], ср. «Pan Jezus się rodzi, / Sam do nas przychodzi» (Пан Езус рождается, сам к нам приходит) [PKL: 67]; «Maluśki Pan Jezus *znowu* narodzony, / Płacze w stajence w żłóbku położony / <...> / My te *nowiny* głosim, / Pana gospodarza o kolędę prosim» (Младенец Пан Езус снова родился, плачет в вертепе, в яслях лежа... Мы эту новость возглашаем, у хозяина коляду просим) [PKL: 68]. И даже сам Младенец может именоваться «новостью мира»: «Nie chciała zasnąć mała Dziecina, mała Dziecina, / Całemu światu wdzięczna nowina, wdzięczna nowina» (Не хотел уснуть Младенец, Младенец, всему миру новость, благодарная новость) [PKL: 115].

Ключевая фигура здесь, конечно, новорожденный Христос, который является одновременно и сыном Бога, и самим Богом: «Nie jest to ptásek, jéno Syn Bozy, / Co się narodził z Matuchny Bozy, / Co postanowił niebo i ziemię, / Na ziemi wszyćko stworzenie» (Это не птенчик, а Сын Божий, который родился у Матери Божьей, который создал небо и землю, на земле все творенье) [PKL: 111]. В одной из старых записей из Краковского региона (1840 г.) только что родившийся ребенок двух часов от роду говорит своей матери: «A ty, Matuchno, nie wierzysz, zeby ja miał być Syn Bozy?! / Stworzyłem Żydów, Tatarów i was Chrześcianów. / Stworzyłem ptactwo, robactwo, ludziom na bogactwo. / Stworzyłem konie, woły, ludziom do roli. / Stworzyłem ptaki, kamienie, ludziom na zbawienie. / Stworzyłem

wszystek dobytek, ludziom na pożytek» (А ты, Матушка, не веришь, что я Сын Божий? Я сотворил евреев, татар и вас, христиан. Я сотворил птиц, червей, людям на благо. Я сотворил коней, волов — людям возделывать землю. Я создал птиц, камни людям во спасенье. Я создал весь скот людям на пользу) [PKL: 101]. Появление в мире божественного существа вызывает к жизни множество иных чудес: «*Samy się kościoły poodmykały, / gdy małego Jezusa uznały. / I same zwoony pozazwoniały, / gdy małego Jezusa uznały. / I same się świece pozapalały, gdy małego Jezusa uznały. / I same się księgi porozkładały, / gdy małego Jezusa uznały. / A i same się msze poodprawiały, / gdy małego Jezusa uznały*» (Сами костелы пооткрывались, когда о малютке Иисусе узнали. И сами колокола зазвонили, когда о малютке Иисусе узнали. И сами свечи зажглись, когда о малютке Иисусе узнали. Даже сами службы совершились, когда о малютке Иисусе узнали) [PKL: 112] (1885 г.). Тем самым божественный Младенец сопрягает небесный мир с евангельским и вечное время с историческим, что в одной из колядок передается антитетическим противопоставлением локусов «там» и «тут»: «*Tam ci zawsze służyły, służyły przeszlicne janioly, / Tutoj lezys som jeden, jak palusek goły. / Tam kukielki zjadłeś z carnuszką i miodem, / Tu sie jino pozywis, pozywis samym tylko głodem*» (*Там* тебе всегда служили, служили прекрасные ангелы, *тут* ты лежишь одинокий, как перст. *Там* ты ел булки с маком и медом, *тут* тебе питаться, питаться одним только голодом. — Курсив мой. — С. Т.) [PKL: 148].

Границы трех миров в текстах колядок стираются: библейский мир вторгается в реальный, реальное обрядовое пространство сливается с библейским, а библейское — с небесным; реальное время сопрягается с библейским, библейское перетекает в вечность (вечное возвращение). Оппозиции, противопоставляющие эти миры (*sacrum – profanum*, Бог – человек, временное – вечное, земля – небо, тело – дух и др.), нейтрализуются.

В колядке, записанной в 1885 г. в районе Кельц, рассказ о рождении Младенца в хлеву, где его согрели своим дыханием вол, осел и сизый голубь, завершается следующими словами:

Już Najświętsza Panna Synoczka ogrzała.
Zaniesła go pod niebiosa:
«Wiekujże tu, królujże tu,
w niebie ze świętymi, a my też na ziemi».

Вот Пресвятая Дева Сыночка согрела.
Отнесла в поднебесье:
«Живи здесь, царствуй здесь,
в небе со святыми, а мы на земле».

[PKL: 110]

Здесь сопряжены все три мира: библейский, в котором родился Младенец; «высший», небесный, где пребывают святые, куда его относит Дева Мария и где он будет царствовать вечно (*wiekuj, króluj*), и земной мир, в котором живут исполнители обряда с надеждой на покровительство небес (*a my też na ziemi*). При этом заклинание, обращенное к Иисусу, произносится одновременно от лица Девы Марии и от имени земных людей.

«Единение миров» в сюжете о золотом кубке символизируется совместным питьем из этого кубка представителей трех миров:

Kto kielicha pijął będzie?
 Sam Pan Jezus ze świętymi,
 Matka Boska z aniołami,
 I gospodarz ze synami.

Кто чарку пить будет?
 Сам Пан Езус со святыми,
 Матерь Божья с ангелами,
 И хозяин с сыновьями.

[PKL: 247]

«Перекличкой» миров и времен, обилием персонажей и точек зрения в текстах апокрифических колядок объясняется сложность их прагматической структуры. Они нередко сочетают в себе фрагменты нарративного жанра (сообщения) и диалогического (вопросы и ответы, директивы, заклинания). При этом и те и другие формы могут носить не прямой, а косвенный, ролевой характер, т. е. высказываться не от имени «автора речи», а от имени других лиц (персонажей), что не всегда обозначается формально. Есть, конечно, тексты, где содержатся явные указания на отправителя и адресата — дейктические элементы: местоимения (*я, мы, вы*), личные формы глаголов, локативные и темпоральные маркеры (*здесь, там, сегодня* и т. п.), но и они не всегда однозначно атрибутируются отправителю и адресату. Бывают тексты, которые целиком принадлежат одному «эпическому» лицу, и только в концовке раздается голос реального исполнителя колядки, который просит одарить его (всю группу). Но многие тексты колядок отличаются коммуникативной неоднородностью, сложной ролевой структурой, если пользоваться терминологией А. А. Гиппиуса, анализировавшего аналогичные коммуникативные смещения, нарушения логики и «манипулирование ролевой структурой» в текстах новгородских берестяных грамот [Гиппиус 2004].

В колядке, записанной не так давно (1971 г.) в восточной Польше (Люблинщина), представлена именно такая коммуникативная неоднородность:

1. Śliczna lelija w ogrójcu rozkwita,
2. Panna Maryja swego syna wita.
3. Witaj, Synu kochany,
4. ja cię proszę o swoją śniadanie.
5. Rybka z miodem
6. nie umorzy głodem.
7. Jezus maluśki prosi o pieluszki,
8. a ja te pieluszki roznozę
9. i was, państwo, o kolędę proszę.

1. Прекрасная лилия в садочке расцветает,
2. Дева Мария своего сына привечает.
3. Здравствуй, Сын возлюбленный,
4. прошу тебя – дай мне завтрак.
5. Рыбка с медом
6. не уморит голодом.
7. Езус-младенец просит пеленок,
8. а я эти пеленки разношу
9. и вас, господа, коляду дать прошу.

[PKL: 65]

Сначала идут слова условного автора текста, «повествователя» (строки 1–2), затем — слова Девы Марии, обращенные к Иисусу (строки 3–4), причем введение прямой речи никак в тексте не маркируется; стих 7 скорее всего принадлежит «повествователю» (но, вообще говоря, может принадлежать и Деве Марии); наконец, отправителем стихов 8 и 9, безусловно, является исполнитель колядки, который «вторгается» в ситуацию библейского мира, но одновременно действует в реальном, обрядовом времени и пространстве: его реплика является реакцией на «эпическую» (евангельскую) ситуацию — божественный Младенец нуждается в пеленках, а колядник сообщает, что он эти пеленки разносит, и за-

тем «возвращается» в обрядовую ситуацию и просит вознаграждения. Однако относительно стихов 5 и 6 ничего определенного сказать нельзя — их отправителем может быть и повествователь, и Дева Мария, и Младенец, а адресатом — соответственно слушатели, Иисус и Дева Мария. Дважды употребленное в тексте местоимение «я», таким образом, принадлежит разным лицам: первое — Деве Марии, обращающейся к Иисусу, второе — исполнителю колядки («автору» текста), обращающемуся к своим слушателям.

В другой колядке из того же региона прагматическая структура тоже не вполне прозрачна:

- | | |
|--|--|
| 1. Śliczna lilija w ogróju zakwita, | 1. Прекрасная лилия в садочке зацветает, |
| 2. Panna Maryja swego Syna wita. | 2. Дева Мария своего сына привечает. |
| 3. Ach, witam cię, witam | 3. Ах, приветствую тебя, приветствую. |
| 4. jako ubogiego, | 4. как нищего, |
| 5. wsiądź z nami do stołu naszego. | 5. сядь с нами к нашему столу. |
| 6. Pan Jezus maluśki prosi o piluszki, | 6. Пан Езус-младенец просит пеленок, |
| 7. ja te piluszki ze sobo nosze, | 7. я эти пеленки ношу, |
| 8. a was, państwo, o kolędę prosze. | 8. а вас, господа, коляду дать прошу. |
| 9. Na wigilije, na ten Nowy Rok, | 9. В сочельник, на Новый год, |
| 10. dajże Boże. | 10. дай же Бог. |

[PKL: 82]

Первые две строки, выдержанные в нарративном режиме, безусловно, принадлежат «повествователю», но следующие три строки, произносимые от 1-го лица, принадлежат не Деве Марии, как можно было бы подумать исходя из стандартных представлений о логическом развертывании повествования, и не участнику обряда; скорее всего они принадлежат хозяину дома (точнее, произносятся исполнителем от лица хозяина) и адресованы Младенцу (и в его лице самому Богу), который сравнивается с нищим (ср. *jako ubogiego*). Приход нищих странников как посланцев из иного мира — характерный мотив колядок (см. [Виноградова 1982: 145–146, 155–157 и др.]), а приглашение высших сил и мифологических персонажей на рождественский ужин — характерный элемент рождественской обрядности (см. [Виноградова, Толстая 1995]). Далее весь остальной текст, в котором реальный обрядовый персонаж подключает себя к библейской ситуации (новорожденный Иисус нуждается в пеленках — колядник носит их с собой), принадлежит исполнителю колядки и адресуется слушателям — хозяину и его семье. Таким образом, здесь 1-е лицо текста тоже раздваивается: в первом случае это хозяин дома, приглашающий к своему ужину Бога; во втором — колядник, просящий вознаграждения за исполнение колядки.

Значительное число текстов имеет вопросо-ответную структуру, характерную как для фольклорной, так и для апокрифической книжной традиции. Чаще всего вопросы обращены к Деве Марии, а ответы содержат сведения о рождении Младенца и первых часах и днях его жизни, например, «Zajaśniła śliczna gwiazda na niebie, / Porodziła Panna Syna w potrzebie. / A gdzieżeś go porodziła, Maryja? / Tu w stajence, między bydłem, lilija» (Засветилась прекрасная звезда на небе, родила Дева Сына в лишениях. А где же ты его родила, Мария? Тут, в

хлеву, среди скота, лилия) [PKL: 121]; далее ее спрашивают, где она его купала, где пеленала и т. д., причем в некоторых вопросах неожиданно появляются формы будущего времени: «A kto będzie go kołysał, Maryja? (...) A kto mu tam będzie śpiewał, Maryja?» (А кто будет его укачивать, Мария? (...) А кто будет ему петь, Мария?), в которых можно видеть смещение времен и «прорыв» земного мира в евангельское пространство.

Любопытна колядка, представляющая собой диалог св. Иоанна и Девы Марии: сначала Мария спрашивает Иоанна, где он бывал и что слышал, и тот сообщает, что был на море Галилейском и слышал, что у Марии родился сын, а затем вопросы задает Иоанн Марии: во что она завернула Младенца, в чем купала, чем кормила и т. д. [PKL: 134–135]. А в другом подобном тексте, наоборот, Мария сообщает Иоанну, что была в Вифлееме и там слышала, что «Jezuz nam się narodził» (Иисус у нас родился) [PKL: 138]. В большинстве случаев, однако, автор вопросов остается неизвестным, иногда неизвестно и лицо, которому принадлежат ответы, и весь текст носит риторический характер. В некоторых «нарративных» текстах могут неожиданно появляться знаки диалогичности в виде звательной формы, например, в одной колядке, записанной в окрестностях Санока, рефреном при «сообщениях» служит «Panna Maryja», но в «квазиответах», выдержанных в том же речевом жанре сообщения, в рефрене используется звательная форма «Panno Maryja», маркирующая имплицитную диалогичность текста:

Lilu, lilu, liluja, porodyla Panna Syna, *Panna Maryja*,
 lilu, lilu, liluja, ta ni mniala powijacza Panna Maryja.
 Lilu, lilu, liluja, jest na niebie miesiac jasny, będzie powijaczek krasny, *Panno Maryja*.
 Lilu, lilu, liluja, porodyla Panna Syna, *Panna Maryja*,
 Lilu, lilu, liluja, ta ni mniala peluszczyk Panna Maryja.
 Lilu, lilu, liluja, są na niebie zwiasty jasne, będą peluszczyki krasne, *Panno Maryja*...

Лилю, лилю, лилия, родила Дева Сына, Дева Мария,
 лилю, лилю, лилия, не было свивальника у Марии.
 Лилю, лилю, лилия, есть на небе месяц ясный, будет свивальник прекрасный, Дева Мария.
 Лилю, лилю, лилия, есть на небе звезды ясные, будут пеленочки прекрасные, Дева Мария...

[PKL: 117–118]

Неясность коммуникативной структуры может затруднять содержательную интерпретацию текста. С такого рода трудностью мы сталкиваемся в случае колядки украинского происхождения, опубликованной впервые О. Кольбергом:

1. Była ja w kościele, widziała wesele,
2. gdzie Panna Maryja Jezusa porodziła,
3. w pieluszki powyła.
4. *A moj miły panie, proszę cię na śniadanie,*
5. *kapłon pieczony, ryba smażona.*
6. Jezus Chrystus pochwalony.

7. Śliczna lilija w ogrodzie przekwita,
8. Panna Maryja z Józefem się wita.
9. *Witajże Pani na to śniadanie,*
10. *będzie rybka z miodem, nie umorzy głodem,*
11. *obarzanków kupa i kolaczy sztuka.*
12. Pan Jezus maluśki pogubił pieluszki,
13. a ja za nim chodzim, pieluszki znachodzim.
14. A wy, moi państwo, mile to przyjmujcie,
15. a mnie za orację kołędę darujcie.

1. Была я в костеле, видала веселье,
2. Дева Мария Сына родила,
3. в пеленки повила.
4. *А мой милый господин, прошу тебя на завтрак,*
5. *петух печеный, рыба жареная.*
6. Слава Иисусу Христу.
7. Прекрасная лилия в саду цветет,
8. Дева Мария с Иосифом здороваётся.
9. *Приглашай же, пани, на этот завтрак,*
10. *будет рыбка с медом, не уморит голодом,*
11. *баранок куча и калачей гряда.*
12. Пан Езус-малютка потерял пеленки,
13. а я за ним хожу и пеленки нахожу.
14. А вы, господа, это мило принимайте,
15. а мне за мою речь коляду давайте.

[PKL: 66–67. Курсив мой. – С. Т.]

В этом тексте много загадок, начиная от значения слова *wesele*¹ в первой строке и кончая распределением голосов в этом многоголосии. Кажется, что в нем так или иначе, активно или пассивно, присутствуют следующие лица: «автор речи» (*ja* в строке 1, *moi* в строке 14 и *mnie* в строке 15), Дева Мария (*Panna Maryja*), Иисус (*Jezus*), Иосиф (*Józef*), представители семьи, в доме которой происходит обряд (*wy, moi państwo*). Но кроме этих как будто бы однозначно идентифицируемых лиц в тексте фигурируют еще некие приглашаемые на завтрак *pan* (строка 4) и *pani* (строка 9), идентификация которых допускает разные возможности, что влечет за собой трудности трактовки соответствующих реплик. В самом деле, какому лицу мужского пола адресовано приглашение в первом случае (строки 4–5) и от кого оно исходит? И какому лицу женского пола адресовано второе приглашение (строки 9–11) и от кого оно исходит? Судя по набору блюд (запеченный петух, жареная рыба, баранки, калачи, мед), речь идет о трапезе в крестьянском доме, причем именно о рождественском столе, следовательно, отправителями приглашений должны быть лица реального, «обрядового» мира, т. е. хозяева дома, или от их имени исполнитель колядки.

¹ *Wesele* — ключевое слово всего рождественского дискурса, которое имеет заклинаательно-магическую функцию. Подробнее см. [Толстые 1993]. Однако в данном контексте оно явно имеет другое значение.

Текст состоит из двух относительно автономных фрагментов, не считая концовки. В первом содержится приглашение лицу мужского пола («пану»), во втором — лицу женского пола («пани»). Он начинается нарративным высказыванием от имени женщины (строки 1–3) — ею может быть как исполнительница колядки, так и хозяйка дома. Далее следует прямая речь в жанре просьбы-приглашения (строки 9–11). Ее автором (субъектом приглашения, приглашающим) теоретически должны быть хозяева дома (обычно хозяин), от имени которых (которого) говорит колядник. Адресатом же приглашения, по-видимому, является сам Бог (в лице новорожденного Младенца), как и в случае, рассмотренном выше. Однако, судя по тому, что в этом приглашении адресат пишется со строчной буквы (*panie*), собиратель понимал текст иначе и, возможно, предполагал, что речь идет о приглашении к столу реального человека — члена семьи или гостя.

Второй фрагмент и по смыслу, и по структуре изоморфен первому. Он тоже начинается с нарративного высказывания (строки 7–8), за которым следует приглашение (строки 9–11) от имени хозяев (хозяина), адресованное, очевидно, Деве Марии, упомянутой в нарративной части. Здесь уже адресат записан с прописной буквы, поэтому вероятность того, что имеется в виду Дева Мария, возрастает. Наконец, в заключительных строках (14–15) звучит собственный голос колядника, ожидающего от хозяев дара за свое исполнение. Остается некоторая неопределенность (двойственность) относительно «эпических» элементов (строки 6, 7–8, 12–13), которые, вообще говоря, могут принадлежать как условному «автору» текста («повествователю»), так и хозяйке и хозяину дома.

Таким образом, ролевая структура этой колядки действительно очень сложна: даже если «эпические» высказывания приписать хозяевам и тем самым элиминировать роль «повествователя», все равно состав персонажей, релевантных для интерпретации всего текста, достаточно велик: это исполнитель колядки, играющий помимо своей роли также роль хозяев; затем это Дева Мария, Иисус и Иосиф; наконец, сами хозяин и хозяйка дома, в котором происходит колядование.

По-видимому, реально исполнявшиеся и записывавшиеся собирателями тексты колядок могли относительно свободно монтироваться из готовых блоков, иногда не вполне согласующихся по смыслу и коммуникативной структуре, отсюда разного рода неясности, анахронизмы, противоречия. Однако общая иллюкутивная функция этих текстов и весь обрядовый контекст Рождества восполняют их возможную смысловую «неполноценность». С другой стороны, «многоголосие» и «переключки» разных миров и времен — неотъемлемая черта самого жанра колядок, отражающих и продолжающих смысловую безграничность Рождества.

ПОЧЕМУ ЛЮДИ НЕ ЗНАЮТ СРОКА СВОЕЙ СМЕРТИ?

Умирать готовься, а жито сей.
Белорусская пословица

В 1903 г. Л. Н. Толстой написал «три сказки»: «Ассирийский царь Ассархадон», «Три вопроса» и «Труд, смерть и болезнь» [Толстой 1930]. Последняя представляет собой, по словам автора, изложение легенды индейцев Южной Америки (приводим ее в сокращенном виде):

Бог сотворил людей сначала так, что им не нужно было трудиться, им не нужны были ни жилище, ни одежда, ни пища, и жили все до ста лет и не знали никаких болезней. Но люди, вместо того чтобы радоваться жизни, перессорились между собою и устроили себе такую жизнь, что не только не радуются, но клянут ее. Тогда Бог сделал так, чтобы людям стало невозможно жить без труда, — они должны были, чтобы не страдать от холода и голода, строить себе жилища, копать землю, растить и собирать плоды и зерна. «Труд соединит их», — подумал Бог. Но люди жили хуже, чем прежде. Они трудились сообща — нельзя было иначе, но не все вместе, а все разбились на небольшие кучки, и каждая кучка старалась отнять от другой ее работу, и все они мешали друг другу, тратили время и силы на борьбу, и всем было дурно. **Тогда Бог решил сделать так, чтобы люди не знали часу своей смерти и могли бы умирать всякую минуту.** И объявил им об этом. Зная, что каждый из них может умереть всякую минуту, думал Бог, не будут они из-за заботы о жизни, которая всякую минуту может прекратиться, злоститься друг на друга и портить те часы жизни, которые им предназначены. Но вышло не так. Люди более сильные, чем другие, пользуясь тем, что люди могут умирать во всякое время, покорили себе более слабых, убивая некоторых и угрожая остальным смертью. И жизнь людей стала еще более несчастной. Увидав это, Бог, чтобы исправить дело, решил употребить последнее средство: он наслал на людей всякого рода болезни. Но опять он увидал, что с тех пор, как стали они подвержены болезням, жизнь людей стала еще хуже. Тогда Бог сказал себе: если и этим средством нельзя довести людей до того, чтобы они понимали, в чем их счастье, то пускай они сами доходят своими мучениями. И Бог оставил людей одних. И, оставшись одни, люди долго жили, не понимая того, что им можно и должно быть счастливыми. И только в последнее время стали некоторые из них понимать, что ввиду ежечасно угрожающей каждому смерти единственно разумное дело всякого человека в том, чтобы в согласии и любви радостно провести предназначенные каждому года, месяцы, часы или минуты¹.

¹ Согласно комментарию В. Срезневского к дневнику Толстого, «две сказки “Ассирийский царь Ассархадон” и “Три вопроса” и легенда “Труд, смерть и болезнь” были отданы Толстым в сборник “Гилф” (т. е. “Помощь”) в пользу евреев, пострадавших от погрома в Кишиневе 1903 г., и напечатаны в нем (Варшава, 1903) в переводе на еврейский язык Шолом-Алейхема (С. Н. Рабиновича). По-русски сказки были выпущены в следующем году “Посредником” и напечатаны в серии “Для интеллигентных читателей” (цензурное разреше-

Мы видим, что «индейская легенда» оказалась созвучной жизненной философии Толстого этого периода и изложена им «на языке» этой философии. Необходимость трудиться, незнание срока своей смерти, болезни посылаются людям в наказание за неумение жить в согласии и любви. Мотив срока смерти и необходимости труда известен устной традиции многих народов мира, он разрабатывается в этиологических легендах, рассказывающих о том, почему Бог лишил людей знания о времени их смерти [Uther 2004: 934 Н], но акцент этих легенд несколько иной: главной целью божественного наказания является не «счастливая и радостная жизнь» людей на земле, а «непрерывность» человеческой жизни, продолжающейся и после смерти каждого индивидуума в жизни его потомков. Об этом прямо говорится в белорусской легенде, записанной на Могилевщине:

Было время, что сам Бог ходив по зямле и говорив з людзямі. Во иде Ён раз по полю и бачить, што стары, дужа стары мужик стоіць, колосья б'е, дай соломой их переплетае. А тогда еше люди знали время, коли помирать прыдзецца. Знав и етый мужик, што скоро помре, и хотев заплесть плятень соломой, бо ни надовго ён треба ему быв. Подышов Бог к мужыку, а той ўсе солому бяре да скоро заплятае, ни лядить, што дуркі дужа большія остаюцца. Бачыць Бог ета и кажа ему: «Што ета ты, брат, делаеш, як тыки ты горадыш, да ета ж горожа и зимы ни перастоіць». — «А няхай сябе ни стоіць, — кажа мужик, — я и сам скоро помру, на штош тогды ена мне?» Бача Бог, што ня добро ета, штоб люди знали, коли помирать стануць, што так, пожалуй, и свет прахом пойде, и зделав Ён, што с тых пор не знають люди об своей смерти [Шейн 1893: 399].

Восточнославянские легенды о том, почему люди не знают срока своей смерти [СУС: 793*], рассматриваются ниже в контексте других легенд и поверий о смерти (как о явлении и как о персонаже). Речь идет, как правило, об очень коротких текстах, построенных по единой схеме: некогда, в давние времена, когда Бог еще ходил по земле — один или со святыми — в виде простого путника, бедняка, старичка и т. п. (чаще всего со св. Петром, иногда ходят святые Илья и Николай), Бог (или Бог со спутниками) видит человека, который строит забор из соломы (травы, крапивы и т. п.). Когда Бог его спрашивает, почему он строит такой непрочный забор, тот отвечает, что он скоро умрет (через три дня, завтра, послезавтра, этой осенью, через полгода и т. п.), поэтому более прочный забор ему не нужен. Иногда Бог спрашивает еще: «А как же твои дети?», на что мужик отвечает, что дети пусть сами о себе заботятся. Тогда Бог решает наказать людей за их эгоизм, отнять у них знание срока смерти, чтобы они до последнего часа трудились на пользу своим близким и всему свету.

Легенды с таким «минимальным» сюжетом известны как в старых, так и в современных записях:

ние 10 ноября 1903 г.). Легенда “Труд, смерть и болезнь” была запрещена цензурой к печатанию по-русски и в 1904 г. была напечатана в приложении к 9-му номеру “Свободного Слова” (Christchurch, Nants) по оригиналу, полученному от Толстого».

Як даўней людзи ведали аб сьмерци сваёй. Старыя людзи паказваюць, што даўней усе ведали аб сваёй сьмерци. Кажуць, што адзін чалавек меў ужо за килька дзён умерці, аннож плот разкидаўсе, ён гето давай саломяны плот гарадзиць. Аннож идзе Бог: «Што ты чалавечку робиш?» — «Ля, плот гараджу». — «Саломою?» — «Але, да мае сьмерци будзе!» Так Бог гето так даў, што ён забыўсе, калі умре і ад тае пары ніхто ўжо ні ведае аб свае сьмерци ([Federowski 1897: № 790]; приводзіцца зьдэсь і далее ў кірылічнай транслітэрацыі).

Ср. аналогічную сучасную версію (запіс 1996 г.) з Тверскай абласці:

Это Бох по земле ходил. А старичок городить эту, озгороду. Городить озгороду, а Бог спрашивает: «Дедушка, што ты делаешь?» А он и не прутьями связывать, а соломой. Соломой перевязывает. Он и говорить: «Озгороду горожу». — «А чем ты перевязываешь?» — «Соломой». — «А чего ты соломой? Ведь солома — она сразу же...» — «А вот, говорить, я скоро умру». Вот Бох и не стал... Бох сделал, чтоб народ не знал, когда умирать. А раньше знали — когда... Вот он знал, что «скоро буду умирать», соломой перевязывал озгороду. А Бох теперь и сделал, чтоб мы не знали, когда умирать будем. И правильно. Правильно ведь? Конечно, правильно. Если б мы знали, а у нас бы ничего и не было (с. Пожня Торопецкого р-на Тверской обл., зап. от М. В. Богдановой 1925 г. р.) [Баранова и др. 1996: 51].

Так построено большинство известных нам текстов. В жанровом отношении это обычно краткие отдельные легенды, реже они бывают вплетены в более пространственные рассказы о хождении Христа по земле и его «воспитательных» акциях по отношению к людям. Так, в смоленском сборнике В. Н. Добровольского интересующая нас легенда — часть большого многосюжетного рассказа о том, как Христос со святыми ходил по земле, озаглавленного: «Атчаго Бох плахому мужику даеь харошую жонку и хароший жонки плахога мужика. Святыи лянывому мужику веку прибавили, штоб яму паработать. И за одну часинычку своей смерти ни ўгадаишь. Святыи наказыють жаднага и гордыга мужикоў» [Добровольский 1891: 319]. Иногда тексты утрачивают характерные жанровые признаки легенды, лишаются событийной канвы и практически смыкаются с поверьями. Например:

Забота Бога о детях (Смерть). Перше то знали люде, коли умруть. Але ото як побачив Господь, що люде перестали за дітей дбати, а найгірше ті, що не довго мають жити, то й закрив від людей їх смерть. «Нехай, — каже, — ніхто не знає, коли він умре, та нехай дбає і за дітей і за себе» [Драгоманов 1876: 401].

Коли смерть? Перше, то знали люди, коли вони умрут. Але ото як побачив Господь, що вони за дітей не дбають, а найгірше ті, що недовго мають жити, — та й закрив від людей їх смерть. «Нехай, — каже, — ніхто не знає, коли він умре, та нехай дбає і за дітей і за себе!» [Левченко 1928: 172].

До недавнего времени восточнославянских записей этой легенды было известно немного: в [СУС: 793*] указывается всего 8 текстов (1 русский, 4 украинских и 3 белорусских), несколько шире круг источников в работе [Белова 2004: 150–151, № 315, 316] (брест., гомел.), где публикуются также два текста

из Полесского архива [ПА]; в последние годы появилось немало новых записей, особенно белорусских и русских, по преимуществу кратких и стандартного типа. В моем распоряжении в данный момент оказалось 37 опубликованных восточнославянских записей, в том числе 28 белорусских [Шейн 1893: 399; Романов 1891: 178; Federowski 1897: № 790; ТМКБ 2: 756–757; ТМКБ 3/2: 375–376; ТМКБ 4/2: 432–433; ТМКБ 5/2: 443–444; ПЭЗ 2/2: 51–53; 58–59; БФГ: 96–97; Легенды і паданні 1983: 51–52; Белова 2004: 169–171], 7 украинских [Драгоманов 1876: 401; ЕЗБ XII: № 81–83; ЕЗБ XIII: № 411; КХЗХ: 37; Левченко 1928: 6, 172; НК: 231; Трусевич 1866; Франко 1898: 189–190; Kolberg 36: 440] и 4 русских [Добровольский 1891: 319–320; Бахтин 1936: 211; Баранова и др. 1996: 51; СПНП: 45]. За пределами восточных славян в литературе упоминаются польские (в указателе Кжижановского приводится 7 версий [Krzyżanowski 1962–1963: 176; № 2465]; см. также [Sewiński 1903: 71; Zowczak 2000: 322]), чешские и моравские (в журнале «Český lid» [Soukup 1899: 143–144] мне встретилось 6 записей), литовские [Кербелите 2001: 108–109], немецкие, австрийские, французские, итальянские, баскские легенды с этим сюжетом и практически с той же стереотипной схемой изложения.

Кроме варьирования таких деталей, как материал, из которого строится забор (это может быть солома, трава, крапива, лебеда, ботва, ветки, тростник, камыш т. п., причем иногда вид материала закреплен за определенной традицией, например, у восточных славян и поляков преобладает солома, в чешских рассказах чаще выступает крапива), как срок оставшейся строителю жизни (здесь варианты не столь показательны), засвидетельствованные тексты легенд могут иметь и сюжетные различия. Назовем основные.

В некоторых текстах мужик, которого встречает Бог (святые), строит (чинит) не забор, а дом — тоже из негодного материала. Например, в Прикарпатье (с. Добротвор Каменецкого пов.) рассказывали:

Чому люди не знають, коли пімруть? Колись люди знали, коли хто буде вмирати, і булиб до ниніка знали, щоб ни йден хлоп дурний.

Іде собі раз Пан-Біг, а хлоп стави хату з либоди. «А шо ти робиш?» — питає Пан-Біг. — «Хату ставлю», — кажи хлоп. — «Та з лободи?» — питає Пан-Біг. «А шо», — кажи хлоп, — на шо мині ліпша?» — «Та ж вона навіть року ни постойи», — кажи Пан-Біг. А хлоп кажи: «Мині ни треба хати на цілий рік, бо я за пів року маю вмерти, на шо-ж мині ліпшої хати». — «А так, мудрогелю, — кажи Бог, — почкай, типер ни будити знати, коли хто вмере, бо на світі ніц ни буди, ані хати, ані сила, ані міста, і всі будут лінюхи». Тей від тоді вже ніхто ни знайи, коли вмере [ЕЗБ 1902: 12, № 82].

В одной польской версии мужик связывает соломой сломанное колесо [Sewiński 1903: 71, № 68–85]; в австрийской — подвязывает крапивой виноградную лозу и т. п.

В некоторых записях упоминаются другие действия, вызывающие протест Бога. Так, в одной западноукраинской легенде мужик поджигает лес для того, чтобы согреть себе воды [ЕЗБ 1902: 12, № 81]. Этот сюжет известен также литовцам, ср.: «Человек поджег лес и поставил греться горшок с водой. Он объ-

яснил Богу, что завтра умрет и лес ему не понадобится. Бог сделал так, чтобы люди не знали, когда умрут» [Кербелите 2001: 109]. Согласно тернопольской легенде, мужик рубит молодое плодоносящее дерево:

Одного разу Бог пішов на землю подивитися, як живуть люди. Йде він, йде і бачить, як старий дідусь рубає сокирою грушу. Груша молоденька, цвіте, а він рубає. Людоньки, хіба так можна, щоб у цвіту гинуло дерево?!

— Чому рубаєш грушу? Таку шкоду робиш?

— Бо за місяць маю вмирати, нащо мені та груша, дітей не маю, то порублю на дрова до кухні, — відповів дідусь.

— Будеш жити ще довго і не знатимеш, коли помреш, — сказав Бог і пішов далі [НК: 31].

В нескольких текстах мужик роет себе могилу, устилает ее ветками, чтобы ему было удобнее там лежать, огораживает ее. Или же мужик вообще ничего не делает, не обращая внимания на ветхий дом или рухнувшую печь, считая, что на его век хватит и таких:

Зайшов він до хати старого муляра. Бачить він, що розвалилася піч, в хаті безлад, сміття по коліна. «Ти чому, муляре, не будуєш нову піч?» — «Бо маю за тиждень вмирати, обійдуся без печі». Промовчав Бог, а собі подумав, що довго ще буде жити той муляр. Прийшов до іншого села і бачить, як дядько ломить огорожу навколо хати. «Нащо ломить огорожу?» — «Бо маю за три дні вмирати... Нащо вона мені?» — «Тепер вже ніхто з вас, людей, не буде знати, в яку хвилину до нього смерть прийде», — сказав сердито Бог (тернопол.) [НК: 231].

Ср. еще белорусскую полоцкую запись:

Як людзі перасталі ведаць калі памруць. У нас кажуць, што ідзе Бог, а баба і дзед удваіх старэначкія сядзяць і такая хатка абыкаяя, тутака ўгалочак толькі закрыты, штоб дождж не намачуў. А Бог кажа: «А чаго гэта так сядзіце, што тут дождж ідзе, а вы толькі так?» — «А нам скоро ўміраць, нам нічога не нада астаўляць». — «А, дак вот я так і сдзелаю, што знаць ня будзеце, калі ўміраць» [ПЭЗ: № 115].

В ряде случаев в легенде появляется вторая часть, в которой несправедному поведению мужика противопоставляется противоположный пример — праведного поведения.

Чому люди не знають часу смерти? Сус Христос даў, жи льеде знали, покы жити будут. Тай йидного разу йде ісь сьватым Петром, а чоловік городит і затысу-йи кілья на оба боки. А Петро сьа пыгат: «На шчо ты так, чоловіче, на оба боки затысу-йиш?» — «Ба на шчо? Буду ўмираты гнеть, а дытишча малы зыстанут і хто ним пак загородит? Навіть не годно буде кіў затесати. А йа тепер позатысу-йи і йак плыт підогнии, а вони си обернут другым боком». Ну, лишили того, йдуть далы. Надыбали другого, городит само: то йаку галузу переплете, то корч йакый вытне йальўцовый і бодача мече, так нийак плете. Пыгат сьа Сус Христос того: «А чому ты так нийак городиш?» — «О! До мейі смерти буде. На чужі дыти не хоче ми сьа робити лыпше», — а то струно того, жи сьа ужениў до ўдовы, та дыти ни йиго. То так знаў, жи ўмирати ни задоўгый час і — мены буде поти!» А Исус Христос пові-

дат Петрови: «Петре! Так зле. Так бы робити, абы ни знаў ніхто, пок буде жити. Бо ни йиден ўжениў би съа на чужди дыти і застаў бы майиток і міг бы збыти гет, йак бы знаў, жи ўмре гет, а ним бы съа нич не лишило!» І віт того часу, коли Бог смерть пришле, тогды чоловік ўмирає.

(Иисус Христос дал, что люди знали, до каких пор они будут жить. И вот однажды идет он со св. Петром, а человек строит забор и затесывает колья с обеих сторон. А Петро спрашивает: «Зачем ты, человеце, с обеих сторон затесываешь?» — «Зачем? Я вот-вот умру, а детки у меня малые, кто же им ограду поставит? Даже не смогут кол затесать. А я теперь затешу, и, когда забор подгниет, они себе перевернут другим концом». Ну, пошли они дальше. Встречают другого, он тоже забор ставит: то ветку какую-нибудь вплетет, то куст какой-то выгащит и вставит, кое-как плетет. Спрашивает его Христос: «Почему ты кое-как строишь?» — «О, до моей смерти хватит. На чужих детей я лучше работать не хочу», — а это потому, что он женился на вдове, и дети не его. Так как он знал, что ему скоро помирать, то и — мне до тех пор хватит!» А Иисус Христос говорит Петру: «Петр! Это плохо. Надо бы так сделать, чтобы никто не знал, до каких пор он будет жить. А то так многие захотели бы жениться, взяв чужих детей, получили бы наследство и могли бы промотать его, если бы знали, что умрут, а им (детям) ничего бы не осталось!» И с того времени, когда Бог смерть пришлет, тогда человек и умирает) [ЕЗБ 1902: 12, № 81].

Иногда мужик, которого Бог наказал отсрочкой смерти, сам «перевоспитывается» и исправляет свой грех праведным поведением — начинает заботиться о своих близких и вообще о «состоянии мира» после его смерти.

Прийшов до іншого села і бачить, як дядько ломить огорожу навколо хати: «Нашо ломиш огорожу?» — «Бо маю за три дні вмирати... Нашо вона мені?» — «Тепер вже ніхто з вас, людей, не буде знати, в яку хвилину до нього смерть прийде», — сказав сердито Бог. Через кілька років Бог знову пішов тою дорогою на землі. Бачить: дід, що рубав грушку, садить молодий сад. Муляр збудував нову піч, а жінка його вибілює в хаті щей квіти вимальовує, а той третій ріже дошки на паркан [НК: 231].

В одном полесском тексте через год после встречи с мужиком, строившим забор из соломы, Бог снова идет по земле.

От год проходит. Бог зноў идэ. Бачит, другий чоловік старэнький плот городит. Да так добрэ городит. Бог его и пытає: «Чого ты такой добрый плот городиш? Ты ж уже старый». — «Да што ж, што я старый, то моим детям будит. А хто знає, када я умру» (Замощье Лельчицкого р-на Гом. обл.) [ПА 1983].

Аналогічно поброєна западноукраїнська легенда:

Смерть. Кождому чоловікови наперед призначено, якою смертю має вмерти. Як йому призначено втонуту, то аби весь вік на печі сидів, а таки прийде така година, що він утоне. Давно люде на перед знали, коли хто вмере. То вже такий ні за що не дбав. Іде раз Пан Біг по під ліс, а там хата, а з хати вийшов чоловік, запалив ліс тай поставив до того огню горнець з водою, щоб зогріла ся. «А ти що робиш?» — питає Пан Біг. — «Та воду грію». — «Та не можеш урубати дерева, а зараз мусиш весь ліс запалити?» — «Е, та міні байдуже, я й так завтра маю вмерти», — мовить чоловік. «Е, коли так, то не ввреш, — мовив Пан Біг, — і не будеш на перед знати своєї смерті». По якімсь часі іде Пан Біг тою дорогою і бачить того самого

чоловіка, а він з'орав те місце, де був ліс ізгорів, і сіє жолуди. «А що то ти, чоловіче, робиш?» — «Та жолудь сію». — «Та на що?» — «Ліс буде». — «Алеж ти вже старий, ти його й не побачиш, не то що». — «А хто знає. А не побачу я, то побачуть мої діти і внук». — «А видиш, — мовить Пан Біг, — як то добре, що ти своєї смерти наперед не знаєш» [ЕЗб 1898/5: 189–190].

В легенде о сроке смерти этиологический мотив переплетается с назидательным, точнее, он вставлен в назидательную рамку; «воспитательная» цель подобных легенд — побудить (заставить) людей трудиться до последних дней своей жизни ради своих потомков и вообще ради поддержания жизненного порядка на земле.

Что касается самого фабульного элемента легенды, то он оказывается включенным в целую сеть взаимосвязанных мотивов, разрабатываемых разными фольклорными жанрами, начиная от сказок и кончая поверьями. Тема срока смерти человека развивается в нескольких аспектах. По всеобщим представлениям, каждому человеку с самого рождения предопределен час и характер кончины, и субъектом этого эксклюзивного знания является Бог. Ср. типичные белорусские свидетельства, приводимые М. Федеровским [Federowski 1897]:

№ 795. Przeznaczenie. Ешче ў мацеринском жываце чалавеку празначано, якою сьмерцю мае умерці.

№ 796. Ешче пакуль чалавек народзіцца, то Бог ему сьмерць празначыў.

№ 798. Без пары ніхто не умирае: ці малы, ці стары; кажан сваю пору мая.

Тем не менее в фольклорных текстах часто Бог передает это знание своим «помощникам», таким как специальный ангел смерти или архангел Михаил, которого Бог посылает в нужный момент вынимать душу, или персонифицированная Смерть, которая также в нужный момент по указанию Бога отправляется к человеку, чья свеча жизни догорает, и отрубает ему голову:

Сьмерць — баба худая, велика, з великімі зубамі і з касою і з мецёлачкаю ў руках. Каму пара умираць, ена прыходзіць, касою шах! по горлі і мецёлачкаю кроў замече і знаку нима [Federowski 1897: № 362].

Правда, в народных рассказах человеку иногда удается обмануть Смерть или выторговать себе еще некоторое время жизни. Рассказы о хитростях такого рода и уловках человека очень популярны, ср. белорусские записи М. Федеровского [Federowski 1897]:

№ 367. Як чалавек хацеў ад сьмерці выкруціцца. Буў адзін чалавек вельмі стары, так сьмерць прышла да яго і кажа: «Ну, уже табе старенькі пара умираці!» А дзед падрапаў голаў і кажа: «Пачакай, нехай сыны і дочки пападгадоўваю». — «Добро». Як пападгадоўваў сыны і дочки, прыходзіць зноў сьмерць: «Ну, дзеду, — кажа, — уже пара табе умираць!» А чалавек: «Паждзь ешче, нехай сыны і дочки за муж выдам». Так сьмерць пашла сабе. Як павыдаваў за муж і пажаниў, так сьмерць прыходзіць: «Ну, стары, — кажа, — уже ципер пара табе умираць!». А ён кажа: «Паждзь, нехай ўнучкаў даждуся». Даждаўся ён ўнучкаў, сьмерць прыходзіць да яго: «Ну, стары, уже пара табе умираць!» Давай стары выпрошывацца, але сьмерць ні уважала на яго просьбы і кажа: «Брык стары на мары!» — і сыцля голаў касою.

№ 368. [Бедный человек нашел на дороге хлеб и хотел с кем-нибудь им поделиться. Встречает Бога и не хочет ему дать хлеба, говоря, что «ты аднаму даешь много, а другому мало». Затем встречает Юрия, с которым тоже не хочет поделиться хлебом, говоря: «Вас бывае в року два: адзин халодны, другой галодны». Затем он встречает Смерть и говорит:]

— З тобою закусим, бо ты и добраго, и злого, и багатаго, и убогаго прымаешь. Так сьмерць за тое сказала ему, што ён ее будзе бачыць и знациме, хто умре, а хто будзе жыў, бо кажа: «Як буду стаяць у галавах, то той чалавек умре, а як ў нагах, то жыў будзе». Так ён наказаў сталеру зрабиць такое ложка, каб як стукне ў било, то каб пакручўвалосе. Наканец прышла калейка и на его, тады ён лёг ў гетом ложку, а сьмерць стала ў галавах, так ён як таўкнуў у било, так ложка акруцилось и сьмерць засталася ў нагах. Доўго ён збыткаваўсе з сьмерци, аж ена разазаваўшысе, кажа: «Круци ни верци, а тробо умерци!» — и ўтўом чалавек сканаў.

В аналогичной украинской сказке батрак ищет «справедливого» человека, с которым хочет разделить трапезу: он встречается сначала человека-счастье, потом человека-несчастье и, наконец, человека-смерть, с которым он соглашается пообедать (заметим, что смерть в этом рассказе сначала выступает в мужском облике):

«Ну, то ти справедлива, бо ти нікого ни минаеш: береш богача і бідного. То я з тобою буду обідати». І той каже: «Ходи, я тобі покажу ідну річ». Завів его до монастира, де було багато світла. І той ся здивував, що ідні догорують, другі догоріли, треті запалюються, а некотрі запаляться — і зараз гаснут. І каже: «Що то значит, що світло ни виразне?» — «А то значит людске житя: котра свічка засвітилася і догоріла, і гасне, то той старий чоловік нажився і вмирає, а котрого засвітитися і гасне, то той народився і зараз вмирає». — «А котра ж моя свічка?» — хотів знати, чи скоро вмре. А смерть ему показала, що вже свічка догорує. Він начав просити: «Чи можна другої підставити?» — «А, ні, ни можна. Ти сам сказав, що я справедлива!» І свічка згасла, і він вмер [Левченко 1928: 6].

В каких-то случаях, однако, Смерть (иногда ангел) сама проявляет жалость к приговоренным людям (например, к бедной вдове и ее детям), и тогда она просит Бога отменить свой приказ (как правило, Бог остается непреклонным и не уступает).

Як Бог Сьмерць па мацеру ад дзецей пасылаў. Даўней сьмерць як мела чалавека браць, то паказўвалася. И у аднае бабы було шмат малых дзецей, так што сьмерць прыдзе, так ены аступяць и просяць: «Не беры нам мацеры, бо з голаду памрем!» Ена хадзила, хадзила, аж наресьци Бог ее паслаў. Прыходзиць, ажно ее зноў дзеци упрасили. Ена пашла да Бога, а Бог пытае: «А што, ўзяла?» — «Не, — кажа, — кали дзеци як аступили, як стали прасиць, так пашкадавала». Так Бог кажа: «Идзи там а там, адверни такога и такога каменя и палань, што пад ём будзе». Ена гетак зрабила: адвернула, гледзиць, ажно там шмат маленьких чарвячкоў. Прышла, так Бог: «Чы е каторы чарвячок большы миж ними?» — «Не, — кажа, — нима». — «Ну, кали ены сами жывяцьсе, то и дзеци сами будуць жывицьсе. Идзи и забирай мацеру!» [Fedewski 1897: № 366].

Очень популярны у славян рассказы (сказки) о Смерти, которую бедняк берет себе в кумовья, когда у него рождается ребенок и никто, кроме Смерти, не соглашается его крестить; в этих рассказах Смерть становится другом и покровителем бедняка и несколько раз продлевает ему срок жизни, но в конце концов расправляется с ним так же, как и со всеми. Согласно белорусской легенде, встретившаяся на дороге женщина становится кумой бедняку, дает ему денег и после крестин приглашает кума к себе в гости. У нее роскошный дворец, там горит много свечей — одни гаснут, другие загораются. Это люди умирают и рождаются. Она признается, что она и есть Смерть. Говорит своему куму, чтобы он не боялся, так как ему еще десять лет жить. Отпускает его и одаривает. Через 10 лет она приходит за ним, а тот просит еще 20 лет, она дает ему еще 20 лет и денег. Потом приходит, а он сделал себе крутящуюся кровать. Но Смерть говорит: «Крути — не крути, а треба умерти!», — вскакивает на кровать и душит его (ср. [Federowski 1897: № 369; Левченко 1928: 6; Kolberg 36: 440]).

Знание срока смерти людей приписывается также знахарю:

Иншы добры знахор ведае, кали хто умре. От, нашто, мая перша жонка захварела, так я зара паехаў да Скалазубаў да знахара, а ён нічога ні пытае, анно кажа: «Едзь, чалавечку, да хаты, твая жонка гетаі ночы умре». Прыезджаю я да хаты, ешче крыху пажыла і такі праўда, умерла тае ночы [Federowski 1897: № 310].

В южнославянских традициях носителями сокровенного знания о сроке и характере смерти человека являются демоны судьбы — орисницы (наречницы, судженицы), которые приходят к новорожденному ребенку на третий день после его рождения и записывают известную им или назначаемую ими дату смерти (на голове ребенка или в специальной большой книге), причем их приговор окончателен и неизбежен, ср. болг. «Человек умирает только тогда, когда ему предначертано орисницами» [Седакова 2007: 195]; например, орисница предсказывает девочке смерть на третий день после свадьбы. Хотя орисницы считаются посланниками Бога или Богородицы, по некоторым представлениям, они эксклюзивные владелицы знания о времени смерти людей: «В то, что предсказывают орисницы, не может вмешаться и Господь» [Седакова 2007: 196–197]. Тем не менее их, как и Смерть, можно задобрить, поэтому родители ребенка в ожидании орисниц стараются как можно лучше прибрать в доме, украсить свое жилище, красиво одеть ребенка и выложить для важных гостей самое лучшее угощение. Ср. также распространенный у всех славян сюжет «Смерть в колодце» [Thompson 1961: 930], где в роли предсказателя может выступать случайный путник, ночной гость в доме и т. п., предсказания которого неизменно сбываются, несмотря на все принимаемые меры предосторожности.

Наконец, наряду с подобными представлениями, существует вера в то, что и простой смертный человек может обрести знание о времени своей смерти, например, в рассказах о так называемых обмираниях (летаргическом сне) спящий путешествует по тому свету и получает от Бога или от сопровождающего его персонажа знание о том, когда он умрет, причем, вернувшись на землю, он не

смеет никому раскрыть это знание, поскольку в этом случае он сразу же бы умер. Известны также рассказы об особенно праведных людях, которым в награду за усердие в вере удается заранее узнать срок своей смерти (иногда сообщение об этом они получают во сне). Например, согласно старинной чешской легенде, человеку, который строго постился 12 «святых» пятниц, за 12 дней до смерти Богородица сообщает, когда он умрет [Navrátilová 2004: 181]. Иногда Бог сам передает на землю людям такого рода сообщения. Сокровенным знанием о смерти людей может обладать, по белорусским поверьям, и хороший знахарь (ср. выше [Federowski 1897: № 310]). О том, насколько важным представляется людям знание срока своей смерти, свидетельствует целая система самых разнообразных примет и гаданий на эту тему, известная всем славянам, как и другим народам.

*РАССКАЗЫ О ПОСЕЩЕНИИ «ТОГО СВЕТА»
В СЛАВЯНСКОЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ
В ИХ ОТНОШЕНИИ К КНИЖНОМУ ЖАНРУ «ВИДЕНИЙ»*

«Хождения» и «видения» в средневековой европейской и славянской письменной традиции — самостоятельные жанры, отличающиеся по многим содержательным и формальным признакам. Первые повествуют о реальном, земном путешествии к святым местам земных людей; вторые — об ирреальном, сверхъестественном (чаще всего во сне) попадании человека в потусторонний (небесный) мир. Первые рисуют конкретную, географически и предметно достоверную картину земного пространства; вторые — условный, неземной образ рая и ада. Тем не менее они неотделимы друг от друга и составляют две стороны единого круга культурных смыслов и символов, стержнем которого является оппозиция земного, человеческого, временного и — небесного, божественного, вечного. И географическое пространство, и путь человека в нем не имеют в символическом языке средневековой культуры своего прямого значения: «Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя — в аду» [Лотман 1992: 407]. Соответственно, локус, составляющий цель «хождения», — это не просто сакральное место, Святая земля, но и символ небесного мира и рая (ср. особенно представления о Иерусалиме [Иерусалим 1994; Jews and Slavs 1999; Рождественская 1998]), а оставляемая земная обитель — воплощение низменной, греховной жизни (поэтому паломничество — это всегда не только «путь к», но и «уход от»; достаточно вспомнить соответствующие эпизоды из «Жития Феодосия Печерского»). В свою очередь «проникновение человека в ад или рай в средневековой литературе всегда мыслится как путешествие, перемещение в географическом пространстве» [Лотман 1992: 408]. В разработке темы сакрального локуса (святой земли, Иерусалима и рая) хождения и видения обнаруживают не только общую религиозно-философскую основу, но и немало конкретных сходжений, что недавно было показано на примере древнейших образцов обоих жанров в древнерусской литературе — «Хождения игумена Даниила» и «Сказания отца нашего Агапия» (общие мотивы опасности, проводника, райского сияния и др. [Рождественская 1998]); см. также [Новичкова 1995; Мильков 1997].

В славянской устной традиции темы и мотивы паломничества, с одной стороны, и посещения «того света», с другой, нашли неодинаковое отражение: если сюжеты книжных текстов хождений не оказали прямого влияния на устные рассказы, былины, духовные стихи, поверья о странниках, каликах переходящих и т. п. [Белова 2003], то фольклорные описания посещений загробного мира нередко разрабатывают те же мотивы и используют те же детали, что и книжные

«видения» (которые могут именоваться и *хождениями* в рай или ад), что позволяет говорить о значительной зависимости устных текстов от письменных.

Далее речь пойдет лишь об одном виде фольклорных текстов — рассказах о путешествии по тому свету во сне. Эти рассказы, характерные прежде всего для традиции православных славян (их часто называют рассказами об обмираниях или просто обмираниями, что означает «летаргический сон»), до сих пор не только мало изучены, но и недостаточно собраны (можно указать лишь несколько публикаций и исследований [Петровић 1939; Толстые 1979; Грицевская, Пигин 1993; Лурье, Тарабукина 1994; Добровольская 1999; Тодорова-Пиргова 1999; Толстая 1999г; Шевченко 1999]). Между тем этот жанр народной прозы заслуживает сопоставительного и сравнительно-исторического рассмотрения, поскольку тексты, относящиеся к разным традициям, обнаруживают примечательные сходения и различия (как между собой, так и по отношению к своим литературным источникам), которые могут пролить свет на историю развития жанра и характер его зависимости от книжно-письменных текстов (средневековых видений).

О том, что народные рассказы об обмираниях были сравнительно широко известны и интересовали не только собирателей фольклора, свидетельствует следующий отрывок из детских воспоминаний поэта Я. П. Полонского:

Смутно я помню эту старуху, сидящую наверху и расчесывающую свои волосы большим деревянным гребнем, каким лён расчесывают перед тем, как начинают прясть нитки. Помню, что она заваривала чай у себя в горшочке и пила его с медом. Но другая старуха, у которой была своя, покривившаяся, с дырявой крышей хатка посреди города на углу Воскресенской и Введенской улиц, старуха, которая приходила гостить на два, на три дня, — не раз занимала мое ребяческое воображение тем, что рассказывала мне, как она умирала, три дня была в царствии небесном, видела бесов, рай, престолы, Богородицу, ангелов и как ей было сказано три слова с тем, чтобы она никому в жизни не поверила их, никому не поведала, и как она через три дня воскресла. Кто-то мне говорил, что старуха эта действительно обмирала, т. е. около трех дней лежала в обмороке. Если вы спросите меня, как я относился к такого рода рассказам, — вместо ответа на этот вопрос я вам только скажу одно, что, когда была гроза и я в окно ночью смотрел на молнию, я воображал, что это трескается свод неба и что сквозь эту трещину на одно мгновение просвечивает царство божие, — и было очень мне досадно, что в эту мгновенно появляющуюся и закрывающуюся трещинку я никак, никак не мог разглядеть ни рая, ни ангелов... [Полонский 1986: 373].

Этот рассказ относится к Рязанской губ.

Немало текстов обмираний, как весьма пространных, так и совсем кратких, было записано в полесских экспедициях. Два из них были опубликованы в «Полесском этнолингвистическом сборнике» [ПЭС: 70–72], небольшая коллекция из восьми записей появилась в «Живой старине» [Толстая 1999г]. В дополнение к ним приведем в сокращенной русской передаче интересный во многих отношениях текст, записанный в центральном Полесье (с. Дорошевичи около Петрикова) знаменитым польским исследователем К. Мошинским в 1914 г. (текст № 1):

[Агата Сугреева тяжело болела и обмирала, спала.] Когда я лежала, пришел ко мне человек и говорит: «Пойдем со мной!» — «А как же я вернусь назад?» — «Коли Бог даст, то вернешься!» Я схватилась за мужа, чтобы он меня удержал, а он не пожалел меня, и дети не пожалели. Тот человек привел меня к порогу, я оглянулась на пороге и, как вышла в сенцы, так и загорелась вся, как загорается бумага. И поднялась вверх, а потом опустилась и стала на снегу, и снова тот человек рядом стоит и ведет меня на восход солнца (т. е. на восток). Нет ни лесу, ни хат, ни изгороди, только белый свет и снег, снег, снег. Как иду, так и падаю за провожатым. Привел он меня к высокой горе и говорит: «Лезь за мной», — и сам быстро пошел. Я лезла, лезла на ту гору и даже взяла и башмаки сбросила (...) Слезли мы с той горы на зеленую травку. Там шеренгами стоят солдаты, я между двойным строем прошла и попала в темный лес — одна земля, и неба не видно, перешла его, вышла на широкую дорогу, цветы цветут в садах. Иду я, и идут большие души. Поздоровались, и они говорят, кто за какой грех [терпит наказание], затем идут средние души и говорят то же самое, дальше идут маленькие, с локоть, и летят, как комарики (утром родились — вечером померли), и тоже говорят, «что за что грех». Подошла я к большому дому. Вышел старый дед, я думала — мой отец, хотела за руку его взять, а потом поняла, что не он. Тогда подошли мужчины и начали танцевать вокруг меня. Я отвернулась от них. Тогда стали танцевать вокруг простоволосые женщины («без хусток»), и волосы у них разлетаются. Вдруг слышу: «Сакарека!» (а Сакарека — женщина у нас была, что в тот год умерла, а жила она все с чужими мужьями, а не со своим). И думаю: «Что ж ты тут делаешь?» А посередине дома стоит большая кадка, а над кадкой колесо, и распята эта Сакарека на колесе руками и ногами, колесо крутится и окунается в смолу и пищит: «Сакарека..!» Это был ад. Смотрю — какая-то женщина стоит над ровом и смола течет с нее в этот ров, так она уже совсем падает в этот ров, одна голова осталась. А дальше — огненное озеро и посередине человек, что пчел драл, и два улья висят и по ушам его бьют. Прошла я это огненное озеро, иду уже вдоль песчаного моря, а там души выныривают из песка и все говорят: «Господи, слава тебе!» [Наконец усталая Агата подошла к воротам, прилегла у ворот, и вошла Смерть: два зуба наверху, два — внизу, и платок над щеками без мяса. Агата стала умолять и просить, и Смерть отошла. Встала тогда Агата и пошла дальше по дорожкам через ад. Видела молодок, не сохранивших верность в браке, увидела парня, на которого падала кладка снопов, а он стоял и поддерживал ее. Были другие души, у которых Агата не могла узнать, за что они наказаны, так как они не отвечали; были две молодки, которые давали друг другу свое молоко, выливая его в бездонную бочку; были и женщины, таскающие камни. Наконец кто-то показал Агате дорогу домой, и она вернулась на этот свет. На третий год ей приснилось, что она нашла те башмаки, которые оставила под горой, не поспея за проводником] [Moszyński 1928: 169–172].

Столь детальных текстов в наше время записывать уже не приходилось, правда, и Мошинский считал свою запись уникальной по полноте и набору мотивов. В частности, в текстах обмираний нам не встречался (вообще хорошо известный) сюжет о больших, средних и маленьких душах (людях); остальные мотивы записанного Мошинским рассказа, хотя обычно и не столь красочно изложенные, сохраняются и в современных текстах. Приведем для сравнения (в русском переводе) один из самых пространственных рассказов, записанный Г. И. Трубицыной в с. Дроздынь Рокитновского района Ровенской обл. в 1978 г. (текст № 2):

У нас тут есть одна старая женщина, она мне рассказывала, что заснула она. А приснилось, что, говорит, иду, иду, иду в незнакомом селе. Аж, говорит, такой дом, дом, дом, большой дом, длинный, и огорожен частоколом; такие ворота большие. Подхожу, говорит, к этим воротам и думаю: «Ай-ай-ай, какой дом!» Интересно мне посмотреть на этот дом, что там делается. Подхожу я к тем воротам, стоит человек — сторож. Так снится, а я говорю: «Соколик мой, пусти меня в этот двор». А он говорит: «Тебе не разрешается сюда. Тебе не разрешается». — «Ой, мой миленький, родненький, почему же мне не разрешается? Пусти меня, я посмотрю». Стала я ему кланяться, просить, он взял да и пропустил меня. Вхожу, говорит, я в этот двор — такой длинный дом и лестница, крыльцо такое высокое. Стоит там женщина, на крыльце, на ступеньках. Я, говорит, начала просить, и она меня пустила. Я на это крыльцо, а женщина говорит: «Иди». Вот так меня за руку взяла и говорит: «Иди за мной, только, говорит, потихоньку иди за мной, и чтобы ничего не шелохнулось». И вводит меня в тот дом. Большой, длинный дом, и такие кругленькие стоят столики маленькие, как тумбочки в больнице. И беленькой скатеркой накрыты. И на этом столике стоит, говорит, такая солоночка и такая тоненькая свечечка горит. И так пахнет хорошо, оттого что свечки горят. И, говорит, вот столик и еще столик, и от этого столика до этого столика такой шнурочек [протянут], ленточка, от столика до столика. А женщина ведет меня за руку и говорит: «Смотри не наступи на этот шнурок, переступай между шнурочками». И ведет меня, ведет меня. Она впереди, а я за ней, и по всему дому провела меня. И так тихонько, так, говорит, светятся ясенько эти свечечки, горят везде. И так долго, так долго она меня вела. Потом вводит уже в двери, уже в другие двери. Открывает двери, ведет. «Тихо», — говорит мне. Повела она меня туда, в те двери. Там уже огонь горит, такой нехороший огонь горит, темный огонь горит и так смердит там, и темно-темно. А я, ох, говорит, моя голубушка, я уже боюсь туда идти. Она: «Поди, — говорит, — за мной». И вот она меня вводит, вот уже такая хатка, как моя. Уже не дом, а такая избушечка кругленькая. Вся эта избушка обвешана мясом. Входит сначала человек, а женщина за этим человеком. Человек идет и откусил мяса, и женщина за ним откусила мяса. И вот они так кругом ходят. А я стою, и она стоит, говорит: «Тихонечко стой». И снова они так ходят кругом — мужчина укусит мясо, и женщина за ним. А я спрашиваю: «Что же это, моя соколочка, что ж это такое? Что это они делают?» А она говорит: «Это Козуб и Козубиха, муж и жена. Они чародейством занимались, вот им Бог на том свете и дал. И вот они будут свою жизнь есть. Они портили людей, скотину». А потом, говорит, открыла двери да как даст мне в спину кулаками. Да я, говорит, полетела да — ой-ой-ой — падаю с этого крыльца. Падаю, говорит, и — на полу на нарах дома сплю.

На вопрос собирательницы, что это за женщина, водившая по раю и аду, рассказчица пояснила: «Это мертвые стоят на страже. Вот я бы померла, так я буду стоять сторожить, пока другой кто-нибудь помрет — через неделю или, может, через год, я буду там стоять, дежурить. А помрет другой, так уже он становится сторожить».

А. Я. Гуревич, изучивший множество средневековых латинских описаний визитов на тот свет, убедительно показал, что они представляют собой «образчики складывающегося и постепенно “отвердевающего” жанра среднелатинской литературы с собственной устойчивой топикой» [Гуревич 1981: 204]. К числу стереотипных мотивов этого жанра принадлежат, согласно А. Я. Гуревичу, мост над

потоком, разделяющим рай и ад; книги, в которых записаны добрые и злые дела людей; тяжба из-за души умершего между ангелами и нечистой силой; колодец, из которого вырывается адское пламя; благоухание, музыка и яркое сияние рая; ангелы-хранители или спутники, возносящие душу умирающего на небеса; сокрушение души временно умершего о том, что ей приходится покидать загробный мир, и ее нежелание возвращаться на землю и др. [там же: 203–204].

Славянская письменная, а затем и устная традиция наследовала другую — византийскую — ветвь средневековой европейской книжности, однако при всех отличиях византийской апокрифической и народной литературы от латинской (ср. хотя бы постепенное формирование в латинской традиции образа чистилища; см. [Гуревич 1981: 204]) многие мотивы, естественно, оказывались общими. Это и топика загробного мира, и фигура спутника, и картины мучений грешников соответственно их земным прегрешениям, и желание путешественника остаться на небесах, и полученные им в загробном мире особые тайные знания, и многое другое. Этот набор основных мотивов оказался столь устойчивым, что он продолжает существовать в устной фольклорной традиции православных славян практически до наших дней и прослеживается в большинстве новых записей обмираний. Однако отдельные региональные традиции делают акцент на разных мотивах и образах (например, в болгарских текстах это прежде всего получение спящим путешественником сверхзнания или необыкновенных способностей, а также тема пророчеств, относящихся к дальнейшей земной жизни, — см. [Тодорова-Пиргова 1999]).

Рассмотрим наиболее характерные мотивы устных рассказов об обмираниях в их отношении к книжным текстам видений. Прежде всего необходимо остановиться на самом мотиве сна, имеющем ключевое значение для всего содержания повествования. Если в средневековых видениях на небеса возносится душа временно умершего, а затем воскресающего из мертвых человека, который и рассказывает о своем путешествии, то в устной традиции это вознесение происходит во сне. Сон не только играет важную сюжетную роль в качестве «переключателя» миров (во сне реальная действительность сменяется ирреальной, невидимый мир становится видимым и осязаемым; именно во сне возникает «импульс» к путешествию: является некое сакральное лицо или звучит повелительный голос, зовущий в путь), но и служит семантической основой, оправданием самого события посещения иного мира. Восприятие сна как временной смерти (и смерти как вечного сна), относящееся к универсальным стереотипам архаической культурной модели, порождает идею пребывания спящего в загробном мире и пробуждения как его чудесного возвращения на землю. Сон, как и смерть, выступает, таким образом, как канал связи между мирами.

В народных рассказах почти всегда идет речь о летаргическом сне («Одна женщина обмирала...», «Кум мой обмирал...» и т. п.), но иногда сообщается об обыкновенном сне (см. выше в полесском тексте из села Дроздынь: «У нас тут есть одна старая женщина, она мне рассказала, что заснула она. А приснилось, что, говорит, иду, иду, иду в незнакомом селе...») и даже о видении наяву («...Сижу я за столом, и вдруг мне стало на сердце как-то легко, радостно {...} Гляжу:

входит старик с длинной седой бородой, весь румяный, такой радостный, приветливый, в священническом облачении, в одной руке евангелие, в другой кадило (...) Старец взял меня за руку и сказал: “Тебе Господь милость посылает за твоё терпение: велел Господь показать тебе и рай, где радуются праведники, и ад, где мучаются грешники”. И поняла я, что мы уже в загробном мире» [Шевченко 1999: 280]). То, что в фольклорной традиции утвердился именно мотив летаргического сна, связано скорее всего со стремлением осмыслить путешествие по иному миру в категориях реального времени и «продлить» его хотя бы на несколько дней. Во многих текстах обмираний в качестве экспозиции фигурирует обычный сон, в котором человеку сообщается о предстоящем ему обмирании и даже называется конкретная дата и срок летаргического сна: «Значить, ей приснился раньше сон, што прыйшов до неї старый дед и ей так каже, што ты заснешь таким крепким сном, ты будеш спаты пять дэнь» [Толстая 1999г: 22].

Мотив сна не чужд также и книжным видениям. Так, Андрей Юродивый рассказывает, что он «якоже бо всю ночь спавъ сладко. заоутра ся оубудихъ. тако ѣсмь и въ двѣ тѣ недѣлѣ пребылъ. гдѣже божия воля веляше. видихъ же себе яко в раи краснѣ и дивнѣ велми...» [Молдован 2000: 197]. В том же житии эпизод хождения в ад также оформляется как сон: «Видивъ ѳифанъ въ снѣ раба божия андреа. яко поимъ юго. веде на страну неоудобьходиму и видиниємъ злу. и велми тѣмну» [там же: 313]. Древнейшие славянские апокрифы о рае и аде («Видение Исаии», «Сказание отца нашего Агапия», «Павлово видение», «Книга Еноха» и др.) обходятся, однако, без помощи сна и рассказывают о хождениях своих героев по иному миру «въяве» (см. об этом [Демин 1995]). Тем не менее импульс к путешествию и здесь часто возникает у героя в состоянии, близком ко сну (по своей неподконтрольности сознанию), — в состоянии молитвенного экстаза (как у старца Агапия) или духовного вознесения (как у пророка Исаии). Заметим, что сон как «программирующий» фактор мог присутствовать и в практике реальных паломничеств к святым местам, когда человек во сне получал от святого или умершего родственника повеление или просьбу отправиться в путь (ср. из семейной хроники В. Н. Топорова рассказ о том, как женщине, жене офицера, приснился Сергей Радонежский и сказал: «Отправляйся пешком в Троицу. Помолись, купи иконки и, вернувшись, раздай их всем, кто уходит на войну» [Топоров 1995/2: 3]).

Один из самых устойчивых мотивов, объединяющий книжные путешествия по загробному миру с народными обмираниями и восходящий к древнейшим европейским текстам этого жанра, — мотив *проводника*, указующего путь попавшему на тот свет человеку. В этой роли может выступать Бог (ср. «вона говорыла, што ей Бог водыв по раю и по пѣкли»; «мэне Господь обводыв скрызъ»), святой («ее святые водили по раю и по пеклу»), ангел или покойный родственник («отец покойный водил», «меня там батя встретил, он водил меня»; «бабка водила»; «все мама за руку водила»; «меня по тому-то свету брательник мой водил и все показывал» и т. п.), часто просто старик («сивенький дедок», «якись мэне старик водил, дедушка»). Нередко от него исходит и инициатива путешествия (он является во сне и «уводит» спящего); он же обычно и

отправляет путешественника назад, в земной мир, показывая ему выход из загробного мира и предупреждая о необходимости хранить тайну о виденном или только о чем-то определенном из виденного и слышанного (ровенск. «шоб все рассказывала людям, а три слова не полагається казать»); «не могу, каже, богато расказать; мне сказали там: якщо скажеш, то вмреш»). Например, в одном полесском рассказе обмиравшая женщина, которая спала три дня, по пробуждении рассказывает своей дочери: «Какой-то дедушка меня водил. Водил дедушка, показывал, как там красиво, хорошо. Я потом расскажу, як буду умирати. А зараз не скажу, бо мне приказ, штоб не казала» (брест.) [ПА]. В другой записи из Полесья говорится: «Ну, слышала я, что человек спит, просто умер человек. А у него на руках жилы бьются. Значит, не умер, а замер. И он долго, три дня лежит — сколько уж там ему Бог написал полежать. И он встает и все рассказывает и только одного слова не говорит или трех слов. Потому что, говорит, как скажу, так сразу и умру. Вот и не рассказывает» (житомирск.) [ПА]. Самая главная тайна, которой нельзя раскрывать под угрозой смерти, — это день и час собственной кончины: «Говорит, ей сказано было, когда она помрет и когда муж помрет, токмо ей говорить это нельзя, а то помрет раньше»; «Ты, Маруся, или там Катерина (не помню, звали-то ее как), помрешь тогда-то и тогда-то, только ты о том никому не говори, а то прям сразу помрешь» [Добровольская 1999: 24].

В древнерусских хождениях и видениях такой проводник назывался «вож». Это лицо не просто сопровождает земного пришельца, но как бы берет над ним власть, ответственность, наставляет и опекает его, помогает ему преодолеть препятствия, предостерегает от опасностей; вовремя отправляет в обратный путь, объясняет смысл увиденного, напутствует на будущую жизнь. Интимная связь с проводником выражается в характерном и для книжных, и для фольклорных текстов жесте: проводник берет путешественника за руку. Ср. в «Видении Исаии»: «за роукоу възведе мя на высоту» [Успенский сборник: 1971: 170, 90в-21–22]; в «Житии Андрея Юродивого» юноша, «одетый в багряницу, со светящимся лицом», водящий героя по райским высям, не раз «подает ему руку» [Молдован 2000: 206]; в «Сказании отца нашего Агапия»: «Старец... взяв Агапия за руку, провел его за стену»; «Взяв за руку, он подвел меня к столу» [ПЛДР XII: 161]. Эта же подробность отмечается в народных рассказах: «Меня мама стала водить за руку везде»; «Всё мама за руку водила, много [я] всего видела» [Добровольская 1999: 24]; «И вин мэнэ, кажэ, взев за руку и вэдэ с свичкою и вэдэ и вэдэ...» [ПЭС: 70].

Топографические подробности потустороннего мира в фольклорной традиции также обнаруживают множественные совпадения с книжными текстами. Кроме хорошо известных «общих мест», таких как благовоние, ангельское пение и невыносимое для человеческих глаз сияние рая, с одной стороны, и темнота, зловоние и истошные крики и стенания грешников в аду — с другой, обращают на себя внимание некоторые конкретные детали пути в небесное царство и его внутреннего устройства. Этот путь обычно мыслится как вознесение, подъем (души умершего, отделившейся от тела, самого спящего человека или его души): «Он умер (т. е. заснул летаргическим сном), и душа его вознеслась

вверх»; «Однажды она заснула и увидела во сне высокую лестницу. Стала подниматься по ней. А с обеих сторон лестницы была сплошная тьма. Когда женщина поднялась на самый верх, вдруг появился яркий свет, и перед ней явился Спас» [Тодорова-Пиргова 1999: 25]. Ср. также в приведенном выше полесском обмирании, записанном К. Мошинским: женщина, ведомая провожатым, сначала загорается, как бумага, на пороге и возносится вместе с пламенем, а потом долго карабкается по высокой горе (текст № 1); в тверском рассказе: «Пришли на поляну. Стоял самолет, и там два места было сзади. Они сели и поднялись в воздух и прилетели в Ерусалим-город, который вечно на небесах стоит» [Лурье, Тарабукина 1994: 25].

Однако в некоторых полесских рассказах дается совсем иная картина: загробный мир локализуется в «норе» («Завылы и вывылы мэне, каже, с тое норы, и я одразу ўстала» [ПЭС: 70]), в пещере («А вин, як лиг, то так спав пьят дэнь. Спав, спав, скийко йиму влизло. А йиму всэ сницця, шо дэ вин ны йдэ, всэ пышчэра така (...) Ну, йиму там сказалы, у пышчэри в этый: “Всэ можыш казаты, ну этэе як скажыш, ты дэ йтымэш, там помрэш...”» [ПЭС: 71]) или даже в могиле [Лурье, Тарабукина 1994: 23].

Возвращение в земную жизнь редко получает конкретизацию в народных обмираниях. Чаще всего просто говорится о пробуждении ото сна. В западно-белорусском рассказе, опубликованном в конце прошлого века известным собирателем М. Федеровским, мы встречаемся с необычным способом возвращения с небес на землю: «Один человек умер, а потом снова встал, так он рассказывал, что его крестная мать повсюду водила: на небо, в рай, в ад, в чистилище и в бездну. Он обо всем говорил, только не мог того сказать, что он там видел (потому что ему так Бог велел). Он говорит: “Водила она меня, водила, а потом привела к конскому трупу и говорит: “Еще тебе не пришла пора тут быть, лезь в этого коня!” Мне, говорит, так не хочется лезть, а он как толкнет меня, так я и встал”. Еще после того этот человек жил лет пятнадцать» [Federowski 1897: № 1097]. Мотив возвращения через «падлину» (падаль) отмечен также в тверских обмираниях [Лурье, Тарабукина 1994: 23]. Иногда путешественника буквально «выталквивают» с «того света», ударяя ему в спину (см. выше полесский текст № 2); бьют палкой по спине: «А потом вижу, дед с палочкой идет да и говорит: “А что ты сюда пришел не умерший?” Такая высокая палка у него. Как даст по спине, так и проснулся» [Толстая 1999г: 22]. Ср. также в тверском обмирании: «Ведут, висит полог, как пихнут яво...» [Лурье, Тарабукина 1994: 23].

Из других деталей интересны образы высокого **дома** и ограды вокруг него с воротами и стражами в них («Такой дом, дом, дом, большой дом, длинный и окружен частоколом; такие ворота большие...» — текст № 2). Ср. в «Сказании отца нашего Агапия» слова Господа: «Иди той дорогой, по которой мы пришли к тебе, и придешь к стенам высотой от земли до небес. Там найдешь маленькую тропку и иди по ней. Увидишь крохотное оконце в стене. Постучи в него, и выйдет к тебе старик, который впустит внутрь и все тебе расскажет» [ПЛДР XII: 159]. В одном из полесских обмираний тот свет представляет собой поместье, разделенное на комнаты, в которых пребывают разные разряды умер-

ших: «Обмирала, трое суток спала, не вставала. Отец [умерший] водил ее по тому свету через 12 дверей. Отворяет двери, а там женщины стоят раком и блюют молоко — это те ведьмы, что молоко тянули; в других дверях женщины солону крутят — те, что завитки (пучок скрученных или сломленных с целью наведения порчи колосьев) робили. Дальше молодежь танцует, гуляет; цветочки красивые — это молодые; знов в одни двери — детки (...) Дальше — женщины мясо месят, все в крови. Так это тые, что детей поскидывали (...) И когда батько провел меня через все 12 дверей, сказал: “Иди, донька, не оглядайся”. И я схопилась и проснулась» [Толстая 1999г: 23]. Близкий к этому образ можно встретить в русских духовных стихах: «Светлыя в небе палаты, / Трапезы тамо богаты...» [Бессонов 5: 256, 257]; общим для обмираний и духовных стихов можно считать и характерный для фольклорного образа рая мотив накрытых столов (ср. ниже в тексте № 3).

Представление о том свете как доме можно считать дальнейшим развитием известного по многим средневековым текстам образа рая-города (см. [Аверинцев 1988]) и рая-монастыря (см. [Мильков 1997: 276–278]), с той только существенной разницей, что в народной традиции это представление относится к нерасчлененному пространству того света как обиталищу мертвых без разделения на рай и ад. Книжная апокрифическая традиция, для которой характерна дуалистическая картина рая и ада как полярно противоположных (по признакам «верх – низ», «восток – запад», «свет – тьма», «благовоние – зловоние», «пение – крики» и т. д.) миров, не могла не повлиять на народные тексты, но это влияние сказалось главным образом в конкретных картинах рая и ада и значительно меньше затронуло представления о местоположении иного мира.

Мы встречаемся в обмираниях с теми же ослепительными цветущими и благоухающими садами и лугами, сладкоголосым пением птиц, танцующими людьми в светлых одеждах, что и в книжных видениях: «Все было в свету. Очень яркий свет. И люди, которые шли ко мне, все были такие светлые и высокие, одетые в белые одежды. И большинство мне улыбались (...) Все было в зелени и каких-то чудных цветах» [Тодорова-Пиргова 1999: 27]; «Какие в раю цветы, какие травы, какой запах — этого невозможно передать. Сколько там свету: если 50 солнцев будут светить, то так светло не будет. Какое чудное пение я там слыхала — так бы век стояла и слыхала» [Шевченко 1999: 28]. С другой стороны, мы встречаемся с той же тьмой ада, кипящей смолой, огненным озером, зловонием, мучениями грешников: «Это был ад. Смотрю — какая-то женщина стоит надо ровом, и смола течет с нее в этот ров, так она уже совсем падает в этот ров, одна голова осталась. А дальше — огненное озеро и посередине человек, что пчел драл. И два улья висят и по ушам его бьют...» — см. выше текст № 1; «Потом мы стали осматривать ад. Я увидела большую реку. Вода в ней кипит, как в чугуне, и такая вонючая, с такой всякой дрянью (...) что меня и сейчас при воспоминании тошнит. И вот в этой воде люди извиваются, как черви, мучимые сильнейшей жаждой (...) Но главного ада не видела. Он как-то под рекой, но все-таки слыхала какой-то необыкновенный, страшный рев, который доносился до меня из ада со всех сторон» [Шевченко 1999: 28].

Таким образом, из трех основных версий рая (сад, город, небеса — см. [Аверинцев 1988: 364]) в жанре обмираний усматриваются элементы первых двух, восходящих к ветхозаветному описанию Эдема (Быт. 2,8–3,24) и новозаветному образу Небесного Иерусалима (Апок. 21,2–22,5), тогда как апокрифическое представление о рае как системе небесных ярусов в них отражено слабо: с ним можно соотнести лишь сам мотив вознесения на тот свет и низвержения с него.

Преждевременность появления спящего на том свете — еще один популярный мотив обмираний. Он встречается и в восточнославянской, и в южнославянской фольклорной традиции; известен он и книжным видениям. Появившегося в загробном мире гостя или выпроваживают с небес, или даже не впускают туда. Ср. болгарский рассказ, записанный в Разградском округе (**текст № 3**):

Господь и ангелы живут в раю. Вот что рассказала своим близким одна женщина из с. Кривня, которая «ходила» и «вернулась» с того света. Как только она умерла, к ней явился ангел и вознес ее высоко на небо, где она оказалась перед большими воротами. У ворот стояли св. Петр и дьявол. Они измеряли на весах грехи людей, и праведников св. Петр пропускал в рай, а остальных забирали дьявол. Возле ворот было много народу. Кривнянка никого не узнала, кроме жены своего старшего брата, которая умерла лет 25–30 тому назад. Подошла очередь взвешивать и ее грехи. Однако явился ангел и сказал, что ее черед еще не пришел, и ее не пустили. Родственница (жена старшего брата) позвала ее, чтобы показать ей рай. Внутрь нельзя было входить, можно было только посмотреть через ворота. Она увидела длинные столы, уставленные пышными, богатыми яствами, вокруг них стояли праведники. Каждый из них ел и весело разговаривал с соседями. Возле каждого праведника текла речушка, чистая, как слеза. Вода была горячая. Женщина спросила свою родственницу, что означает эта речушка, и услышала в ответ, что это слезы близких, оплакивающих умершего. В это время ее настиг ее ангел и вернул ее назад на землю, после чего она пробудилась и ожила [Елчинова 1994: 99].

Несколько иначе выглядит этот мотив преждевременности попадания на тот свет в сербском рассказе, записанном в конце тридцатых годов неподалеку от Белграда (**текст № 4**):

Обмирал человек, а когда пришел в себя, рассказал: «Иду я всё дорогой — с одной стороны лес и с другой стороны лес. Птицы поют, погожий день, настоящая весна (...) Иду себе так, иду, навстречу мне святой Архангел. “Ты куда? — спрашивает. “Иду себе дорогой”, — отвечаю ему. “Вернись, — говорит, — ты не для этого света”. — “Когда же мне приходиться?” — “Вот когда будет праздник, когда будут жарить ягнят, когда будет в твоём селе самое большое веселье”. Пошел я назад. Шел, шел и проснулся». Когда наступил сельский праздник, все село его праздновало. Жарились ягнята на вертеле, молодежь танцевала, пришли гости из соседних сел. Тогда тот человек, который обмирал, позвал свою сноху и сказал ей: «Сноха, пошли в магазин за свечой и спичками. Принеси корыто и налей в него теплой воды, чтобы я мог выкупаться». Выкупавшись, он надел новую одежду, лег в постель, взял свирель и заиграл, как играют пастухи, пася скот. Остановился и сказал: «Вот святой Архангел сидит передо мной и смотрит на меня». Затем он продолжил играть, а через полчаса отложил свирель в сторону, зажег свечу, перекрестился, скрестил руки на груди и — умер [Петровић 1939: 36].

Народные рассказы об обмираниях, записанные в разных славянских регионах, обнаруживают, при всех локальных различиях, устойчивый общий набор мотивов, пользуются одними и теми же приемами изложения, нередко и общими формулами и составляют особый жанр фольклорной прозы, который, подобно русским духовным стихам, разрабатывающим те же темы рая и ада, продолжает и в содержательном, и в формальном отношении древнюю апокрифическую традицию хождений и видений как способа постижения небесного царства. Используемая в них «рамка» сна дает повествованию дополнительное измерение и способность преодоления земного притяжения и прорыва в трансцендентный простор.

СЛЕДЫ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ АПОКРИФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ПОЛЕССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ: «СКАЗАНИЕ О 12 ПЯТНИЦАХ»

Отношение между книжной и народной культурой не может быть сведено к оппозиции «письменная – устная форма»; хорошо известно, что есть, с одной стороны, устные тексты, манифестирующие книжную традицию (некоторые молитвы, формулы и т. п.), а с другой стороны, образцы «письменного фольклора» (заветные тетради с заговорами, записи духовных стихов, календари и т. п.). В содержательном плане отношение книжного и народного также не исчерпывается какой-нибудь одной оппозицией, например, противопоставлением христианского и языческого элементов: в большинстве форм и жанров культурной традиции (мифологии, обрядах, верованиях) они сосуществуют в сложном переплетении и взаимодействии. Поэтому отношение этих составляющих в культуре, так же как, впрочем, и в языке (ср., например, книжное слово *воскресенье* в русском народном языке и народное *неделя* в церковном обиходе) скорее следует воспринимать не как бинарное, а как распределенное по некоторой шкале «книжности». При таком общем подходе к проблеме соотношения книжной и народной традиции понятен интерес исследователей к разного рода пограничным явлениям и текстам, функционирующим одновременно в обеих культурных сферах — книжной и народной. Одним из наиболее ярких примеров такого рода являются апокрифические тексты. Изучению апокрифов в указанном аспекте благоприятствует их неплохая изученность как в рамках письменной книжной традиции [Naumow 1976; Петканова 1982; Рождественская 1994; Мильков 1997; Милтенова 2004], так и (в меньшей степени) в рамках фольклорной традиции, но эти два разных взгляда на один предмет нуждаются в сопоставлении и соотнесении между собой.

В данной работе рассматривается известный в литературе апокрифический текст «Сказания о 12 пятницах», широко распространенный у восточных славян и в письменной («сказания» или «слова» в рукописных сборниках, записи в заветных тетрадях и т. п.), и в устной (духовные стихи) форме.

О принадлежности текста «Сказания» к апокрифической традиции (при всех различиях в объеме понятия «апокрифы») свидетельствует включение его в целый ряд славянских списков индексов ложных, или отреченных, книг [Яцимирский 1921: 44–45], а также состав сборников, в которые этот текст включался. Это средневековые и более поздние (вплоть до нашего времени) сборники апокрифических произведений, в которых «Сказание о 12 пятницах» соседствует с текстами сходного поучительного содержания, особенно часто — с «Эпистолией о неделе», «Хождением Богородицы по мукам», «Сном Богородицы», списком добрых и злых дней и т. п. Другим важным для изучения истории текста обстоятельством является его близость к средневековой полемической литературе

(благодаря легенде о прении христианина Элевферия с иудеем Тарасием, к которой подключается сюжет о пятницах) и, соответственно, сходство с сочинениями полемического характера, что объясняет нередкие у исследователей этого круга текстов ассоциации с антибогомильским идейным течением.

Обе эти линии содержательных и текстологических связей интересующего нас памятника с другими произведениями древнеславянской литературы (календарно-поучительная и религиозно-полемическая) указывают, как кажется, на эпоху и культурную ситуацию восточноевропейского (и славянского) предвозрождения (термин Д. С. Лихачева) как на время и условие если не появления, то актуализации сюжета о 12 пятницах в славянской письменности. Древнейший список «Сказания» содержится в сербском сборнике третьей четверти XIII в., известном под именем «Зборник попа Драгоља» или «Срећковићев зборник», — книге, во многих отношениях показательной для истории русско-южнославянских литературных и культурных связей в эпоху, предшествующую второму южнославянскому влиянию (ср. наличие в сборнике одного из сочинений Кириллы Туровского) — см. [Mošin 1962: 76, 89 и др.].

Исследователи русской апокрифической традиции (А. Н. Веселовский, Н. С. Тихонравов, В. Н. Перетц и др.) указывают два источника, к которым восходят многочисленные списки «Сказания о 12 пятницах» в древнерусской литературе и в позднейших записях устной традиции. Это так называемая элевфериевская редакция «Сказания» византийского происхождения, попавшая на Русь очень рано (возможно, была известна уже в XII в., хотя самый ранний русский список, опубликованный Н. С. Тихонравовым в «Памятниках отреченной литературы», относится к XV в.) и представленная сравнительно небольшим числом списков, и климентовская редакция, распространившаяся на Руси позднее из Западной Европы и известная в очень большом числе списков. Предполагается, что элевфериевская редакция «Сказания» стала известной на Руси благодаря южнославянским (а именно сербским) спискам.

Для решения вопроса о времени возникновения обеих редакций «Сказания» в славянской письменности следует учесть еще два обстоятельства: 1) острые прения о посте в среду и в пятницу, имевшие место в Византии в XI в. и на Руси в XII в., которые могли быть непосредственной причиной актуализации «Сказания» именно в это время, и 2) хронологию известных западноевропейских текстов «Сказания» климентовской версии: А. Н. Веселовский приводит греческий, немецкий, провансальский, итальянский, английский и французский тексты начиная с XIV в.

Если *terminus a quo* появления интересующего нас «Сказания» в славянской традиции определяется XIII веком (древнейший славянский список из сборника Сречковича), то история бытования этого текста у славян насчитывает уже более семи веков и при этом не может считаться завершенной. «Сказание» продолжает бытовать у славян, особенно у восточных славян, практически до наших дней. Еще сравнительно недавно в Полесье можно было встретить рукописные сборники (иногда в современных школьных тетрадях), содержащие перечень 12 пятниц, или услышать устные тексты (духовные стихи) с этим сюжетом. Столь

долгая история бытования этого памятника в рамках письменной и устной традиции, в разных языковых, литературных, исторических и этнокультурных контекстах делает его достойным разностороннего изучения.

В настоящее время известно более 30 списков элевфериевской версии, относящихся к сербской, хорватской, русской и украинской редакциям¹. Списки клементовской версии «Сказания», популярной в западноевропейской книжной традиции, известны только у восточных славян и представлены множеством русских, украинских и белорусских текстов XVIII–XIX вв. в прозе и стихах (духовные стихи)². Кроме того, апокриф известен в румынской традиции. Такая география текста еще не получила своего объяснения. Между тем по крайней мере два момента этой географии остаются без объяснения: отсутствие болгарских списков элевфериевской редакции³ и отсутствие списков климентовской редакции в западнославянской письменности, откуда, по предположению исследователей, западноевропейский текст «Сказания о 12 пятницах» должен был проникнуть к восточным славянам. Заметим, что содержательно и «функционально» близкий к «Сказанию» текст «Эпистолии о неделе» у западных славян известен (в частности, в чешской литературе).

Несмотря на обстоятельное исследование А. Н. Веселовского, обратившего внимание славистов на типологические особенности известных в его время славянских списков «Сказания» и указавшего на их европейские параллели, тексто-

¹ Основные издания славянских списков «Сказания о 12 пятницах» элевфериевской редакции: **сербские и хорватские списки**: [Соколов 1888/1: 51–57] (список из сербского «Зборника попа Драгоља», XIII в.), [Novaković 1872: 24–28] (XIII–XIV вв.), [Веселовский 1877: 124–125] (XIV–XV вв.), [Лавров 1899: 107–110] (XV в.; тот же текст см. [Порфирьев 1859: 190–195]), [Polívka 1890: 204–208] (XV в.), [Тихонравов 1863: 335–336] (XV в.), [Strohal 1917: 22–24] (глаголический текст из Тконского сборника; по датировке публикатора — XV в.; по уточненной датировке — XVI в. См. [Nazor 1996: 293–301] (глаголический текст из Сиенского сборника XV в. с разночтениями по Гршковичеву сборнику XVI в. и перечень пятниц из Парижского сборника 1375 г.), [Jagić 1868: 119–121] (1520 г.), [Милићевић 1867: 90–93 (тот же текст: [Милићевић 1894: 113–115]). По сообщению Миличевича, «в 1868 г. в Белграде вышли Беседы Ужицкого епископа Яничия (Јанићија). В этой книге на с. 299–301 имеется это сказание о двенадцати пятницах» [СЕЗБ 1894/1: 115]. К сожалению, у меня не было возможности познакомиться с этой книгой. **Списки русской редакции**: [Тихонравов 1863: 323–327 (XV в.), 327–335 (XVI в.)], [Перетц 1905: 21–23] (XVII в.), [Перетц 1914: 44–48] (XIX в.). **Списки украинской редакции**: [Шевченко 1908: 23–27 (1604 г.), 29–31 (XVII в.)], [Перетц 1905: 68–69] (XVIII в.), [Перетц 1914: 42–44] (XVIII в.), [Франко 1906: 81–84 (XVIII в.), 84–86 (XVIII в.)]. Кроме того, большое число неопубликованных списков русской и сербской редакций известно по различным описаниям и каталогам древних рукописей.

² Приводим основные публикации: [Бессонов 6: № 579–590; Владимиров 1900: 58–59, 59–61; Драгоманов 1876: 144–145; Иваницкий 1890: 144–145; Романов 1891: 264–271; Тихонравов 1863: 337–338 (текст XIX в. из старообрядческой книжки); Франко 1906: 86–88, 457–460].

³ Все известные на сегодняшний день болгарские тексты сказания о 12 пятницах находятся в сборниках сербской редакции. См. [Цонев 1910: 102, 133, 256, 317 (№ 145, 200, 309, 326); Начов 1900: 483–491]. Перечень пятниц в книге [Каравелов 1861: 64], вероятно, представляет собой не публикацию реального текста, а сообщение сведений, относящихся к русской традиции.

логическое изучение памятника в обеих его редакциях нельзя считать завершённым, учитывая сильно разросшийся корпус текстов и современные текстологические требования.

Отношение между элевфериевской и климентовской редакциями определяется различиями в структуре и составе текстов этих редакций. Общей частью «Сказания» обеих версий и их содержательным ядром является перечень двенадцати «великих», «святых», «временных», «завещанных», «сухих», «избранных»⁴ и т. п. пятниц в году, в которые должен соблюдаться строгий пост, с указанием для каждой ее календарного места в годовом цикле. Это минимальная и обязательная часть текста, присутствующая во всех списках обеих версий. Все остальные компоненты текста не являются обязательными и могут опускаться. К ним относятся:

1. Рассказ о «прении» христианина Элевферия с иудеем Тарасием о вере, в результате чего Элевферий обретает знание о 12 пятницах. Этот рассказ присутствует исключительно в текстах элевфериевской редакции.

2. Сжатое изложение соответствующего каждой пятнице библейского события, подтверждающего значение (выделенность) данной пятницы и мотивирующего особое ее почитание. Этот компонент обязателен для текстов элевфериевской редакции, тогда как для климентовской редакции он факультативен. Кроме того, в текстах элевфериевской редакции приводятся главным образом ветхозаветные события, а в текстах климентовской — почти исключительно новозаветные.

3. «Формулы вознаграждения» (особого для каждой пятницы) тому, кто будет соблюдать строгий пост и молиться (характерны для текстов климентовской редакции).

4. Общая формула, относящаяся ко всем пятницам сразу и содержащая назидание и обещание вознаграждения тому, кто будет поститься по пятницам (присутствует в обеих редакциях).

5. Заключительная формула назидательного характера, содержащая угрозу тому, кто не будет почитать 12 пятниц (встречается в обеих редакциях).

Наибольшей различительной силой отличаются признаки первый и третий: «прения» присутствуют только в текстах элевфериевской редакции, а «формулы вознаграждения» при каждой пятнице — практически только в текстах климентовской редакции. Все случаи положительного отклонения от этой закономерности указывают на контаминацию обеих версий (ср. «формулы вознаграждения» в нескольких украинских текстах элевфериевской редакции), тогда как отсутствие одного из компонентов, строго говоря, непоказательно и может объясняться просто неполнотой текста (так, можно считать случайным отсутствие «прений» в некоторых текстах элевфериевской редакции). В известной степени релевантным оказывается и второй признак: присутствие приурочений библейских событий к пятницам в серии духовных стихов из коллекции Бессонова также, по-видимому, свидетельствует о влиянии элевфериевской редакции на климентовскую.

⁴ Форма *избранные*, встретившаяся в русском духовном стихе [Бессонов 6: № 583], наводит на мысль о каком-то сербском источнике.

Два главных компонента «Сказания» — легенда о «прениях» и перечень почитаемых пятниц, по-видимому, обладали достаточной автономностью и могли иметь в какой-то степени независимую судьбу в письменной (книжной) и особенно в устной традиции. Действительно, легенда о «пениях» находит свое продолжение в поздних фацециях, распространенных на Западе и в России и никак не связанных с темой пятниц, о чем писал уже А. Н. Веселовский, а текст о пятницах продолжал свое бытование в рамках климентовской редакции «Сказания» и ее народных рефлексов независимо от элевфериевской легенды.

В исследованиях, посвященных этому апокрифу, в качестве важнейшего показателя для атрибуции, датировки и характеристики конкретных списков использовались два признака — календарная приуроченность и порядок следования пятниц в основной (общей обеим версиям) части текста. Прежде всего обращает на себя внимание мартовский календарный стиль, на который ориентировано абсолютное большинство текстов (перечень пятниц начинается с марта или Великого поста и кончается Богоявлением). О значении этого показателя писал В. А. Мошин [Мошин 1951]. Появление мартовского счета уже в древнейшем сербском списке XIII в. нуждается в специальном объяснении, поскольку оно не может восходить к византийской традиции. Следует учесть, что мартовский стиль соответствовал общей семантике и общему пафосу «Сказания», возвышающему пятницы в память о страданиях Христа, и потому оно структурно и содержательно ориентировалось на пасхальный цикл календаря. Это прежде всего относится к климентовской редакции. А. Н. Веселовскому был известен лишь один текст с сентябрьским календарем — это текст, опубликованный Новаковичем [Novaković 1872]. Но такой же порядок пятниц встречается в одном из списков XV в., опубликованном Ю. Поливкой [Polívka 1890], и в хорватской глаголической рукописи также XV в., опубликованной Р. Строгалом [Strohal 1917]⁵. Оба этих текста, отклоняющиеся от «нормы», южнославянские, тогда как все русские списки неуклонно следуют мартовскому календарю. Вопрос о соотношении двух типов годового счета времени в славянских вариантах «Сказания о 12 пятницах» пока еще далек от своего окончательного решения.

Большое значение имеет также состав праздников, к которым приурочены почитаемые пятницы. О том, что эта часть текста конструировалась не «механически», а вполне сознательно, свидетельствуют многочисленные следы локальных календарных традиций в выборе и терминологии праздников, в том числе примеры поздних версий, ориентированных на рождественское (январское) начало года и канонический состав двенадцатых праздников.

Оставляя в стороне несколько очевидно испорченных текстов со сдвинутым или нарушенным порядком следования праздников, можно сказать, что в отношении первых трех пятниц известные списки обеих версий обнаруживают полное единство. Первая пятница имеет только две, в сущности тождественные,

⁵ В двух глаголических текстах, опубликованных проф. А. Назор по Рукописям XIV и XV вв. [Nazor 1996: 295, 297], перечень пятниц также начинается с сентября.

датировки: «в марте месяце» (элеффериевская редакция)⁶ и «первая седмица Великого поста» (климентовская редакция). Для второй пятницы — «перед Благовещением» — во всех пятидесяти текстах обеих редакций, с которыми я имела возможность познакомиться, отсутствуют какие бы то ни было варианты. То же относится и к третьей пятнице, приуроченной к пасхальной неделе. Однако начиная с четвертой пятницы различия между списками значительны, и на их основе Веселовский выделял два подтипа элеффериевской редакции — А и В: в текстах группы В отсутствует пятница «перед Вознесением». Это различие между типом А (включающим пятницу «перед Вознесением») и В (без этой пятницы) характерно исключительно для южнославянской традиции⁷.

	<u>Группа А</u>	<u>Группа В</u> (сербские тексты)
(1)	Месяца марта	
(2)	Перед Благовещением	
(3)	Страстная	
(4)	Перед Вознесением	Перед Марковым днем
(5)	Перед Троицей	
(6)	Месяца июня / перед Рождеством Иоанна Крестителя	Перед Петровым днем
(7)	Перед Петровым днем	Перед Успением
(8)	Перед Успением	Перед Усекновением
(9)	Перед Усекновением	Перед Воздвижением
(10)	Перед Воздвижением / по Воздвижении	После Воздвижения
(11)	Перед днем ап. Андрея	Перед днем ап. Андрея
(12)	Перед Рождеством / по Рождестве	По Рождестве

Текстологическое единство группы В подтверждается рядом текстов, которые были обнаружены и опубликованы после выхода работы Веселовского о

⁶ Любопытны «точные» даты: **1 марта** [Веселовский 1876: 334; Перетц 1905: 21], **6 марта** (в одном списке — **7 марта**) — в древнейшем русском списке XV в. [Тихонравов 1863], в русском списке XVIII в. [Перетц 1905] и в украинском тексте XVIII в. [Франко 1906]. Эту же дату отметил Н. А. Янчук в одной рукописи из Минской губ., причем порядок остальных пятниц в этой рукописи не совпадает с перечнем упомянутых выше рукописей с начальной датой 6 марта [Сборник 1889: 196–197].

⁷ Все известные восточнославянские тексты, за исключением двух ([Тихонравов 1863: 323–327; Бессонов 6: № 583]), знают вознесенскую пятницу. Пропуск этой пятницы в русских текстах можно было бы в таком случае объяснять тем, что в качестве источника для них выступал какой-то сербский текст с пятницей перед Марковым днем на четвертом месте. Поскольку день св. Марка не имел достаточного веса в русском календаре, эта пятница была просто устранена из списка, а следующая пятница (перед Троицей) заняла ее место. В сербских текстах такого сдвига, естественно, не было, и пятница перед Троицей осталась на своем (пятом) месте, как и во всех вообще текстах, кроме двух указанных. Веселовский же считал этот сдвиг главным признаком группы В. В действительности его можно найти лишь в порядке следования библейских событий, но не в календарной последовательности пятниц.

датировки: «в марте месяце» (элеффериевская редакция)⁶ и «первая седмица Великого поста» (климентовская редакция). Для второй пятницы — «перед Благовещением» — во всех пятидесяти текстах обеих редакций, с которыми я имела возможность познакомиться, отсутствуют какие бы то ни было варианты. То же относится и к третьей пятнице, приуроченной к пасхальной неделе. Однако начиная с четвертой пятницы различия между списками значительны, и на их основе Веселовский выделял два подтипа элеффериевской редакции — А и В: в текстах группы В отсутствует пятница «перед Вознесением». Это различие между типом А (включающим пятницу «перед Вознесением») и В (без этой пятницы) характерно исключительно для южнославянской традиции⁷.

<u>Группа А</u>	<u>Группа В</u> (сербские тексты)
(1)	Месяца марта
(2)	Перед Благовещением
(3)	Страстная
(4) Перед Вознесением	Перед Марковым днем
(5)	Перед Троицей
(6) Месяца июня / перед Рождеством Иоанна Крестителя	Перед Петровым днем
(7) Перед Петровым днем	Перед Успением
(8) Перед Успением	Перед Усекновением
(9) Перед Усекновением	Перед Воздвижением
(10) Перед Воздвижением / по Воздвижению	После Воздвижения
(11) Перед днем ап. Андрея	Перед днем ап. Андрея
(12) Перед Рождеством / по Рождестве	По Рождестве

Текстологическое единство группы В подтверждается рядом текстов, которые были обнаружены и опубликованы после выхода работы Веселовского о

⁶ Любопытны «точные» даты: **1 марта** [Веселовский 1876: 334; Перетц 1905: 21], **6 марта** (в одном списке — **7 марта**) — в древнейшем русском списке XV в. [Тихонравов 1863], в русском списке XVIII в. [Перетц 1905] и в украинском тексте XVIII в. [Франко 1906]. Эту же дату отметил Н. А. Янчук в одной рукописи из Минской губ., причем порядок остальных пятниц в этой рукописи не совпадает с перечнем упомянутых выше рукописей с начальной датой 6 марта [Сборник 1889: 196–197].

⁷ Все известные восточнославянские тексты, за исключением двух ([Тихонравов 1863: 323–327; Бессонов 6: № 583]), знают вознесенскую пятницу. Пропуск этой пятницы в русских текстах можно было бы в таком случае объяснять тем, что в качестве источника для них выступал какой-то сербский текст с пятницей перед Марковым днем на четвертом месте. Поскольку день св. Марка не имел достаточного веса в русском календаре, эта пятница была просто устранена из списка, а следующая пятница (перед Троицей) заняла ее место. В сербских текстах такого сдвига, естественно, не было, и пятница перед Троицей осталась на своем (пятом) месте, как и во всех вообще текстах, кроме двух указанных. Веселовский же считал этот сдвиг главным признаком группы В. В действительности его можно найти лишь в порядке следования библейских событий, но не в календарной последовательности пятниц.

пятницах. Пять сербских текстов группы В, из коих два были Веселовскому неизвестны, имеют совершенно тождественный состав пятниц, а отличаются от всех текстов группы А тем, что на девятом и десятом месте указывают две воздвиженские пятницы: «перед Воздвижением» и «после Воздвижения», в то время как тексты группы А включают только одну воздвиженскую пятницу — или «перед Воздвижением», или «после Воздвижения». В то же время группа А имеет достаточно стабильный состав пятниц, который нарушается только в двух случаях: шестая пятница может приурочиваться к Рождеству Иоанна Крестителя или обозначаться неопределенно: «в июне месяце», а двенадцатая пятница датируется двояко: «после Рождества» (как и в группе В) или «перед Рождеством».

Все тексты климентовской редакции безусловно принадлежат к группе А, поскольку все они включают в перечень вознесенскую пятницу и никогда не содержат воздвиженской пятницы. На основе этого базового типа возникли многочисленные тексты климентовской редакции (в том числе и духовные стихи) с различной календарной датировкой других пятниц, часто имеющей локальный характер. К главным инновациям, появляющимся в текстах климентовской редакции, относятся: исключение пятницы перед днем св. Андрея, культ которого в некоторых регионах слабо выражен, и новое распределение последних пятниц (11 — «перед Рождеством», 12 — «перед Богоявлением (Крещением)»). Затем в перечень пятниц вносятся праздники, которые почитаются у восточных славян, но отсутствуют в элевфериевской редакции: Ильин день (6/7 пятница), Преображение Господне (7 пятница), день свв. Козьмы и Дамиана (9/10 пятница), Михайлов день (10 пятница) и некоторые другие.

Наличие двух групп элевфериевских текстов подтверждается также составом и порядком следования библейских событий, приуроченных к каждой пятнице. Так, все тексты группы А для десятой (воздвиженской) пятницы приводят: «раздѣли Моисей море жезломъ», а в связи с четвертой (вознесенской) пятницей сообщают: «потоплен бысть Содомь и Гоморь», тогда как в группе В оба эти события приурочены к двум воздвиженским пятницам: перед Воздвижением «потоплен бысть Содомь и Гоморь», после Воздвижения — «раздѣли Моисей море жезломъ», а к пятнице, стоящей на четвертом месте, перед Марковым днем (в текстах группы А — перед Вознесением), отнесены события, приписываемые в группе А следующей, пятой пятнице (перед Пятидесятницей): «плѣнише Агаряне Иерусалимъ». Единственный русский текст группы В, опубликованный Тихонравовым [Тихонравов 1863: 335–336], который Веселовский считал образцом типа В, в действительности сильно отклоняется от пяти сербских списков этой группы, имеющих очень близкую структуру и в календарном перечне, и в последовательности библейских событий.

Таким образом, упоминание библейских событий дает еще один текстологический показатель (параметр), расширяющий возможности сравнительного изучения данного круга текстов. С другой стороны, этот компонент текста «Сказания» манифестирует более общую традицию календарной интерпретации библейской истории, прослеживаемую и в других апокрифических сочинениях (ср. аналогичное прикрепление ветхозаветных событий к воскресеньям).

Как уже было сказано, в текстах элевфериевской редакции преобладают ветхозаветные события. Во всех текстах содержится упоминание об изгнании из рая Адама, преступившего заповедь Божию. Это событие вспоминается церковью в сыропустную неделю, и в текстах «Сказания» оно всегда отнесено к первой неделе марта или к точной дате — 6 марта; в восточнославянских текстах обычно — к первой неделе Великого поста. Во многих случаях указывается, как и для других событий библейской истории, точный час, например, «изгнан бысть из рая в 6-й час дня» [Novaković 1872] или «в 4-й час дня» [Соколов 1888], «в 3-й час дня» [Jagić 1868] и т. п.

Столь же устойчивы упоминания об убийстве Каином Авеля, которые приурочены к пятнице перед Благовещением. Во многих текстах называется 3-й час дня как точное время убийства или изгнания Каина. Это событие ветхозаветной истории, пожалуй, самое популярное в народной традиции. С ним связаны широко известные, в том числе и в Полесье, этиологические легенды, объясняющие происхождение лунных пятен: «брат брата убил», «брат брата на вилах держит» и т. п. (подробнее см. [Гура 2004: 151–152]).

Третья пятница, которую следует почитать, обычно страстная. Во всех изученных текстах элевфериевской редакции для нее приводится ссылка только на распятие Христа — событие, не требующее никаких ветхозаветных «подкреплений».

Для четвертой пятницы в текстах «мартовского круга», которая приурочена либо к Вознесению (группа А), либо к Воздвижению, указывается гибель Содома и Гоморры и других городов. Время этого события — 1-й час ночи или дня.

Следующее событие в большинстве текстов упоминается в стандартной формуле: «плѣнише агаряне многие страны». Календарное приурочение этого события различно: «в пятницу месяца апреля перед Марковым днем, в 5-й час ночи» [Novaković 1872], «в пятницу месяца апреля перед Марковым днем, в 9-й час ночи» [Jagić 1868], «перед русалиями» (парижская рукопись XIV–XV вв., [Веселовский 1877: 124–125]), «в пятницу месяца апреля по светом Георгии, в 5-й час» [Порфирьев 1859, то же: Лавров 1899], «в пятницу перед сошествием св. Духа, в 8-й час дня» [Франко 1906: 81–84]. При этом настойчиво повторяется, что агаряне ели верблюжье мясо и пили козлиную кровь.

Далее, при следующей пятнице, упоминается захват (пленение) Иерусалима халдеями или прямо называется Навуходоносор. Эта пятница чаще всего приурочена к Троице (Пятидесятнице, Пентикостию) или к Рождеству Иоанна Крестителя (в более поздних восточнославянских текстах). Время — 2-й или 3-й час.

Устойчивую привязку к пятнице перед днем св. Петра и Павла имеет событие, упомянутое в книге Исход (4: 9): «послал Господь на землю 10 наказаний (казней египетских) и превратил реки в кровь». В большинстве текстов указывается время — 5-й час дня.

Следующее событие: «измаильтяне разлетелись по морю, как крылатые птицы, и пленили многие страны и разошлись по всей земле повелением Божиим». Во всех текстах это событие упоминается при пятнице перед Успением Пресвятой Богородицы и, как правило, не снабжается указанием точного времени. Однако в одном тексте, опубликованном И. Франко, приведено время — 4-й час дня.

К пятнице перед Воздвижением (или после Воздвижения) приурочено воспоминание о том, как «Моисей разделил жезлом Чермное (т. е. Красное) море при исходе евреев из Египта и вновь его соединил над врагами». Время — 1-й час, 4-й час, 8-й час (дважды).

Этим исчерпывается список событий, регулярно упоминаемых в «Сказании о 12 пятницах». К ним добавляется не много. Это встречающееся в некоторых текстах воспоминание о «знамении пророку Иеремии, который был взят ангелами и поставлен между двумя горами до второго пришествия». Это событие устойчиво связывается с пятницей в ноябре перед днем св. Андрея Первозванного. В сербском тексте, опубликованном Новаковичем, называется точное время: в 5-й час дня. Любопытная контаминация этого события с историей о потопе и Ноевом ковчеге обнаруживается в одном из текстов, опубликованных И. Франко, где к этой же «андреевской» пятнице относятся слова: «пятница перед св. Апостолом Андреем Первозванным, в нее же поставил Ной ковчег между двумя горами первого часа дня» [Франко 1906: 84–86].

Что касается новозаветных событий, то, кроме страстной пятницы, они приводятся еще в связи с пятницей перед Рождеством, о которой говорится, что в эту пятницу «изби Ирод младенцы», а также в связи с пятницей перед днем Усекновения главы Иоанна Крестителя, когда вспоминается, что «в эту пятницу убил Ирод Иоанна Предтечу в восьмой час дня» [Франко 1906: 81–84] или «усече нечастиви Иродь царь главу Ивану Крстителу на 10 чась дне» [Jagić 1868].

В текстах климентовской редакции, наоборот, евангельские события преобладают, но сохраняются и некоторые ветхозаветные события — убийство Каином Авеля «в пятницу перед Ильей: в ту пятницу взят был Енох вживе на небеса». В более поздних текстах иногда «восстанавливается» логическая связь между датой и событием.

Как видно из этого беглого обзора, состав упоминаемых событий весьма ограничен и стереотипен. Далеко не всегда между датой христианского календаря и приуроченным к ней событием можно обнаружить внутреннюю связь, мотивирующую обращение к текстам священной истории. Часто ссылки на библейские события выглядят формальным дополнением (и потому они во многих поздних текстах опускаются), но традиция их сохранения и почти «автоматического» воспроизведения поддерживается, по всей вероятности, стремлением дополнительно сакрализовать почитаемые дни.

Наконец, скажем несколько слов о языке древнейших списков «Сказания». А. Н. Веселовский уже обращал внимание на ономастикон этого памятника (собственно легенды о прении) как на важный аргумент в атрибуции списков и их взаимном соотношении. Так, название города, в котором происходили прения христиан с иудеями, — *Драч* — Веселовскому было известно по тексту Миличевича и Новаковича, но это же название находим в тексте Поливки и в хорватских глаголических списках, опубликованных А. Назор. Другое название этого города — *Шнал*, *Шентаул* и т. п., известное Веселовскому по спискам Тихонравова и рукописи Ундольского, получило подтверждение во многих новых восточнославянских списках, но встретилось и в древнейшем сербском списке из

сборника попа Драголя (*Шипель*). В сербских списках «Сказания» обращает на себя внимание характерная сербская форма Им. ед. личных имен христианина и иудея, соответственно *Елевтерие*, *Тарасие* (в хорватских глаголических — *Eliutorie* и *Tarakoi*), при *Елевтерий* и *Тарасий* в русских списках. Значительны различия по спискам в форме имени верховного еврейского бога: *Адон*, *Адонай*, *Аданаил*, *Натанаил* и т. д. Даже и само обозначение пятницы становится в какой-то степени показательным: в сербских текстах это *петок* или *петка*, тогда как в восточнославянских везде находим *пятница*. При этом в двух украинских списках, опубликованных И. Франко, в рассказе о прении стоит *пятница*, а в перечне пятниц — *пяток*, что еще раз указывает на относительную автономию этих частей текстов, каждая из которых могла иметь свою историю. Различаются и эпитеты пятниц — *великая*, *святая*, *временная*, *сухая*, *избранная*.

Сравнение разных списков «Сказания» свидетельствует о весьма сложных отношениях между ними, установившихся в ходе многовекового циркулирования этих текстов в рамках письменной и устной традиции. Кроме регулярных соответствий, для истории текста существенны единичные совпадения между отдельными списками. Такова, например, дата 6 марта для первой пятницы, встретившаяся в русской рукописи XV в., в украинской рукописи XVIII в. и в рукописи, переписанной в Минской обл. Н. А. Янчуком [Сборник 1889: 196–197]. Таковы единичные приурочения последней пятницы к Сретению, встретившиеся в двух украинских списках XIX в. и в русском списке из раскольничьей тетради, опубликованном Тихонравовым. Обращает на себя внимание и единственное среди сербских списков и вообще среди списков элевфериевской редакции упоминание праздника Преображения в позднем сербском списке, опубликованном Миличевичем (этот праздник часто встречается в поздних русских списках климентовской версии).

В восточнославянской устной традиции представлены почти исключительно тексты климентовской редакции (в жанре духовных стихов), состоящие, как правило, из трех частей: календарной атрибуции самой почитаемой пятницы, формулы вознаграждения тому, кто будет почитать эту пятницу соблюдением поста и молитвами, и формулы угрозы. Значительно реже духовные стихи включают упоминание при каждой пятнице библейского события. Примером такого рода может служить текст из сборника Бессонова, записанный в Орловской губ.:

Первая великая Пятница
 На первой неделе поста Великого;
 Вов ту пятницу убил Кавель Авеля,
 Убил брат брата камением;
 Кто эту пятницу почтет постом-молитвами,
 Тот человеке от всякого убивенства
 Сохранен будет, помилован от Бога.

[Бессонов 6: 128]

Этот мотив, вероятнее всего, связан с климентовской редакцией, что подтверждается прямым упоминанием св. Климента в некоторых текстах:

Приидите, братия, послушайте
Писания Божия, поучения
Святаго Климента Папы Римскаго
Про двенадесять великия Пятницы.

[Бессонов 6: 120]

В большинстве списков новейшего времени (XIX и XX в.), в том числе и в полесских записях, библейские события опускаются. Ср. ниже тексты, публикуемые в Приложении. Поздний характер текстов этого типа подтверждается как их большим разнообразием, так и их народной стилистикой, а также часто случайностью и немотивированностью (или отсутствием смысла в мотивировках) «формул вознаграждения». Например, в публикуемом полесском тексте из с. Жаховичи среди таких формул встречаются: «Той чалавек от паразенины юн спасёны будзе» (с пояснением исполнительницы: «коб не обрезаўса, не обсекаўса»), «ат матрасения» (землетрясения), «от стралы летяшчае юн спасёны будзе», «от лютоо звера и от потопа...» (и далее: «от грома... от огня... от голоннае смерци... от припадочнае болезни...»).

При изучении восточнославянских письменных и устных текстов о 12 пятницах неизбежно встает вопрос о том, в какой мере их расхождения и разночтения следует объяснять самой апокрифической традицией (наличием многих версий уже в южнославянской или даже византийской и европейской книжности), а в какой — их следует считать результатом живого обращения текста на русской (восточнославянской) почве и влиянием местных народных традиций. Ответ на этот вопрос, по-видимому, не может быть получен только на пути чисто филологического исследования текстов. Дело в том, что календарные разночтения, обнаруживаемые в них, являются типичными для народно-христианского календаря в целом и встречаются как в записях народного календаря, так и в календарной обрядовой практике, где одни и те же обряды, ритуалы и поверья могут быть приурочены к разным датам христианского календаря. В особенности это касается летнего и осеннего периода: взаимные замены летних праздников — Рождества Иоанна Крестителя, Петрова дня, Ильина дня, осенних праздников — Воздвижения, Покрова, Кузьмы и Демьяна — очень характерны для восточнославянской народной обрядовой традиции и имеют определенную географическую привязку, и они же чаще всего дают разночтения в текстах о 12 пятницах. Это, безусловно, связано с глубоким проникновением этих текстов в фольклорную традицию восточных славян.

Широкому распространению на восточнославянской территории текстов и поверий о 12 пятницах в большой степени способствовал и перешедший от южных славян на Русь культ Параскевы Сербской (преп. Мати Параскева — света Петка, 14.X), хотя и слившийся с культом великомученицы Параскевы, нареченной Пятницей (28.X), но оставивший и свои заметные следы в восточнославянской (особенно украинской и русской) письменности и иконографии [Рогов 1982]. Культы этих двух святых слились, вероятно, уже с очень ранних времен, чему способствовало не только тождество имен святых, но и близость посвященных

им дней. В Полесье оба праздника часто имеют одно название — *Параски* или *Пятенки* с единым для обоих запретом на прядение; в русском народном календаре известны четыре дня св. Параскевы: 20.III, 26.VII, 14.X и 28.X ст. ст., из которых наиболее чтимыми являются последние два праздника, которые также могут получать одинаковое название *Прасковья-грязнуха*, *Параскева-льняница* и т. п. Но они могут иметь и разные названия. Так, в Полесье для дня 14.X известно, в частности, название *Терновка*, восходящее к болг. *Параскева (Петка) Тырновская* (ср. серб. праздник *Параскева Трнова*, 26.VII), а для дня 28.X — название *Пятенки*⁸. И, наконец, важнейшим фактором, способствовавшим популярности текстов о 12 пятницах у восточных славян, явился хорошо сохранившийся культ Пятницы как олицетворения дня недели, совмещающий в себе черты почитаемой святой (нередко отождествляемой с Богородицей) и демонологического персонажа и продолжающий во многом дохристианский культ Мокоши [Иванов 1976]. Обе эти ипостаси Пятницы хорошо известны в народной традиции Полесья.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Полесские тексты

I

Определили оной двенацать п'ятниц.

1. Пятница на первой недели поста великого кто её постоват будет тот человек от напастей сохранён будет.
2. Пятница перед Благовещением Христовим кто её постоват будет тот человек от напастей сохранён будет.
3. Пятница на страшной Неделе великого поста кто её постоват будет то тот от болезни сохранён будет.
4. Пятница перед вознесением Гоподним кто её постоват будет тот человек от потопа водяного сохранён будет.
5. Пятница перед пришествием святого Духа на апостолов перед Тройцей кто её постоват будет тот от муки вечной сохранён будет.
6. Пятница перед Рожеством перед сочельником кто её постоват будет тот человек от великой скучности сохранён[н] будет.
7. Пятница перед Пророком Ильей кто её постоват будет тот человек от громового удара сохранён будет.
8. Пятница перед услением Присв'ятои Богородици кто её постоват будет тот человек присмерти Присв'ятую Богородицу узрить.

⁸ В восточнославянских версиях Сказания о 12 пятницах можно найти следы почитания еще одной св. Параскевы — римской мученицы, пострадавшей при Нероне (день памяти — 20.III). В одном из украинских текстов XVIII в., опубликованном И. Франко [Франко 1906: 84–86], прения христианина с иудеем отнесены ко времени царя Нерона («за царя Нерона»), чему во всех других текстах элевфериевской редакции соответствует имя царя Кармина, Кармила, Кариана и т. п. (по мнению Веселовского, имеется в виду «Карин, сын императора Кара и брат Нумериана» [Веселовский 1877: 86]).

9. Пятница перед усехновением чистой Иана перед сечи Хрестителя кто постовать будет тот (...)

10. Пятница перед Архангелом Михаилом кто её постовать будет тот человек от дьявольского сокрушения сохранён будет.

11. Пятница перед Рождеством Христовым кто её постовать будет тот человек Архангельскую песню умиравший услышит.

12. Пятница перед Богоявлением Господним кто её постоват будет тот человек сохранёни будет от вечной муки и от пламенного огня. Богу слава Тебе Гоподе слава во веке...

(Списано из рукописной тетрадки в селе Щедрогор Ратновского района Волынской обл. в 1979 г. Сохраняется орфография источника).

II

Первая пятница

На первой недели великого поста кто её постить тот от незапной смерти [не умрет].

Другая пятница

Пред благовещеньем кто её постить будет тот от вяликого греха сохранён будет.

Трейтя пятница

На тресной [страстной] недели великого поста кто её постит тот от великого греха сохранен, сохранен будет.

Чатвёртая пятница

Пред вознесеньем Господа на небо кто её постит тот от стрелы сохранён будет.

Пятая пятница

Пред ушестем святого духа кто её постит тот от потопленья сохранён будет.

Шостая пятница

Пред разжеством кто её постить тот от огня сохранён будет.

Сёмая пятница

Пред ильею Господние кто её постить тот от грома и молней сохранён будет.

Восмая пятница

Пред усплением богородицы кто её постит тот от лихорадки сохранён будет.

Девятая пятница

Пред демяном кто её постить тот от голодно смертю не умрет.

Десятая пятница

Архостроничам [sic!] Михайло кто её постить того имя записано будет у Богородицы.

11. Пятница

Пред разжеством Христовым кто её постиц тот при смерти увидить просветую Богородицу.

Двенадцатая пятница

Пред Благовещением Господним кто её постить тово имя записано в самого Бога.

(Текст из рукописной книжечки, подаренной М.Н. Толстой ее владелицей в с. Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл. недалеко от Турова в 1983 г. Помимо перечня 12 пятниц книжечка содержит текст «Сон Богородицы», список «злых дней» и другие «заветные» тексты).

III

Ой у гаду́ да двена́ццаць пъя́тниц
 Кто же ё́тые пъя́тницы по́стуваць бу́дзе,
 Той чалавёк ото ўсе́го ўся́кого ён спасёны бу́дзе.

[*Прыве:*] Да шчы́рым жэ по́стом да Го́спадом Бо́гом.
 Дай Су́са да свайі́ми малі́твами

Пе́рвая пъя́тница пе́рад свята́ым по́стом
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе,
 Той чалавёк ат паразе́ніны* ён спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Друга́я пъя́тница пе́рад свята́ым Бла́гавешчэ́нем
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе,
 Той чалавёк ат матра́сэнія** юн спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Трэ́цяя пъя́тница пе́рад свята́ю Па́скою
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк ат муля́реі юн спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Чэ́цьвёрта пъя́тница пе́рад свята́ым Возьне́сэніём
 Кто жэ́ ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк ат стра́лы летя́шчэе ён спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Пья́тая пъя́тница пе́рад свята́ю Тро́йцэю
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк й ат лю́тоо зvéра й ат па́топа юн спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Шо́стая пъя́тница пе́рад светы́м Петро́м
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк ат грóма юн спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Се́мая пъя́тница пе́рад светы́м Ллё́ю
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк ат агня́ юн спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

Во́сьмая пъя́тница пе́рад Сплéннем
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк пе́рад сме́рцію Бо́жу ма́тушку ба́чыць бу́дзе.

[*Прыве*]

Дзе́в'я́тая пъя́тница пе́рад Кузьмо́й-Дземья́ном
 Кто же ё́ту пъя́тницу по́стуваць бу́дзе
 Той чалавёк ат гало́ннае сме́рці ён спасёны бу́дзе.

[*Прыве*]

* Пояснение исполнительницы: *коб не обре́заўса, не обсе́каўса.*

** От землетрясения.

Дзеся́тая пя́тница перад святы́м Миха́йлом
Хто же ё́ту пя́тницу по́стуваць бу́дзе
Той чалавёк ат припа́дочнае бале́зні ё́н спасе́ны бу́дзе.

[*Прывев*]

(Далее исполнительница вспомнила лишь, что 11-я пятница — *перад Ражэством ат худобу*, т. е. тогда соблюдается пост ради благополучия скотины, а 12-я пятница — перед Крещением).

Текст записан Н. И. и С. М. Толстыми в 1975 г. в с. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.

«ПОВЕСТЬ ЧИСЕЛ»
В ПИСЬМЕННОЙ И УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

В работе В. Н. Топорова, посвященной числовым моделям в архаических текстах (преимущественно космогонического содержания), упоминаются вскользь «довольно поздние тексты, представляющие собой результат компромисса с архаичной схемой» [Топоров 1980: 49]. Речь идет о текстах, в которых для каждого из 12 первых чисел натурального ряда приводятся символические значения, как правило, в форме ответа на вопрос: «Что есть один?», «Что есть два?» и т. д. Они широко распространены в Европе (от Португалии до Румынии и от Германии до Урала и Кавказа) по большей части в виде духовных стихов, школьных виршей или кантов, исполнявшихся в разное время и по разным поводам и нередко наделявшихся обрядовыми и магическими функциями. Мотив символического толкования чисел встречается также в некоторых повествовательных жанрах (сказках и легендах).

Одним из первых на стихотворные тексты этого рода обратил внимание румынский фольклорист Б. Хашдеу, рассмотревший ряд румынских рождественских «числовых» песен (*Povestea numerelor* — повесть чисел) и указавший к ним провансальские, каталонскую, французскую, португальские, латинскую, еврейскую и славянские (болгарские, русские, польские и чешские) параллели [Haşdeu 1879]; затем о славянских текстах вскользь писал А. Н. Веселовский, дополнивший географию распространения этого жанра немецким, кавказским и др. вариантами [Веселовский 1883: 78, 92–95, 432–433], а также кратко Н. Ф. Сумцов [Сумцов 1888: 19–20, 145–146; 1895: 99–100]; словенским текстам посвятил статью Ф. Илешич [Ilešič 1902]. Через четверть века была издана книга выдающегося чешского исследователя народной культуры Ч. Зибрта [Zibrt 1928], где обобщен материал всех европейских традиций и дан критический анализ высказанных к тому времени мнений о происхождении числовых текстов. После войны появились работа Х. Поленаковича о македонских песнях [Polenaković 1960] и статья Ш. Планы о символике македонских и албанских числовых песен [Плана 1971]. В наши дни на числовые тексты (преимущественно русские и восточнославянские в сравнении с еврейскими) обратила внимание Е. Н. Разумовская, опубликовавшая обстоятельную статью с изложением проблематики и истории вопроса [Разумовская 2004].

Исследователей славянских числовых текстов интересует прежде всего их происхождение и история распространения и бытования, соотношение и взаимодействие европейских и славянских текстов, место и роль еврейской традиции: по мнению одних, они являются продуктом богомильской литературы и распространялись с востока на запад; по мнению же других, более правдоподобным следует считать обратное движение — от средневековой европейской

(латинской и византийской) традиции к славянам; наконец, третьи возводят их к еврейским пасхальным песням «Агады» (см. [Zíbrt 1928]). Необходимо также определить соотношение письменного и устного элементов в их формировании, место и роль числовых текстов в средневековой и последующей книжной и народной нумерологии.

Очевидно, что для ответа на все эти вопросы необходимо прежде всего располагать полным корпусом текстов по разным традициям; между тем эти тексты рассеяны по многочисленным фольклорным сборникам, этнографическим описаниям и специальным статьям; ни для одной славянской традиции не существует полной подборки текстов, а без обстоятельного текстологического исследования засвидетельствованных текстов невозможно ставить вопрос об их генезисе. В настоящей работе я ограничиваюсь рассмотрением южнославянского фольклорного и книжного материала (заведомо неполного). В качестве образца числового текста приведу македонскую песню из сборника К. Шапкарева, записанную им в Охриде в 1850 г. от священника Симы и озаглавленную «Поповская песня». Текст снабжен следующим любопытным примечанием: «30–40 лет тому назад старые священники в Охриде, присутствуя на какой-нибудь свадебной или иной торжественной трапезе, прежде чем гости перейдут к увеселительным светским песням и музыке, предварительно исполняли эту песню, оставшуюся, вероятно, от болгарских времен, и тем самым давали сигнал к началу веселья, пения, игры на музыкальных инструментах и танцев. К сожалению, некоторые строфы полностью записать не удалось. Пели и другую песню: “Владичица, владичица”. Но сейчас и ее не поют» [Шапкарев 1968: 132–135]:

Да речиме първо:
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонвиме
и него го славиме.

Скажем первое:
первый Господь на небе
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Да речиме второ:
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонвиме
и него го славиме.

Скажем второе:
вторая Богородица;
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Да речиме третьо:
третя света Троица,
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонвиме
и него го славиме.

Скажем третье:
третья святая Троица,
вторая Богородица,
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Да речиме четворто:
четир' евангелисти,
третя света Троица,

Скажем четвертое:
четыре евангелиста,
третья святая Троица,

втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонваме
и него го славиме.

Да речиме пето:
пет се рани христови,
четири евангелисти,
третя св. Троица.

Да речиме шесто:
шесткрилати ангели,
пет се рани христови,
четир' евангелисти,
третя света Троица,
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонваме
и него го славиме.

Да речиме седмо:
седум църкви христови,
шесткрилати ангели,
пет се рани христови,
четир' евангелисти,
третя света Троица,
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонваме
и него го славиме.

Да речиме осмо:
.....
Да речиме девето:
девет ликой ангелски,
.....
седум църкви христови,
шесткрилати ангели,
пет се рани христови,
четир' евангелисти,
третя света Троица,
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонваме
и него го славиме.

вторая Богородица;
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Скажем пятое:
пять ран Христовых,
четыре евангелиста,
третья святая Троица.

Скажем шестое:
шестикрылые ангелы,
пять ран Христовых,
четыре евангелиста,
третья святая Троица,
вторая Богородица,
первый господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Скажем седьмое:
семь церквей Христовых,
шестикрылые ангелы,
пять ран Христовых,
четыре евангелиста,
третья святая Троица,
вторая Богородица,
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Скажем восьмое:
.....
Скажем девятое:
девять ликов ангельских,
.....
семь церквей Христовых,
шестикрылые ангелы,
пять ран Христовых,
четыре евангелиста,
третья святая Троица,
вторая Богородица,
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

Да речиме десето:
десет поели божи,
девет ликой ангелски,
.....
седум църкви христови,
шесткрилати ангели,
пет се рани христови,
четир' евангелисти,
третя света Троица,
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонвиме
и него го славиме.

Да речиме единаесето:

.....
Да речиме дванаисето:
дванаесет апостоли,
.....
десет поели божи,
девет ликой ангелски,
.....
седум църкви христови,
шесткрилати ангели,
пет се рани христови,
четир' евангелисти,
третя света Троица,
втора Богородица;
първ е господ на-небо;
нему му се молиме
и му се поклонвиме
и него го славиме.

Скажем десятое:
десять заповедей Божьих,
девять ликов ангельских,
.....
семь церквей Христовых,
шестикрылые ангелы,
пять ран Христовых,
четыре евангелиста,
третья святая Троица,
вторая Богородица,
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему мы поклоняемся
и его славим.

Скажем одиннадцатое:

.....
Скажем двенадцатое:
двенадцать апостолов,
.....
десять заповедей Божьих,
девять ликов ангельских,
.....
семь церквей Христовых,
шестикрылые ангелы,
пять ран Христовых,
четыре евангелиста,
третья святая Троица,
вторая Богородица,
первый Господь на небе;
ему мы молимся
и ему поклоняемся
и его славим.

На связь числовых текстов с книжной апокрифической традицией указывают их жанровые, содержательные, стилистические и языковые особенности и прежде всего их вопросо-ответная структура, характерная для многих средневековых письменных памятников апокрифического характера (см. [Милтенова 2004]). В одной из сербских рукописей XVI в. из собрания П. Шафарика в Праге, опубликованной Ю. Поливкой, содержится текст, озаглавленный «Исправление о Новом Завете», в котором среди типичных для такого рода текстов вопросов и ответов (например, «Кого наимного Господь пожалова? — Июду», «Кто съ Богомъ беседова лицѣмъ к лицу? — Моиси на горе Синаисцеи» и т. п.) дается толкование чисел от одного до семи: «Рече риторъ философъ, что се зоветь едино? Рече други: и един Богъ на небесѣхъ. да что **•в•** ? двѣ свѣтилѣ на небесѣхъ. да что соуть **•г•**? отьць и сынъ и дѣхъ светы. Да что рече **•д•** ? ветри. Да что есть **•е•** ? **•е•** прѣстоль господьнь. Да что есть **•ц•**? **•ц•** херѣвим и серафим. Да что есть **•з•**? **•з•** небесъ, на седмем отьць не выдими. Да что есть **•н•** ? от искони прѣбывает въ вѣкы. Аминь» [Polívka 1889: 215].

Близкую версию опубликовал С. Новакович по болгарской рукописи XVIII в., где толкования чисел включены в состав популярной «Беседы трех святителей» и озаглавлены «Вопроси и ответь великаго Василия, Григория и богослова Јоана Златоустаго о васакомь»: «(Вьпр.) Ја люди-те, рече философь, што се зове едно философь? (Отв.) Рече: Единь Бogo небесні. (Вьпр.) Ами што се **•в•** ? (Отв.) Рече: **•в•** светила на небо. (Вьпр.) Ами **•г•** ? (Отв.) Рече: Оца и сына и светаго дѡха. (Вьпр.) Ами **•д•** ? (Отв.) Рече: **•д•** ветри. (Вьпр.) Ами **•е•** ? (Отв.) Рече: престоль огнь. (Вьпр.) Ами **•ц•** ? (Отв.) Рече: херѡвимь и серафимь. (Вьпр.) Ами **•з•** ? (Отв.) Рече: **•з•** небеса. (Вьпр.) Ами **•и•** ? (Отв.) Рече: Оть искони пребивають въ веки вековь аминь» [Novaković 1874: 53].

Числовые тексты представляют интерес не только со стороны их генезиса, но и во многих других отношениях — со стороны их структуры, содержания, прагматики (функции), географии, связи с другими текстами, т. е. их места в книжной и устной традиции. У южных славян «повесть чисел» записывалась преимущественно в западных регионах — в Словении, Далмации, на западе Хорватии — и в Македонии; очень скудны свидетельства из Сербии и Болгарии. Самая крупная подборка числовых текстов по одной традиции опубликована в 1907 г. в 3-м томе «Словенских народных песен» Карела Штрекеля (20 песен), где для некоторых из них приводятся разночтения по другим рукописным или печатным сборникам [Štrekelj 3: 770–793]. В настоящей статье учтено 38 южнославянских текстов (23 словенских, 3 хорватских, 7 македонских, 2 болгарских, 3 сербских), для которых предлагается краткий обзор их структуры, содержания и прагматики (функции).

Структура. Вопросо-ответная форма характерна не только для средневековой письменной апокрифической традиции, но и для восходящей к ней устной традиции, ср. структуру духовного стиха о Голубиной книге («Котора рыба всем рыбам рыба?») и далее тот же вопрос о горе – реке – птице – траве – граде), ср. также загадки, вопросы и загадки в сказках и т. п. Порядковый (перечислительный) принцип организации объединяет интересующие нас тексты с такими жанрами, как азбучные стихи, акrostихи, молитвы, и с текстами, основанными на других числовых моделях (ср. особенно троичность как сюжетную и композиционную модель и как принцип ритуального поведения). «Повесть чисел» в абсолютном большинстве случаев имеет кумулятивную и возвратно-кумулятивную структуру (1; 2–1; 3–2–1; 4–3–2–1 и т. д.), которая характерна для многих видов фольклорных текстов.

Наиболее полные тексты содержат внешнюю рамку: некто задает вопросы, а кто-то на них отвечает. В словенских текстах на вопросы о числах отвечает «братец (мой братец) из Любляны (Люблянцы, Ибланцы)», в одном тексте это просто «приятель», один текст вообще не включает этой сюжетной рамки и дает простой перечень чисел, наконец, текст № 6661, записанный между прочим М. Майером, интересен тем, что в нем вопросы о числах задает Мария, и ей отвечает Христос [Štrekelj 3: 770–773]. В сказках и легендах часто вопросы задает черт, а отвечает человек [Драгоманов 1876: 56–57]. В западно- и восточнославянских стихах и кантах вопросы адресуются, как правило, ученому школяру — *жачку* или *дьяч-*

ку, но так же оформлены и некоторые южнославянские тексты, например, македонские тексты из рукописного молитвенника: «O diače učenij / U školom izbranj / Kaži mene što sut / Na zemli / Šestnij oče duhovnij / Kaža ke ti, što sut / Na zemli» [Polenaković 1960: 336] или записанный в Тетово: «Еј ди, јаче (ђаче) учено, / И све чкола избрано, / Скажи нам што је први?» [Филиповић 1931: 20], болгарский текст из Копривштицы: «А бре, момче школенче! / Като ходишь на школѣ-то (sic), / Кажи ми, кажи ми, / Што се вика Едно?» [Бессонов 2: 391]; так же начинается сербский текст, который и сегодня распевает молодежь по случаю церковных праздников: «Кажи мени ђаче учениче шта је један?». В некоторых хорватских магических числовых текстах на вопросы отвечает «дитя»: «Кажи мени драго дите, шта је јединство? / А дите одговара» [Bonifačić Rožin 1954: № 274].

Содержание. «Повесть чисел» относится к типу символично-толковательных текстов, раскрывающих символическое значение слов, чисел, животных, растений, природных явлений и т. д., таких как Азбуковник, Физиолог и т. п., см. [Петканова 1994]. Характерные прежде всего для книжной, письменной культуры славян и имеющие корни в византийской, латинской и — далее — библейской традиции, символично-толковательные тексты были в той или иной степени и форме усвоены и устной народной культурой, для которой семантизация числа (термин В. Н. Топорова) и его символизация (как частный случай семантизации) были вполне органичны.

Символическое значение имеет уже само число толкуемых единиц. Обычно «Повесть чисел» содержит двенадцать вопросов и ответов, т. е. объясняет значение двенадцати первых элементов числового ряда. Число двенадцать встречается во многих апокрифических и фольклорных текстах (ср. двенадцать пятниц, лихорадок, свойств архангелова камня, снов царя Шахиншаха и т. д.), оно имеет и сильную ветхозаветную и новозаветную поддержку (12 колен Израилевых, 12 апостолов Христа, но также 12 часов в дне, ср. Иоан. 11: 9. не 12 ли часов во дне?). Но при абсолютном преобладании двенадцати вопросов и ответов в части текстов этот ряд может быть сокращен до шести-десяти или (реже) продолжен до тринадцати-пятнадцати.

Самым важным показателем для сопоставления и атрибуции текстов являются, конечно, **толкования**, которые даются числам. Это могут быть толкования, 1) отсылающие непосредственно к библейскому тексту (ветхозаветному или евангельскому); 2) не имеющие прямого источника в Священном Писании, но также получающие библейскую (чаще всего христианскую) мотивировку, т. е. восходящие к другим текстам (по большей части апокрифическим) или к области христианского предания; наконец, это могут быть 3) толкования не библейского и вообще не сакрального характера.

Первый тип толкования встречается в текстах всех традиций. В словенских песнях их всего три: это **два** — две скрижали Моисея (Исх. 32: 15. в руке его две скрижали, 34: 1 вытети себе две скрижали каменные, Вт. 10: 3. я вытесал две скрижали), **шесть** — сосудов с водой, обращенной в вино в Кане Галилейской (ср. Иоан. 2: 6. Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших по обы-

чаю очищения иудейского, вмещавших по две или по три меры; 7 Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха) и **двенадцать** — апостолов (Лк. 22: 14. Он возлег и 12 апостолов с ним; 22: 47. впереди его шел один из 12; Иоан. 6: 70. не 12 ли вас избрал я?). В хорватских текстах находим аналогичные толкования только для чисел **два** и **двенадцать** (**шесть** получает другие толкования); в македонских и болгарских — непоследовательно (не во всех текстах) для чисел **два** и **двенадцать**. Эти же значения для чисел **два** и **двенадцать** типичны для восточно- и западнославянских текстов.

Ко второй категории относятся все остальные словенские толкования (1 Бог, 3 патриарха, 4 евангелиста, 5 ран Христовых, 7 св. таинств / скорбей Марии, 8 радостей Марии, 9 хоров ангельских, 10 заповедей, 11 тысяч св. дев / сестер св. Уршулы) и многие толкования остальных традиций. Эти толкования отличаются разной степенью устойчивости (и, соответственно, варьирования).

Наконец, третью категорию составляют трактовки чисел, предлагаемые в ряде македонских текстов, которые целиком выпадают из библейской традиции, и отдельные примеры в текстах других традиций. Вот образец текста, дающего нехристианские толкования (записан в окрестностях Битоля):

Aj da rečime ušte ednaš,
Da se storat dva pati:
Dve oči cuca ima
Eden beše bimbil,
Što mi rano pee,
Rano na sabajle.

Скажем-ка еще раз,
Чтобы стало два:
Два глаза у девушки,
Один был соловей,
Он мне рано поет,
Рано поутру.

Aj da rečime ušte ednaš,
Da se storat tri pati:
Tri noze pirustija
.....
Aj da rečime ušte ednaš,
Da se storat dvanaeset pati:
Dvanaeset meseci cela godina
Idenaeset kalugeri v eden manastir
Deset prsti dvete race
Devet meseci žena nosi
Osum ergeni na sred selo
Sedum momi vo oroto
Šest meseci pol godine
Pet prsti raka ima
Četiri boski krava ima
Tri noze pirustija
Dve oči cuca ima
Eden beše bimbil,
Što mi rano pee,
Rano na sabajle.

Скажем-ка еще раз,
Чтобы стало три:
Три ноги у пирустии (трапезный столик)
.....
Скажем-ка еще раз,
Чтобы стало двенадцать:
Двенадцать месяцев весь год,
Одиннадцать монахов в монастыре,
Десять пальцев на двух руках,
Девять месяцев женщина носит (плод),
Восемь кавалеров посреди села,
Семь парней в хороводе,
Шесть месяцев полгода,
Пять пальцев на руке,
Четыре соска у коровы,
Три ноги у пирустии,
Два глаза у девушки,
Один был соловей,
Он мне рано поет,
Рано поутру.

[Polenaković 1960: текст D]

В двух других македонских текстах этого типа («нехристианских»), имеющих в нашем распоряжении, предлагаются, кроме приведенных, следующие толкования:

Četiri nodzi krava ima (Четыре ноги у коровы); Sedom dena v nedeljata (Семь дней в неделе); Osom tomi na oroto (Восемь парней в хороводе); Devet mina na čužbina (Девять мин (?) на чужбине) [Polenaković 1960: текст К]; Ednaš sina majka rag'a (Однажды мать рождает сына); Dve kitki moma posi (Две китки (букетика, связки цветов) девушка носит); Sedum dzvezdi na neboto (Семь звезд на небе) [там же: текст Р].

К нехристианским относится и несколько толкований в текстах других традиций:

болг. •в• светила на небо (Два светила на небе); •д• ветри (Четыре ветра); •з• небеса (Семь небес) [Novaković 1874: 53]; серб. двѣ свѣтилѣ на небесѣхъ (Два светила на небесах), •д• ветри (Четыре ветра), •з• небесъ (Семь небес) [Polívka 1889: 215]; словен. Dvije sta dvje živi glavici, / Sončice in vunica (букв.: Две живые головки — солнышко и мясечко) [Štrekelj 3: № 6661].

Среди текстов с разнообразными христианскими толкованиями, не возводимыми напрямую к библейскому источнику (второй тип), выделяется одна македонская песня, в которой каждое число ассоциируется с одним из сакральных персонажей христианской традиции, так что святые оказываются выстроенными в ряд в соответствии с их «рангом»:

Prf e Gospod na nebo	Первый Господь на небе
Ftora Bogorodica	Вторая Богородица
Treta Sveta Troica	Третья Святая Троица
Četvrt Jon Krstitel	Четвертый Иоанн Креститель
Peti Sveti Nikola	Пятый Святой Никола
Šesti prorok Ilija	Шестой пророк Илья
Sedmi Sveti Spirundija	Седьмой Святой Спиридон
Osmi Sveti Vasilija	Восьмой Святой Василий
Deveti Sveti Grigorija	Девятый Святой Григорий
Deseti e Sveti Andonuja	Десятый Святой Антоний
Edinaesti e Sveti Andonja (sic)	Одиннадцатый Святой Антоний
Dvanaesti e Sveti Haralambije	Двенадцатый Святой Харлампий

[Polenaković 1960: текст G]

Частично эту модель толкования воспроизводит македонский текст, опубликованный Шапкаревым, где первые три стиха звучат так: «Първ е Господ на небо / Втора Богородица / Трета света Троица» (см. выше), а дальше идут толкования, совпадающие с большинством известных текстов.

Трактовка отдельных чисел в рассматриваемом корпусе текстов (без учета рассмотренных македонских «нехристианских» текстов) выглядит следующим образом.

Число **один** практически не имеет вариантов и в абсолютном большинстве текстов толкуется как «Бог» («Единый Бог», «Сам единый Бог», «Один Бог и одна вера» и т. п.):

словен. Prva je edini Bog; En Gospod, ena vera; Sam jeden je Bug na nebi; Ta prva je edini Bog; Eden je jedini Bog; Eden sam edini Bog; Eno, eno je Bog sam; Gospod na nebi; En sam je Bog na nebi; *хорв.* Јединство је Бог једини!; Sam Bog na nebu; *макед.* Prf e Gospod na nebo; Edin sin Mariin; Први је Исус Кростос; *болг.* Единъ Синь Мариинъ; Единъ Бого небесни; *серб.* и кдин Богъ на небесѣхъ; Један Бог на небеси и на земљи; Један син Маријин.

Число **два** устойчиво ассоциируется со скрижалями Моисея («Две скрижали Моисеевы»):

словен. Dve sta tabli Mojzesa; Drugo je: dvě tabli Mojžešavi; Dve so tabli Mojzesa; *хорв.* Два су стабла славна и света; Двије тајне света славе; Dvi table kamenite; *макед.* Dva tabla Moiseovi; Фтори су две табле Мојсеови; *болг.* Двѣ табли Моисеѣви; *серб.* Две таблице Мојсијеве.

Отклоняется от стандарта одна словенская песня, опубликованная Илешичем: Dve ste zapovedi ljubezni (Две заповеди любви).

Число **три** также получает единообразную трактовку — «Три патриарха» (или «Три персоны / особы Божьи»):

словен. Tri osebe božje so; Tri patrijarha; Tri osebe so v trojici; Trija so patrijarši; Tri peršone božje so; Trije so paorih; Tri so osebe božje; Tretje so patrijarhi; *хорв.* Три су славна патријарка; Три су божја патријарха; Tri osobe u Bogu; *макед.* Tri jerarha velikij; Трета света Троица; Три су харка големи; *болг.* Три патриарси велики; Оца и сына и светого дѣха; *серб.* оцьць и сынъ и дѣхъ светы; Три јерарка велика; Три су лица Божија.

Устойчивые евангельские интерпретации даются числам четыре, пять и шесть.

Четыре — это всегда четыре евангелиста или четыре евангелия:

словен. Štirje evangelisti so; Četiri evangelista; Štiri evangeļe imamo; Štirje vajngelisti so; *хорв.* Четири су ванђелиста: Иван, Лука, Марко и Матеј; *хорв.* Četiri evanđeliste; *макед.* Четири главе ванђелиски; *болг.* Четери Євангелисти; *серб.* Четири стуба јеванђелиска; Четир листа Евангелиста.

Пять — это в большинстве текстов «пять ран Христовых»:

словен. Pet je Jezusovih ran; Pet Hristovih rana; Pet je svetih ran; Pet je ranic Ježušavah; Pet je Kristovih ran; Pet je Jezusovih kervavih ran; Pet je ran gospod Boga; *хорв.* Пет је рана на Исусу; Пет је рана Исусу; *макед.* Pјat rani Hristovi; Пет се рани Христови; *болг.* Петъ рани Христови; *серб.* Пет су ране (X)ристове; Пет су рана Христових.

В четырех словенских текстах встречаем толкование: «пять церковных заповедей Божьих»; в письменных текстах — серб. «пять престолов Господних» (•• прѣстоль господнь) и болг. «пять престолов огненных» (престоль огнень).

Шесть получает различные значения. В словенских текстах это по большей части «шесть сосудов свежей воды, обращенной в вино на свадьбе в Кане Галилейской»:

Šest vrčov friske vode; Šest je vrčov v Kanigalileji; Šest vrčov ješne vode; Šest je vrčov od vode...; Šest je verčov te vode...; Šest je verčov blo vode...; Šest je verčov božjih te vode...; Šest je veder ta voda...

В остальных текстах, в том числе в трех словенских, этот мотив не представлен; там мы встречаем толкования:

словен. Šestkrat Jezus krv preliwa (Шесть раз Иисус кровь пролил); Šest je resnic božjih (Шесть истин Божьих); Šest milosti božjega (Шесть милостей Божьих); хорв. Шест је каплиц Исусових (Шесть капель Иисуса); Шест је каменована (Шесть раз брошенные камни); Šest grija protiv Duu svetomu (Шесть грехов против духа святого); Šest sobor bogorodične (Шесть соборов Богородицы); макед. Шесто: шестикрилати ангели (Шестое: шестикрылые ангелы); Шеста тајни вечери Крстови (Шестая — тайные вечера Христовы); болг. Шесъ собора Богородични (Шесть соборов Богородицы); серб. •ц• херѡвим и серафим (Шесть херувимов и серафимов); Шест пророка великих; Шест су дана од постања (Шесть дней от сотворения мира).

Число **семь** наделяется в словенских текстах тремя значениями:

словен. Sedem Marije žalosti (Семь скорбей Марии) или Sedma je Marija žalostna (Седьмая Мария скорбящая), Sedem svetih sakramentov (Семь святых таинств), Sedem daru svet'ga Duha (Семь даров святого Духа). В остальных текстах представлены следующие толкования: хорв. Седам је Госпиних радости и жалости (Семь радостей и скорбей Богородицы); Седам је жалости мајке Божје (Семь скорбей Богоматери); Sedam glavni grija (Семь главных грехов); Sedm tajni skovnij (Семь таинств церковных); макед. Седум църкви Христови (Семь церквей Христовых); Седми са заповеди божи (Семь заповедей Божьих); болг. •з• небеса (Семь небес); серб. •з• небесъ (Семь небес); Седам тајни Христових (Семь тайн Христовых).

Неоднозначна символическая трактовка числа **восемь**. В словенских текстах это либо «Osma je Marijino veselje» (Восьмая — радость Марии), «Osma je Marija vesela» (Восьмая Мария радостная), либо «Osem Marije milosti» (Восемь милостей Марии), «Osem zveličanjskih» (Восемь блаженных), «Osem je blagrov Kriščevih» (Восемь Христовых блаженных), «Osem darov svet'ga Duha» (Восемь даров святого Духа). В одном хорватском тексте дается объяснение: «Осам је вода из камена» (букв. Восемь вод из камня); в другом — «Осам је карања анђеоских» (Восемь наказаний ангельских); в третьем — «Осам blaženi» (Восемь блаженных). Македонские тексты: «Osm milostinij božiu» (Восемь милостей Божьих); «Осми собор Богородичин» (Восьмой собор Богородицы); болгарские тек-

сты не дают толкования восьми; сербские предлагают два толкования: «Осам Богородичини сабора» (Восемь соборов Богородицы) и «Осмог дана обрезање» (Обрезание восьмого дня).

Почти не имеет вариантов словенское толкование чисел **девять** и **десять**: «Devet je korov angelov, Devet zborova andeoskih» (Девять ангельских хоров), лишь в одном случае: «Devet je glavnih grehov» (Девять главных грехов); «Deset božjih zapovijedi» (Десять Божьих заповедей). В остальных текстах:

хорв. Devet je divljih uvjeta (Девять древних заветов); Devet kora andeoskih (Девять хоров ангельских); макед. Devjat čini angelstij (Девять чинов ангельских); Девет ликой ангелски (Девять ликов ангельских); Девети: девет чина анђела (Девятый: девять чинов ангелов); серб. Девет чина анђелских (Девять чинов ангельских).

Для десяти только в двух случаях вместо «заповедей Божьих» дается «заповедей Моисея» (записи из Тетово и Пирота).

Для числа **одиннадцать** в словенских текстах чаще других дается ответ:

Ednajst taužent svetih devic (Одиннадцать тысяч чистых/святых дев) или Edenajst je sestrih Uršolih, Ednajst taužent devic svete Šent-Uršule (Одиннадцать (тысяч) сестер/дев (святой) Уршулы),

но есть также единичный ответ: «Ednajst je patriarihov» (Одиннадцать патриархов) — все они не имеют прямых библейских соответствий. В остальных текстах:

хорв. Jedanaest je diva umiljenih (Одиннадцать прелестных дев); Jedanaest je zapovijedi božjih (Одиннадцать заповедей Божьих); Jedanaest divica kriposni (Одиннадцать добродетельных девиц); макед. Edinonadesjat nebesa (Одиннадцать небес); Единаести са небеса (Одиннадцатые — это небеса); серб. Jedanaest Boži nebesa (Одиннадцать — Божьи небеса) [Николић 1933: 112].

Наконец, число **двенадцать** толкуется в словенских текстах преимущественно как

Dvanajst je jogrov Ježišavah (Двенадцать апостолов (учеников) Христа), в нескольких текстах читаем: Dvanajst je temeljnih resnic (Двенадцать главных истин), Dvanajst lastnosti božjih je (Двенадцать свойств Бога);

в остальных текстах — «Двенадцать апостолов Божьих».

Хотя в большинстве известных славянских и европейских текстов перечень чисел ограничен двенадцатью, в некоторых записях он сокращается до шестидесяти или расширяется до 13, 14 и даже 15. В нескольких словенских образцах расширенного ряда из собрания К. Штрекеля число **тринадцать** соотносится с Иисусом Христом: «Trinajst je Jezus Kristus» (Тринадцать — Иисус Христос) или «Trinasti ta usmiljeni Jezus» (Тринадцатый — милосердный Иисус) и служит, таким образом, своего рода завершением символического счета; в одном хорватском тексте: «Trinajst je Исусових апуштола» (тринадцать — Исусовых

апостолов). Далее в отдельных текстах могут следовать толкования для числа **четырнадцать** — «станции» крестного пути (*Štirinajst štacjonov božjih*) и для числа **пятнадцать** — молитвы классического розария (*Petnajst je roženkrancov*), прославляющие Христа и Деву Марию (каждая из трех «роз» символизирует пять «тайн» — радостных, скорбных и славных).

Примерно тот же тип толкований, т. е. апеллирующих к ветхозаветной и христианской истории, мы находим в числовых песнях других славянских традиций. Более того, нередко он сохраняется и в числовых фрагментах повествовательных текстов — сказок и легенд (см. ниже). Но наряду с ними встречаются толкования, далекие от жанра религиозных стихов, толкования, которые можно назвать бытовыми или практическими, они отсылают к реалиям мира и повседневного опыта.

Представляют интерес и названия числовых песен, даваемые исследователями и собирателями. Русское название «Евангелистая песня» восходит к Киреевскому [Киреевский 1848]; под этим названием числовые тексты публиковал Бессонов [Бессонов 2: 379–381, № 93; 381–385, № 94; 385–388, № 95; 388–390, № 96; 391–393, № 97]; вслед за Бессоновым им пользовались и другие русские ученые; мотивировка его остается неясной, о чем писал уже П. В. Шейн [Шейн 1893: 701]. У чехов песня называется «Mistr». К. Штрекель помещает числовые песни под общим заголовком «Hagada», однако к отдельным текстам приводятся оригинальные обозначения, под которыми песню записывали собиратели (названия могли принадлежать как самим собирателям, так и носителям соответствующей местной традиции): «Dvanajst osobitosti», «Od kanigalilejske ohceti», «kanigalilejska», «evengelska pesen» (ср. рус. название), Поленакевич называет македонские песни также «Hagada»; одна хорватская песня озаглавлена «Јединство» [Ножинић], другая — «Velika molitva», третья — «Велики куабетац» (от латинского псалма «*Qui habitus caelis*»).

Отношение еврейской пасхальной агады к европейской устной традиции остается неясным: по структуре и принципу толкования чисел она очень близка к европейским числовым песням, но при этом она известна не везде и ее нет в древнейших еврейских сборниках (см. прежде всего [Zibrt 1928]). Таким образом, главный вопрос — о происхождении и распространении числовой песни, о ее западных или восточных корнях — остается открытым. Что касается словенского фольклора, то относительно большую популярность интересующей нас песни в Словении сравнительно с другими южнославянскими традициями, по всей вероятности, следует связывать с южноевропейским (средиземноморским), прежде всего итальянским влиянием, независимо от того, как возник этот текст в самом итальянском фольклоре и в европейской книжной и устной традиции в целом.

Прагматика. Содержание текста не может быть адекватно истолковано без учета его функции и прагматики. В случае числовых песен эта сторона содержания оказывается особенно важной. Конкретные функции и контексты этих песен могут быть разными, но во всех случаях исполнители числовых песен

отчетливо осознают их магический характер и, соответственно, используют их в качестве инструментов воздействия на положение дел в мире. Что именно обеспечивает эту магическую функцию? — Сам числовой ряд, само действие счета, кумулятивно-кольцевая структура (ср. восходящий и нисходящий счет в заговорах), но главное, конечно, символика чисел, отсылающая к сфере сакральных текстов, лиц, реалий, протоситуаций.

К сожалению, далеко не всегда собиратели и публикаторы фиксировали контекст и назначение числовых песен. Тем не менее во многих случаях эти сведения приведены — и они весьма красноречивы. Что касается словенских текстов, то к первой и наиболее полной песне [Štrekelj 3: № 6661] дается следующее любопытное примечание: песня-молитва поется «от плохой погоды» (Pesem se moli proti hudemu vremenu); то же сообщается о песне под № 6680. Другой текст (№ 6676), по свидетельству собирателя, в старину исполнялся у гроба (Stari so go radi peli pri mrličih); в соседней хорватской традиции аналогичная песня пелась «над больным», причем верили, что если ее прочесть шепотом и без запинки, то больной выздоровеет; если же ошибешься, больной умрет [Lovretić 1902: 200]; другая «молитва» читалась, «чтобы больной, который долго болел, легче умер» [Ножинић]. Один словенский текст снабжен указанием на то, что песня поется в сельских застольях, особенно свадебных, о чем свидетельствует и ее концовка: «Pijmy, bratci, vino!» (Выпьем, братцы, вина!)» [Štrekelj 3: № 6662].

Нередко числовые тексты используются для отгона нечистой силы; в некоторых случаях указания на эту отгонную функцию мы находим в самом тексте. Например, в хорватской быличке с помощью числовых вопросов ангел защищает новорожденного ребенка от черта: ангел задает вопросы, ребенок отвечает, и на последний вопрос «Что есть 13?» дается ответ: «Тринадцатый Бог в вышине, а мы внизу, и все неприятели разбежались от нас». Черт убегает, а ангел отдает ребенка матери и отцу [Bonifačić Rožin 1954]. В одном польском тексте читаем такую концовку: «А ты, дьячок ученый, скажи-ка, что есть 12? — а в 12 петух поет, прочь от меня!» [Kolberg 5: 206]. В укр. песне: «Что есть 13? — Есть 13, пивень запел, лихой землю пролетел» [Шейн 1893: 702]. Все это указывает на откровенно отгонный характер текста.

В одном из опубликованных М. Соколовым вариантов известной Сисиниевой молитвы от трясовиц, ставшей источником многих народных заговоров, такая же модель перечисления применяется к именам вештицы: вештица, давящая детей или насылающая на них бессонницу, рассказывает Сисинию, как Архангел Михаил заковал ее, когда она хотела погубить рожденного Марией Младенца, и вынудил открыть свои имена, перечислением которых можно лишить вештицу силы и спастись от нее. Этот текст молитвы содержится в сербском сборнике XIII в., так называемом сборнике Сречковича (сборнике попа Драголя): «и рече ми архангль михаиль. проклета вѣщица. повѣждь ми имена свая. и рекохъ емоу **•а•** име мое е вѣщица. яже въ члвка въображаетьсе **•в•** обратница **•г•** писоурини **•д•** марияда **•е•** клименія **•ц•** спириноса **•з•** авериа. **•и•** пастирия. **•ѳ•** селевна. **•л•** чедоморна. **•аі•** оурида. **•вї•** добрая. **•гї•** прѣобразница» [Соколов 1888: 39].

В болгарской рукописи XVII в. вештица сообщает свои двенадцать имен архангелу Михаилу со словами: «Если человек может переписать мое имя, то я не войду в дом раба Божия... Отпусти меня, я тебя заклинаю — где эти имена произносятся, там не войдет никакой дьявол во веки. Аминь. Ни к спящим, ни к едящим, ни в полночь, ни в полдень, навсегда, сегодня и всегда, и во все века. Аминь». Этот текст опубликован по рукописи в переводе на современный болгарский язык: «Първо име — Мора, второ — Вещица, трето — Визуса, четвърто — Макарила, пето — Сияна, шесто — Евгелуса, седмо — Наврадулия, осмо — Живи Огън, девето — Пладница, десето — Детодавица, единадесето — взема млякото на младенците, дванадесето — Дявол измамник» [Петканова 1982: 312]. Ср. также хорватский вариант в [Pantelić 1973].

Таким образом, числовые тексты, кроме песен, духовных стихов, молитв и виршей с толкованием чисел, которые носят по преимуществу религиозный, нравоучительный или учительско-катехизический характер, но также нередко приобретают и религиозно-магическую функцию и исполняются в определенных ритуальных или критических ситуациях (над умирающим, для защиты от нечистой силы, для отвращения непогоды и т. п.), существуют фольклорные тексты разных жанров (сказки, легенды, былички, детские приговоры, считалки и т. п.), которые включают в свой состав мотив числового ряда и где вопросы о числах имеют прежде всего отгонную функцию. В редких случаях сюжетная рамка повествования включает в себя полный числовой текст, сопоставимый с песенным. Чаще это лишь фрагменты толкований, обычно несколько начальных элементов, которые, однако, могут сохранять вопросо-ответную форму и общий принцип толкования. В отличие от песенных текстов, которые, как правило, имеют возвратно-кумулятивную структуру (т. е. повторяют при каждом числе все предыдущие ответы в обратном порядке по схеме 1, 2–1, 3–2–1 и т. д.), эти «вторичные» тексты дают простое перечисление, без возвращения к предыдущим числам.

Примером числового текста «песенного» типа, включенного в быличку, может служить хорватский текст, записанный в северной Далмации (г. Сень) Н. Бонифачичем Рожином и хранящийся в архиве Института этнологии и фольклора в Загребе¹ (как и большинство песенных текстов, он предлагает исключительно христианские толкования и сохраняет возвратную схему ответов). Приводим его в русском переводе:

Шел человек по свету. Встречает черта (*врага*). Черт просит человека дать ему то, чего он не знает. Тот говорит, что он знает все, что есть у него дома. А черт ему: «Но я у тебя прошу не то, что ты знаешь, а то, чего не знаешь». А человек ему говорит: «Ну ладно, бери то, чего я не знаю». И пришел человек домой. И говорит жене, что встретил черта, тот просил дать то, чего человек не знает в доме. И что дал ему. А жена плачет и говорит мужу: «А знаешь ли ты, что я беременна?» И тогда он расплакался, потому что не знал этого. Он не знал и говорит: «Горе мне, значит, я сам отдал ему свое дитя». Пошли они исповедаться — и муж, и жена. И обещали Богу, что будут благочестивы и покорны до рождения ребенка. А когда пришло

¹ Благодарю проф. Л. Раденковича за предоставление мне этого текста.

время ребенку родиться, явился черт, но явился и ангел. И ангел спрашивает: «Скажи мне, дитя, что значит единый?» А ребенок отвечает: «Единый — это единый Бог». Снова ангел спрашивает: «Скажи мне, милое дитя, что такое два?» — «Две скрижали (*стабла*) славные и святые. Единый Бог». — «Скажи... что такое три?» — «Три славных патриарха. Две...» — «Скажи... что такое четыре?» — «Четыре евангелиста: Иван, Лука, Марк и Матфей. Три...» — «Скажи... что такое пять?» — «Пять ран христовых. Четыре...» — «Скажи... что такое шесть?» — «Шесть капель Иисуса. Пять...» — «Скажи... что такое семь?» — «Семь радостей и скорбей Богородицы. Шесть...» — «Скажи... что такое восемь?» — «Восемь вод из камня. Семь...» — «Скажи... что такое девять?» — «Девять хоров ангельских». — «Скажи... что такое десять?» — «Десять Божьих заповедей. Девять...» — «Скажи... что такое одиннадцать?» — «Одиннадцать благочестивых дев. Десять...» — «Скажи... что такое двенадцать?» — «Двенадцать апостолов Иисуса. Одиннадцать...» — «Скажи... что такое тринадцать?» — «Тринадцать — это Бог наверху, а мы внизу. Разбежалась вся нечисть от нас». И черт бросился бежать, а ангел взял ребенка и отдал матери и отцу (запись 1954 г.).

Этот текст, озаглавленный «Велики куабетац» (об этом названии см. [Раденковић 1996а: 66]); по сообщению информатора, «молитвенно произносится над умирающим».

Любопытную параллель к этому хорватскому тексту составляет западнобелорусская (гродненская) «легенда», приводимая П. В. Шейном в качестве комментария к «стандартному» песенному числовому тексту (с библейскими толкованиями и возвратной структурой), который, по сообщению собирателя, исполнялся по вечерам на супрядках и в праздники, а также «распевался над покойником». Согласно этой легенде, вопросы задает черт (*шатан*), а отвечает на них «маленький хлопчик»:

Вышоў, кажа, одзин вечар маленький хлопчык на двор... аш бачыць на поветру (на воздухе) шатан леиць — з рогами, ў плащэ и невинную душу несе, котора вельми надто крычала и до Пана Бога и Матки Боской волала. Так гэты хлопчык упаў на колени и давай хрысьцица да Богу молицца. Перахрысьцыў ён, вedomо, и шатана, — так шатан зарас остановиўся и кажа: хлоп! скажы ты мне: «што гэта значыць — одзин?» — Ён и давай ему спеваци аш до двинаццаци... [Шейн 1893: 633].

В хорватской быличке объединены сюжеты [СУС: 811*] («Отдай, чего дома не оставил») и [СУС: 812*] = АА 812 В («Запроданный спасается: отвечает на вопросы черта, что есть один, два, три и т. д.»), однако вопросы задает не черт, а ангел, а отвечает дитя. Совсем иной характер ответов в восточнославянских (украинских и белорусских) быличках с аналогичным сюжетом. Они, как правило, полностью свободны от библейских мотивов и толкуют числа (не более девяти, а иногда всего три-четыре) на основе вполне житейских представлений. Человек не может или не хочет отдать черту одолженные у него деньги (или кабанов, свиней, коней) и прогоняет его толкованием чисел, отвечая на вопросы черта (или за него это делает Бог, попросившийся на ночлег странник, солдат и т. д.). Вот несколько образцов таких толкований:

...коло опівночі, прилітає чорт під вікно і питає: «кто єсть в хаті?» А старець одзивається: «один так як одного нема». Питається чорт: «а два?» Старець одказує: «вдвох добре молотити». — А три? — Втрох добре в дорогу їхати. — А чотири? — Чотири чоловік коліси мав, то свій віз має. — А п'ять? — П'ять чоловік дівок мав, то свої вечерниці мав. — А шість? — Шість кабанів чорт мав, бідному чоловікові дав і на вічне відданне пропало. — Чорт розсердився, зірвав верх з хати і полетів... [Драгоманов 1876: 57].

А що один дуб на степу? — То не ліс! — А що два? — Двоє очей у лобі — то, здається, не каліка! — А що три? — Бог, Петро і Павло — то й три! — А що чотири? — Четверо коліс — то й віз! — А п'ять? — П'ять пальців на руці, то, здається, не каліка! — А що шість? — Шість волів у плузі: иди, та й ори! — А сім? — Сімак лощак — сідай, та йїдь! — А що вісім? — Вісім дівок — то й танець. — А що дев'ять? — Гнав чорт дев'ять кабанів — и оддав бідному чоловікові на процент (<...> Ну, правда твоя, — сказав чорт, — твої кабаны! [Рудченко 1870: 26].

Здоров тобі, один! — Одному худо жыть. — Здоров тобі, два. — У двох посидаты та добре балакаты. — Здоров тобі, тры! — У трёх за цип та на тик, добре саме молотыты. — Здоров, чотыри! — Четверо пид возом колісь, то добре було йиздыты. — Здоров тобі, п'ять! — Було у чоловіка п'ятеро дочок, своїи досвиткы, добре було спиваты. — Здоров тобі, шість! — Було у чоловіка шість пар волів, то добре було ораты. — Здоров тобі, сим. — Було у черта семеро свынєй, та я й ти забрав [Манжура 1890: 128].

Шчо йиден? — Ги ни йиден! — отповідат. — А два? — Ги йиден. — А три? — А три добре. Два бы молотили, а йиден бы трыас солому. — Ах, — мовит, — працеко мойа, кількас пропала даремно. І пішоў. [Гнатюк 1902: 113].

Ну, будем говорити деўйать питань... Шчо йи йиден? — Той відповідайи, кажи: Йиден так йак ньц. — А він питаи сы: А шчо йи два? — Той кажи: Два хлопцы то йи добра компаныйа (а газда спит, ньц ни знаи). — Питаи сы далы: Шчо йи три? — А він кажи: Три хлопцы добри бйи. — Питаи ййго: Шчо йи штири? — А він кажи: «Штири колєсь, добрий віз. — Питаи ййго: Шчо йи пйить? — Той кажи: Пйить дывок, то йи своїи вичирниці. — Питаи ййго: Шчо йи шість? — А він кажи: Шістьь вольў йи свій плуг. — Питаи ййго: Шчо йи сым? — Кажи, жи сым хлопцыў, то йи своя вина. — Питаи ййго: Шчо йи вісім? — А він кажи, шчо вісім оборогіў, то йи свій хльїб. — Питаи ййго: Шчо йи деўйить? — А він кажи: Йа диўйитий ангел віт Бога, а ти, чорти, шчизай гет [там же: 206].

Йеден? — Йеден йєс пришол, йеден іт. — Два? — Йедна драга, другий ти. — Три? — Што три баби знайут, нигда не затайат, ўсе на сьвіт виийаўйат. — Штірі? — Хто ма штірі колеса, ма цылий віз. — Пйат? — Хто ма пйат дывок, велику старіст ма. — Шіст? — Хто ма шіст воли, може з йедним плугом і з йедном бороном за нима такой боронити. — Сым? — Хто ма сым синіў, хоць кому сьа може до польа заставити. — Вісем? — Хто ма вісем волиў, може з двома плугами орати. — Деўйат? — Хто ма деўйат веприй, може каждый день солонину йїсти... І пошол дьябол пречь [там же: 6].

Одно сонце на небі, двоє очий, троє трійцы у церкві, чотири коліс у возі, пйить палців, шеста долоннь, сім братів йик си бют най си осьмий мішьеє, девйить вепрїв вігулив у дурньи... [Шухевич 1908: 135].

...приходить під вікно чорт і питаєся: «А що, є ти вдома?» Той каже: «Є!» — «Ну що, — каже, — що — перше слово?» — «Господь Бог!» — каже: «Друге — син божий, трети — Тройця свята, четверти — штири колісі в возі, п'яте — п'ять пальців в руці, шесте — шість волів в плузі, семе — дав чорт на виплат сім кабанів, вік віком пропали!» — Той тогди, як кинув кошіль гроші[й] через вікно, засипав пів хати і каже: «На! Розживайся!» [Левченко 1928: 32].

Украинские сказки все же сохраняют связь с «песенными» числовыми текстами: при явной тенденции к замене христианских толкований бытовыми в них сохраняется некоторая автономность числового текста и его магическая функция. В белорусских сказках остается лишь мотив разгадывания числовых загадок черта как магический прием, но сами вопросы предельно редуцированы и уже не воспринимаются как самостоятельный компонент:

...черт подышов под вкно: «Человеча, кажець: а што ўдвох?» А человек отвечаець: дорога корочей! — А ўтрэх? — Молоциць ляхчей! — А ўчетырэх? — спрашуець ен у яго. А ён кажець: ня черци б у цябе гроші просили, каб мы ўчетырэх молоцили!.. Тоды чорт и побег; потому мужик отгадав уси загадки [там же: 52].

Слухай жа: што ты один у хати? — Встану сярод хаты и растопыру руки, и я ня тые стяны ня дастану, ня тья! — Ну, добро! А што ўдвох? — А ўдвох мы идом дорогой десять вёрст, здастца за одну. Удвох дорога корочей! — А ўтрох? — А ўтрох молотить ляхчей! — Ну, старик, верно отгадав загадки! [там же: 83–84].

...выскакуець из икипажу прежній яго госць. Подбегаець под вкно пот кутнее — и скричав: што раз? Отвечаець етый старик, который на лавцы: дорога длинна! — Што два? — Дорога корочей! — Што три? — Коли б я у три сохи 'рав, дык бы ня чорт твое гроши брав!.. Сычас зареготав и счез. Отгадав! [Романов 1891: 213].

...Gdy przyszedł ów diabeł, zaczyna pytać: «Dwa?» — Dostawszy ową mądrość od baby odpowie dziad: «We dwóch dobre mandrowaty». — Tri? — We trzech dobre młotyty. — Cztery? — Cztery kołesa to-j wiz (wóz). — Piat'? — Piat' konij to-j pluh. — Szest? — Szest woływ to-j pluh. — Siem? — Kto siem korow maje, syr i masło maje. — Osm? — Kto wisim doczok maje to-j weczorynki sprawlaje. (Когда пришел этот черт, он начал спрашивать: «Два?» — Наученный бабой, дед ответил: «Вдвоем хорошо в пути. — Три? — Втроем хорошо молотить. — Четыре? — Четыре колеса у телеги. — Пять? — Пять коней — плуг. — Шесть? — Шесть волов — плуг. — Семь? — У кого семь коров, у того есть сыр и масло. — Восемь? — У кого восемь дочек, тот и вечеринки устраивает) [Kolberg 52: 450–451].

В качестве еще одного примера «обытовления» жанра числовых текстов можно привести недавнюю (1991 г.) русскую запись из с. Крылатовка Ревдинского района Свердловской области²:

А вот как робятёнка считать учили. Возьмут ладонку, пальчики загибают, а к каждому пальчику свои слова:

Один — один Бог на небе,
Два — два бережка у речки,

² Запись любезно предоставила мне Е. Л. Березович.

Три — до трех раз прошение,
Четыре — колеса в телеге,
Пять — пять рук на косовище,
Шесть — крест о шести концах,
Семь — недель великопостных,
Осень — осемь снопиков в суслоне,
Девять — девять грешников в аду,
Десять — десять пальчиков у Васи.

В этом тексте любопытно сочетание бытовых и религиозных толкований, соответствующих его «учительной» функции.

Приведенный материал проливает свет на соотношение числовых мотивов в некоторых письменных и устных текстах славянского фольклора — при всех жанровых различиях и разнообразии трактовок отдельных чисел, остается неизменной магическая функция порядкового счета и потребность в семантизации числа, независимо от того, закрепляется ли за числом некий сакральный смысл или конкретное предметное соотнесение³.

³ Благодарю за помощь в поисках источников В. Фролцову (Брно), Л. Раденковича (Белград), С. Небжеговскую-Бартминьскую (Люблин), Е. Бакалову (София), Е. Л. Березович (Екатеринбург).

**СТРУКТУРА И ПОЭТИКА
ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА**

ПРЕДМЕТНЫЕ ОППОЗИЦИИ И ИХ СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ

Много лет тому назад в нашей совместной с Л. Н. Виноградовой статье о веннике [Виноградова, Толстая 1993б] мы попытались кратко определить основные признаки (свойства) предмета (в частности артефакта), релевантные для его концептуализации и символизации в языке традиционной культуры, — утилитарная функция, форма, цвет и другие внешние признаки, отношение к другим предметам (вхождение в ряд), характерные для него параметры места и времени, его «происхождение» (способ изготовления, материал и т. п.), его типичные «владельцы» или «деятели» и др. В настоящих заметках я хочу продолжить тему предметного кода культуры и коснуться вопроса о предметных оппозициях, т. е. об антитетическом противопоставлении предметов (часто ситуативно или контекстно обусловленном). Например, в свадебной песне, записанной в Заонежье, в обращении невесты к родителям:

Вы послушайте, желанные родители,
Как приехали поезжанюшка,
Лошаденка лысатая,
А поезжанюшка плешатая.
Скатертушку кладите им онученьку,
Хлеб-то вы кладите сухаришечко,
Кладите чашечки да им да черепашечки,
Кладите ложеченко да им обгрызченко [РСЗ: 48]

— содержатся оппозиции «скатерть – онуча», «хлеб – сухарь», «чашка – черепушка». Прежде чем заняться анализом подобных оппозиций, необходимо уточнить сами понятия предмета и оппозиции применительно к языку культуры.

В логике и философии противопоставляются предмет и предикат (свойство, признак и действие) как два разных типа онтологических сущностей, взаимодополнительных и определяемых друг через друга: предмет идентифицируется по совокупности своих признаков и характерных действий, а предикат — по совокупности своих предметных «актантов»; предмет представляет собой целостный объект действительности, а предикат — абстрагированный от объекта признак, не имеющий конкретного воплощения, но присущий многим предметам; предмет существует в пространстве (занимает определенное место в пространстве, материальном или идеальном), а предикат — во времени; предикат связан с определенной целостной ситуацией, а предмет — с множеством ситуаций и т. д. В лингвистике предметные и предикатные имена также кардинально противопоставляются, ср.: «Для предметных лексем нужно строить дифференциальные толкования, потому что исчерпывающие невозможны, а для предикатных — исчерпывающие, потому что дифференциальные недостаточны. <...> Двум раз-

рядам лексики и, соответственно, двум типам толкований соответствуют и две разные семантические классификации языковых единиц — таксономическая и фундаментальная. Первая предназначена для предметных единиц (например, названий различных объектов живой и неживой природы), а вторая — для предикатных» [Апресян 2009: 28].

Как в языке, так и в культуре образ предмета как компонента картины мира антропоцентричен, т. е. в нем закреплены только те признаки и свойства, которые значимы для человека, имеют отношение к человеку. В языке совокупность релевантных признаков предмета («кластер» его свойств) формирует семантику слова, в культуре они определяют культурный знак — стереотип (или концепт), отражающий культурные (символические) функции предмета. Семантические характеристики предметного слова в языке и категоризация предмета в культуре (его культурная семантика и функции) зависят от их принадлежности к определенному таксономическому классу: имена и стереотипы животных отличаются от имен и стереотипов растений, орудий, явлений природы, артефактов и т. п.¹

Подобно словам в языке, предметные знаки культуры вступают в системные парадигматические отношения с другими знаками культуры. Как и слова, они могут быть многозначными (полисемия), вступать в отношения синонимии (изофункциональности), омонимии, антонимии (см. [Толстая 2010б: 14–17]), в другие виды отношений и зависимостей, например, устойчивой взаимодополнительности (ср. *ключ* и *замок*, *ступа* и *пест*).

Понятие семантических оппозиций, широко используемое в исследованиях содержательного плана культуры (см. [Толстая 2004а]), относится прежде всего к предикатам (признакам), даже если они формулируются на языке имен, ср. «мужской – женский», «свой – чужой», «верх – низ», «sacrum – profanum», «далеко – близко», «восток – запад», «здоровье – болезнь» и т. п. Предикатные оппозиции представляют собой пары альтернативных признаков, которые могут противопоставлять множество предметов, наделенных этими признаками. Предметные оппозиции имеют принципиально иную природу. В отличие от предикатных, они противопоставляют друг другу не абстрактные признаки, а целостные «индивидуальные» образы объектов или явлений действительности, обладающих определенным набором предикатных характеристик (признаков и свойств), из которых, однако, в каждой отдельной оппозиции актуализируется какой-то один из релевантных признаков. Так, в приведенном выше примере *скатерть* как предмет «высокой» сферы, символизирующий гостеприимство и сакральность трапезы, противопоставляется *онуче* как предмету сугубо утилитарного, «низкого» назначения, не совместимому с ситуацией гостеприимства; при этом другие признаки этих предметов, например, материал, из которого они изготовлены (полотно), в расчет не принимаются.

В основе любой оппозиции в языке культуры лежит оценка: положительное противопоставляется отрицательному, хорошее — плохому, доброе — зло-

¹ Об отличительных свойствах предметных имен см. [Рахилина 2001]; о предметном коде культуры см. [Байбурун 1981; Топорков 1989; Топоров 1993; Добровольская 2009].

му, полезное — бесполезному и т. д., поэтому бинарные оппозиции (особенно предикатные) могут приравниваться друг к другу, составлять эквивалентные ряды и символически отождествляться: «мужской — женский» может коррелировать с «правый — левый», «верхний — нижний», «внутренний — внешний» и т. п. на том основании, что все левые члены пар оцениваются положительно (во всех или в каком-то определенном отношении), а правые — отрицательно (см. [Толстой 1987]).

Семантические оппозиции сопоставимы с явлением антонимии в лексике, и так же, как и антонимия, они могут быть разными — и по характеру отношений между членами оппозиции, и по характеру (степени) противопоставленности членов антитезы, и по их прагматике (см. [Толстая 2008a]). В зависимости от того, какие объекты действительности противопоставляются друг другу, среди предметных оппозиций могут быть выделены разные таксономические (онтологические) типы (явления природы, растения, животные, человек, артефакты и др.). В зависимости от того, по какому признаку они противопоставляются («мужской — женский», «верх — низ», «sacrum — profanum», «больше — меньше» и т. д.), могут быть выделены семантические типы предметных оппозиций. По характеру самого противопоставления могут различаться логические типы оппозиций (привативные, эквиолентные, градуальные и т. п.). Наконец, по условиям (ситуациям) противопоставления могут быть выделены системные (регулярные) и контекстные (оказиональные) оппозиции. Рассмотрим их кратко.

Таксономические типы оппозиций можно иллюстрировать следующими примерами (для краткости берутся примеры из паремиологического фонда — русского [Даль 1957; Снегирев 1999], украинского [Прислів'я та приказки 1989–1991] и сербского [Карацїћ 1972б], однако многие из них могут быть подтверждены и дополнены данными других форм и жанров символического языка культуры²):

• Объекты и явления природы (мироздание, рельеф, погода). Солнце — луна: *Как месяц ни свети, а все не солнышко; Светило б солнце, а месяц даром; И месяц светит, когда солнца нет; Сонця нема, то й місяць світить; Сонце — батько, а місяць — вітчим; месяц — звезды: Не дбаю о звiзди, коли мій місяць світить; солнце — тучи: Хмарні дні учать нас любити сонце; солнце — дождь: После дождичка даст Бог солнышка; Дождик вымочит, а красно солнышко высушит; Коробом сонце, ситом дощ; Дощ вимочить, сонечко висушить, буйні вітри голову розчешуть; море — лужа: Не ищи моря, и в луже утонешь; небо — земля: На небо не взлезешь, в землю не уйдешь; По небу широко, а по земле далеко; Да это как небо от земли (разнится); Небо — престол Божий, земля — подножие; Моя хата небом крита, землю підбита, вітром загороджена; небо — море: Як небесна височина, так морська глибина; поле — лес: Поле бачить, а ліс чує; Поле видне та глухе, а ліс темний та чуй-*

² См. «предметные» статьи в словаре [СД].

ний; *Поле плаче, а ліс скаче; гора – дол: Гори високі мають доли глибокі; Гору хвали, а низ ори* и т. п.

- **Время.** День – ночь, вечер: *Якби не було ночі, то не знали б, що таке день; лето – зима: Готовь сани летом, а телегу зимой; Ко у лето не ради, у зиму гладује* (Кто летом не работает, зимой голодает); осень – весна: *Восени багач, а навесні прохач; Весна говорить — уроджу, а осінь каже — я ще погляджу* и т. п.

- **Растения.** Верба – яблоки, груши: *Дождешься, как от вербы яблоск; крапива – лилия: Часом і між кропивою лілія росте; береза – дуб: Аби дубки, а берізки будуть; Що дуб — то не береза* и т. п.

- **Животный мир.** Пчела – оса: см. [Гура 1997: 450]; вол – конь: *Кінь волові не товариш; вол – корова: Боље је за годину волом него сто година кравом* (Лучше год волом, чем сто лет коровой); волк – овца: *Волк в овечьей шкуре; И све овци и сити вуци* (И овцы все [на месте], и волки сыты); вол – лягушка: *Как ни дуйся лягушка, а до вола далеко; кошка – волк: Лиже као мачка, а ждере као вук* (Лижет как кошка, а жрет как волк); сокол – ворона: *На чужој стороне и сокола зовут вороною; синица – журавль: Лучше синица в руках, чем журавль в небе; петух – курица: Боље је бити пјевац један дан него кокош мјесец* (Лучше быть петухом один день, чем курицей месяц); яйцо – курица: *Лучше лишиться яйца, чем курицы* и т. п.

- **Субстанции и вещества.** Вода – молоко: *Обожжешься на молоке, станешь дуть и на воду; Хто опікся на молоці, то й на зимну воду дмухає; Як з поганим молоком, то краще з водою; хлеб – вода: Хліб — батько, вода — мати; вода – мед: Лучше воду пить в радости, нежели мед в кручине; мед – деготь: Кадка (бочка) меду, ложка дегтю: все испортишь; деготь – сметана: Не обычай дегтем щипель, на то сметана; вода – огонь: Він ані в воді не втоне, ані в огні не згорить; Огонь и вода — то добро і біда; Вогонь палить, вода студить; вода – кровь: Кровь людская не водица; Крв није вода* (Кровь – не вода); вода – камень: *Вода м'яка, а камінь пробиває; грязь – золото: Казав овес: сій мене в болото — буду золото; Кинь ячмінь в болото — вбере тебе в золото; огонь – дым: Док се чоек дыма не надими, не може се ватре нагріјати* (Пока человек дыму не наглотається, огня не разожжет); шерсть – железо: *У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке* (У Бога шерстяные ноги, но железные руки) и т. п.

- **Локусы.** Дом – поле: *Что в поле ни родится, все в доме пригодится; дверь – окно: Заступи природу дверима, то вона тобі вікном; дом – баня: см. [СД 1: 138–140]; хата – каменные палаты, светлица: Своя хата краща від чужих палат кам'яних; Своя мазанка ліпша чужої світлиці; хлев – горница: Як хліба край, так і в хліві рай, а як хліба ні куска, так і в горниці тоска; дом – могила: Ближе сам гробу него дому* (Я ближе к могиле, чем к дому); *Данас у дом, а сјутра у гроб* (Сегодня в дом, а завтра в могилу) и т. д.

- **Тело (человека, животного).** Тело – душа: *Телу простор — душе тесно; Грешное тело и душу съело; плоть – дух, душа: Плоть грешна, да душа хороша; голова – ноги: Дурная голова ногам покоя не дает; Увязнешь ногою, поплатишься головою; Тешко ногама под лудом главом* (Тяжко ногам под дур-

ной головой); голова – руки: *Легче работать руками, чем головой*; голова – волосы: *Снявши голову, по волосам не плачут*; голова – шапка: *Спохватился шапки, когда головы не стало*; *Док је главе, биће капа* (Пока есть голова, будет и шапка); голова – хвост: *Голова хвоста не ждет*; *Была бы голова, а хвост будет*; глаза – уши: *Жену выбирай не глазами, а ушами*; глаза – ноги: *Очи су да гледу а ноге да греду* (Глаза — чтобы смотреть, а ноги — чтобы ходить); уши – хвост: *Не держал за уши (за гриву), а за хвост не удержишь*; ухо – брюхо: *Слушай ухом, а не брюхом*; зверь – шкура: *Не продавай шкiри не бивши звiра* и т. п.

• Человек социальный и духовный. Мать – мачеха: *Мать гладит по шерсти, мачеха против*; *Природа одному мама, а другому мачуха*; мать – дитя: *Док дижете не заплаче, мати га се не сјећа* (Пока дитя не заплачет, мать о нем не вспомнит); хозяин – слуга: *Кто господин деньгам, а кто слуга*; *Вогонь добрий слуга, але поганий хазяїн*; хозяин – хозяйка: *Од господаря повинно пахнути вiтром, а од господинi — димом*; друг – враг: *Лучше друг вдали, чем враг вблизи*; Бог – люди: *Как Бог до людей, так отец до детей*; Бог – черт: *Бог дает путь, а дьявол крiюк*; *Бога не гневи, а черта не смеши* и т. п.

• Артефакты. Ложка – ведро, бочка: *На весну корець дощу — ложка болота, восени ложка дощу — корець болота*; мешок – торба: *Сьогодні з мішком, а завтра з торбинкою*; серп – бритва: *Багатого й серп голить, а убогого і бритва не хоче*; нож – ложка: *Нож со стола упал — гость будет*; ложка или вилка — гостья; нож – топор: *Не по что с ножом, где топор заложен*; сани – телега: *Готовь сани летом, а телегу зимой*; веник – веноч: *Барвінок на вінок, а полин на віник*; полотенце – онуча: *После полотенчика онучей не утираються*; нитка – рубаха: *С миру по нитке — голому рубаха*; крест – лопата: *З одного дерева і хрест і лопата*; крест – пест: *Дурак не боится креста, а боится песта*; икона – лопата: *В лесу живем, в кулак жнем, пенью кланяемся, лопате молимся*; *Из одного дерева икона и лопата*; *З одного дерева і ікона і лопата*; стол – престол: *Хлеб на стол, так стол — престол*; *а хлеба ни куска, так и стол — доска*; *Коли хліб на столі, то стіл — престіл, а коли хліба ні куска, тоді стіл лиш гола дошка*; церковь – кабак: *Хоть церковь и близко, да ходить склизко, а кабак далекомько, да хожу потихоньку*); хлеб – булка, паляница, калач, пирог: *Голодному здається кожен хліб за булку*; *Краще хліб з водою, ніж паляниця з бiдою*; *Краще сухий хліб з водою, як калач з бiдою*; *Ешь пироги, а хлеб вперед береги* и т. п.

Семантические типы предметных оппозиций определяются тем, какие признаки лежат в их основе. Например, признак «мужской – женский» служит основной противопоставлений: *хозяин – хозяйка, парень – девушка* и т. п.; *ложка – нож, ступа – пест* и т. п., но на этот признак могут накладываться другие смыслы: статусная иерархия (*хозяин* имеет более высокий статус, чем *хозяйка*), эротические коннотации (*ступа – пест*) и др. Смысл антитезы *хлеб – вода* раскрывается через посредство оппозиции *отец – мать* (*Хліб — батько, вода — мати*), основанной на признаке «мужской – женский», однако этой гендерной оппози-

цией не исчерпывается семантика паремии, так как за ней стоит идея кардинального для человека единства этих двух начал — отцовского и материнского (без их статусного сравнения).

Признак «верх — низ» лежит в основе оппозиций *небо — земля*, *небо — море*, *гора — дол*; в первом случае он может принимать «идеологическую» трактовку и противопоставлять *небо* как высший духовный, сакральный, божественный мир *земле* как низшей, человеческой сфере жизни. Формально этот же признак противопоставляет *голову* и *ноги*, однако в большинстве случаев их оппозиция строится на «функциональном» толковании частей тела, т. е. *голова* как «орган» интеллектуальной деятельности человека противопоставляется *ногам* как «орудию» физической активности (ср. *Дурная голова ногам покоя не дает*).

Оппозиции *мать — мачеха*, *отец — отчим* можно считать привативными: в них сопоставляемые члены имеют общее значение гендерного признака «мужской — женский», занимают одинаковое место в системе родства, но различаются по признаку «свой — чужой» («родной — не родной»), что получает ценностную интерпретацию, ср. *Сонце — батько, а місяць — вітчим*.

Предметы могут противопоставляться друг другу по степени проявления некоторого признака: «больше — меньше», «сильнее — слабее» и т. п. В поговорке *Сонця нема, то й місяць світить* отношение между солнцем и месяцем определяется их ценностным сопоставлением, в котором солнцу как более яркому светилу приписывается более высокая «ценность», чем месяцу, и эта антитеза носит градуальный характер (большая и меньшая степень проявления признака — способности светить). Ср. еще чисто «количественную» оппозицию *ложки* как емкости малого объема и *ведра* как емкости большего объема; оппозицию *капля — море* (ср. *капля в море*) и т. п. В оппозициях типа *хлеб — калач* «нормативный», «стандартный» предмет сопоставляется со своим «исключительным» вариантом, отличающимся более высоким качеством (вид привативной оппозиции). Антитезы сравнительной количественной оценки (наряду с другими видами оценки) часто выступают в так называемых паремиях предпочтения (модель *Лучше меньше, да лучше*), ср. *Маленькая рыбка лучше большого таракана*³.

Антитеза может не только соотносить полярные в отношении того или иного признака предметы разных сфер действительности, но и сопрягать по принципу синекдохи целое с его частью (*голова — волосы*, *зверь — шкура*) или по принципу метонимии предметы, реально или ситуативно связанные друг с другом (*огонь — дым*, *голова — шапка*, *глаза — уши*, *дверь — окно* и т. п.), ср. *Не купив коровы, да завел подойник*.

В «ролевых» оппозициях соотносятся взаимодействующие предметы или лица, и само противопоставление строится на противоположности их ролей (предикатов) относительно друг друга: *хозяин — слуга*, *мать — дитя*, *муж — жена*, *волк — овца* и т. п.

Прагматическая оценка (эстетическая или утилитарная) лежит в основе оппозиций *солнце — дождь* (солнечная погода предпочтительна с хозяйственной

³ О паремиях «предпочтения» см. [Арутюнова 1985].

точки зрения), *мед* – *деготь* (мед предпочтительнее как ценный вид пищи), *золото* – *грязь* (золото — символ высшей ценности, грязь лишена полезных свойств), *лилия* – *крапива* (лилия — эталон красоты, а крапива ни эстетически, ни утилитарно не привлекательна), *венок* – *веник* (венок воспринимается прежде всего как атрибут девушки, а веник — как утилитарный предмет домашней утвари) и т. п.

Признак «*sacrum – profanum*» имеет особое значение в системе оценок и сопоставлений и потому часто оказывается основой антитетического противопоставления предметов, относящихся к самым разным сферам действительности, ср. *небо* – *земля*, *дом* – *баня*, *пчела* – *оса*, *липа* – *осина*, *престол* – *стол*, *икона* – *лопата*, *крест* – *лопата* и т. п.

Во многих случаях предметная оппозиция носит опосредованный характер и вытекает не из прямого сопоставления предметов по их свойствам, а из антитезы символизируемых ими ситуаций, например, оппозиция *хлеб* – *камень* строится на вторичных, культурных значениях хлеба как знака угощения и гостеприимства и камня как знака враждебности (ср. *держать камень за пазухой*).

Примеры некоторых **логических типов** оппозиций (привативных, градуальных, ролевых) были приведены выше; остается назвать самый распространенный тип — оппозиции эквиполентные, в которых противопоставленные объекты имеют соотносительные (альтернативные) признаки, например, *лето* и *зима* противопоставлены по признакам «тепло – холодно», «долгие – короткие дни/ночи», «наличие – отсутствие зелени» и т. д. Ср. также *огонь* – *вода*, *камень* – *песок*, *день* – *ночь*, *небо* – *земля* и т. п.

Приведенный выше по необходимости схематичный обзор основных параметров и типов предметных оппозиций должен быть дополнен их **«текстовой» характеристикой**, т. е. указанием на их роль в организации фольклорных текстов. Антитеза, представляющая собой один из видов поэтических тропов, в некоторых жанрах используется как яркий сюжетообразующий прием. Такие тексты или их фрагменты можно отнести к особому «антитетическому» жанру (подобно тому как в фольклоре и книжности выделяется вопросо-ответный жанр)⁴. Кроме паремий, для которых антитеза — один из излюбленных приемов, к таким жанрам относятся, в частности, свадебные песни и причитания с мотивом противостояния мира невесты и мира жениха, где системная антитеза является составным элементом структуры целого текста. Примером развернутой предметной антитезы может служить фрагмент вологодского свадебного причитания невесты, в котором женскому головному убору «кике» противопоставляется девичий головной убор «красота», с которым прощается и который оплакивает невеста [Ефименкова 1980: 325]:

⁴ В отличие от отрицательного параллелизма, или так называемой славянской антитезы, где имеет место не семантическая оппозиция, а скорее метафорическое отождествление [Гаццак 1973], в данном случае имеется в виду именно семантическое противопоставление по одному или нескольким признакам.

Злодей кика та белая да
 Во татарах родилася, да
 Во зырянах крестилася, да
 Ещё нет у кики белыё, да
 Нет ни крёстного батюшка, да
 Крестовыё божатушка, да
 Злою кикю ту белую да
 Шила баба та старая да
 В Филиппово говиньице да
 Среди да ночи тёмного да
 На запечном на столбике, да
 На полатном на брусике.

Чёсна дивья красота да
 Во хрестьянах родилася, да
 В божьей церкви крестиласе! Да
 Ещё есть у дивьей красоты да
 Есть и крёсной-от батюшко, да
 Крёстовая божатушка! Да
 Чёсну дивьюю красоту да
 Шила красная девица да
 Среди лета тёплого да
 Она в новой-то горенке!

В тексте разворачивается оппозиция кики и красоты путем экспликации всех антитетических признаков (предикатов), противопоставляющих эти предметные символы женского и девичьего статуса: злодейство — честность, рождение «во татарах» — рождение «во хрестьянах», квазикрещение «во зырянах» — настоящее крещение «в божьей церкви», отсутствие крестных восприемников — наличие крестных восприемников, продукт шитья старой бабы — продукт шитья красной девицы, порождение зимнего холодного времени (Филипповский пост) — порождение теплого летнего времени, «рождение» на запечном столбике — рождение в новой горенке. В первой части развернутой антитезы сопоставляются антропоморфные образы кики и красоты, а во второй — их реальные (предметные) образы (их шьют определенные лица в конкретное время и в конкретном месте).

Семантический и функциональный анализ предметных оппозиций с использованием логико-лингвистических понятий антонимии и антитезы позволяет приблизиться к раскрытию механизмов символизации предметных реалий в языке культуры и выявлению системных парадигматических и синтагматических отношений культурных знаков.

АНТИТЕЗА И АНТОНИМИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ СЕРБСКИХ ПОСЛОВИЦ)

В любом корпусе пословиц самый многочисленный разряд составляют изречения, построенные по принципу антитезы. При этом слова, манифестирующие противопоставляемые понятия, в лексической системе языка могут быть связаны разными отношениями. Это могут быть «классические» антонимы (*добро – зло, свой – чужой, сладкий – горький, легко – тяжело, начать – кончить* и т. п.), но чаще отношения между антитетически противопоставляемыми в пословице словами носят более сложный характер, и их семантическая связь не может быть подведена под строгое понятие лексической антонимии (ср. *мать – мачеха, волк – брат, молоко – вода, вода – огонь, вода – вино, ночь – день, Бог – черт* и т. п.). В настоящих заметках предлагаются некоторые наблюдения над логической и языковой структурой сербских пословиц, сделанные на материале двух сборников — классического собрания пословиц Вука Караджича [Караџић 1972б] и «Старинного сборника сербских пословиц», опубликованного А. Гильфердингом [Гильфердинг 1869]¹.

При изучении лексической антонимии исследователи исходят прежде всего из парадигматических отношений между словами и опираются на семантические свойства противопоставляемых слов и их толкования [Апресян 1995а: 284–315]. Синтагматические отношения антонимов (прежде всего их частая совместная встречаемость в тексте) оказываются на втором плане по той причине, что это свойство гораздо труднее учесть, оно не носит систематического характера и не может служить полноценным критерием антонимии. С этой точки зрения особый интерес представляют тексты антитетических пословиц, в которых эксплицируется противоположность сравниваемых понятий и которые поэтому можно считать диагностическими для изучения разных видов антонимии, квазиантонимии и других отношений противопоставления и способов их лексического выражения.

Свойство антонимии присуще в первую очередь предикатной лексике, поэтому наиболее многочисленные и самые «чистые» примеры антонимов составляют

¹ В публикации Гильфердинга воспроизводится часть обширной рукописи, хранившейся в библиотеке Францисканского монастыря в Дубровнике. Кроме сборника пословиц, составленного в 1697 г. и значительно отличающегося от коллекции пословиц Вука Караджича, рукопись содержит записи народных песен (1758 г.), краткий итальянско-сербско-русский словарь (1751 г.) и разные заметки и выписки духовного содержания (1760 г.). Сборник пословиц писан латиницей, однако, по мнению Гильфердинга, его источником был кириллический текст, о чем свидетельствует нарушенный алфавитный порядок. Публикация реконструирует исходный кириллический текст.

Далее примеры из коллекции Караджича даются без пометы, примеры из сборника Гильфердинга обозначаются астериском. Страницы или номера цитируемых пословиц не указываются, поскольку их можно найти по алфавиту.

глаголы. Среди приставочных глагольных антонимов представлены как общеязыковые, так и окказиональные, свободно образующиеся по антонимической префиксальной модели, ср. *доћи – изићи* (прийти – уйти): *Ако дође прав, не изиће здрав* (Придешь правым, не уйдешь здоровым); *Ако дође крив, не изиће жив* (Придешь виноватым, не уйдешь живым); *доћи – проћи* (прийти – пройти): *Како дошло онако и прошло* (Как пришло, так и прошло); **Притисни срећу кадъ дође, за не твратъ є кад прође* (Хватай удачу, когда она придет, чтобы не гнаться за ней, когда она уйдет); *доћи – отићи* (прийти – уйти): *Наги смо на овај свијет дошли, наги ћемо с њега и отићи* (Нагими мы пришли в этот мир, нагими и уйдем из него); *На сну дошло на сну и отишло* (Во сне пришло, во сне и ушло); *заћи – изаћи* (зайти – взойти, о солнце): *Зашао па не изашао!* (Зашел и не вышел!); *радити – одрађивати* (работать – отрабатывать): *Једно ради а друго одрађује* (Один работает, другой отрабатывает); *радити – израдити* (работать – выработать): *Ко ради, изради* (Кто делает, сделает); *рећи – одрећи* (говорить – отказывать): *Ласно је рећи, него је мука одрећи* (Легко сказать, но трудно отказывать); *Која уста рекла, она и одрекла* (Те же уста, которые сказали, они же отказали); *научити – одучити* (научить – отучить): *Ласно је научити, него је мука одучити* (Легко научить, но трудно отучить); *оженити – раженити* (поженить – разженить): *Ласно се оженити, ал' се мучно раженити* (Легко жениться, но трудно разжениться); *састати – растати* (встретиться – расстаться): *У којим се опанцима састали у оним и растали* (В каких опанках встретились, в тех и расстались); *затворити – отворити* (закрыть – открыть): *Уста затвори, а очи отвори* (Рот закрой, а глаза открой); *замрсити – размрсити* (запутать – распутать): *Што један луд замрси, сто мудријех не могу размрсити* (Что один дурак запутает, сто мудрейших не могут распутать); *замрсити – одмрсити* (запутать – распутать): **Ако си самъ замършио, самъ и одмърши* (Сам запутал, сам и распутай); *рећи – одрећи* (сказать – отказывать): *Што рекох, не одрекох* (Что сказал, от того я не отрекся). Этот же тип антонимии манифестируют отглагольные именные дериваты типа *поздрав – одздрав* (приветствие – ответ на приветствие): *Каков поздрав онаки и одздрав* (Каково приветствие, таков и ответ на него); *дар – ударје* (дар – ответный дар): *Сваки дар иште ударје* (Всякий дар требует ответного дара); *скривен – откривен* (скрытый – открытый): **Ние грѣхъ толи скривенъ, да напоконъ неће битъ одкривенъ* (Не настолько сокрыт грех, чтобы в конце концов его не открыли).

Среди глагольных противопоставлений лексического типа к собственно антонимии могут быть отнесены, и то с оговорками, лишь немногие случаи, такие как *лећи – устати* (лечь – встать): *Док једне козе не легну, а друге не устану* (Пока одни козы не лягут, другие не встанут); *сести – устати* (сесть – встать): *Сјео, па не устао!* (Сел и не встал; то же, что *Зашао, па не изишао!* — о солнце); *мучати – говорити* (молчать – говорить): *Ко мудро мучи лијепо говори* (Кто мудро молчит, тот хорошо говорит); **За говорене мързну, а за мучане гину* (От слов коченеют, а от молчания гибнут), ср. в том же смысле: *Бољу ћеш слушати него ћеш рећи* (Лучше слушать, чем говорить); *почети – свршити* (начать – завершить): *Ко нагло почне нагло ће и свршити* (Кто быстро начнет, тот быстро и

кончит); **Ние тко почне, негъ тко свърши* (Не тот, кто начнет, а тот, кто завершит); **Ако не почнешь, нећеш и свършитъ* (Если не начнешь, то и не кончишь); *почети – довршити* (начать – окончить); **Ако луди и почне, но не доврши* (Дурак если и начнет, то не окончит); *родити се – умрети, рађати се – умирати* (родиться – умереть, рождаться – умирать); *Ко се роди онај ће и умријети* (Кто родится, тот и умрет); *Једном се рађа а једном умре* (Один раз рождаются и один раз умирают); *свезати – одрешити* (связать – развязать); *Ни свежи, ни одријеши* (Ни свяжи, ни развяжи); *плакати – смејати се* (плакать – смеяться); *Често у вече плаче који се уз јутра смијао* (Часто вечером плачет тот, кто утром смеялся); *извирати – понирати* (вытекать – втекать); *Сви гледају откуд извире, а нико не гледа куд понире* (Все смотрят, откуда вытекает, но никто не смотрит, куда утекает); *благосиљати – клети* (благословлять – проклинать); *Није добро ни кога много благосиљају, а камоли кога куну!* (Плохо, когда много благословий, а что уж говорить, когда клянут); *омркнути – осванути* (смеркаться – рассветать); **Ако лажь и омъркне, али не осване* (Ложь, если и померкнет, то уж не рассветет); *кварити – градити* (ломать – строить); *Једну цркву кварити а другу градити* (Одну церковь разрушать, а другую строить); последний пример по существу противопоставляет значения 'разрушать' и 'созидать'.

Особую группу глагольных антонимов составляют конверсивы: *купити – продати* (купить – продать); *За колико сам купио (лаж) за толико и продајем* (За сколько купил (ложь), за столько и продаю); **За мало самъ купио, а за мане ћу продатъ* (Дешево купил и дешево продам); *давати – узимати* (давать – брать); *Једном руком даје а двјема узима* (Одной рукой дает, а двумя отнимает); *давати – примати* (давать – принимать); **Не уломи вратъ тко свѣтъ дава, негъ тко свѣтъ прима* (Шею сломит не тот, кто свет дает, а тот, кто принимает); *служи-ти – заповедати* (служить – командовать); *Ко не зна служити, не зна ни заповиједати* (Кто не умеет служить, тот не умеет и командовать). Близо к конверсивам противопоставление «залогового» характера *осрамотити – осрамотити се* (посрамить – осрамиться); *Нико никога не може осрамотити, док се сам не осрамоти* (Никого невозможно опозорить, пока он сам не опозорится). Ср. также семантически тождественные глагольным субстантивны «ролевые» оппозиции типа *господин (господар) – слуга* (хозяин – слуга) или *домаћин – гость* (хозяин – гость); *Ко је слуга није господар* (Кто слуга, тот не хозяин); *Гост ће бити пак и отићи, али ће домаћин остати* (Гость побудет и уйдет, но хозяин останется); *Весео гост, а жалостан домаћин* (Гость весел, а хозяин печален); *У добра домаћина гости разблужени* (У хорошего хозяина гостям раздолье); а также *отац – син*: *Какав отац, таки син* (Каков отец, таков и сын); *мајка – ћерка* (мать – дочь); *Каква мајка онака и ћерка* (Какова мать, такова и дочь); *Гледај мајку а узми шћерку* (Смотри на мать, тогда сватайся к дочке); *Родила мајка ћерку, да је научи вести* (Родила мать дочку, чтобы выучить ее вышивать); **Невольна мати и хћери є рада* (Бедная мать и дочери рада); *мати – дете* (мать – дитя); *Док дијете не заплаче, мати га се не сјећа* (Пока дитя не заплачет, мать о нем не вспомнит); **Мучећему дѣтету ни своя мати не разумѣ* (Молчащего ребенка и собственная мать не понимает); *свекрва – снаха (невеста)* (свекровь – сноха,

невестка): *Свекрва се не сјећа да је негда и она снаха била* (Свекровь не помнит, что сама когда-то снохой была); *Снаха у род, а свекрва у попрд* (Сноха в семье, а свекровь ни к чему).

Большая же часть глагольных противопоставлений в пословицах не относится к общепризнанным типам антонимии и строится на оппозиции не основных признаков, входящих в толкование глагола, а признаков второстепенных или периферийных или же сопрягает глаголы на основе коннотаций и оценок. Крайним случаем такого рода противопоставления можно считать антитетическую связь между близкими по смыслу глаголами, обозначающими одно и то же действие или состояние, но различную степень или интенсивность их проявления, ср. *цурити – капати* (течь – капать): *Ако не цури, а оно капље* (Если и не течет, то хоть капает); *мирисати – смрдети* (пахнуть, благоухать – издавать дурной запах, вонять): *Ако не мирише, а оно барем не смрди* (Пусть не благоухает, но хотя бы не воняет); *Нити зна шта смрди, ни шта мирише* (Не знает, что воняет, а что благоухает); в последнем примере различие касается не столько интенсивности, сколько оценки.

К этим случаям близки пары *јахати – ићи* (ехать верхом – идти): *Боље је и на најрђавијем коњу јахати него пјешице ићи* (Лучше ехать на самом плохом коне, чем идти пешком); *лизати – ждерати* (лизать – жрать): *Лиже као мачка, а ждере као вул* (Лижет как кошка, а жрет как волк); отчасти также *водити – носити* (водить – носить) в пословице: *Тешк' ономе кога воде, а још горе кога носе!* (Трудно тому, кого ведут, а еще хуже тому, кого несут), где состояния «ведомого» и «несомого» человека противопоставлены по степени его «немоцности»².

Антитетически противопоставляются также действие и его результат, ср. *ударити – убити* (ударить – убить): *Ако га је ударио, није га убио* (Ударил, но не убил); *избити – убити* (побить – убить): *Боље је бити и избијену него по све убијену* (Лучше быть избитым, чем вовсе убитым); *посејати – пожети* (посеять – сжать): *Ко што посеје то и пожње* (Что посеешь, то и пожнешь); *Како посижеш онако ћеш и пожњети* (Как посеешь, так и пожнешь); **Едни су посаили, а друзи ће пожњети* (Сеяли одни, а жать будут другие); *тражити – находити* (искать – находить): *Шта је тражио то је и нашао* (Что искал, то и нашел); *Ко што тражи, наћи ће* (Что ищешь, то и найдешь); *питати – давати* (хотеть, требовать, просить – получать): *Ко много пита мало му се дава* (Кто много просит, тому мало дают).

К типу квазиантонимии в смысле Апресяна [Апресян 1995а: 312–315] могут быть отнесены примеры, в которых противопоставляются глаголы с нейтральным и «интенсивным» значением (например, *љубити – мрзити* (любить – ненавидеть): *Боље се из даљега љубити него се из близа мрзити* (Лучше любить издалека, чем ненавидеть вблизи) или глаголы, противоположные по оценкам, но

² В другой пословице — *Очи воде, а ноге носе* (Глаза водят, а ноги носят) — глаголы *водити* и *носити* и обозначаемые ими действия противопоставляются на основе совершенно иных ассоциаций: *водити* понимается здесь не как физическое действие, а как действие интеллектуальное, определяющее направление движения (ср. рус. *ведущий, вождь, руководить* и т. д.), тогда как *носити* сохраняет физический смысл.

относящиеся при этом к разным денотативным областям, например, *миловати – карати* (миловать – карать): *Кога Бог милује онога и кара* (Когда Бог любит, того и карает), где один глагол выражает эмоциональное состояние, а другой — действие. Не являются антонимами в строгом смысле слова и пары типа *жити – умерети*: *Боље је поштенo умријети него срамотно живјети* (Лучше с честью умереть, чем позорно жить); **Боље е часно умрѣти, неголи зло живјети* (Лучше честно умереть, чем плохо жить); *пливати – тонути* (плавать – тонуть): *Некоме и олово пливје, а некоме и слама тоне* (У одного и свинец плавает, а у другого и солома тонет); *имати – изгубити* (иметь – потерять): *Имаш ме, не знаш ме! изгубиш ме, познаш ме* (Имеешь меня, не знаешь меня! потеряешь меня, узнаешь меня); *Није онај сиромах који никад ништа није имао, него онај који је имао, па изгубио* (Не тот беден, кто никогда ничего не имел, а тот, кто имел и потерял). В этих примерах противопоставляется процесс, протекающий в некотором временном протяжении, и его мгновенное прекращение: *умерети* — значит ‘прекратить жить’, *утонути* — значит ‘прекратить плыть’ (держаться на воде), *потеряти* — значит ‘прекратить иметь’. В случае *спати – будити* (спать – будить): **Кадъ зла сређа спи, ти е не буди* (Когда несчастье спит, не буди его, ср. рус. *Не буди лихо, пока оно тихо*) — то же семантическое соотношение осложняется различием по каузативности.

Оппозиция *певати – плакати* (петь – плакать) обязана своей популярностью в пословицах ассоциации первого действия с эмоциональным состоянием радости, второго — с состоянием горя или печали: *Ако ми бране пјевати, не бране ми плакати* (Когда мне запрещают петь, не запрещают плакать); *Волим с мудрим плакати него с лудим пјевати* (Лучше с умным плакать, чем с дураком петь); *Ако си ми узео појање, не можеш плакање* (Если ты лишил меня пения, не можешь лишить слез); *Дај ти мене плачидруга, а пјевидруга је ласно наћи»* (Дай друга в горе (в слезах), а в радости (в пении) легко найти); *Често у вече плаче који се из јутра смијао* (Часто вечером плачет тот, кто утром смеялся). То же смысловое противопоставление выражается парами *играти – плакати* (танцевать – плакать): *Играчка плачка* (Игрушка — плач) или *играти – ридати* (танцевать – рыдать): *Ваши играју а наши ридају* (Ваши танцуют, а наши плачут), ср. также: *Мачки је до игре а мишу до плача* (Кошке игра, а мышке слезы).

Для текстов пословиц с их прагматической установкой на утверждение нормы и нормативных ценностей в высшей степени показательно то внимание, какое они уделяют противопоставлению слова и дела (‘говорить’ – ‘делать’), внешнего и внутреннего, физического и духовного. Оппозиция, в которой безусловная ценность признается за делом, получает в пословицах самое разнообразное выражение (как глагольное, так и именное): *Ласно је говорити ал’ је тешко творити* (Легко сказать, да трудно сделать); *Ласно је заповиједати ал’ је мучно извршити* (Легко приказывать, да трудно исполнять); *Јаче је ћело него бесједа* (Дело сильнее слова); *Једна глава хиљада језика (ко зна много говорити)* (Одна голова — тысяча языков; о том, кто привык много говорить); *Мало бесједи ал’ много твори* (Мало слов, но много дела); *Уста су да зборе а руке да творе* (Уста — чтобы говорить, а руки — чтобы делать); *Од речена до створена ка’ од листа*

до корена (От сказанного до сделанного — как от листа до корня); *Жене су да зборе а људи да творе* (Женщины — чтобы говорить, а мужчины — чтобы делать); **Ако и зло чинишь, добро говори* (Даже когда зло творишь, говори добро); **Лѣпо говорили, али мало сатворили* (Хорошо говорили, но мало сделали); **Мало створио, а веле говорио* (Мало сделал, а много говорил); **Мудра рука не чини све што реку уста* (Мудрая рука не все делает, что говорят уста); **Од реченога до створенога веле є* (От сказанного до сделанного далеко).

Наряду с этим дело, как и слово, может противопоставляться мысли: *Боља је једна размишљена него стотина учињених* (Лучше раз подумать, чем сто раз сделать, букв.: Лучше одно обдуманное, чем сто сделанных); *Што говориши, то мени, а што мислиши, то теби* (Что говоришь, то мне, а что думаешь — тебе) и знанию: *Ако чини што зна, оно не зна што чини* (Когда делает, что знает (умеет), все же не знает, что делает); *Све чини што зна, а ништа не зна што чини* (Все делает, что умеет, но совсем не знает, что делает) или же входить в тройную оппозицию мысли, слова и дела: *Једно мисли, друго говори, а треће твори* (Одно думает, другое говорит, а третье делает), ср. еще: **Първо помисли, а пак учини (али — пак говори)* (Сначала подумай, а потом сделай, или — потом говори).

По смыслу и оценке близко к приведенным оппозициям логически более сложное противопоставление *умети – имети* (уметь – иметь), поддерживаемое звуковой близостью глаголов: *Боље је умјети него имати* (Лучше уметь, чем иметь); *Ја уміо а не имао, ја имао а не уміо (све једно је)* (Я умел, но не имел; я имел, но не умел — это одно и то же); *Не пече питу ко има, него ко уміје* (Пирог печет не тот, кто имеет, а тот, кто умеет); **Първо да имашъ, а пакъ да умѣшь* (Сначала имей, а потом умей). Очевидно, что умение в этом контексте манифестирует прежде всего дело, но подразумевает также и знание.

Одна из существенных смысловых оппозиций в системе пословиц — несоответствие желаемого и возможного, выражаемое антитетическим противопоставлением глаголов *хтети – моћи* (хотеть – мочь): *Ако не можемо како хоће-мо, а ми ћемо како можемо* (Если не можем, как хотим, то будем, как можем); *Богат једе кад хоће, а сиромах кад може* (Богатый ест когда хочет, а бедняк — когда может); *Сина жени кад хоћеш, а кћер удај кад можеш* (Сына жени когда хочешь, а дочь выдавай, когда можешь); **Съ синомъ гди хоћешъ, а съ хћеромъ (sic) гди можешъ* (С сыном — когда хочешь, а с дочерью — когда можешь); **Богатъ како хоће, а убог како може* (Богатый — как хочет, а бедняк — как может).

Предикативный по преимуществу характер антитетических и антонимических отношений проявляется не только в глагольных оппозициях, но и в сфере **субстантивной** лексики, как предметной, так и абстрактной. В самом деле, что такое антонимы-существительные? Это либо формальные или семантические девербативы или отадективные дериваты, наследующие свои свойства и корреляции от соответствующих глаголов и прилагательных (*смех – плач, жизнь – смерть, начало – конец, молитва – проклятие, добро – зло, молодость – старость, здоровье – болезнь, богатство – бедность, богач – бедняк* и т. п.), либо — среди слов с пространственным или временным значением — параметрические

оппозиты, обозначающие крайние точки соответствующих шкал, например, *восток – запад, небо – земля, ночь – день, утро – вечер, лето – зима* и т. п.

В пословицах круг субстантивных «антонимов» значительно шире, чем в лексической системе языка, и это, безусловно, объясняется прагматикой жанра, его символично-назидательным характером. Например, в сфере обозначений времени могут противопоставляться не только полярные на временной шкале отрезки, но и отрезки или точки, лежащие по одну сторону оси и ассоциирующиеся с другими (не временными) смысловыми категориями, ср. *данас – сутра* (сегодня – завтра), *увече – сутра* (вчера – завтра): *Боље је данас јаје него сјутра кокош* (Лучше сегодня яйцо, чем завтра курица); *Боље (је) данас пет него сјутра шест* (Лучше сегодня пять, чем завтра шесть); *Данас чоек сјутра црна земља* (Сегодня человек, завтра черная земля); *Данас јесмо, а сјутра нијесмо* (Сегодня мы есть, а завтра нас нет); *Што се данас може учинити, сјутро је доцкан* (Что можно сделать сегодня, то завтра будет поздно); **Што данас не буде, битће заутра* (Чего не будет сегодня, будет завтра) — оппозиция «реальное – потенциальное»; *лето – јесен* (лето – осень): *Ако лето не даде, јесен нема чеса* (Если лето не даст, осени дать нечего) — оппозиция «труд – плоды труда»; *јутро – дан* (утро – день): *Из јутра се види какав ће дан бити* (По утру видно, какой будет день) — оппозиция «начало – целое»; *вечер – дан* (вечер – день): *У вече се дан хвали* (Вечером день славен, букв.: День хвалят вечером); *дан – месец* (день – месяц): *Боље је бити пијевац један дан него кокош мјесец* (Лучше один день быть петухом, чем месяц — курицей); *дан – година* (день – год): *Лете данци као ријека, а годишта као ништа* (Летом дни как река, а годы — ничто) — оппозиция «часть – целое».

В поле пространственных понятий обращают на себя внимание, помимо «классических» антонимов типа *узбрдица – низбрдица* (на гору – под гору), *узгорица – низгорица* (подъем в гору – спуск с горы), *низ воду – уз воду* (вниз по течению – вверх по течению): *Што пође низ воду, не врну се уз воду* (Что пойдет вниз по течению, не вернется против течения), оппозиции «дом – не дом», т. е. противопоставление своего, освоенного пространства и чужого, внешнего мира: *На путу ружица, а код куће тужица* (В дороге радость, дома печаль); *Свуда је проћи, ал' је кући доћи* (Повсюду пройти, но домой прийти), а также оппозиция «дом – могила» (т. е. обитель живого – обитель умершего): *Ближе сам гробу него дому* (Я ближе к могиле, чем к дому); *Данас у дом, а сјутра у гроб* (Сегодня в дом, а завтра в могилу); *Муж жену коротује од дома до гроба, па од гроба до дома* (Муж держит траур по жене от дома до могилы и от могилы до дома). Ср. также *колевка – гроб* (колыбель – гроб, т. е. локус родившегося – локус умершего): **Кадъ врагъ не удре колебкомъ, тако и удре гробомъ* (Если черт не ударит колыбелью, то ударит могилой).

Конкретная лексика в пословицах, как правило, выступает не в своем первичном (предметном) значении, а в качестве манифестанта некоторых «идеологем» или определенных свойств своих денотатов. Например, в пословице *Ако је трава покошена, остало је коријење* (Если трава скошена, то остались корни) *трава* и *корни* не просто обозначают части растений, находящиеся одни над зем-

лей, другие — под землей (в этом прямом смысле они могли бы претендовать на статус условных антонимов, противопоставленных по признаку «верх – низ»), а выражают некие абстрактные сущности — видимое и невидимое, явное и скрытое, поверхностное и глубинное и т. п. В пословице *У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке* (У Бога шерстяные ноги, но железные руки) шерсть и железо противопоставляются отнюдь не как разные виды материи, а как знаки свойств «мягкий» и «жесткий», которые в свою очередь трактуются не в прямом, физическом, а во вторичном, абстрактном, этическом смысле: Бог невидим и неслышен («мягко ходит»), но сурово наказывает за грехи (карает «железной рукой»).

Особенно ярко это свойство пословичной «антонимии» существительных демонстрируют соматизмы. Хотя *голова* и *ноги* могут трактоваться и как обычные антонимы, обозначающие соответственно верхнюю и нижнюю части тела, в пословицах они выступают прежде всего в своих «функциональных» значениях: *голова* — как «орган» мысли, *ноги* — как «орудие» физического действия: *Тешко ногама под лудом главом!* (Трудно ногам под дурной головой), ср. *Ако нема памети, оно има ноге* (Когда ума нет, есть ноги); *Ко нема памети, има ноге* (У кого ума нет, есть ноги). Превосходство ума над физической силой выражает пословица: **Што якос' не може, памет' учини* (Чего сила не может, то ум сделает); ср. также: *Боља је унча памети, него сто литара снаге* (Лучше унция ума, чем сто литров силы); *Боље је с памећу него са снагом (радиту)* (Лучше с умом (что-то делать), чем с силой). При этом интеллект (ум) не отождествляется с мозгом, а противопоставляется ему как нематериальное начало материальной субстанции, ср.: *Боља је унча ума него сто бадања мозга* (Лучше унция ума, чем сто бочек мозга). Оппозиция *голова – хвост* исходит из других характеристик тела, наделяя голову статусом главного «члена», а хвост — второстепенного и подчиненного: *Ако не ухвати за главу, за реп никад* (Если не ухватит за голову, то за хвост — никогда); *Бе је више репова ту је мање глава* (Где больше хвостов, там меньше голов); *Тешко глави, кад реп заповиједа!* (Тяжко голове, когда хвост распоряжается); *Реп глави не заповиједа* (Хвост голове не указ, букв.: Хвост голове не приказывает).

Антитеза *глаза – уши* (как и *зрение – слух, видеть – слышать*) явно отдает предпочтение зрению (глазам) как источнику более достоверной информации о мире по сравнению со слухом: *Више ваља вјеровати очима него ушима* (Больше следует доверять глазам, чем ушам); *Боље је вјеровати својим очима него туђим ријечима* (Лучше верить своим глазам, чем чужим словам); **Далеко е одъ чувенога до виденога* (От слышанного до виденного далеко); **Одъ зла села веће гла виде очи, него чуо уши* (В плохом селе зло больше видят глаза, чем слышат уши). Зрение непосредственно связывается с интеллектом и чувственной сферой: *Бе очи гледају ту је и памет у послу* (Когда глаза смотрят, и ум работает); *Бе очи гађају ту и памет* (Куда глаз целится, туда и ум); *Кад су очи пуне и срце је сито* (Когда глаза полны, тогда и сердце сыто); *Што око не види, срце не зажели* (Чего глаз не видит, душа не пожелает); *Што га није на очи, није га ни на срцу* (Чего глаз не видит, того и в сердце нет); *Ко је далеко од очију, далеко и од срца* (Кто далеко от глаз, далеко и от сердца); *У кума су велике очи*

али малено срце (У кума глаза велики, а сердце мало); *Очи су да гледу а ноге да греду* (Глаза — чтобы смотреть, а ноги — ходить); *Очи воде, а ноге носе* (Глаза видят, а ноги носят). Вместе с тем зрительные впечатления могут оцениваться как поверхностные, дающие лишь «видимость» предмета и не раскрывающие его сущности, ср.: *Ушима, а не очима ваља се женити* (Ушами, а не глазами надо жениться), т. е. при выборе невесты не следует руководствоваться внешними впечатлениями.

Язык и рот (уста) фигурируют в пословицах только как органы речи и ее «заместители» и как таковые могут противопоставляться, с одной стороны, действию (слово – дело): *Уста су да зборе а руке да творе* (Уста должны говорить, а руки — делать); **Широкѣхъ є уста, а тѣснѣхъ рука* (У него широкие глаза, но узкие руки); **Мудра рука не чини све што реку уста* (Умная рука делает не все, что говорят уста); *Јаче је ђело него бесједа* (Дело сильнее слов); *Ласно је говорити ал' је тешко творити* (Легко говорить, но трудно делать); *Ријетко истину говорим, а још ређе истину творим* (Я редко правду говорю, еще реже правду творю); а с другой стороны — уму и сердцу как «органам» внутреннего мира человека, носителям его истинных мыслей и чувств: *У устима мед, а у срцу јед* (На устах мед, а в сердце — злоба); *Што на ум (дође), то (и) на уста* (Что на ум (придет), то и на уста); *Једно му је на срцу а друго на језику* (Одно у него на душе, другое на языке); **Ако є езикъ сагрѣшио, нисъ срце* (Пусть язык согрешил, но не сердце); **Што у срцу, то-и на езику* (Что в сердце, то и на языке); **Што є у глави трѣзной, то є у езику пњану* (Что у трезвого в голове, то у пьяного на языке). Многословие наделяется однозначно отрицательной оценкой и противопоставляется как физической, так и интеллектуальной деятельности: *Уста затвори, а очи отвори* (Рот закрой, а глаза открой).

Не имея возможности рассмотреть здесь другие виды субстантивной антитезы в пословицах и оставшиеся в стороне разновидности адъективной антонимии и антитезы, ограничимся их выборочным обзором. В сфере животных противопоставляются, во-первых, антагонистические виды, например, *вуци – овци* (волки – овцы): *И све овци и сите вуци* (И овцы все, и волки сыты); *Ми о вуку, а вуку те у овци* (Мы о волке, а волк — к овцам); *И бројене овце курјак једе* (И считанных овец волк ест); *мачка – миши* (кошка – мыши): *Бе није мачке ту су и миши господари* (Где кошки нет, там мыши хозяева); *вук – пас* (волк – собака): *Кад идеш вуку на част, поведи пса уза се* (Когда идешь к волку в гости, бери с собой пса); во-вторых, виды домашнего скота по «функциональному» признаку, например, *крава – во* (корова – вол): *Боље је за годину волом него сто година кравом* (Лучше год быть волком, чем сто лет коровой); *магарац – коњ* (осел – конь): *Бе се коњи играју магарци мртви падају* (Где кони гарцуют, ослы мертвыми падают); *Брже је његово магаре него другога ат* (У него осел быстрее, чем у другого арабский конь); *коза – овца* (коза – овца): *Чим се коза дичила тим се овца срамила (што је дигла реп)* (Чем коза гордится, того овца стыдится — что подняла хвост); в-третьих, виды, различающиеся по своему рангу и статусу, такие как *кукавица – соко* (кукушка – сокол): *Боље је кукавицу у руци но сокола у планини* (Лучше кукушка в руке, чем сокол в горах); *врана – соко* (ворона –

сокол): *Из вране што испане, тешко соко постане* (Из вороны сокол едва ли выйдет); *врабац – соко* (воробей – сокол): **Боле є имати врапца на руци негъ сокола у полю* (Лучше воробей в руке, чем сокол в поле); *змија – гуштер* (змея – ящерица): *Кога змије клале, и гуштера се боји* (Кого змеи жалили, тот ящерицы боится), и, наконец, различающиеся по половому признаку (одновременно и по оценке), ср. *петао – кокош*: *Боље је бити пијевац један дан него кокош мјесец* (Лучше быть петухом один день, чем курицей месяц); *коњ – кобила* (конь – кобыла): *Ко може и коњ му може, а ко не може и кобила му посрће* (Кто силен, у того и конь силен, а кто слаб, у того и кобыла спотыкается).

В отличие от языковой антонимии, антитеза может сопрягать объекты по принципу метонимии или синекдохи (часть – целое). В первом случае окказиональными (или «функциональными») антонимами становятся, например, *глава – капа* (голова – шапка): *Док је глава, биће капа* (Пока есть голова, будет и шапка); *брада – чешаљ* (борода – гребень): *Ко има браду он ће наћи и чешаљ* (У кого борода, тот и гребень найдет); *прстен – прст* (перстень – палец): **Ако су се прстени изгубили, али су прсти остали* (Хоть перстни потерялись, пальцы остались); *седло – коњ* (седло – конь): *Брже седло него коњ* (Седло быстрее коня); *клинац – поткова* (гвоздь – подкова): *Ко жали клинац, изгуби поткову* (Кто жалеет гвоздя, потеряет подкову); *кола – коње* (телега – кони): *На чијим се колима возиш, онога и коње хвали* (На чьей телеге ездешь, того коней и хвали); *дим – огањ* (дым – огонь): *Ниједан дим без (мало) огања није* (Дыма без огня никогда не бывает); *месо – кости* (мясо – кости): *Твоје месо, а моји кости* (Твое мясо, мои кости); *Ко изије месо ваља и кости да глође* (Кто съест мясо, пусть и кости гложет); *крава – теле* (корова – теленок): *Чија је крава оног и теле* (Чья корова, того и теленок). Во втором случае антитетически противопоставляются целое и его часть, ср. *прст – рука* (палец – рука): *Ко прст да, и руку ће дати* (Кто даст палец, отдаст и руку); *Прст му само пружи, ухватиће те за цијелу шаку* (Ему только палец протяни, он тебя за всю кисть ухватит); *врата – кућа* (дверь – дом): *Ако ти укажемь врата, наћешь (sic) кућу* (Если укажу тебе дверь, найдешь дом).

Еще один самостоятельный тип антитезы в текстах пословиц составляют «внутривидовые» оппозиции когипонимов, различающихся по признаку размера, по степени значимости или ценности денотата, например, противопоставляются золото как высшая ценность среди драгоценных металлов и серебро как меньшая ценность: *злато – сребро* (золото – серебро): *Боље злато и поиздерато него сребро из нова ковато* (Лучше золото, пусть и ободранное, чем серебро, даже только что выкованное). Ср. еще оппозицию *злато – ђубре* (золото – мусор): *Зна се злато и у ђубрету* (Золото узнаешь и в мусоре), в которой принадлежность золота к металлам становится вообще нерелевантной, а остается только ценностная оппозиция: «нечто наивысшей ценности – нечто, не имеющее никакой ценности»; аналогично *хлеб – мекиња*: *У сваком хљебу има мекиња* (Во всяком хлебе есть мякина).

К этому же типу можно отнести противопоставления металлов: *злато – гвожђе* (золото – железо), ср. *Златан кључић гвоздена врата отвара* (Золотой ключик железные ворота отпирает); контейнеров: *врећа – торба* (мешок – сум-

ка), *кеса* – *торба* (кошелек – сумка), ср. *Боље је врећу отрести него торбу начети* (Лучше мешок вытрясти, чем сумку открыть); *Кум кеса, а торба пријатељ* (Кошелек — кум, а сумка — друг); водоемов: *локва* – *кладенац* (лужа – родник), *бара* – *море* (лужа – море), ср. **Искать локве, оставив кладенац* (Искать лужу, оставив родник); *Ко се у бари удави, оном море не треба* (Кто в луже утонет, тому моря не нужно); одежды: *кошуља* – *кожух* (рубаха – кожух), ср. **Ни лѣти у кошулі, ни зими у кожуху* (Ни летом в рубахе, ни зимой в кожухе); церковных лиц: *поп* – *дьяк* (поп – дьяк), ср. **Тко може хранитъ попа, може и дьяка* (Кто может кормить попу, сможет и дьяка); видов пищи: *хлеб* – *со* (хлеб – соль), *каша* – *млеко* (каша – молоко), *масло* – *брашно* (масло – мука), ср. *Кад има хљеба, нема соли* (Когда есть хлеб, нет соли); *Кад има соли, нема хљеба* (Когда есть соль, нет хлеба); *Кад је каше, није млијека, а кад је млијека, није каше* (Когда есть каша, нет молока, а когда есть молоко, нет каши); *Кад је масла, није брашна, а кад је брашна, није масла* (Когда есть масло, нет муки, а когда есть мука, нет масла); светил: *сунце* – *месец* (солнце – месяц), ср. *Кад ме сунце грије, за мјесец не марим* (Когда солнце греет, мне до луны дела нет).

Предметы (и предметные имена) могут противопоставляться по признаку «сакральное – профанное», ср. *икона* – *лопата* (икона – лопата): *Из једнога дрвета икона и лопата* (Из одного дерева и икона, и лопата); *олтар* – *пећ* (алтарь – печь), *црква* – *пећ* (церковь – печь): *Ко олтара не види, и пећи се клања* (Кто алтаря не видит, кланяется и печи); *Ко није виђео цркве, и пећи се клања* (Кто не видел церкви, и печке кланяется); *Бог* – *људи* (Бог – люди): **Може се людемъ лагати, а Богу не може* (Можно людям лгать, но Богу нельзя); **Не може се и Богу и людемъ угодити* (Нельзя и Богу, и людям угодить).

Большинство пословиц, как видно из приведенного материала, строится не на одной, а на двух и более антитезах, за которыми может скрываться еще одно, имплицитное противопоставление. Так, например, в пословице *Боље је кукавицу у руци но сокола у планини (имати)* (Лучше иметь кукушку в руке, чем сокола в горах) за двумя оппозициями *кукавица* – *соко* (кукушка – сокол) и *у руци* – *у планини* (в руке – в горах) прочитывается главное для поучительного смысла пословицы противопоставление реального потенциальному (виртуальному, мнимому) как более ценного менее ценному.

Исследователи-лексикологи неизменно подчеркивают собственно языковую (семантическую) природу лексической антонимии, исходя из того, что «противоположных явлений или вещей не существует» [Апресян 1995а: 284]. Материал пословиц, в которых лексическая антонимия оказывается одним из видов антитезы, заставляет взглянуть на это явление несколько шире, с позиций когнитивного подхода, и увидеть стоящие как за антонимией, так и за антитезой единые механизмы категоризации предметов и явлений действительности и способы их осмысления в соответствии с господствующими стереотипами и прагматическими (этическими, нормативными, воспитательными и т. п.) установками носителей языка.

*О ПРАГМАТИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКЕ ПОСЛОВИЦ
(НА МАТЕРИАЛЕ СБОРНИКА ВУКА КАРАДЖИЧА)*

Пословицы — один из наиболее изученных малых жанров фольклора. Я имею в виду не только то, что для большинства языков и фольклорных традиций изданы авторитетные сборники пословиц и поговорок, но прежде всего то, что существует немало серьезных теоретических работ, посвященных пословицам, чего нельзя сказать о других малых жанрах (может быть, кроме загадок). В России в 70–80-е годы прошлого века, благодаря энтузиазму, таланту и усилиям Григория Львовича Пермякова, была издана целая серия монографий и сборников, посвященных паремиологии (в основном пословицам и загадкам), где разработаны новаторские методы описания структуры и семантики пословиц [Пермяков 1970; Паремиологический сборник 1978; Паремиологические исследования 1984; Пермяков 1988; Малые формы 1995]. Г. Л. Пермяков выделил 3 уровня в структуре и семантике пословиц — лингвистический (тип предложения), логико-семиотический (обобщенный, глубинный смысл пословицы, например, модель «свой X лучше чужого Y» или «мало X лучше, чем много Y», характерные сразу для многих пословиц)¹ и предметно-образный (предметное воплощение логической идеи, специфическое для отдельных этнических традиций, например, русской пословице «И на солнце есть пятна» по логической модели тождественна осетинская пословица «И в хорошем огороде гнилые тыквы находят»; они различаются только предметным наполнением)². Эти три уровня легли в основу универсальной типологической классификации пословиц Пермякова.

И сам Г. Л. Пермяков, и другие фольклористы не раз указывали на еще один важный аспект пословиц, не учтенный в данной классификации, а именно — на коммуникативный (или прагматический, или функциональный) аспект пословицы, т. е. на то, с какой целью и в каких ситуациях произносится (актуализируется) пословица³. Много раз приводились примеры того, как одна и та

¹ Анализ логической структуры пословиц в конечном счете восходит к методу В. Я. Проппа, примененному им в «Морфологии сказки», где конкретные сюжетные действия выражены на языке абстрактных функций.

² Ср. о предметном уровне: «Существует ряд семантических полей, лексикой которых пословица охотно оперирует в своих образах: названия животных, растений, элементов пейзажа, природных явлений и «стихий»; топонимы и этнонимы; соматическая лексика; числительные; названия бытовых предметов; лексика, связанная с пищей и домашним хозяйством; слова, обозначающие различные категории людей (родство, социальный статус и функции и т. д.)» [Крикманн 1978: 91].

³ При этом паремиологи расходятся в том, какому аспекту пословиц следует отдать предпочтение при построении общей типологии пословиц. Ср. мнение Алана Дандеса: «Разумеет-

же пословица может получать совершенно разный смысл в зависимости от ситуации, в которой она используется (от того, кто, когда и с какой целью ее произносит). Например, пословица *Собака лает — ветер носит* может быть в одной ситуации утешением (тому, кто стал объектом осуждения или брани, можно сказать: «Не обращай внимания — *Собака лает, ветер носит*»); в другой, наоборот, это может быть оскорблением (в ответ на осуждение или брань можно сказать: Я не обращаю внимания на твои слова, говори что хочешь, — *Собака лает, ветер носит*)⁴.

Однако все, кто об этом писал, считали разработку прагматической семантики и функции пословиц делом почти неосуществимым⁵. Действительно, фольклористы пользуются сборниками пословиц, в которых, как правило, никаких сведений о характере их употребления, о типичных для них ситуациях не приводится.

Сразу же надо сказать, что сборник сербских пословиц Вука Караджича [Караджић 1972б], о котором дальше пойдет речь, выгодно отличается от большинства изданий пословиц именно тем, что в нем такие сведения и комментарии имеются. Это могут быть жанровые дефиниции пословичных высказываний типа *клетва* ‘проклятие’, *заклетва* ‘клятва’, *псовка* ‘брань’, *благослов* ‘благопожелание’, *рече се у шали* ‘говорится в шутку’ и т. п.; это может быть отсылка к типичной ситуации (например, для пословицы *Земља тврда а небо високо* (Земля тверда, а небо высоко) — «Рече се у невољи какој» (Говорится при каком-либо несчастье); *Оћерао псе на воду* (Погнал собак на водопой) — «Кад ко пита за кога, ђе је, а онај који се пита, неће да му каже» (Когда кто-нибудь спрашивает о ком-то, где он, а тот, кого спрашивают, не хочет сказать), это могут быть географические пометы: «У Дубровнику» (В Дубровнике), «У Црној Гори» (В Черногории) и т. п.; нередко даются толкования глубинной (абстрактной, логической) семантики пословицы, например, *На срцу јед, а у устима мед* (На сердце яд, а на устах мед) — «Кад који лијепо говори, а зло мисли и ради» (Когда кто-то прекрасно говорит, а думает и поступает плохо). Или: *Привезали му реп* (Привязали ему хвост) — «Кад се за ким рђаве ријечи стану говорити» (Когда о

ся, я не отрицаю полезности функциональных исследований, но утверждаю большую необходимость изучения внутренних дифференциальных признаков по сравнению с внешними. Главный вопрос состоит не в том, какую роль играет пословица, а в том, что она из себя представляет» [Дандес 1978: 15].

⁴ Столь же неоднозначной может быть и логическая формула пословицы, стоящая за ее буквальным смыслом: «пословичный текст оказывается неопределенным “потенциалом” не только по отношению к конкретным возможностям употребления, но и по отношению к своим возможным абстрактным описаниям: мы можем давать пословице несколько разных описаний, ни одно из которых не будут исчерпывающим» [Крикманн 1978: 86].

⁵ Ср.: «В принципе такой подход должен дать вполне достоверное представление о значении (значениях) каждой пословицы, но практически этим способом, к сожалению, пользоваться нельзя, потому что в распоряжении паремистов имеется безнадежно малое количество информации о действительных условиях применения пословиц и их контекстах, и этот пробел трудно восполним» [Крикманн 1978: 83].

ком-нибудь начнут говорить плохо) или объяснения трудных для понимания диалектных слов; иногда указываются конкретные тексты, из которых, по мнению Вука, взяты пословицы, нередко приводятся варианты пословицы, дается отсылка к синонимичным пословицам и т. п.

Итак, пословица имеет три уровня содержания (смысла): 1. б у к в а л ь н ы й, прямой смысл, выраженный словами и синтаксисом предложения (например, для рус. пословицы *Любишь кататься, люби и саночки возить* буквальный смысл: «Тот, кто любит кататься на санках, должен возить санки на гору»); 2. о б о б щ е н н ы й л о г и ч е с к и й смысл (для данной пословицы условно: «Если хочешь получить удовольствие, надо потрудиться»); 3. п р а г м а т и ч е с к и й (функциональный) смысл, который определяется интенцией говорящего, целью актуализации пословицы, а эта цель в свою очередь зависит от ситуации, в которой пословица актуализируется (данная пословица может быть поучением, дидактическим высказыванием; может быть упреком, адресованным ленивому человеку, может быть осуждением, выражением сочувствия тому, кому приходится много трудиться, и т. д.).

Понимание пословицы (как и других паремий) как прагматически маркированных высказываний позволяет применить к материалу пословиц понятийный аппарат и методику изучения речевых актов, разработанные в лингвистике в середине прошлого века и лежащие в основе весьма продуктивного направления, называемого теорией речевых актов (вслед за Дж. Л. Остином, Дж. Р. Сёрлем и их последователями — см. [НЗЛ 1986])⁶. Сочетание лингвистического и фольклористического подхода при изучении пословиц тем более естественно, что, по распространенному представлению, пословицы наполовину принадлежат языку (являются единицами языка, языковыми клише), а наполовину — фольклору (являются малым жанром фольклора)⁷. В любом случае пословица представляет собой высказывание (в лингвистическом смысле и в смысле Бахтина), получающая свое окончательное смысловое наполнение только в момент актуализации.

Как принято считать, основная функция пословицы — выносить вердикт относительно положения дел в мире, т. е. формулировать «правила», «нормы», максимы жизни, чему посвящена большая часть пословиц и в сборнике Вука. Они имеют по преимуществу форму «констатаций», которые выражают общее мнение о положении вещей в мире, о соотношении между вещами или явлениями и концентрируют в себе коллективный опыт многих поколений: *Ако знаш*

⁶ Фольклористика и филология в целом также не осталась в стороне от коммуникативного подхода к тексту, и вслед за М. М. Бахтиным, разработавшим общую теорию текста как высказывания, создаваемого и воспроизводимого с определенной целью [Бахтин 1979], стала применять этот подход к фольклорному тексту, что, безусловно, значительно продвинуло вперед теорию и методологию фольклора [ср. Чистов 1978; Адоньева 2004].

⁷ Ср. «... трудности, возникающие при классификации пословиц, объясняются промежуточным положением этого жанра. Исследование проблем, связанных с функциями пословиц, относится к компетенции фольклористики, а изучение семантики и структуры изречений — к области языкознания» [Фойт 1978: 233].

што ти је било, не знаш што ти ће бити (Ты знаешь, что с тобой было, но не знаешь, что с тобой будет); *Ватра се сламом не гаси* (Огонь соломой не погасить); *Велике рибе мале прождиру* (Большие рыбы поедают маленьких); *Ивер не иде далеко од кладе* (Щепки от колоды далеко не отлетают); *Нема науке без муке* (Нет науки без муки); *Нема смрти без суђеног дана* (Нет смерти без назначенного дня); *Зрела воћка сама пада* (Зрелый плод сам падает); *Не стоји кућа на земљи, него на жени* (Дом стоит не на земле, а на женщине). Они не содержат никаких формальных признаков присутствия субъекта речи (ни знаков его интенции, ни показателей экспрессии, ни оценки ситуации и т. п.). Но эти же самые пословицы могут при своей актуализации в той или иной ситуации дополнительно приобретать прагматическую семантику. Например, пословица *Не стоји кућа на земљи, него на жени* может быть не просто утверждением о важной роли женщины в семье, она может быть, например, похвалой хорошей хозяйке дома, или выражением сочувствия женщине, на долю которой приходится все заботы о доме, или же соболезнованием по случаю смерти хозяйки и т. п.

Таких примеров, когда пословицы, будучи формально, по типу предложения, констатациями, относящимися к настоящему, прошедшему или будущему, могут становиться по своей прагматической функции разными речевыми актами (и разными вербальными жанрами), можно привести немало. Например, пословицы этого типа могут быть угрозой: *Угријаћу ја тебе уши* (Я тебе уши надеру), предсказанием: *Сваком ће доћи по један црн петак* (Для каждого наступит когда-нибудь черная пятница), утешением: *И то ће проћи* (И это пройдет); *Доћи ће и мени божић* (Будет и у меня Рождество); *Није свака мука до вијека* (Не каждая мука вечна); *Биће једном и у паклу ваишар* (Будет когда-нибудь и в аду ярмарка), оправданием: *За колико сам купио (лаж) за толико и продајем* (За что купил (ложь), за то и продаю); *Свак се чеше ће га сврби* (Каждый чешет там, где у него чешется), обвинением: *Закла ме без ножа* (Без ножа меня зарезал); *За моје добро сломише ми ребро* (За мое добро сломал мне ребро), осуждением: *Брзо иде, али изван пута* (Скоро идет, да мимо дороги); *Сам под собом дрво подсијеца* (Сам под собой сук рубит); *Иде ни по земљи ни по небу* (Ходит не по земле и не по небу) — пояснение Вука: «Кад се ко врло поноси» (Когда кто-нибудь слишком возгордится); *Једно му је на срцу а друго на језику* (Одно у него на сердце, другое на языке) и т. п. Во всех этих случаях высказывания прототипически являются просто «сообщениями».

Вторая важнейшая функция пословиц — регулятивная, нормативная и дидактическая. Они утверждают некую норму и предписывают определенный тип поведения, поэтому часто носят характер рекомендаций и имеют форму правил или директив (предписаний): *Ушима, а не очима ваља се женити* (Ушами, а не глазами надо жениться); *Ако је мед сладак, ма не ваља прст угризати* (Хоть мед и сладок, не стоит палец кусать); *Свак нека гледа за се* (Каждый пусть за собой смотрит); *Ко тебе каменом, ти њега хљебом* (Кто тебе камнем, ты ему хлебом). С этой функцией связано и большое число пословичных изречений в форме повелительного наклонения, например, *Не зови зло, јер само може доћи*

(Не зови зло, оно само может прийти), или: *Чувај бијеле новце за црне дане* (Береги белые деньги на черный день), или: *Враћај дуг да нијеси тужан* (Возвращай долг, чтобы не тужить), или *На чијим се колима возиш, онога и коње хвали* (На чьей телеге едешь, того коней и хвали). Есть пословицы оптативного типа, относящиеся к речевому акту пожелания: *Нек зову и лонцем, само нек не разбију* (Пусть хоть горшком называют, только бы не разбили), или: *Из твојих уста у Божје уши!* (Из твоих бы уст да Богу в уши!). Есть пословицы, которые по своей форме относятся к вопросам, тогда как их истинное (прагматическое) значение может быть разным в зависимости от контекста и ситуации произнесения, например, *Што ће слијетцу огледало?* (На что слепому зеркало?) или: *Јеси ли при себи?* (Ты в своем уме?); *Јеси ли читав?* (У тебя все дома?). Все эти типы пословиц, не являющихся «констатациями», могут актуализироваться в соответствии со своей языковой (модальной) формой, но могут употребляться и чаще всего употребляются с другими иллокутивными целями, т. е. становятся другими речевыми актами.

Итак, мы должны различать разные прагматические типы (уровни) пословиц: 1. «поверхностный», соответствующий типу предложения и одному из базовых речевых актов (сообщение, директива, вопрос, пожелание, намерение и т. д.) и 2. функциональный (прагматический), зависящий от актуального употребления пословицы. Во втором случае речевой акт может соответствовать своему «поверхностному», «формальному» (первому) типу или не соответствовать ему. Для случаев такого несоответствия в лингвистической теории речевых актов используется понятие косвенного речевого акта. В обычной языковой коммуникации это явление (использование одних речевых актов вместо и в функции других) встречается очень часто (например, использование вопроса в значении просьбы: *Не скажете ли Вы, который час?* = *Скажите, пожалуйста, который час*). В пословицах косвенные речевые акты безусловно преобладают.

К числу прагматических признаков, делающих предложения высказываниями (речевыми актами), относится не только тип предложения (повествовательный, вопросительный, побудительный, условный и т. д.), но и выражаемая им оценка и экспрессия, благодаря которым речевой акт становится тем или иным речевым (и фольклорным) жанром. Так, выражение намерения превращается в угрозу, если оно предполагает отрицательное воздействие на адресата: *Учинићу те да видиш звијезду усред подне* (Я тебе так дам, что ты увидишь звезду в полдень) = «Ударићу те» (Ударю тебя), речевой акт пожелания становится заклинанием: *Бог да му душу прости!* (Прости, Господи, его душу); *Вук му пут пресекао!* (Чтоб ему волк дороге перешел!); *Да није урок!* (Чтоб не сглазили!), проклятием: *Земља му кости изметала* (Пусть земля его кости извергнет); *Име те погинуло!* (Чтоб имя твое пропало!), благопожеланием: *Добра ти срећа!* (Счастливо тебе!); *Од Бога ти здравље!* (Дай тебе Бог здоровья!); *Да Бог не укради!* (Пусть Бог не отнимет) или, наоборот, пожеланием зла: *Од зла рода нек није порода!* (От дурного рода пусть не будет плода!); *Зао ти Божић!* (Недоброе тебе Рождества!) и др.; высказывания в форме директив могут быть просьбами: *Боже, помози!* (Господи, помоги!); *Не*

остави, Боже, без пријатеља! (Не оставь, Господи, без друзей!); *Дај ти мене плачидруга, а пјевидруга је ласно наћи* (Дай мне друга в горе, а друга в радости я легко найду), предписаниями: *Ако комишијска кућа гори, пази на своју* (Если у соседа дом горит, следи за своим); *Испеци, пак реци* (Сначала испеки, потом скажи) или за претамии: *Не зови зло, јер само може доћи* (Не зови зло, оно само может прийти); *Не ничи, ће те не сију* (Не всходи там, где тебя не сеют); *Не озивај се кад те нико не зове* (Не отзывайся, когда тебя никто не зовет).

Спектр прагматических функций пословиц чрезвычайно широк и разнообразен, как разнообразны сами ситуации, к которым они применяются, и точки зрения на них. Пословицы, независимо от их прямого значения и модальности, могут быть речевыми актами одобрения (похвалы): *Добро је (кашто) и паметну жену послушати* (Хорошо иногда и умную женщину послушать); *Дао би око за њега* (За него бы глаз отдал); *Због такијех сунце грије* (Ради таких солнце греет), примечание Вука: «Рече се за добра и безазлена чоека» (Говорится о хорошем, беззлобном человеке) или неодобрения (осуждения) по отношению к лицу или событию: *Брзо иде, али изван пута* (Быстро идет, да мимо дороги), ср. рус. *непутевый человек*; *Бунца као баба у болести* (Несет чушь, будто большая баба) — «Кад ко говори што лудо» (Когда кто-нибудь вздор говорит); *Да му ко длаку од бркова попије, би се отровао* (Кто бы волос из его уса выпил, отравился бы) — «Рече се за зла чоека» (Говорится о плохом человеке); *Није чист грош* (Нечистый грош) — «Није посао или ствар као што треба» (Дело или вещь не такие, как надо); крайней экспрессивной формой осуждения оказывается брань, инвектива: *Гад овога свијета!* (Мерзость этого мира!) — «Рече се за ружно чельаде» (Говорится о плохом человеке), *Во без рогова* (Безрогий вол) — «Рече се чоеку за кога се мисли да је луд, као и во» (Говорится человеку, которого считают глупым как вол).

Они могут служить приветствием: *Добро дошао!* (Добро пожаловать), приглашением: *Божја кућа и ваша!* (Божий дом и ваш! = Будьте как дома!) — «Овако се обично почиње, кад се зове на крсно име» (Так обычно начинают приглашение на день почитаемого в роду святого), могут выражать удивление: *С неба те у ребра* (С неба да в ребра) — «Кад се што изненада, без икаква узрока, рече или учини» (Когда удивляются словам или действиям без явной причины); *Бог с нама де!* (С нами Бог!) = *Бог с нама и анђели Божији!* (С нами Бог и ангелы Божьи!) — «Кад се чему чуди као луду или ђаволском послу» (Когда удивляются чему-то как странному или дьявольскому делу), сожалению: *Жали Боже!* (Господи, пожалей); *Зла колача!* (Плохой калач!) = *Штета!* (Жаль!) — «Кад се жали ће се што неповољно догодило» (Когда жалеют о чем-то случившемся).

Они могут быть ответом на извинение: *Бог гријехове, а цар дугове!* (Бог грехи, а царь долги) — «Одговори се, кад ко рече коме за што: опрости!» (Отвечают, когда кто-то кому-то скажет: прости!); ответом-возражением: *Доста је било на Косову* (Достаточно было на Косово) — «Кад који за што вели да је доста» (Когда кто-либо о чем-нибудь говорит: достаточно); *За нећу туку* (За не хочу бьють!) — «Рече се у шали ономе који рече за што: не ћу» (Гово-

рят в шутку тому, кто о чем-то говорит: не хочу, не буду), *Отгрызла ти уши!* (Отгрызла тебе уши) — «Реку жене, кад ко помене жабу код дете» (Говорят женщины, когда кто-нибудь упомянет при детях лягушку), о т к а з о м: *Далеко је хљебарова кућа* (Далеко дом хлебопека) — «Рече се ђеци кад често ишту хљеба» (Говорят детям, когда они часто просят хлеба); могут служить предостережением: *Убићеш се у врат!* (Шею себе сломишь!) — «Кад ко иште или жели што много» (Когда кто-то хочет или ищет слишком много); *Ко не чува туђе, не ће имати ни своје* (Кто не бережет чужого, не будет иметь и своего); *Играчка плачка* (Игрушка плакушка) — «н. п. кад се ђеца најприје шале и играју, па се послје сваде и побију» (например, когда дети сначала играют и шалят, а потом ссорятся и дерутся), о б е р е г о м: *Да није урок!* (Чтоб не сглазить!); *Далеко одавде било!* (Далеко отсюда было) = *Овђе се не десило!* (Здесь не случилось) — «Кад се приповиједа за какву болест или другу несрећу» (Когда рассказывают о какой-нибудь болезни или другом несчастье), к л я т в о й: *Вјера и Бог!* (Вера и Бог!) — «заклетва» (клятва); *Толико ми зла у кућу!* (Столько зла мне в дом!); *Ево моје главе!* (Головой клянусь!) — «Кад ко што доказује или се правда за што, и значи: ако не буди тако убиј ме» (Когда кто-либо что-то доказывает или оправдывается в чем-то, и значит: если не будет так, убей меня) и др.

Особую группу среди пословиц во всех языках и традициях составляют так называемые пословицы (максимы) предпочтения [Арутюнова 1985], т. е. пословицы, которые прямо, своей языковой формой, выражают принятые в социуме оценки вещей, явлений, событий, признаков, объявляя одни хорошими, другие плохими, одни лучшими или худшими, чем другие, и т. д. Оценка, будучи сугубо «человеческой» категорией, — одно из самых ярких проявлений антропоцентризма пословиц⁸. В сборнике Вука Караджича пословицы «предпочтения» составляют немалую группу. Это выражения, содержащие сравнительные наречия или прилагательные типа *боље* ‘лучше’, *више* ‘больше’, *горе* ‘хуже’, *јаче* ‘сильнее’, *лакше* ‘легче’ или прямые (без сравнения) оценки: *добро* ‘хорошо’, *зло* ‘плохо’, *ласно* ‘легко’ и т. п. Пословицы предпочтения относятся к оппозитивному типу, поскольку они строятся на антитезе сравниваемых предметов, явлений, ситуаций, признаков, о чем мне уже приходилось писать (Толстая 2008). В них больше, чем в пословицах других типов, проявляется нормализующая и дидактическая функция пословиц, не говоря уже об их роли в системе народной аксиологии и иерархии ценностей.

По своему содержанию пословицы предпочтения относятся к этическим характеристикам и нормам поведения и нередко имеют жанр предписаний: *Бољу ћеш чути него ћеш рећи* (Лучше молчать, чем говорить); *Више ваља слушати шта други говоре него говорити* (Надо больше слушать, что другие говорят, чем говорить); *Боља је једна размишљена него стотина учињенијех* (Лучше одно продуманное, чем сотня сделанных); *Гори је женски језик но турска сабља* (Женский язык хуже турецкой сабли); к правилам межличностных отношений: *Боље је гост него пријатељ* (Лучше гость, чем друг); *Више ви-*

⁸ Об антропоцентризме пословиц см. [Крикманн 1984: 165–166].

де четири ока него два (Лучше видят четыре глаза, чем два); *Боље је у гроб но бит' роб* (Лучше в могилу, чем быть рабом); *Волиј' сам брата за крвника но туђина за господара (имати)* (Предпочту иметь брата кровным врагом, чем чужого господином); *Волим да ме завиде него да ме жале* (Лучше, чтобы мне завидовали, чем жалели); *Волим с мудрим плакати него с лудим пјевати* (Лучше с умным плакать, чем с дураком петь); *Добро је и у паклу имат' пријатеља* (Хорошо и в аду иметь друга); *Воли своје зло него туђе добро* (Предпочитает свое плохое чужому хорошему); *Лакше је вјеровати него ићи те питати* (Лучше верить, чем идти тебя спрашивать); *Лакше је камење уз брдо ваљати него с лудом разговарати* (Лучше камень в гору тащить, чем с дураком разговаривать); *Ласно је научити него је мука одучити* (Легко научиться, но мука отучиться); *Ласно је рећи него је мука одрећи* (Легко сказать, но мука отказать); *Ласно се оженити, ал' се мучно раженити* (Легко жениться, но трудно разжениться); к общественным ценностям: *Боље је село пропадне него у селу обичај* (Пусть лучше село пропадет, чем в селе обычай); *Волиј' сам да ми моја земља крв попије него туђа* (Лучше, чтобы моя земля моей крови напилась, чем чужая); часто они представляют собой практические рекомендации, основанные на жизненном опыте: *Боље је вјеровати својим очима него туђим ријечима* (Лучше верить своим глазам, чем чужим словам); *Боље је дијелити него просити* (Лучше давать, чем просить); *Боље је и кад него никад* (Лучше когда-нибудь, чем никогда); *Боље је данас јаје него сутра кокош* (Лучше сегодня яйцо, чем завтра курица); *Ласно је заповиједати, ал' је мучно извршивати* (Легко командовать, но тяжело исполнять) и т. п.

Пословицы, в наибольшей степени концентрирующие в себе то, что принято называть народной мудростью, представляют большой интерес еще и как форма коммуникации и ритуального поведения, в котором они получают новый смысл, возникающий на основе взаимодействия буквальной, логической (обобщенной) и прагматической (коммуникативной) семантики при актуализации пословицы в конкретной ситуации. Именно в конкретной ситуации пословица из «безличного», никому не принадлежащего изречения превращается в высказывание, имеющее своего субъекта, адресата, цель, свою модальность, экспрессию, оценки и т.п. Это определяет особое положение пословицы в ряду других малых жанров, которые не имеют столь сложной семантической структуры — они или целиком определяются ситуацией актуализации (например, приговоры), или, напротив, относительно независимы от нее (загадки, приметы, толкования снов).

МНОГОМЕРНОСТЬ ТЕКСТА
(О СЕМАНТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ БАЛЛАДЫ
«БРАТЬЯ И СЕСТРА»)

Баллада, широко известная на Балканах под именем «баллады о мертвом брате» и насчитывающая множество болгарских, македонских, сербских, албанских, греческих, румынских записей, относится к наиболее изученным текстам балканского фольклора и считается хрестоматийным примером балканской фольклорной (культурной) общности. Эта баллада в ее разноязычных вариантах и версиях многократно была предметом анализа фольклористов в самых разных отношениях; посвященная ей литература, начиная с работ XIX века, обобщенных в фундаментальном исследовании И. Шишманова [Шишманов 1896; 1898], насчитывает многие десятки позиций. Исследователей XIX века интересовал прежде всего вопрос генезиса текста, решить который они пытались на основе сопоставления всех известных в то время текстов баллады; при этом одни авторы приходили к выводу о греческих текстах как самых древних, другие отдавали предпочтение сербским версиям баллады. На русском языке баллада анализировалась в работах [Цивьян 1973; 1999: 338–365; Макарец 2009], где главное внимание было обращено на балканские в узком смысле (т. е. относящиеся к балканскому культурному союзу и репрезентирующие так называемую единую балканскую модель мира) македонские, болгарские, греческие и албанские тексты, а также в работе [Еремина 1991: 110–120], где балканский сюжет рассматривается в его соотношении с другими славянскими балладными сюжетами о дочери, выданной замуж на чужбину. В настоящих заметках предлагаются некоторые наблюдения над семантической структурой баллады «Братья и сестра» из собрания песен Вука Караджича [Караџић 1972а: № 8], которая выделяется не только на фоне «балканских», но и в сравнении с другими сербскими и хорватскими вариантами. Приводим сербский текст, записанный Вуком, и его русский перевод, принадлежащий автору настоящей статьи¹.

Браћа и сестра

Рани мајка девет мили сина
и десету шћерцу мљезиницу;
ранила их док их одранила,
докле били сини на женидбу,
а ђевојка била на удају.

Братья и сестра

Вырастила мать девять сыночков
и десятую, меньшую, дочку.
Вырастила их она, вскормила.
Сыновьям пора было жениться,
и на выданье была девица.

¹ В наиболее полном корпусе русских переводов из Вука Караджича перевода этой баллады нет. См. [Караджич 1987].

Њу ми просе млоги просиоци:
 једно бане, друго генерале,
 треће проси из села комшија.
 Мајка даје у село комшији,
 браћа дају спреко мора бану.
 Још су браћа сестри бесједила:
 «Ја ти пођи, наша мила сејо,
 ја ти пођи спреко мора бану;
 ми ћемо те често походити:
 у години свакога мјесеца,
 у мјесецу сваке неђељице».
 То је сестра браћу послушала,
 она пође спреко мора бану.
 Ал' да видиш чуда великога!
 Ја бог пушћа од себе морију,
 те помори девет милих брата,
 сама оста саморана мајка.
 Тако стаде три године дана.
 Љуто пишти сестрица Јелица:
 «Мили боже, чуда великога!
 Што сам врло браћи згријешила,
 те ме браћа походити неће?»
 Њу ми коре млоге јетрвице:
 «Кучко једна, наша јетрвице,
 ти си врло браћи омрзнула,
 те те браћа походити неће!»
 Љуто пишти сестрица Јелица,
 љуто пишти јутром и вечером;
 ал' се милу Богу ражало, па он посла два своја анђела:
 «Ид' те доље, два моја анђела,
 до бијела гроба Јованова,
 Јованова, брата најмлађега;
 вашијем га духом заданите,
 од гроба му коња начините,
 од земљице мијес'те колаче,
 од покрова режите дарове:
 спремите га сестри у походе.»
 Хитро иду два божја анђела
 до бијела гроба Јованова,
 од гроба му коња начинише,
 њинијем га духом задануше,
 од земљице мијесе колаче,
 од покрова резаше дарове:
 спремише га сестри у походе.
 Хитро иде нејачак Јоване;

Женихов к ней сваталось немало,
 генералы сватались и баны,
 сватались и местные, соседи.
 Мать хотела выдать за соседа,
 ну а братья — за море, за бана.
 И сестру они уговорили:
 «Выходи же, милая сестрица,
 выходи ты за море, за бана.
 Будем навещать тебя мы часто,
 каждый месяц приезжать мы будем,
 а уж в месяц каждую недельку».
 И послушалась сестрица братьев.
 И пошла за бана, на чужбину.
 Но беда великая случилась!
 Бог послал на землю мор ужасный,
 и погибли девять милых братьев,
 и осталась мать без их опеки.
 Вот прошло три года на чужбине,
 и Елица бедная взмолилась:
 «Боже правый, что ж это такое?
 Чем я братьям так не угодила,
 что ко мне они не приезжают?»
 Упрекают золовки Елицу:
 «Ты негодница, невестка наша,
 видно, ты противна братьям стала,
 вот они и не хотят приехать».
 Горько плачет бедная Елица,
 горько плачет от зари до ночи.
 Наконец, разжалобила Бога.
 Бог двух ангелов послал на землю:
 «Вниз летите, ангелы, на землю,
 на могилу белую Ивана,
 младшего из братьев — Ивана.
 Дух свой в тело мертвое вдохните,
 сделайте коня ему из гроба,
 из земли лепешки замесите,
 вырежьте из савана подарки
 и к сестрице в гости снарядите».
 Мчат два божьих ангела на землю,
 на могилу белую Ивана.
 Сделали ему коня из гроба,
 дух свой в тело мертвое вдохнули,
 из земли лепешки замесили,
 сделали из савана подарки
 и к сестрице в гости снарядили.
 Быстро едет наш Иван-бедняга.

кад је био двору на помолу,
далеко га сеја угледала,
мало ближе пред њег' ишетала,
од жалости врло заплакала.
Руке шире, у лице се љубе,
па је сеја брату бесједила:
«Јесте л' ми се, брате, затјецали,
кад сте мене младу удавали,
да ћете ме често походити:
у години свакога мјесеца,
у мјесецу сваке неђељице?
Ево данас три године дана
нијесте ме јоште походили!»
Још је њему сеја бесједила:
«Што си тако, брате, потавњео,
баш кан' да си под земљицом био?»
Бесједи јој нејачак Јоване:
«Шути, сејо, ако Бога знадеш!
Мене јесте голема невоља:
док сам осам брата оженио,
и дворио осам милих снаха;
а како се браћа иженише,
девет б'јелих кућа начинисмо;
зато сам ти поцрњео, сејо!»
И он био три бијела дана.
Опрема се сестрица Јелица,
и опрема господске дарове
да дарује браћу и снашице:
браћи реже свилене кошуље,
а снахама бурме и прстење.
Ал' је Јово врло устављаше:
«Ти не иди, моја мила сејо,
док још браће у походе дође».
Ал' Јелица останути неће;
она спреми господске дарове.
Отале се Јово подигао,
и са шњиме сестрица Јелица.
А кад близу двора долазише,
код двора је пребијела црква,
па бесједи нејачак Јоване:
«Ти почекај, моја мила сејо,
док ја одем за бијелу цркву:
кад смо средњег брата оженили,
ја сам златан прстен изгубио,
да потражим, моја мила сејо.»
Оде у гроб нејачак Јоване,

Вот уж двор сестрицы показался,
издали она его узнала,
вышла брату своему навстречу,
не стерпела — громко зарыдала.
Обнимает брата и целует,
говоря ему слова такие:
«Разве, брат, вы мне не обещали,
молодую замуж отдавая, —
будем навещать тебя мы часто,
каждый месяц приезжать мы будем,
а уж в месяц каждую неделку?»
Вот прошло уже три долгих года,
и ни разу вы не приезжали!»
И еще сестра ему сказала:
«Что ты, брат, какой-то потемневший,
будто бы из-под земли ты вышел?»
Отвечает ей Иван-бедняга:
«Бог с тобой, не говори, сестрица!
Мне достались тяжкие заботы:
восемь своих братьев поженил я,
в дом привел невесток милых восемь,
а как только братья поженились,
девять белых мы домов сложили;
оттого я почернел, сестрица!»
Три дня пробыл братец у сестрицы.
Собирается сестра Елица,
и готовит царские подарки
братьям своим милым и невесткам,
братьям шелковые шьет рубахи,
для невесток — дорогие кольца.
Но Иван пустить ее не хочет:
«Не ходи ты, милая сестрица,
братья сами пусть к тебе придут».
Но Елица остаться не хочет
и готовит царские подарки.
И пошел тогда Иван в дорогу,
а за ним и сестрица Елица.
Вот приблизились к родному дому,
возле дома белым-бела церковь.
Говорит Иван своей сестрице:
«Подожди здесь, милая сестрица,
я за белую зайду лишь церковь:
когда брата среднего женили,
потерял кольцо я золотое,
поищу-ка я его, сестрица».
Возвращается Иван в могилу,

а остаде сестрица Јелица
чекајући нејачка Јована.
Чекала га, па га потражила,
ал' код цркве много ново гробље.
Ту се одмах јаду осјетила,
ђе ј' умрѐ нејачак Јоване.
Хитро иде двору бијеломе;
кад је близу двора долазила,
ал' у двору кука кукавица.
То не била сиња кукавица,
веће њина остарила мајка.
А Јелица на врата долази,
она виче из грла бијела:
«Јадна мајко, отвори ми врата!»
Стара мајка из двора бесједи:
«Ид' одатле, од Бога моријо!
Девет си ми сина уморила,
и мен' хоћеш остарила мајку?»
А Јелица била бесједила:
«Јадна мајко, отвори ми врата!
Ово није од Бога морија,
већ Јелица твоја мила шћерца.»
Па јој мајка отворила врата;
закукаше кано кукавице,
руками се б'јелим загрлише,
обе мртве на земљу падоше.

и Елица ждет его напрасно,
ждет она Ивана-горемыку.
Не дождавшись, в поиски пустилась.
А у церкви — свежие могилы.
Тут она беду свою узнала —
поняла, что брат-бедняга умер.
Поспешила ко двору родному;
к белому двору она подходит —
во дворе кукушечка кукует.
То была не синяя кукушка —
это мать ее, старуха, причитала.
А Елица к порогу подходит
и кричит ей громко, во все горло:
«Бедная моя, открой мне двери!»
Мать-старуха из дому кричит ей:
«Убирайся, моровая язва,
девять сыновей ты уморила
и меня, старуху, взять желаешь?»
А Елица так ей говорила:
«Бедная моя, открой же дверь мне!
Это ведь не язва моровая,
это дочь твоя, твоя Елица». —
Отворила мать тогда ей двери;
как кукушки они закричали,
и, руками белыми обнявшись,
обе замертво на землю пали.

Уже первым исследователям было очевидно, что сербские и хорватские тексты во многих отношениях отличаются от большинства собственно «балканских» текстов. В то же время они обнаруживают содержательные пересечения с болгарскими, македонскими версиями, а те в свою очередь — с греческими, албанскими, румынскими, так что весь корпус баллад о мертвом брате, известных на Балканах, может быть представлен как некое единое и непрерывное смысловое (сюжетное) пространство: для каждого конкретного текста могут быть найдены ближайшие версии, минимально отличные от него, а все тексты оказываются связанными цепью постепенных переходов. При этом греческие и сербские версии занимают крайние позиции на этой шкале, т. е. дальше всего отстоят друг от друга.

Т. В. Цивьян, посвятившая этой балладе как образцу балканского текста несколько работ, так суммарно излагает ее содержание:

Сюжет баллады «Приход мертвого брата» (или ее прозаической версии — сказки) сводится к следующему. У матери несколько (3, 7, чаще всего 9) сыновей и единственная дочь. Братья (или один из них, обычно младший) против воли матери выдают сестру замуж на чужбину. *В ответ на протесты матери, что это слишком далеко и она не может видеться с дочерью, братья (или один из них,*

обычно младший) *обещают матери по первой ее просьбе привести сестру обратно*. После ухода сестры все братья умирают от болезни (обычно чума, холера) или погибают на войне. Оставшись одна, *мать в отчаянии требует у братьев исполнения обещания*. Один из братьев (обычно младший, редко все) *встает из могилы, идет за сестрой и приводит ее к матери*. В пути сестра по некоторым признакам (одежда брата в пыли и плесени, от него исходит запах тления, он отказывается от еды и питья) *или по указанию птиц («мертвый ведет живую»)* начинает подозревать правду, но брату удается разубедить ее. Перед домом он оставляет сестру одну, а сам возвращается в могилу. Сестра стучит в дверь. Мать не узнает ее и не впускает, тем более что *сестра говорит, что ее привел младший брат, а мать знает, что он умер*. Наконец сестре удается уговорить мать, та открывает дверь, переступает через порог, они обнимаются — и падают мертвыми (или превращаются в птиц) [Цивьян 1999: 338–339; курсив мой. – С. Т.].

Легко заметить, что приведенный выше сербский текст значительно отклоняется от этой сюжетной схемы. В нем отсутствуют выделенные курсивом мотивы и присутствуют другие, не входящие в суммарный образец. Среди отсутствующих есть и такие, которые признаются исследователями ключевыми мотивами баллады, например, мотив верности клятве (см. ниже). Если учесть сербские и хорватские тексты, то общими в семантической структуре всех текстов баллад о мертвом брате придется признать только мотивы выдачи замуж дочери/сестры на чужбину по желанию братьев, обещания братьев навещать сестру, гибели (смерти) братьев, воскрешения младшего брата, посещения им сестры, прихода брата и сестры к дому, возвращения брата в могилу, встречи матери и дочери (сестры) и их смерти.

Наиболее существенные отличия приведенного сербского варианта от общей схемы касаются фигуры **матери**; ее роль оказывается затушеванной сравнительно с другими версиями, хотя ее образ и здесь очерчивает внешнюю рамку всего повествования: текст начинается с матери, взрастившей девять сыновей и одну дочь, и заканчивается матерью, умирающей на пороге своего дома в объятиях дочери и вместе с ней, так что между первой и последней строкой помещается вся трагическая история целой большой семьи. Но, в отличие от других версий, мать здесь вообще не действует и не влияет на ход событий: она не принимает решения о замужестве дочери (она лишь высказывает свое предпочтение жениху-соседу); она не требует от сыновей обещания по первой ее просьбе привезти сестру обратно; она не вступает в конфликт с сыновьями и не проклинает их (или младшего сына) за нарушение обещания, она не идет на кладбище, на могилу младшего сына, не она посылает его за дочерью, наконец, она не растит внуков и не занимается хозяйством². Все эти «предикаты» распределены между другими персонажами либо вообще отсутствуют, что не просто меняет смысловые акценты, но коренным образом изменяет содержание баллады.

² Единственным проявлением активности матери в нашем тексте является финальный эпизод, когда мать не хочет отворить дверь дочери, принимая ее за божью кару, моровую язву.

Более того, мотив «мать требует возвращения дочери» находится в очевидном противоречии с общим смыслом славянского свадебного дискурса и многих фольклорных текстов, относящихся к теме разлуки невесты с родным домом (ср. [Еремина 1991: 110–120]). Замужество — это всегда переход в иной, чужой (потусторонний) мир, независимо от того, выходит ли невеста за соседа или уезжает в заморские края. При этом страдающей стороной всегда оказывается невеста, оторванная от родного дома и переселившаяся в «чужой» («иной») мир. Что же касается матери, то она, согласно популярному у восточных и западных славян балладному сюжету («дочь-птица»), не только не страдает от разлуки с дочерью, но даже запрещает дочери возвращаться в родной дом (в течение определенного, иногда очень долгого срока). Таким образом, сербская баллада оказывается в большей степени согласованной со смысловыми доминантами свадебной темы в целом, чем «балканская» модель баллады.

Другим важным отличием данного текста следует считать появление в нем нового персонажа — могущественной силы в лице **Бога**, играющего роковую роль в судьбе семьи: с одной стороны, Бог насылает мор, от которого погибают братья, а с другой — именно Бог откликается на отчаяние дочери и посылает двух своих ангелов вызвать из могилы младшего брата и отправить его к тоскующей сестре. В некоторых других версиях баллады Бог тоже фигурирует, но он откликается на мольбы не дочери (сестры), а младшего брата, страдающего из-за нарушенной клятвы, или матери.

В данном тексте, как и в других сербских версиях, вообще нет мотива нарушенной клятвы, объясняющего восстание из гроба младшего брата, мотива, столь характерного для многих балканских версий баллады, ср.: «Ключ развития сюжета в “Мертвом брате” — верность слову, клятве (одна из ключевых семантем в БММ³). Оставшись одна, мать упрекает/проклинает сына не только в своем одиночестве, в том, что ей тоскливо без дочери, но прежде всего в *н а р у ш е н н и и к л я т в ы*» [Цивьян 1999: 340]. Тем самым смысловая структура текста приобретает совсем другие акценты: брат восстает из могилы не потому, что он не исполнил обещания, а потому, что сестра тоскует на чужбине и ждет братьев. Эта структура многомерна — события разворачиваются в нескольких автономных планах и имеют разное прочтение в перспективе разных персонажей. И лишь в финале эти разные трактовки событий совмещаются, когда дочь узнает о смерти своих братьев, и двуплановость прочтения снимается.

Главным персонажем и тем самым двигателем сюжета оказывается в данной версии **дочь (сестра)**, хотя именно ее понимание событий вплоть до трагической развязки не соответствует действительности. Из почтения к братьям и уважения к их мнению она выходит замуж на чужбину; она ждет там своих братьев, обещавших навещать ее; она тоскует и страдает, в отчаянии обращается к Богу, и тот присылает к ней восставшего из гроба брата⁴. Сестра радуется

³ Балканской модели мира.

⁴ В других сербских версиях сестра не просто тоскует по братьям, но и совершает провоцирующие магические действия с целью «вызвать» братьев (брата): изготавливает девять

ему, но ее настораживает «потемневший» вид брата. Если в других версиях баллады сестра наделяется иномирными или явно мифологическими признаками (брак с солнцем, зооморфные черты и т. п.), то в данном тексте она подчеркнута земная, живая, любящая своих братьев и страдающая (заметим, что сестра, собираясь домой, готовит подарки братьям и их женам, но не матери, о которой она вообще не вспоминает).

Ключевым и самым драматическим моментом сюжета является ответ «мертвого брата» сестре, в котором он объясняет ей, почему он так выглядит. В этом ответе совмещены две разные перспективы: перспектива брата и перспектива сестры. Первый знает действительное положение дел (смерть братьев), вторая понимает ситуацию исходя из своего знания (братья живы, но почему-то не исполняют своего обещания). Свой землистый цвет лица брат объясняет тем, что у него было много забот — братьев женил, невесток в дом вводил, да еще дома белые надо было всем построить. Такое объяснение вполне правдоподобно и как будто не вызывает недоверия сестры. Вместе с тем ее решительные сборы в дорогу свидетельствуют о ее беспокойстве и желании выяснить реальное положение дел⁵. Брат не обманывает сестру, но его ответ имеет двойной смысл, он иносказателен и значит для брата одно, а для сестры — другое. Сооружение «белых домов» (последняя «забота» брата) может означать погребение, т. е. соответствовать действительности с точки зрения брата. Хорошо известно, что в народной традиции гроб и могила трактуются как жилище умершего, как его последний дом, что находит отражение и в языке (ср. вост.-слав. название гроба *домовина*).

Специального внимания заслуживает в этом аспекте эпитет *белый*. Нельзя не заметить явную нарочитость и повышенную частоту его употребления в данном тексте (как и в некоторых других сербских и хорватских текстах). Рассмотрим соответствующие контексты. Первый случай — это белая *могила*, из которой встает младший брат: «Ид'те доље, два моја анђела, / до бијела гроба Јованова»; «Хитро иду два божја анђела / до бијела гроба Јованова». Далее в ответе брата говорится о белых *домах*, построенных для женившихся братьев: «А како се браћа иженише, / девет б'јелих кућа начинисмо». Эта последовательность употребления эпитета (сначала белая могила, потом белый дом) способствует их смысловому сближению и двойному прочтению ответа брата. *Белыми* называются также дни, проведенные братом в гостях у сестры: «И он био три бијела дана». Это употребление, казалось бы, не несет особой смысловой нагрузки, будучи вполне стандартным (ср. *белый день*, *белый свет* и т. п.), однако в дан-

кукол и дает им имена братьев [Шишманов 1898: 160 отд. пагинации]; срубает в лесу яворовое дерево, приносит его домой, вешает на него оружие юнака, приносит ему еду и питье и угощает его, как родного брата [там же: 161].

⁵ В некоторых версиях баллады женитьба братьев прямо объявляется мнимой, ср. в тексте из Лики слова матери: «Бога теби, мила ћери моја, / Како ј' мајка тебе опремила, / Синове сам брзо саранила, / А снашица н'јесам ни имала» (Бог с тобою, дочь моя родная, / Только лишь тебя мать снарядила, / Сыновой я скоро схоронила, / А невесток я и не имела) [Шишманов 1898: 166 отд. пагинации].

ном тексте оно становится в ряд других «белых» эпитетов и получает дополнительную коннотацию. Следующим белым объектом оказывается церковь, стоящая возле родного дома, причем она уже не просто белая, а *белым-белая*: «А кад близу двора долазише, / код двора је пребијела црква». При вторичном упоминании церкви она снова называется *белой*: «Ти почекај, моја мила сејо, / док ја одем за бијелу цркву». *Белым* называется родительский двор: «Хитро иде двору бијеломе». И, наконец, *белым горлом* (т. е. во все горло) кричит Елица матери: «она виче из грла бијела»; *белыми* руками обнимаются на пороге мать и дочь, после чего замертво падают на землю: «рукама се б'јелим загрлише, / обе мртве на земљу падоше».

В символической системе традиционной культуры значение белого цвета противоречиво: будучи прежде всего символом света, жизни, божественной природы, он в то же время может ассоциироваться с потусторонним миром, со смертью (ср. известный у славян белый траур), с демоническим миром [Голстой 1995а; Раденковић 1996б: 281–286]. Помимо этих концептуальных ассоциаций, белый цвет может наделяться семантической функцией усиления и высшей положительной оценки, т. е. пониматься как ‘самый лучший, превосходный, прекрасный, совершенный’. В тексте сербской баллады наиболее значимыми для общей смысловой структуры являются амбивалентные характеристики белого, относящиеся к дому и могиле. На их фоне некоторую «потустороннюю» окраску получают и все прочие употребления эпитета.

Роль **младшего брата** во многих версиях баллады оказывается главной и активной: он страдает, что не выполнил данного сестре (или матери) обещания, и стремится исправить положение. Однако в нашей версии брат предстает совсем иным. Он пассивен в отношении сестры и отправляется к ней не по собственной воле, а по воле Бога и с помощью посланных им двух ангелов. Он вовсе не считает своим долгом вернуть сестру домой, напротив, он уговаривает ее остаться⁶, тогда как по другим версиям он «торопит сестру в обратный путь, не давая ей собраться» [Цивьян 1999: 342]. Ключевое значение брата в сюжете баллады определяется, по мнению исследователей, его патронажной функцией по отношению к невесте в свадебном обряде, соотносимой с ролью жениха во второй части свадьбы [Николова 2006], однако в сербском тексте это никак не выражено. Но в то же время брат — единственный персонаж, в котором соединяются обе перспективы — реальная и мифологическая. Ему приходится играть «двойную игру»: зная действительный оборот событий, он представляет его сестре в преобразенном виде ради ее спокойствия.

⁶ В сербском тексте из Лики брат не уговаривает сестру остаться, но тоже не хочет увести ее с собой; сестра обращается к нему: «Како ћеш ме, брате, оставити?» (Как же, брат мой, ты меня оставишь?), а в дороге брат пытается отправить сестру назад: «Врат' се назад, мила сејо моја!» (Поверни назад, сестрица дорогая!) [Шишманов 1898: 166 отд. пагинации]; в тексте из Боснии брат, не желая брать сестру с собой, приводит такой довод: «То је, сестра, велика срамота / Да ти идеш са мном без девјера» (Это ведь большой позор, сестрица, что со мной без девера идешь ты) [там же: 160].

Таким образом, из всех причастных к трагической истории лиц некоторые вообще не имеют никаких сюжетных функций, или же их роль сведена к минимуму. Таковы в нашем тексте восемь из девяти братьев, которые только в самом начале событий уговаривают сестру выйти замуж за бана, на чужбину (за море), и обещают ее навещать; далее лишь сообщается об их смерти и — косвенно (в изложении младшего брата, рассчитанном на восприятие сестры) — об их мнимой женитьбе. Таковы и муж сестры (бан), и его сестры (золовки): первый вообще лишен активного начала и не наделяется никакими предикатами, золовки же выступают как противницы и гонительницы сестры Елицы, усугубляющие ее страдания в чужом доме. В сущности, действующими персонажами данного сербского текста можно считать только сестру, младшего брата и Бога, каждый из которых имеет свою картину и свое понимание событий и совершает мотивированные ими поступки. Однако позиция и роль Бога в этих событиях противоречива: с одной стороны, он умерщвляет братьев, а с другой — сочувствует и помогает сестре. При этом мотивы ни того, ни другого из текста не проясняются, благодаря чему даже этот освобожденный от прямых мифологических коннотаций и приближенный к общей свадебной смысловой и аксиологической модели сербский текст оказывается не менее загадочным, чем другие версии баллады.

*МОТИВ РАССТАВАНИЯ С ВОЛЕЙ (КРАСОТОЙ)
В СВАДЕБНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ РУССКОГО СЕВЕРА*

Исследователи давно обратили внимание на асимметричность свадебного обряда в отношении его главных персонажей — невесты и жениха: и в ритуале, и в сопровождающих его фольклорных текстах тема невесты разработана несравненно богаче и подробнее, чем тема жениха. Это объясняется тем, что ритуальный «переход», субъектом которого является невеста, отличается большей сложностью и значимостью, чем «переход», претерпеваемый женихом. Для невесты это тройная смена статуса: она утрачивает девственность и становится женщиной (смена физиологического статуса), она порывает со своим родом и включается в чужую родовую систему (смена семейно-родового статуса), она выключается из молодежного сообщества и присоединяется к обществу замужних женщин (смена социального статуса), тогда как для жениха это всего лишь смена социального статуса (ср. [Левинтон 1991]).

Каждый из этих «переходов» символически отождествляется со смертью и новым рождением [Бернштам 1982; Байбурин, Левинтон 1990]. При этом в разных этнических и региональных традициях ставится акцент на разных «переходах» и разных «смертях»: в русской (особенно севернорусской) свадьбе драматической доминантой обряда и фольклора является прекращение девичества и переход в замужнее состояние (расставание невесты с волей/красотой), слабее выражена тема разрыва с родительским домом и родом. Соответственно этому акценту в (северно)русской традиции развивается жанр свадебных причитаний [Бернштам 1986], практически неизвестный другим славянским традициям, где вообще драматизм свадебного обряда выражен слабее и к тому же он в большинстве случаев ограничивается темой разлуки невесты с домом и родом и присоединения к «чужому» роду. О причинах этих различий и о роли фактора межкультурных взаимодействий здесь нет возможности говорить (см. [Колесницкая, Телегина 1977; Чистов 1982; Бернштам 1982: 57]).

Ритуальная и вербальная (фольклорная, поэтическая) разработанность мотива расставания с волей/красотой в русской свадьбе неравнозначны: если в обряде это лишь отдельные эпизоды (баня, девичник, расплетание косы, передача ленты или венка), в которых фигурируют «символы девичества», то в фольклоре это весьма значительный корпус текстов, часто выходящий за рамки этих эпизодов: по существу «текст воли/красоты» начинается со сватовства и растягивается на всю первую половину свадьбы. Содержательная сторона обряда значительно беднее текстов и не может быть полноценно реконструирована без привлечения текстов, которые репрезентируют концепт «девичьей воли» во всей полноте и многогранности. Девичья воля/красота — главный «персонаж» севернорусских свадебных причитаний, а их главный сюжет — ее драматический

«путь»: утрата своего «места» (ее теряют, сбрасывают, срывают, смывают, отнимают и т. д.), попытки ее сохранения, возвращения на место (ради сохранения связи невесты с родом), поиски нового места обитания, нового «хозяина». Этот сюжет и сам персонаж получают в текстах причитаний не только поэтическую, но и мифологическую трактовку. При этом в большинстве случаев поэтическое неотделимо от мифологического, за поэтическими образами скрываются мифологические стереотипы и мотивы.

Исследователей обряда интересуют прежде всего предметные символы девичества (лента, повязка, косынка, коса, веночек, деревце) и их обрядовые функции, их география [Колесническая, Телегина 1977; Гвоздиков, Шаповалова 1982] и «семантика» [Бернштам 1982], соотношение обрядовых и поэтических значений терминов *воля* или *красота* и их территориальное распределение [Гура 1974; 1977]. В меньшей степени изучены семантика воли/красоты как персонажа свадебной причеты и связанные с этим персонажем мотивы, их фольклорные и мифологические параллели в других жанрах традиционной культуры.

Обычно *воле/красоте* как поэтическим терминам приписывается общее символическое значение 'девичество' (ср. [Гура 1974: 173; 1977: 233]). Это, безусловно, верно, однако внимательный анализ контекстов позволяет выявить целый спектр более частных значений, а именно:

1) 'девичество' как социовозрастной статус девушки:

И дорогой воли в глаза да мне не видывать, / И во кружочиках, невольнице, не играть, / И жалких писенок, невольной, мне-ка не певать! [Барсов 1997/2 (далее — Б.): 318]; Больше в волюшке мне да не бывать, / Меня красной девушкой вам да не видать [РСЗ: 139].

Ср. противоположные понятия *неволя*, *неволице* и *бабья красота* как символы замужнего состояния женщины:

И не смей да ты ведь вольной моей волюшки, / И ты на это на злодйное неволице! [Б.: 339]; Мне сомыют да дивью красоту, / Намывать мне будут бабью красоту, / Бабья красота меня не будет красити, / Она будет только старити, / Ко срой земле она клонити [ЧС: 60];

2) 'девичество' как половозрастной период, как время, соответствующее статусу девушки:

И нагуляйся ты, душа да красна девича, / И во своей пока во вольной ты во волюшке [Б.: 315]; И воля — сладкое было да уяданьце, / И воля — долгое было да усыпаньце [там же: 293]; Ты останешься в вольной волюшке, / Во прекрасном своем девичестве [РСЗ: 142];

3) 'девственность' (невинность) как физиологический статус девушки:

И ты ходи честно на тихой на беседашке, / И береги да свою вольну эту волюшку, / И ты блюди да прикрашенное девичество! [Б.: 314]; И ты возил меня, невольну красну девушку, / И ты на тиху же смиренную беседашку, / И сберегал ты дорогу да волю вольную [там же: 319]; Ходи ты, гуляй-ка, гуляй, красна девушка, / Во... ой, воли не теряй [РСЗ: 90]; Да моя дивья-то красота, / Она циста, как стекольшко, / Она бела, как билильшко [РС 1985: 144]; Я сдала, молодёхонька,

да / Чёсную дивью красоту, да / Чёсную, соблюжённую, да / Дорогу сбережённую [Ефименкова 1980 (далее — Еф.): 284];

4) ‘воля, свобода, возможность выбора’:

И была дана у нас воля тебе волюшка / И слободная досужна пора-времечко! [Б.: 304]; Дай-ко мне, батюшка, / Мне-ка вольку-то вольную / Да на всю ночьку ту тёмную [РС 1985: 153];

5) ‘невеста, ее личность, ее «Я», ее душа’:

И быдто сыр в масле ведь волюшка каталась, / И как пчела да воля во меду купалась [Б.: 293]; И угощу тебя, крестово мило дитятко, / И я учестую бажёну твою волюшку! [там же: 335]; И будем подчивать бесценну твою волюшку, / И угощать да тебя, белую лебедушку! [Б.: 441]; Да украшала я твою обидну волюшку, / Тебе платьица были да все по плечикам, / Тебе обуточка была-то вся по ноженькам [РСЗ: 216]; И все не в радости была я, не в весельице, / И приуныв да была вольна моя волюшка! / <...> / И слёзно плакать стала вольна моя волюшка! [Б.: 317];

6) ‘коса как предметный символ девичества и девственности’:

И прижму волюшку к ретливому сердечушку, / И русу косыньку ко белому ко личишку [Б.: 293]; Уплетите-тко, советны милы подружки, / Мою вольную волюшку. / Вы уплетите-тко мелко мою русую мою косыньку [РСЗ: 141];

7) ‘лента, косник, повязка, косынка как метонимические заместители косы’:

И пусть-ко воля на головушке ликуется, / И красна девушка со волюшкой натешится! [Б.: 387]; А на третье кладь окошецко / Ты бажёну дорогу волю [РПК: 225]; На головы вьеться бажона вольна волюшка [РСЗ: 55]; Глупо-молодо подневольна красна девушка, / Сняла волюшку со младой со головушки [РСЗ: 62].

Все эти значения выделяются весьма условно, каждый контекст может быть истолкован одновременно и в конкретном, и в общем символическом значении или сразу в нескольких из перечисленных частных значений. Подобная семантическая неопределенность, своего рода мерцание смыслов, — характерная особенность фольклорной поэтики. За каждым контекстным употреблением стоит весь семантический и символический спектр значений, присущих слову и образу, и вместе с тем все эти разные значения объединяются неким ключевым, «глубинным» смыслом, который почти 30 лет тому назад Т. А. Бернштам определила так: «Массовый материал русского происхождения и его анализ, на котором основаны наши рассуждения, привели нас к пониманию древней семантики образа “красоты”: она является душою девушки, которую она утрачивает, выходя замуж. Такое понимание объясняет и превращение “красоты” в птицу/девушку, и ее органическую, но разорванную связь с невестой, ее “отпуск” на волю или “отдачу” Богу: символика помещения ленты, косника на церковную паперть, в Евангелие, на икону Богородицы» [Бернштам 1982: 56–57].

Отдавая должное этому в высшей степени проницательному определению, необходимо все же уточнить: волю/красоту следует, на наш взгляд, не столько отождествлять с душой девушки, сколько сопоставлять с человеческой душой

вообще, уравнивать их на символическом (и мифологическом) уровне. Глубинный же смысл воли/красоты, лежащий в основе всех частных контекстных (ритуальных и вербальных) значений, следует связывать с концептом девственности; только этот смысл может беспрепятственно «подставляться» в любой конкретный контекст, сочетаться с любым частным значением и семантически мотивировать его.

В мифологической перспективе воля/красота свадебной причеты обнаруживает явное сходство с душой как «персонажем» верований и народной демонологии (см. [Виноградова 1999; Толстая 2000в]). В самом деле, душа тоже одновременно и «часть» человека, и его внутреннее «Я», и сам человек, и его заместитель и представитель, и носитель жизненного начала в человеке. Подобно тому как концом жизни человека является его расставание с душой, ритуальная и символическая смерть невесты в свадьбе наступает в момент ее расставания с волей/красотой. Весь дальнейший путь воли/красоты, с которой расстанется невеста, повторяет путь души, покинувшей тело, а в поэтических («сказочных») превращениях и перевоплощениях воли/красоты в сюжете причитаний воспроизводятся характерные посмертные «ипостаси» души: ее предметные, световые, атмосферные, звериные, человеческие воплощения.

Не имея возможности в рамках этой статьи рассмотреть подробно подтверждающий это сопоставление обильный материал, приведем отдельные примеры, иллюстрирующие разные «ипостаси» воли/красоты, которые в большинстве случаев находят параллель в образах человеческой души, точнее «посмертной души», покинувшей тело.

Огненный образ воли/красоты находит параллель в представлениях души в виде летающих огней, а также пара, дыма, тумана [см. Виноградова 1999: 146–147; Толстая 2000в: 73–74]:

Ой, она пламенем ко небушку лета(ла), / Приотправилась бажона да моя волюшка [РСЗ: 66]; Моя волюшка с головушки бросалася, / Во медны тазы она кидалася, / В чистой водушке да искупалася. / Она в печеньку бросалася, Зрелым углем показалася. / Она на каменку бросалася, / Огнем пламенным да показалася. / Она в двери как бросалася, / Серой уточкой да показалася [там же: 138]; И во кирпичну она печеньку бросалась, / И пламенем огненным ведь волюшка казалась! / И все на каменку ведь волюшка бросалась, / И она паром во глаза мне-ка казалась! [Б.: 382].

Животный образ воли/красоты многообразен: это и хтонические животные — черви и змеи, и звери, и птицы, и рыбы, это характерные для животных атрибуты и предикаты. Ср.:

А как на этой на осиночке, / А как на этой на вершиночке, / Как сидит моя девья красота. / Она ревет там по-звериному, / А она свистит по-соловьиному [РС 2000: 143]; Ой, моя волюшка с головушки скати(лась), / Она в ноженьках ведь червышком свива(лась), / Она в ноженьках утиnamы крыча(ла), / <...> / Ой, заревела тут бажона да моя во(люшка), / Ой, по-змеиному она да засviste(ла), / Улетела в край далекой моя во(люшка) [РСЗ: 58]; И серым зайком буде воля перескакивать! [Б.: 316]; И я спущу же дорогу волю бажёную / И я на чистом спущу да нонь на по-

люшке, / И я под кустышек спущу да серым заюшком, / И я под камешок спущу да горносталюшком, / И в темной лес спущу ведь малой этой птиченькой! [Б.: 340]; И повернусь лучше, бесценна дорога воля, / И лесовым зверем ведь я да всё съедучим / И по горам да пойду, воля, по высокиим! / <...> / И повернусь лучше, бажёна дорога воля, / И водоплавной серой малой этой утушкой, / И я спущусь да всё на быструю на риченьку! / <...> / И я уловной спущусь да свежей рыбонькой! [Б.: 384]; И как куничей спущу волю заморской, / И спущу белочкой, невольна, в леса дикии, / И спущу лисенькой в норы да во глубокии [Б.: 393].

Крупнейший исследователь славянской народной культуры Казимир Мошинский, специально изучавший зооморфный образ души в славянских верованиях, пришел к выводу, что «не найдется, пожалуй, ни одного животного, в облике которого не могла бы появляться душа человека» [Moszyński 1967: 549]. Тем не менее есть некоторые виды животных, для которых это наиболее характерно. К ним относятся как раз те, которые фигурируют в свадебных причитаниях, — заяц, лисица, куньи (горностай, белка, куница), змея и птицы [Виноградова 1999: 152–153; Толстая 2000в: 71–77]. См. также специальную работу о зооморфной душе в древних славянских верованиях [Mencej 1995].

Птичья ипостась — самая характерная для воли/красоты, так же как образ души-птицы — самый распространенный в славянской мифологии [Гура 1997: 528; Виноградова 1999: 147–148]:

И стане ластушкой тут воля перелётывать [Б.: 316]; И повернулася бажёна дорога воля / И перелётной незнамой она птиченькой, / И она милым унылым соловеюшком! [там же: 383]; И уже тут да моя волюшка увернется, / И она белою-то лебедью повернется [там же: 395]; И повернулася перелётной малой птиченькой, / И она бедной горегорькоей кокошицей [там же: 386].

Антропоморфный образ воли/красоты встречается значительно реже. Воля может явиться в образе калики переходной или девочки:

И встречу встретила, победной мне головушке, / И мне калика-то ведь тут да переходная / <...> / “Не калика я иду да переходная, — / И твоей любушки-сестрицы сдвуродимой / И дорога иду ведь вольна ейна волюшка!” [Б.: 403]; И встречу стретила девича малолетная, / <...> / И то не девушка ведь е, да вольна волюшка [там же: 405].

Ей противопоставлен другой антропоморфный образ, символ замужества — **кика**, или **кита** (персонифицированная женская прическа или головной убор):

Уж я оставила красоту, / Я в горёнке да на столике, / Дак на тарелке серебряной. / Моя цётна дивья-то красота / Ёна билитце да руменитце, / Дак баско всё наряжаитце, / Ёна со мной-то сряжаитце. / Дак злая кита-то лютая / Да с красотой-то считаитце. / Она сидит, кита лютая, / Дак на пеце-то, в углу сидит, / Дак чернитце да патраитце, / Да с красотой-то считаитце [РС 1985: 233].

Споры воли/красоты с кикой напоминают прения жизни и смерти, а сама «кика белая» уподобляется смерти, стоящей в ногах умирающего: *Во ногах она простояла, да / С красотой она prospopила* [Еф.: 349].

Еще одним антиподом воли/красоты является *волокита*:

Волокита проклятая дак / На пече-то в углу сидит, дак / Чернитце да мараетце, дак / С красотой да ругаетце: “Дак / Пристыжу тебя, красота, я / В божьей церкви соборною, дак / Росплету тебе, девица, дак / Русу косу шелковую”» [там же: 221]; Хочет ладить-то красота / Вспорхонуть да и улитить. / А волокита-поддymiница / Чернитце да мараетце, / С красотой-то считаитце, / Она со мной наряжаитце [РС 1985: 229].

Этот персонаж по своим признакам и предикатам почти полностью совпадает с кикой/китой¹.

Антропоморфный образ души присутствует как в славянских народных верованиях, так и в книжной традиции и иконописи, где душа изображается в виде маленького человечка над головой умершего [Толстая 2000в: 74].

Растительный образ воли/красоты связан с мотивом сеяния или сажания девушки воли/красоты под окном или в огороде и ее «прорастания»:

Дай-те мне-ка вы земелечки немножечко / Под этим под косивчатым окошечком / Посадить мне-ка бажону вольну волюшку. / Как буду ходить-то я ведь белая лебедушка / На эту на родимую на родинку, / Во эту во красную во веснышку, / Будет расцветать бажона моя волюшка, / Как ведь эти цветы тут лазоревы [РС3: 61].

Таким образом девушка надеется сохранить волю/красоту в своем доме и свою связь с родом. В славянской народной демонологии «цветочные» ипостаси характерны для ряда женских мифологических персонажей (русалки, вилы, самодивы и др.), воплощающих души умерших девушек; с другой стороны, в этиологических легендах, песнях, сказках и поверьях весьма распространены мотивы «процветания» душ в виде цветов, злаков, деревьев и других растений (см. [Виноградова 1995; Усачева 2000: 269–271]).

Предметное воплощение воли/красоты характерно и для ритуального, и для вербального текста свадьбы: это волосы (коса) невесты, лента, головная повязка, косынка. Контексты типа «И тут возьму да дорогу я свою волюшку, / И брошу волю я, горяша, о дубовой пол, / И стопчу волю я, несчастна, черным башмачком» [Б.: 296], «И клади волюшку на лавочку брусовую» [там же: 335] предполагают именно предметность объекта действий. Нередко указываются конкретные предметные ипостаси воли/красоты: мыло, веничек, рубашка:

И вытегорским мыльем да показала! / <...> / И она виничком, ведь воля, показала! / <...> / И тонкобелой рубашечкой казалась! [Б.: 382]; булавка, пылинка, капля пота: И приостаньсе-ко, бажона вольна волюш(ка) / <...> / И ты на лавочке останься-ка булаво(чкой), / И на окошечки останься-ка пылин(очкой), / И на стеклышке останься-ка потиноч(кой) [РС3: 115].

¹ Однако по некоторым данным волокита — это огненный змей, прилетающий к девушкам и женщинам через дымоход, т. е. типичный мифологический персонаж [Власова 1998: 190]. Слово отсутствует в диалектных словарях, в том числе и в орловском, хотя, по данным Власовой, поверье о змее-волоките засвидетельствовано именно на Орловщине.

Подобных воплощений человеческой души в литературе как будто не отмечено, но нельзя не обратить внимание на то, что предметные ипостаси воли/красоты ограничены временем, когда еще не наступила полная «разлука» невесты с девичеством, тогда как прочие (не предметные) ее воплощения и перемещения, связанные с ее дальнейшим «отдельным» существованием и поиском для себя нового места обитания, оказываются вполне сопоставимыми с воплощениями и перемещениями «посмертной» души. Таким образом, как для души, так и для воли/красоты существенны пространственные и временные параметры их существования, их хронотоп: идет ли речь о воле/красоте до расставания или после него, при девушке или без нее, о душе живого человека, умирающего или умершего (о хронотопе души см. [Голстая 2000в: 58]). Подобно тому как душа, покинувшая тело, оставшаяся «беспризорной» и «бесприютной», «стремится вернуться к своему телу либо иным способом задержаться возле него — в одежде, в доме, в воде, в зеркале» [там же: 81], воля/красота, «скатившись» с головы девушки, вьется и бьется в ее ногах, просится назад, стремится спрятаться в доме, остаться «в гостях» у родственников и т. д. И только разлучившись с девушкой окончательно, она начинает свои перевоплощения и странствия в поисках нового места:

Она сидит, призадумалась, / Она сидит, призаботилась: куды / Мне часока да деватисе [Еф.: 274]; Где искать я буду местечко укрытое / После этой ведь белой лебедушки? [РСЗ: 60].

В причети реальные лица — не только отец, мать, брат, но и младшие сестры и подруги — рассматриваются лишь как возможные «хранители» воли/красоты, с которой расстается невеста, но не как ее «обладатели». Ср. отказ подруги принять от невесты волю: «Уж не возьму твою бажону вольну волюшку, / Уж как будут меня ругать да все соседки спорядовы, / Уж куды с волями ты, девушка, собираешься, / Уж в монастырь, верно, в монашки отправляешься?» [РСЗ: 219].

Подходящим «восприемником» воли/красоты оказывается только *кика* как символическое воплощение замужества: «Ишшо сгаркаю из лесу дак / Я кикийку кикийную: дак / Я отдам те, кикиюшка, да / Чёсную дивью красоту / Чёсную, соблюжённую, да / Дорогу сбережённую» [Еф.: 277]².

Таким образом, воля/красота наделяется в свадебных причитаниях признаками и свойствами, характерными для персонажей славянской народной мифологии, а основные мотивы, составляющие «текст воли/красоты» (перевоплощения, драматизм расставания со своим родным локусом и «хозяином», поиски нового места и нового «хозяина»), сближают волю/красоту с душой, покинувшей тело человека и устремившейся в мир в поисках своего места или нового живого существа как объекта «вселения» (ср. [Успенский 2006]). Поэтическая символика в этом случае идет рука об руку с мифологической.

² В примечании к этому месту *кикийка кикийная* толкуется как «таинственная волшебная птица», что в контексте всей севернорусской свадебной причети не находит подтверждения; такая трактовка противоречит также общему смыслу и символике текста: передача красоты как символа девичества кике как символу женской доли кажется вполне мотивированной.

*СЕМАНТИКА МЕСТА И ВРЕМЕНИ
В СЕВЕРНОРУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ПРИЧЕТИ*

*Мне куды жо дэватисе
Да в этом скором-то времецьке?
[РС 1985: 143]*

Каждый жанр народной традиции по-своему осмысляет, концептуализирует и моделирует реалии внешнего мира и человеческой жизни. Похоронные причитания создают иной образ смерти, умирания и посмертного существования (ср. [Невская 1993; Микитенко 2010]), чем погребальный обряд или верования и рассказы о смерти; каждый из этих жанров задает свой особый ракурс и расставляет свои собственные смысловые акценты, и лишь в совокупности они воссоздают соответствующий фрагмент картины мира. Точно так же и свадебный обряд при всем богатстве его ритуальных и символических форм (см. [Гура 2012]) не исчерпывает всего семантического содержания, относящегося к браку и свадьбе. Многие аспекты этого смыслового поля получают выражение преимущественно, или наиболее ярко, или даже исключительно в вербальном оснащении свадьбы, в частности в текстах севернорусских свадебных причитаний. Именно в вербальной форме могут быть выражены субъективные эмоциональные и психологические оценки события брака и свадьбы их прямыми и косвенными участниками; эти оценки по очевидным причинам наиболее релевантны для невесты, чей обрядовый «переход» имеет тройной смысл — физиологический, семейно-родовой, социальный — и трактуется как ритуальная смерть и новое рождение. Тексты севернорусских причитаний дают более полное, чем обряд, представление об отношении невесты к этому ключевому событию жизни как к несчастью, беде, ср. стереотипную формулу «горе, круцина, зла пецель великая», которые она всеми силами старается предотвратить и избежать, даже ценой жизни:

*Охти, мне да тошнёхонько, / Да помолюсь да поклоняюсь / Да пресвятой-то я
Троице, / Да божьей я Богородице. / Да ты пошли-ка мне, господи, / Да мне-ка
смёртку-то скорую, / Да мне-ка скорь-ту тяжёлую [РС 1985: 60].*

Тексты причитаний позволяют раскрыть еще один ракурс символического «перехода», а именно понимание всей брачной коллизии невесты в «локативных» категориях — как потери «своего места», попытки в него вернуться, и — после крушения этих попыток — поисков для себя «нового места», затем «совмещения» локусов своего и чужого (жениха) и окончательной утраты «своего места» в пространстве «чужой остудной стороны». Эти тексты дают также возможность проследить особенности восприятия времени свадьбы как особого, рубежного момента жизни, отделяющего прошлое от будущего, прежнее от ны-

нешнего, первое от последнего, временное от вечного. Приведенное в качестве эпиграфа высказывание, многократно повторяемое в этих текстах, демонстрирует сопряженность концептов места и времени в контексте свадьбы, их внутреннюю связь и проливает свет на их ключевую, хотя и разную, роль в символическом языке свадьбы. Драма невесты заключается не только в утрате «места» и сокращении пространства ее жизни, но и в утрате «**своего времени**», девичьего века:

Ведь надо мной-то шчо сделалось, / Да над младой чем свершилось: / Да приусек мне-ка батюшко / Да много веку ту дивьёво, / Да приукрыла мне мамушка / Да много свету ту белово [РС 1985: 55].

Она всеми силами старается продлить свою девичью жизнь, сохранить «свое время» и обращается к родственникам с просьбой «горюшка поубавити, дивья веку наставити» [Ефименкова 1980 (далее — Еф.): 196].

СЕМАНТИКА МЕСТА

Пространство и место — не тождественные понятия, хотя они относятся к одному и тому же (локативному) «параметру» мира. Пространство «безлично» и потенциально может быть заполнено любыми объектами, оно «ничье»; место предполагает своего субъекта, оно всегда чем-то занято, это всегда чье-то место, для кого-то или чего-то оно «свое». Место — обязательный признак предмета, это объясняет вторичные предметные значения слова *место*: ‘плацента’, ‘ложе’, ‘штука клади’, ‘посад, город’, ‘должность’ и т. д., а также его дериваты типа *местоположение*, *местопребывание*, *месторождение*, *неуместный* и т. п. Пространство по своей сути безгранично, хотя в него могут быть внесены любые границы; место же всегда ограничено, это некоторая выделенная, определенная **часть** пространства, занятая чем-то или предназначенная чему-то или кому-то. Пространство экстенсивно, оно может расширяться во все стороны, а место интенсивно (ср. этимологическое значение слав. **město* ‘стиснутое, уплотненное’ [ЭССЯ 18: 203–206]). По определению В. Н. Топорова, посвятившего понятию места специальную большую работу, «“место” есть прежде всего вместилище чего-то, без которого то, что обычно с большим или меньшим безразличием называют местом, лишает само понятие “места” необходимой точности его определения, более того, его смысла, его целенаправленности и практической установки “места”. Разница же пространства и “места” как раз и состоит в том, что последнее предполагает замысел и, следовательно, целенаправленность и установку» [Топоров 2004: 27].

Если от этих общих рассуждений перейти к рассмотрению тех смыслов, которые вкладываются в понятие места в текстах севернорусских свадебных причитаний, то нужно прежде всего отметить поразительную интенсивность самого мотива места, его доминирующую роль в «тексте невесты» и, соответственно, чрезвычайно высокую частоту употребления слов *место*, *местечко* в причитаниях, исполняемых невестой или относящихся к ней. Речь идет, таким образом, о «личном» месте невесты, но не только и даже не столько о конкретных локу-

сах ее существования, сколько о ее жизненном месте, т. е. о важнейшем условии самой ее жизни, которая в ситуации брака претерпевает критический слом: невеста лишается «своего» места, ее «место» изменяет ей, и она не знает, куда ей идти и где искать свое место: «Да цяс отным, да топеречи, / Да мне куды цяс деватисе, / Да мне куды притулитисе?» [РС 1985: 223].

В текстах причитаний представлены разные виды мест: реальные места, т. е. объекты жилого и окружающего внешнего пространства, в которых действуют реальные персонажи (это дом, горница, окно, крыльцо, улица, лес, река, поле и т. д.), обрядовые локусы, т. е. наиболее значимые в свадебном обряде локусы ритуальных действий — сватовства, сговора, прощания с домом, венчания, свадебного пира и т. д. (большой угол, стол, баня, церковь, кладбище и др.), мифологические места, в которые в своем воображении или мечтах помещает себя и свою «волю» невеста, куда она стремится или, наоборот, боится попасть (небо, лес, река, монастырь и т. п.), и, наконец, абстрактные, символические места, определяющие реальное или желаемое положение невесты в жизни до, во время и после свадьбы («свое место»).

Эти разные виды мест находятся между собой в сложном соотношении, их не всегда легко различить: один и тот же локус может быть и реальным, и обрядовым, и мифологическим, и символическим местом. Например, сад — это и реальный локус (невеста гуляет по саду, любит цветы, слушает пение птиц и т. д.), и символический образ девичества, который невеста утрачивает; лес, куда девушка ходит по грибы, — реальный локус, но он же и мифологическое пространство, которое может быть преградой на пути завоевателя-жениха или укрытием для согнанной со своего места «воли»; улица или дорога — и реальное место (перед свадьбой девушка едет по дороге навещать своих родственников), и опасное мифологическое место («На широкой-то улоцьке / Дуют ветры-те буйные, / Шумят лесы-те тёмные» [РС 1985: 304]), откуда к ней приближается завоеватель-жених, и символ жизненного пути и т. д. Реальное место может получать такие эпитеты, как *унылое*, *стыдливое* и т. п., ибо оно ассоциируется с символическими этапами судьбы невесты. В локативных терминах могут восприниматься не только пространственные объекты, но даже и люди, и стоящие за ними «события»:

Благослови меня, господи, дак / Мне пройти, прокатитисе дак / Три заставы великие: дак. / Первая та заставушка — дак / Что лесливой-от сватонько, дак / Что другая заставушка — дак / Сидит в сутках-то тысецькой, дак / Третья та заставушка — дак / Что чужой-от ведь чужень! [Еф.: 224].

Объекты могут менять свой семиотический статус, превращаться из реальных в мифологические и символические:

На первую ступень ступлю, дак <...> / совалитце-то со меня <...> / Храбрость, дивья молодость! дак <...> / на другую ступень ступлю, дак <...> / совалитце-то со меня, с меня <...> / Девичья красота моя! Я <...> / На третью ступень ступлю, дак <...> / совалитце-то со меня, с меня / Батюшкова гроза! (далее: мамушкина нега, братыця снаряженьицё, навалится на меня гроза молодецкая) [Еф.: 292].

Вместе с тем в концептуальном и сюжетном плане доминирующим, безусловно, является символическое понятие места, сквозь призму которого и в перспективе которого воспринимаются все остальные виды мест; за каждым реальным, обрядовым или мифологическим местом стоит символика «своего места», его утраты, его поисков. Именно это символическое место обозначается в причитаниях словами *место, местечко*.

Потеря «своего места». Для невесты «свое место» — прежде всего родительский **дом**, в котором она родилась и выросла, где она «в люльках, в байках качаласе, за лучёчки дёржаласе, подле лавочку ходила, на окошечке сидела» [Еф.: 194]. Невеста с любовью и умилением говорит о своих «локусах» в доме: это *светлая светлица, столовая горенка, сарай колесистый, новые сени решётчатые, крылечко перёное* [Барсов 1997/2: 440, далее — Б.]. И вот этот родительский дом ее «отвергает», выдавая замуж:

Да отказал мне-ка батюшко / Да от села, от подворья, / Да от высоково терема [РС 1985: 212]; Да отказал мне-ка батюшко / Да от села, от подворья, / От крепостново-то мистецька [там же: 223]; Отказал мне-ка батюшко / От села да от вотчинки, / От подворья тёплова, / От помесьица крепково [там же: 349].

Крепостное мистецько следует, таким образом, понимать как надежное, защищенное, «крепкое» место. Потеряв свою волю, невеста не узнает родного дома, дом ее отталкивает, не выпускает:

Как до этой поры-времечки / У родителя у татеньки / Было двадцать дви ступенички, / Уж как сегодняшним Господним Божьим денечком / Уж много лесу принавожено, / Уж много тесу принапилено, / Уж высоко поднял пиленное крылечушко, / Уж не могу пойти-подумати, / Уж как во это во пиленное крылечушко [РСЗ: 116, 117].

Дом перестает быть для нее «своим местом»:

Вы не в вольной-от дом взошли, / Меня невольницу здись нашли [Еф.: 199]; У схожа красное солнышко / В избе места малёхонько, / Лавоцьки коротёхоньки <...> / Да вы садитесь, голубушки, / Да на моё-то на мистецё. <...> Не сядятце голубушки / Да на моё-то на мистецько [РС 1985: 109]; Видно, нет, не находитце / На моё место-мистецько, / Моё место не крепкоё, / Моё место вертецеё, / По всей избе-то ходечеё [там же].

Замужество воспринимается девушкой как изгнание из своего родного локуса:

Изживаете, желанны свет-родители, / И вы меня, да душу-красну столько девушку, / И быдто лютого зверя да из темна леса, / И быдто лютую змею да со чиста поля, / Изгоняете, как заюшка с-под кустышка, / И горносталя ль с-под катуца бела камешка, / Аль белу лебедь-то со белой со берёзоньки, / И серу утушку со тихиих со заводей! [Б.: 283]. Она с горечью укоряет отца: Надоела тебе, батюшко, / Надоела да наскучила, да / <...> / Все пола испроходила, да / Лавочки испросидела, / Окошечки испрогледела! [Еф.: 258].

Приход сватов в ее представлении подобен вторжению неприятеля на чужую территорию: «Колотилсе лесливой сват да под сутним под окошечком. Да со первого колоченья да терема пошаталисе, да со второго колоченья да вереи подломилисе, со третьёго колоченья да все верхи повалилисе» [Еф.: 307], а приезд жениха расценивается ею как нарушение ее жизненного пространства: «Как идёт же чуж-чуженин к нам во светлую свитлицю, да во столовую горницу» [РС 1985: 102]; «Едак преж не водилосе, не ходили к нам молодци в куть да и за занавесу» [там же].

Она просит отца защитить ее место: «Не пускай-ко ты, тятенька <...> этих чужих людей <...> на широкую улочку, на дубовую лисёнку, на мости на калиновы, в нашу светлую свитлицю и столовую горницу!» [Еф.: 315]. Она просит заплести ей в косу не только ножи и сабли, которые бы остановили жениха, но и само пространство, которое стало бы преградой на его пути:

Заплетите-тко, советны милы подружки, / Во мою русую во косыньку, / В корешок вплетите-тка саблю вострую, / А о полу-косы вплетите мою косаньку — / Круглое малое озерышко. / <...> / Он наколет ручки белыи <...> / Приутоне в кругло малое озерушко [РС3: 141]; Уплетала мелко твою русую косыньку, / Я по корешку клала ледину лесу темного, / Посередке косы клала три ножа булатные [там же: 142]; Заплела твою я русу косыньку. / Не по-старому плела, да не по-прежнему. / На верховище вчесала тебе кругло-малое озерушко, / Во корень косы вплела тебе три лядины лесу темнаго, / Посредине косы Свирь-реку свирепую, / Во-вторых еще Ладожско спесивое, / В конец косы три ножа булатные [там же].

Однако жених успешно все преграды преодолевает:

А как вы сюда приехали? У нас были поставлены горы высокие, леса дремучие, озера глубокие <...> — Мы горы высокие порохом рвали, леса дремучие топорами вырубали, озера глубокие на кораблях преплывали [там же: 150].

«Свое» место наделяется высшей оценкой, которая находит особенное выражение в ситуации прощания невесты с родными местами: «Благослови меня, Господи, встать мне с места любимого!» [Еф.: 291]. Невеста любовно прощается с каждым окошечком родного дома («прощание с окошками» может быть особым обрядом [РС 1985: 103]):

Дак охти, я позабыласе, / С окошецьком не простиласе. / <...> / Дак мне под етим окошецьком / Не бывать да не сиживать / Красною-ту девицею. / Хоть и бывать да и сиживать — / Злой-лихой молодежию. / Прощай, середнёе окошецько, / Я под этим окошецьком / Шила браны платоцики / <...> / Прощай кутнёе окошецько, / Где я бело умываласе, / Где я бодро наряжаласе. / Прощай, порожнё окошецько, / Где в лапотки обуваласе, / Где на работку сбираласе [РС 1985: 306].

Символом «своего» места невесты является ее **сад**:

И на горы стоял у девушки зелёной сад, / И край пути стоял ведь сад до край дороженьки, / И на красы-басы стоял да на угожестве, / И возрастала в саду травонька шелковая, / И росцветали всяки розовы цветочки / И сросли деревца в садочику сахарнеи! [Б.: 285],

в сад слетались птицы, им любовались люди и т. д. Свой сад невеста называет *раем*:

Позабыла я, девица, дак / С *мистечком*-то проститиси! / Ты прошчай, мой прекрасной рай, дак / Оставайсе, зелёной сад, дак / Больше мне, молодёшеньке, мне / В раю ту не сеживать, дак / Во саду ту не гуливать дак / Красною ту девицею, мне / Чёсной славной невестою [Еф.: 223]; Мне в саду-ту не хаживать, / Да мне в раю-ту не сиживать [РС 1985: 59]; Ты прошчай, мой прекрасной рай, дак / Оставайсе, зеленой сад! / <...> / Ты прошчай да оставайсе, / Моё притомно *мистечико*! Дак / Больше мне, молодёшеньке, дак / Мне-ка здись-то не сеживать! Дак / Ты прошчай да оставайсе, дак / Все круты бережочки, дак / Все зелёны лужочки, / Наша Дунай-ричка быстрая, / Наша Кокшеньга та славная! [Еф.: 227].

Невеста просит батюшку дать ей проститься со «своим местом»:

Уж не спеши да не торопись. / Идём да подумаём, / Уж постоим да посоветуём, / Уж мы назад да заворотимсе. / Уж позабыла я, молода, / Уж со *местом*-то проститисе. / Прощай, *мёсто-мистецико*, / Оставайсе, зелёной сад! / Ты прости-прошчай, прекрасной рай. / Я во саду насиделасе, / Да во раю нараиласе [РС 1985: 236].

Замужество для девушки равносильно ее собственной смерти и смерти ее сада: «Посыхать да стала травонька шелковая, поблекли цветочки лазуревы, позябли сахарный деревиночки, и малы птиченьки — чего оны спугалися, — из зелена сада соловьи разлетались!» [Б.: 285]. В день свадьбы она сокрушается: «Разорен да мой зеленой сад!» [там же: 458]. Невеста-сирота просит покойную мать следить за садом: «Ты ходи, ходи, мамушка, церес день да кажонный день яблонью-то посматривать да листьица полаживать: не посохла ли яблоня да не повяло ли листьице?» [РС 1985: 63] — когда сад увянет, *дак в ту пору, в то времечко* плохо будет бедной дочери на чужой стороне.

Невеста прощается с деревней, лугами и полями, рекой и всей **родной стороной**. Это понятие охватывает все реальное жизненное пространство девушки, концентрически расширяющееся от родительского дома до всей деревенской округи:

Прощчусь с сутним-то окошецьком: / <...> / Сцяс прошчай да оставайсе, / Батюшково строеньице, Хорошее заведеньице. / <...> / Сцяс прошчай да оставайсе, / Моя широкая улоцька. / Мне не бывать да не хаживать / На широкой-то улоцьке / Душой — красной-то девицей. / Сцяс прошчайте оставайтесь, / Все луга да припольецьки [РС 1985: 349]. И ты прости меня, невольницу, / И ты, деревня садовитая, / И ты, усадьба красовитая! [Б.: 459]; Любила-то я, любила да / Я ходить да и гуляти да / В лес по губки, по ягоды, да / <...> / На Дунай-речку быстрю... [Еф.: 279]; Прощайсе да оставайсе, уж / Деревня та красивая, уж / Сторона та любимая [там же: 233, 239–240]; Да ты прошчай, полё цистоё, / Да зимовоё засияно, / Да яровоё посияно! / Да вы прошчайте, луга цистые, / Да луга и припольецьки, / Да сады — пригородоцьки! [РС 1985: 71].

И умереть она хочет «на здешней стороне»:

Заставай меня, смёртонька, / Здесь на здешней-то стороне, / Да у своих-то кормилицей [там же: 60].

Если жизненное пространство девушки до свадьбы довольно обширно и включает много разных принадлежащих ей локусов в доме и за его пределами, то ее обрядовое пространство во время свадьбы крайне сужено:

Приукрыл меня батюшко / Злой фатой-то слезливою, / Да не велел мне-ко батюшко / Широко-то расхаживать, / Далек-то розглядывать, / Только велел мне-ко батюшко / Ходить по светлой-то светлице / Со стуканьём да со бряканьём, / Со прицитаньём, со плаканьём [РС 1985: 55]; Да призакрыли, голубушки, / Много свету-ту белово. / Теперь хожу потихошенько, / Сколь я вижу малёшенько [там же: 36].

После сговора она сидит в заднем углу или под окном: «Я садилась, горяшница, я под кутьнё окошечко» [Еф.: 210]; «Мне повить да всё поплакати, да жалобно да попричитати, сесть на кутную кутницу, на дубовую лавицу!» [там же: 325], и ей достаточно одной половицы, чтобы пройти к столу или назад к заднему углу:

Как сегодняшним Господним Божьим денечком / Мне немного надо местечка, / Мне одна надо мостиночка, / Мне одна надо перекладинка / Ко столу пройти дубовому, / Ко князю пройти молодому [РС3: 203]; И со унылого пройти да задня уголка / И по единой дубовой мостиночке, / И как по малоей теперь да перекладинке [Б.: 313]; Сево дни да сево цясу, / В воскресенье светлое / Приукрыл меня батюшка / Злой фатой-то слезливою. / Не велел мне-ка батюшко / Широко-то расхаживать, / Далек-то поглядывать. / Только велел мне-ко батюшко / Ходить по светлой-то свитлице, / Да по одной половицинке [РС 1985: 39].

Невеста просит соседок расступиться и дать ей места:

И дайте мистечка теперь да несомножечко! / И вы со малу мне-ка дайте хоть тропиночку, / И со одну столько дубовую мостиночку! [Б.: 375]; И дайте девушки тропиночку с мостиночку / И со мостиночки одну да четвертиночку [РС3: 50]; Мне не конную теперь, да пешеходную, / Мне пройти да во девичий задний угол [там же: 56].

В день свадьбы невеста вовсе утрачивает ощущение своего места: «Не знать, куды мне деватисе, / Не знать — вперёд подаватисе, / Не знать — назад воротитисе» [РС 1985: 139].

Особая роль в обрядовом пространстве свадьбы принадлежит **большому углу**, который противопоставлен унылому заднему углу, где невеста оплакивает свою долю. *Сходить в большой угол* означает 'быть просватанной':

Что я сделала невольна красна девушка, / Пристыдила я свое да личко белое, / Пристрамила свое род-племя любимое, / Во почесный во белый угол сходила, / На икону я глаза перекрестила [РС3: 46]; И я не честь-хвалу лебедушка получила, / Что во почестной во большой угол сходила [там же: 51].

На свадьбе невесте надо идти в большой угол, где сидят гости: «Мне пойти надо невольнице во почетной во большой угол» [там же: 194]; «И во почетном во большом углу студит зимушка студёная со ветрамы, со морозами» [Б.: 475].

Символическим центром обрядового пространства служит середина светлой горницы, место перед и за **столом**, где происходит главное «локативное» событие свадьбы — «совмещение» локусов невесты и жениха, окончательная передача невесты жениху и окончательное прощание невесты с «дивьей красотой»:

Надо свадьбу заводить, / Молодых вместе сводить. / Молодых вместо — / Как два сига в тесто [РСЗ: 150]; Меня поставит жо батюшко / Середь светлые свитлицы, / Середь столовые горницы / На стыдливоё мистецько. / В ту пору да в то времечко / Мне стыдом не устыдитесь, / Другом не заменитисе, / И злой фатой не закрытисе [РС 1985: 60]; Меня поставит-то батюшко / Перед столы те дубовые, / На стыдливоё мистецько, / Со чужим-то чуженином / На одну половиценьку [РС 1985: 109]; Подойди, дитя любимое, / Ко столу да ко дубовому, / Поклони свою головушку, / Покори свое сердечушко / Этим гостям незнакомым / <...> / Молоду князю в особину; Ох-ти мне, ох-ти мнешенько, / Хоть мне долго издеваться, / Будет бедной покоритися. / Подойти да молодёшенькой / Ко столу да княженецкому, / Ко кругу да молодецкому, / Уж мне снять да фату алую [РСЗ: 194–195]; Ой, я не в зеленом саду да побывала, / Ой, у дубового стола да постояла, / Ой, как за этим да за столом да за дубовым / Ой, там сидел дак блад отецкой сын, / Ой, пристыдил меня невольну да красну девушку, / Ой, целовал меня при желанных родителях [там же: 214].

Мать невесты причитает:

Как уж жаль было сердечна мила дитятка, / Как подошла ты ко столу да ко дубовому, / Ко остуднику чужанину. / <...> / В тую пору, в тое времечко / Я стояла, не бояласи, / Говорила, не смешаласи / Я с остудником чужаниным. / И выкупала я бажону твою волюшку, / Твою милую девичьюю покрасушку [там же: 215–216].

Подобно тому как выражение *сходить в большой угол* эвфемистически (метонимически) означает ‘быть просватанной’, выражение *подойти к столу дубовому* означает ‘вступить в брак’.

К **бане** как важному обрядовому локусу приурочены причитания, основной мотив которых — расставание невесты с волей-красотой, прощание со своим девичеством. Оно окрашено в более трагические тона, чем прощание со «своим местом» в родительском доме. В бане девушка оставляет свою «волюшку»: «И как придешь ты, наша белая лебедушка, в теплу-парну нашу баенку, ты на первой гвоз клади / свои летни белы платица, а на второй на гвоз кладешь / свою розовую ленточку, а на третьей гвоз клади свою бажону вольню волюшку» [РСЗ: 132] и просит отца обеспечить охрану ее «воли» от покушающегося на нее «остудника-жениха»: «Дай любимых сердечных повозничков и верных сторожателей и надежных провожателей, чтобы сберегли да мою волю-волюшку сего дня Господняго от остудничка, млада сына отецкаго» [там же: 136].

Братья же обеспечивают ей безопасный проход в баню, чтобы невеста по дороге не уронила свою волю:

И уж как идучи до парны тебе баенки, / И протекла до столько быстра эта риченька, / И с гор ведь рынулись там мелки эты ручейки! / И как твои да светы-

братья родимыи / И через риченьку мосты оны мостили, / И частоколы-то оны да становили, / И штобы девушка ты шла — не пошатилась, / И штобы волюшка в реку не укатилась! [Б.: 374].

В бане невеста упрекает подруг:

И опустили дорогу да волю вольную / И во раздолнице во чистое во полношко, / И вы за славное за синее за морюшко, / И вы за быстрыи-то, волюшку, за риченьки, / И вы за круглыи за малыи озерышка, / И вы за лесушка-то волю за дремучии, / И вы за горушки-то, волю, за высокии, / И вы за мхи, да мою волю, за дыбучии! [там же: 383–384].

Еще одним обрядовым и вместе с тем мифологическим локусом свадьбы является **кладбище**, куда отправляется, посылает свой взгляд или свой «зычный голос» невеста-сирота, желая получить благословение своих покойных родителей и пригласить их на свадьбу:

Мне-ко сесть было обидной красной девушке / Мне на эту на могилушку умёршую, / И что ль на эту на раскат-гору высокую, / И что ль ко своей ко родителю ко маменьке. / И распушу я свой унылой, жаўкой голосок, / И не рассыплется-ль сыра земля, / Не расколется-ль гробова доска, / И что ль не выстанет ли родитель моя маменька, / И что ль на эту на унылу жалку свадебку, / И что ль на это на плотное рукобутьице [РСЗ: 83]; Мне послать бы зычён голос да / Высоко по поднебесам, да / Широко по сырой земле! Да / Покатись, мой зычён голос, да / <...> / Розыщи там, зычён голос, дак / Ты родимого батюшка, его / Крутую могилушку! [Еф.: 245]; Что сходить мне на раскат-гору высокую, / На эту на могилушку умершую / Как ко моему ко родителю ко татеньки, / Позвать его на обидную на свадебку, / На мое да на смашное рукобутьице [РСЗ: 55].

На «чужой стороне» сужение жизненного пространства невесты достигнет своего предела, о чем позаботится ее свекровь:

Выходила богоданна твоя матушка / На путь на широкую дороженьку, / Выбирала местечка немножечко, / Своим суседушкам рассказывала: / “Я срублю здесь малу клеточку, / Посажу невольну красну девицу / И не выпущу до самой теплой веснушки, / До крестьянской до работушки” [РСЗ: 126].

На чужой стороне невесте «не место»:

У етого млада сына отецкого, / Там ведь местечко мне не прилюбилоси, / Там домишко, будто байнюшко, / Там народ — будто цыганюшко, / По нарецью со Швеции, / Разговорушка карельские [там же: 120].

Девушка еще надеется избежать грозящей ей участи:

Я у родителя своего у батюшки / Буду клубышком во ногах его кататися, / Буду червышком свиватися, / Буду упрашивать да умаливать, / Чтобы не выдал на остуду чужу сторону, / Оставил бы во вольной волюшке, / В бесценном во девичестве [РСЗ: 126]; Остаться бы во девушках / Как на круглой долгой годышек, / Либо на круглую на гостинную на неделюшку / Хоть во любимом во прекрасном во девочестве [там же: 133].

Она просит батюшку пойти к кузнецу и сковать три штыка железных, привести из леса «лѣва — звиря лютого», штыками ворота запереть покрепче, у ворот поставить зверя лютого — чтобы не пустить жениха в дом и повернуть его назад [РС 1985: 308–309]. Но в то же время сознает, что возврата в прежнюю девичью жизнь нет:

И не сдержат да дорогой мне своей волюшки, / И мне на бладой на девочьей на головушке [Б.: 291]; И, видно, нет да того на свете, не водится, / И воля девочья в домы не остается! [там же: 311].

Более важную роль, чем реальные и обрядовые локусы, в смысловом поле свадьбы играют мифологические и символические локусы, с которыми связаны мотивы поисков нового «своего» места невесты и ее двойника-заместителя — воли-красоты.

Поиски места. Главный вопрос и главная забота просватанной девушки, которую лишают «места» в ее (девичьем) мире, — куда ей деваться и куда девать ей свою волю-красоту: «Мне куда топерь дѣватисе, дак мне куда да потерятисе? Дак видно, делать-то нечего, да мне дѣватисе-то некуда» [Еф.: 231]. Невеста не видит перед собой пути: «Топерь не вижу я, молодѣхонька, перед собой пути-дороженьки!» [там же], не знает, куда ей идти: «Благослови меня, Господи, мне-ка стать, молодѣшеньке, на свои на резвы ноги, на пола на дубовые, на переходы кремлёвые, мне-ка выйти да выступить на торную дороженьку, на широкую улочку!» [там же: 296].

Не видя реального выхода из своего положения, она замышляет уйти в монастырь, где можно сохранить свою волю-красоту, свою девственность, но и там, оказывается, «не место» ее воле-красоте:

Да мне куды сяс деватисе? / Да мне идти, молодѣшеньке, / Да мне на славную Тарногу, / Да идти мне утопитисе. / Да наша славная Тарнога / Да сколь мелка-перебориста, / Да переборы-те цястые, / Да негде мне утопитисе, / <...> / Да мне идти, молодѣшеньке, / Да во леса заблудитисе. / Да всё леса те знакомые, / Да перелески сажонные, / Да негде мне заблудитисе, / Да мне идти, молодѣшеньке, / Да в Киев Богу молитисе, / Да к Соловецким-то за морѣ [РС 1985: 40]; Я пойду, молодѣшенька, я / В монастырь к соловецкими, я / В Киев богу молитисе, да! [Еф.: 238]; Думала да я подумала, / Себе мистецько сдумала. / Дак я пойду, да молодѣшенька, / Да к Соловецким-то за морѣ. / Да в Киев богу молитисе. / Дак думала да я подумала, / Дак тут не место-то мистецько. / Дак я ишчо-то подумаю, / Сибѣ мистецько обдумаю. / <...> / Мне куда жо деватисе, / Куда мне да потерятисе? [РС 1985: 111].

При этом девушка и ее воля-красота составляют единое целое, воля — не только символ девичества, это двойник, заместитель, душа девушки [Бернштам 1982], которая, однако, в свадьбе покидает свое «тело», подобно душе каждого умершего человека [Толстая 2010а], и устремляется в иной мир или вселяется в другое «тело» (передается сестре, подругам):

А пришла же ко мне девья-то красота! / Да русы косоньки поразгладила, / Да алы ленточки порасправила, / Да пошла, распростила, / Да больше век не сулилася, / Да во траве она забродилася, / Да во росе-то она замочилася, / Да во коле-чущко-то закрутилася, / Да во чисто морюшко да укатилася, / Да в чистое морюшко, / Да на самое дёнушко, / Да под серый-то камешек. / Да серый камешек да не расколется, / Да девья красота не воротится [РС 2000: 144].

Воля антропоморфизуется и полностью сливается с образом самой девушки, повторяет ее занятия, думает ее мыслями, говорит ее словами. Вместе с тем она мифологизуется, наделяется способностью к оборотничеству:

И тут остудничка-то волюшка спугается, / И с угла в уголок тут воля закидае-ся, / И стане ластушкой тут воля перелётывать, / И на пути да на широкой на дороженьке / И серым зайком буде воля перескакивать! [Б.: 316]; Ой, заревела тут бажона да моя волюшка, / Ой, по-змеиному она да засвистела, / Улетела в край далекой моя волюшка [РСЗ: 58]; Ой, она пламенем ко небушку летала [там же: 66] и т. п.

Мифологический образ воли-красоты усиливается его антитезой не менее мифологическому образу «кики (киты) белой» или «волокиты проклятой», или «неволи», символизирующему женскую долю (*кика* 'женский головной убор'), ср.:

Злая кита-та лютая, / Бабыя вера проклятая [РС 1985: 235–236]; Мудрёна кика белая / По чадочку спустилася / Во дымноё окошечкё. / Добралась кика белая / Да до печи горячие, / Обогрелась, захвастала... [Еф.: 317]; Что пошла да кика белая да / По лесам да всё по тёмными, да / По грезям да всё по чёрными, да / <...> / Что дошла да кика белая да / До деревни Калинина, да / До площадки красивыеё, да / До большіе дороженьки, да / До высокого терему, да / До кутного окошечка, да / У окошка хваталася, да / На бревёшко спиналася. / Не пустила кикю белую да / Чёсна дивьяя красота [там же: 324–325]; Волокита проклятая дак / На пече-то в углу сидит, дак / Чернитце да мараетце, дак / С красотой да ругаетце: «Дак / Пристыжу тебя, красота, я / В божьей церкви соборною, дак / Росплету тебе, девица, дак / Русу косу шёлковую» [там же: 221]; Хочёт ладить-то красота / Вспорхонуть да и улитить. / А волокита-поддымница / Чернитце да марайтце, / С красотой-то считаитце, / Она со мной наряжаитце [РС 1985: 229, 230]; И пошла волюшка за чистое за полюшко, / И по лугам да пошла воля по зеленыим, / И по селам да пошла воля деревенским; / И вдруг навстрету твоей вольной этой волюшке, / <...> / И как угрюмая неволя страховитая [Б.: 303].

Как и невеста, воля сначала стремится вернуться на свое прежнее место:

И до сырой земли там воля поклоняется, / И всё-то просится на родную сторонущку, / И взад по-прежнему на бладную головушку! [Б.: 386]; Ой, моя волюшка во ноженьки скатилась. / Ой, она клубышком во ноженьках катается, / Ой, она червышком во ноженьках свивается, / Ой, ко мне девушке обратно да все дается [РСЗ: 60],

ср. в тех же словах о невесте:

Я у родителя своего у батюшки / Буду клубышком во ногах его кататься, / Буду червышком свиватися, / Буду упрашивать да умаливать, / Чтобы не выдал на остуду чужу сторону, / Оставил бы во вольной волюшке, / В бесценном во девичестве [там же: 126].

Невеста тоже надеется вернуть на место свою волю:

Я в догон пойду невольна красна девушка, / Догоню свою бажону вольну волюшку / И кладу назад на младу на головушку, / Я во день кладу на младу на головушку, / А во ночь кладу к ретливому сердечушку, / Поношу еще бажону вольну волюшку, / Поживу еще во красных во девушках [там же: 61].

Осознав невозможность этого, она надеется хотя бы оставить свою волю в доме родителей, крестной матери или других родственников:

Сево дня да сево цясу / Мне куды будет краса девать, / Да куды волюшку спрятати? / Я положу ту красоту / Под порог-то на лавоцьку. / Тут не место, не мистецько / Моей вольке-то вольные... [РС 1985: 215]; Я кладу бажёну волюшку / На бросову белу лавоцьку. / Уж вы под порог ю не спашите-тко, / И вы в сметьях не вынесите-ко / Под порог в место тряпиночки. / <...> / Я кладу бажёну волюшку / На столы да на дубовые, / Я на скатерти забранные. / Наедайся, воля, досыти, / А напивайся, воля, допьяна, / Покуль свой дом да своя воля, / Покуль у своих родителей [РПК: 230]; Только слушайте, желанные родители, / Не прошу я с вас наделочка великого, / Дайте мне-ка вы земелечки немножечко / Под этим под косивчатым окошечком / Посадить мне-ка бажону вольну волюшку. / Как буду ходить-то я ведь белая лебедушка / На эту на родимую на родинку, / Во эту во красную во веснышку, / Будет расцветать бажона моя волюшка... [РСЗ: 61]; Слухай, милая родитель моя маменька, / Ты пусти меня в родимо во гостилице, / Дай-ко мне да ручное рукодельице, / <...> / Буду вышивать что ль я белая лебедушка, / На сердечке бажону свою волюшку, / По краям будут полки да со солдатами, / Чтоб охраняли бажону мою волюшку [там же: 85]; И приостаньсе-ко, бажона вольна волюшка, / Ты во этом во почетном гостебище, / И ты у миленькой крестовой милой маменьки, / И ты у миленькой сестрицы двуродимыя, / И ты на лавочке останься-ка булавочкой, / И на окошечки останься-ка пылиночкой, / И на стекольшке останься-ка потиночкой [там же: 115].

Однако и это желание неисполнимо.

Еще одна возможность — передать свою волю-красоту на сохранение ба-тюшке, матушке, братьям, но и здесь, оказывается, ей «не место», и только сестрица может стать хранительницей высшей девичьей ценности:

Я сдаю тебе, батюшко, я / Чёсну дивью ту красоту! Нет, / Тут не место, не мистечко да / Чёсной дивьей-то красоте / <...> / Я сдаю тебе, мамушка, я / Чёсну дивью ту красоту! Нет, / Тут не место, не мистечко да / Чёсной дивьей-то красоте / <...> / Я сдаю тебе, брателко, я / Чёсну дивью ту красоту! Нет, / Тут не место, не мистечко да / Чёсной дивьей-то красоте / <...> / Я сдаю тебе, сестрица, я / Чёсну дивью ту красоту! / <...> / Ты носи, моя сестрица, да / Ты носи, сберегаючи, да / Ты меня, вспоминаячи» [Еф.: 221–222]; Тут погленитце красоте да у родимые сестрице. Да / Тут ей место и мистечко, да / Место ей да любимое! [там же: 303].

Согласно другим текстам, и сестрица, и подруги, которым во многих локальных вариантах обряда невеста отдает свою ленту, платок, фату или другие предметные символы воли-красоты, оказываются также ненадежными хранительницами:

Я отдам да дивью красоту да / Я родимой-то сестрице! Да. / Что пойдёт да моя сестрица да / На гульбишша, на игрышша — да / Потерееёт дивью красоту! Да / Это тут да моей красоте, да / Ёй не место, не мистечко, да / <...> / Я отдам дивью красоту да / Я любой-то подруженьке! Да / Что поидет моя подруженька да / По гульбишшам, по игрышшам — да / Потерееёт дивью красоту. Да / Это тут да моей красоте, да / Ёй не место, не мистечко [там же: 325].

Поиском нового места озабочена как невеста, так и воля-красота:

Где искать я буду местечко укрытное / После этойей ведь белой лебедушки? [РСЗ: 60]; Она сидит, призаботилась: <...> Час куды мне деватисе, мне / <...> / Во леса да во тёмные, мне / <...> / За болота зыбучие, за / <...> / За ельки за дремучие! Хоть / Куды сесть будёт красота? [Еф.: 274]; И сидит волюшка твоя да при обидушке, / И буйна голова у волюшки наклонена, / И она думат себе крепку эту думушку: / «И уже как да куды воли подеватися, / И в котору путь-дорожку удалятися?» / <...> / И одно думаю, бажёна вольна волюшка, / И снаряжаюсь в путь — широку дороженьку, / И уже как да мни-ка, воли, приодитися, / И мне далече ль столько воли укатитися? [Б.: 310–311].

Невеста тоже перебирает множество локусов, где ее воля-красота могла бы найти себе новое пристанище, но все они оказываются не тем местом:

И куды класть да мни бажёна дорога воля? / И кладу волюшку в ларчи да окованныи (далее: спущу на луг зеленой, на чужую на дальнюю сторонушку, в сине морюшко, по тихим заводям, на желты пески, спущу выше лесу по поднебесью, к луны спущу, к звездам да подвосточным, во почестен посажу да во большой угол) — / И тут не место моей волюшке, не мистечко! [Б.: 294–296]; Схороню я волю-приволю великую / Я во темные глубокие погребы. / Тут подумаю умом своим разумом: / Тут не место ей, не местечко уж [РС 2000: 186]; Погляжу, молодёшенька, да / Во кутнёё окошечкё я — / Стоит берёзонья белая / <...> / Это хочёт красота да / Витисё, увиватисё, да / Плестисё, уплетатисё! Да / Это тут моей красоте, да / Тут не место, не мистецкё, ёй / Место не вековишноё [Еф.: 310].

Так же не место красоте на «осинушке горькой», на «яблоне кудрявой», и, как и невесте, ей место находится только в «дивьем монастыре»:

Принесёт мою красоту да / Её ко дивью монастырю. / <...> / Унесёт мою красоту да / За престол, за евангельё. Да / Это тут моей красоте, да / Тут и место, и мистецкё ей, / Место вековишнёё! [Еф.: 310]; Приотправила бажона да моя волюшка, / Ой, что ль во этии в монастыри да богомольнии, / Ой, где там волюшки лебедушек спасаются, / Гди бажоныи до сих пор сохраняются [РСЗ: 66–67]; Что пошла дивья красота да / От души красной девици да / По полати дубовые, да / За пороги высокие, да / На мосты на калиновы, да / На большую дороженьку! да / Что дошла да дивья красота да / Что до ричушки быстрыё... / (поплыла

по реке до Великого Устюга, до дивьёго монастыря, за престол к Богородице) / Это тут да моёй красоте да / Ёй и место, и мистечко, да / Место ёй по обычаю! [Еф.: 326].

Желая защитить волю от «остудника-жениха», невеста готова отпустить ее куда угодно, в неведомые дали:

Ты лети, лети, моя бажона вольна волюшка, / За горушки высокие, / За моря да за широкие, / За озерушки глубокие [РСЗ: 224]; Уж я пошлю бажёну волюшку / На все цетыре стороны: / Я под первую сторонушку — / Я под сивирик холодную, / Так я пошлю бажёну волюшку / Под восточную сторонушку, / Я пошлю бажёну волюшку / Под полуденну сторонушку, / Я пошлю бажёну волюшку, / Я ко солнышку в беседышку, / Ко лунам на утешеньце, / Ко звездам на погляженьце [РПК: 229].

Она пытается спрятать волю в укромном месте:

И во ларчи клади да волю окованыи, / И ты замни да ю замочком шелкатурным» [Б.: 354]. Но самым надежным укрытием и здесь оказываются святые стены храма: «И уж мы кладем же бесценну дорогу волю, / И в Божью церковь мы положим в посвященную, / И за обиденки поставим за Христовский, / И за вечерни мы поставим за Петровский, / И уж как тут да ведь бладу сыну отечскому / И всё не взять буде бажёной воли вольной! [там же: 390].

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ

Как и в отношении категории пространства, севернорусские свадебные причитания обнаруживают в «тексте невесты» бросающуюся в глаза насыщенность временными мотивами и вербальными формулами времени. Если лейтмотивом и смысловой доминантой локативной темы было понятие «своего места», то в концепте времени главный акцент делается на понятии и мотиве временной границы, пика времени, судьбоносного значения «часа», который разрывает время, отсекая навсегда «доброе» прошлое, прежнюю девичью жизнь:

Да говорят люди добрые, / Што скоро свету преставленьицё, / Да мне житьё перемененьицё. / Хоть белый свет-от не преставитце, / Да мне житьё переменитце, / Да мне фамиль перепишетце [РС 1985: 56].

Приведем основные временные формулы, которые в большинстве случаев служат зачином причитаний или рефреном, отделяющим один смысловой блок от другого. Они настойчиво напоминают об особой значимости и переломном характере свадьбы как единого сакрального «момента», «Божьего дня» и «святого часа»:

Уж как нонче да нонечи, нонче час да топеречи [Еф.: 324, 325, 326, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 338, 339, 341, 344]; Как сегодня, сего же денечка, / Сего денечка Господнего [Б.: 277]; И как сегодняшним Господним Божьим денечком / И подломилися ведь резвы мои ноженьки... [там же: 281, 283, 380]; Как сегодняшним Господним да Божьим денечком [РСЗ: 66, 67]; Сего дня Божья Господняго [там же: 128, 129]; И я на завтрашней Господень Божий денечек [Б.: 339]; Во сево-

дняшной божий день, / Да во севодняшну тёмну ночь [РС 1985: 52]; Охнюшки, как во севодношной божий день / Да во топерешной святой цяс [там же: 38]; Ой, благослови да меня, Господи, / Дак на севодняшной божий день, / Дак на топерешной святой цяс [РС 1985: 39]; Благослови да меня, Господи, да / На сёгодняшней божий день, да / На топерешной святой час! [Еф.: 229, 232]; Час-от нынь (нонь) да топеричи, дак / Час топерешно времечко [там же: 194, 199, 217]; Цясока да топеречи [РС 1985: 41]; Часока да топеречи [Еф.: 258, 297] и т. п.

Сакральность пограничного свадебного времени, соединяющего и разделяющего прошлую и будущую жизнь девушки, времени, трактуемого как символическая смерть и новое рождение, подчеркивается его сопоставлением с воскресением Христовым:

И благослови ж меня Бладько многомилосливой / И на сесь день меня, невольницу, Господней, / И на Светлое ж Христово Воскресеньце! [Б.: 421]; И как сегодня ж, сего денечка, / И сего дня теперь Господнего / И Христовым воскресеньцем... [там же: 459]; И мы на завтрашней Господень Божий денёчек, / И мы на Светлое Христово Воскресеньце! [там же: 389].

В этом значении разные единицы времени: день, час, минута — оказываются тождественными, все они указывают на замужество и свадьбу как пик и переломный момент жизни:

В этот час, да во минуточку [Б.: 279]; И захити ж меня, невольничу, / На тот час да минуточку [там же: 478]; Цясока да топерика, / Цяс топерешно времечко [РС 1985: 66]; Цяс отнынь да топеречи, / Цяс топерешно времечко [там же: 37, 53]; Ох цяс отнынь да топеричи, / Да цяс топерешно времечко [РС 1985: 55, 70]; Цясовка да топерика, / Цяс топерешно времечко [там же: 71] и т. п.

Приговоры дружек начинаются с формулы: «Час-час-перечас, призамолкните на час» [РСЗ: 157, 158, 240, 241, 242], «Час-приначас, призамолкните на час, молодцы и молодичи, удалы добры молодцы!» [там же: 243].

Это же значение «особого» временного напряжения могут принимать и хронимы общей семантики *время* и *пора*, которые чаще всего выступают в паре, как единая формула: «В ту пору да в то времечко» [РС 1985: 38]; «Той порой да тем времечком» [Еф.: 223]; «В ту пору да в то времечко» [там же: 220]; «В ту пору да в ту времечко» [РС 1985: 59]; «До поры и до времечка» [Еф.: 212], ср.:

Дак мне куды жо сряжатисе, / Да куды мне наряжатисе? / Не в пору да не вовремя, / Среди ноцьки тёмные [РС 1985: 140]; Мне не та, не та пора пришла ж, чтоб / Пить весёлые писёнки, мне / Маленьки перегудочки! Дак / Мне-ка та, та пора пришла — / Надо ревить, надо плакати [Еф.: 199]; Мне-ка та сцяс пора пришла, / Да мне-ка времечко надошло: / Надо ревить, надо плакати, / Надо с горя убитиси, / Да хлеба-соли лишитиси [РС 1985: 67]; А я заплакала, кручинная головушка, / Что не хватило пору-времечко / Откупить твою бажону вольну волюшку / Хоть на эту да на круглу на неделюшку, / Хоть на этот бы на долгой круглой годышек, / Хоть на эту на гостиную неделюшку [РСЗ: 78]; Улететь мне молодёшеньке, да / Мне от этого времечка да / Во леса те во тёмные, да / В ельники во дремучие, да / Во болота зыбучие! [Еф.: 250].

Особенно показательно в этом отношении выражение *молода пора*, употребленное в одном мезенском причитании в значении ‘символ девичества, то же, что воля-красота’:

Уж ухватили у нас да утащили-то / Молоду пору — девью красоту / Уж во леса-те да ей во темные, / В боруча-те да во зверюжие. / Уж там сидит твоя молодая пора / Среди-то поля широкого [РС 2000: 144].

При этом *время* и *пора* могут иметь и свое стандартное общее значение, безотносительное к свадебной символике времени и оценке:

Подержи-ко меня, батюшко, да / Ты с годок ту пору времечка! [Еф.: 257]; Ой, да хоть с годочек да времечко, / Ой, пожить у мамушки на воле, / Ой, мне у родимыё на неге! [там же: 311]; И я повыберу слободну пору-времячко, / И я о Светлоем Христове Воскресеньице; / И тут я схожу на слезливую на свадьбу / И ко своей милой совет-да дружной подружке [Б.: 351].

Для невесты дни от просватанья до собственно свадьбы — «**последнее время**», которым заканчивается ее девичья жизнь:

И я последнюю-то вёснушку гуляю, / Теперь последнее я лето работаю, / И я последнее во девках коротаю, / И всё последнюю теперь зимушку играю, / И всё последний ведь крайнии денёчки, / И вси розважны теперь с волюшкой часочки: / И хочет батюшко ведь замуж выдавать, / И родна матушка ведь с волей различать [Б.: 499–500]; Вы-то ходите, подруженьки, да / Вы-то ко мне, к молодёшеньке, да / Не оставьте, подруженьки, вы да / При последнем-то времечке [Еф.: 297]; Подойди-ко, голубушка <...> / Ты ко мне, молодёшеньке, при последнем-то времечке! [там же: 312]; Мой корьmineць ты батюшко, дак / При последнем-то времечке дак / Подёржи хоть в беремечко [там же: 224]; Да схожо красное солнышко, / Да мой корьmineць ты, батюшко, / Да своёво цяда милово, / Да дитятка-то родимово / Да при последнем-то времечке, / Да подёржи-ко в беремечке [РС 1985: 304]; И то роздумаюсь, невольна красна девушка: / И куды класть-девать бажёну мне-ка волюшку, / И теперь-нынь да при последи поры-времечка, / И при последних теперь да при минуточках? [Б.: 473]; Мало, мало живеньица <...> / У корьmineца батюшка <...> / У родимыя мамушки. / Не годоцик годовати, / Не зима вецеровати <...> / Только, только живеньица — Две-те ноцьки ноцёвати [РС 1985: 59]; Здесь не век здесь вековати, / Да не зима вецеровати, / Мне не жить лета тёплово, / Не топтать муравы-травы. / Только мне-то живеньица — Один денёцик проднёвати, / Да одна ноцька ноцёвати [РС 1985: 60]; Нынь пройду, дочи невольна красна девича, / Я во этот же унылой задней уголок; / <...> / И при последи же теперь да поры-времечка / И я подумаю ведь, дочь, да крепку думушку: / И нынь со волюшкой ведь я да пороссталася, / И со великой неволюшкой позналася! [Б.: 475]; Ты поспи, дочка любимая, да / По последнюю ноченьку! [Еф.: 272]; Посидите, подруженьки, да у меня молодёшеньки, вы / На веку не во первые, вы в / Девич-от век во последние [там же: 295].

Жизнь девушки распадается на «прежнюю», счастливую, и «нынешнюю», печальную:

Как до этого до времечка / Я ходила — мне хотелось, / Я гуляла — мне гулялося. / Как сегодняшним Господним Божьим денечком / Я ходила — не ходилося, / Я гуляла — не гулялося, / Я столько нагулялася, / Сколько с волей растерялася [РСЗ: 117–118]; Как до этой поры да было времечки, / И до сегоднешна Господня Божья денечка, / И на горы стоял у девушки зелёной сад, / <...> / И как до этой поры да было времечки / И добры людюшки ходили, не боялися, / И мимо добры кони шли, да не пугалися; / И как сего дня, сего денечка Господнего, / И как конишка против саду становилися, / И сватухишечка, оны, да сторопилися / И зелен сад да разорить тут согласилися, / И мою волюшку ведь взять да во неволюшку [Б.: 285–286]; Дак до тово года, по те годы / Ты жалел меня, батюшко, / Пушче всех своих детонёк. / Дак цяс отнонь да топериче / У тебя жо, мой батюшко, / <...> / Дак разошлосе жаленьицё... [РС 1985: 38]; Мне-ка та пора времечко, / Надо ревить, надо плакати [там же: 57]; Как до этого Господня Божья утрушка / Я ставила самовары золоченые / <...> / И поила я гостей да приходящих. / Но сегодняшним Господним долгим утрушком / На весельи мои желанные родители, / Избывают меня белой лебедушки [РСЗ: 127]; От сево год да сево годы, / Да сево год, да сево годы, / Я во семье стала лишняя, / Во семье-то немилая, / Во детоньках да постылая / Севогоднешню ноценьку [РС 1985: 54].

Подобно тому как невеста прощается со «своим» местом, она прощается и со «своим» временем: «Прошёл жо мой дивей век, / Прокатиласе красота» [РС 1985: 68]. Все, что она делает в дни свадьбы, делается «не в первый, но в последний раз» в ее девичьей жизни:

От роду ту не в первой раз, уж / Девушкой-то в последний раз! [Еф.: 233]; Вы попойте, подруженьки, да / <...> / При последном-то времечке да / На веку-то не в первой раз, да / Девушкой во последней раз! [там же: 270]; И хоть не первое в дивичестве — последнее, / И мне со красныма сходить да все девицама! [Б.: 377]; И вы не первое возили, а последнее, / И во душах меня во красных во девушках! [там же: 342]; И ты сама садись тут, белая лебедушка, / И во почестной ты садись да во большой угол / И нонько гостыцей у нас да все любимой; / И хоть не первое, голубушко, — последнее! [там же: 392]; И ты не первой раз лебедушку вздымаешь, / А теперь последний раз лебедушку приласкаешь, / И скоро придет-то нежданное ведь времечко, / Что я уеду на остудушку чужу сторону [РСЗ: 68]; Верно не перво теперь будишь, а в последнее [РСЗ: 125]; Не первый раз чесала нунь — последний [там же: 139]; (брату перед расплетанием косы) Ой, я не первой раз с тобою, а последний раз [там же: 220]; Да от роду-то не в первый раз, / Да девушкой-то последний раз; На веку-то не в первый раз, / В дивий век-то в последний раз [РС 1985: 66, то же 75]; Ты помой-ко меня, сестриця, / Девушкой-то не в первый раз, / В дивий век-то в последний раз [там же: 106] и т. п.

Замужество воспринимается девушкой не только как «сужение ее места», но и как «сокращение ее времени», укорачивание ее девичьего века:

Надо мной-то что сделалось, да / Надо мной да случилосе, да / В один час да совершилось. Да / Приусёк да мне-ка батюшко да / Много веку ту дивьёго, да / Прикрыла мне-ка мамушка да / Много свету ту белого [Еф.: 231]; Прикрыл мне-ко

батюшко / Много свету-то белово, / Приусекла мне мамушка / Много веку-то дивьево [РС 1985: 38]; Надо мной-то што сделалось: / Приусек мне-ко батюшко / Много веку-ту дивьево, / Прикрыла мне матушка / Много свету-ту белово / Злой фатой-то бумажною [там же: 54]; А сейцяс да топерици / В один цяс изменилосе. / Призакрыл мне-ко батюшко / Много свету-ту белово, / Да приусекла мне мамушка / Много веку-ту дивьево [РС 1985: 68]; Ты не дал мне-ка, батюшко, да / Девушкой насидитисе, да / Скрутушки наноситисе, да / С добрым людям спознатисе, да / Со подружкам сровнятисе! [Еф.: 250]; Не дали желанные родители / С ростом, с возрастом девушке сравнятся [РС3: 48]; Да не дал мне-ка батюшко, / Да на ножки те зметатисе, / Да во силы собратисе, / Да со родней-то свёрстатисе [РС 1985: 36]; Пособи мне, голубушка, / Горюшка приубавити, / Мне печьяль бы спецяловать, / Отокрыть бы бело лицё, / Принаставить бы дивьей век [там же: 53, то же 69]; И посидела бы во красных еще девушках / И ты один бы круглой малой еще годышек [Б.: 379].

Суточное время изоморфно жизненному времени:

Белый день вецерайтце, / Дивей век коротайтце [РС 1985: 216]; Солнышко закатайтце, дак / Божий день вечорайтце, дак / Дивьей век коротайтце! / Благослови меня, господи, дак / На сегодняшней божей день, дак / На топерешной святой час дак / Походить да погулети дак / Со своим-то собранием, дак / С дивьим всё красованьем дак / От роду ты не впервые, дак / В девушках-то в последние! [Еф.: 206]; Час прошёл-то да на вечер — да, солнышко да закатаётся, да дивьей век да коротаётся! [там же: 326]; Солнышко закатайтце, / Дивий век коротайтце [РС 1985: 71].

Век в обычном «протяженном» значении ‘время, срок жизни’ отчетливо противопоставляется *часу* как «моментальной» единице времени, как точке преломления течения времени:

Уж это время не вековое, / Это времечко часовое [РПК: 219]; И ваша думушка, родители, часовая, / Моя жирушка, родители, вековая; / Кайётная (проклятая) неделька в году сбудется, / Поворотного часочку не бывает! [Б.: 279]; Моя думушка теперичу часовая, / На остудушке да жирушка вековая [РС3: 71, 72]; Да цяс к цясу да подвигайтце, / Да в один цяс да собирайтце, / Да дивей век-от концяйтце [РС 1985: 339]; Здесь не век мне вековати, / А не годоцек годовати / У схожа красна у солнышка, / У корминеца батюшка [там же: 306]; Не избывай меня, батюшко. / Как избудёшь-то цясоциком — / Не дождёшьсе векоциком [РС 1985: 310].

Жених говорит о предстоящей свадьбе:

И незадолго нынь поры да буде времечка, / И через два буде единых часочика, / И буде сад да красной девки полонённой, / И буде род-племя у воли покорённое [Б.: 462]; Час приходит росстанюшки / Со чёсной дивьей красотой! [Еф.: 317].

То же «моментальное», пограничное значение может получать и день:

Избудёшь-то денёчиком, дак / Не дождёшься годочиком! [там же: 222].

Говоря о концепте времени в семантической структуре свадебных причитаний, нельзя обойти вниманием нередко упоминаемые в них даты народного

календаря. Их появление связано с несколькими мотивами. Один из них — «неузнавание» невестой свадебных приготовлений в родительском доме, напоминающих ей действия по случаю больших праздников и торжеств. Она недоумевает, что за праздник готовится:

Да мне гляда кажитце / Да во году нет лишня праздницька, / Прошёл наш миколин день, / Да не поспел наш фролов день, / Да со цясока да топеречи [РС 1985: 109]; Здесь праздники-ль годовые, / Или Воскресеньице Христовое, / Аль самой имениночки, / Иль по дедушке поминушки, / Аль по бабушке годиночки? / Здесь нету праздников годовых / И нет Воскресеньицев Христовых / И нет самой имениночки, / Нет по дедушке годиночки / И нет по бабушке поминочки [РС3: 207]; Ко какому жо праздничку? Дак / Гляда, нет, не случиласе дак / Во году лишня праздничка — то у / Нас прошла-то Девятая, не / Наступил Покров праздничек! [Еф.: 197]; Гляда нет, не случилосе дак / Во году лишня праздничка; да / Как прошёл Покров-праздничёк, не / Наступила Девятая! Дак / Не завёл мне-ко батюшко мне / Тонка тонкого литничка [там же: 219]; Заварил жо ты, батюшко, да / <...> / Ты ведь пивушко пьяноё, да / <...> / Ко которому праздничку? Ты / Ко весёлой ли маслёнке или / Ко велику Христову дню или / Ко весёлой ты свадебке? [там же: 257]; Гляда нет, не луцилосе / Да годова чёстна праздницька, / Да нет гульбяшчыя ярманги, / Ишче есь, да луцилосе / Свадебка-то тоскливая [РС 1985: 45].

Так выражается ее неприятие предстоящей свадьбы.

Сакральность христианских праздников распространяется и на изготовленные в праздничные дни ритуальные предметы, которые наделяются магической силой. Невеста в бане просит:

И таку дай тонку белу мне рубашечку, / И коя шита по три вечера Рождественских, / И мы кроили по четыре Благовещенских, / И вышивали по заутреням Христовским, / И поспешали по обидням по Петровским! [Б.: 376].

По «календарному» признаку девичья красота противопоставляется «злой кике белой»:

Злою кику ту белую да / Шила баба та старая да / В Филиппово говиньце да / Среди да ночи тёмного да / На запечном на столбике, да / На полатном на брусике. / <...> / ; Чёсну дивьюю красоту да / Шила красная девица да / Среди лета тёплого да / Она в новой-то горенке! [Еф.: 325]; Тебя шили да робили / Во Филиппово говиньце, / Во деньки невесёлыё! / <...> / Меня шили да робили / Во Пётрово говиньце / Всё любыё подруженьки! [там же: 317].

Календарная тема актуальна и для главного события свадьбы — расставания девушки с волей-красотой:

Сево год да сево годы, / Севогоднеё-от годьце, / Третья сна мне привидилось. / Первой сон-от привидилсе — / На соцельник рождественской, / <...> / Мне второй сон привидилсе — / На крешенский соцельничёк. / Третий сон-от привидилсе — / Да на велик на иванов день: / Потеряла я, девица, / Цёсну дивью-ту красоту, / Свою дивью-ту волюшку [РС 1985: 104]; Сево год да сево годы, / Што во сне мне привиделось, / На большой день, васильёв день [там же].

Мать невесты просит святых и праздники «поспеть на судимую сторонушку» раньше невесты и быть ей там защитой:

И ты, Успенье Пресвята мать Богородица! / И ты поспей да на судимую сторонушку, / И впереди да ты рождёна мила дитятка! / И Сретенье Пресвятая Богородица! / И уж ты стрить мое сердечно это дитятко, / И на новых сенях ты стрить да на решётчатых / И ты Покров да Пресвятая Богородица! / И ты покрой мое сердечно мило дитятко / И на остудушке на чужой на сторонушке / И от досадушки, дитё, да от обидушки! / И столько Спас да ты Владыко многомилослив! / И ты спаси мое сердечно мило дитятко, / И от удару ты спаси да молодеческого! [Б.: 312].

Сама невеста тоже обращается за защитой к праздникам-святым:

И ты Покров да Пресвята мать Богородица! / И ты покрой меня, невольну красну девушку, / И на сегодняшний Господень Божий денечек [там же: 428].

Приведенные выше материалы и наблюдения позволяют заключить, что категории пространства и времени, имеющие универсальный характер, необходимо присутствующие в любой бытийной ситуации, могут получать в культурном контексте особое значение, наделяться неким сверхсмыслом, концентрировать в себе ключевые идеи и нести на себе главные семантические акценты культурного текста. Такое семантическое «возвышение» концептов места и времени невозможно без их сопряжения с оценкой (хорошее и плохое место, хорошее и плохое время) и с субъектом места и времени (свое и не-свое место и время). В севернорусских свадебных причитаниях обе эти категории ориентированы на перспективу невесты как главного персонажа всей свадебной коллизии: это «ее» место и «ее» время, оцениваемые с ее точки зрения и в пространстве и времени ее жизни.

Проблема финно-угорско-русских взаимоотношений очевидным образом имеет не только лингвистические, но и этнокультурные аспекты, которые начиная с XIX в. так или иначе разрабатывались историками, антропологами, этнографами и фольклористами, однако именно в лингвистике достигнуты ощутимые результаты¹, имеющие значение для всех прочих сфер культурной традиции Русского Севера, для которых подобных систематических финно-угорско-русских сопоставлений не проводилось².

Если не касаться былин, составляющих предмет особого раздела фольклористики, то в настоящее время наиболее продвинутой областью изучения духовной культуры Русского Севера, безусловно, являются причитания (похоронные, свадебные, рекрутские), которые со времени публикации сборника Е. В. Барсова в 70-х годах XIX в. (см. [Барсов 1997]) неизменно привлекали к себе внимание исследователей не только своим содержанием, структурой и прагматикой (связями с соответствующими обрядами), но и языковыми чертами (см. [Чистов 1997; Герд 1997]). Именно этот раздел культурной традиции оказался наиболее обеспеченным и эмпирическим материалом, и конкретными исследованиями как с финно-угорской (прежде всего карельской)³, так и с русской⁴ точки зрения, что в перспективе открывает возможность системного сопоставления текстов обеих традиций в разных отношениях — со стороны образных средств, поэтики, символики, поэтической фразеологии, лексики, грамматики. Такая задача с необходимостью предполагает создание словаря языка русских причитаний, подобного карельскому [Степанова 2004]⁵. Лишь на основе полного корпуса данных могут быть сделаны надежные выводы о степени и характере взаимовлияния

¹ См. серию «Финно-угорское наследие в русском языке», «Материалы для словаря финно-угро-самодийских заимствований в говорах Русского Севера» под редакцией А. К. Матвеева (Вып. 1. А–И. Екатеринбург, 2004) и другие статьи и диссертации представителей екатеринбургской школы А. К. Матвеева.

² Впрочем, некоторые попытки очертить в общем виде перспективы такого рода сопоставлений предпринимались. См., например, [Сурхаско 1981; Дмитриева 1993].

³ См. [Конкка 1992; Степанова 1985; 2004; Рахимова 2010].

⁴ См. [Ефименкова 1980; Кузнецова 1993; РНБЛ; РПК; РС 1985; 2000; РСЗ; РСКП].

⁵ Потребность в полном словаре севернорусских причитаний вытекает уже из того, что значительная часть (несколько сот слов) русской диалектной лексики в «Словаре русских народных говоров» документируется исключительно олонечскими материалами Е. В. Барсова, а в «Словаре русских говоров Карелии» [СРГК] многие из них вообще отсутствуют (таковы, к примеру, *безуенный*, *бесповинно*, *бындырь*, *ватулить*, *варежинка*, *водыльник*, *гимерить*, *гнехать*, *горепашница*, *грубый* ‘скучный’, *гулить* ‘литься’, *гуспелый*, *жольпать*, *жу-пляньице*, *зааймиштаться*, *загуркаться*, *залосно*, *застрочённый*, *здынуть* ‘желать’, *изберень*, *изрыхла*, *кокоша* ‘кукушка’, *нешуточка* ‘невестка’, *наеданьице*, *напиваньице*, *рутить* ‘лить слезы’, *стольпаться* ‘бродить толпами’ и многое другое).

двух поэтических традиций и их соотношении с русской и финно-угорской языковой стихией и с двумя самостоятельными мифо-ритуальными системами. При этом необходимо иметь в виду, что сходство русских и карельских причитаний, заметное даже при беглом знакомстве с ними, может объясняться не только взаимовлиянием, но и спецификой поэтического языка как особого идиома.

Так, к универсальным чертам фольклорной поэтики может быть отнесена повышенная частотность и расширенная сфера функционирования словообразовательных моделей с уменьшительно-ласкательными суффиксами, охватывающих не только конкретную, но и абстрактную область лексики (ср. *смерётушка, желаньицо, живленьице, постелюшка, тоскикушка, прегрешеньица, тошнёншенько, неможеньицо, сиротаньицо, гладёшенько, красёшенько* и т. д.), что характерно и для карельских причитаний [Степанова 2004: 6]. Особенностью русского поэтического языка можно считать обилие многоприставочных глаголов (*приизвиются, приокинуться, приобзариться, изнавешана, изнасажена, вспорожены, воспокинула, воспотешите, принаплачешься* и т. п.); употребительность сдвоенных глаголов (*разбросаны-раскиданы, стоснется-сгорюнится, позаныло-позаржавело, сгибается-мотается, ждать-дождитися, ноет-ржавеет* и т. п.) и ряд других языковых черт.

Безусловно универсальный характер носит сам принцип иносказательности, используемый в разной степени разными жанрами фольклора и, в частности, признанный одной из самых ярких особенностей языка карельских причитаний. Составленный А. С. Степановой словарь так называемых метафорических замен содержит полный корпус иносказательных номинаций главных персонажей, природных и предметных реалий и важнейших концептов карельских плачей, например, **мать** — «вскормившая грудью», «качавшая в колыбели», «выносившая, выпестовавшая, взрастившая» и т. п., **отец** — «мой знатный хороший», «мой мудрый хороший», «мой щедрый милостивый» и т. п., **«тот свет»** — «вековые местечки», «невозвратные дороженьки», «безмолвные места» и т. п., **горе** — «десятикратные большие печалюшки», «во весь мир тоска», «с сосен высотой печалюшки» и т. п.⁶

Подобный словарь мог бы быть составлен и для севернорусских причитаний, в которых также широко используются устойчивые иносказательные (косвенные, не прямые) номинации, например, **муж** — «законная / надежная державушка (сдержавушка)», «надежная головушка», «надежная / любимая / желанная / законная семейшка», «надежа», «большак по дому настоятель», «ко крестьян-

⁶ Принято связывать этот способ не прямой номинации с табу, накладываемым в традиционной культуре на имя покойника (ср. [Степанова 2004: 7]), однако нельзя не заметить, что подобные номинации широко используются и в отношении живых персонажей — самой плакальщицы, невесты, их здравствующих родственников, явлений природы и др. Следовательно, он имеет какую-то иную природу и коренится не столько в ритуальной практике и верованиях, сколько в особенностях поэтического дискурса, который избегает не только прямых номинаций, но и анафорических местоимений. Кроме того, не во всех случаях такого рода заместительные номинации могут быть названы метафорическими. В частности, не являются таковыми «функциональные» обозначения лиц по их предикатам типа «вскормившая грудью» ‘мать’; это скорее дескриптивные номинации.

ской жирушке правитель», «великое желаньце» и т. п.; **отец** — «спащливый (свет-)родитель-батюшка», «родимой батюшка», «красное солнышко», «кормилец-(свет-)батюшка», «желанный родитель», «родительско желаньце», «большак в доме начальник», «желанный батюшка»; **мать** — «родитель-матушка», «родитель-желанная матушка», «великое желанье (желаньце)», «сердечное желаньце», «родитель жалосливая», «родитель-красно солнышко», «желанье», «родительско желаньце», «тепловито красно солнышко», «родима матушка», «спащлива матушка» и т. п.; **вдова** — «(бедная, победная) горюшица», «горепашица», «горюша горегорькая», «(бедная) кручинная головушка», «печальная головушка», «победная головушка», «победнушка», «беднушка», «обидная головушка», «дольщица великой кручинушки», «половинщица злодийной обидушки», «сирота горегорькая», «сиротинушка», «кокоша горегорькая», «сирота-вдовушка», «вдова бесприютная», «сирота-вдова несчастная», «горюша бесприютная», «бесчастная», «печальная горюшица», «сирота-бедна вдова», «сирота бесприютная», «сирота горька-бесчастная», «горька сиротинушка», «горюха горегорькая», «вдова горегорькая» и т. п.; **брат** — «скачѣнная жемчужинка», «светик-братик», «светушко-братец», «белой светушко», «светушки братья родимые», «братец-красно солнышко», «соколочек златокрылый»; **дочь** — «белая лебедушка», «косата мила ластушка», «дитятко любѣшенько», «лебедь белая», «сугрѣва моя теплая», «добротинка», «налимная моя ягодка», «сердечно мое дитятко», «рожѣно мое дитятко», «мой свет»; **невеста** — «невольна красна девушка», «обидна красна девушка», «(белая) лебедушка», «подневольна красна девушка», «подневольная головушка» и т. п.; **жених** — «остудник-блад отечский сын», «злодей супостатый», «чужой чуженин», «удалой добрый молодец», «млад отецкий сын», «молодой князь», «князь-детинушка молодой» и т. п.; **смерть** — «злодейка-душегубица», «лиходейка», «злудийка», «злудийная смерѣтушка», «злудий-скорая смерѣтушка», «скорая смерѣтушка», «смерть бесподсудная», «проклятая злудийка-бесталанница»; **горе** — «зло-бессчастье», «великое бессчастье / несчастье», «зло-великое бессчастье», «великая заботушка», «зла-несносная тоска неугасимая», «великая тоскичушка», «великая кручинушка», «обида», «обидушка», «злодейно бесталаньце», «великая невзгодушка», «несносная обидушка», «тоска великая-тоскичушка», «кручинушка», «вдовиная обидушка», «злудийская кручинушка», «злудийная обидушка», «победна бедность», «зла-несносная тоска неугасимая», «зла обидушка», «досада», «кручина», «тоска-великая кручинушка», «злудийная обидушка», «злудийская кручинушка», «тоска неудольная» и т. п.

Одной из самых характерных особенностей карельских причитаний признается иносказательный способ обозначения лица по действию посредством отглагольного имени или причастия (в классификации А. С. Степановой — первая модель метафорических замен): «опечаленная», «удрученная» 'девушка-невеста', «на белый свет меня родившая», «тяжкие муки выдавшая моя создательница» 'мать', «сокровище мною выращенное», «избранный мною выпестованный» 'сын' и т. п. Хотя в аналогичных иносказательных формулах русских плачей подобные отглагольные номинации используются гораздо реже, тем не менее и

в русских текстах обнаруживается некоторая тенденция к номинализации предикатов, проявляющая себя в особой продуктивности отглагольных имен. Это явление и будет нас далее специально интересоваться. Оно имеет отношение к разным сторонам системы языка — и к словообразованию, и к синтаксису, и к семантике. В плане словообразования речь идет о свободной деривации отглагольных имен *actionis* и *agentis*, практически не знающим ограничений в образовании диминутивов, и их приравнивании к конкретным именам, например, *истопить* (печь) > *истопищичка*, *сберегать* > *сберегатель*, *стоять* > *стояньице*, *ткать* > *ткьюшка*. В плане синтаксиса можно говорить о трансформации целых конструкций с *verbum finitum* в номинативные словосочетания, где каждый актант предикативной структуры (прямой и косвенный объект, атрибут, локативное или темпоральное обстоятельство) находит свое выражение в производной номинативной конструкции, например, *будешь летом мне носить воду* > *будешь летна мне водонощица*. Семантический аспект этого явления значим прежде всего для атрибутивов номинативного словосочетания, демонстрирующих нестандартный тип семантической деривации актантов исходной предикативной конструкции: в последнем примере прилагательное *летна* (*водонощица*) семантически соотносится не с субъектом глагола *носить*, а с самим действием ношения, т. е. сохраняет свою связь с глаголом в качестве темпорального сирконстанта.

Явление номинализации такого рода характерно прежде всего для текстов, записанных в Заонежье. Приведем сначала примеры номинализации предикатов и предикативных конструкций в форме ***nomina agentis***:

Кто решетчатым дверям был *отложальщичком*, / Кто злодея-супостата *запускальщичком*? [РСЗ: 44] (исходная предикативная конструкция, далее — ИПК: кто *отложил* ‘открыл’ решетчатые двери, кто *запустил* ‘пустил’ супостата); Возгорчилась, знать, косата моя ластушка, / Што нет зимнего тебе да все *извозчика*, / Нету летнего тебе да *проводжателя*, / *Сберегателей* нет вольной твоей волюшки! [Барсов 1997/1: 116] (ИПК: некому тебя зимой возить, некому летом тебя проводить, некому сберегать твою вольную волюшку); И все я думала, печальная головушка, / И посидишь да ты во красных во девушках, / И ты во своей-то во вольной этой волюшке; / И будешь легкая ведь мне да переменушка, / И будешь скоро безответно послушаньице; / И у стола будешь, невольница, *стряпеюшкой*, / И за ставом будешь умильна мне-ка *ткьюшка*, / И безответна на роботушке *роботница*, / И будешь летна мне, горяше, *водонощица*, / И будешь зимня на гумни да *замолотчица*, / И будешь баенна родителям *истопищичка* [Барсов 1997/2: 301] (ИПК: будешь стряпать у стола, будешь мне ткать за ставом, будешь на работе работать, будешь летом мне воду носить, будешь зимой на гумне молотить, будешь родителям баню топить⁷); Ты скажи, кирпична бела печенька, / Кто огням был *раздувальщичек*, / Кто свечам был *разжигальщичек*?» [РСЗ: 47] (ИПК: кто огни раздувал, кто свечи разжигал); «И уж я баенна держу да ведь *истопищичка*, / И я, холодной ключевой воды *изнощица* [Барсов 1997/2: 364] (ИПК: держу того, кто баню топит, кто приносит холодную ключевую воду); И порозжалюсь

⁷ Слова *умильна*, *безответна*, скорее всего, относятся к адресату = дочери, как и *невольница*.

я на баенну *истопищичку*, / И я на эту ключевую *водонощицку* [там же: 386] (ИПК: порозжалюсь на ту, кто баню топит, кто ключевую воду носит); Я не зверь иду с лядины лесу темного, / Не змея ползу с поля чистого, / Иду баенна *истопнища*, ключевой воды *износчица* [РСЗ: 134] (ИПК: иду баню топить, ключевую воду приносить); Вы советны милы подружки, / Где же баенна *истопнища*, / Ключевой воды *износчица*? [РСЗ: 138] (ИПК: где та, кто баню топит, кто ключевую воду приносит); Как у нас, да ведь родитель наша матушка, / Нету *пахаря* на чистых полосушках, / *Сенокосца* на луговых нету поженках, / *Рыболовушка* на синем нет Онегушке! [Барсов 1997/1: 28] (ИПК: некому пахать на чистых полосушках; некому косить сено на лугах, некому ловить рыбу на Онегушке); У стола была любимая *стряпеюшка*, / За ставом да дорогая была *ткиюшка* [Барсов 1997/1: 106] (ИПК: любимая / дорогая <дочь> стряпала у стола, ткала за ставом); «Как в сегодняшней Господен Божий денечек / Приведут душу да красну девицу, / На поля наши работницу, / На поля да сенокосы — *сенокосицу*, / На Онего *рыболовицу* [РСЗ: 126] (ИПК: приведут красну девицу на поля сено косить, на Онего рыбу ловить).

В той же функции, что и *nomina agentis*, могут выступать и неизменяемые причастные формы:

И кто гостей у нас тут был да все *встречаючи*, / И кто свечи да *зажигачи*? [РСЗ: 52] (ИПК: кто тут у нас гостей встречал и кто свечи зажигал).

В отличие от деепричастий литературного языка, в данных конструкциях субъект причастной формы может не совпадать с субъектом определяемого глагола: «Уж ты где меня повыглядел, / Во люлечке ли *качаючи*, / Во куколки *играючи*...» [РСЗ: 211] означает, что на качелях качался, в куколки играл не субъект действия *повыглядел* (т. е. жених), а объект, т. е. невеста.

Тенденция к номинализации предикатов проявляет себя также и в свободе образования и частоте употребления в текстах причитаний *nomina actionis* (нередко в уменьшительно-ласкательной форме). Ср. следующие примеры:

И там не будет тебе рано *положеньице*, / И тебе позднего не будет *пробуженьица* [Барсов 1997/2: 305] (ИПК: и там ты не будешь рано (спать) ложиться, и поздно пробуждаться); И воля — сладкое было да *уяданыце*, / И воля — долгое было да *усытаньице* [там же: 293] (ИПК: воля — это сладко наедаться и долго высыпаться); Я не ради *отъеданыца*, / Иду ради *повиданыца* [Барсов 1997/1: 60] (ИПК: не ради того, чтобы наедаться, а ради того, чтобы повидаться); И ты прости меня, бажёна дорога воля! / И меня, сладкое прости да *уеданыце*, / И меня, милое медвяно *упиваныце*, / И прости долгое, невольну, *усыпаньице*! [Б.: 439] (ИПК: прости, что сладко наедалась, что медом упивалась, что долго предавалась сну) и т. п.

Ради экономии места в следующих однотипных примерах опускаем комментарий:

Как сегодняшним Божьим денечком, / Из-по ранному было по утрышку, / До раннего петунья *воспеваныца*, / До уныла соловьиного *жупляныца*, / До ранней зори *спорыданыца*, / До белого свету *расставаныца*, / До красна солнца *выставаныца*!» [Барсов 1997/1: 113]; Вы кладите свету-батушку / Во белы груди —

здыханьце, / Во ясны очи — *гляденьцо!* [там же: 62]; Вложите душеньку в бело тело, / Вложите свет да во ясны оци, / *Жаленьце* да в ретиво сердче, / *Говореньце* да в сахарны уста! [там же: 64]; Вовложите вы душу в грудь умёршую, / В белы рученьки *маханьцо*, / В быстры ноженьки *ходаньцо!* [там же: 71]; Вовложите душу в белую грудь, / В резвы ноженьки — *хоженьцо*, / В белы рученьки — *маханьцо*, / Во язычек — *говореньцо*, / Во сердечушко — *здыханьцо!* [там же: 72]; Ой, как на это на ручное рукобутьце, / Ой, как на это на слезное да *обливаньце* [РСЗ: 58]; Ой, там не едет ли родитель мой ведь татенька, / Ой, что ль на это да на начасье да *пированьцо*, / Ой, что ль на мое да на слезное *обливаньце* [там же: 60]; сердечное *принё(сеньце)* [там же: 112]; великое *приниманьце* [там же: 113] и т. д.

Формы *nomina actionis* нередко выступают в сочетании с причастными формами:

Уж ты где меня повысмотрел, / Уж ты где меня повыглядел, / Ты игрище ль *гуляючи*, / Аль на горушечке *катаючи*, / Аль *блинного распеканьца*, / Аль *пирожного распеканьца* / Аль в эту пору, в это времечко, / Аль на работы *работаючи* [РСЗ: 201] (ИПК: когда я на игрище гуляла, на горушке каталась, блины пекла, пироги пекла, работу работала); Уж ты где меня повыглядел, / Во люлечке ли *качаючи*, / Во куколки *играючи*, / Аль на горочке *катаючи*, / Аль у *столового соченьча*, / Аль у *блинного печеньча*, / Аль на игрушечки *играючи?* / Только слушай, млад отецкий сын, / Чтобы опосля не *раскаючи*, / Друзьям не каяться, / Что невеста не по разуму, / Пришла не по любви. / Я во люлечке *качаючи* / Была девушка малюсенька, / Я во куколки *играючи* / Была девушка глупешенька, / На горушке *катаючи* — / Личко белое понаваялось, / *Столового соченьчице* / Я ведь вас застыдила-ся, / Ведь на краске изменилася, / Я у *блинного печенице* — / Прижгло, горело личко белое, / Я на игрушечки *играючи* — / Кружевцом летела, принакружила-ся, / Румянцем принакрашена [там же: 211] (ИПК: <где ты меня высмотрел — когда я> в люлечке качалась, в куколки играла, у стола тесто раскатывала, или когда блины пекла, или когда в игрушечки играла; чтобы после не раскататься; я в люлечке качалась; в куколки играла, на горушке каталась; <я раскраснелась>, пока блины пекла; я в игрушечки играла).

Обращают на себя внимание следующие особенности трансформации предикативной конструкции в номинативную: прямой объект предикативной конструкции может принимать форму как родительного падежа при *nomina agentis* (ср. *сберечь вольную волюшку* > *сберегатели вольной волюшки*, *впустить злодея-супостата* > *злодея-супостата запускальщик*), так и дательного (ср. *отпереть решетчатые двери* > *решетчатым дверям отложальщик*, *разжигать свечи* > *свечам разжигальщик*), он может инкорпорироваться в сложное слово (*воду носить* > *водонощица*, *сено косить* > *сенокосица*, *рыбу ловить* > *рыболовица*), наконец, может преобразовываться в прилагательное (*баню топить* > *баненный топщик*); при причастиях сохраняется глагольное управление (*свечи зажигать* > *кто свечи зажигачи*, *гостей встречать* > *гостей встречаючи*). Косвенный объект предикативной конструкции сохраняет в номинативной свою форму (*будешь мне воду носить* > *будешь мне водонощица*). Обстоятельствен-

ные компоненты предикативной конструкции могут сохраняться (*на гумне молотить* > *на гумне замолотищичка*), но могут и трансформироваться в адъективное определение к *nomen agentis* (*летом воду носить* > *летна водонощица*) с характерной семантической «инерцией» (см. ниже, с. 314–332). В конструкциях с *nomina actionis* преобладают адъективные формы разнообразных актантов исходных предикатов: *блины печь* > *блинное печеньеце*, *долго спать* > *долгое усыпаныще*, *поздно пробуждаться* > *позднее пробуждение*, *бить по рукам* > *ручное рукобитье*, *рано петухи запевают* > *раннее петунье воспеваныще*; *обливаться слезами* > *слезное обливание*, *за столом тесто сочить (раскатывать)* > *столовое соченьце* и т. п.

Интересующая нас тенденция к номинализации предикативных конструкций характерна отнюдь не только для причитаний Русского Севера, аналогичные номинативные структуры присутствуют во многих жанрах русского (не только севернорусского) фольклора, в особенности в так называемых малых жанрах, т. е. в пословицах, поговорках, загадках и др. Ср., например, подобные нестандартные именные дериваты и целые конструкции в пудожской колыбельной песенке:

Баю-баю, баюшки, / Я качаю девушку, / Да на полянке *жнеюшку*, / На поженьке *грабеюшку*. / Баю-баю, баюшки, / Я качаю паренька, / В чистом поле *пахарька*, / Во лесочке *секарька*. / Баю-баюшки, баю [Михайлова 2004: 214]

или в детской прибаутке:

На киску — *потягушечки*, / На Сереженьку — *растушечки* [там же: 215];

в загадках:

Четыре *стучихи*, четыре *гремихи*, / Два *богомолы*, один *вихлец*; Четыре *легая*, два *бодая*, один *махтай*» (отгадка: корова) [Митрофанова 1968: 45];

в заговорах:

Не дай ей, Господи, ни *ножного ляганья*, ни хвостового *маханья*, ни *рогового боданья* [ВЗ: 110], Уговариваю раба Божия (имярек) от цынки и ломоты, *зубныя щемоты* [там же: 36], ... в *белом теле щимоту* и в *костях ломоту* [там же: 65], Не дайте, святые ангелы, *очам ея виду*, *ушам ея слыху* [там же: 138],

ср. также типичные имена лихорадок:

Гнетяя, *Знобья*, *Ломья*, *Пухляя*, *Скорохода*, *Трясуха*, *Дрожуха*, *Говоруха*, *Лепчяя* [там же: 21];

в пословицах и поговорках:

Муж *дому строитель*, *нищете отгонитель* [Снегирев 1999: 167], От миру *челобитчик*, а сам *никому не обидчик* [там же: 208], У нашей свахи все невесты *непряхи* [там же: 263] и т. п.

Р. Эккерт обратил внимание на обилие *nomina agentis* и *nomina actionis* в латышских народных песнях и их сходство с русскими номинативными конструкциями типа «*Жена моя ни вязяя (швея)*, *ни печья*, *а толчья* и *мелья*, *пляшет*,

болтает» [Даль 3: 270]. В его статье делается следующий вывод: «Рассмотренное в моей работе на материале славянских и балтийских языков (преимущественно латышского и русского) явление (*nomen agentis* вместо *verbum finitum*) может быть обнаружено и в ряде индоевропейских языков (греческом, древнеиндийском, хеттском) и должно оцениваться как архаическая черта, которая связана с возникновением и функционированием отглагольных имен и вообще с “именами действия”» [Эккерт 2000: 223]. Приведенный выше материал севернорусских причитаний и их параллелей в языке карельских причитаний (нуждающийся в дальнейшем более детальном рассмотрении) позволяет считать тенденцию к номинализации предикативных конструкций явлением еще более широким, выходящим за пределы индоевропейских языков и не ограниченным исключительно поэтической традицией, хотя и получившим в ней особенно широкое распространение.

АКСИОЛОГИЯ РОДСТВА В СВАДЕБНОМ ФОЛЬКЛОРЕ (РУССКО-СЕРБСКИЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ)

Ключевой для всего свадебного дискурса мотив противостояния двух родов (рода невесты и рода жениха), разрабатываемый в славянском фольклоре с помощью богатого арсенала метафорических средств (космологический, вегетативный, зоологический, метеорологический, охотничий, военный, торговый коды и т. д.), получает также интерпретацию на языке аксиологии, т. е. посредством оценок родственных отношений и связанных с ними коллизий. **Субъектом** оценки (тем, кто эти оценки выносит или от имени кого они выносятся) оказывается прежде всего невеста, для которой переход из родительской семьи (рода, дома) в семью (род, дом) мужа является поистине драматическим событием («Отстаю я, молодешенька, / От всего я роду племени, / Я от тятеньки, от маменьки!» [ЛРС: № 117]), тем более что он совершается вопреки ее воле:

Ой, да не сама я, сама замуж пошла, / Да просватал меня сударь батюшка, / Потакала меня родна матушка, / Ой, да потакала меня родна сестрица, / Ой, да потакали меня родны братики, / Ой, да перва — мила подруженька Фросенька! [ЛРС: № 20]; А не сама я собой во замуж пошла: / Сговорили меня люди добрые, / Поневолил меня родимый тятенька, / Да родимый тятенька, да родима маменька [ЛРС: № 21]; Меня вздумали родитель прочь отсести, / Поневолить в неволю великую, / На злодейскую чужедальнюю сторону, / На безродную землю бессемьянную [РС 2000: № 8]; Как просватал любимый тятенька, / На чужую, дальнюю сторонушку [РС 2000: № 256].

В значительно меньшей степени оценки высказываются самим женихом или от лица жениха, для которого брак не связан с утратой своего рода или сменой рода, но означает всего лишь приобщение к еще одному роду; сравнительно редко субъектами оценок новых родственных отношений становятся другие персонажи свадьбы — родители невесты, ее братья, подруги и тем более родители и родственники жениха. Сербские припевки, исполняемые при встрече невестки в доме жениха, адресованы свекрови и оценивают ситуацию с ее точки зрения, например:

Радуј се радуј, свекрво, / иде ти вода студена, / иду ти дворе метени, / иду ти ниве копане, / иду ти баче плевене, / иде ти стадо мужено, / иде ти бела промена, / иде ти чиста постель, / радуј се радуј, свекрво (Радујся, радујся, свекрво, / вот идет тебе вода студеная, / идут тебе двory подметенные, / идут тебе нивы вскопанные, / идут тебе грядки выполотые, / идет тебе стадо подоенное, / идет тебе белое белье, / идет тебе чистая постель, / радујся, радујся, свекрво) [БЛ: № 198].

По своему содержанию и форме они очень близки севернорусским причитаниям, в которых мать оплакивает уход невесты-дочери:

И все я думала, печальная головушка, / <...> / И будешь летна мне, горюше, водонощичка, / И будешь зимня на гумни да замолотщичка, / И будешь баенна родителям истопщичка... [Барсов 1997/2: 301].

Сербский и русский тексты зеркальны относительно друг друга и связаны рядом бинарных оппозиций: *свекровь – мать, невестка – дочь, приход – уход, радость – горе*.

В русских песнях подруги упрекают невесту в измене своему роду и называют «изменщицей»:

Что не тошно ли да тебе, Анна, / Что не горько ли, да свет Андреевна... / Что твоя-то родня да прочь отстала... / Что Николаева родня кругом обседела... / Диодоровича да обступила? [ЛРС: № 56]; Как во нашей во беседушке / У нас не было изменщицы. Появилася изменщица, / Как Наталья-то Михайловна [ЛРС: № 35].

Аналогично в сербских песнях подруги обвиняют невесту в вероотступничестве и называют «неверницей»:

Наша друшко, наша невернице, / до синоч си веру веровала, / кад стигоше за тебе сватови, / ти си, друшко, веру изгубила (Подружка наша, отступница, / до сих пор ты вере нашей верной была, / когда же пришли за тобой сваты, / ты, подружка, веру потеряла) [БЛ: № 125].

Объектами оценки служат чаще всего не отдельные лица своего и противоположного рода (за исключением самого жениха), а весь совокупный род, представленный нередко своей полной «парадигмой», обязательными членами которой являются родители (отец и мать) и далее братья и сестры, иногда и другие близкие люди; к родственникам приравниваются или даже замещают их как в обряде, так и в фольклорных текстах лица, наделенные ролью свадебных чинов (например, крестные родители, сват, староста, дружка, у сербов деверь, знаменосец и др.); к ним невеста может адресовать свои горькие чувства и упреки, считать их виновниками своей разлуки с домом:

Уж ты родимый мой брателок! / <...> / Уж ты за что за меня не заступился, / Уж ты на что на меня да прогневился? / Уж меня замуж да выдавают! / Уж меня да просватали / Да меня, красну девицу, / На чужую дальнюю сторону! [ЛРС: № 473]; Восприемна да крестна матушка, / Не расплетай-ко мою да трубчату косу, / Не отнимай мою да волю вольную, / Не снимай мою да девью красоту! [ЛРС: № 462] и т. п.

«Парадигмы родства» во многих текстах играют роль композиционного стержня, скрепляющего всю песенную конструкцию или объединяющего в единый цикл ряд песен, адресованных отдельным лицам. Так, в сербской песне, исполняемой двумя деверями и двумя сватами «вокруг сундука с приданым невесты», представлен сначала ряд персонажей из рода невесты, каждого из которых она просит «посыпать сундук серебром» (*da joj skriњу srebrom posne*): *бабо* (батюшка) – *мајка* (мать) – *браћа* (братья) – *сестре* (сестры) – *дундо* (дядя по отцу) – *другарице* (подруги), и далее следует ряд свадебных чинов со сторо-

ны жениха: *домаћин* (хозяин) – *првијенац* (староста) – *стари сват* (старший сват) – *кум вјенчани* (крестный отец) – *два ђевера* (два дружки) – *сви сватови* (все сваты) – *сви пирници и пирнице* (все гости и гости); соответственно этим рядам песня содержит 15 однотипных куплетов [Вук 1972: № 44]. Нередко такая парадигма включает в качестве последнего, аксиологически выделенного члена самого жениха: в русской песне к невесте поочередно приходят ее родственники: «Приходил к ней родный батюшко, / Звал, звал Александрушку домой, / <...> / Приходила к ней родна матушка / <...> / Приходили к ней родны сестрицы, / <...> / Приходили к ней родны братьюшки, / <...>». Всем родным невеста отказывала: «Я нейду, нейду, родименькие, с вами: / Ночка темная, караулов нет, / Речки быстрые, перевозов нет»; когда же пришел к ней ее «богосуженый», ответ был иной: «Я иду, иду, Николаюшко, с тобой: / Ночка светлая, караулы есть, / Речки быстры, перевозы есть!» [ЛРС: № 169]. В этом случае, как мы видим, объединяется гомогенный ряд (все родственники) и оппозиция (все родственники – жених), поддерживаемая не только ответами невесты, но и характером предлагаемых ею мотивировок (светлая ночь – темная ночь, караулов нет – караулы есть, перевозов нет – перевозы есть).

Критерии оценок и, соответственно, их характер не остаются неизменными на протяжении свадебного обряда, что отражается и в способах номинации персонажей родства в текстах песен. Так, для невесты категорическая дихотомия в ряду *отец – свекор*, *мать – свекровь*, *брат – деверь*, *сестра – золовка* с положительными оценками первых членов пар (*сударь-батюшка – красно солнышко*, *мамушка – жаркая печенька*, *братцы – ясные соколы*, *сестрицы – белые лебеди*) и отрицательными — вторых (*лют свекор*, *свекровьюшка лихая*), особенно релевантная для сватовства и первого этапа свадьбы:

Не к отцу идешь ты, а к свекору, / Ты не к матушке идешь, а к свекровке, / Ты не к братьям идешь, а к деверьям, / Ты не к сестрам идешь, а к золовкам [ЛРС: № 245];
«Хоть не быть тебе, и свекор, рай мой, рай! / Вместо тятеньки родного... / Хоть не быть тебе, свекрови... / Вместо маменьки родной... / Хоть не быть тебе, золовка, вместо сестрицы родимой... / Хоть не быть тебе, и деверь... / Вместо братца родного, рай мой, рай! [ЛРС: № 260],

сменяется своего рода нейтрализацией:

Как же мне назвать-то свекрушка, / Как же мне назвать-то свекровушку, / Как же мне назвать-то деверьцев, / Как же мне назвать-то деверьевых жен, / Как же мне назвать-то золовшек? / Приубавлю спеси-гордости, / Назову я свекра батюшком, / Назову я свекровь матушкой, / Назову деверьев братцами, / Назову деверьевых жен невестками, / Назову золовшек сестрицами [ЛРС: № 116]; Да как мне будет свекра звать? / Свекром звать — так не водится, / Да батюшкой звать мне не хочется. / Да убавлю я спеси-гордости, / Да прибавлю я ума-разума, / Да назову я свекра батюшкой, / Да батюшкой да богоданным [ЛРС: № 119]

и появлением двойных именовании, соответствующих будущему семейному статусу невесты (*свекор-батюшко*, *свекрова-матушка*, *деверья-брателка*, *золовки-сестрицыньки* [ЛРС: № 122]).

Проблема «номинации» родственников мужа и обращения к ним столь же релевантна для сербской невесты, которая приезжает в «чужой двор», где ей предстоит

туђег баба бабом звати, / а свога ће спомињати; / туђу мајку мајком звати, / а своју ће спомињати; / туђу браћу браћом звати, / а своју ће спомињати; / туђу селу селом звати, / а своју ће спомињати (чужого батюшку батюшкой звать, / а своего вспоминать; / чужую мать матерью звать, / а свою вспоминать; / чужих братьев братьями звать, / а своих вспоминать; / чужих сестер сестрами звать, / а своих вспоминать) [Вук 1972: № 115].

Девушки-подруги укоряют просватанную невесту в том, что она назвала чужого отца батюшкой, чужую мать матушкой, чужого человека мужем и тем «осквернила свою веру»:

од јутрос си веру погазила, / окнула си туђег татка — тато, / окнула си туђу мајку — нано, / окнула си туђе војно — војно! (с утра ты веру нарушила, / назвала чужого отца батюшкой, / назвала чужую мать матушкой, / назвала чужого мужчину мужем) [БЛ: № 127].

За «языковой» проблемой, конечно, скрывается более важная для невесты задача установления отношений с «чужим родом», задача освоения «чужого» и превращения его в «свое».

В одной сербской песне мы встречаемся с редким мотивом — не подруги, а мать упрекает дочь в том, что она готова служить чужому роду, родственникам мужа:

Лудо младо, мајке полудело, / зъшто си се, ћеро, обећала, / зар да служиш свекра љутиотога, / љутог свекра змаја огњенога; / зар да служиш љуту свекрвицу, / свекрвицу живу жиравицу; / је л да служиш љуте јетрвице, / јетрвице гује присојнице; / јел да служиш младе заовице, / заовице кућне испоснице; / ил да служиш љути деверови, / деверови силни облакови...» (Ты с ума сошла, дочь моя, / зачем ты, дочка, обещала, / что будешь служить свирепому свекру, / этому лютому змею; / что будешь угождать лютой свекрови, / свекрови огнедышащей; / что станешь прислуживать лютым невесткам, / невесткам — змеям подколодным, / что станешь прислуживать лютым золовкам, / золовкам — домоседкам-отшельницам; / что будешь ухаживать за лютыми деверьями, / деверьями, мрачными тиранами); невеста же утешает мать, говоря, что она легко все это исполнит — «свекру руку поцелует, свекрови воды подаст, невесткам детей искупает, золовок подарками одарит, к деверьям с шуткой обратится» [БЛ: № 32].

Драматизм расставания невесты с родительским домом, получивший в русской традиции столь яркое выражение в жанре свадебных причитаний, в сербском фольклоре не окрашен в столь трагические тона и не порождает столь категорического противопоставления своего рода роду жениха даже на первых этапах свадьбы. Во время сватания жених утешает свою избранницу:

Што т' се, Маре, жао од'јелити / од твог рода и од миле мајке, / и од браће и од братучеда, / од сестрица и мили невеста? / И ја, Маре, доста рода имам: / имам

тајка, имам милу мајку, / имам браћу, имам братучеда, / имам сестре, имам и не-
вјесте (Что, Мара, жалко тебе / расставаться со своим родом, с милой матерью, /
с братьями, родными и двоюродными, / с сестрами и милыми невестками? / И у
меня ведь есть родня: / есть батюшка, есть милая матушка, / есть братья, родные
и двоюродные, / есть сестры и невестки) [Вук 1972: № 29].

Когда в другой песне невесту спрашивают, жаль ли ей расставаться с род-
ными, она отвечает:

Није мени мога баба жао, / у мог драгог бољег баба кажу. / Није мени мога брата
жао, / у мог драгог бољег брата кажу. / Није мени моје сеје жао, / у мог драгог
бољу сеју кажу (Мне не жаль моего батюшку — / говорят, у милого батюшка луч-
ше. / Мне не жаль моего брата — / говорят, у милого еще лучше брат. / Мне не
жаль сестрицу — / говорят, у милого сестрица лучше) [Вук 1972: № 44].

Во многих текстах сами родные уверяют девушку, что у милого ей будет
лучше, чем в родном доме:

Пођи збогом, наша неве, не обзири се / на бабове б'јеле дворе! / И твој рабро
баба има, / дворе му је саградио / боље нег' у баба твог (Иди с богом, наша неве-
ста, не оглядывайся на / батюшкин богатый дом. / И у твоего молодца есть ба-
тюшка, и дом у него возведен получше, / чем у твоего отца) (вслед за батюшкой
идут: *мајка – браћа – селе*, т. е. мать – братья – сестры) [Вук 1972: № 60].

Соответственно отношению к родственникам мужа меняется в свадебных
текстах и образ «чужой стороны», которая сначала представляется невесте ди-
кой, темной, звериной:

Уж закрывається светлая светлица, / Открывається темная темница [РС 2000: № 103];
Там кукушьє да кукованьицє, / Там петушьє да воспеваньицє, / Там лягушьє да
воркованьицє, / Там медвежьє да жированьицє, / И уж волчьє завываньицє! [РС
2000: № 108]

и описывается в тех же словах, в каких в заговорах рисуется лишенный призна-
ков человеческой жизни «иной» мир, куда отсылаются болезни и все прочие
враждебные человеку силы:

Уж нет там звону да колокольного, / Уж нет там петья-четья да церковного, / Уж
нету поступу да лошадиного, / Уж нету посвисту да молодецкого [РС 2000: № 35].

Невеста плачет и горюет о том, что «на чужой, на дальней стороне / да три
поля горя насеяны, / печальёй обгорожены, / кручиной исподпираны, / да горю-
чим слезам обливаны», а «млад ясен сокол» ее утешает: «Тебе плакать-то не об
чем: / на чужой на дальней стороне / три поля хлеба насеяны, / частоколом обго-
рожены, / весельем исподпираны, / частым дождичком поливаны» [ЛРС: № 179].

В сербском свадебном фольклоре мы встречаем совсем другие оценочные
акценты: невеста не доверяет сватам, расхваливающим двор, благополучие и
богатство семьи жениха, и желает сама убедиться в этом — оказывается, что
все на самом деле еще лучше, чем в описаниях сватов:

Она дође у Петрове дворе, / баш у дворе свога вјереника: / он је љепши неголи га кажу; / он је бољи неголи га фале (Она входит в Петров двор, / во двор своего суженого: / он еще прекрасней, чем о нем говорят; / он еще лучше, чем его восхваляют) [Вук 1972: № 12].

Иерархия родственных отношений отражается и в последовательности членов ряда: для рода невесты в русской традиции на первом месте стоит отец (причем сама невеста называется «дочь отеческа» [ЛРС: № 218]), затем идут мать, братья и сестры; именно в таком жестком порядке фигурирует этот ряд в севернорусских песнях и причитаниях (за редкими исключениями):

Становился первобрачный молод князь / <...> / На все стороны кланяется: / Как на первую-то сторону — / Княгининому батюшке, / <...> / На вторую-то сторону — / Княгининой матушке, / <...> / На третью сторону — / Ко княгининым братицам, / На четвертую сторону — / Ко княгининым сестрицам, / На пятую сторону — Ко княгине за завесу, / Анне Карповне [ЛРС: № 42];

в южнорусских текстах этот ряд выдерживается менее строго. Та же последовательность естественна для восприятия родственников невесты стороной жениха:

Да был я у тестя ласкового, / Да был я у тещи приветливой, / Да был я у шурина, ясна сокола, / Да был я у своячины, лебёдушки белой [ЛРС: № 333].

Но если для невесты главными лицами, представляющими род, служат отец и брат, то для жениха вся парадигма его рода представлена в русских песнях прежде всего женскими персонажами — матерью, которая побуждает сына к женитьбе: «Женись, женись, дитя мило, / Женись, женись, дитя мило» [ЛРС: № 1]; «Его матушка снаряжала, / Государыня сподобляла» [ЛРС: № 3], и сестрой, которая его «вынянчила»: «Да спородила меня матушка родна, / Да кудри вымыла колодезна вода, / Да завила кудри сестрица родна» [ЛРС: № 301]; значительно реже фигурируют в текстах отец и другие родственники жениха: «Спородила молодца родна маменька, / Споил да скормил родной батюшка, / Воспелеговала родима его сестра» [ЛРС: № 298]. Однако для невесты родня жениха представлена полной парадигмой, на которую проецируется структура и иерархия ее собственного рода (см. выше).

В сербских песнях главенствующая роль отца ни по отношению к невесте, ни по отношению к жениху не выражена, напротив, во многих текстах подчеркивается первенство матери: именно мать готовит свадьбу сына, обещает созвать весь «род и не род», а на роль кума пригласить самого бога, на роль старого свата — ясный месяц [БЛ: № 4–7 и др.]; мать девушки оплакивает расставание с дочерью:

Одби се грана од јергована, / и лепа Смиља од своје мајке, / од својој мајке и од свег рода. / Врати се, Смильо, мајка те зове, / мајка те зове, кошуљу даје (Отломилась ветка от сирени, / а прекрасная Смиля от своей матери, / от своей матери и от всего рода. / Вернись, Смиля, мать тебя зовет, / мать тебя зовет, рубаху тебе дает) [Вук 1972: № 56].

В других вариантах этой песни фигурирует стандартный ряд родственников, зовущих невесту вернуться, который начинается не с отца, как в русских песнях, а с матери: «Обрни се, млада Маре, мајка те зове» (Обернись, молодая Мара, мать тебя зовет) и далее: «отац те зове – браћа те зову – сестре те зову» [Вук 1972: № 57]; ср. также ряд тех, кто «жалует», оплакивает невесту: *стара мајка – старац бабо – браћа – сестре – друге* [Вук 1972: № 59]; «Обазри се, лепа Цвето, мајка те зове» (Оглянись, прекрасная Цвета, мать тебя зовет), далее «отац те зове – братац те зове – сеја те зове» (отец тебя зовет – братец тебя зовет – сестра тебя зовет) [Вук 1972: № 82].

Для невесты существует не только дихотомия «свой род – чужой род», но в перспективе замужней жизни еще более важная оппозиция «свой род – муж», в которой также присутствует некоторая, хотя и менее категорическая, оценка, тоже меняющаяся по ходу обряда. Сначала девушка отдает явное предпочтение родителям: она слушается батюшку, слушается матушку, а когда приходит «богосуженый, богоряженный» и зовет ее с собой, она ему отказывает: «Я нейду, нейду, не слушаюсь тебя, / Не твое пила-кушала, / <...> / Не тебя буду слушати» [ЛРС: № 168], но в дальнейшем девушка отказывается следовать за родителями и родными братьями, когда те зовут ее домой, и соглашается идти за милым [ЛРС: № 169]. Она видит в женихе врага, разлучающего ее с близкими, но жених оправдывает себя в глазах невесты, возлагая ответственность за ее несчастье на ее близких:

Уж ты глупа, красна девица, / Неразумна дочь отеческа. / Что ведь я не погубитель твой, / Что ведь я не разоритель твой: / Погубитель твой — батюшка, / Разорительница — матушка, / Расплела косу сватьяшка, потерял красу друженька» [ЛРС: № 218],

и в конце концов добивается у невесты признания в том, что он для нее дороже родителей и кровных родственников:

Скажи-ка, свет Оленька, / Кто те из роду мил? — / Мил мне милешенек / Батюшка родной / <...> / Мила мне милешенька / Матушка родна. — / <...> / Это, свет Оленька, / Не правда твоя, / Не правда твоя, да не истина. — / <...> Мил-то мне милешенек / Мой сердечный друг, / Мил мне Сергей Никанорович. — / Это, свет Оленька, / Правда твоя, / Правда твоя, правда-истина [ЛРС: № 162].

Невеста снимает оппозицию «муж – родители» тем, что благодарит «родимого батюшку» и «кормилицу матушку» за то, что они «допоили, докормили» ее «до полного возраста, до ума и до разума», до «суженого и богоряженого» [ЛРС: № 258], а затем не просто отдает предпочтение милому перед своей родней, а фактически отрекается от своего рода:

А мне батюшкин хлеб / Есть не хочется; / Его хлеб полынь пахнет, / Темной горькой горчицей / Отзывается! / Как Ивана-то хлеб / Есть хочется: / Его хлеб медом пахнет, / А он сладкою сытою отзывается, / Сахаром рассыпается! [ЛРС: № 312].

Для невесты имеет значение не только оппозиция «муж – своя семья», но и отношение «муж – его род». В русской песне подружки поют невесте:

Скажем мы тебе всю правду: / Не будет свекор как батька, / Не будет свекровь как matka, / Не будут золовки как сестры, / Не будут деверья как братья, / А будет Ванька верный друг [РС 2000: № 239].

В сербской песне муж, уходя на войну, говорит жене, что оставляет ее на своих родных:

Како, коме те остављам? / Ето ти свекра свекром, / ето ти осам ђевера, / ето ти осам јетрва, / ето ти једна за'вица» (Как, кому я тебя оставляю? / Вот тебе свекор со свекровью, / вот тебе восемь деверей, / вот тебе восемь невесток, / вот тебе одна золовка);

она же ему отвечает:

Што ми је свекар свекром, / то ми је старо нејако. / Што су ми осам ђевера, / то су ми вјетри по гори. / Што су ми осам јетрва, / то су ми зв'језде по небу. / Што ми је једна за'вица, / то ми је мајка у мајке. / Тешко си мене без тебе, / кад није тебе код мене!» (Что мне свекор со свекровью, / стары они и немощны. / Что мне восемь деверей, / все равно что ветер по горам. / Что мне восемь невесток, / все равно что звезды по небу. / Что мне одна золовка, / это мне мать у матери. / Тяжко мне без тебя, / когда нет тебя рядом) [Вук 1972: № 125].

Таким образом, смена отношения к своему и чужому роду и оценки старых и новых родственных связей, являющаяся главным драматическим нервом всей свадьбы, определяется для невесты прежде всего оценкой (меняющейся по ходу свадьбы) ее брачного партнера, в то время как для жениха подобной коллизии родственных отношений не существует. В перспективе жениха дихотомия родственных отношений, хотя она и может осознаваться (и даже распространяться на самого жениха и его невесту), по существу лишена оценочных акцентов:

Да не тесь мне коня купил, / Мне не твой родной батюшка, / Не Степан Сергеевич, — / Мне-ка свой родной батюшка / Иван Егорович; / Мне не теща убор давала, / Не твоя родна маменька, / Не Лизавета Егоровна — / Мне своя родна маменька, / Мне Надежда Ивановна; / Мне не шурина ведь плетку купил, / Мне-ка свой родной брателко; / Мне не свойка ковер вышивала, / А мне своя родна сестрица; / Мне не княгиня казну нажила, / Не Марья Степановна, / Уж я сам, перво-брачный князь, / Да Иван сударь Иванович! [ЛРС: № 125].

либо же родственники невесты получают явную положительную оценку:

Ласковый тесь любит, / Да зятя дарами дарует... / Ласковая теща любит, / Да зятя дарами дарует... / Ласков шурина любит / И дарами дарует — / Родною сестрою, / Да Степановной Марьей... [ЛРС: № 53].

РИТМ И ИНЕРЦИЯ В СТРУКТУРЕ ЗАГОВОРНОГО ТЕКСТА

Любое слово или предложение, попав в построенное на последовательном параллелизме поэтическое произведение, сразу же вовлекается под давлением этой системы в плотную шеренгу связанных друг с другом грамматических форм и компонентов смысла.

[Якобсон 1966/1987: 127]

Бросающаяся в глаза особенность заговоров — жесткая структура, организующая как содержание, так и форму текста, сближающая их с поэтическими (стихотворными) произведениями, музыкальными формами и с орнаментом. Главным принципом организации заговорного текста является **ритм**, т. е. упорядоченное чередование и повторение элементов всех уровней — звуковых единиц (аллитерации, рифма, метр), грамматических форм, словообразовательных моделей, лексических единиц (слов, корневых морфем, словосочетаний), синтаксических структур, семантических единиц (синонимия), более крупных блоков текста. Такая структура поэтического текста, известная в фольклоре и древней литературе разных народов мира и в европейской словесности уходящая корнями в библейскую поэтическую традицию, получила название грамматического параллелизма [Якобсон 1966/1987]. В отличие от песенных и эпических жанров фольклора, по отношению к которым до сих пор исследовалась поэтика грамматического параллелизма, в заговорах ритмическая организация — не столько эстетический, сколько прагматически обусловленный прием, это необходимый инструмент всякого «суггестивного» текста, обеспечивающий магическую силу заговора и действующий вместе с другими приемами, непосредственно связанными с применяемой в заговорах стратегией и тактикой воздействия на положение вещей в мире.

Ритм заговорного текста поддерживается благодаря формульной структуре заговора, применению клишированных конструкций и поэтических фигур. К ним относятся прежде всего речевые акты заговоров — о б р а щ е н и я : «Зарязарница, красна девица, возьми...» [РЗЗ: 105]¹; «Раб Божий Иван, не бойся...» [там же: 249]; «Власий, Медосий, свет многомилостивой!» [там же: 1037]; п р и в е т с т в и я : «Здравствуй, доброе утро! Лечу я (имя) выговариваю...» [РЗЗ: 1951]; п р о сь б ы , м о л ь б ы : «Матушка Пресвятая Богородица! Сама слети, нет — дак посыльников пошли» [там же: 360]; «Пресвятая Мать Богородица, уйми рев и

¹ Здесь и далее цифры при сокращении источника обозначают номера текстов; номера страниц помечены буквой *с*.

переполох...» [там же: 251]; «Заря-матушка вечерняя, дай младенцу сну и угомону» [там же: 99]; «Пантелеймон-исцелитель, исцели, Господи, рабу Божию (имя) от испугу, от уроков. Дай, Господи, доброго здоровья, великого счастья» [там же: 360] или требования, приказы, запреты: «Распроклята полуночница, через глаза не сходи, лицо бело не чедай, очи ясны не мути, не галься, не смейся над крестьянским детьшком» [РЗЗ: 148]; «Родимка-злодейка, подлая болезнь, не тронь раба Божья...» [там же: 492]; угрозы (устрашения): «Ах ты, гой еси, кикимора домовая, выходи из горюнина дома скорее, а не то задернут тебя калеными прутьями, сожгут огнем-полымем и черной смолой зальют» [ВЗ: 369]; «Я вас прошу, змея Екатерина и змей Галич, выньте свой яд из крещеного тела рабы Пелагеи. Если же вы не поможете, свой яд не вынете, буду жаловаться ангелу-архангелу небесному, грозному, который будет ехать с восточной стороны на вороном коне, с точеными ножами, с калеными пилами, с огненным помелом. Он вас побьет, он вас пожжет, пепел ваш в океан-море снесет, повыведет ваш весь род и племя, чтоб вас ни одного гада-змея не было на белом свете» [РЗЗ: 1764]; «Прошу я самого Бога, Илью Пророка: громом прильет, молоньем тебя сорвет, род твой выметет и метелочкой заметет» [там же: 1956]; проклятия: «Проклятая своя (падучая) и окаянная своя, и не тронула бы тебя, и не шевелила бы тебя ни в день, ни в ночь» [там же: 494]; заявления-перформативы: «Секу-высекаю, гоню-выгоняю прикосы, уроки...» [там же: 259]; ритуальные диалоги: «Чего секёшь? — А утин секу. — А секи его ладом, чтобы не было веком» [РЗЗ: 1498] и т. д.

Этими речевыми актами оформляются применяемые в заговорах разные тактики воздействия на источник опасности — отгон: «Поди прочь от раба Божия, младенца (имя), рык денной, воп ночной, в трубу — дымом, во дверь — рыком» [РЗЗ: 96]; «Чирей Василий, иди с того места, тут тебе не место, не местиче...» [там же: 1897]; уничтожение, самоуничтожение: «Дума моя, дума, дума моя злая, кровь моя дурная. Пойди, моя думушка, в дремучий лес, в пень-колоду, в белую березу, в вязкое болото, там тебе место» [там же: 272]; милостивление: «Заря-заряничка, родимая сестричка, у тебя семь сыновей, семь дочерей. Возьми с нас восьмой — крик с раба Божьего (имя)» [там же: 130]; «Пресвятая полуночница, не имай мого дитю» [РЗЗ: 144]; задабривание: «Вот тебе хлеб-соль, да нас не тронь» [там же: 2421]; «Подите, прикосы, в цисто поле, в сине море (...) Там мед да сахар, а здесь деготь да смола» [там же: 353]; «Вода-водица, морская царица, тебе, вода, похвала» [там же: 1990]; приглашение: «Пресвятая Богородица, сойди с небеса, пособи снять полуночницу» [РЗЗ: 148]; отсылка к прецедентному событию: «Шел бык по нитке. Нитка оборвалась, у рабы Божьей (имя) кровь унялась» [там же: 1553]; «Как сучок высох, так и твоя боль высохнет» [РЗЗ: 1854]; «самоотречение»: «Не я тебя выкликаю, мать выкликает, Пресвятая Богородица» [там же: 1959]; «Не я лечу — Николай Угодник и все святые лечут» [там же: 1774].

В общую ритмическую структуру вовлекаются также характерные для заговоров прагматически мотивированные логические фигуры, такие как формула перечисления (индуктивные, ситуативные и др. перечни; см. о них ни-

же), отрицания: «Востану я... и пойду из избы не во двери, со двора не в ворота и пойду не в восток, не в восточную сторону. Не в востоке, не в восточной стороне есть Окиан-море...» [ВЗ: 25]; «у маления», сведения на нет: серб. «Да си мања од маково зрно!» (Чтоб ты стала меньше макового зернышка) [Раденковић 1982: 264]; «убывания», схождения на нет: серб. «У тебе је девет кожа: нека буде од девет — осам, од осам — седам, од седам — шест... а од једне, пак, ни једна! (У тебя девять кож: пусть будет из девяти восемь, из восьми семь, из семи шесть... а из одной ни одной!)» [там же: 265]; сравнения: «Как порог молчит, так бы и мой младенец молчал» [РЗЗ: 201]; аллюзия, парадокс: «Прилетел без крыльев, сел без места, укусил без зубов» [РЗЗ: 1893]; формул невозможного: серб. «По мору песак бројале, по небу звезде, по гори лист <...> по овцу вуну, по ливади траву, по глави косу, по кокошки пера» (В море песок считали, на небе — звезды, в лесу — листву... на овце — шерсть, на лугу — траву, на голове — волосы, на курице — перья) [Раденковић 1982: 55]; абсолютивных: «Ни бело, ни черно, ни сухо, ни мокро» и др.

В текстах заговоров нет почти ничего, что выпадало бы из этой многоуровневой ритмической структуры и не охватывалось энергией этих ритмов (им подчиняются даже повествовательные блоки заговоров). При этом разные ритмы (звуковой, грамматический, синтаксический и т. д.) обычно действуют совместно, накладываясь друг на друга, обеспечивая разнонаправленную связность текста и усиливая заклинательный эффект заговора.

Возьмем для примера типичный заговор «на здоровье скотины», записанный в 1969 г. в деревне Мошканово Верхнетоемского р-на Архангельской обл. [РЗЗ: 1225]. Приведем его для удобства анализа с разбиением на условные строки и блоки.

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Встану, благословясь, | 13. ни мужику-отравнику, |
| 2. пойду, перекрестясь, | 14. ни малому, ни старому, |
| _____ | 15. ни седатому, ни плехатому, |
| 3. утренним облаком обволокусь, | 16. ни утлому, ни богорадному, |
| 4. утренними звездами подтычусь, | 17. ни слепому, ни хромоту, |
| 5. вечерними звездами подтычусь, | 18. ни рыжему, ни белому, ни русому. |
| 6. утренней зарей подпояшусь, | _____ |
| 7. вечерной зарей подпояшусь. | 19. На пар божью скотинку |
| _____ | 20. кто лихо подумает, |
| 8. Так никому облака не разволокчи, | 21. зло замыслит, |
| 9. зари не перекусить, | 22. тому шипицы в глаза, |
| 10. с неба звезд не снять — | 23. смола на язык, |
| _____ | 24. дресва на зубы, |
| 11. ни девке простоволосой, | 25. стрела в уши. |
| 12. ни молодке-красноголовке, | |

Аминь.

Нетрудно заметить, что каждая строка этого текста связана с предыдущей и/или последующей каким-нибудь общим структурным или семантическим эле-

ментом. Это может быть повторяющееся слово, синтаксическая фигура, рифма и т. д., а чаще всего сразу несколько общих элементов разного уровня. Горизонтальными линиями разделены блоки текста, образующие в ритмическом отношении некое единство. Первые два блока (строки 1–2 и 3–7), представляющие собой развернутую перформативную формулу (заявление-действие, направленное на обеспечение защитных мер), объединены сквозными глагольными формами 1 ед. буд.: *встану – пойду – обволокусь – подтычусь – подтычусь – подпояшусь – подпояшусь*. Каждый из блоков имеет далее свои «связки», в частности рифму: *-весь/-тесь, -кусь/-чусь/-шусь* и грамматический и метрический параллелизм: в первом блоке это двусложные глагольные формы 1 ед. буд. (*встану – пойду*) в сочетании с 4-сложными конечноударными деепричастиями (*благословясь – перекрестясь*); во втором — трехчленные конструкции, в которых глаголу предшествует именная группа из существительного и прилагательного в форме твор. п. в препозиции; во втором блоке (3–7), кроме того, в разных строках повторяются слова *утренним(и)* (3–4–6), *вечерними* (5–7), *подтычусь* (4–5), *подпояшусь* (6–7), *звездами* (4–5), *зарей* (6–7). Заметим еще, что строки 4–7 образуют сложный «узор» (aAbAaBbB) за счет одновременного лексического параллелизма (в сочетании с грамматическим и метрическим) смежных и несмежных строк: 4–5: *звездами подтычусь* (A) и 6–7: *зарей подпояшусь* (B); 4–6: *утренними/утренней* (a) и 5–7: *вечерними/вечерной* (b). Наконец, скрепляющую функцию имеют и «вертикальные» ряды *утренний – вечерний, облако – звезды – заря, обволокусь – обтычусь – подпояшусь*, которые образуют «ситуативные» семантические фигуры с общим «гиперонимом» (концептом): соответственно ⟨сутки⟩, ⟨небо⟩, ⟨окружать⟩ (о «ситуативных» перечнях см. ниже).

Третий блок (8–10) связан с предыдущим общей идеей нерушимости возведенной преграды, а на структурном уровне — повторением «ситуативного» ряда *облако – заря – звезды*. С последующим блоком он также связан и содержательно, и формально, поскольку строки 11–18 представляют собой развернутую конкретизацию элемента *никому*, принадлежащего третьему блоку (строка 8). Внутреннюю связь между строками третьего блока обеспечивает параллелизм заклинательных отрицательных конструкций, состоящих из инфинитивов (*не разволочки – не перекусить – не снять*) и прямых объектов в род. п. (*облака, зари, звезд*).

Четвертый блок (11–18) в синтаксическом отношении несамостоятелен, он зависит от предыдущего и представляет собой перечень субъектов действий, обозначенных глаголами (инфинитивами) предыдущего блока: сначала идут имена лиц, выделенных по половозрастному признаку, с определениями-эпитетами в постпозиции: «ни девке простоволосой, ни молодке-красноголовке, ни мужику-отравнику», а затем ряд субстантивированных прилагательных, сгруппированных в семантически соотносительные (синонимические, антонимические или однородные, соподчиненные одному гиперониму) пары: «ни малому, ни старому; ни седатому, ни плехатому; ни слепому, ни хромому» и т. д. Последние формально могут трактоваться и как обычные постпозитивные определения к парному существительному *мужику-отравнику*, однако в пользу первой

трактовки говорит то обстоятельство, что обычная функция подобных перечней — «исчерпывающее» исчисление всех видов персонажей, от которых может исходить опасность (само название должно их магически обезвредить); в данном случае полноту исчисления гарантирует повторение отрицания *ни... ни*, а также использование абсолютных антитегических конструкций типа «ни малому, ни старому; ни слепому, ни хромотому», которые по существу означают «всякий, каким бы он ни был». Подобные перечни источников опасности или, наоборот, охраняемых лиц и объектов входят в арсенал магических средств заговорных текстов ([Голстая 1999б: 158–159]; см. об этом ниже); то же можно сказать о магических функциях отрицания [Голстая 1996б].

Последний блок (19–25), представляющий собой традиционную формулу угрозы, концентрирует в себе прагматическое содержание заговора: именно здесь впервые называется охраняемый объект (*божья скотинка*) и определяется источник опасности (*кто лихо подумает, зло замыслит*), для нейтрализации которого и используется заговор, а также объявляется тактика расправы с ним. При этом в обеих частях формулы угрозы соблюдается грамматический параллелизм: в 20–21 это синонимичные глагольные формы *подумает, замыслит* с препозицией обстоятельства или прямого объекта (в зависимости от того, как морфологически понимать *лихо* и *зло* — как наречия или как существительные), в 22–25 это двучленные субстантивные словосочетания, первый член которых называет средство поражения: *шипца* ‘колючий шиповник’, *смола, дресва* ‘крупный песок, гравий’, *стрела*, а второй — орган, часть тела, на которые будет распространяться его действие: *глаза, язык, зубы, уши*.

Еще один характерный прием, обеспечивающий связность текста, — цепочное развертывание текста: каждое следующее высказывание повторяет один из компонентов (часто последний) предыдущего, не прибегая к анафорическим местоимениям или другим средствам синтаксической связи, ср. начальный фрагмент заговора «на ведение скотины» (д. Кузнечиха Сеньковская Красноборского р-на Архангельской обл., запись 1967 г.) [РЗЗ: 1005]:

1. Стану я, благословясь,
2. пойду, перекрестясь,
3. из избы в избу,
4. из ворот в ворота,
5. в чистое поле.
6. В чистом поле есть синее море,
7. в синем море есть остров,
8. на острове стоит святая церковь,
9. во святой церкви есть престол,
10. на престоле сидит Богородица
11. и держит злато блюдо в коленях,
12. а в том злате блюде сто девять замков
13. и сто девять ключов.

Синтаксис прозаического нарратива позволяет здесь обойтись без повторений, например: «...Пойду... в чистое поле. Там есть синее море, на нем остров, где стоит святая церковь, в ней престол, на котором сидит Богородица и держит злато блюдо в коленях, в нем сто девять замков...». Помимо цепевидной конструкции, скрепляющей весь фрагмент текста, здесь, как и в предыдущем примере, поэтическая структура текста включает грамматический и метрический параллелизм. Строки 1–2 состоят из одинаковых сочетаний личной формы глагола и деепричастия, которые оба четырехсложны, конечноударны и связаны рифмой, а первая строка, будучи началом всего текста, как это часто бывает, дополнительно маркирована местоимением *я* и лишним слогом. Строки 3–4 представляют собой тавтологические (*изба – изба, ворота – ворота*) конструкции с одинаковыми предлогами (*из – в, из – в*) и метрически параллельные (ударение на третьем и пятом слогах). Строка 5, семантически и синтаксически завершающая начальный блок текста и одновременно начинающая следующий, отмечена иной метрикой (ударные слоги — первый и четвертый) и иной структурой: атрибутивная конструкция с препозицией определения (*чистое поле*) будет далее повторяться во всех строках (*чистое поле – синее море – святая церковь – злато блюдо*); она перебивается дважды: *остров* в 7-й и 8-й строках и *престол* в 9-й и 10-й строках оставлены без определения, что также создает своего рода рисунок, образуемый чередующимися прилагательными и существительными: AS–AS–AS–S–S–AS–AS–S–S–AS–AS–S–S, где А — атрибутив, S — субстантив. Строки 6–9 репрезентируют одну и ту же конструкцию: *на/в X есть/стоит Y*; в ритмическом отношении созвучны строки 6 и 7 (ударные слоги — первый, третий, шестой) и в меньшей степени 9 и 10 (ударные слоги — третий и девятый, промежуточные ударения не совпадают), остальные строки (8, 11, 12, 13) не обнаруживают параллелизма. В целом, однако, ритмическую структуру всего фрагмента текста (с учетом условности разбиения на строки и не всегда надежных словесных акцентов) нельзя признать совершенно свободной, ср. место ударных слогов (выделены знаком «x»); см. таблицу 1.

Наиболее «ударными» (акцентными доминантами) в этом отрывке оказываются слоги 3 (в 9 строках), 6 (в 8 строках), 1 и 5 (в 5 строках). Число слогов в условной строке не подчиняется какой-либо закономерности; более упорядоченным выглядит показатель числа ударений в строке, он в некоторой степени соответствует членению текста на блоки.

Рассмотрим метрическую схему первого текста [РЗЗ: 1225] (см. таблицу 2).

В этом тексте о равносложности строк можно говорить только применительно к отдельным двусишиям или небольшим блокам, скрепленным изнутри отношением параллелизма (ср. 1–2, 3–5, 6–7, 15–16), зато число ударений в строке снова оказывается показателем более значимым, в какой-то мере соотносительным с содержательной стороной текста. Это значит, что в отношении метрической структуры данный заговорный текст манифестирует модель акцентного (тонического) стиха.

Таблица 1

№		Слоги											Число слогов	Число ударений	
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11			
1	Стану я, благословясь,	×	о	×	о	о	о	×						7	3
2	выйду, перекрестясь,	×	о	о	о	о	×							6	2
3	из избы в избу,	о	о	×	о	×								5	2
4	из ворот в ворота,	о	о	×	о	×	о							6	2
5	в чистое поле.	×	о	о	×	о								5	2
6	В чистом поле есть синее море,	×	о	×	о	×	×	о	о	×	о			10	5
7	в синем море есть остров,	×	о	×	о	×	×	о						7	4
8	на острове стоит святая церковь,	о	×	о	о	о	×	о	×	о	×	о		11	4
9	во святой церкви есть престол,	о	о	×	×	о	×	о	×					8	4
10	на престоле сидит Богородица	о	о	×	о	о	×	о	о	×	о	о		11	3
11	и держит злато блюдо в коленях,	о	×	о	×	о	×	о	о	×	о			10	4
12	а в том злате блюде сто девять замков	о	×	×	о	×	о	×	×	о	о	×		11	6
13	и сто девять ключов.	о	×	×	о	о	×							6	3
Число ударений в каждом слове		5	4	9	3	5	8	2	3	3	1	1			

Приведенные примеры не оставляют сомнения в том, что заговоры (по крайней мере некоторые их виды) организованы по законам поэтического, стихотворного текста и по своей структуре во многих отношениях подобны песенным и эпическим фольклорным произведениям [Якобсон 1953/1987; Бейли 2001]. Но, в отличие от этих жанров, которые, как правило, выдерживают равносложность стихов (или имеют упорядоченное чередование строк разной длины), стихотворная форма заговора строго не соблюдает требований размера: разные блоки и «строки» текста могут иметь разное число слогов и разные акцентные доминанты, хотя внутри блоков размер выдерживается в большей степени; ритмизованные блоки могут перемежаться с прозаическими. Поэтому исследователи фольклорного поэтического языка обычно не причисляют заговоры к стихотворным жанрам, несмотря на то, что другие характеристики поэтического текста (аллитерации, параномазия, грамматический параллелизм, этимологические фигуры и т. д.) присутствуют в заговорах в полной мере, а иногда даже в большей концентрации, чем в безусловно стихотворных текстах лирических, обрядовых и эпических песен.

Таблица 2

№		Слоги												Число слогов	Число ударений	
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12			
1	Встану, благословясь,	×	о	о	о	о	×								6	2
2	пойду, перекрестясь,	о	×	о	о	о	×								6	2
3	утренним облаком обволокусь,	×	о	о	×	о	о	о	о	о	×				10	3
4	утренними звездами подтычусь,	×	о	о	о	×	о	о	о	×	о				10	3
5	вечорними звездами подтычусь,	о	×	о	о	×	о	о	о	×	о				10	3
6	утренней звездой подпояшусь,	×	о	о	о	×	о	о	×	о					9	3
7	вечорной звездой подпояшусь.	о	×	о	о	×	о	о	×	о					9	3
8	Так никому облака не разволокну,	о	о	о	×	×	о	о	о	о	о	о	×		12	3
9	зари не перекусить,	о	×	о	о	о	о	×							7	2
10	с неба звезд не снять —	×	о	×	о	×									5	3
11	ни девке простоволосой,	о	×	о	о	о	о	×	о						8	2
12	ни молодке-красноголовке,	о	о	×	о	о	о	о	×	о					9	3
13	ни мужику-отравнику,	о	о	о	×	о	о	о	×						8	2
14	ни малому, ни старому,	о	×	о	о	о	×	о	о						8	2
15	ни седатому, ни плехатому,	о	о	×	о	о	о	о	×	о	о				10	2
16	ни утлому, ни богорадному,	о	×	о	о	о	о	о	×	о	о				10	2
17	ни слепому, ни хрому,	о	о	×	о	о	о	×	о						8	2
18	ни рыжему, ни белому, ни русому.	о	×	о	о	о	×	о	о	о	×	о	о		12	3
19	На пар божью скотинку	о	×	×	о	о	×	о							7	3
20	кто лихо подумает,	×	×	о	о	×	о	о							7	3
21	зло помыслит,	×	о	×	о										4	2
22	тому шипицы в глаза,	о	×	о	×	о	о	×							7	3
23	смола на язык,	о	×	о	о	×									5	2
24	дресва на зубы,	о	×	о	×	о									5	2
25	стрела в уши.	о	×	×	о										7	2
26	Аминь.	о	×												2	1
Число ударений в каждой строке		7	5	7	5	8	5	4	6	2	2	0	1			

К. Ф. Тарановский, исследовавший древнерусскую поэтическую традицию, противопоставлял «два стихотворных размера — м о л и т в о с л о в н ы й, церковнославянский, и с к а з о в ы й, фольклорный, восходящий к общеславянскому прототипу» [Тарановский 1968: 377], в частности на том основании, что в первом ритмическим сигналом служит начало строки, а во втором — конец строки, маркированный соответствующими грамматическими формами. В целом, по наблюдениям Тарановского, в заговорах довольно строго выдержан сказовый стих [там же: 386]. Вместе с тем в славянской заговорной традиции можно найти образцы текстов, построенных по модели молитвословного стиха с явной выделенностью (и интонационной, и грамматической) начала строк, ср. фрагмент сербского заговора от болезни:

<i>Сапалих ти</i> децу,	Я спалил (сжег) твоих детей,
<i>сапалих ти</i> бабу,	я спалил твою бабу,
<i>сапалих ти</i> оца,	я спалил твоего отца,
<i>сапалих ти</i> мајку,	я спалил твою мать,
<i>сапалих ти</i> стрица,	я спалил твоего дядю [брата отца],
<i>сапалих ти</i> стрину,	я спалил твою тетку [жену брата отца],
<i>сапалих ти</i> течу,	я спалил твоего дядю [мужа сестры отца или матери],
<i>сапалих ти</i> тетку,	я спалил твою тетку [сестру отца или матери],
<i>сапалих ти</i> ујку,	я спалил твоего дядю [брата матери],
<i>сапалих ти</i> ујну,	я спалил твою тетку [жену брата матери],
<i>сапалих ти</i> кума,	я спалил твоего кума,
<i>сапалих ти</i> куму,	я спалил твою куму,
<i>сапалих ти</i> брата,	я спалил твоего брата,
<i>сапалих ти</i> снаху,	я спалил твою сноху,
<i>сапалих ти</i> сестру,	я спалил твою сестру,
<i>сапалих ти</i> зета,	я спалил твоего зятя,
<i>сапалих те,</i>	я спалил тебя,
изгорех те,	я сжег тебя,
сагорех те,	я выжег тебя,
сагорех сав ти род!	я выжег весь твой род!

[Раденковић 1982: 71]

Эта двойственность формальной структуры заговорных текстов, следование сказовой или молитвословной модели стиха (акцентирование конца стихотворной строки или ее начала) отражает двойственность происхождения этого жанра, соединяющего в себе элементы письменной (книжной, апокрифической) и устной (народной) поэтической традиции.

* * *

Совместное действие и сложение разных ритмических импульсов в текстах заговоров создает своего рода и н е р ц и ю ритма и порождает н а н и з ы в а н и е одинаковых форм, моделей и конструкций, которое служит дополнительным средством «связывания» текста внутри отдельных блоков и фигур и между ними. Рассмотрим основные виды и проявления этого инерционного механизма.

1. «Таксономическая» инерция (перечислительные формулы)

Заговорные тексты насыщены разного рода перечнями, многочисленными конструкциями, состоящими из однородных в том или ином отношении элементов, следующих непосредственно друг за другом или разделенных другими словами. Чаще всего это «эмпирические», или «индуктивные», перечни слов одного семантического (тематического) поля (обозначающие «альтернативные» видо-вые элементы одного рода), например, терминов родства: «Собери ты свою сродость: сестер, сестерней, внуков, правнуков, дочерей, молодых, старых и переярых...» [РЗЗ: 1962]; «Созови свой род, собери свой плод, от старых до малых, от отцов-матерей, от дедов-прадедов, от внуков-правнуков, от кумушек-голубушек» [там же: 808] (ср. также приведенный выше сербский текст с целой парадигмой терминов родства); частей тела: «Прострелите ему белую грудь, черную печень, легкое, сердце, кровь горячую, острые глаза, голову, мозга» [там же: 713]; ср. также дистантное следование соматизмов: «Головушкой не вернула, хвостиком не махнула, ножкой не топнула» [там же: 1062]; болезней и недугов: «Она заедает все скорби, болезни, уроки, прикосы, денны уговоры, ночные переломы, ветрены прострелы, ветрены переполохи раба Божьего (имя)» [РЗЗ: 1393]; элементов цветового спектра: «Змея-скоропея... всяких разных шерстей — белая, черная, рыжая, карая, мышатая, вороная, саврасая, подласая, солевая, моховая, водяная...» [там же: 1956]; слов, обозначающих единицы времени: «Возьми... с младенца крик, денной-полуденный, ночной-полуночный, часовой-получасовой, минутный-полминутный, секунднй-полсекунднй» [там же: 209]; «Во всяк час, во всяко время, на утренней заре, на вечерней заре, на ветху, и на новцю, и на перекрой месяцу» [РЗЗ: 2159]; локативов: «Возьмите эти болезни с собой, плывите по лесам, по лугам, по сыпучим пескам, плывите по мхам, по болотам, по гнилым колодам» [там же: 1761]; «...Посвистает, покликает всех змееночков-казюленочков: лесных, полевых, луговых, подмышных, подрубежных» [там же: 1958]; действий: «...Не тронь — не шевел — не тереби — не щипли — не щекоти — не шути — не греши...» [там же: 78]; числового ряда: «Как эти ложки не урочатся, не раз, не два, не три, не четыре, не пять, так бы и (имя) не урочился не раз, не два, не три, не четыре, не пять» [там же: 2095]; христианских персонажей и соответствующих икон: Иван Урошливый, Прокопий Праведный, Михайло Архангел... [РЗЗ: 505]; Устюжка Божья Мать, Владимирская Божья Мать, Райская Божья Мать, Иван Меститель, Иван Златодей, Иван Крепкий, Сергей Преподобный, Василий Блаженный, Прокопий Праведный, Пантелеймон-исцелитель [там же: 358]; мифологизированных персонажей: «Старому колдуну, старой колдунье, еретику, еретице, волшебнику, волшебнице, старому чародею, старой чародейке...» [там же: 2090] и др.

В сербских заговорах встречаются такие же, но также и иные перечни: ряды домашних животных (главным образом в «отрицательных» образах потустороннего мира, куда отсылается болезнь): «Испрати преку црну гору, под црвльиву кору, куде куче не лаје, куде мачка не мауче, куде петал не пева, куде овца не блеји, куде коза не вречи, куде свиња не квичи... у никакво село, код

никакви људи...» (Отправляйся к черной горе, под червивую кору, где собака не лает, где кошка не мяучет, где петух не поет, где овца не блеет, где коза не кричит, где свинья не хрюкает... в никакое село, к никаким людям) [Раденковић 1982: 92]; соответственно, следуя модели параллелизма, свой перечислительный ряд образуют глаголы, обозначающие характерный крик каждого из перечисленных животных: *лаје – мауче – пева – блеји – вречи – квичи*, а также диких животных, диких и домашних птиц: «Дува ветар преко лисица, курјака, зечева, медведа, срна, јелена, оваца, коза, коња, говеди, кокоши, голубова, сеница, препелица, кукавица, јаребица, сврака, врана, чавака, славуја, крагуја...» (Дует ветер на лисиц, волков, зайцев, медведей, серн, оленей, овец, коз, коней, быков и коров, кур, голубей, синиц, перепелок, кукушек, куропаток, сорок, ворон, галок, соловьев, кречетов...) [Раденковић 1982: 435], ср. в рус. охотничьем заговоре: «Всякая птица: ряб и рябушка, копала и тетерка и косачушка, серая малая утица» [ВЗ: 302]; стихий и атмосферных явлений: *ветар – вода – сунце – месец – звезде – зора* [Раденковић 1982: 335]; растений: «...Па си бере својаку траву, својако цвеће — тодовку, добродовку, камањику, рожањику» (И собирает всякую траву, всякие цветы...) [там же: 367]; орудий труда (они же зачастую орудия борьбы и устрашения): *матике – лопате – метле – косе – српове – секуре – тестере* (мотыги – лопаты – метлы – косы – серпы – топоры – пилы) [там же: 369] и соответствующих видов действий: «С метлу ће да ископа, с гребуљу да изгребе, с лопату да изрине, с метлу да помете» (Метлой она пусть тебя вскопает, граблями выгребет, лопатой изроет, метлой заметет) [там же: 211]; пищи (угощений): *погача – печиво – вино* (лепешка – хлеб, булки – вино) [там же: 114] и др.

Другую модель нанизывания представляют собой «ситуативные» перечни слов, объединяемых на метонимической основе, на основе ситуативной смежности, т. е. по признаку принадлежности к одной прагматической ситуации, к одному бытийному контексту. К таковым в сербских заговорах относятся, например, перечни типа *црква – попови – свећа – колач – ђаци* (церковь – попы – свеча – славский пирог – служки), апеллирующие к сакральной силе церковной службы; перечни реалий, воспроизводящих процесс строительства дома [Раденковић 1982: 236] или полный цикл земледельческих работ (от возделывания нивы до получения урожая и печения хлеба [там же: 201]).

«Концептуальными» можно назвать перечни, которые состоят из элементов, выделенных на основе общего признака и символизирующих этот общий признак. Например, в сербских заговорах в качестве символа множественности и неисчислимости может выступать ряд: *песак – звезде – лишће – длака – руно – вуна – перо* (песок – звезды – листья – шерсть (животного) – руно – шерсть, волокно – перо).

Наконец, в качестве заместителей подобных индуктивных рядов могут использоваться абсолютивные конструкции, задающие полное множество через указание на альтернативные (или полярные) признаки, которые по степени охвата оберегаемых или обезвреживаемых объектов превосходят самые подробные индуктивные перечни. Ср.: «Нет моим словам переговора и недого-

вора, и не изменить их ни хитрецу, ни мудрецу» [ВЗ: 14] (*переговор* и *недоговор* «исчерпывают» возможности лишить действенности слова заговора, так же как *хитрец* и *мудрец* покрывают собой все множество лиц, способных это сделать); «От земли и до неба, от востоку и до запада, от лета и до севера» [ВЗ: 333] (полное покрытие пространства); «Ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней» [РЗЗ: 162] (полный охват суточного времени); серб. *прави* и *криви* (прямой и кривой), *небо* и *земља* (небо и земля), *знано* и *незнано* (известное – неизвестное), *живо* и *мртво* (живое – мертвое), *род* и *нерод* (плодородие – бесплодие), *старо* – *младо* – *мушко* – *женско* (старик – молодой человек – мужчина – женщина), *мала* – *гољема* – *средња* (малая – большая – средняя) и т. п.

Перечислительная модель, вполне согласуясь с механизмом инерции и будучи одним из «продуктов» инерционного нанизывания (мультиплицирования), в то же время по своей функции (цели) отнюдь не сводится к нему: она представляет собой неотъемлемый элемент магического арсенала заговора, поскольку перечни полностью покрывают собой область действия зла и, соответственно, — сферу действия орудий защиты от него. Перечень (в идеале полный) необходим для того, чтобы гарантировать победу над злом (неупомянутое лишается магической защиты или избегает воздействия со стороны сил защиты).

2. Лексическая инерция (тавтология)

Одним из характерных и наиболее изученных механизмов фольклорной поэтики вообще (см. [Евгеньева 1963: 98–253; Невская 1993: 154–161]) и заговорных текстов в частности является тавтология, или *figura etymologica*, сочетаемая нередко с грамматическим параллелизмом, синонимическим повтором и др. В заговорах тавтологические повторы однокоренных слов (перечни со «сквозным» корнем) встречаются на каждом шагу (чаще двучленные, но иногда и трехчленные и даже многочленные): «Не дни днeвать, не часа часовать» [ВЗ: 1]; «Тоску тоскучую, сухоту сухотучую» [там же: 3]; «Едой бы она не заедала, питьем она не запивала, в гульбе бы она не загуливала, и во сне бы она не засыпывала» [там же: 3]; «Краше краснаго <золота>, чише чистаго <серебра>» [там же: 9]; «Старые старухи, молодые молодухи» [там же: 9]; «Три тоски тоскучия, три рыды рыдучия» [там же: 14]; «Замкну замки замками, заключу заключи ключами» [там же: 18]; «Черт с чертовкой, а водяной с водяновкой» [там же: 33]; «Думы не думают и совет не советуют» [ВЗ: 33]; «нутряная нутрянка» [там же: 121]; «грьжнѣя гръжи» [там же: 122]; «Грызи ты, грыза» [там же: 125]; «Красная красавица, белая белавица, черная чернявица, не жги, не пали моего белаго тела, краснаго мяса!» [там же: 96]; «тихую тихоницу и смирную смирнавицу» [там же: 222]; «Твердо утвердил и крепко укрепил» [там же: 241]; «Головой он головастый» [там же: 260]; «старца стараго» [там же: 261]; «глаже гладкаго» [там же: 287]; «рады радуются» [там же: 289]; «мертвый мертвец» [там же: 301, 338]; «кроток кротостью» [там же: 346]; «заговором заговариваюся» [там же: 360]; «Не я говорю, не я выговариваю; выговаривая, отговаривая сама Божья матушка» [там же: 175]; «опеленайте пеленой» [РЗЗ: 362]; «Загрызаю грыжи, грызу и за-

грызаю» [там же: 431]; «Грыжит грыжы грыжу, прочь отгрыжит всех грыж, прочь отгрыжит» [там же: 420] и т. п. В одном тексте может быть целый блок из нескольких тавтологических конструкций: «Не жить, не быть, не дни днeвать, не часа часовать; не едой отьестись не могла бы от меня, не питьем отпиться, не дутьем отдуться, не в бани отпариться» [ВЗ: 1].

Частным случаем тавтологической фигуры можно считать простой лексический повтор — непосредственный, контактный: «Грызь, грызь, грызь, не грызи нас, мы тебя загрызем» [РЗЗ: 483]; «Мою, мою, мою, смываю» [там же: 490]; «я помолось, помолось» [там же: 503]; «Задорога, задорога, возьми свою печаль» [там же: 2383]; «Волос волосится, волосится...» [там же: 1757]; «Осы вы, осы, железные носы» [там же: 1978] — или дистантный: «Нокот ноздревой, нокот хвостовой, нокот стричной, нокот постижной, нокот личной, нокот глазной, нокот ушной, нокот шейной, нокот спинной, нокот ножной, нокот потяговой, нокот одышной, нокот дрожной, нокот нутреной, нокот сердечной, нокот костяной, нокот суставной, нокот жилной, нокот битковой, нокот болонной, нокот пузной, нокот ребрастой» [ВЗ: 197]; «свет божий, ветер божий, люди божьи» [РЗЗ: 344]; «святая вода, святая земля, святое местечко» [там же: 354]; в последних примерах имеет место чрезвычайно распространенное в заговорах и имеющее безусловную магическую функцию явление повтора определяемого (*нокот*) с разными эпитетами или сквозного эпитета при разных определяемых (*божий, святой*), причем переменные члены в каждом из этих перечней обычно составляют некий таксономический ряд.

Функции тавтологических повторов, конечно, не сводятся к ритмизации текста; такое «застревание» на корне слова, безусловно, имеет и свои, пока еще не до конца выясненные, семантические (скорее всего также и магические) основания. Повторение тавтологических фигур с соблюдением синтаксического, морфологического (особенно словообразовательного) и семантического параллелизма между их компонентами неизбежно приводит к порождению слов и форм, так сказать, по аналогии, в угоду ритмическому принципу (таковы в приведенных примерах глагол *часовать*, образованный по модели *днeвать*, прилагательное *сухотучая* (по аналогии с *тоскучая*), *рыды рыдучие* и др. (см. об этом ниже).

3. Семантическая инерция (синонимические ряды) — одно из проявлений инерционной модели заговоров, состоящее в повторении слов-синонимов, по своему механизму и функции близкое к прямому повтору и тавтологии. Роль синонимических сочетаний разного рода (отдельных слов, конструкций, целых фраз, разделенных или не разделенных другими компонентами текста) неоднократно исследовалась на материале фольклорных текстов разного жанра (см. прежде всего [Евгеньева 1963: 254–297]), но специально в заговорах не рассматривалась. Чаще всего в заговорах употребляются парные синонимические конструкции, но встречаются и трехчленные, и многочленные перечни синонимов, нередко одинаково оформленные в словообразовательном и морфологическом отношении, иногда в сочетании с корневой тавтологией и другими фигурами.

Среди двучленных выделяются так называемые парные слова типа *путь-дорога, род и племя, спать-почивать* и т. п., отличающиеся особой устойчивостью и частотой; другие пары по степени устойчивости и по типу семантических отношений в разной степени отстоят от парных слов: *пособите, помогите; кинься-бросься; затосковал-загоревал; кипит, перекипает, горит, перегорает; снесите и донесите, вложите и положите; не сглазил, не сурочил; загрызаю, заедаю; загрызаю, заедаю, закусываю; заговариваю, уговариваю; помолюсь, покорюсь; прошу и молю; берегите и стерегите; жги и спали; отметаает, отгребаает; посохни, повяни; не май, не мучь; не май, не мотай; притчи, прикосы, порчи, уроки; тебе, чирею, вереду, знойнику, пупышу; ни роду, ни плоду, ни племени; не плачет, не тужит, не горюет; тихий, кроткий и смиренный; кротости и смирности; хвори и боли; банюшка-парушка; не для мудрости, не для хитрости; испуг-переполох* и т. д. и т. п.

Подобно синонимам, в заговорах могут соединяться семантически коррелирующие слова, не являющиеся синонимами в прямом смысле, но имеющие одно и то же символическое значение или одинаковую коннотацию, например, *мед* и *сахар* как символы сладости в прямом и метафорическом значении, *деготь* и *смола* как противоположные знаки горечи и мрака, *море* и *поле* как символы простора и т. п.

4. Грамматическая инерция выражается в нанизывании одинаковых грамматических (словоизменительных) форм имени или глагола и обычно сочетается в рамках грамматического параллелизма со словообразовательным, синтаксическим и другими видами нанизывания. Например, в отрывке из любовного заговора: «...Едой бы не заедала, питьем она не запивала, в гульбе бы она не загуливала и во сне бы она не засыпывала, в теплой паруше калиновым щелоком не смывала, шелковым венником не спаривала...» [ВЗ: 1] мы видим шестикратное повторение синтаксической конструкции, состоящей из глагольной формы с отрицанием и зависящей от нее именной предложной (трижды) или беспредложной (трижды) формы, выполняющей роль обстоятельства действия; одновременно здесь представлена «инерция» словоизменительных форм итеративного глагола в форме прош. времени ед. числа жен. рода (шесть разных глаголов) и форм твор. пад. ед. числа существительных со значением средства (*едой, питьем, щелоком*) или инструмента (*венником*) действия, а также предложных форм существительных с локативным или темпоральным значением (*в гульбе, во сне, в теплой паруше*); наконец, здесь представлено и словообразовательное нанизывание итеративных глаголов с приставкой *за-*, имеющих нестандартное значение ‘забывать о ком-л., совершая соответствующее действие’.

Ср. еще в заговоре того же типа другую синтаксическую конструкцию из пяти звеньев, образованную инфинитивами и однокоренными им отрицательными глаголами с приставкой *за-* с тем же нестандартным значением: «Спать бы ей — не заспать бы ей меня; есть бы ей — не заесть бы ей меня; пить бы ей — не запить бы ей меня; ходить бы ей — не заходить бы ей меня; говорить бы ей — не заговорить бы ей меня...» [ВЗ: 20].

Особенно часто наблюдается в заговорах префиксальная инерция, т. е. нанизывание слов с одинаковыми префиксами: «золотуху выговорить, пересудную, передумную, переговорную, полунощную...»; как конь воды не спивает, травы не съедает, околел, онемел, так бы у раба (имярек) околела, онемела у буйной голове, у ясных очах...» [ВЗ: 93] (в первых двух случаях приставки *пере-* и *с-* объединяют таксономические перечни; во вторых двух синонимические пары одинаково оформлены приставкой *о-*); «На этом престоле сидит Пресвятая Матерь, в белых рученьках держит белаго лебедя, обрывает, общипывает у лебедя белое перо; как отскокнуло, отпрыгнуло белое перо, так отскокните, отпрыгните, отпряните от раба Божия (имярек) родимыя огневицы и родимые горячки...» [там же: 97] (приставка *от-* оформляет ряды синонимов); «Сбасалися, сцепалися две высоты вместо; стыкася, сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилую...» [там же: 168]; «Подойду я поближе, поклонюсь пониже» [там же: 39] («сквозная» приставка *по-*); позасекала, позагрызала, позаговаривала [РЗЗ: 464] (приставка *по-за-*); Там тебе кубки поналиванные, а столы позастиланные [там же: 1912]; Летел бескрылый, сел безногий, клонул безносый [там же: 1701] (приставка *без-*).

«Сквозные» суффиксы в текстах заговоров представлены многократно и тоже, как правило, в рамках синтаксического и грамматического параллелизма, нередко в сочетании со «сквозными» префиксами: «Выньте из меня тоску тоскучую и сухоту плакучую...» [ВЗ: 8]; «Подойду я близехонько, поклонюсь низехонько...» [там же: 14]; «От матухи, от знобухи, от летучки, от жетучки...» [там же: 109]; «Руду унимает стрельную, ручебную, ножевую, топоровую...» [там же: 148]; «Стану я, раб Божий (имярек), пойду поутру раненько, обуояся гладенько, умоюся беленько» [ВЗ: 181]; «Уроки и призоры и притки, щепоты и ломоты, потяготы и позевоты и ветроносное язво, встречное и поперечное, стамово и ломово, нутренно, споево, закожно и жилино...» [там же: 210]; «Вышибает, выбивает из раба Божия (имярек) все притчища и урочища, худобища и меречища, щепоты и ломоты...» [там же: 211]; «Поможи мне, Господи... золотуху выговорить, пересудную, передумную, переговорную, полунощную, буйную-буйновицу, желтую-желтавицу, синюю-синявицу, красную-красавицу...» [там же: 93]; «Все худы немощи смываю: сухотницу, уполошницу, полуношницу, уросницу, прикомницу» [РЗЗ: 490].

5. Звуковая инерция неотделима от лексической и грамматической. Разновидностью лексического повтора можно считать сочетание полногласной и неполногласной формы одного слова, трактуемых как синонимы или паронимы, ср. *о здравье* и *о здоровьи* [РЗЗ: 464]; *ограждает* и *огораживает* [ВЗ: 204]; *плещешь-полощешь* [РЗЗ: 2235]; *свят золот престол, на том злате престоле* [ВЗ: 221]; *злат престол, на золоте престоле* [там же: 211]; употребление дублетов с вокализованным и невокализованным префиксом или суффиксом: *встань, востань* [там же: 143]. Дальнейшая игра со звуковой формой слова (корня и аффиксов) приводит к разного рода рифмованным повторам с варьированием, таким как редупликация: *крыза ты грыза* [там же: 125]; *крикса-моракса* [РЗЗ: 223],

криксы-вариксы [там же: 225], *урци-пурци* [там же: 281], *мецунец-кладунец* [там же: 1458]; *череду-вереду* [там же: 1884], *чирей-вырей* [там же: 1907], *ни стуку, ни юку* [там же: 249]; аллитерация, звуковое притяжение: *щемят щеки* [там же: 1437]; *щучьими щечками* [там же: 422, 424]; «Грыжу грызу — / Грызи горажде!» [там же: 459]; рифма: «Встань на камень, кровь не канет; стань на железо, кровь не полезет; встань на песок, кровь не течет» [ВЗ: 162]; *скрип – крик* [РЗЗ: 198, 204–210]; «От камени нет пламени» [там же: 1883]; «Лохи вы, блохи, переполохи!» [там же: 286]; «Чирий Василий, разодвинься пошире» [там же: 1905]; «Текёт река в Каму — дак унеси мою тоску в яму» [там же: 2233]; «Будьте мои слова крепки и лепки» (стереотипная «закрепка» заговоров).

Во многих случаях звуковой повтор (в том числе рифма) оказывается эффектом других видов повтора — нанизывания однотипных словоизменительных форм или словообразовательных моделей. Однако именно звуковое притяжение и особенно рифма часто провоцируют появление в текстах заговоров аномальных грамматических форм.

6. Инерционная грамматика заговора

Одним из ярких следствий ритмической инерции заговорного текста является порождение аномальных грамматических (словоизменительных, словообразовательных, синтаксических) форм и семантических явлений под влиянием других форм, входящих в тот же ряд. Разумеется, о грамматических и семантических аномалиях можно говорить лишь со значительной долей условности, поскольку далеко не всегда мы можем судить о правильности диалектных или книжных по происхождению форм, используемых в текстах заговоров. Тем не менее во многих случаях предположение об «инерционности» тех или иных форм и конструкций кажется правдоподобным.

В области именного словоизменения к такого рода инерционным формам можно отнести, например, аномальную форму род. п. мн. числа *суставей*, объясняемую аналогией к соседним в ряду существительным, для которых подобное окончание является нормой: «с костей, с моздей... с бровей и со тридевяти суставай» [ВЗ: 218]; то же: «из мягких губ, из белых зуб» [там же: 211] (ср. известную шутку «У рыб нет зуб, у рыбов нет зубов»); «сто девять замков... сто девять ключов» [РЗЗ: 1004]; «Не бойся ни прикосов, ни уроков, ни щепотов, ни ломотов» [там же: 357] (последние два слова по аналогии с первыми образованы по модели слов муж. рода). В ряду форм род. пад. мн. числа: «из темных лес, из быстрых рек, из гремучих ручей» [там же: 285] нулевая флексия нормальна только для *рек*, а остальные формы обязаны своим появлением ритмической и звуковой инерции текста. В цепочке парных субстантивов женского рода появляется инерционная форма жен. рода *ручья*: *тоска-тоскища, ручья-ручьища, река-рекища, вода-водища* [там же: № 100] (отметим еще аномальное отсутствие чередования заднеязычных перед суффиксом *-ища*). Притяжением к слову *камень* можно объяснить грамматический род и форму *Евангель* в следующем контексте: «Это не камень — Господень Евангель. На этом Евангели...» [там же: 1644]; влияние формы *дверьми*, возможно, определило нетипичные формы *воротьми*,

сеньми: «Из избы дверьми, из двери воротьми» [там же: 357]; «Из дверей дверьми, из сеней сеньми» [там же: 1911].

Глагольное словоизменение также подвержено действию механизма инерции. По-видимому, инерцией можно объяснить аномальную форму императива от глагола *брызгать* в формуле «Ты, конь, рыж, ты, кровь, не брыжь» [ВЗ: 151] («ассимиляция» к предшествующей ей форме краткого прилагательного *рыж*). В глагольных парах *сбасалися, сцепалися* [там же: 168]; *не болело, не щемело* [там же: 216] можно усмотреть уподобление вторых глаголов первым глаголам по типу основы¹. В ряду «правильных» имперфективных глаголов появляется форма *исчახала* от однократного глагола *исчახнуть*, не способного к образованию имперфектива: «Та жена исчახала, помирала, пропадала» [РЗЗ: 1911].

Однако наиболее широко и свободно действует механизм инерции в области словообразования. Закономерная форма *poimen agentis* *креститель* от *i*-глагола *крестить* породила в условиях грамматического параллелизма «неправильную» форму *помогитель* с тем же значением от глагола другого (атематического) класса — *помочь*: «Иван Креститель, святой помогитель, помоги и пособи...» [РЗЗ: 279]; тот же механизм порождает немотивированную форму *рабыльница* по образцу нормативной формы *родильница*: «Я пошла по рабам, по рабыльницам, по младеням, по родильницам» [там же: 462]. В сочетании *кротости и смирности* [там же: 40] первое слово стандартно, а второе скорее всего инерционно; нестандартный дериват *сонница* явно обязан своим происхождением «нормальному» слову *бессонница* [там же: 101, 102]. Выражение *рыда рыдучая* в целом и его составляющие по отдельности, не отмеченные вне текстов заговоров (см. [СРНГ 35: 302, 304]), обязаны своим возникновением влиянию «параллельной» формы *тоска тоскучая* («Три тоски тоскучая, три рыды рыдучия» [ВЗ: 14]), причем основой аналогии является семантическая и прагматическая (ситуативная) близость глаголов *тосковать* (в его соотношении с *тоска*) и *рыдать*; этим обусловлено и аналогическое словообразование: *тосковать – тоска = рыдать – рыда, тосковать – тоскучая = рыдать – рыдучая*.

Нестандартная форма *водяновка* в формуле *черт с чертовкой, а водяной с водяновкой* [ВЗ: 33] явно носит инерционный характер и навеяна «нормальной» для женского коррелята к *черт* формой *чертовка*; так же форма *колдуница* в ряду «Ни еретик, ни еретица, ни колдун, ни колдуница» [там же: 42] (то же [ВЗ: 221]) построена по модели *еретица*, закономерного деривата от *еретик* (от *колдун* должно быть *колдунья*, ср. в других текстах: «От колдуна, от колдуньи, от шептуна, от шептуньи» [там же: 45]; «От колдуна, от ведуна, от колдуньи, от ведуньи» [там же: 221]; «От еретика и еретицы, от колдуна и колдуньи, от вешуна и вешуницы» [там же: 285]); в другом тексте встречаем «инерционные» формы *еретник, еретница*, образованные по образцу соседних «правильных» форм *клеветник, клеветница* [там же: 211]. Ср. еще: «сестра Дарья да Марья, да

¹ Следует, однако, учесть, что диалектному языку вообще свойственна большая, чем в литературном языке, свобода в оформлении глагольных основ, т. е. менее жесткая закреплённость глагольных лексем за отдельными глагольными классами. См. [Толстая 2004б].

сестра Ульянья» [там же: 63] (инерция формы имен на *-ья*). По аналогии с «правильной» уменьшительной формой *водица* от существительного жен. рода *вода* образуется «неправильная» уменьшительная форма *пепелица* от слова муж. рода *пепел*: «Волос, ты волос, выди на ржаной колос с раба Божия (имярек), либо на пепелицу, либо на теплую водицу!» [там же: 92]². Отглагольное имя *хоть* к *хотеть* испытало притяжение сущ. *плоть* в выражении «против женския плоти и хоти» [там же: 130]; ср. «Вынимает из меня хоти-плоти» [РЗЗ: 712]. В завершающей заговор формуле-закрепке «Замкну замки замками, заключу заключи ключами, твердейшими словами» [ВЗ: 18], помимо магической тавтологии, содержится пример инерционного, обязанного контексту и параллелизму существительного в вин. п. мн. числа *заклучи* (< *замки*). По образцу *растреклятый* образованы «усилительные» прилагательные от *поганый* и *окаянный*: «Глаголю тебе, разсыпся, растрекляте, растрепогане, растреокаянне!» [там же: 167], а в другой тавтологической формуле «Тоска тоску тоскует, сухота сухоту сухотует» [РЗЗ: 722] инерционным оказывается глагол *сухотовать*, образованный от *сухота* по модели *тоска – тосковать*.

В формуле «Спать бы ей — не заспать бы ей меня; есть бы ей — не заесть бы ей меня; пить бы ей — не запить бы ей меня; ходить бы ей — не заходить бы ей меня; говорить бы ей — не заговорить бы меня» [ВЗ: 20] появляется инерционное, т. е. обязанное ритму, прямое управление глагола *заходить* и необычное для него значение направленного на объект действия (для остальных глаголов, кроме *спать*, оба эти свойства стандартны, однако для всех глаголов в этом контексте может быть отмечено явное семантическое приращение).

Синтаксическая (одновременно и семантическая) инерция создается посредством повторения однотипных словосочетаний и более сложных конструкций, в поле притяжения которых возможны ненормативные образования: «Не дай ей, Господи, ни ножнаго ляганья, ни хвостоваго маханья, ни роговаго боданья» [ВЗ: 275]; ср. подобную конструкцию: «Ни рогатого варанья, ни хвостова вымаханья» [РЗЗ: 1038] (прилагательные, образованные от названия части тела, имеют нестандартное значение субъекта действия, обозначенного *nomina actionis*: *лягать ногой* > *ножное ляганье*, *махать хвостом* > *хвостовое маханье*); «Стегайте его по ушам и по заушам, по глазам и по заглазам, по коже и по закоже, по костям и по закостям, по гриве и позагриве, по хвосту и по захвосту, по копытам и по закопытам; по суставам и по засуставам» [ВЗ: 194] (здесь можно усматривать не ряд префиксальных имен, как это, судя по записи, воспринимал собиратель и публикатор, а особое управление — формой дат. п. — сложного предлога *поза*).

Разумеется, не все отклоняющиеся от нормы явления в языке заговоров могут быть объяснены действием ритмической инерции. Иных объяснений требуют

² В [СРНГ 25: 349] слово *пепелица* толкуется как ‘пожар’ и иллюстрируется недостаточным ясным примером из псковских говоров (*зажжет пепелицу*) и приведенным текстом заговора. Между тем комментарий к тексту в сборнике Майкова [ВЗ: 92] указывает на другое значение слова, а именно на значение ‘зола, пепел’: «Читают тридевять раз, закрывают рану метелкою из ржаного колоса и поливают раскипяченую золой».

свободное образование отглагольных имен — безаффиксных типа *вид*, *слых* от *видеть*, *слышать* («Очам ея виду, ушам ея слыху» [ВЗ: 321]), *брос* от *бросить/бросать* («От бишихи и от бросу» [там же: 132]), нестандартных суффиксальных деотватов *питер* и *ядер* [там же: 198] от *пить* и *есть* или — сохраняющих глагольные префиксы типа *опух*, *отяг* («Ни опуху ни отягу» [там же: 150]); *порезы* и *посеки* [там же: 166]; *потяготы*, *позевоты* [там же: 210]; *потуготный*, *позевотный* [там же: 216]; *полетущая птица*, *порыскучий зверь* [там же: 299]; нестандартное управление: «Берите и спускайте над меня...» [там же: 212]; «Как бывают люди радостны серебру и злату...» [там же: 339] (управление предикатива наследуется прилагательным *рад чему* > *радостный чему*); употребительность собирательных имен типа *костье* [там же: 1], префиксальных существительных типа *накость* [там же: 180], *суцены* [там же: 212]; особые падежные формы: *пенья* ‘пни’ [там же: 95], *по путьям* [там же: 325], *во дворье* [там же: 325] и многие другие особенности языка заговоров, прежде всего лексико-семантические, ср. хотя бы числительное *полтретьяцать* [там же: 197], прилагательные: *хиткие* слова [там же: 139], *сырые* горы [там же: 197], волосом *ослестый* [там же: 260], *толкучие* горы [там же: 285], *медное* небо [там же: 341]; существительные *пасотина* [там же: 120], *приск*: «из головы в приск» [там же: 196] и многие другие.

Л. Раденкович первым из исследователей славянских заговоров обратил внимание на их коммуникативную природу. Уже в книге 1982 г. он писал: «Если понимать заговор как вид коммуникативного поведения, тогда заговор — это сообщение, исполнитель заговора — отправитель сообщения, демонические силы, иногда в единственном числе, — получатель сообщения, а больной — всего лишь пассивный свидетель» [Раденковић 1982: 8]. В дальнейшем ему удалось показать, что именно коммуникативной ситуацией ритуала заговаривания определяются главные особенности семантики и структуры заговорных текстов [Раденковић 1996а: 65–76]. В предлагаемых ниже заметках сделана попытка развить и конкретизировать некоторые общие положения, выдвинутые Л. Раденковичем и другими сторонниками коммуникативного (прагматического) подхода к изучению славянских заговоров (см. [Исследования 1993; Толстая 1999а; 1992а]).

1. Прежде всего необходимо различать «внешнюю» и «внутреннюю» **коммуникативную структуру** заговора. Первая относится к ритуалу заговаривания, центральным компонентом которого является текст заговора, вторая — к самому тексту и его внутренним прагматическим характеристикам, т. е. к заключенным в тексте (явно или имплицитно) указаниям на отправителя (автора), адресата, отношение между отправителем и адресатом, цель «высказывания», характер «речевых актов» (просьба, приказ, угроза и т. п.). Внутренняя коммуникативная структура всегда подчинена внешней, вписана во внешнюю (ритуальную) рамку, т. е. реализует тем или иным способом главную цель заговора как вербального акта (и всего ритуала) — магическое воздействие на объект (болезнь, сверхъестественные силы, стихии и т. п.). Известно, что эта цель далеко не всегда находит в тексте заговора прямое выражение, как это можно видеть, например, в восточносербском заговоре от «издата» (*издат* — ‘резкие боли в животе’): «Бежи, издате, посеко те! Одсеко ти руке, ноге, очи ти извади, по пут не мож’ да идеш» (Беги, издат, я зарезал тебя! Отрезал тебе руки, ноги, глаза тебе выколлот, ходить по дороге не сможешь. № 86; здесь и далее в этой статье указывается номер текста в книге [Раденковић 1982]).

Очень часто заговор имеет не прямой («апеллятивный»), а косвенный («нарративный») характер, т. е. «повествует» о некоем событии, в рамках которого происходит желаемое воздействие на объект, а субъектом действия оказывается «герой» повествования, например: «Пошла црвена девојка са црвеним очима, црвеним устима, црвеним ушима, у црвеној халини. И понела црвену метлу, црвену секиру, црвену мотику; да те избрише, да те исече, да те закопа» (Пошла красная девушка с красными глазами, красными ушами, в красном платье. И взяла красную метлу, красный топор, красную лопату, чтобы тебя вымести, тебя порубить, тебя закопать. № 108).

Нередко заговоры, выдержанные в нарративном режиме, включают в себя прямые обращения к объекту воздействия, вложенные в уста «героя»: «...Говори им Божја мајка-Богородица: — Не срдите се, не љутите се, да прирастете, да привенете, да се осушите, као балега у плот» (Говорит им Божья мать Богородица: Не сердитесь, не лютуйте, растите, увяньте, высохните, как навоз у плетня. № 156) или же просто механически присоединенные к повествовательной части на правах автономной заклинательной формулы, «отправителем» которой может мыслиться как заговаривающий, так и «герой» повествования: «Пош'л усов на војску и понел кросно. Кросно дојде, усов не дојде. Разнели га можци на калпаци, невесте на сива перја, девојке на чарузи. Усту, уступи, усове, у маково зрно!» (Пошел усов («болезнь вымени у коров») в войско и понес с собой ткацкий стан. Ткацкий стан пришел, усов не пришел. Разнесли его парни на шапки, невесты на сивые перья, девушки на опанки. № 172).

В некоторых случаях коммуникативная структура текста еще больше усложняется за счет включения в повествование не просто изложения события, а рассказа о событии, увиденном во сне или услышанном от третьего лица, например: «Заспао Кас — Карао Кас, па је уснио триста седамдесет лета, да је дотекла река Саравија, по среди мутна а по крају крвава. Ту долазе виле и вештице, па њих хвата и живе им главе секаше: — Идите одатле, виле и вештице!» (Заснул Кас — Карал Кас и проспал триста семьдесят лет. Тут приплыла река Саравия, посредине мутная, а с краю кровавая. Пришли вилы и вештицы, он их схватил и живым головы отрезал: Идите отсюда, вилы и вештицы! № 58).

Таким образом, основной мотив заговорного текста (противодействие опасности или магическое вызывание, провоцирование желаемого положения дел) может «помещаться», «упаковываться» в самые разные «слои» сложно организованного целого и вкладываться в уста различных лиц и персонажей, однако магическая сила соответствующей вербальной структуры не зависит от того, прямым или косвенным образом выражено желаемое (требуемое), в чьи уста оно вложено и каким речевым актом оно оформлено.

2. «Многоголосие» заговора создается не только разнообразием отправителей вербальной магии и ритуальных действий, но и множеством используемых при этом **речевых жанров** (речевых актов). Это могут быть сообщения о желаемом состоянии как уже достигнутом: «Пођоше прободи и сикира у планину. Сикира се врати, а прободи остадоше» (Пошли колотье и топор в горы. Топор вернулся, а колотье осталось. № 30); «...Отишла погана поганица и остала (Ане Петрова) здрава и читава, како од мајке рођена» (Ушла поганая поганица и осталась Ане Петрова цела и здорова, какой ее мать родила. № 348) или сообщения о принимаемых мерах противодействия злу: «Ево иде (Станка) да избије ветрове, аловите, виловите; нагазне, натрапне, намерне...» (Вот идет Станка, чтобы избить ветры, чертовы, колдовские, насланные, налетевшие, злые. № 129).

Это могут быть просьбы (или мольбы), адресованные высшим силам, покровителям и защитникам: «Помози, Боже оче, сине Божји, душе свети и света мајко Богородице!» (Помоги, отче Боже, сын Божий, дух святой и святая мать Богородица. № 94); «Свети Никола, који по мору ходиш, ти си на мору бродар,

свежи мори моћи, а лопову руке; свежи вуку зубе, да вук не уједе, да лопов не украде, да мора не удави, да ми штогод не науди...» (Святой Никола, ты по морю ходишь, корабли водишь, свяжи силу море ⟨*мора* 'мифологический персонаж'⟩, а вору руки, свяжи волку зубы, чтобы волк не загрыз, чтобы вор не украд, чтобы мора не задушила, чтобы мне не навредила. № 140); «Ђурђев данче, мој лијепи данче, помози ми, молим ти се, окренути мога предрагог и прелијепог (Мехмеда)» (Юрьев денек, милый мой денек, помоги мне, прошу тебя уговорить моего дорогого и любезного Мехмеда. № 571) или самим мифическим существам, от которых исходит зло: «Ви, дедице, ви, бабице! Молим ви се, клањам ви се, пуштете (Виду). Не мој'е снагу ломите, не мој'е кости трошите; она је у цркву ношена и с миро миросана» (Вы, дедицы, вы, бабицы! Прошу вас, кланяюсь вам, оставьте Виду. Не отнимайте у нее силу, не ломайте костей, она в церковь ношена и миром мазана. № 134).

Чаще всего, однако, силам зла адресуются «директивы» в форме прик-зов-императивов: «Усту, ту ти место није! Одлази у непомен, у неврат» (Стой, тут тебе места нет! Отправляйся в беспмятство, в безвозвратность. № 157); «Издате, брате, иди си одатле» (Издат, братец, иди себе отсюда. № 80); «Излазите из срце у кости, из кости на влакно, из влакно на Стамбул капију...» (Выходите из сердца в кости, из костей в волосы, из волос на Стамбульские ворота. № 67), или в форме запретов-прохибитивов: «Не мој више туј да седите» (Не смейте тут больше сидеть. № 61); «Подљутниче-несретниче, подљутниче-несретниче! Не подљутуј, не подбуњуј, не пуцај, воду не пуштај!» (Подлютник несчастный, подлютница несчастная! Не бери рану, не тереби, не бей, воду не пускай! № 183). Реже эти директивы выдерживаются в «смягченном» жанре пожеланий-оптативов: «Туж да једете и пијете, там да уживате» (Тут еште и пейте, там наслаждайтесь. № 61).

Обращения к «вредителям» и источникам опасности могут иметь форму угрозы: «Имам бритву црнокорасту, ш њу ћу те распорем, ш њу ћу ти црева измотам, ш њу ћу ти душу извадим» (У меня есть нож в черных ножнах, им я тебя разрежу, им тебе кишки выпущу, им душу у тебя выну. № 87); «С девет метле ће ви измете; с девет косе ће ви покоси; с девет српа ће ви растури; разнесе по гору, по воду» (Девятью метлами вас выметет, девятью косами вас покосит, девятью серпами вас разгонит, разнесет по горам, по водам. № 122); «Са српом ћу да те исечем, с огњем ћу да те изгорим, с водом ћу да те удавим, па ћу те распратим по бистре воде и зелене траве» (Серпом тебя рассеку, огнем тебя сожгу, в воде тебя утоплю и разгону по быстрой воде и зеленой траве. № 135). Чтобы напугать противника, прибегают к формулам устрашения: «Отуд иде страхан човек, на њега су страшне ноге, на њега су страшне очи, на њега су страшне веђе» (Оттуда идет страшный человек, у него страшные ноги, у него страшные глаза, у него страшные брови. № 493).

Используется также речевой жанр проклятия: «Да увенеш, да усахнеш! Натраг да уступиш! И ту теби места нема више. Камениче! Да се окамениш!» (Чтоб ты увял, усох. Назад отступил! Тут тебе больше места нет. Несчастный! Чтоб ты окаменел! № 266); «Корен ти се не знао, семе ти се утрло, траг ти се

изгубио, за довека, за навек!» (Корни твои неизвестны, семя твое пропало, след твой потерялся, на веки вечные! № 94) и инвективы: «Змијо, од Бога проклетая! Трбу'ом пузаш, без ногу одаш, у репу врага носаш!» (Змея, Богом проклятая! На животе ползаешь, без ног ходишь, в хвосте черта носишь! № 42).

В текстах заговоров нередко встречаются вопросы и диалоги: «Нежид иде путем, сrete га анђео Гаврило и пита: — Куда идеш, Нежиде? — Идем у човечију главу да је сваком муком мучим» (Нежид (головная боль) идет по дороге, встречает его ангел Гавриил и спрашивает: — Куда идешь, Нежид? — Иду в голову человека мучить ее всяческой мукой. № 60). Подобный вид диалога, «встроенного» в текст заговора, следует отличать от диалогических заговоров, в которых реплики распределены не между персонажами повествования, а между реальными участниками ритуала заговаривания, ср. заговор, состоящий из реплик двух лиц: «Боди, боди! — Бодем, бодем! — Шта бодеш? — Змији очи. — Избоди је, да је није! — Избодох је, и није је» (Коли, коли! — Колю, колю! — Что ты колешь? — Змеиные глаза. — Выколи их, чтобы их не было. — Выколот их и их нет) [Раденковић 1982: 20]¹.

«Апеллятивные» (прямые) компоненты заговора не обходятся без *вокативов* — обращений по имени к объекту воздействия (противнику или помощнику), сопровождаемых соответствующим хулительным или величальным эпитетом: «Змија, љуто љутице!» (Змея, злющая злока! № 5); «Змијо, од Бога проклетая!» (Змея, Богом проклятая! № 42); «Издате, коњска главо, издате, мечја шапо» (Издат, лошадиная голова, издат, медвежья лапа. № 68); «Бежи, издате, посрате и помочате!» (Беги, издат, загаженный и обмоченный! № 79); «Еј ти, ветре, луди ветре!» (Ей, ты, ветер, безумный ветер! № 122); «Мори, бабице, мори невернице!» (Моры, бабицы, моры нечестивые! № 136); «Поганче, нечастивче, зла болько!» (Нарыв, негодяй, злостная болячка! № 212), а также нередко специальными формулами *приветствия*: «Добро јутро, лишо» (Доброе утро, лишай. № 198); «Добро јутро, больо!» (Доброе утро, болезнь! № 207); «Добро јутро, бел пелинце!» (Доброе утро, белая полынька! № 572).

Каждый из перечисленных жанров имеет свой характерный семантический «ореол», т. е. некоторый набор типичных семантических моделей (мотивов), приобретающих в контексте заговора магическую функцию.

3. Если целью заговора является устранение опасности или избавление от некоего зла (болезни), то по отношению к источнику опасности или зла может быть применена различная **стратегия и тактика**. Главные стратегические модели связаны с идеей *удаления* зла из «своего» пространства или *уничтожения* его, причем в сербских заговорах первая модель реализуется обычно в жанре «директивов», тогда как вторая чаще всего оказывается вписанной в рамку угрозы.

Стратегия удаления подразумевает несколько различных тактик: *прямой отгон* (в форме приказа, требования, просьбы, пожелания), *остановка и отвлечение* с помощью устрашения, угрозы, уговора, задабривания, улаже-

¹ Об этом типе заговоров см. [Толстой 1984; 1993а].

ния, лести, соблазна, самоуничужения, обмана, «предъявления» чуда, предостережения (указания на непреодолимое препятствие) и т. п., а каждая тактика в свою очередь конкретизируется в серии характерных мотивов, например, угроза обычно предусматривает тот или иной способ физического у н и ч т о ж е н и я противника (сжечь, рассечь, заколоть, утопить, закопать, съесть, сдуть, смести, растереть, смолоть, разметать и т. п.: «Зубима ћу да те изем, водом ћу да те удавим!» (Зубами тебя съем, в воде тебя утоплю! № 75); «...Ја чу ви убодем!» (Я вас заколю! № 74); «Бежи, издате, посеко те!» (Беги, издат, я тебя зарезал! № 86); нанесения телесного увечья: «Одсеко ти руке, ноге, очи те извади» (Я отрезал тебе руки, ноги, глаза тебе выколочил. № 86), или магическое умерщвление: «Да увенеш, да ус'неш, кано лајно уз плот» (Чтоб ты увял, засох, как говно под забором. № 150). Реже угроза выражается через демонстрацию силы, как, например, в заговоре от укуса змеи: «Змија, љута, љутице! Твоја душа љута, а моја још по љута!» (Змия, лютая, лютица! Твоя душа лютая, а моя еще лютей! № 5), или морального превосходства: «Удри грдо, гора си од мене, боли сам од тебе!» (Бей, чудовище, ты хуже меня, я лучше тебя! № 17).

Противоположная тактика противодействия злу — з а д а б р и в а н и е — реализуется с помощью нескольких мотивов. К противнику обращаются с лестными, ласковыми, умиловляющими словами: «Живаче, јуначе, ти си живак, па си јунак» (Живак (‘мифологическое существо, насылающее болезнь’), молодец, ты живак, ты герой. № 63), причем наиболее эффективный прием состоит в признании близких родственных связей с адресатом или в предложении вступить с ним в родственные отношения: «Руса, русице, моја мила душице, моја мила сестрице» (Руса, русица, моя милая душечка, моя милая сестрица. № 150); «Љута, љутице, моја мила сестрице» (Люта, лютица (рана), моя милая сестрица. № 191); «Издате, мили брате» (Издат, милый брат. № 63); «Ви дедице, ви бабице! Ако сте стари — мушћи, башта да си; ако си старо — женско, мајћа да си; ако си младо — мушко, брат да си; ако си младо — женско, сна да си» (Вы, дедицы, вы, бабицы (демоны, вредящие новорожденным и роженицам)! Если вы старый мужчина, будь отцом; если старая женщина — будь матерью; если молодой мужчина — будь братом; если молодая женщина — будь снохой. № 134).

Тактика с о б л а з н а, применяемая для отгона злых сил и возвращения их «восвояси» (туда, откуда они пришли; к тем, кто их прислал, и т. п.), в качестве «приманки» использует также родство как некую «абсолютную ценность» и угощение как знак дружбы и расположения: «Ајде иди у Витош планину, там ти мати, там ти башта, там ти браћа, там ти сестре. Там да вечераш» (Давай иди в гору Витош, там твоя мать, там твой отец, там твои братья, там твои сестры. Там и ужинай. № 77); «Погачу су омесили, нису наложили, тебе, ветре, чекају; ти д' идеш, ти да ручаш. Печиво су опекли, нису га раскрчили, тебе чекају, ти д' идеш, ти да ручаш. Вино су наслужили, нису га пили, тебе чекају, ти д' идеш, ти да пијеш» (Булку они замесили, огня не разожгли, тебя, ветер, ждут; чтобы ты пришел, пообедал. Пирог испекли, но не разрезали его, тебя ждут, чтобы ты пришел, пообедал. Вино подали, но его не пили, тебя ждут, чтобы ты пришел и выпил. № 114).

С той же целью отвращения зла собственное пространство, куда не должна быть допущена или откуда должна быть изгнана болезнь, подвергается поруганию и унижению как нечистое во всех отношениях и гадкое: «...туј не мош да седиш, туј омршено, туј огалатено, туј посрано, туј помочано» (тут тебе нельзя сидеть, тут нечисто, тут испоганено, тут загажено, тут обмочено. № 77); «Овде (код Стевана) нечисто за вас. Овде огалатено» (Здесь (у Стевана) нечисто для вас. Здесь загажено. № 74). Эта же тактика лежит в основе самозащиты через самоуничижение (*самоmrзња*): «Ја сам усрана, умочана, с тешку мочку напојена, с пчешка говна нарањена» (Я загажена, обмочена, свинячей мочой напоена, собачим пометом накормлена. № 71).

4. К **магическим средствам** противодействия злым силам в заговорах относится еще несколько логических фигур, обладающих, по народным представлениям, отвращающей и «уничтожающей» силой. В сербских заговорах многократно встречается формула (имеющая несколько вариантов) «Лева рука крста нема, овој больки овде места нема» (У левой руки креста нет, этой болезни здесь места нет. № 58, 115, 198, 208, 546 и др.), представляющая собой заклинание, основанное на магии отрицания [Толстая 1996а; наст. изд., с. 343–348]: как левой рукой невозможно креститься, так болезни невозможно быть здесь. Всякое несовершенное действие может магически устранять («отрицать») опасное явление или состояние, ср. «...дошле црвене девојке да наберу црвено цвеће <...> Ни га набраше, ни га однесоше, ни тај болька туј да седи» (пришли красные девушки набрать красных цветов <...> Не набрали их, не отнесли, и этой болезни тут не сидеть. № 107). Этот же магический принцип лежит в основе типичной для заговоров отсылки противника в «никуда», в «отрицательный» мир, все характеристики которого построены на отрицании характерных признаков земного мира: «Где пас не лаје, где петао не кукурече, где маука не мауче...» (Где собака не лает, где петух не кукарекает, где кошка не мяучет. № 108), и многие другие. Магическую роль исполняют также персонажи, описываемые через отрицание: «Криво не оди, немо не збори, глуво не чује, ћораво не види» (Хромой не ходит, немой не говорит, глухой не слышит, кривой не видит. № 165); «Три девојке усов пасле: једна нема, једна глува, једна слепа» (Три девушки усов <‘болезнь желез’> пасли: одна немая, одна глухая, одна слепая. № 168).

Одна из характерных для заговоров всех славян моделей магического устранения противника — магия «уменьшения» (убывания, иссякания, схождения на нет, постепенного исчезновения). В сербских заговорах популярная заклинательная формула «мање од маково зрно» (меньше макового зернышка) или в развернутом виде: «Да си мања од маково зрно!» (Чтоб ты стала меньше макового зернышка! № 264); «Усту, уступи, метаљо, у маково зрно» (Уйди, ячмень <на глазу>, превратись в маковое зернышко. № 237). С этой же моделью связана и архаическая фигура убывающего счета, широко употребительная в заговорах: «Мицо, у тебе је девет кожа: нека буде од девет — осам, од осам — седам, од седам — шест, од шест — пет, од пет — четири, од четири — три, од три — двије, од двије — једна, а од једне, пак, ни једна!» (Чирей, у тебя девять кож: пусть будет из девяти — восемь, из восьми — семь, из семи — шесть, из шести — пять, из пяти —

четыре, из четырех — три, из трех — две, из двух — одна, а из одной — ни одной. № 265, а также № 117, 183, 524 и многие другие).

Следующий прием условно может быть назван магией парадокса. Он использует энергию совмещения несовместимого, например, «ватром се хлади-ле, ледом се грејале» (огнем охлаждали, льдом согревались. № 55), или отторжения неотторжимого: «Ухвати га без руку, закла без ножа, испече без ватре, изједе без зуба» (Схватил его без рук, зарезал без ножа, испек без огня, съел без зубов. № 43). В первом случае соединенные вместе концепты обладают взаимоисключающими признаками («холодный» и «горячий»), во втором — отрицается семантический признак, являющийся неотъемлемым компонентом значения слова ('рука' входит в значение глагола *схватить*, 'огонь' — в значение глагола *испечь* и т. д.).

Магический эффект ожидается и от называния действий, нарушающих «прагматические», онтологические законы и утверждающих невозможное (магия невозможного): «камење јеле, а земљу пиле» (камни ели, а землю пили. № 55); «...по мору песак бројале, по небу звезде, по гори лист, по листу капље, по вуку длаке, по псу руно, по овци вуну, по ливади траву, по глави косу, по кокошки пера» (на море песок считали, на небе звезды, в лесу листья, на листьях капли, на волке шерсть, на собаке шерсть, на овце шерсть, на лугу траву, на голове волосы, на курице перья. № 55). Если в первом примере сами действия выглядят аномальными с прагматической точки зрения (невозможно есть камень, невозможно пить землю), то во втором — характер действий не противоречит норме, но в них отсутствует результативность и целесообразность (можно считать звезды на небе, но невозможно их сосчитать), поэтому набор подобных невыполнимых действий во многих заговорах исполняет роль магического препятствия, преграждающего путь злым силам: «Кад пребројале: на небо звијезде, у море пијесак... онда мене наудиле» (Когда пересчитают на небе звезды, в море песок... тогда мне навредят. № 57; см. также № 55, 58, 59, 142 и др.).

Отвращающей силой наделяется и прием, который можно назвать магией чуда, — он основан на том же концепте невозможного, но отсылает к такому «невозможному» событию, которое вопреки всем законам природы осуществилось: «Родила се Јаника девојћа. Без башту се зачела, без матер се родила. У суботу се родила, у недељу се зајенила» (Родилась девочка Яника. Без отца зачата, без матери родилась. В субботу родилась, в воскресенье замуж вышла. № 268). Сообщение о таком аномальном событии, «предъявление» чуда способно отвратить от села градовую тучу: «...да не иде чудо на чудо! У нас је веће чудо: девојка седмоготка родила дете и сву летину покрила детињим хаљиницама» (пусть не идет чудо на чудо! У нас большее чудо: семилетняя девочка родила ребенка и все поля детскими одежками покрыла. № 595). Ср. также частое использование эпитета *чудан* в сербских заговорах (№ 560–563 и др.), см. [Толстая 1995].

Мотив инцеста, невенчаной жены и незаконнорожденного ребенка также часто используется в заговоре как инструмент магического противодействия злу. В этом можно усматривать развитие и конкретизацию модели «невозможного» в сторону этически-правовую: отрицаемое народной моралью и воспринимаемое

как тяжкий грех, как угроза социальному и даже космическому равновесию становится знаком недопустимого и воспринимается как средство магического подавления или нейтрализации «вредителя»: «Пош'л страшник уз поље, низ поље; пош'л па се заватил да сретне дете некрштено, булу невенчану. Где је сретне, туј да и' уплаши, туј да разбије» (Пошел страх вдоль поля, вниз по полю; пошел и встретил дитя некрещеное, невесту невенчаную. Где их встретит, тут и испугается, тут и разобьется. № 504). Этот мотив встречается также и в описании «антимира», куда отсылается зло: «...там ђевојћа од брата дете добила, без попа крстила, без миро миросала, без повој повила» (там девочка от брата ребенка родила, без попа крстила, без мира миром мазала, без повойника повивала. № 134).

5. Одна из наиболее ярких особенностей структуры (и поэтики) заговорных текстов, не раз привлекавшая внимание исследователей, однако не получившая пока удовлетворительного истолкования с функциональной стороны, — разнообразные **конструкции перечисления**, представляющие собой, с логической точки зрения, развернутые ряды видовых концептов, относящихся к одному родовому понятию. Самыми известными из них и практически универсальными можно считать перечни частей тела: «Ако си дош'л с очи, с очи да си идеш; ако си дош'л с главу, с главу да си идеш... с руке... сас снагу... сас срце... с ноге... Ноге ћу ти с бритву одсечем, срце ћу ти с бритву одсечем, руку ћу ти с бритву одсечем, очи ћу ти с бритву одсечем» (Если ты через глаза пришел, через глаза и уходи; если ты через голову пришел, головой и уходи... руками... туловищем... сердцем... ногами. Ноги я тебе ножом отрежу, сердце тебе ножом отрежу, руки тебе ножом отрежу, глаза тебе ножом выколю. № 68); числовые ряды, о которых говорилось выше, и цветовые ряды: «Црвен ветар, бел ветар, модар ветар, зелен ветар, црн ветар» (Красный ветер, белый ветер, синий ветер, зеленый ветер, черный ветер. № 104).

В сербских заговорах широко употребительны также перечни, основанные на парадигме родства: «Сапалих ти децу, сапалих ти бабу... оца... мајку... стрица... стрину... течу... тетку... ујку... ујну... кума... куму... брата... снаху... сестру... зета... сапалих те, спржих те, изгорех те, сагорех те; сагорех ти сав род!» (Сжег я твоих детей, сжег твою бабу... отца... мать... дядю... тетю... кума... куму... брата... сноху... сестру... зятя... сжег тебя, изжарил тебя, сжег весь твой род! № 94; см. также № 102, 121 и др.).

Ряды домашних животных встречаются главным образом в отрицательных характеристиках потустороннего мира, куда отсылается болезнь: «испратити преку црну гору, под црвљиву кору, куде куче не лаје, куде мачка не мауче, куде петал не пева, куде овца не блеје, куде коза не вречи, куде свиња не квичи... у никакво село, код никакви људи...» (отправить за черную гору, под червивую кору, где собака не лает, где кошка не мяучет, где петух не поет, где овца не блеет, где коза не кричит, где свиња не хрюкает ... в никакое село, к никаким людям. № 92); в свою очередь глаголы в этих конструкциях образуют собственную акциональную парадигму звукоподражательных действий.

Подобного рода «индуктивных» перечней (рядов, парадигм) в текстах заговоров можно встретить немало — кроме рассмотренных выше, это могут быть

перечни стихий и атмосферных явлений: *ветар – вода – сунце – месец – звезде – зора* (№ 335); растений: «...па си бере свакојаку траву, свакојако цвеће (и собирает всякую траву, всякуе цветы): тодовку, добродовку, камањику, рожанџику» (№ 367); орудий труда (они же зачастую орудия борьбы и устрашения): *матике – лопате – метле – косе – српове – секире – тестере* (мотыги – лопаты – метлы – косы – серпы – топоры – пилы. № 369) и соответствующих видов отгонных действий: «Сас ост'н чу те одбодем, сас секиру чу те одсечем, с метлу чу те одметем, с лопату чу те одринем, с матику да те откопам» (Колом тебя заколю, топором тебя зарублю, метлой тебя вымету, лопатой тебя изрою. № 237); орудий войны: *пушка – сабља – нож* и боевых действий: «Сас пушке ће убију, а са сабље да закољу, сас ножеви да одеру» (Ружьем тебя убью, саблями заколю, ножами тебя разорву. № 218); мифологических персонажей: «Беште але, напрате, нагазе, вештице, вешци, моронь, строгонь, старо, младо, мушко, женско...» (Бегите, алы, напасти, вештицы, моры, стригони, старые, молодые, мужчины, женщины... № 76); болезней: *крате – шуга – губа – велика руса – средња руса – мала руса* (парша – чесотка – проказа – короста, большая, средняя, малая. № 156); лиц, определяемых по половозрастному, профессиональному или этническому признаку: *бабе – дедде – жене – девојке – младе невесте* (бабы – деды – женщины – девушки – молодки. № 138); *овчар – свињар – говедар* (пастух овец – свинопас – пастух коров. № 297); *Бошњакињо, Татаркињо, Арнауткињо, Чивуткињо!* (боснийка – татарка – албанка – цыганка. № 284); угощений: *погача – печиво – вино* (лепешка – хлеб – вино. № 114). Это могут быть ряды акциональные: *сечем – бодем – р'чкам – терам – карам* (режу – колю – протыкаю – гоню – ругаю. № 81), локативные: *рупа – бунар – друм – планина – равница* (нора – колодец – дорога – гора – равнина. № 310), темпоральные: *пред зору – у зору – под зору – пред изгревање сунца – у изгревање сунца – по изгревање – пре подне – после подне – пред сунчев за'од...* (до рассвета – на рассвете – перед рассветом – до восхода солнца – на восходе солнца – после восхода солнца – до полудня – после полудня – перед заходом солнца... № 199) и многие другие.

Кроме индуктивных перечней, в текстах заговоров фигурируют в качестве магических формул «ситуативные» перечни, отсылающие к некоторой ситуации, способной всем своим содержанием (и прагматикой) воздействовать на актуальное (для момента заговаривания) состояние дел. К таковым относятся ряды типа *црква – попови – свећа – колач – ђаци* (церковь – попы – свеча – пирог (который делят на празднике «Слава») – служки. № 102), апеллирующие к сакральной силе церковной службы; перечни реалий, воспроизводящих процесс строительства дома (№ 236), или полный цикл земледельческих работ (от изготовления рала и возделывания нивы до получения урожая и печения хлеба — № 201)², подробные картины накрытых столов и приготовленных постелей, которыми соблазняют изгоняемых из своего пространства противников, и т. п.

² О магических функциях перечней, описывающих «житие» растений и предметов, см. [Толстые 1992; Толстой 1994в].

Магические свойства приписываются также «к о н ц е п т у а л ь н ы м» (или символическим) формулам, например, для выражения идеи множественности: *песак – звезде – лишиће – длака – руно – вуна – перо* (песок – звезды – листья – шерсть животного – руно – шерстяное волокно – перо. № 139 и др.), и «а б с о л ю т н ы м» (или альтернативным) формулам типа *прави и криви* (прямой и кривой, правильный и ложный, правый и виноватый), *небо и земля, венчано и невенчано* (венчаное и невенчаное), *знано и незнано* (известное и неизвестное), *живо и мртво* (живое и мертвое), *род и нерод* (родящее и неродящее), *старо – младо – мушко – женско* (старый – молодой – мужчина – женщина), *мала – голема – средња* (малый – большой – средний) и т. п., которые по степени «охвата» оберегаемых (или изгоняемых) объектов равны самым подробным индуктивным перечням.

Рассмотренные выше фигуры и формулы составляют арсенал применяемых в заговорном тексте магических приемов воздействия на опасную для человека ситуацию болезни, стихийного бедствия и т. п., однако далеко не исчерпывают всех средств вербальной магии, механизмы которой ожидают дальнейшего внимательного изучения на богатом языковом и фольклорном материале всех славянских традиций.

МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ОТРИЦАНИЯ В САКРАЛЬНЫХ ТЕКСТАХ

Речь идет не о грамматических и не о логических свойствах и функциях отрицания, а о том, что можно назвать прагматикой отрицания [Antas 1991], о том, с какими целями употребляются отрицательные конструкции в сакральных фольклорных текстах — заговорах, заклинаниях, оберегах, проклятиях и т. п. Поскольку эти тексты отличаются повышенной «иллокутивной силой» — они не просто должны воздействовать на действительность, но этим воздействием каждый раз решается вопрос жизни и смерти, — постольку и отдельные компоненты этих текстов, обычно вполне нейтральные, прагматически не маркированные, попадая в столь сильное поле, приобретают способность «заряжаться» и становятся одним из инструментов воздействия на положение вещей в мире. Подобные выходящие за рамки грамматики прагматические функции могут приобретать, например, такие грамматические категории, как число, род, время глагола, некоторые синтаксические конструкции, в частности перечислительная, и др. (о грамматическом роде существительных в этом аспекте см. [Толстой 1991; Топорков 1993]). Отрицание при этом может превращаться в особый речевой акт или особый магический прием, сознательно используемый для достижения определенной, чаще всего защитной, цели.

Прежде чем рассмотреть несколько таких прагматических функций отрицания, необходимо сказать, что тексты, о которых здесь идет речь, отличаются особенной насыщенностью отрицательными конструкциями, что объясняется их преимущественно охранительным назначением и связанной с этим необходимостью противодействовать вредоносным и злокозненным силам. Ср., например, белорусский заговор, содержащий 11 отрицаний: «К кароўцы саджуся, нікога не баюся — ні змея-чарадэйніка, ні змяі-чарадэйніцы. Я ім камянем зубы павыб'ю, а пяском вочы засыплю, штоб чарадэйнік і чарадэйніца к маёй скацінцы не падышлі, у маёй скацінкі малака не ўзялі: ні ў полі, ні ў доме, ні на дарозе, ні на раду, ні на хаду» [Замовы 1992: № 103]. Естественно, что в других текстах, например в благопожеланиях, доля отрицательных конструкций будет значительно меньше. Все это, конечно, не значит, что в заговорах и заклинаниях отрицание не используется в своих обычных грамматических функциях и в своем основном значении, но и такие «нейтральные» случаи отрицания нередко приобретают здесь устойчивые культурные коннотации мифологического характера.

Первая, наиболее общая и важная функция отрицания в заговорах и заклинаниях — это магическое уничтожение злых сил: болезни, порчи, колдовства. Отрицание этих сил понимается как их уничтожение или устранение.

В явной форме это выражено в текстах, которые прямо адресованы этим силам и содержат отрицание при предикате: «Урок и спуд, тут табе не хадзіць, сэрца не знабіць» [Замовы 1992: № 906]; (к звиху) «Тут табе не бываць, тут табе не гуляць і раб(е) божай Ганне касцей не ламаць, гарачай крыві не разліваць, сэрца не знабіць, белага цела не пушыць, не таргаць, не калоць, не балець, а навек занямець» [там же: № 523] и т. п. Здесь прямо звучит повеление «не бывать», и, таким образом, общее значение отрицания «неверно, что» сменяется значением «пусть не будет этого, не бывать этому».

Но эту же функцию и семантику могут иметь и отрицания, формально не относящиеся к виновникам бед, а относящиеся к другим компонентам текста, даже к помощникам и защитникам, к локативным, временным атрибутам и др. Вот примеры общего отрицания-уничтожения через отрицание места:

Гад-змья Шкурлупея... ня будзець вам памесця нігдзе — ні ў грудзі, ні ў нары, ні на сухапуці. У грудзі я цябе агнём спяку, у нары перунам заб'ю, на сухапуці вадой залью... [там же: № 307];

Я, раб божы, я цябе вупрашаю, я цябе высылаю із касці, із машчэй, із ясных вачэй, із буйнай галавы, із рацівага серца, із усіх жыл, із усіх палусустаў, штоба раб божы балесць перастаў [там же: № 707].

Во втором примере имеет место семантическое отрицание, его формальным носителем является глагол *высылаю*, значение которого можно расшифровать как «делаю так, чтоб тебя не было (в перечисленных локусах)». Другой способ уничтожения — отрицание времени, т. е. как бы вытеснение злой силы из временной системы бытия:

...і на гэту пару вячэрняй і ўтрэнняй зары не бываць ні маладзіком, ні сходам» [там же: № 741];

Ідзіце, кароўкіны ўроцы, на мхі, на балоты, на ніцыя лозы каменне гладаць і вадку хлібаць, каб у кароўкі ўроцам не бываць ні ў маладзіку, ні ў віташку, ні ў круглым гадку. Уроцы, уроцы, гарыце на агні. Амін [там же: № 274].

Подобные формулы отрицания-уничтожения создают как бы отрицательную рамку всего текста. Абсолютный характер отрицания подчеркивается часто употребительными в заговорах и заклинаниях перечислительными конструкциями, которые представляют собой не что иное, как развернутые перечни, соответствующие по своей совокупной семантике абсолютным отрицательным словам *нигде, никогда, никакой, никто*. В белорусском заговоре «от сглаза» содержатся такие перечни самого разного свойства — цветовые, локативные, семейно-родовые, временные, астрономические, анатомические, зоологические и т. п.:

Царыца-вадзіца,... абмый і сцалі рабу гэту нядужную ад першага вока аднавокага, і ад карага, і ад ярага, і ад белага, і ад шэрага; ад стрэчнага, ад пупярэчнага, ад падзіўнага і пасьмешнага, ад падумнага і пагляднага, ад прыгаворнага і наброднага; ... ад вадзянага і сухавейнага,... і сьветавога, і агнявога, і гаравога, і палявога; ці схода, ці маладзіка, ці пад поўная; ад часіны, ад хвіліны, і дзённага, і ночнага, і ранняга, і вячэрняга, і паўночнага, і паўдзённага;... ці панскага, ці цы-

ганскага, ці дзякоўскага, ці жыдоўскага; ці мушчынскага пад вяном, ці жаночкага пад чапцом, ці хлапецкага пад шапачкай, ці дзявоцкага пад завіткай, ці ўдовіна, ці ўдаўцова, ці дзядова, ці бабіна, ці бацькіна, ці маткіна, ці братава, ці сястрына, ...ці дзядзькіна, ці цёткіна, ці ад старых старыкоў, ад старых старушак, ад ведзьмінскіх і чараўніцкіх... Выходзіца вы, зглаз-уроки, з раба гэтага нядужнага, з буйнай галавы, з жоўтага мора, з беллага ліца, з ясных вачей, з чорных бравей, з слухавых вушэй, з баявых наздрей, з рацівага сэрца, з сільнага жывата, з чорнай печані, з беллага лёгкага, з гарачай крыві, з пальчыкаў, з сустаўчыкаў, з русых кос... [Замовы 1992: № 872].

Такого рода конкретные, «индуктивные» перечни, вероятно, обладают большей магической силой отрицания-уничтожения, чем соответствующие «абсолютные» слова и выражения; именно они служат гарантией полного устранения опасности. Вместо «индуктивных» перечней могут употребляться в тех же контекстах эквивалентные им по содержанию двучленные конструкции типа «суженый и несуженый», «горы и доли», «живое и мертвое», серб. «знамо и незнамо», «венчано и невенчано», макед. «криво и слепо» и т. п.

Вторая функция отрицания в заговорах и подобных им сакральных текстах — обозначение «того света». Здесь уже нет отрицания-уничтожения, но есть отрицание как знак «обратности». Все, что характерно для земного мира, мира жизни, имеет свой обратный коррелят в мире потустороннем, который фигурирует в заговорах и заклинаниях как локус, куда изгоняются болезни и прочие злые силы. Способ их обезвреживания в данном случае состоит в том, что они локализируются в мире «со знаком минус», не соприкасающемся с земным миром. Стандартные признаки того мира – небытие, неявление, недействие, нелюксы, невремя и т. д.

В сербском заговоре градовая туча отсылается «в пустую гору Галилею, где солнце не светит, где дождь не идет, ветер не дует, где нет детишек, нет скотинки, нет козлят, нет ягнят, нет поросят и т. д.» [Раденковић 1982: № 605], а демонические существа «бабицы», вредящие роженицам и новорожденным, изгоняются на мифическую «Калевскую гору», где не только нет признаков земной жизни («петухи не поют, люди не гомонят, дети не плачут, козы не блеют»), но и нарушены, перевернуты все установления человеческого бытия: «там девушка от брата ребенка родила, без попа его крестила, без мира его миром помазала, без повойника повила» [там же: № 134].

В белорусском заговоре от бешенства тот свет описывается так:

Я табе хлеб нагавару ўд шалёнага сабакі і кусакі. І шалёных сабак зганю я за шчырыя бары, за цёмныя лясы, за мхі, за балоты, за гнілыя калоды і за лютыя воды, а дзе людзі ня ходзюць і зьверы ня бегаюць, і пшціцы ня лятаюць; там ня слышна ні кароўскага рыку, ні пяхуховага крыку, — там ім прападаць, шалёным сабакам і кусакам, і назад не ўзварацаца [Замовы 1992: № 432].

В другом подобном заговоре тот свет — это мир, где «і сонца не грэець, і месяц не свеціць, і зьвёзды не глядзяць» [там же: № 443]. Но чаще всего встречаются

описания того света как места, лишённого звуков жизни, молчащего, немного, «где петух не кукарекает, где собака не лает, где кошка не мяучет, где коровы и быки не мычат, где овцы не блеют, где церкви нет, и колокольного звона не слышно» [Раденковић 1982: № 94].

Отрицательные перечни, создающие образ иного мира, могут быть более или менее подробными; возможны и обобщённые формулы типа сербской «Иди туда (на галилейскую реку), где церкви нет, где попы не читают... где нигде ничего нет» [Раденковић: № 102; то же № 606]. Часто используется также имплицитное, семантическое отрицание, содержащееся в таких характеристиках, как молчание, пустота, неподвижность.

Еще одна, **третья, функция** отрицания, обнаруживается в формулах, которые можно назвать «формулами отречения». Это очень типичная для заговоров и заклинаний фигура, которая связана с коммуникативными особенностями сакральных текстов, а именно с тем, что отправитель этих текстов, т. е. лицо, произносящее заговор, не является и не считает себя автором текста и даже настоящим его исполнителем (так же, как знахарь не считает себя «автором» сопровождающего текст магического действия). Знахарь, шептун хорошо осознает свою роль заместительную, посредническую роль между неким высшим божеством или потусторонней силой и своим пациентом, с одной стороны, и тем злом, которое он изгоняет, с другой. Многие восточнославянские заговоры кончаются формулой типа укр. «Не я говорю, сам Господь говорить, я з словами, а Бог з помочю» [Номис 1864: № 8350] или «Баба з річчю, Бог з помочю» [там же: № 801]. Аналогичные концовки имеются и в белорусских заговорах: «Баба з рачамі, а Гасподзь Бог з помаччу; не я знаю — Гасподзь зная, маць Прачыстая святым сваім духам падыхая, на стану сустайляя» [Замовы 1992: № 801]. Не только слова, но и сопровождающие их действия приписываются Богу:

Не я зачэрчаю, не я загаварую — зачэрчая, загаваруя сам Гасподзь Бог Ісус Хрыстос і Прасвятая маці Багародзіца са ўсімі святымі ангаламі і архангаламі; яна зачэрчая і загаваруя і ўсіх пад зубамі чарвякоў у раба божыя вымарывая [Замовы 1992: № 597]; Не я гавару — Гасподзь, не мая сіла — гасподня, не мой дух, а гасподні [там же: № 906].

То же в польском заговоре:

Nie swoją mocą, tylko Boską mocą, Najświętszej Panny i wszystkich świętych pomocą [Ветухов 1906: 274].

Кроме Бога и Богородицы, истинным целителем и спасителем может быть святой:

Не сама собою помогаюсь — св. Михайлом-Рахайлом, Божим угодничком, мощничком. Помоги, пособи! [Романов 1891: 15].

Наконец, целителем может быть и мифический персонаж, как бабушка-Соломонида в русском заговоре от бессонницы:

Парю-парю рев-полуношницу. Не я тебя жарю, не я тебя парю; парит, жарит бабушка Соломонида с легкими руками, с добрыми делами, на сон, на угомон, на доброе здоровье» [На путях 1989: 284].

Это отречение от своих действий и слов и передача их чаще всего Богу, но также и Богородице, реже — святым, нередко поддерживается начальными формулами обращения к Богу за помощью в деле заговаривания, например, «Господы мылостывый! Поможы мени, Матерь Божа, од нежиду (грудницы) шептаты...». Затем идет обращение к самой болезни: «Нежыде-нежыдище! И витряный, и прозирный, и часовый, и минутный, и хлопьячий, и дивчачый, и чоловичый, и жыночый...». А далее — формула отречения: «Сам Господь вызвав и выкликав ангалив на помич посылав» [Ветухов 1906: 251].

Во многих заговорах, однако, произносимые слова оставляет за собой лекарь, тогда как само действие этих слов отдается Богу или Богоматери, например, «Я з словам, а Божа маць у помачы» [Замовы 1992: № 525]; «Маі словы, а божэнны дух» [там же: № 684]; «Я з духам, словам, а Гасподзь на помач» [там же: № 902] и т. п. Богу, таким образом, отдается «дело», «думы» и иногда «дух» («не мой дух — божы» [там же: № 1196]), хотя чаще «дух» остается за исполнителем заговора («Ад Бога помач, а мой — дух» [там же: № 1096, 1097]; «Гасподня помач, а я з сваім духам» [там же: № 1209]; «Ад Госпада Бога помач, а ад мене дух лёхкі» [там же: № 925] и т. п. См. подробнее ниже, с. 349–355.

Наконец, **четвертая функция** отрицания — быть знаком черной магии. Так, в целях порчи производят молитву «Отче наш», добавляя к каждому слову отрицание: «Не отче, не наш и т. д.». Точно также к стандартному зачину русских заговоров «Стану я, раб божий (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверями, из двора воротами, выйду в чистое поле...» соответствует анти-зачин с отрицанием: «Стану я, раб Божий (имя рек), не благословясь, и пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота... » [ВЗ: 23, № 33] и даже «Стану я, раб дьявольский (имя рек), не благословясь, пойду не перекрестясь... » [там же: 28, № 48]. В известной книге Гальковского приводится следующий любопытный текст завещания отца сыну (XVIII в.) с предостережением против обращения к волхвам и шептунам и с упоминанием «отрицательного письма»:

Аще, сыне мой, найдет на тя какая беда или болезнь тяжка, не моги ты призывати к себе какова колдуна или шептуна, дьявольскою силою помогающаго. И аще от таковых станет ти что давати ясти или пити, отнюдь не приемли. Или кто от какия-либо болезни, а наипаче от трясовичныя, напишет какое *отрицательное письмо* (выделено мною. — С. Т.) и велит тебе съести, аще и сожженное, отнюдь не яждь [Гальковский I: 247].

Таким образом, отрицание в сакральных текстах можно считать магическим приемом, разновидностью «языковой магии» (ср. также этимологическую ма-

гию, табуирование, магию имени и именованя и др.), используемой при контактах с нечистой силой и потусторонним миром в защитных целях. Этим языковым магическим приемам в акциональном коде культуры соответствуют ритуальные действия по символическому уничтожению или изгнанию нечистой силы (путем сжигания, потопления, разрывания на части и т. п. символизирующих ее предметов). Отрицанию придается также смысл «обратности», оно становится маркером потустороннего мира, и в этом своем значении оно находит параллель в магических действиях по переворачиванию предметов [Толстой 1990].

Заговор представляет собой вид высказывания и одновременно магического действия со сложной внутренней прагматической структурой. Поскольку заговор призван воздействовать на состояние мира, изменять его в пользу пациента, многие речевые акты имеют в нем не прямую, а косвенную функцию (например, сообщение приобретает характер побуждения, вызывания к жизни) и становятся своего рода перформативами, равными действиям и заменяющими действие [Толстая 1992а]. Субъектом магического действия, призванного изменить состояние дел в мире, выступает в заговоре и его исполнитель, и его истинный адресат, персонифицирующий в себе высшую силу (Бог, святые), и сакральный персонаж, фигурирующий в нарративной части заговора. Соотношение этих разных субъектов придает тексту заговора своего рода прагматическую многомерность. Возьмем для примера известный заговор от вывиха, записанный в Полесье:

Ехаў Христос с нябес,
Калиновым мостом на яслятку, на жэрибьятку,
Зўихнуў ножку яслятку, жэрибьятку.
Где ўзялася бабка,
Христоўа матка,
Ена зўих згнала,
Сустаўы сустанаўляла,
Госпада Бога прасила.
Госпадухна!
Памажытя раждёнаму и хрещёнаму.
Я з духом, а Бог ис помаччу.

[ПЗ: № 381]

Здесь мы имеем две разные части текста с разными субъектами. Первая часть — чистое повествование, сообщение о событии, имевшем место в прошлом, о некоем сакральном протособытии, которому приписывается магическая сила воздействия на действительность на все времена. Вторая же часть скорее всего представляет собой высказывание самой реальной целительницы, которое должно подкрепить магическое действие сообщения о сакральном протособытии, хотя в данном случае эта часть может пониматься и как слова, принадлежащие самой «Христовой матке». Однако в пользу первого толкования говорит то, что формула «Я с духом, а Бог с помощью» часто встречается в заговорах разного типа как их завершение, «закрепка» и имеет следующие варианты [ПЗ]: «Я с словами, Бох с помочу» (№ 140), «Я с словами, а Господь с помощью» (№ 141), «Я с словами, а Прачыста Мати з духами» (№ 142), «Нэ сама подуваю, сам Господь подувае, Прэчистая Божа Мати помоч давае» (№ 149), «Я з словам, а Бог с

помыччу. Памажы ей, Госпади...» (№ 163), «Я да табе с словами, а Господь с помощью» (№ 242), «Я с словами, Прачыста мати з духами» (№ 310), «Я словами, а Господь Бог делом» (№ 585), «Я словами, а сам Господь шче й с помощью» (№ 642), «Я до табе с словам, а Господь с помачью» (№ 685), «Я с словами, Прачыста Мати з духами» (№ 837) и т. п.

В белорусских заговорах часто используется формула: «Я з духам, Господ Бог з помаччу» [Замовы 1992: № 1025, 783] или «Ні адна я замаўляю, з Госпадам Богам, з Ісусам Хрыстом, з усімі святымі» [там же: № 1084]. Такие формулы, хотя и значительно реже, встречаются и в южнославянских заговорах: серб. «Од мен' бајање, од Бога живот и здравље» (От меня заговор, от Бога жизнь и здоровье) [Раденковић 1982: № 173]; «Богородица сас лек, а баба (Милева) сас басму» (Богородица с лечением, а баба Милева с заговором) [там же: № 418]; болг. «От мене басма, от Господ(я) здраве!» (От меня заговор, от Господа здоровье!) [Тодорова-Пиргова 2003: № 35, 71], «От мене малко, от Господя много!» (От меня мало, от Господа много!) [там же: № 45, 312], «Я знам да бая, Господ и с'та Богородица да дават здравето!» (Я умею заговаривать, Господь и святая Богородица давать здоровье!) [Тодорова-Пиргова 2003: № 275], «От нас себеп, от Господя дермань!» (От нас добро, от Господа помощь!) [там же: № 42].

Эта формула отчетливо разделяет двух субъектов магического действия: реального лекаря (знахарку), непосредственно оказывающего помощь пациенту (больному, жертве порчи, сглаза и т. п.), и сакрального покровителя, от которого исходит истинная помощь и по отношению к которому знахарь, произносящий заговор, оказывается всего лишь посредником. Эти два субъекта как бы делят между собой роль целителя, спасителя и преобразователя мира. Эти формулы, кроме того, разделяют «слово» и «дело», «слово» и «дух», приписывая им разную силу: реальная способность воздействовать на положение вещей (дух) отдается высшим силам, а знахарке остаются только «слова» как средство обращения к этим высшим силам, установления с ними контакта.

Еще более ярко это разделение ролей проявляется в формулах, которые можно назвать формулами самоотречения; в них знахарка, произносящая заговор, полностью отрекается от своей креативной роли и передает ее сакральному лицу. Подобные формульные концовки характерны для полесских, белорусских и украинских заговоров:

Не сама я приступаю, а сам Господь приступае [ПЗ: № 379]; Ни я помогала, сам Господь помогаў [там же: № 64]; Не я помогала, сам Господь помог [там же: № 476]; Я не сама иду, а иду [з] Господом Богом [там же: № 1046]; Не мой дух, Божый дух. Шоб этый огонь на месце потух (от пожара) [там же: № 741]; Не я тебе стираю (уроки), не я умываю, умывает сам Господь [там же: № 225]; И не я уговарая, Сам Господь Бог уговорае. И мой дух излюбляе и Тане помочь присылае [там же: № 254]; Не я шепчу — Божа Маты шэптала [там же: № 209]; Не я помогаю, сам Господь помогае, Прэчыста Свята Матирь Божа помощь дае [там же: № 497].

Аналогичные заговорные формулы широко известны в польской традиции, где они встречаются именно в магических заговорах (*zamówieniach znachot-*

skich), но не в молитвенных обращениях (modlitewkach), которые часто используются в тех же целях лечения и избавления от порчи, сглаза и т. п. Вот несколько примеров таких формул из польских заговоров:

Ja nie robię swoją mocą. Tylko Pana Jezusa, Matki Boskiej dopomocą (Я действую не своей силой. А с помощью Пана Езуса, Божьей Матери) [Kotula 1976: 199]; Nie moją mocą, Ino Boską pomocą. I Najświętszej Panienki dopomocą. I wszystkich świętych dopomocą (Не своей силой. А Божьей помощью. И Пресвятой Девы помощью. И всех святых помощью) [Biegeleisen 1929: 87]; Nie moją mocą — Boską mocą! Pana Jezusa, Wszystkich świętych Aniołów, Apostołów dopomocą! (Не своей силой — Божьей силой! Пана Езуса, Всех святых Ангелов, Апостолов помощью!) [Kotula 1976: 285]; Nie moją mocą, Pana Jezusa mocą, Matki Boskiej mocą. I Świętego Ducha dopomocą (Не своей силой, Пана Езуса силой, Божьей Матери силой. И Святого Духа помощью) [Kotula 1969: 86]; Nie moją mocą — Panna Jezusa mocą, Wszystkich świętych dopomocą (Не своей силой — Пана Езуса силой, Всех святых помощью) [там же: 90]; Nie ja lekarz — sam Pan Jezus lekarz; Nie ja lekarka — Matka Boska lekarka. Mie moją mocą, tylko Pana Jezusa mocą, Wszyscy święci bądźcie mi dopomocą. Amen! (Не я целитель — сам Пан Езус целитель; Не я целительница — Божья Мать целительница. Не моей силой, а Пана Езуса силой, Все святые, будьте мне помощью. Аминь) [там же: 86]; Nie jo likorz, nie jo likarka, Som Pon Jezus likorzem (Не я целитель, не я целительница, Сам Пан Езус целитель) [там же: 91]; Nie ja likorz, Najświętsza Maryja Panna likorz (Не я целитель, Пресвятая Дева Мария целитель) [там же: 93]; Nie jestem lekarką (lekarzem) — Pan Jezus lekarzem i Najświętsza Panienka, co pod krzyżem stała, swoim pokarmem obmywała (Не я целительница (целитель) — Пан Езус целитель и Пресвятая Дева, которая под крестом стояла, своим молоком обмывала) [там же: 100].

В русских (великорусских) заговорах такие формулы самоотречения встречаются редко. В севернорусских записях изредка может встретиться лишь «Не мой дух, Божий дух» после типичной «закрепки»: «Будьте мои слова лепки-крепки» [Адоньева, Овчинникова 1993: № 359, 390] или «Аминь. На амини сам Сус Христос и сама Царица Нибесная, Господним Духом, железным тылом. Будьти, мои слова, крепки, крипце булатнёго ножа» [Мансикка 1926: № 112] и т. п. И только в сборнике южнорусских донских заговоров, где возможно предполагать украинское влияние, встретилось несколько формул самоотречения:

Не сама я лечу, мать Пресвятую Богородицу прошу. Аминь, аминь, аминь [Проценко 1998: № 232], Не я хожу, не я лечу — ходит Божья Мать. Она ходит, она помогает рабу (имя) от глаза, от чёрного глаза, от серого глаза, от ночного, от полуночного... [там же: № 217], Не я хожу, не я лечу — лечит мать пресвятая Богородица. Она лечит, помогает, все болезни унимает [там же: № 204], Не я лечила, я Матушку Пресвятую Богородицу просила. А Матушка Пресвятая Богородица с небес сходила, к рабе божьей (имя) подходила, святым духом обдувала... [там же: № 4].

Встречаются формулы самоотречения и в записях из Калужской обл., т. е. с западной окраины русского ареала, имеющей много общих языковых и культурных черт с украинско-белорусским ареалом: «Не я тебя унимаю, не я тебя

утешаю. Утешает тебя сам Иисус Христос, сама Пресвятая Богородица, утешает тебя Господний ангел, твой хранитель, и все святые угодники. Аминь» [РЗЗ: № 1650]. Не характерны формулы самоотречения и для южнославянских заговоров. В качестве исключения можно привести пример из новых болгарских записей: «Аз не бая — Господ да бай, Господ да го очисти като чисто злато» (Я не заговариваю — Господь пусть заговаривает и пусть очистит его, как чисто золото) [Тодорова-Пиргова 2003: № 92].

Обращение к святым нередко предвзвращает весь текст заговора (так называемое молитвенное вступление), например,

Господу Богу помолюса, Пречистой Божьей Мацери поклонюса, Пречистая Божья мацерь приступала. Божья Мацерь с престола вставала, рабе божьей (имярек) ночные говоряла... [ПЗ: № 64], Светую Прачыстую Божу Маци прашу, / Памажы, памажы Ганни раждённой, хрышчоной уроки угаварыць [там же: № 231]; Сватые пророкы, одвэрнитэ урокы [там же: 268]; Святыи Дух, Святая дзева Гасподняя Марья! Или сама сыйдзи, или ангелаў прышли. Нехай мяне зашчышчаюць и заблюдаюць. И дух твой найдзе мяне [там же: № 659].

В восточнославянской традиции (в ее украинско-белорусском, но не русском варианте) в качестве сакральных персонажей, которым передается истинная власть над положением вещей, выступают не только христианские сакральные персонажи — Бог, Богородица, святые (хотя к ним, разумеется, заговаривающий апеллирует в первую очередь), — но и персонажи мифологического мира: персонифицированные природные явления, стихии, единицы времени — праздники, дни недели и даже сакральные предметы, и нередко — все они вместе.

В полесских заговорах популярна такая формула, обычно завершающая текст заговора:

Не я ратуе, / А Бог ратуе, / Божа Матка, / Божьи празднички. / Микола ратуе, / Борыс ратуе, / И ўсе свята ратуе. / И Божьи деньки ратуе. / И понедзельник ратуе. / И ўторок ратуе. / И среда ратуе. / И чэтвер ратуе. / И пятница ратуе. / И субота ратуе. / И недзеля ратуе [ПЗ: № 580, то же № 263, 332, 393 и др.].

Время оказывается такой же высокой сакральной ценностью, как и христианские персонажи, благодаря включению праздников и дней недели в календарный круг почитаемых временных единиц, претерпевающих характерную для народной традиции персонификацию. Единицы времени не только включаются в общие перечни защитников и помощников, но могут фигурировать и во вступительных молитвенных формулах: «Сегодны святой чэтверг, прошу я тебе, Дай помочы от себе» [ПЗ: № 146] или польск. «Piątku świętego, nie zamówiłem swoje mocu, bosku mocu, panna Jezusa, wszystkich świntych» (Святая Пятница, я заговариваю не своей силой, божеской силой, Пана Езуса, всех святых) [там же]), становясь тем самым полноценными носителями магической силы и субъектами магического действия. Ср. еще: полес. *Месяц высокосный, дай тела на кости* [там же: № 106], заговор «от сухот» (т. е. от худобы). К дням недели часто обращены южнославянские заговоры-гадания о суженом, которыми пользуются девушки (известны они и у восточных славян): ср. серб. «Сриједна и чет-

вртак два друга, петак и субота два друга, неђеља и понеђељак два друга, а уторак друга нема. О, уторниче, по богу јуначе, дођи ми на сан и кажи ми суђеног који ће ми бити» (Среда и четверг — два друга, пятница и суббота — два друга, воскресенье и понедельник — два друга, а у вторника друга нет. О, вторник, божий угодник, приди ко мне во сне и покажи мне, кто будет моим суженым) [Раденковић 1982: № 575]. В болгарских заговорах немало обращений к святой Неделе (ср. [Тодорова-Пиргова 2003: № 275]), св. Пасхе (ср. [там же: № 103]) и др.

Кроме праздников и дней, сакральными целителями могут быть з а р я: «Заря-заряница, Божья помажница... Выгаваривай суроки с кастей, с машчей» [ПЗ: № 223]), с т и х и и — буря и ветер, как в одном южнорусском заговоре от полового бессилия: «Это не я лячу — лечить сястра Буря, брат Ветер. И все святые, сам Бог, Николай Чудотворец, все помогите рабу божьему (имя)» [Проценко 1998: № 166], придорожный к р е с т: «Святые крыжу крыжуваный, на чтэры грани розпысаны, / Будь мылостыв, дай тыла на косты. / А нэ даеш тыла на косты, / Прымы душу до своей мылосты» [ПЗ: № 105], растение репейник под названием *дед*: «Дзеду мой мошчый, дай маему хлопцу (или дзевочки) полноту на косци» [там же: № 104], растение медвежье ушко — *диванна*: «Панна Дыванна, Прошу вашей имосци, шчоб дали мэнса на косци» [там же: № 107].

Интересно, что и высшие христианские персонажи иногда обращаются за помощью к космическим силам: «Прачыста Маци па небу хадзила, ясно сонейко прасила. Ясно сонейко па небу хадзило, месячко прасило. Месяц па небу хадзиў и дзицятко (имья) за ручку вадзиў» [ПЗ: № 92]. Не только сама знахарка не смогла оказать необходимую помощь (здесь вылечить младенца от «крикс»), но этого не смогла сделать даже Богоматерь, которой пришлось обратиться к солнцу, солнцу же в свою очередь пришлось обратиться к месяцу, а месяцу — к мифической птице: «У цёмнам лесе пташка шыракалапа, шыракадзюба, шыраканоса. Лапами разграбу, крыльями размету, а дзюбами расклюю. Плаксы и криксы (имья) атжэну» [там же: № 92]. Таким образом, здесь выстраивается целая пирамида субъектов (от отправительницы заговора, знахарки, до мифической птицы), иерархически упорядоченных, причем христианские персонажи занимают в этой иерархии не высшую позицию; высшую позицию всемогущего целителя занимает птица. Каждый из них так или иначе участвует в совершении действия, но решающая роль отдается только одному из них.

В то же время немало заговоров во всех славянских традициях, где «отправитель» текста, т. е. знахарка, произносящая заговор, вовсе не отказывается от своей собственной роли и способности поправить нарушенное равновесие вещей в мире. Это заговоры заклинательного типа, т. е. обращенные непосредственно к злой силе, которую надо побороть, или же даже «косвенные», повествовательные тексты, которые предваряются прямыми заявлениями знахарки о ее намерениях и способностях уничтожить (прогнать) болезнь, наговор и другое зло. Например,

польск. Zamowiom, zalicom i wyganiom choroby na bory, na lasy, na suche korzenie... (Заговариваю, засчитываю и выгоняю болезни на боры, на леса, на сухие корни...) [Kotula 1976: 336]; полес. Я вас отсылаю у крутии горы, густии лозы...

[ПЗ: № 205] или Я леки знаю. Я од лекоу одмоуляю, одговораю [там же: № 156]; Выкачаваю леки всяки... [там же: № 158]; А я тэ подуманье знаю, / Я одговораю, я отсылаю... [там же: № 203], Зговорваю урокы и помыслы з ёго костый жовтых, с криви чэрвоныйи, з очэй чорных, з ёго всех нэрвэй [там же: № 211]; русск. Я заговариваю уроки, я заговариваю родимец (имя). Все боли, все скорби [Адоньева, Овчинникова 1993: № 321]; Злой дух-испуг, сойди на осину, глубокою трясину. Я тебе вызываю, я тебе выкликаю: сойди в трясину, там тебе быть, там тебе жить [Проценко 1998: № 105].

Думаю, что такие «заявления» от лица знахарки, введенные в прагматическую рамку текста (ведь они воспроизводятся в готовом виде и составляют неотъемлемый компонент текста), не противоречат продемонстрированной выше модели самоотречения: они не означают, что знахарка рассчитывает исключительно на свои силы; такое заявление — всего лишь риторический прием, перформативная формула, произнесение которой должно иметь тот же результат, что и совершение соответствующего действия.

«Формулы отречения» характерны не только для заговоров; они используются и в обрядовых приговорах и ритуальных диалогах, где они имеют ту же функцию, т. е. эксплицируют истинного субъекта магического действия, совершаемого его «заместителями», реальными участниками обрядовой ситуации. Широко известен приговор, произносимый в Вербное воскресенье при ритуальном битье освященной веткой вербы: «Не я бью, верба бье. За тыждень Великдень. Будь здорова, як вода, расти, як верба». Указание на сакральный предмет — освященную вербу — переводит само действие из реального плана в магический и сакральный план; только такое действие, освященное таким «субъектом», способно наделить человека здоровьем и ростом. В Полесье в рождественский сочельник хозяин брал миску с кутьей, выходил во двор, обходил хату и стучал в стену. Из хаты спрашивали, кто там. Он отвечал: «Сам Бог». В другом селе хозяйка спрашивала из хаты: «Хто там стукае?», а хозяин отвечал: «Сам Бог стукуняе». У русинов Пряшевщины хозяин в доме стучал плугом и бороной, а хозяйка из чулана спрашивала: «Хто там дуркоче?» Хозяин отвечал: «Сам Бог вечерати хоче» [Толстой 2003: 337–339]. В этих ритуалах инсценируется приход на рождественскую трапезу Бога (которого нередко приглашают на ужин специальными клишированными формулами, см. [Виноградова, Толстая 1993а; 1995]), подобно тому как в заговорах инсценируется божественное лечение. Кроме того, это способствует сакрализации соответствующих ритуалов и текстов.

Очевидно, что разные фольклорные жанры в отношении своих прагматических характеристик неравнозначны: так называемые повествовательные, эпические жанры и даже многие песенные жанры гораздо менее привязаны к ситуации исполнения (произнесения, пения) текста и, как следствие, менее прагматически маркированы, чем магические тексты, такие как заговоры и обрядовые приговоры, включенные в обрядовый контекст и подчиненные определенной цели. Первые, если их рассматривать как высказывания в смысле Бахтина, имеют свою внутреннюю организацию (структуру субъектов, их иерархию и т. п.), которая может быть достаточно сложной, но они минимально вписаны в ситуа-

цию исполнения: «иллокутивная» семантика, скажем, сказки не очень сильно зависит от того, кто кому, когда и в какой обстановке ее рассказывает (хотя в какой-то мере все-таки зависит); обычно рассказчик не соотносит себя с субъектами (героями) повествования, он остается как бы вне пространства текста, за его рамками. В отличие от этого, исполнитель заговора как субъект лечебного ритуала и отправитель текста неизбежно соотносит себя с «внутренними» субъектами текста, отождествляя себя с ними, разделяя с ними креативную роль или отказываясь от собственной роли и полностью передавая ее персонажам текста и создавая тем самым усложненную структуру его прагматической организации. Текст заговора, хотя и является устойчивым и воспроизводимым, а не творимым его исполнителем (знахаркой, целителем), тем не менее часто включает «прямую речь» исполнителя, которую он одновременно и воспроизводит в готовом виде, и творит здесь и сейчас. В данном случае шла речь о категории субъекта и ее многоярусной конструкции, но то же самое можно сказать и о категории адресата заговорного текста: это не только пациент, которого лечат заговором, не только его болезнь, к которой могут быть обращены заклинательные слова, не только конкретный «помощник», каковым могут быть сакральный персонаж, явление или предмет, но и некий абсолютный адресат, т. е. высшая сила, к которой в конечном счете апеллирует любой магический текст или ритуал.

СТРУКТУРА ТЕКСТА «ТЕТРАЛОГИИ» ИЗ НОВГОРОДСКОГО КОДЕКСА

А. А. Зализняку принадлежит обнаружение и прочтение так называемых скрытых текстов найденного при раскопках 2000 г. в Новгороде уникального памятника древнеславянской письменности первой четверти XI в. — текстов, писавшихся на восковом покрытии дощечек, но не сохранившихся на верхнем, восковом слое, а отпечатавшихся на деревянной (липовой) основе в виде бесчисленных и беспорядочно наслоившихся друг на друга буквенных штрихов от писавшихся по воску многочисленных текстов. К настоящему времени прочитано и опубликовано, кроме известных текстов псалмов, четыре фрагмента неизвестных до сих пор текстов, получившие название «Тетралогия» (см. [Зализняк, Янин 2001; Зализняк 2002; 2004б]). О технике и беспримерных трудностях «чтения» этого исключительного по своей многослойности полипалимпсеста, чтения, фактически являющегося дешифровкой и реконструкцией, и о возможностях верификации результатов А. А. Зализняк подробно написал в одной из упомянутых публикаций [Зализняк 2002]. Критериями правильности чтения и достоверности реконструированного текста могут служить прежде всего чисто лингвистические показатели — лексические (принадлежность читаемых слов лексикону старославянского языка¹), морфологические (соответствие словоформ грамматической структуре старославянского языка), синтаксические (соответствие прочитанных словосочетаний и более сложных конструкций старославянским нормам управления и согласования), семантические (смысловая связность и мотивированность текста в целом и каждого его фрагмента в отдельности), текстологические (приемы организации текста, его жанровые, стилистические, ритмические и т. д. структуры). Только при соблюдении всех этих условий можно говорить о тексте как некоем целом; по существу, только в этом случае можно ставить вопрос о его филологической, содержательной, концептуальной и т. д. интерпретации и атрибуции [Бобрик 2004].

Тексты «Тетралогии», условно озаглавленные А. А. Зализняком «Закон Моисеев», «Размаряющие и размиряющие», «Архангел Гавриил» и «Закон Иисуса Христа», несмотря на их очевидную неполноту и фрагментарность, не оставляют сомнения в том, что они сознательно «сконструированы» не только со стороны содержания, но и со стороны формы и обладают многими признаками **поэтических** произведений и прежде всего ритмической организацией, проявляющей себя на всех уровнях — начиная от звуковых повторов (аллитерации,

¹ Впрочем, этот критерий не абсолютен. Как известно из практики чтения новгородских берестяных грамот, гапаксы, т. е. слова, не подтверждаемые другими древнерусскими и древнеславянскими памятниками, отнюдь не невозможны. Тем более они возможны для старославянских текстов.

рифма), слоговой структуры (метр) и кончая грамматическими (морфологическими, синтаксическими), лексическими и семантическими «фигурами» и упорядоченным чередованием более крупных блоков текста. Правда, степень поэтической упорядоченности неодинакова в разных частях каждого из четырех текстов и в разных текстах: например, «Закон Моисеев» в целом выдержан в более свободном, нарративном («прозаическом») режиме, чем другие тексты, однако и в нем присутствуют фрагменты, отличающиеся высокой степенью «поэтичности», т. е. организованности (кроме начального ряда повторяющихся двустрочных блоков, это, например, строки 38–41, о которых специально ниже).

Столь значительная степень формальной упорядоченности текстов «Тетралогии», вообще характерная для средневековых поэтических сочинений, в данном случае, как представляется, не является всего лишь данью поэтической традиции и тем более не может рассматриваться как продукт индивидуальной эстетической программы автора — она обусловлена «суггестивным» характером и идеологической направленностью текстов, призванных воздействовать на умы и чувства адресатов, утвердить их в христианской вере и послужить для них руководством в повседневной жизни и в мировосприятии. С этим же, несомненно, связана и такая бросающаяся в глаза особенность рассматриваемых текстов, как их насыщенность «апеллятивными» формами, т. е. конструкциями, непосредственно обращенными к адресату или указывающими на него (глаголы в императиве, в форме 2 мн. наст.); сюда условно могут быть также присоединены диалогически маркированные формы 1-го лица. Ср. соотношение «апеллятивных» и «нарративных» (повествовательных) глагольных форм в четырех текстах «Тетралогии»:

	2 ед., мн.	1 ед., мн.	Прочие формы
«Закон Моисеев»	26 + повторы <i>a-z</i>	0	44
«Размаряющие и размиряющие»	0	0	Повторы <i>a-z</i>
«Архангел Гавриил»	118	3	9
«Закон Иисуса Христа»	1	26	3

В этом отношении апокрифические тексты «Тетралогии» оказываются сопоставимыми с архаическими по своей «поэтике» и языковой форме фольклорными заклинательными и другими магическими текстами, которые также призваны в первую очередь воздействовать на действительность. Этой общей прагматикой объясняется очевидное сходство двух видов текстов по многим другим линиям, несмотря на то, что они принадлежат к разным, в каком-то отношении полярным, культурным идиомам — один из них манифестирует средневековую книжную традицию, ориентированную на христианство и апеллирующую к человеку, другой — устную народную традицию, уходящую корнями в язычество и ведущую диалог непосредственно с окружающим человека миром. Для обеих

традиций главными приемами, с помощью которых достигается преследуемая цель и обеспечивается необходимая степень «суггестивности» текста, служат **повтор** (однократный и многократный) и **чередование**, т. е. то, что создает **ритмическую структуру** текста, подобную геометрическому орнаменту или музыкальной композиции. Эти приемы затрагивают все уровни текста, во многих случаях они легко наблюдаемы (как, например, «неисчислимые» повторы в первых двух текстах, обозначенные буквами *a-z*), но иногда современному читателю они не видны, и для их обнаружения требуется специальная филологическая процедура.

Возьмем для примера фрагмент из «Закона Моисеева», выделяющийся своей жесткой ритмической организацией на фоне остального, относительно «свободного» по своей структуре текста:

- 38 и альчжщала напйтѣахж и жаждщала напагаахж
 39 и нищала накрьмлаахж и сирьа призираахж
 40 и немощьныа исцѣлаахж и маломощьныа лѣчаахж
 41 и жродивыа почитаахж и мрътвыа погрѣбаахж

Каждая из четырех строк делится на две части, имеющие одинаковую синтаксическую структуру (объект плюс предикат), заполняемую одними и теми же грамматическими формами (объект в форме В. мн. и управляющий переходный глагол в форме имперф. 3 мн.) с неизменным порядком слов (объект предшествует предикату). Получается 8 однотипных конструкций, вводимых союзом *и*, которые семантически связаны одновременно по нескольким линиям. Ряд, состоящий из существительных и причастий, обозначающих объект действия глагола, представляет собой перечень лиц, объединенных общим признаком обделенности, недостачи жизненных благ (*алчущие* и *жаждущие*, *нищие* и *сирые*, *немошные* и *маломошные*, *уродивые* и *мертвые*) и прежде всего нуждающихся в божественном участии и покровительстве. Соответственно этому глаголы составляют единый ряд по семантическому признаку «восполнения недостачи» (*напитать* и *напоить*, *накормить* и *призреть*, *исцелить* и *лечить*, *почитать* и *погребать*; видовыми различиями в данном случае пренебрегаем). В каждом отдельном «бинеоме» глагол и прямое дополнение связаны общим семантическим компонентом, указывающим на то, чего именно недостает объекту и что восполняется предикатом (для *алчущих* *напитали* — это пища, для *жаждущих* *напоили* — вода, для *немошных* *исцелили* — здоровье/болезнь, для *маломошных* *лечили* — жизненные силы и т. п.). Кроме того, эти конструкции объединены в пары (соответствующие строкам) на основе семантической связанности (синонимии или ситуативной общности) как глаголов, так и объектов (например, *алчущие* и *жаждущие* имеют сходную структуру значения, так же как и *питать* и *поить*, которые к тому же и этимологически родственны); в двух парах из четырех внутренняя связанность поддерживается еще и одинаковыми приставками (*напитали* и *напоили*; *почитали* и *погребали*). Наконец, членение на строки и полустрочия (отмеченные начальным *и*) соответствует слоговой структуре данного фрагмента:

	«Полустишия»	Слоговая структура	Число слогов
38	и альчжщцѣѧ напѣтѣахж и жажджщцѣѧ напѣаѣахж	1 + 4 + 5 1 + 4 + 5	10 10
39	и нищцѣѧ накрѣмльаахж и сирыѣѧ призираахж	1 + 3 + 5 1 + 3 + 5	9 9
40	и немощьныѣѧ исцѣлѣаахж и маломощьныѣѧ лѣчаахж	1 + 5 + 5 1 + 6 + 4	11 11
41	и жродивыѣѧ почитаахж и мрѣтвыѣѧ погрѣбаахж	1 + 5 + 5 1 + 3 + 5	11 9
42	и тризны творѣаахж	1 + 2 + 4	7

В первых трех строках строго выдержано силлабическое равновесие между полустрочиями (10–10, 9–9, 11–11), в четвертой оно нарушается (11–9), чтобы в дальнейшем полностью сойти на нет, уступив место «свободной», ритмически не организованной (не членящейся на полустрочия) последовательности строк 42–46 (это не значит, что они полностью лишены ритма, ср. приходящая на них смену порядка слов — препозиция объекта предыдущих строк сменяется постпозицией: 44 *и призываахж идолы*, 45 *и не почитаахж и́са х́са*, 46 *и не испльнѣахж заѣтѣа его*).

Вообще для поэтики рассматриваемых текстов, насыщенных всякого рода повторами, характерна своего рода инерция начала, некое «застревание» на первой синтагме («фигуре»), затем на первом члене синтагмы, и постепенность модификации повторяющейся начальной формулы: изменение сначала затрагивает ее вторые и дальнейшие члены, сохраняя неизменным первый. Так, в начале первого текста («Закон Моисеев») после окончания повторяющихся строк *a–z* начальные слова *и кланяете сѧ* удерживаются еще в трех следующих строках и лишь затем уступают место другим конструкциям (при этом первая из новых форм *поклоните сѧ* оказывается лишь видоизменением сменяемой формы). Еще заметнее этот прием постепенных изменений в остальных текстах «Тетралогии».

Нарушение многократно повторяющейся начальной формулы *размарѣжцеи* и *размирѣжцеи* в одноименном тексте также начинается с замены не первого, а второго ее члена (*2 размарѣжцеи* и *разбиваѣжцеи*), что открывает путь к дальнейшим, тоже постепенным, модификациям; при этом исходная формула время от времени возвращается, перебивая последовательность других глагольных (причастных) биномов и как бы скрепляя собой весь ряд (ср. строки 4 и 15, в строке 8 представлена ее инверсия); компоненты начальной формулы выступают также по отдельности, в сочетании с другими причастиями: *размарѣжцеи* — в строках 2, 10, *размирѣжцеи* — в строках 6, 9, 13, 17. Повторяются и другие причастия (приводятся по порядку их следования в тексте): *разбиваѣжцеи* (строки 2, 5, 11, 17), *раздираѣжцеи* (3, 6, 11, 12), *разламаѣжцеи* (3, 9), *размѣтаѣжцеи* (5, 10), *раскажаѣжцеи* (7, 16), *раздымаѣжцеи* (12, 14), *раздѣлѣжцеи* (13, 14); не повторяются: *раскалаѣжцеи* (7), *раскарѣжцеи* (16). Из этих одиннадцати разных причастий (обозначим их буквами А–L) составлена цепь, насчитывающая 17 двучленных строк (не считая повторов *a–z*); новые члены (обозначены жирным

шрифтом) вводятся в эту цепь «постепенно», с периодическим возвращением к ранее введенным, ср. конфигурацию первых 17 строк: 1. **A+B** (с повторами *a-z*), 2. **A+C**, 3. **D+E**, 4. **A+B**, 5. **F+C**, 6. **D+B**, 7. **G+H**, 8. **B+A**, 9. **E+B**, 10. **A+F**, 11. **D+C**, 12. **D+J**, 13. **B+K**, 14. **J+K**, 15. **A+B**, 16. **G+L**, 17. **C+B**. Лишь с 18-й строки прекращается монотонный ряд образований с приставкой *раз-* (не считая повторов *a-z*, он содержит 34 единицы); эта граница отмечена также появлением первой трехчленной строки (18) после длинного ряда двучленных. Многократно воспроизведенная словообразовательная модель не только «скрепляет» и ритмически организует соответствующий фрагмент текста, но и придает ему содержательную целостность, благодаря «деструктивной» и отрицательно окрашенной семантике приставки *раз-*. Следующие за этим строки (19–24), составленные также из причастий, уже не обнаруживают столь жесткой формальной структуры (в семантическом отношении они продолжают нагнетание негативных характеристик) и составляют переход от сугубо организованной («поэтической») части текста к более свободной (в ритмическом смысле) его концовке.

Этот же принцип орнаментального построения длинных перечней, состоящих из однотипных языковых элементов (в данном случае форм императива), которые группируются в строки то из двух, то из трех слов, отделяемых друг от друга союзом *и*, выдержан в третьем тексте «Тетралогии» («Архангел Гавриил»). Ср. строки 4–10, составляющие блок трехчленных конструкций, скрепленный общим начальным элементом *и пригласите*:

- 4 и пригласите и напоите и опустошите
- 5 и пригласите и очистите и отпустите
- 6 и пригласите и оживите и отпустите
- 7 и пригласите и приведёте и съберёте
- 8 и пригласите и оутёшите и почёстите
- 9 и пригласите и наставите и оупросите
- 10 и пригласите и похвалите и оусадите

Начиная с 11-й строки меняется первый компонент трехчлена (строка начинается с *и похвалите*), в 12-й строке появляется вновь начальное *и пригласите*, отсылающее к предыдущему блоку, затем двумя двучленными строками (13 и 14) перебивается инерция трехчленных конструкций; то же происходит в строках 24 и 25, затем в 29, 30, 31, после чего, наоборот, трехчленные и дважды даже четырехчленные строки начинают разбивать последовательности двучленных строк. Наконец, только со строки 45 прекращается ряд сплошных императивных глагольных форм (общим числом 115), и в текст вводятся новые лексические элементы и грамматические формы, и он становится менее организованным и более свободным.

Четвертый текст, «Закон Иисуса Христа», еще более «инерционен»: строки 4–24 представляют собой клишированную формулу, начинающуюся со слов *азъ есмь*, продолжением которой служат комбинируемые разным способом именные компоненты сказуемого (соединенные союзом *и*): *истина и законъ и*

пророци (строки 5, 8, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24), *таина несъказанъна* (4, 14, 20), *истина и путь и стъза* (6), *законъ и пророци и таже сихъ* (7), *истина спасеная и отърадна* (9), *сжиржъ избъраныи и любъзнь* (10, 13), *двѣрь и истина и пжтъ и стъза* (11), *истина и таина несъказаная* (16), *истина и таина и закон и пророци* (17). Так организованы слова, принадлежащие Христу. Далее следует «комментарий» к этим словам, выдержанный в «свободном» стиле.

Указанные особенности организации текстов «Тетралогии», а именно наличие ритма на формальном и семантическом уровне, орнаментальность, инерционность, выделенность начала (строки, «стиха», звена, семантико-синтаксического блока), насыщенность повторами, находят прямую параллель в поэтике и структуре фольклорных текстов заклинательного, магического характера, прежде всего заговоров, сохраняющих, как известно, черты глубокой архаики. Показательным примером этого сходства могут служить типичные для заговоров длинные многочленные ряды, построенные по единой синтаксической, морфологической, словообразовательной и семантической модели. Ср. строгую орнаментальную структуру сербского заговора от краснухи (*црвеног ветра*):

Пош'о *црвени* ветар
на *црвену* коњу,
црвена му уста,
црвени му зуби,
црвена му грива,
црвене му уши,
црвена му глава,
црвена му кожа,
црвена му аша,
црвена му узда,
црвен му кускун,
црвена му цигерица,
црвена му црева,
црвене му ноге,
црвен му реп,
црвене му копите.

Изгореше му, *подгореше* му копите,
изгоре му, *подгоре* му реп,
изгореше му, *подгореше* му ноге,
изгореше му, *подгореше* му црева,
изгоре му, *подгоре* му цигерица,
изгоре му, *подгоре* му кускун,
изгоре му, *подгоре* му узда,
изгоре му, *подгоре* му аша,
изгоре му, *подгоре* му кожа,
изгоре му, *подгоре* му грива,
изгореше му, *подгореше* му зуби,
изгореше му, *подгореше* му уста.

Отправился *красный* ветер
на *красном* коне,
красный у него рот,
красные у него зубы,
красная у него грива,
красные у него уши,
красная у него голова,
красная у него кожа,
красная у него попона,
красная у него уздечка,
красный у него подхвостник,
красная у него печень,
красные у него кишки,
красные у него ноги,
красный у него хвост,
красные у него копыта.

Сгорели у него, *обгорели* у него копыта,
сгорел у него, *обгорел* у него хвост,
сгорели у него, *обгорели* у него ноги,
сгорели у него, *обгорели* у него кишки,
сгорела у него, *обгорела* у него печень,
сгорел у него, *обгорел* у него подхвостник,
сгорела у него, *обгорела* у него уздечка,
сгорела у него, *обгорела* у него попона,
сгорела у него, *обгорела* у него кожа,
сгорела у него, *обгорела* у него грива,
сгорели у него, *обгорели* у него зубы,
сгорел у него, *обгорел* у него рот.

Далее тот же самый текст повторяется еще много раз с последовательной заменой цветового эпитета: «Пош’о бео ветар на белом коњу, бела му уста, бели му зуби...» (Отправился белый ветер на белом коне, белый у него рот, белые у него зубы...), затем: «Пош’о сињ ветар на сињоме коњу, сиња му уста, сињи му зуби...» (Отправился синий ветер на синем коне, синий у него рот, синие у него зубы...) и т. д. [Раденковић 1982: 67–68, № 89]. Каждый «цветовой» блок текста («красный», «белый», «синий» и т. д.) содержит по две «строфы». В первой строфе 16 строк, из них 14 представляют собой одну и ту же конструкцию («красный/-ая/-ые у него...»), в которой переменными членами оказываются названия деталей конской упряжи и частей тела животного — от рта до копыт. Синтаксическая инверсия, выдвигание на первую позицию в каждой из 14 строк прилагательного, переносит на него логический акцент и подчеркивает ключевую роль цветового прилагательного как формального и содержательного стержня всей конструкции. Вторая строфа также состоит из 14 строк одинаковой структуры (*сгорел/-а/-и у него, обгорел/-а/-и у него...*), однако порядок перечисления переменных членов конструкции в ней обратен (зеркален) по отношению к первой строфе; если там было: «рот – зубы – грива – уши – голова – кожа – попона – уздечка – подхвостник – печень – кишки – ноги – хвост – копыта», то здесь атрибуты коня подвергаются уничтожению (сжиганию) в строго обратном порядке: *копыта – хвост – ноги – кишки* и т. д., при этом сама обратность, несомненно, входит в арсенал магических средств защиты (отвращения опасности). Дополнительным приемом ритмизации и суггестии становится здесь тавтологическое удвоение глагола (*сгорел – обгорел*), на который падает основная магическая нагрузка по уничтожению опасности.

Аналогичные способы конструирования магического текста применяются в русских заговорах. Ср.:

...стегайте его (рыжего коня)
по ушам и по заушам,
по глазам и по заглазам,
по коже и по закоже,
по костям и по за костям,
по гриве и по загриве,
по хвосту и по захвосту,
по копытам и по закопытам,
по суставам и по засуставам,
 с крови и с сердца;
 батюшка Михайло архангел и Георгий Храбрый,
 выгоните нечистый дух,
 двенадцать ногтей.

[ВЗ: № 194]

Или:

...спать бы ей — не заспать бы ей меня;
 есть бы ей — не заесть бы меня;
 пить бы ей — не запить бы меня;

ходить бы ей — не заходить бы меня;
 говорить бы ей — не заговорить бы меня...
 [там же: № 20]

...не едой отъестись не могла бы от меня,
 ни питьем отпиться,
 не дутьем отдуться,
 не гулянкой загулять,
 не в бане отпариться.

[там же: № 7]

Центральная часть первого текста построена по модели «по X и по-за X», где X — «переменная», название части тела; второго — по модели «X бы ей — не за X бы ей меня», где X — переменный глагол; третий текст использует тавтологическую конструкцию (*figura etymologica*), которая в последней строке заменяется содержательно эквивалентной «ситуативной» тавтологией.

Инерционная поэтика заговора не только организует текст и придает ему ритм и необходимую суггестивную энергию, но и порождает новые, «инерционные» языковые формы и новые смыслы [Толстая 2005б] (наст. изд., с. 314–332), ср. выделенные публикатором лексемы *зауши*, *заглаза*, *закожа* и т. д. в первом примере и нестандартные значения приставочных глаголов во втором и третьем примерах: *заспать*, *заходить*, *заговорить*, *отпиться* и т. д. в значении ‘забыть, отстраниться, отрешиться, отказаться в процессе сна, хождения, говорения и т. д.’. Это, как кажется, не характерно для средневековых поэтических текстов, не выходящих в целом, насколько можно судить (см. [Зализняк 2004б]), за рамки литературного стандарта, хотя и им игра формой и смыслом слов, формальные и семантические притяжения и отталкивания, безусловно, присущи.

Прямой параллелью к поэтическому приему нанизывания однотипных словообразовательных (и морфологических) форм с меняющимся корнем и сквозным префиксом, наиболее ярко представленному в фрагменте «Размаряющие и размиряющие», оказываются многочисленные перечислительные конструкции русских заговоров. Кроме приведенных выше образцов, в том же сборнике Майкова можно найти немало примеров такого рода:

...золотуху выговорить,
пересудную,
передумную,
переговорную, полунощную...
 как конь воды не *спивает*,
 травы не *съедает*,
околел, *онемел*, так бы у раба (имярек)
околела, *онемела* у буйной голове, у ясных очах...

[ВЗ: № 93]

...на этом престоле сидит Пресвятая Матерь,
 в белых рученьках держит белого лебеда,
обрывает, общипывает у лебеди белое перо;
 как *отскокнуло, отпрыгнуло* белое перо,
 так *отскокните, отпрыгните, отпряните*
 от раба Божия (имярек)
 родимые огневицы и родимые горячки...

[там же: № 97]

В последнем примере «арматуру» текста образуют лексические повторы ключевого прилагательного *белый* (4 раза), существительных *лебедь* и *перо* (по 2 раза) и, пожалуй, важнейший элемент конструкции — ряд глагольных форм с повторяющимися префиксами (*об-* 2 раза и *от-* 5 раз), причем они соположены по принципу семантической тавтологии: *обрывает = общипывает, отскокнуло = отпрыгнуло, отскокните = отпрыгните = отпряните*.

Подобно заговорам и другим «магическим» фольклорным жанрам, тексты «Тетралогии» широко пользуются повторами, тавтологией и синонимическими и паронимическими сближениями. Ср. лексический повтор в «Законе Моисееве»: «26 и ѡша ѡ народи и *питѣша са* отъ масть овъчихъ 27 и *питѣша са* дѣти и *питѣша са* альчжщей и *питѣша са* раби ихъ», который применяется с ритмической (и далее магической) целью, аналогично тому, как это делается в перечислительных конструкциях заговоров, ср. приведенный выше (с. 322) фрагмент сербского заговора (обращение к болезни с угрозой): «*Сапалих* ти децу, *сапалих* ти бабу, *сапалих* ти оца, *сапалих* ти мајку, *сапалих* ти стрица, *сапалих* ти стрину <...> *сапалих* ти кума, *сапалих* ти куму, *сапалих* ти брата, *сапалих* ти снаху, *сапалих* ти зета, *сапалих* те, изгорех те, сагорев те, сагорев сав ти род» (*Я сжег твоих детей, я сжег твою бабу, я сжег твоего дядю, я сжег твою тетку <...> я сжег твоего кума, я сжег твою куму, я сжег твоего брата, я сжег твою сноху, я сжег твою сестру, я сжег твоего зятя, я сжег тебя, я спалил тебя, я выжег тебя, я выжег весь твой род*) [Раденковић 1982: 71].

Разновидностью тавтологии, которая в широком смысле может быть не только «лексической» (корневой), но и словообразовательной (повторение однотипных моделей), синтаксической (повторение однотипных конструкций), морфологической (нанизывание одинаковых грамматических форм), можно считать соположение в тексте синонимов (часто соединенных союзом *и*) — своего рода семантическая тавтология. Этот поэтический прием, применяемый в текстах «Тетралогии» (ср. в «Законе Моисееве»: 30 *оуставы и исправы <...> строѡа и разлогы*; 31 *оуроки и поконы*; 37 *на полихъ и на нивахъ*; в «Архангеле Гаврииле»: 21 *съврѣшите и творите*, 27 *съставите и съберѣте*, 38 и *наоучите и наставите*, 44 и *просите и молитте* и др.), также широко используется в заговорах. Ср. «глядели и смотрели» [ВЗ: № 9], «помогает и пособляет» [там же: № 51], «не жги, не пали моего белого тела, красного мяса» [там же: № 96], «прошу и молю <...> отгони и отведи от меня» [там же: № 120], «... запри и замкни» [там же: № 138], «...вышибает, выбивает <...> вышибало, выбивало <...> пожирало и по-

едало...» [там же: № 211] и мн. др. При этом разные виды тавтологии часто ради достижения большего магического эффекта действуют совместно, например: «...так бы на раба Божия (имярек) глядели и смотрели старые старики, молодые мужики, старые старухи, молодые молодухи...» [там же: № 9], «Замкну замки замками, заключу заключи ключами» [там же: № 18].

В «Тетралогии» встречаются «ситуативные» синонимические пары, объединяемые на основе принадлежности к одной и той же прагматической ситуации, ср. в «Архангеле Гаврииле»: 22 *тешите и строите* (строительство) и *пашите и сбите* (земледелие), 32 и *пашите и сбите* и *пожьните* (земледелие), а также антонимические соположения: 34 и *размакьчите и отвьрдите*, 35 *разведьте и сьведьте* и т. п.

В тексте «Размаряющие и размиряющие», кроме ряда причастий в первых 17 строках, которые связаны словообразовательной, морфологической, фонетической и в определенной степени семантической близостью, встречаем сопряжение однокоренных форм, соотносящихся друг с другом на синонимической или антитетической основе: 26 *подажьце и въздажьце*; то же в «Архангеле Гаврииле»: 11 *сьнасъте и запасъте*, 19 *опростите и простите*; 35 *разведьте и сьведьте*, 37 *сьнасъте и пасъте*, 42 *разнесъте и възнесъте* — вид тавтологического притяжения, весьма характерный также для заговорных текстов: «снесите и донесите, вложите и положите (<...> всякая пища кипит, перекипает, горит, перегорает, сохнет и посыхает» [ВЗ: № 1], «она шьет, пошивает, золотые ковры вышивает» [там же: 146], «не я говорю, не я выговариваю; выговаривая, отговаривая сама Божья матушка» [там же: № 175], «угони, выганивай (<...> сохнет, присыхает» [там же: № 198], ограждает и огораживает [там же: № 204].

Однако более значим в этом тексте противоположный прием, а именно — варьирование корня при сохранении префикса и всей словообразовательной модели: 1 *а-з размаряѡщи и размиряѡщи*, 2 *размаряѡщи и разбиваѡщи*, 3 *раздираѡщи и разламаѡщи* и т. д. Подобные ряды, хотя и не столь протяженные (а чаще всего двучленные и трехчленные), встречаются и в текстах заговоров: «Закройте и защитите меня, на той высокой горе загораживайте меня железным и медным небом, затворяйте меня тремя дверями железными, закладывайте тремя цепями железными, замыкайте меня тремя замками железными» [ВЗ: № 330]; «Глаголю тебе, разсысья, растрекляте, растрепогане, растрекоаянне!» [там же: 167].

Здесь были рассмотрены лишь самые заметные, бросающиеся в глаза особенности организации текста в нескольких из прочитанных на сегодняшний день фрагментах новгородской восковой книги начала XI в. Мы вполне отдаем себе отчет в том, что далеко не все приемы и фигуры, особенно в смысловой структуре текстов, доступны современному восприятию; многие из них остаются скрытыми и нуждаются для своего выявления и истолкования в более глубоко специальном текстологическом анализе и сопоставлении с другими дошедшими до нас древнеславянскими литературными текстами. Однако даже эти предварительные наблюдения, как кажется, позволяют заключить, что в текстах «Тетралогии» (или, скажем осторожнее, в «стихотворных» фрагментах

этих текстов) правомерно видеть один из древнейших образцов оригинальной древнеславянской поэзии, отражающий тот начальный этап ее существования, когда стихотворные формы синкретически спаяны с «нарративной» тканью текста и не всегда легко вычлениются из «прозаического» контекста (да и само разграничение и тем более противопоставление этих двух видов организации текста еще не носит категорического характера). Главные из заметных уже сейчас особенностей «стихотворных» фрагментов «Тетралогии» — ритмическая организация, затрагивающая все уровни текста (силлабика, грамматика, семантика), широко применяемый прием параллелизма, повторы, тавтология, «инерционность», выделенность начала (строки, стиха), «апеллятивный», т. е. ориентированный на адресата, характер текста — сближают их с той разновидностью древнеславянской поэтической традиции, которую вслед за К. Ф. Тарановским принято называть «молитвословным» стихом в противоположность «сказовому» стиху [Тарановский 1968]². С другой стороны, не менее показательно отмеченное выше сходство структуры текстов «Тетралогии» с архаической поэтикой магических форм устной традиции, в первую очередь заговоров.

* * *

С учетом сказанного выше о жесткой организации текстов «Тетралогии» зададимся вопросом, может ли критерий структуры текста верифицировать реконструируемый текст, который удовлетворяет всем остальным (собственно языковым) критериям правильности. Для текстов «Тетралогии» актуальность этого критерия обусловлена тем, что они писались подряд много раз (по не вполне ясным пока причинам) и, следовательно, реконструированы на основе множества «списков», которые могли накладываться друг на друга и порождать разные последовательности одних и тех же фрагментов.

В данном случае речь пойдет о первом из четырех фрагментов — «Законе Моисеевом», который в целом, как уже отмечалось, выдержан в более свободном нарративном режиме, чем остальные три фрагмента, однако и его структура обнаруживает черты явной и сознательной «сконструированности». Эта структура, проявляющая себя в порядке следования, чередования тех или иных языковых элементов (лексических, морфологических, словообразовательных, синтаксических), должна соответствовать семантическим (смысловым, содержательным) заданиям текста, целям его создателя («отправителя»), который стремится воздействовать на адресатов, и другим особенностям прагматики текста. Текст, реконструированный А. А. Зализняком, следующий (сохраняется данная им нумерация строк, убраны повторяющиеся строки):

² Ср.: «Основным определителем молитвословного стиха является система ритмических сигналов, отмечающих начало строк. В первую очередь в этой функции выступают две грамматические формы — звательная форма и повелительное наклонение (<...> Другим средством маркирования начала строки в молитвословном стихе является синтаксическая инверсия, например, постановка на первое место в строке прямого дополнения перед сказуемым» [Тарановский 1968: 377–378].

- 1 (...) и кланяете сѧ велзевуоуоу ѡзыкомъ своимъ
- 2 и кланяете сѧ азраилоу ѡзыкомъ своимъ
- 3 и кланяете сѧ на вѣстокъ слънѣца |
- 4 и кланяете сѧ и противъномуу |
- 5 и кланяете сѧ богомъ и кланяете сѧ и еще [
- 6 поклоните сѧ и положите сѧ на бѧ [|
- 7 и разберѣте своѧ шатѣры и положите ѡко стоѧтъ [
- 8 приходите и приношения| не потайте [
- 9 и отрока и пришъльца не | берѣте [е
- 10 и зѧти не берѣте [
- 11 лише вельбоуды берѣте [
- 12 а иного скота не берѣте ни еди|ного копыта
- 13 и рогата скота не берѣте [|]
- 14 и опрѣснѣкъ не купите себѣ никогда же [|
- 15 приходите и исплнните сѧ опрѣснѣкъ |
- 16 приходите и отѣберѣте себѣ товары [|
- 17 бѧ помолите
- 18 вѣса своѧ животы и вѣса | своѧ котѣлы и товары съберѣте
- 19 шатѣры разберѣте и идѣте къ моисею [|
- 20 отѣтоли народи дрѣвѧны и камѧны | идолы възъмше
- 21 придоша къ моисею | и рѣша ему [
- 22 поиди и проси даровъ оу | господа и дасть ти [
- 23 поиде моисеи на | горѣ синаискѣж и възъва къ господ|оу [
- 24 и повелѣ ему господъ раздѣлити | овѣца [
- 25 и раздѣлиша овѣца и разведоша ѧ поразнѣ [
- 26 и ѡша ѧ народи и питѣша | сѧ отъ масъ овѣчихъ
- 27 и питѣша дѣти | и питѣша сѧ альчѣщей и питѣша сѧ раби ихъ [
- 28 събравъ моисеи народы на го|рѣ синаисѣи
- 29 начѧтъ поучати народы | и полагаѧи законы
- 30 и полагаѧи законы и полагаѧи оу|сѧвы и исправы и прочѧѧ строѧ и раз|логы
- 31 и вѣсѧкъѧ оуправы и прочѧѧ оуро|кы и поконы [
- 32 и приѡша народи законъ | моисеовъ [
- 33 моисеи же изиде из горы
- 34 и за|прѣти вѣсходити на горѣ и чѣстити ид|олы [
- 35 орѣжие и лѣкы и стрѣлы и трѣбы | и прапоры
- 36 поставите въ ложницѧ | и оставите съхранити [
- 37 и шѣдше наро|ди труждаѧ сѧ на полихъ и на ни|вахъ не покладаѧще рѣкъ
- 38 и альчѣ|щѧѧ напоѧѧхъ и жѧждѣщѧѧ напоѧѧхъ
- 39 и нищѧѧ накрѣмѧѧхъ и сирѣѧ пр|изираѧхъ
- 40 и немощныѧ исцѣлѧѧхъ | и маломощныѧ лѣчаѧхъ
- 41 и жродивыѧ | почитаѧхъ и мрѣтвыѧ погрѣбаѧхъ |
- 42 и тризны творѧѧхъ
- 43 и жизньнѣ своѧ про|важдаѧхъ въ прохладении
- 44 и призы|ваѧхъ идолы
- 45 и не почитаѧхъ иса хѣа |
- 46 и не исплнѧѧхъ завѣта его [|

Пока трудно с определенностью охарактеризовать «автора» этого текста, однако наличие в нем большого «апеллятивного» отрезка, впрямую обращенного к адресатам и построенного на серии императивов, выдает в нем проповедника и «агитатора», а «обличительный» характер начального и конечного отрезков — полемиста и идейного борца за веру. Чередование «констатирующих» (повествовательных) утверждений в презенсе (строки 1–5) с императивными (строки 6–19), которые вновь сменяются повествовательными, но уже в аористе и имперфекте (строки 20–46), создает жесткую структуру, имеющую содержательное оправдание: обличение нечестивого народа (презенс) сменяется призывом пойти к Моисею и просить его обратиться к Господу (императив), затем следует повествование о благах, дарованных Господом, а далее рассказ о проповедях Моисея и его требованиях к людям отказаться от идолопоклонства (аорист), который завершается констатацией бесплодности призывов к благочестию: народы вновь поклонялись идолам и не почитали Иисуса Христа (имперфект).

Одна из заметных особенностей структуры подобных текстов — их «инерционность», или кумулятивность, цепочечный принцип построения последовательностей фраз, при котором каждая следующая фраза содержит (повторяет) по крайней мере один формальный элемент предыдущей фразы; во многих случаях наблюдается не один, а более общих элементов. Достаточно посмотреть на первый отрезок текста — он состоит из полностью тождественных фраз, в которых меняется только имя (*Велзевул – Азраиль*). Строки 5–6 объединяют формы *кланяете сѧ* и *поклоните сѧ*; 6–7: *положите*; 7–8: нет; 8–9: нет; 9–13: (*не берѣте*); 13–14: нет; 14–15: *опрѣснѣхъ*; 15–16: *приходите*; 16–17: нет; 17–18: нет; 18–19: *съберѣте – разберѣте*; 19–20: нет; 20–21: нет; 21–22: нет; 22–23: *поиди – поиде*; 23–24: *господоу – господѣ*; 24–25: *раздѣлити – раздѣлиши*; 25–26: нет; 26–27: *питѣши*; 27–28: нет; 28–29: *народы*; 29–30: *полагати*; 30–31: *прочѣша*; 31–32: нет; 32–33: *моисеовѣ – моисеи*; 33–34: *горы – горѣ*; далее цепочечной связи нет, но используются другие типы повторов и смысловых связей.

Особенно выделяются своей формульностью строки 38–41. Каждая из них делится на две части, имеющие одинаковую синтаксическую структуру (объект плюс предикат), заполняемую одними и теми же грамматическими формами (объект в форме В. мн. и управляющий переходный глагол в форме имперф. 3 мн.) с неизменным порядком слов (объект предшествует предикату). В качестве объекта выступают лица, объединенные признаком обделенности, недостачи жизненных благ (*алчущие* и *жаждущие*, *нищие* и *сырые*, *немошные* и *маломощные*, *уродивые* и *мертвые*), соответственно глаголы составляют единый ряд по семантическому признаку «восполнения недостачи» (*напитать* и *напоить*, *накормить* и *призреть*, *исцелить* и *лечить*, *почитать* и *погребать*). Подробнее см. выше.

Вполне вероятно, что текст имеет и другие показатели структурной и семантической организации, которые пока не замечены. На данном этапе его постижения ограничимся лишь этими двумя замеченными структурными характеристиками, а именно: чередованием фрагментов, отличающихся глагольными формами (презенс – императив — аорист, имперфект), и кумулятивностью (це-

почечностью) построения последовательности строк (стихов). В реконструированном А. А. Зализняком тексте обнаруживается несколько случаев явного отклонения от этих двух принципов. Прежде всего бросается в глаза вторжение двух «императивных» строк в ряд аористных конструкций: это строки 35 *оржжие и лжки и стрѣлы и тржбы | и прапоры* и 36 *поставите въ ложъница | и оставите съхранити*, которые и содержательно выглядят на этом месте, среди нарративных строк, не очень уместными. Кажется более естественным их вхождение в «императивный блок» и трактовка этих «указаний» или «распоряжений» в контексте других, подобных по своей прагматике и семантике строк (7–19).

Следующим отклонением, но уже не от грамматического, а от кумулятивного принципа (одновременно и принципа семантической связности), можно считать строку 19 *шатъры разберъте и идъте къ моисею*, которая оказалась оторванной от близкой к ней строки 7 *разберъте своѧ шатъры и положите яко | стоить*, их связывают два содержательно существенных компонента («разберите шатры»). Что касается того, в какой последовательности эти две строки должны соседствовать, то, вероятно, есть семантическое оправдание для обоих вариантов; в пользу того, что строка 19 должна предшествовать строке 7, можно привести то соображение, что главный тезис и мотив всего текста «идите к Моисею» скорее должен быть выдвинут с самого начала императивного блока, а затем должны были бы следовать разного рода его конкретизации. После этих двух строк как раз могли бы идти строки 35–36, продолжающие тему «снятия с места», а далее, естественно, — блок распоряжений относительно скота и людей, которых надо оставить или взять с собой. Это могли бы быть строки 18, 11, 12, 13, 9 и 10, составляющие явный блок, скрепленный императивом «(не) берите». Последовательность же строк внутри этого блока, возможно, могла бы быть иной.

Далее в тексте идет наименее прозрачный по смыслу фрагмент, составляемый строками 14–15–16, к которым, может быть, следует присоединить строку 8, также несколько выпадающую из своего контекста и в семантическом, и в формальном отношении несколько более связанную с другим контекстом: в предлагаемой мною последовательности (16–8–14–15) эта серия строк оказывается скрепленной формой *приходите* (строки 16–14–15) и дополнительно словом *опрѣснькъ* (строки 14–15), т. е. хорошо удовлетворяет кумулятивному критерию. Ввиду общей неполной ясности этого места не исключено, что строки 14 и 15 следовало бы поменять местами, это сделало бы еще более строгой кумулятивную структуру и, как кажется, не слишком повлияло бы на общий смысл.

Обоим принципам (грамматическому и кумулятивному) кажется противоречащей строка 20, поскольку, во-первых, наречие *оттоли* ‘с тех пор’ при таком чтении неестественным образом сочетается с формой аориста и, во-вторых, оно не имеет общих элементов с соседними фразами. Более естественной в обоих отношениях кажется положение этой строки после строки 34, с которой строку 20 связывало бы слово *идолы* (и соответствующая тема), притом что на этом месте она в соответствии со своей семантикой предшествовала бы ряду имперфектных конструкций.

Вся следующая за этим нарративная часть полностью удовлетворяет как формальным, так и семантическим принципам организации текста (за исключением уже рассмотренных строк 35–36 и строки 20).

Таким образом, предлагаемая мною последовательность строк выглядит так:

- 1 (...) и кланаете сѧ велзевуоуоу ѧзыкомъ своимъ
- 2 и кланаете сѧ азрайлоу ѧзыкомъ своимъ
- 3 и кланаете сѧ на вѣстокъ слънъца |
- 4 и кланаете сѧ и противъномуу |
- 5 и кланаете сѧ богомъ и кланаете сѧ и еще [
- 6 поклоните сѧ и положите сѧ на бѧ []
- 17 бѧ помолите
- 19 шат|ѣры разберѣте и идѣте къ моисею []
- 7 и разберѣте своѧ шатѣры и положите ѧко стоѧть [
- 35 оржие и лѣжы и стрѣлы и трѣбы | и прапоры
- 36 поставите въ ложъница | и оставите съхранити [
- 18 вѣса своѧ животы и вѣса | своѧ котлы и товары съберѣте
- 11 лише вельбоуды берѣте [
- 12 а иного скота не берѣте ни еди|ного копыта
- 13 и рогата скота не берѣте []
- 9 и отрока и пришъльца не | берѣте [
- 10 и зати не берѣте [
- 16 приходите и отъберѣте себѣ товары []
- 8 приходите и приношениѧ не потаите [
- 14 и опрѣснѣкъ не купите себѣ никогда же []
- 15 приходите и исплнѣните сѧ опрѣснѣкъ |
- 21 придоша къ моисею | и рѣша ему [
- 22 поиди и проси даровъ оу | господа и дасть ти [
- 23 поиде моисеи на | горѣ синаискѣжъ и възъва къ господ|оу [
- 24 и повелѣ ему господъ раздѣлити | овъца [
- 25 и раздѣлиша овъца и разведоша ѧ поразнѣ [
- 26 и ѧша ѧ народи и питѣша | сѧ отъ масть овъчихъ
- 27 и питѣша дѣти | и питѣша сѧ альчжщѣи и питѣша сѧ раби ихъ [
- 28 събѣравъ моисеи народы на го|рѣ синаисцѣи
- 29 начатъ поучати народы | и полагаѣи законы
- 30 и полагаѣи законы и полагаѣи оус|тавы и исправы и прочѣѧ строѧ и раз|логы
- 31 и вѣсакыѧ оуправы и прочѣѧ оуро|кы и поконы [
- 32 и приѧша народи законъ | моисеовъ [
- 33 моисеи же изиде из горы
- 34 и за|прѣти възсходити на горѣ и чѣстити ид|олы [
- 20 отътоли народи дрѣвѧны и камѧны | идолы възвѣмше
- 37 и шѣдѣше наро|ди труждаахъ сѧ на полихъ и на ни|вахъ не покладаѣще рѣжъ
- 38 и альчж|щѣѧѧ напитѣахъ и жаждѣщѣѧѧ напаѧа|хъ
- 39 и нищаѧѧ накрѣмлаахъ | и сирыѧ призираахъ
- 40 и немощъныѧ исцѣѧаахъ | и маломощъныѧ лѣчаахъ

- 41 и жродивыѡ | почитаахѡ и мрътвыѡ погрѣбаахѡ |
42 и тризны творѡаахѡ
43 и жизньъ своѡхъ про|важдаахѡ въ прохладении
44 и призы|ваахѡ идолы
45 и не почитаахѡ йса хѣа |
46 и не испльнѡаахѡ завѣта его [|

Я готова признать, что все предложенное — не более чем свободная (чтобы не сказать «праздная») рефлексия над текстом, который в силу своей поэтической суггестивности и идейной напряженности не оставляет в покое и то и дело возвращает к себе. Я вполне отдаю себе отчет в том, что любые такого рода перекраивания и переосмысления текста могут вступить в противоречие с реальными возможностями и результатами его дешифровки и в таком случае просто потеряют всякий смысл.

ЯЗЫКОВАЯ ИГРА И ВЕРБАЛЬНАЯ МАГИЯ (ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЗАМЕТКА)

Языковая игра (забавы, развлечения, шутки, основанные на нарушении системных или статистических норм обычного языка, всякого рода формальное или смысловое «коверкание» языка и т. п.) — явление постоянное и всеобщее, но время от времени в той или иной среде (семье, дружеском или коллегиальном кругу) она принимает характер эпидемии. В пору нашей студенческой юности, полвека тому назад, мы были особенно падки на разного рода языковые «преобразования», например, после лекций проф. С. И. Радцига по античной литературе, когда он с кафедры своим зычным и немного потусторонним голосом читал Гомера, мы с ближайшими однокурсницами долгое время говорили гекзаметром, и я помню, как трудно было после этого вернуться к обычному неритмизованному языку. Прослушав курс зарубежной литературы, заговорили в ритмике сонетов Шекспира, после лекций П. С. Кузнецова пробовали говорить «на вдохе», потом почему-то мы говорили «с выдвинутой челюстью», вероятно, подражая кому-то; в женской среде по отношению друг к другу пользовались только формами мужского рода («я пришел, я увидел и т. д.»), что, как кажется, было связано с мужским родом присвоенных друг другу прозвищ (*Simple, Prim, Terc, Lidus, Ninon*); какое-то время увлекались макароническими вольностями (типа *je suis vzboudoraje* ‘я возбужден (*взбудоражен*)’), словообразовательными неологизмами (типа *юбрь* ‘юбка’, *насморклив* и т. п.). Спустя годы началась трудно излечимая болезнь — игра «почему не говорят», когда слово разлагалось на части и к каждой части подыскивался синоним; если я не ошибаюсь, Игорю Мельчуку принадлежит вопрос «Почему не говорят *шифр-завдвижка?*», предполагающий ответ: «Потому что говорят *код-засов* (фамилия *Кодзасов*)». И так до бесконечности.

Еще позже нас долгое время развлекали построения, основанные на личных именах, например, «Дядя Коля всех заколет, переколет, выколет»; «Тетя Женя всех поженит, переженит, выженит»; «Дядя Боря всех поборет, переборет, выборет»; «Тетя Маня всех заманит, переманит, выманит»; «Тетя Катя всех прокатит, перекатит, выкатит» и т. д. и т. п. Вот эти именно конструкции, стирающие грань между именем и глаголом, демонстрирующие свободное «перетекание» имени в глагол, показались мне близкими к магическим формулам, широко используемым в заговорах, загадках и других фольклорных текстах. При этом в фольклоре одинаково свободно происходит как вербализация имени, так и номинализация глагола и целых предикативных выражений (глагола вместе с его актантами). В этой небольшой заметке я могу привести лишь несколько примеров подобного рода.

Наиболее близкой параллелью к игровым именованным конструкциям может служить украинский лечебный заговор: «Господи, благослови мене, рабу Божому Івану, сіє слово говорити і в добрий кінець привести! Першим разом, добрим часом. Йшла святая Пречистая золотим мостом, і стріла на золотім мості тридев'ять пахолів і стала їх питати: Тридев'ять пахолів, де бували? Що ви чували? — Мы бували за синім морем і там чували і видали: кінь коня законив, віл вола заволив, баран барана забаранив, козел козла закозив, гусак гусака загусив, півень півня запівнив, селех селеха заселехив. — Брешете вы, тридев'ять пахолів. Неправда се есть ваша» [УЗ: 141]. В рамках магического текста формула «конь коня законил» и остальные имеют отнюдь не шуточный, а вполне серьезный смысл, вероятнее всего — значение угрозы: как перечисляемые животные «расправились» сами с собой, так чтобы и болезнь (опухоль) «съела» самое себя. Подобный способ избавления от опасности применяется также в ритуалах изведения домашних насекомых; чтобы избавиться от тараканов и клопов, им «предписывается» съесть друг друга: «Один кто-то стоит за окном и говорит: Ты что делаешь? — Клопа ем. — Ну, ты делай, и пусть клоп клопа ест, чтобы их не было» [РЗЗ: 224, № 1335]. См. еще [Герновская 1981: 154]. Ср. сербские заговоры от укуса змеи с магической формулой «земля землю ест»: *земља земљу нека ујиде, нек из болног отров иде* (земля землю пусть поест, а из большого яд пусть выйдет) [Раденковић 1982: 39, 29, 31 и др.], а также «змея змею целует», «змея змею зовет на ужин» и т. п.

Аналогичный прием встречаем в словенской (или хорватской кайкавской) папушеской песне:

Šibum šibovala,	Хлыстом хлестала,
Kamen kamovala,	Камень камовала,
Trnom trnovala,	Терном терновала,
Bičom bičovala,	Бичом бичевала,
Hižom hižovala,	Домом домовала,
Klopom klopovala,	Лавкой лавковала,
Stěnom stěnovala,	Стеной стеновала,
Knigom knigovala.	Книгой книговала.
Grěhom grěhovala,	Грехом греховала,
Božom božovala,	Лаской ласкала,
Bogom bogovala,	Богом боговала,
Sinom sinovala,	Сыном сыновала,
Bratom bratovala,	Братом братовала,
Decom decovala,	Детьми детовала,
Mater matovala,	Матерью матевала,
Vujcem vujcevala,	Дядею дядевала,
Kumom kumovala,	Кумом кумовала,
Listom listovala,	Листом листовала,
Světom světovala,	Светом световала,
Jezuš Ježuvala,	Езус езувала,
Ludem ludevala,	Людьми людевала,

Možom možovala,
Ženom ženovala,
Batom batovala

Мужем (мужчиной) мужевала,
Женой (женщиной) женовала,
Колотушкой колотила

[Štrekelj 4: 467, № 8122]; тот же текст из того же рукописного источника в несколько искаженном виде опубликован в сборнике [HNP: 272].

Известный словенский собиратель и исследователь Карел Штрекель включил этот текст в раздел «Профессиональные (производственные, *stanovske*) песни», а составитель кайкавского сборника — в раздел «Легкая лирика», однако, хотя об обрядовых или иных функциях этой песни ничего не сообщается, кроме того, что ее поют обычно при пастьбе скота, она оставляет впечатление магического текста со всеми признаками повышенной поэтической «организованности».

В севернорусских свадебных причитаниях обращают на себя внимание случаи противоположного характера, а именно — примеры номинализации целых предикативных конструкций (фраз). Например, в плаче, обращенном к сосватанной дочери, мать горюет о том, что рухнули ее надежды на помощь дочери в старости: «И все я думала, печальная головушка, / И посидишь да ты во красных во девушках / <...> / И будешь скоро безответно послушаньице: / И у стола будешь, невольница, стряпеюшкой, / И за ставом будешь умильна мне-ка ткиюшка, / И безответна на работе работница, / И будешь летна мне, горюше, водонощичка, / И будешь зимня на гумни да замолотщичка, / И будешь баенна родителям истопщичка...» [Барсов 1997/2.: 301]. Хотя сами по себе отглагольные имена: *послушаньице, стряпеюшка, ткиюшка, работница, водонощичка, замолотщичка, истопщичка* — в принципе соответствуют стандартной для русского языка семантической модели имен деятеля, отклоняясь от нормы лишь в отношении формальной структуры (вида основы и выбора суффикса) и нетипичной для имен такого типа уменьшительной формой, тем не менее эти имена вместе с зависимыми от них актантами воспринимаются как «свободные» трансформации предикативных конструкций: *(ты) будешь летом мне носить воду > будешь летна мне водонощичка, (ты) будешь зимой на гумне молотить > будешь зимня на гумни да замолотщичка, (ты) будешь баню родителям топить > будешь баенна родителям истопщичка*. При этом сирконстанс глагола (обстоятельство времени *летом, зимой*) автоматически трансформируется в адъектив отглагольного имени деятеля (*носить воду летом > летний водонос*); а объект действия (*вода, баня*) либо встраивается в отглагольное имя по стандартной для литературного языка модели (*носить воду > водонос*), либо также преобразуется в адъектив (*баню топить > банный истопник*).

Любопытные примеры подобного рода встречаются и в текстах русских разговоров. В известном сборнике Л. Н. Майкова приводится архангельский заговор «Чтобы корова не лягалась», произносимый над водой, которой затем обмывают вымя коровы: «Господи Боже, благослови! Как основана земля на трех китах, на трех китицах, как с места на место земля не шевелится, так бы любимая скотинушка (чернавушка, пестравушка и т. п.) с места не шевелилась; *не дай*

ей, Господи, ни ножного ляганья, ни хвостового маханья, ни рогового боданья. Стой горой, а дой рекой: озеро — сметаны, река — молока. Ключ и замок словам моим» [ВЗ: 110, № 275, запись 1865 г.]. В этом случае адъективизации подвергаются уже не объекты или сирконстанты, а либо агенсы действия (*нога лягает* > *ножное ляганье*, *хвост машет* > *хвостовое маханье*, *рог бодает* > *роговое боданье*), либо, что более вероятно, «инструменты» действия (*лягать ногой* > *ножное ляганье*, *махать хвостом* > *хвостовое маханье*, *бодать рогом* > *роговое боданье*). Спустя век в той же Архангельской обл. экспедициями МГУ были сделаны записи подобных заговоров с теми же «номинализованными» конструкциями действия: «...Как мать-сыра земля стоит, так и ты, Пестронюшка, стой на подой на своем небе, не трехнись, не ворохнись, с боку на бок не повернись. Ни рогатого варанья, ни хвостова маханья: ни заднею ногою правой, ни переднею ногою левой, ни переднею ногою правой, ни заднею ногою левой. Аминь по веку, стоять до веку. Доишь да читаешь»; «Мать-сыра земля стоит на трех китах, на трех китеньшах. Так же и ты, моя коровушка, не шатнись, не ворохнись, не имей рожного виранья, ножного ляганья, хвостового маханья. К моим словам — ключ и замок. Аминь» [РЗЗ: 187, № 1038, 1039]. Особенно показателен последний пример, в котором интересующие нас конструкции следуют за стандартными глагольными формами (императивами) «не шатнись, не ворохнись». Казалось бы, ничто не мешало продолжить этот ряд: «не мотай рогами, не лягай ногами, не маши хвостом». Появление номинативных конструкций, прерывающих ряд, сбивающих «глагольную» инерцию, может быть, вероятно, объяснено включением «книжной» стилистической модели, на которую так или иначе всегда ориентирован язык заговоров с их двойственной (устно-письменной) природой. Эта модель актуализируется в особенно важных в функциональном смысле местах наибольшего магического напряжения. О том, что эта черта не является специфически севернорусской, можно судить по аналогичным примерам, записанным на других территориях, ср., в частности, отрывок полесского заговора, призванного защитить ребенка от ночного плача (*крикс*): «На синим море стоять дуб гулятый (ветвистый). Пид тим дубом дед волохатый (мохнатый, волосатый). Добрый вечер тебе, деду, посватаемось, побратаемось, у mine донька, у вас сынок, возьми своему сыночку *крикушечки* и *плакушечки*, а моей дочки спокоеенько и *гуляенько* и на тело *прибываенько*» [ПЗ: 47, № 37]. Если *крикушечки* и *плакушечки* еще могут пониматься как исконно именные дериваты (соответственно от *крик* и *плач*), хотя возможно и их соотнесение с глаголами *кричать* и *плакать*, то *гуляенько* и на тело *прибываенько* однозначно связаны с глаголами, при этом последний случай сохраняет у имени типично глагольное управление.

Наконец, приведем еще примеры из текстов загадок. Особенно богаты интересующими нас конструкциями загадки о корове: «Два-ста *бодаста*, четыре-ста *ходаста*, пято-сто *махай*», «Четыре *ходастых*, два *бодастых*, один *хлебестун*», «Четыре *стучихи*, четыре *брянчихи*, два богомола, один *вихляй*» и т. д. и т. п. [ЗРН: 117]. Ср. еще загадки о свинье: «*Ходя* ходит, *виса* висит, *виса* пала, *ходя* съела», «Стоит *стоюта*, висит *висюта*; пришла Аксюта (свинья), покачнула *стоюту*; упала *висюта*, съела Аксюта» [там же: 120, № 933, 934]. В по-

следнем тексте именные девербативы соседствуют с самими производящими глаголами, что создает еще больший эффект глагольно-именного «перетекания».

Все это означает, что граница между сферой имени и сферой глагола в магических, мифопоэтических и других фольклорных и игровых текстах не является столь непреложной, как в нормированном литературном языке, она может размываться и преодолеваться, а имя и глагол в семантическом и функциональном плане не противопоставляются друг другу, а образуют некий единый смыслопорождающий ресурс. См. также выше с. 301–305.

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯД

В Полесском архиве Института славяноведения РАН хранится богатый материал, относящийся к одному вопросу Программы Полесского этнолингвистического атласа (см. [ПЭС: 21–46]) — вопрос Ш.16. Что делали, чтобы покойник не «ходил»? — и к двум вопросам анкеты-вопросника «Народная культура Полесья» (№ 6. Что клали в гроб колдуну? и № 8. Что делали в старину, чтобы покойник не ходил? [там же: 47]). Ценные данные по этой теме (ответы на вопрос № 8 той же анкеты) собраны в картотеке «Белорусского этнолингвистического атласа» (далее — БЭЛА), а также в дипломной работе Т. Р. Федукович и И. Г. Шешко «Белорусский этнолингвистический атлас: материалы, пробные карты» (Минск, 1992). Они любезно были предоставлены мне Николаем Павловичем Антроповым, инициатором, организатором собирательской полевой работы, автором концепции атласа и научным руководителем дипломной работы, которому я выражаю искреннюю благодарность.

Широко распространенные и сохраняющие актуальность до наших дней поверья о «ходячих покойниках» никогда не были предметом специального исследования или хотя бы предварительной систематизации. Общая характеристика полесских верований о ходячих покойниках, определяющая их место в системе народных демонологических представлений, дается в статье Л. Н. Виноградовой [Виноградова 2001], что позволяет мне без предварительных рассуждений обратиться к конкретным формам этих верований и их основным мотивам. К сожалению, из всего круга относящихся к этой теме вопросов в полесской программе выделен лишь один, однако ответы на него в той или иной мере охватывают практически всю интересующую нас тематическую область. Кроме прямых ответов на поставленный вопрос, который сам по себе предполагает по крайней мере два отдельных ответа: о превентивных мерах, предупреждающих «хождение», и о защитных мерах, ограждающих живых людей от посещений мертвецов и прекращающих их приход, — в собранных полевых материалах можно найти ответы на следующие вопросы: почему умершие приходят к живым, зачем они приходят, когда они приходят, как они себя ведут и др.

Главным источником, позволяющим реконструировать интересующие нас представления, являются мифологические рассказы, или **былички** о ходячих покойниках. Однако в полесских полевых материалах содержится немало и прямых высказываний, полученных в качестве ответа на вопрос программы и представляющих собой вербализацию (часто в устойчивой, клишированной форме) **поверий** о ходячих покойниках. Такие тексты могут интерпретироваться как особый жанр повествовательного фольклора. Нередко «формула поверья» содержится в качестве введения или, наоборот, резюме былички, например:

1. Кулко е таких, што ходять. Вмэр муж и ходыв до жынкы. Она мала ёго за чэловака да ўсэ. Да заслабла, еé здуло, як бочку. Да помэрла. [Покойник] прйдэ, поскидае с потолка, с хаты постолі... стукае. А вранцы встанэ, и всэ на мисьты лэжыть. *Хорошы нэ пўйдэ лякать, то колдун* (Чудель, СМТ); выделены зачин и концовка текста, обрамляющие собственно быличку и представляющие собой вербализацию поверий.

Рассказы о приходе покойников к живым распадаются на две категории: в одних говорится о явлении покойников во сне, в других приход умерших воспринимается наяву — их видят, слышат или осязают, они оставляют те или иные следы своего посещения. Каждый из этих видов «хождения» имеет свои отличительные черты и мотивы. Так, во сне обычно являются «праведные» умершие (ср., однако, № 16), их приход чаще всего носит «коммуникативный» или «провиденциальный» характер: покойник обращается к родственникам с просьбами или упреками или же «зовет» к себе, т. е. предсказывает смерть; он может предвещать те или иные события, самый его приход может служить добрым или злым знаком; общение с покойниками во сне, как правило, не имеет столь губительных последствий для живых, как их приход наяву. Ср.:

2. Ежэли умрўшы рбсьтвеник присница, то уж надо примечать: е которы приёе, а е которы и плохо зробыт. От, мой татка мни заўсегдэ к доброму сница (Хоромск, НАВ).

3. Говорили так: як кого погукáli рбсьтвеники, што помэрли, — значыть, вон умрэ скоро. То воны пришли його провэдать (Хоромск, НАВ).

4. Мёртвыи всегда к дождю сняца (Рубель, НАВ).

5. Як сныця покойнык, то кажэмо, шо дошч будэ (Лисовое, ОЯС).

См. также № 47, 59, 61, 99, 150, 216, 282, 305, 339, 340, 343, 351, 414.

Тем не менее нередко эти разные виды посмертного хождения смешиваются: у них могут быть общие причины (например, нарушения погребального обряда, несоблюдение поминальных ритуалов); приснившиеся и привидевшиеся покойники могут одинаково вести себя, в обоих случаях приход может вызывать страх живых и одинаковые защитные действия. В публикуемых здесь записях речь идет по большей части о «явном» хождении мертвых; для более обстоятельного сопоставления двух видов хождения имеющийся материал приходится признавать недостаточным.

Ниже дается сначала обзор поверий с отсылкой в необходимых случаях к текстам быличек, а затем сам корпус основных типов быличек. В текстах поверий часто содержатся утверждения (мотивы), относящиеся к нескольким рубрикам; в таких случаях текст приводится целиком один раз, под одной из рубрик, а в других рубриках дается отсылка к нему. Например, приведенный под номером (1) текст может быть отнесен и к теме «персонажей» хождения, и к теме «действия ходячих покойников», и к теме демонической сущности «ходячих».

Причины хождения и категории «ходячих»

Этот вопрос обстоятельно освещен в упомянутой статье Л. Н. Виноградовой [Виноградова 2001], что избавляет меня от необходимости давать подробный комментарий к текстам и позволяет ограничиться рубрикацией, соответствующей основным группам персонажей, которым приписывается посмертное хождение. К ним относятся прежде всего колдуны, ведьмы и другие лица, принадлежащие одновременно к миру людей и к миру демонов или «продавшие душу дьяволу», но также и их жертвы («испорченные», «переведенные» и т. п.). Другую категорию «ходячих» составляют заложные покойники: самоубийцы (особенно висельники и утопленники), умершие насильственной смертью, а также вообще преждевременно умершие, не изжившие своего века. Третья категория включает умерших, навещающих своих родственников: мать приходит к детям (чаще к младенцам), муж к жене, жених к невесте. Наконец, к четвертой категории относятся умершие, не отправленные на тот свет надлежащим образом, т. е. те, при снаряжении и погребении которых были допущены нарушения обряда, а также те, кого не поминают живые. Принадлежность к первым двум категориям одновременно можно считать и причиной посмертного хождения; в третьей категории причиной хождения является сила родственных и эмоциональных связей, не разорванных смертью; в четвертом случае причина лежит вне самого умершего — в поведении его живых родственников по отношению к нему. Все эти категории объединяет представление о том, что независимо от «причины» хождение всегда понимается как действие самой демонической силы (черта, злого духа, нечистого и т. п.), вселяющейся в мертвое тело:

6. Они ведь своим духом не ходят, то нечиста сила в йих залазит (Дубровица, НАВ).

7. У нас говóрять, это чорт ходить крылатый, а не покойнык (Любязь, ВИХ).

См. также № 1, 8, 10, 13, 26, 67, 101, 174, 323, 346, 358, 360, 369, 380, 384, 388, 397, 398, 402, 405.

Колдуны, ведьмы и пр.

8. Добрые люди не пóйдуть после смерти, тулько ведьмарí и другие чаклóваные люди, их нечиста сила водить (Хоромск, НАВ).

9. Тольки которы занимались волошóбством и никому не прéдали гэто — тэи ходюць (Рубель, НАВ).

10. Знахор, як умрэ, то шэ й умэрлым ходить додому. Гэто лыхое шось ходить, гэто ж покойник ны ходить (Симоновичи, ФДК).

11. [Ходят] чараўники, если знания свои не передали; матери к детям; закопаные в землю живыми. Это означает, что дождь, снег будет (Великий Бор, НАТ).

12. Есьли ён быў нехарошый, признаваў <т. е. знал колдовство>, то можна ему так зделать <при погребении>: пайдеть з малаточкам <на его могилу> и прикóлеть, количек асынавый уваткнёть. А то будеть по двору хадить. Можэ, ён ваўшэбник какой буў, шчо яго так харанили. [— Почему кол осиновый?] — На асине хто-то задавиўся (Радутино, АВГ).

13. Як хто чым займаеца, то ёго што-то водыць, это ўун не по своей охоте (Хоромск, ТАА, АЛТ).

14. Знахорí шэптати нешто знали. Як отаки знахор умрэ, так он хóдить. Возьмуть маку и посёють. Покуль он ягó перелічить, так пёвень заспевае, нуч кончиця (Радчицк, ОВС).

См. также № 73, 75, 78, 85, 92, 96, 103, 109, 132, 133, 174, 176, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352.

Жертвы сглаза

15. И бывало ў нас, што чарованные люди ходили по смэрти. Я хочу его любить, и я зроблю што <г. е. приворожу его>, то он будэ ходиты по смэрти. Он мучае, як приходит. Тоды ўжэ знахорив зовут, штоб спасалы (Кончицы, ЛМИ).

Заложные покойники

16. Як чоловик утопицца ци повисицца, ци од горилки умре, ци от наглой смерти, без поры умирае, то жинци сницца (Щедрогор, ААА).

17. [Ходят] нехорошие — нема им покою (Холмы, ОВС).

18. Дети, даже некрещенные, никогда не ходят (Хоромск, НАВ).

См. также № 73, 78, 85.

Умершие «не своей» смертью

19. Чоловик як вврэ свэю смэртю, то ёго ны боецьця (Симоновичи, ФДК).

20. Як забьють чоловика, то вин потим у тому мисци прывиждается и лякае (Глинное, ИАМ).

См. также № 16.

Неизжившие свой век, преждевременно умершие

21. Если чоловик здоровый умре, то на третий день выходит эта сила (нерастроченная) и становится у постати чоловика. Этот воздух другого чоловика убивае. Надо брать што лежит на земле и бросать у него (Бостынь, ГИТ).

22. Як молодой умре, без времья — шкодят с того свету (Лисятичи, ЕСЗ).

23. Усли умер бэз времья, можэ хто ёго отравил или ёго хто убил, он будет приходит; ёго похоронют, а ён будет приходит ў дом. Поразворачывае ўсё, приходит, колыску будэ колыхаты, ўсё будэ делать. Стукать будэ, лóпаты будэ по хате. Пока отслужать, то маком отсыплють (Нобель, ГИБ).

24. [Если человек умер] не воўремя, надо жыть, а его пагубили — душа и ходит и пугае. А як уже приде его ўрэмя, шо яму надо памереть, ано и не будет хадить (Ручаевка, ЕВТ).

См. также № 16.

Грешники

25. Перш казали, ходит той, што яго Господь не принимае на том сўэте. Через несколько ўрэме куда он заслужыть, ўон пуйде у своё место, да е ж пекло и рай на

том свети. Этый свет як маков цвет, а то будущый е. Куда ужэ человек заслужыў, там он буде (Стодоличи, ОВС).

26. Як вун вжэ, напрымер, прогрэшоный, то в его тулуб вбираетса злый дух. От як то ка: умэр да ходит. Вун якысь проступнык бул, то вун умэр, душа ео пошла, а вун — ны пры духу — вбырэтса в его тулуб, в его корм [живот, желудок, тело? ср. болг. *корем*] и ходит, так як он вродэ (Озерск, СНЖ, АЛТ).

27. Вмрэ душа; як вона з Богом, то вона нэ прыйдэ (Красностав, НЮД).

Мать приходит кормить детей

28. Колысь говорыли: як умрэ жинка, дытынку покынэ малэйку и, каже, будэ та matka прихóдыть и дытыну кóрмыть грудю (Речица, СМТ).

29. Давно кажуть: мать умрэ, дитя́тко станéцца, от мать хóдит и кóрмыть грудь-мí и його колышэть (Замошье, ГЮН).

30. Якшо помрэ жинка, у який залышылася дытынка, вона ходыть сорок днив и кормыть його (Забужье, НМ).

31. Она приде, стане над колыскою, нагнеца к нему и чуты, як тойе дицятко цо-кае. Ейи не допустили (обсыпали хату маком-ведуном), то тое дицятко вмерло. Кажуць, вона його забра́ла (Стодоличи, ТИР).

32. Казали, як умре мати, то приходыть до ребéнка и цицку дае (Лисятичи, ЕСЗ).

33. Если мати помрэ от родоў, хочэ забрать своё дитя́тэ (Симоничи, АМГ).

34. [Говорят, что матери приходят кормить своих грудных детей после смерти. Ходит она, как правило, сорок дней] (Орехово, МСШ).

35. Ходят, гóвóрать, маты к дитю, тая дытына не годуецца, умрэ́ (Осовая, НАВ).

36. Еще гóвóрят: як умрэ́ мати и оставит грудного ребéнка, то обязательно вона прйдэ и грудью покормит дитя, штоб вон умёр и ушел з нею. У нас такая женщина была, так мы ее ребенка каждую ночь прятали, носили по хатам, чтобы она не знала, где он ночует. Так она все в свою дверь стучала, а потом и перестала (Хоромск, НАВ).

37. Бáло, кажуть, помрэ жаночына ды дитя застáнеца. То бáло, кажуть, вона прйдэ и отбэрэ колыску з рук (Борки, БЭЛА).

См. также № 283, 284, 291, 372–393.

Девушка приходит к изменившему ей парню

38. Если пацан бросит дивчину, то если дивчина раньше умерла, то обязательно придет (Щедрогор, АМГ).

Муж приходит к жене

39. Говорили, что были случаи, что муж к жене ходил. Был случай, что одного колдуны приробили, и ўон умёр. Он приходил к своей жене и имáл с ней сношэ́ня. Казали, што тэи жэны́ сохнут, а е што пухнут и умирают скоро. Воны (мужья) так специально робяць, штоб жэну взять с собой (Хоромск, НАВ).

40. [Ходят] жинка до чоловика и навпаки, диты до батькив и навпаки, зеть. Це домовыкы (Замысловичи, СГС).

См. также № 1, 66, 86, 98, 100, 285, 353–368.

Хозяин приходит к своему хозяйству

41. Говорють, если хозяин хорош был, то после смерти ещё в своё хозяйство приходил. А шоб не ходил, кол в головах на могилице забивают (Дорошевичи, ЕС).

См. также № 414.

Покойник навещает родственников

42. Покойник после смерти из могилы выйти может и к родичам прийти, дак до сорока дней може ходить, а потом перестает ўставать, ничо́го и робить не надо (Ст. Боровичи, ЕЯС).

См. также № 394–415.

Нарушение погребального обряда

43. Считалось, что если похороны прошли хорошо, была хорошая погода и т. п., то родным отныне нечего остерегаться — покойник их не будет навещать по ночам (Андроново, КК).

Закрывание глаз

44. Мертвец не доужен позирать. Щоб був хороший мертвец, йому очи закрывають. Як не поправить, то вин потим снитсья, обижається: «Чого ж ви мени не поправили?» (Глинное, ИАМ).

Связывание ног

45. [У покойника] на ногах постолы, постолы не подплетаются на мэртвых. Кажуть — не положено, а то вун ходить будэ (Золотуха, НАВ).

46. Руки вьэжуть и ноги вьэжуть [покойнику]. Як забудуть розьязаты, то будэ ходыты (Олтуш, АВГ).

Снабжение необходимыми вещами (одеждой и др.)

47. Если не исполнить воли покойного, то он будет являться, приходить, снитсья. Одной приснилось, [что] мать [говорит]: «Чого ты скатерть мени не положила?» Так вона пишла до другого [покойника] и положила ў домовыну. Чоловик вмре попереду, тай жинка после пересылае оджу. Кладуть у домовку вещи. Занесеш, кажуть (Глинное, ИАМ).

48. Ходит покойник, которому волосы после смерти чесали. Як умр́ человек, то не можно его було чэсаць, бо раньшэ у людей вошы булі, а если вош хоць одна упадэ, то кажущь, покойник за ней прйдэ (Хоромск, НАВ).

См. также № 403.

Кот перепрыгнул через покойника

49. Ходить может всякий. Если кот через покойника перескочит, покойник станет ходить и пугать. Ходячий мертвец называется *домовик* (Дубровица, СМТ).

50. Як вмре чоловик и знадвору в хату чи з хаты кит выпрыгнуў або через него перескоче, то лякаты будэ [покойник] ходыть (Сварицевичи, ИАМ).

51. Як через груб перебежиць кут чи кура, *присна душа* ничего не знае, а будзе ходзиць после смерци (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

52. Бывае шо пужае покойник. Якая жывносьць перэд труной перэйдэ [во время похорон] — ходзиць буде. Посвечоным маком селишче опсыплюць, шоп не ходиў (Дяковичи, АМГ).

53. Нужно, шоб никто яво <покойника> не перескочил. Шоб котик не перескочил. Шоб из окна не перескочил. Покойник тада пужаець и ходить. Маком осыпать, яво священник на Спас светить, ведун мак-то (Дорошевичи, ЕС).

54. Если нясуть покойника, и собака дорогу перэбежить или кот, так он може ходыты (Лопатин, ААА).

55. В д. Бабичи Речицкого района говорят, что если кот или собака лижут умирающего в лицо, то «душа останется на коте» и покойник будет ходить (Махновичи, ВВК).

56. Кали яму перапрыгнуць [— покойник будет ходить]. Каго коцик пализаў ци сабака. Нельзя — штоб ни ката, ни сабаки не было, кали хто умирае. А то душа астанеца на кату [тогда покойник будет ходить] (Бабичи, ВВК).

См. также № 400, 419.

Неисполнение поминальных обрядов

57. Кто ни строит дяды, к тем родители и приходють [во сне] (Дубровица, НАВ).

58. Котора не поставит обед на окна, то мертвяки ходют и говорюют на дяды (Новинки, НАВ).

59. Если не исполнить воли покойного относительно вещей, одежды, полагаемой во гроб, то ничего не будет. Но если не устроить поминок, то покойник будет являться во сне и жаловаться, что голоден (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

60. Не зрабили абеда на мясаедные дзяды, дак сница, што пришоў хазяин: «Давай есьци!» Прасиў есьци (Жаховичи, СМТ).

См. также № 399, 400, 404.

Несоблюдение траура

61. Як матка умрў, так дочке гуд петь нельзя, ни петь, ни плясать, ни заплятацца — такую жалбў держали. И гуд мужык не должен жўнку брать. А як не робяць всего этого, то пакойник сница (Новинки, НАВ).

Нарушение запретов, связанных с могилой и кладбищем

62. Нельзя ничего брать с могил; если возьмешь, то за этой вещью будет являться покойник (Речица, АЛТ).

Чрезмерная тоска и плач по покойнике

63. Если долго помнить о покойнике, тяжко горевать о нем, то он начинает ходить (Кочище, ЭГА).

64. По мужыку нельзя плакать, будэ ходить (Присно, ЕСЗ).

65. Як мощно плачэ, то прыходьць, гукае покойнык, то трэба в цэркву хлиб занэсты, хату посвятыць (Журба, СПБ).

66. Ето ужэ муж к жэне буде ходить, як ена вельми журицца. Злый таки робицца, як яе муж (Замошье, ОВС).

67. Жынка ўдумаецца, ўдумаецца и плачэ [по покойном муже], дак к жынке цэй злый летае. Вин як чоловик ходи. Тоди до цэркви ходили, коло хаты маком обсыпали (Веприн, ЛМИ).

68. Котора молодѣя да ўдумаеца собе (по покойнику скучает), так казали, кóмином к ей хто лѣтае. До цэркви её водили, до попа, и хату маком-ведунном посыпали (Веприн, ЛМИ).

69. Як она завишчѣт: маты [заплачет по покойной матери], а ей старійшы кажутъ: «Чого ты плачыш, она тѣбэ спокою нэ даст» (Радеж, АТА).

70. Кажуть, як умрэ мужык, нэ вѣльмы трѣба плакаты: [все равно] нэ вѣрница и будэ ходыты (Радеж, АТА).

71. Покойник як умрет, или сын, или муж, все ж плачут. Як сын, то мать хўжэй плачэ, як муж — жэна тожэ плачэ. И гóвóрять: это она *приплáкивае*. Приплáче ёго, а он ходит (Нобель, ГИБ).

72. Як умирае молодѣя, да вона долго ходить на кладбище да й плаче, то он вжэ примежáеца. Маком посвешчоным — ведунóm — посыпают, а де — батюшку пригашають, шоб посветив хату (Копачи, МГБ).

См. также № 355, 356, 369, 394–404.

Образ и поведение ходячего покойника

До сих пор в исследованиях, посвященных интересующей нас области верований, главное внимание уделялось мифологическим представлениям о причинах хождения и категориям ходячих покойников и значительно меньше анализировались приписываемые им конкретные формы поведения и общения с живыми, обстоятельства хождения (сроки, время, локативные характеристики), особенности внешнего облика, одежды, способы защиты от ходячих покойников и т. п.

Сроки и время хождения

Материалы Полесского архива во многих случаях вполне определенно указывают на важность временных рамок хождения: весьма устойчивы представления о сроках посмертного хождения (как правило, сорок дней, шесть недель, реже девять дней, три дня, год) и о суточном времени (полночь, ночь до рассвета, до первых петухов, реже полдень).

73. Ходяць тулько колдўники и самобѣйцы, да и вонѣ ходяць шесть недель, пока воздух не поднимешь (Хоромск, НАВ).

74. Ходили умершие на третью ночь, до сорока дней, до шести недель. Казали: «На третью ночь прыде». Шчоб не ходили, маком-самосейком обсыпали вокруг хаты (Хоромск).

75. Е коўдунники и чародеи, от знахорѣ, которые покончаць самоўбўйством, то воны, як помруць, то поки гэтые сорок дней не пруйдуць, воны тоўды, говорыли, шчо ходяць, тые домовики. От муй дядько, я вам казала, то вон быў домовик (Хоромск, ТАА, АЛТ).

76. Сорок дней покойник может ходить, но чаще всего от него пытаются избавиться в начале срока, прибегая к тому или иному средству (Орехово, МСШ).

77. Дажэ нэ мона и мýчка шоб на грэбэни ночэвала, бо будуть мэрці прасьты. Будуть скубты, прасьты мэрци. Як забúдэшса, нэ допрадэш мýчки, то хоть вэрэтэно одорвы, клочанка будэ ночовать (Чудель, АВГ).

78. Верю, верю, што покойники ходють, туюлко не вси. Мы нераз казали: «Ну нехай жэ мы тату побáчили». А ни разу не видали. А от колдúники и самобийцы ходють до сорока дней, а которы сильный колдуник, то и послы ходить (Хоромск, НАВ).

79. Кажуть, дэвять дней покойник ходит (Кочищи, АГК).

80. Ну, этый самый знахор умрэ и кажэ, шчо ўин ходыть до трэтай ночы, идэ по сэли, да ходыть, да лякае людэй (Ласицк, ОВС).

81. Мертвец можэ ходить до году. Коли як кому здасца — ночью чи днём (Золотуха, НАВ).

82. Гэтые покойники, што ходяць, то только до пиўнёў, а як теи попели, то всё (Хоромск, НАВ).

83. Мерцьвяк только ходзиць у полноч, да пеўней. [Выходит] акурат у глупицу (в 12 часов ночи). Як пеўни пёуюць з вечэра — янгэльска ноч, идзи куды угóдна, не бойся, идзи бог зна куды — янгэлы летаюць, а мерцякí не ходзяць (Дубровица, СМТ).

84. Багацько ходыло покойныкí. У глупу ноч вэльми лякало. Днём лякало на полы. В дванацать часоў дня колысь покойныки лякалы (Чудель, АВГ).

85. Колдуны ходяць, котóры засiляца (повесятся), утóпцы ходяць. У нас кажуць: тягáюца. Гэто тэи, хто ходиць. Воны ходюць ночью только, до поўночи, пока пэўни не пёуюць (Рубель, НАВ).

См. также № 30, 34, 42, 321, 353, 406, 413.

Срок хождения может зависеть и от того, какой век был назначен преждевременно умершему человеку: по истечении назначенного срока он, по некоторым представлениям, перестанет ходить. Причиной хождения, таким образом, может считаться сам факт неизжитого времени. См. также № 23.

Локусы

(дом, двор, хлев, амбар, огород, поле, дорога, перекресток, место насильственной смерти, кладбище): см. № 12, 20, 80, 92, 93, 103, 347, 353.

Способы проникновения в мир живых

(через трубу — № 68, мышиную нору, отверстие в могиле)

86. Ходячие покойники, например, муж к жене, приходят через мышиную нору (Сварицевичи, ИАМ).

87. Пашли паглядеть на могилах. Точно нара есть ля хрэста. Так батюшка сказаў тым людям асинавага ко́ла забить ў могилу. Вяликага кола тады забили (Великий Бор, ЛНВ).

88. Знахор кри́шку [гроба] зрывае и вроде бы, говоратъ, выходыть (Олтуш, АВГ).

Облик

(антропоморфный, зооморфный, невидимый)

89. Той шо лякае то чи зайцем, чи котом, чи волон — чим хочеш може нарядитися (Сварицевичи, ИАМ).

90. [Бывало, покойник покажется] як свынiя ў дванацать часоў, ў нoчы, ў час нoчы. Якісь мэртвак скинуўса. Скидаеца на свынo, на горобзiйка (Чудель, АВГ).

91. Собака перебежить, як мерца везуць — буде мертвецъ собакою, кут — котум (Кочищи, МРП).

См. также № 17, 21, 67, 101, 345, 355, 360, 366, 395, 402.

Одежда

(нагота, погребальная одежда)

92. Колдун-пакойник ходит. У зубах наметка <марля>. Приде у своим доме павивица. Пасыпают поплом — по следу определяют [его]. Его поджидают коло открытой магины и убивают асиновым калком. Он тады зарогочет [рад, что освобожден]. Он мучаетца и должен шкоду зделаць. Кагда делает, яму лехше (Хоробичи, АБК).

93. Другой будет ходить. Хто знает, почему. Пройдет по твоему полю, и у тебя ни чёрта не будет. Разденется догола и ходит по твоей ржи (Щедрогор, АМГ).

См. также № 93, 358, 378, 413, 414, 415.

Действия

Главный «предикат» в рассказах о ходячих покойниках — «ходит», глагол, который в контексте быличек и поверий имеет особую семантику. Он обозначает, во-первых, само явление (событие, ситуацию) посмертного хождения во всей совокупности его конкретных проявлений (ср. *тягается, летает*); во-вторых, в соответствии с общеязыковым значением глагола, — физическое хождение как главное действие этого персонажа. В первом значении употребляются также глаголы со значением 'показывается, является' (*здается, придается, удается, представляется, становится в глазах*), характеризующие восприятие этого явления живым наблюдателем.

Когда речь идет о более конкретных проявлениях «хождения», то чаще всего говорится, что покойник «пугает» (*пужае, лякае*) — см. № 16, 20, 24, 50, 52, 53, 80, 84, 89, 96, 97, 133, 285, 323, 348; «не дает жить никому», «не дает покоя», производит шум и беспорядок: стучит (в дверь, дверью, в окно, по крыше) — № 1, 23, 101, 104, 201, 350, 360, 384, 409, 416–418; топают, расхаживают по хате; бросает со стуком дрова, разбрасывает и переворачивает мебель и утварь — № 1, 23, 95, 96, 409; рассыпает и смешивает крупу разного вида; ищет еду и ест, гремит заслонкой печи, посудой; кричит под окном, под дверью; стаскивает спящих с печи или кровати и таскает по хате, сбрасывает одеяло; кусается; выпускает скотину из хлева (один из устойчивых мотивов — см. № 96, 102, 352, 407), ходит по полю (на котором после этого не будет урожая); умерший муж ложится в постель к жене; умершая женщина «все в хате делает»: моет посуду, топит печь, чистит картошку, прибирает; качает колыбель, кормит грудью дитя. Особенно часто подчеркиваются «звуковые действия» приходящего покойника: он «зовет», т. е. окликает по имени своих родственников (*зучае*) — № 3, 65, 218, 219, 320, 340, 348, а также говорит, кричит, поет, смеется (*рогоче*) и т. п. При этом покойник часто остается невидимым (№ 17, 101, 395) или же его видит

только тот, к кому он пришел (например, жена видит покойного мужа и разговаривает с ним, а остальные домочадцы ничего не видят и не слышат), зато его чуют собаки (начинают рваться с цепи, лаять) и младенцы (начинают беспокоиться, кричать). Иногда говорят, что он может убить человека, зарезать коня, но чаще вредоносность визитов обнаруживается не сразу: жертва постепенно сохнет, увядает и в конце концов, если не удастся прекратить хождение, погибает.

94. Просто идэ до хаты, як хазяин ходыт. Столы як зачнут ходыты от его. Батюшки прйдут, посвятят хату кругом, гдэ вин ходыл (Олтуш, НАВ).

95. Такие ходют, гаворят. Сусед помер, прыходыль ночью и спаты не давал. С улицы бросал ў хату вилы, кочэргу, значыт, вин хотеў што-нибудь (Осовая, НАВ).

96. Якшо чоловик знахарюе, то пisle смэрти може ходыты, лякаты. Прийдэ, хату отчыныть, худобу повыпускае, гарбузы покыдае. Прийдэ, разом з нею [вдовой] лягае. Вона вже йому каже: «Я тэбэ поховала и помынкы зробыла, чога ты ходыш?» Та хйба вжэ *вин* ходыть? (Сварицевичи, ИАМ).

97. *Пужаки* — ходящие после смерти малые дети и все ходящие после смерти (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

98. Муж ходил, в ночи приходит, лягае коли ее спать. Люди молилися, отшептали (Тхорин, ЕВМ).

99. Сныцца — поговоришь ўместе з йим, а то чы бульбу копаешь — появицца — живого видишь — и пойде на место (Присно, ЕСЗ).

100. [Умерший муж] приде, лягае коло мене спать. Обсыпала хату маком-видуном. А то чорт ходиў, са мной спаў (Стодоличи, ОВС).

101. Чоловик вмирае, похороняць його, чэрэз кильки дзен прыходзиць йон, нэвыдымы для всех. Брэнкуе, стучыць, картошку обираець. Шчоб нэ ходыв, на моголку свичоны мак сыпляць (Засимы, МСВ).

102. Буў чоловик, ходыў: выпустэ корову, змышае на купу просо, ячминь (Забужье, НМ).

103. А ежэли коўдунник, который зўучыў гэту чорну магию, то вон ходиць, як умрэ. То некоторые говораць, шчо вон днюе и ночуе ў хаце, его никто не бачыць. То погэтому называюць домовик, бо ўроде вон ўсе ўрэмя ў хаце (Хоромск, ТАА, АЛТ).

104. Кажэ, ў ночи матка [покойная] приходила к пёчи. Дроў покидае, наробит стуку. Цэлы мисяц ходила (Пирки).

105. [Умершая свекровь] прийшла с дидом, тожэ ўмёршыи. И до тэй нэвистки тако зубамы — кусаты [ее хотела]. Тры раза виходыла до ей. [На третий раз тот дед за собой] палкою завэрнэ да й пошлы с хаты. Собаки рвуть просто за йими (Олтуш, ОАЗ).

106. Кольісь прыходылы. Як жонка помрэ, [приходит], ўсё ў хаты делае, посуду мое, пораетца. [Ходячие покойники вреда дому не причиняли] (Олтуш, ОАЗ).

107. *Гробёнь* (дух мертвеца) ходит, человека можэ вбить. Ходит, пока на што деревянное не натыкаецца (Велута, ИВТ).

Превентивные меры

Превентивные меры защиты, предупреждающие хождение покойника, принимались во время похорон (от момента смерти до погребения) прежде всего в тех случаях, когда умерший был колдуном, знахарем, общался с нечистой силой, или же в случае «не своей» (насильственной, внезапной) смерти или самоубийства. Нередко, однако, какие-то обереги применялись и в «стандартной» ситуации похорон без видимых поводов, «на всякий случай».

Обереги, помещаемые в гроб

(мак, хлеб, соль, деньги, освященные травы, просфора; осина, путо, сталь, железо, нож, замок; женская рубаха мужчине, мужская — женщине):

108. Колдунам родына или соседи подсыпают в гроб жменьку мака, шчоб не ходыў (Глинное, ИАМ).

109. [Колдуну, чтобы он не «ходил» после смерти, клали мак] в труну: вузлика завяжуть и кладуть. Можэ, ведюк кладуть. То вун пока пэрэличыць, то й нэма коли иты (Курчица, АВГ).

110. У труну клалы, сыпалы мак (Грабово, МВГ).

111. В гроб мак кладут, шоб вин не ходиў. Як яму трэба ити, надо мак перещитать, а вин мелкий. Поки вин считае, дак и пивни заспиваюць, и вже вин немае час уйти. Як у гроб кладуть яку-нибудь тряпочку [под голову положат, в тряпочку в узелок положат свяченный мак], хто хоче кладэ. [Живой кладет под голову покойнику-родственнику мак, если он в чем-нибудь виноват перед ним] (Поворск, АЛТ).

112. В гроб колдунов клали осикову палицу, шоб колдун не вылиз з гробу (Плоске, ТМД).

113. Маком казали могилу обсыпать и у труну усыпають мак, як часом знахор помрэ (Радчицк, ОВС).

114. Шчибрець свѣтят и кладут у подушку мѣртвому, шоб не вы́тягли с зэмлі, нэ ходило, нэ блудило (Берестье, МГБ).

115. Зилля, яркуш из хлиба печѣный, свѣченый кладут ему у гроб. Свенчоно на себе носю — и не ходит (Чудель, ЕВТ).

116. Ёму кладут свяшчѣнэе, то он нэ пийдэ. В домовыну ёму кладуть, пуд головы, яркуш, ладан, зилле свяшчѣнэе (Чудель, АВГ).

117. Чтобы покойники не ходили, под них в гроб стлали «свенчонные квитки» (клен, зверобой, розы, календра, ромашка, польнь) (Николаево, ДАЖ).

118. [Если умирал колдун], в гроб клали жѳвту свячѣну вербу́ (Быстрик, НВМ).

119. Кладут [в гроб] женщинам — мужскую рубашку, мужчине — женскую. Под покойника. Шчоб не встал. Стружки кладут от труны, шоб не поднялся (Щедрогор, АМГ).

120. В гроб клали хлеб, соль, деньги, чтобы во дворе не было упадка. При этом говорили: «На табе хлеб-соль-медзь, а к нам за дабром не лезь» (Столбун, БЭЛА).

121. Грѳшы клѳлы в руки вмѳршому альбо в карман клалы, шчоб вин нэ стояв в ворѳтѳх, откуплялы ѳго (Тевли, БЭЛА).

122. Раньшы, як гроб делаюць, то стараюца ўбиць осину ў гроб, ковалочэк осины ўбываюць. Так ужэ этот покойник не вылазіць (Хоромск, НАВ).

123. Осовый колочэк ў труне, у ногах и головах, два колочки, чтоб, говорыць, покойник не ходил. Тэи колочки ўбываюць железными гвоздзями ў специальные дырочки (Рубель, НАВ).

124. Путо вкладывалы в гроб (Жолкино, БЭЛА).

125. Колдунам клали в гроб сталь, тако зилизо, штоб не ходиў (Одрижин, ВГ).

126. Клали нож между ног в гроб. Если знахарь, колдуник умираў, то ему нож клали ў гроб, ў ноzi, штоб вон чэрез его не переходил, не пужал. И еще ноzi долотом пробивали (Хоромск, НАВ).

127. У гроб колдуну ложкили замка, шоб не ходиў (Хоромск, АЛТ).

128. Замка клалы ў домовыну коло руки (Ласицк, СНЖ).

129. Задавленный бушуе, [ему] ў домовину замка кладут да замыкнўт. Так и тóпленику [чтобы из гроба не вставал да не «ходил»] (Берестье, МАБ).

130. Маком обсыпалы могилу або замка клалы ў гроб (Почепово, БЭЛА).

131. Чтобы ведьма не ходила после смерти, к ее обуви привешивали замок и так хоронили: Мы бачыли, як було в яé [у покойницы] замок прычэпляны, на туфлю. То мы бачыли (Хоромск, АЛТ).

Связывание, калечение трупа

132. Умёрла у нас тут одна́ баба, була больша́ колдунья. Так ее як омыли, одели, а не обули, туюлько подошвы ей попробивали, штобы вуна не ходила. Тую бабу Вулота звали, несколько годкоў ўсего, як помэрла́ (Хоромск, НАВ).

133. Як ведьмач умирал, коляць шилами пяты, а то будзе надымацца, хадиць, пужаць (Дубровка).

134. Ведьмак умирает — потолки зрывают. Очи привыкалывают, шоб не ходил (Хоробичи, АБК).

Защита мертвого тела от животных

135. Як робяць домовину, як носять [покойника из дома], дак глядять, штоб ничто не переходило дорогу, півника [петуха] кiдають ў погреб; ката, курочки чтоб на вулице не былó — это чтоб не ходил покойник (Костюковичи, ЛМИ).

См. также № 49–55.

Обереги дома и двора

136. Колы вврэ знахар, то коцюбою по кутках хры́стят (Любязь, ДАЖ).

137. А як ужэ ўона [ведьма, отнимавшая молоко] умерала, то добрые люди думали, шчэ и крышу позрывае с хаты, и такая бура була, што ни свету не было видно. То як ужэ из хаты ўунóсили, то дочка сыпала свечаным видуном-маком (Стодоличи, ОВС).

138. Як людына помрэ, йийi повэзуть и обсыпають хату тую маком. Алэ кажуць, жэ то грих (Грабово, МВГ).

139. Як мэртвец умрэ, сеют жито, шоб мэртвец не прихóдил до дому (Злеев, АБК).

140. Як выносяць з хаты грóба, тры разы́ стукаюць в пориг, гэта шчоб покойник нэ прыхóдыв и шчоб ныц нэ забрав, шчоб вэлася скотына (Тевли, БЭЛА).

141. Чрез окно выносітэ́ вперед ногами [в случае, если боялись, что покойник будет ходить] (Ополь, НК).

142. Труну стукают у порог на прощание. Як постукае, то бильш нэ прыйдэ, а як нэ постукае — можэ прыйты (Кривляны, ГИБ).

Обереги людей

143. Как его выносят — за людьми, всех осыпят житом (Заболотье).

144. Як вывóдять из хаты [умершего], надо ў кóмын заглянуты. Жинка допадае до кóмына, вжэ вона нэ будэ боятыся, колы муж прыйдэ. 3 разá глянуть надо, и нэ будэ ў глазах у тэбэ (Орехово, МСШ).

145. Знахар як помре, солому клали, через огонь везли. Огонь клали прямо у ворот после того, как пройдет конь, под колесами телеги, из снопа соломы (Михалевка).

146. Як умрэ, то похрiстять тим ножом вiкна, да и покласти на пороги, шоб сатана не прыйшла, да вранци назад покласти, на место ужэ. То шоб не лякал, шоб лихий дух у хату не шол (Курчица, МНТ).

147. Под лавку под головой ему [покойнику, который лежит в доме] секиру кладут. Иначе нехорошим станет (Щедрогор, АМГ).

148. Як хоронят, бэруць зэмлю из могилы и родственникоў пэрэтруць за шiво-рот, шоб [покойник] нэ ўдаваўся (Ковчин, ЕГМ).

Поведение участников погребального обряда

149. Когда люди идут в дом, где лежит покойник, они идут не по дороге, а как-нибудь кругом: *штоп покойник не ходыў* (Речица, АЛТ).

150. Когда придешь в хату, где есть покойник, нужно сразу посмотреть на его ноги, а не на голову — тогда он нэ будэ в очах стоять [не будет сниться] (Журба, АВГ).

151. Штоб покойник у глазах не стаял, надо, як уходишь у хату, сразу на него не глядеть, а паглядеть на печку, а потом ёму на ноги, а потом и на ёго (М. Автюки, АГК).

152. Як захороньш покойныка, прыдзiшь, так дывылись у пёкальну дэжку, шоб нэ ўдаваўся мертвяк (Ковчин, ЕГМ).

153. Як умрэ — нельзя на могилку ходить плакать: нечистого утешаешь, говорят (Плехов).

Обереги могилы

154. У могилу покойника сыплють гроши, шоб он не снiўся, не ходиў, и говорят пословицу: «На тоби плату за хлевá и хату», шоб не говорил: «Я вам оставил, ничего не взял, а вы пользуетесь...» (Боровое, ТАК).

155. Как схарóнють, колышык забивали, штобы дух ни хадил (Доброводье).

156. На мóглицу крупу ставлять, шчоб пташкi покойника поминалы (Жолкино, БЭЛА).

Средства и способы защиты

Для защиты от ходячего покойника и прекращения его посещений применялись те же апотропеические средства, что и при превентивной защите (обереги дома, двора, людей), а также специальные действия (отгон, возведение препятствий, запираение, калечение, уничтожение пришельца), направленные на обезвреживание самого покойника. Береги (предметы и действия) с а к р а л ь н о - г о характера (освященные растения, вода, ладан и т. п., молитвы, освящение дома, могилы и т. п.) должны были оградить пространство живых от посягательств потусторонних сил, тогда как м а г и ч е с к и е средства (металлические, острые и колющие орудия, предметы утвари — веник, хлебная лопата, осина, уголь и др.) воздействовали на самого вредителя (отпугивали, сковывали его движения, обманывали и т. п.) или символически уничтожали его.

В полесской традиции к наиболее популярным средствам противодействия нечистой силе вообще и ходячим покойникам в частности относятся освященные семена мака (самосейного, *видуна*, *видука*), льна (*луцика*), жито, пшено (и другие крупы), соль, освященные растения (травы), освященная вода, песок, острые железные предметы, осинового колья, деготь, уголь, ртуть. Среди них абсолютно преобладающими следует признать посыпание маком и забивание осинового кола. Магические свойства семян мака, льна (по-видимому, также и крупы) устойчиво связываются с мотивом обязательного для демонов собирания (пересчитывания) этих зерен и невозможности их собрать до окончания ночи и пения петухов, после чего нечистая сила теряет свои вредоносные способности (см. № 14, 109, 159, 161, 175, 178, 182, 183, 196, 409).

Мак

Осыпали хату, двор

157. Як мертвец ходить, дак свечоным маком хату свою обсыпае, шоб не шоў (Тонеж, ГЮН).

158. На своем дворе свечоным маком посыпаць — не будзе ходзиць (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

159. Спастись от ходячих мертвецов можно, если посыпать вокруг избы маком-ведунюм. Когда мертвец приходит к избе, он должен собрать весь мак. Пока он собирает, наступит утро, и он должен убежать (Кочище, ЭГА).

160. Свячоным маком обсеять вокруг хаты, злыи не может дотронуться (Речица, АЛТ).

161. Обсыпають свечаным маком хату, и пока он той мак поличыть, то ужэ день (Тхорин, СМТ).

162. Мак сыплють, стекло толчёное — у хати и на могылках (Тхорин, ЕВМ).

163. Гаворюць, каторый умре и приходить в дом, пересыпають видуком, переливають вадой святой, дак ён не стане хадить (Комаровичи).

164. [От ходячего покойника самосейным] маком-видунюм свячэным хату кругом обсыпають (Журба).

165. Ну, гавораць, маком абсеяць, и видуном у хати, и на дваре. [А на могиле?] А на што на магилу тую сыпаць? (Жаховичи, ОВС).

166. Светять мак, если ходить у хату — кругом посыпать на дворе, коло порога, и он никогда не поїде (Замошье, ОВС).

167. Маком сьвачо́ным обсивае кругом хаты и ёму вўзличок маку кладуть в труну (Курчица, АВГ).

168. Штоп покойник ни ходиў, то ето ўжэ тожэ светять, есть такой называецца видун-мак, и той видун светять ў церкви и обсыпають кругом хаты, штоп ни ходиў. Обсыпать надо кругом хаты и ўсэ, он ни при́дэ (Стодоличи, СИБ).

169. И ўот шчэ гавораць, штоб мертвыи кому престаўляюця, дак осыпаюць видуном хату. Або сам сибе осыпле (Стодоличи, ТАА, АЛТ).

170. Надо обсыпать хату маком-текуном, осенить себя, хату, дверь крестом. Сядь на парозе да ешь ващчи <семечки> от канапли, щоб нэ ходил (Хоробичи, АБК).

171. Мак-самосий сьвятят, и хто умрэ да ходит до хаты з могилок, то обсыпають хату кругом, тилько сьвачо́ным (Мокраны, ТЕП).

172. Святým маком осыпалы ўкруговую хаты и осового клина́ ў могилу ўбиваюць (Ковнятин, АВГ).

173. Як покойник ходить, то посыпають самосейным маком против солнца кружкы хаты (Кишин).

174. Который колдўнством занимаецца, то як умрэ, из ёго душа вы́йдэ, а ў ёго тўлоў нечистый ўселяецца. От этих покойникоў йе глухый мак, што сам ростэ, и батюшка ёго посвятить и гэтим маком обсы́паца и хату обсы́паць, то ўон и не войдэ у хату. А йе и такі люди, што знаюць и заговариваюць их, отворчаюць на лес (Хоромск, НАВ).

175. Свэтыли мак у цэркве, вэчэром сыпали по двору и говорили: «От тэбэ робота на всю ночь» (Валище, БЭЛА).

Осыпали могилу

176. Як вэдьма помрэ да ходыть, то трэба могылку маком сьвачоным обсыпать (или с косой обойти могилу кругом) (Озерск, ЛНВ).

177. Мак-видук, его насобирают, так не дай Бог помре там муж да привиденьем сделается, то надо посыпать маком могилу свяченым (Бостынь, ГИТ).

178. Осыплот маком могилку, ўон устане — поки той мак пошчитае, да розвидеца. Так нема коли ити. Мак сьятили на Спленне, на Спаса, на Маковея (Н. Двор, ГИТ).

179. Трэба идти на кладбишча, ўзять свэчаны́й видун, ўзять из восины дубчи́коў наломать. Пойди к могиле. Як придешь рано, зайдешь и казати: «Добрый вечер». Помолился Богу, воскресну молитву три раз и наўхрест заткни ету восі́ну: ў головах, у ногах и по боках. И обсыпь могилу видуком. Обсыпь. Да ужэ, як идешь отгуля ис кладбишч, то ўжэ через голову сыпь правой рукой, назад не глядись. Ужэ вона бульш ня пуйде (Стодоличи, СИБ).

180. Макам, яки свянцили на святый макавей, тры разы перасеяць магилу и дарогу (Заберье, БЭЛА).

181. Свенчо́ный мак сеяли на могылу, як приставляицца покойник (Ковнятин, АВГ).

182. На могылу можна посыпаты маку. Пока той мак пошчытае, и нэма колы́ ёму иты́ — пэтух заспывае, розвиднэе (Борщи, АВГ).

183. Якщо сыпну́ть на могылу мак, да нэ пэрэлічыть [покойник маковых зерен], то на Страшны суд нэ встанэ. Але тому вэлікий грих, шо сыпнэ (Чудель, АВГ).

184. Як снятыця чы прэдкы становятца ў́ глазах, обсыпалы маком свячо́ным хату и могы́лу (Бельск, ОВМ).

185. Обсыпали *ледецом* (маком) могилу в 12 часов ночи (Вичин, БЭЛА).

186. Маком сеялы, свячо́ным *лушчыком* вокруг могилы сыпали (Заболотье).

187. От це умэрла у нас людина послі святой (це вона послі Паски на сёмой нэдили). Приходит до мэне [тетка этого человека] и каже: «Дай мени маку свяшчоного». А я кажу: «А на шчо?» А вона каже: «А як маком обсывае могилу, шоб нэ ходила русалкою». А я ж того нэ чула. То як умрэ на цюм тыждни, то русалкой будэ. Ну, и тогда той свячо́ный мак трошки накідала так о три раза обсы́яла яму (Ковчин, МАБ).

188. Бывае человек умёр и страшыть. От, кажэ, ходить. Так маком, што в церк-ви освётятъ, обсевають — сам себе или кругом хаты или кругом койки. В Бостыни жэнщчына мне говорила. Мужа её убили немцы. Так она сама то делала, так помог-ло. А то ходил. Приде да лóжыцца коло неё на пёчи всё. А як посыпала, так кругом хаты лятал и по той раз большэ не был (Бостынь, ТАТ).

Посыпали следы, дорогу

189. Спасти́сь от них можно, посыпав их следы *пасвяцёным мака́м; падпаясаць; прибиць асинавы́м кола́м к гробу*. Следы мертвеца по дороге и могилу осыпали *пасвяцёным мака́м* (Великий Бор, НАТ).

190. Шоб не ходиў, к батюшку обращаюцца. Шэ маком-ведуном, который сам росте, сам ўсходить с земли, обсыпають хату, могилку и стежку (от, як приметит, што по ней ходит). Мак тот у Маковой свитять, для його молитва читаецца ў́ цэрк-ви. Шэ если кажутъ, што ходить, срубает палку осовую и забивають в могилу, шоб не ходиў (Замошье, ГЮН).

191. Чула такое, казали: як матка памёрла ад малага дитяти да пачалá хадить да яго [по ночам], дак свечаным маком-видуком абсевали ў́се стежки кругом (Вел. Бор, ЛНВ).

Сыпали в колодец

192. Як чоловик вмерэ и прыда́сця, шчо вин прыйшов, тоды́ сыялы свячо́ны мак в колодез (Тевли, БЭЛА).

193. Маком-видуном дорогу обсыпа́ть и облить травой — безвёршник и ростоп-ша — и попрыскать колодезя. [К женщине ходила мертвая мать] — а тож не мати! — [в колодеце черти звали её танцевать, ей казалось, что колодец — это дом со стек-лянным полом] (Стодоличи, ОВС).

См. также № 14, 23, 52, 53, 67, 68, 72, 74, 100, 101, 113, 130, 137, 138, 201, 202, 204, 224, 227, 228, 242, 246, 249, 281, 323, 348, 350, 356, 358, 374, 380, 381, 394, 408, 409, 410, 411, 413, 414.

Лен

194. Обсыпали льяным сёмьём (Парохонск).
 195. Сыпали на могилу самосейным лёном, шоб не ходиў (Боровое, ТАК).
 196. Трэба льном сыпаты на могылку, бо йому трэба пошчитаты (Забужье, НМ).
 См. также № 211, 416.

Зерно

(жито, пшено и др.)

197. Пшено там ти шо святыят, тоже помогае тому, кто отбиваецца от недоброго [этим пшеном обсыпали вокруг хаты] (Нобель, ГИБ).
 198. Дорогу з хаты до могилиц житом посыпали (Дорошевичи, ЕС).

Соль

199. Свечаным маком, солью обсыпали хату (Симоничи, ОВС).
 200. Обсыпали дом солью, свичёным маком-видуком (Комаровичи).

Песок с могилы

201. Прийде мертвяк и стукае. В 12 часов ходили на могилки и с той же могилы желтый песок брали и высыпали возле хаты, каб не ходил, а святым маком хату [внутри] высыпали (Лисятичи, ЕСЗ).

202. Обсыпають хату маком, пшеном и желтым песком. Никакие страхи не придут (Заспа, АМГ).

203. Якцо людына задавыцься, то раду шукають. Беруть з могилы той писок, коло хаты посыпають (Сварицевичи, ИАМ).

204. Посыпают вокруг дома песком с могилы покойника, затем посыпают глумим маком (Хоромск).

205. Пэсок з могилы ёго браты до дому — ў трапочку и под голову положыты. А ў могилу колочка ўстрымыты [в то место, где взят песок] (Кривляны, ГИБ).

206. З могилки песок сыплють за каўнёр родственникам (Гортоль, ИДС).

207. Шоп нэ ходыў покойник, иди на клáдбишшо, собэры [землю] з могылкы йего и вьсыпь по дорошке до своего двора — нэ прыдёт (Радеж, АТА).

208. Носяць рушник на могилу, як сонцэ зайдзе. Тры дни хай полежыць. Узяць пэску з могилы и помьцца у йим, вытрацца гэтым рушником. Исци туды и назад — не гаварыць. Шоб нудзгá не брала — пэсок з могилы за воротник (Вичин, БЭЛА).

См. также № 375.

Вода

(поливали освященной или иной водой)

209. От плота кору надо взяты, звариты и той водой з лозы поливають коло хаты (Кончицы, ЛМИ).

210. Як вмер, то стакан воды на вокни стойить 9 дэнь, а тоди из двора на вугол на покути ллють — од ляку, шчоб нэ прыходыў. А бувае, ридня пье ту воду, шоб нэ прыходыў (Журба).

211. Посвяцонай водой коле хаты попорскаюць али сёмьем з льну, што остаецца от битья, — и не буде ходиць (Дяковичи, АМГ).

212. Если покойник является во сне или ходит, поливают могилу святой водой (Голубица, ОАТ).

213. [Дом обсыпают маком, святят свяченой водой. Говорят, что покойник] сорок дён ходыть (Бельск, БЭЛА).

214. Пасвянцiць у хаце свянцонай вадой (Туховичи, БЭЛА).

См. также № 65, 163, 219, 353, 407.

Растения, травы

(держали при себе, прикрепляли к стенам дома, втыкали в могилу)

215. Деўка́м у косы вплетаюць свяшчэную руту да тою. А цей кажэ: «Щоб не рута, не тоя, была бы деўка мо́я». Зилле безвэршник трэба освятить и щоб людына коло себя держала. Рвуть и светяць на Троицу, на Духа (Тхорин, ЕВМ).

216. От не ўклалы у гроб зилля свячоного, то вон прыходыў у снi и всэ кажэ: нэ вклалы, то возьмь позастрыкай у вуглы, дэ ворота видкрываюця, у гэi плот (Журба).

217. Если ходыть покойнык, трэба над окном бэркун (дробнэнькый цветочок жоўтэнькый и белэнькый, ля пчол его сеюць) поўтыкаты над двэрáмы, и вон большэ нэ пойдет. [Или] бэркун в труну ў ногах положыты або сьвато́й мак (Ковнятин, АВГ).

218. Бувае, шо удаецца <...> Умэрла жэншчына. Кажну ноч прьiдэ и гукáе. Ис клéчэнья <троицкая зелень> калок ўзяты и ў магилу забыць (Дягова, ЕВК).

219. [Мать-колдуныя после смерти стала ходить. Ее дочь рассказала, как ночью] шось лохмато до мэнэ лягло. Я давай водой светыты и вэрбу́ давай тыкаты (Радеж, АТА).

220. Когда покойник начинал ходить, «садили свяцону вербу» на могилу (Николаево, ДАЖ).

221. Чортополох свьiцяць на Маковей, на Спленне и затыкаюць у хаты (Оброво, БЭЛА).

См. также № 115, 116, 117, 193, 342, 355, 358, 369, 370.

222. Умёр чоловiк у жэншчыны. И ёна говóрыть: «Ходыть чоловик мой за мною ўслед, ходыть». Дак давай ужэ шукати рады. «Давай так — мак посвешчэны, видун, у нас мак-видун. Потом изноў е тоя, зелля, откáсник. И надо тым откáсником святить, давай ужэ палити, шоб дым ўкруг хаты трэ ужэ иди». Да давай посыпати маком свешчоным и кажэ — гóди ходить (Копачи, ЕМН).

223. Обсыпалы маком-видюком подвирья и хату, носылы пры соби свячени васьильки, клалы йих на нич пид подушку. Якшо цэ нэ допомагало, то святылы й хату (Трубеевка, ННА).

См. также № 387.

Железные острые орудия (коса, серп, топор, нож)

(обводили дом, могилу, вешали над дверью и т. п.)

224. Маком обсыпалы видюком. Кóсу кругом хаты тягалы тры раза. А тут на порозе хрестá зробят, шоб вын нэ шоў. И ў хатэ тыю косу потягают. А тоды, як нэ помагае, нэсут осыкового колка, ему забываюць у гóловы, шоб нэ шоў (Рясно, АЛТ).

225. Косою тры разы хату обносили або маком тры разы кругом хаты [посыпали] (Сварынь, НЕБ).

226. Вын взяў (дорáдыли ёго) повэсиў ко́су ў двэрох и вын, кажэ, шоў, тэй домовый, и на тую косу (...) гдэсь затронуў тую косу и — запишчыло. Запишчэў, запишчыло и як пошоў и бильш нэ прыходыў (Можейки, ААП).

227. Обсыпали маком саморúдным або обводили косою навкола могилы (Верхний Теребежов, ЛВП).

228. Берут мак свяшчонный та на дорогу сыплют та окола хаты обсыплют та на коси сядут и объедут як на коні. Три разá объедут круг хаты та маком посыплют (Берестье, МАБ).

229. Для того чтобы покойник не ходил, над дверью вешали косу — ночью висела, а днем снимали; висела три дня (Хоромск).

230. Брали косу и острым носком обводили тры разы дом; косу вешали на двэрах, вона висела ноч (Хоромск).

231. Берут косу, обводят три раза вокруг дома (Хоромск).

232. Ходили, косою обвóдили, косу нэсли по долу [острием вниз]. Гэто казали, не ўлезе вун ў хату. Казали, пэрэрэзали ўжэ дорогу, и ўжэ вун не пэрэлезе (Хоромск, ТАА, АЛТ).

233. Як умэр мово мужа брат, затопила [печь] да всадыла ко́су, шоб распэклáс, така красна зробылася, да наколо будынку обвэла́ (Чудель, ЕВК).

234. З сэрпом коло хаты оббйдэ, то мэрэц нэ ходыть (Ласицк, СНЖ).

235. Сокиру ў яму (могилу) кидали, шоб покойник нэ ходиў (Берестье, МАБ).

236. Як муж пómэр, то, кажэ, ўсё двэры отчыняў, хату отчыняў. Но а тая ее научила одна жэншчина: «Устрои́ у порыг ныж!» И ўона ўстрымила и бильш нэ отчиняў (Кривляны, ААП).

237. Очэртвали могилу ножом, а то ходил да товар из хлева повыпускае (Верхний Теребежов, ОАТ).

238. Бабы кажуть — коцюбою гонить его [умершего мужа] с хаты (Берестье).

См. также № 125, 126, 146, 147, 176.

Веник

239. Як ходит покойник, драпачі трэба браты, мочыты ў помыйи и од с́бэ, од с́бэ [разбрызгивать по хате] (Грабово, МВГ).

240. Як ходыть покойнык до хаты, то трэба взяты видро з помыямы и винык та й поставыты пид лавку. А як тилькы прыйдэ, то побрызкаты ёго водою, то мае помгты (Грабово, ОВ).

241. Як нибóщик ходиць, то веником помести ў хате после заката и поставиць его у порога. Так вун чэрез той веник не переступиць (Хоромск, НАВ).

Хлебная лопата

242. Абсыпáлы святым маком вокруг дома. Подпира́лысь той лопатой, на якую саджалы хлеб. Счыталы, шо лопата святое дэло (Дружиловичи, БЭЛА).

Вожжи

(набрасывали на пришедшего)

243. Колыся як умэр мужик, ходыв до еи [к жене] на нбчи. То душа, тень. [Ей рассказали способ, которым можно избавиться от этого, и она этим способом воспользовалась]: з лóшады гвозды [приготовила]. Як вин подошов под окно, вона на його тые гвозды накинута — и бульш нэ пришов (Мокраны, ТЕП).

См. также № 124.

Осиновый (дубовый, березовый, грабовый, липовый) кол

Забивали в могилу (в головах, в ногах, в грудь, между плечами, в отверстие могилы, под крест)

244. Осинава колка ў могилку ўбивають, чтобы покойник не снился (Бостынь, ГИТ).

245. Осикову пальку забить в могилу, то ўжэ нэ будэ ходить (Курчица, АВГ).

246. Взять с осины колочка и забить на могилку, и он тогды не пойдэ. [Если ходит уже после захоронения, то] откопали, сбросили туды с петуха голову и забили кол у ноги (Комаровичи).

247. Кто ў ночи ходиць, як умрэ, то и забиваюць осиновым колком ў гроб, шоб не ўлазил з того свиету (Замошье, АЛТ, СНЖ).

248. Як покойник иде, так ўот на магиле забиваюць осинового колка и жар чэ-рз порог сыплюць: «На тебе, шоб не ходиў!» А возле креста шукаюць дирочку и забивае туды колышек (Замошье, АЛТ, СНЖ).

249. [Чтобы спастись от ходячего мертвеца], надо пересыпаць двор макам-ви-дуком, и магилу апсыплюць. И жар [из печи] на парог сыплюць. Як ходзиць, асина-вым кóлам дзірку на магилу забивае, там нара е, дзірка. [Если ничего не предприни-мать, то он как покрывало свое съест, так и тебя задушит] (Дубровица, СМТ).

250. Прабивали колом магилу яе, где галава яе (Марковичи, ОВС).

251. Кол асинавый вбивали в магилу. Если стане хадзиць, дак аткапываюць: он лежи ниц, дак асинавый колик — прамеж плеч (Холмы, ОВС).

252. Осиновый кол забывають ў зэмлю [в могилу] ў ногах, коб он нэ встаў (Ков-нятин, АВГ).

253. Коб покойныкы нэ прыходылы, осиннык забывалы: до сходу сонца трэба статы, колка забыты (Ковнятин, АВГ).

254. Если сильно здаёца, откóпывали и пробивали осиновым колком грудь (За-спа, АМГ).

255. Осóвого колка трэба забиты на моголы, штэры колкі (Борщи, АВГ).

256. Колдунам у могилу забивали осиновый кол чи грабóвый (Боровое, ТАК).

257. Як ведьмарка чи як мертвец багато ходиць до хаты, берé осóва колка да за-биваюць под хреста (Кишин, ЕМЧ).

258. Осиновые колки ў голову били, обсыпали самосейным маком, посыпали сэмьем льяным, сьвэтым (Пирки).

259. Колы покойнык ходыть, возлэ порога и ў хати святылы святой водою, об-сыпалы возлэ порога святым маком и лушчыком. А шчэ кол осиновы ўбывалы ў моголы (Спорово, МФР).

260. Забиваюць дубовы клин у магілу (Туховичи, БЭЛА).

261. Загоняли ў магілку липавыя калы́ (Могиліцы, БЭЛА).

262. Штоб покойнікі не ходілі, трэба берозовый кол у магілку ўбиваюць (Симонічы).

263. [Тому, у кого падучая болельнь, необходимо пойти на кладбище и забить в свежую магілу в полночь осиноый кол. Через несколько дней, тоже в полночь, принести этот кол в хату] (Смоляны, БЭЛА).

264. У спину прэбываюць осиноый коліком, и [при этом надо] молиться Богу и читать воскресну молитву (Хоробічы, АБК).

265. «Кол табе асиनावый на том свете; кол асиनावый табе в спину; не прими тебе зямля» — эта руганье такое, брания (Картушино, ЕСЗ).

266. Маткі нашіе гаворюць: быў дед, умёр, потом ходил. Яму ўзялі и отсékли голову. Пришел батюшка. Осиноый колком забіли домовину. И ўсё, больше не ходил (Пирки).

267. Сякуць асиनावы кол, каб гроб и грудзи прабиў. Як прабіли и кол да грудзей дайшоў, дак нешта засвисцела, мо живую закапали. Так гэты кол и стаиць, пака не згние (Бабічы).

268. Умирала адна баба неспакойна. Мужык яе [после ее смерти] ночью ляжыць и чуе — прыйшла яна, пасуду мое, печ затапила. Як петухи запели — прапала. [Так несколько ночей подряд. Мужик к ней не подходил и ее не видел, а лежал и дрожал в своей постели. Наконец, пошел к священнику]. Бацюшка сабраў людзей — лето было, у всех работа была, но раз такое дело, все памагали. Пабрали тапары, иконы и пайшли. Нарубили ворах асиनावых калоў. Бацюшка сказаў, што надо прабиць труну скрозь магілу, раскопваць магілу нельзя. Бацюшка места паказал, куда биць надо, [в грудь] и стали биць. А цяжка — труна сасновая, калы асиनावыя, паламали ўсе калы — там ужо новы ворах нясуць. Наканец, прабіли — звук таки пайшоў (свист ци звон). Бацюшка сказаў калá гэтага не трогаць и ўсе дыры ў зямлі колья-ми пазабиваць. З той пары не хадзила (Бабічы, ВВК).

Вбивали осиноые колья возле дома

269. Нужно вбить асиनावый кол на хвортке <калитке> ў землю — не будзе хадзиць (Грабовка, ОВС).

270. Взяла девять осиноых колочкоў, вбила кругом хаты — перестаў ходити (Берестье).

См. также № 12, 41, 87, 122, 123, 155, 172, 189, 190, 205, 224, 272, 345, 336, 347, 349, 350, 374, 375, 391, 393, 406, 408, 414.

Деготь

(лили в магілу)

271. Домовики — у тую магілу налить дэгтю и забить дубоый кол (Дягова).

272. Казади, хадылы мёртвые. Натрушывали попиў ў хатэ и след буў знаты. Пайды на магылку, там будэ дырка, да самого гроба дырка. Дак насыпь туды дэгтю и калком забий. Пэрэстаў хадыть (Дягова, ЕВК).

Уголь, жар

(выбрасывали из дома, бросали в покойника, на могилу)

273. Наклады углѣў с агнѣм (жару) на пороги, тады не придэ (Комаровичи).

274. Жарину кидают за порог: «Як будешь ходить, то тебе жару ў зубы дам» (Замошье, МГ).

275. [Уголь, которым надо кинуть в него, надо взять из кадилъницы], як херувим проспиваюць (Хоробичи, АБК).

276. Батюшка взяў с тэи кадэльницы [жар] на глаза высыпаў, так кажэ, вин нэ будэ бильш лазыты. Это такий домовый входить до человека, злый дух вселяецца (Борщи, АВГ).

277. Вугли навоглев трэба выкидаць на двор (Туховичи, ОВШ).

278. Бяруць жар и засыпаюць на вулицу на ўрэд пакойнику (глаза как бы засыпали) (Туховичи, ЕВЛ).

279. Як сницца часто, надо вугаль сыпаць на двор (Махновичи, ВВК).

280. З глухым маком обходили коло хаты. З жаром тожэ обходили, як покойник мучиў семью (Рубель, НАВ).

281. Каб пакойник не хадзиў, сеяли мак на магилу, жар сыпали ля парога (Турки, БЭЛА).

282. Каб не сниўся — жар за парог [выбрасывали] (Заберье, БЭЛА).

См. также № 248.

Ртуть

(стреляли ртутью)

283. Молода умёрла, остаўса мальчык. А вона прыходила цыцку даваты. Кто-то им сказал, што надо стрэлять сэрэбрóm [ртутью]. Как стрэльнуть, то вона будэ ойкать. Дид стрэлял по ий, и як она пошла и стала ойкаты да и пошла на кладбишчэ. И больш нэ ходыла (Ласицк, СНЖ).

284. Радила ў нас кались яўрэйка дитя да памёрла <...> Хадила да яго, давала цыцкы. Мужык ўзяў жывум срэбром зарадиў стрэльбу — ву знаете, бувае тако жы-вэ срэбро? — бухнуў ён з туй стрэльбы — ўжэ больш не хадила (Вел. Бор, ЛНВ).

Свеча

(громничная, сретенская, четверговая)

285. Кажуть, ходиў чоловік бисимнянин до жинки. Ходить да лякае. То вона вже знае, шчо вин иде в той пори, тай запалить свичку громничну, то вин и не йде (Сварицевичи, ИАМ).

286. [Если мертвец ходит], горшка нового возьми да запали свечку стреченую под него, и як приде, открой ўже свечку, она ўже побачит и больше не придет (Замошье, ЖВК).

287. [От ходячего покойника] горшка нового [взять] да занэсти на могылу ему да свечку под той горшчок поставиты на могылу (Ковнятин, АВГ).

288. У нас так говорать, як покойник ходыть, свечку накрывають горшком, макотрой, як у нас говорать, и як почують, што он ходыть, так открюють тую свечку; як ён светом освѣтитца, дак исчэзне и нэ будэ ходыты (Лопатин, ААА).

289. Тёмно, он ходит, а если свечку открый, он уже нэ станэ ходить. Одна жэншчына говорила, шо накрывала горшком свечку, хотела увидеть. Она открыла свечку, и ёго нэ стало, нэ стало и больше нэ ходиў (Нобель, ГИБ).

290. Шчоб покойнык нэ ходыл, трэба палыты в хати воском, пахнэ мэдом и пэрэстае ходыты (Забужье, НМ).

291. Маты умэрла, а рэбёнок остаўся, она ходыла, грудь давала. [Отцу ребенка посоветовали]: возьмы свэчку запалы, постав [в горшок] и накрый новым горшком, и як почувеш, шо она прыдэ, то открый и побачыш. [Он так сделал]. И она нэ прышла ужэ бильш (Олтуш, АВГ).

292. Громнычну свичку світять о полночи, шоб нэ ходыў (Олтуш, ОАЗ).

293. Як которы занимаецца волшэбством, то берут свичку и закрывають маки-трою. Як вон выйдэ в хату, то воны открывають свичку (Вешня, БЭЛА).

294. Ввечери на пидвиконня ставили запалену свичку (Небиж, СВГ).

См. также № 353, 361, 364, 372, 384, 386, 388, 390¹.

Кресты

(на дверях, окнах)

295. Шоб покойнык не ходыў, надо хрэсты на двери писать (Присно, ЕСЗ).

296. Громничною свечкою на вокнах кресты обвэсты (Оброво, БЭЛА).

297. Някия ходылы до зыход сонцу. То крыidou опышут тую хату. Ходылы с косныком круг хаты. Пысалы крыidou някие буквы на хате (Борки, БЭЛА).

См. также № 395.

Поминальный обед, угощение

298. Обед надо справлять, собрать своих пообедать, а то вон вроде обижається, не хватае. Беспокое — обедать хочэ (Присно, ЕСЗ).

299. Можно еду положить и казать: «Я тебе ести положила, дак больше не приходи!» Всем так говорят, и больше не ходит (Ст. Боровичи, ЕЯС).

300. У хаце абедню спраўляли (Туховичи, БЭЛА).

Поминание

301. На парогэ з блином надо паминать, хоть у вечери, хоть у ранни. Як сница, надо блином памянуть на парогэ, и ня буде сница. Памянуть надо, нишчэму дать, шоб он памянул (Картушино, ЕСЗ).

302. Родные пекут пироги, блины и т. п., а потом садятся на порог и едят (Жихово).

303. Засцилалы прыстол у цэркви (Федюки, БЭЛА).

¹ Из письма жительницы с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл. О. Д. Авдюк: «Что делали в старину, чтобы покойник не ходил. В Великий четверг берут в церкви свечу и зажгут на первом евангелии и ее не туши, покуда не кончится служба, все двенадцать евангелий. И стараются эту свечу принести домой с огнем. И вот, когда услышат, что покойник пришел, тогда зажигают эту свечку и его увидят. И он больше не придет. Так говорили старые люди».

Жертва, милостыня нищим

304. Тканы платок нясуць у цэркву на аброк (Туховичи, ЕВЛ).
305. Як сницца часто, то трэба дати на панахиду батюшке (Дружиловичи, ТПК).
306. У цэркву трэба дати: хочэ, шоб за душу дали (Дружиловичи, ТПК).
307. Як сница часто, так трэба чо-нибудь из тый хаты чужой людынэ дасти (Дягова, ВВП).
308. Як покойнык сныця, нищому дають хлеб. Тоди покойнык будэ пойидаты цэй хлеб и нэ прыходытымэ. Гроши [нищему] нэ можна даваты, покойнык бэрэ йих и пэрэсыпае з руки в руку та нукуды нэ йдэ (Красностав, НЮД).
309. Давалы хлеб старцу-слэпцу ля цэрквы (Бездеж, БЭЛА).
310. Тую сарочку, у якой памёр чалавек, аддаюць старцу-жабраку (Бездеж, БЭЛА).

Исполнение просьбы умершего, являвшегося во сне

311. Колыся ходыв пан, попускав коровы чрэз заборы; приснилось пани, шо вин хрэста просыв, и там поставыли хрэста — он пэрэстав ходыты (Мокраны, ТЕП).
312. Говорять, шо ёго вроде бы остаёцца одёжа или шчо такое, то занесут на ёго могылку и говорят: «На тоби твоё и нэ приходь бильш» (Кривляны, ГИБ).
- См. также № 47, 401, 403.

Обращение к священнику

313. Одна жинка до попа прийшла, каже: «Мий муж [покойный] приходив до хаты». Поп иде на могилу, читае молитву и бильш не буде касаться (Глинное, ИАМ).
314. Як ходить, ходить, замучуеть, идуть до попа. Пип обсвячаеь хату, тоды пэрэстане ходить (Вышевичи, ААП).
315. Звали батюшку ў хату (Туховичи, БЭЛА).
- См. также № 68, 72, 190, 348, 350, 386, 395, 407, 416.

«Печатание могилы»

316. Носылы до попа в церкву землю з могылы, вин над нею молився, пересыпаючы ножом цю землю. Це называлось, шчо пип запечатуе могылу (Радовель, ОИК).
317. Атправы, атправляють тади челавека, запечатывають (Картушино, ЕСЗ).
318. Чтобы покойник не ходил, землю «печатають», т. е. берут с могилы землю, заворачивают в платок и несут в церковь. Священник святит эту землю, ее несут на могилу и высыпают там (Макишин).
319. Пасок з могилы несли в церковь, и батюшка молився над гэтым (Гортоль, ИДС).
320. Землю из магилы ўзяць, батюшка тыю зэмлю пасвэтыць и на холмик [могильный] атнэсти — шчитаеца запечатаны. Топлэных и вшаных нэ пэчатують. Як незапэчатаны, ани приходять ў дом и ночью ходять па хате и стукае, гúкае (...) (Дягова, ВВП).
321. Як нэ печатаны, то вун ходить. И ванó ходить да шэсти нэдиль, пóки нэ запечатае (Ковчин, МАБ).

322. Колдунам и тым, шчо нэ прызнавалы рэлігіі, запэчатувалы (односсылы зэмэльку в цэркву, а тоді высыпаы на могылку) (Дунаец).

323. Ходять, як ўжэ по смэрты, лякають. То ўжэ нэ запэчатаныы. Батюшка печатае: на голову накладэ таку бумажку и на рўкы, и на ногы, то ўсе свячоно. То нэчистивый дух убэрэтыся ў тыло и ходыт чэловику. Як прйдэ до хаты, хто маком обспіае, покуда позбірае, врэмья его пройдэ (Олтуш, ОАЗ).

324. Брали землю с могилы и в церкви отправляли (батюшка отмаливал) (Сырск, БЭЛА).

Колода, камень на могиле

325. Як знахор абó знахорка [умрет], кладуть колоду таку, якую вона ўдолжна [т. е. в рост покойника]. Это уже вроде коб нэ ходыў (Нобель, ГИБ).

326. Колкы ўбывалы, коб нэ ходыл, да камэня положуть на голову (Ласицк, СНЖ).

327. Дерево, колодку клалы на могылкы. То, кажуть, «прыложиы покойныка». И колодки, и хаткы — то ўсе *прыкладына*. Хто хатку, хто колодку ложить (Сварицевичи, ИАМ).

См. также № 411.

След ходячего покойника

328. Збиралы слид, шо зальшив за собою покойнык, и заносылы його на могылу (Бондари, ТОО).

Одежда покойного

329. Як бувае, забили мужчину, то вин вже до родины ходить у хату. Вони вже журилыся. Одна жинка прийшла тай каже: «Ту одежину, шчо вин носиў, чи хустку, чи шчо, спалити и тим димом накуритися, то ўсе и минуется» (Сварицевичи, ИАМ).

330. [Чтобы покойник не ходил], одэжу занесуть ў могилу, закопають, ў ту землю самую, дэ ёго место (Нобель, ГИБ).

Брань, проклятия

331. В старину, чтобы покойник не ходил, его ругали (Столбун, БЭЛА).

332. Памерла мая ятроўка. Часоў десять-адиначать, приходе и стукае. Недели две стучала ў шибку. «Шо делать, — кажу, — чи яе паслать па матернаму?» Недели две приходила (Ст. Яриловичи, ОАТ).

333. Покойник як ходить, то клялы́. Скажуть ёму так: «Не ходы́, бо я тэбэ проклянү» (Нобель, ГИБ).

334. Когда приходит покойник, ему трижды надо сказать: «Поцэлуй у сраку, поцэлуй у сраку, поцэлуй у сраку» (Чудель, ОАТ).

335. Прыходылы на могылу сварытыся з покойныком (Мотоль, БЭЛА).

См. также № 377, 411.

Плевки

336. Пубачывшы ёго, отхрышчуйицьця, пырыд собою воздух хрыстыть, плюють. Плэвалы вбык пырыд собою, то в тый бык, то в гэтой пырыд собою. Высвячу-

ють хату, приводеть батюшку и на могылу выдуть батюшку, и батюшка там служыть над могылою (Симоновичи, ФДК).

Осквернение могилы

337. Трэба насраты на могылу (Борщи, АВГ).

338. Удаўсь жынцы ў сні, шо прыходыць [умерший муж] и ходыць по хати. То ўона носыла на могылу кал, кажуть, паскудно (Онисковичи, ОВС).

Кошунственное поминание

339. Як сняцца часто [покойники], то як идэш в туалет, то помяны их по імэни, шоб ты нэ надаваўся мни ў сні (Засимы, АВГ).

340. Як поганэ кличе под окном — маком-видюком насыпае хату, а шоб мертвяк тебе не сніўся — як у туалет пошла, то ўспоминай его три раза (Боровое, ТАК).

341. Як ужэ покойник снитца, или ў пустую дэжку погляди, или, як ў туалет пойдэш, здумляй того покойника да йди потом не оглядайса (Верхние Жары, АА).

342. Як сняцца — накуруюца чертополохом и [в туалете вспоминают] (Бельск, ОВМ).

343. Старцам прыпаминали яго имя, каб не сніўся (Туховичи, ЕВЛ).

Защита «детьми»

Матери, к которым приходил умерший муж, защищались от него, положив перед собой ребенка. См. былички № 367, 368.

Обман

344. Бэрый й пышы записки — такэй й такэй в домэ нема. Разносый по солам разным. По дорогам порозносый, то пэрэстанэ ходыты (Жолкино, БЭЛА).

См. также № 356.

Былички

Былички в целом разрабатывают те же мотивы, что и поверья (кто и почему становится ходячим покойником, что он делает в своем доме и как от него защищаются), однако многие темы поверий, лежащих в основе погребального ритуала, не находят отражения в быличках (так, в них вообще не упоминаются превентивные меры защиты, применяемые в погребальном обряде). В быличках развивается «драматический» сюжет самого хождения с участием злодея, жертвы, смертельной опасности, поисков и обретения магического спасительного средства и, наконец, счастливого избавления или, наоборот, гибели. К дополнительным и весьма устойчивым мотивам быличек можно отнести лишь сообщение о «чуде», которому приписывается магическая способность обезоружить ходячего покойника и прекратить его хождение. В качестве такого чуда выступает чаще всего инцест, т. е. брак брата с сестрой, сына с матерью, кума с кумой (см. № 355, 362, 363, 364, 386, 398), реже другие поступки и действия, противоречащие норме (см. № 357).

Хождение колдунов

345. Пахарнили яны чалавека. Ён чараўник буў, ў белам хадзіў па хаце. Ён з чарцямі знаўся, яны яго насили. У яго на магіле дзирка. Аткапали, асинавым колам грудзь забили. Юда на асине завесиўся. Шкоду ён рабіў, каня зарубиў. Мяшком у хляве ляжаў. Бацька мой биў яго колам. Ён зарагоча: «Дагадаўся, мяне назваў!» (В. Бор, НАТ).

346. Одну женщину ховали, а она була некая ведьма и ходила у хату [после смерти] да там уже не давала покою. Хозяин этый уже давай искать какого-нибудь спасення. Пошел к попу. Дак пуп посоветовал откопать могилу да поглядеть ее. Ну, откопали, а она зъела покрывало уже. Пуп <поп> казал, што надо пробить ей пуп осиновым колом. Стали пробивать, а она — вищать, у ёй же нечиста сила була. Это лезбутник шалуе. Ему не дае дьявол умерти по-хорошему (Золотуха, НАВ).

347. У нас було, от, помёрла суседка — а багато ж знала <...> Дак казали, ходитъ начала, не давала житъ нікому. Бувало, вхожу ў хлеў — стоиць тая жонка. Хтось здогадаўся буў: осиноваго колка забиў у мógилку, [и перестала ходитъ] (Замосье, ЛНВ).

348. Знахорка умэрла и ходзиць, стала пужаць, под окном гукае, ў хату не ходзиць. Сёстра глухим маком, свечоным на Маковея, обсыпала хату, батюшку ввела ў хату, знахорка и оццепилась (Оздамичи, ИАС).

349. Што таки быў уже ведьмак, што хороняць его, а он ходитъ. Раз уже батюшка, все на кладбище пришли, откопали, а он хохочеть. Так уже батюшка говорить: «Отсторонитесь, штобы кровь не капала». Осиновый кол затесали и ўбивали яго. Это кадась, мои деды и прадеды расказывали, а сейчас нема этого ничего (Челхов, ВИХ).

350. Кались у нас буў чалавек. [И жена у него] умерла, закапали ее, и ходила. А ана ужэ знахарка, знала у его. Так ана памёрла и ходит. «От, кажэ, прйдет, так нагаваруся з ёю, шо з живой». [Стало ему страшно. Поехал он к батюшке за Гомель. Батюшка посоветовал]: «Вазьми, аткапай, атсечі асинавий аднóлетак той и тым аднóлетком прабей грúди». Аткапали еé — аж ана лежыть ниц. И тое пакрывала жуé. Однаé капли не даёла. Узяли, прабили яé тые груди тым аднóлетком. [И перестала ходитъ] (Ручаевка, ЕВТ).

351. Одна баба жыла — знахарка, так после смерти к невестке своей ходила. И стукае, и колотить по хате. Стали они жалица одной суседке, та посоветовала видуком вокруг хаты обсыпать. Так она приснилась невестке: «Перегородила ж ты мне дорожку». С тех пор и не ходила (Дубровица, НАВ).

352. У бабы одной мужик умёр, так ўун часто к им ходил. Пошла их дочка раз у хлив и начала сено лошадам класти, а схватилась за сёдало тятки. Вун колдун буў и з нечистым знаўся, так приходил врэдить скотине. Говóрили, то не ўун сам, а тольки тень его (Хоромск, НАВ).

Приход мужа

353. Як вон [муж] задавиўся, лягу я — стоить у хате, стоить с топором. Я пришла к бабе богомоленной и пожалилася. «Возьми воды посвяценой и свечки посвяценой, благовешчэнской, чы на Страсте. И воды посвяценой с трох дворуў. Приди

домоў, на дворе, ў хате, на улице лини туды, куды яго повезли». И уранне сделала, лягла — и ўсе [пропало] (Присно, ЕСЗ).

354. Знахор умёр, то ходив. Вин приходит, стучить и бере ложки, тарулки, чукунчики и миски и рядом кладе так на лавци вкругову, доки докладецца до жинки до своей. И ходить так и кожну ноч такé рóбить. Розложить посуду и лягаёт с жинкою спати. И тая жинка до того высохла, шо вже ей матери злякалася, и та жинка ей призналася. Мати пришла к ней спати, а вин приходит, несе дрóва рубати и як бұхне коля порога — гу-у!, и пошов спати. А теи матери чоловік, шо вин робив у мельницы, молот, и вона ему каже: «Вже нема нашей Параски [она умрет]». А вин каже: «Хай Параска лягае под стеною, а ты в серéдине, а я с краю, и беру теи рога-лі, шо навоз кэдати». И вин, той мрець, приходит и уходить у хату, и той дид его бачив, а потом вин став итí кругóm хати, то вин [покойник] такой сон на его напустив, шчо вин [дед] не мог прокинутися, и те бабы́ звали, кричелы не своим голосом, а дид той без чувства. И той знахор взяв Параску и спав з нею, а як выйшов з хаты, той дид проснувся. И вони пишли до церкви, и той батюшка посветив хату, маком обсыпав, и вин вже перестав. И пошли на мóгилки и накатіли дуба, накатали попере́к могилы, коля крыжá (Щедрогор, ААА).

355. Кóлись умёр у жэншчыны муж, у молодой. И вона стала вельми плакаць. Стала плакаць и стаў к юй прыхóдыць точно такой жэ, як ийи муж. Ёна гóвóрыць: «Дак тэбэ ж нэма жывога!» А ўон кажэ: «Не, кажэ, я прышоў, ты тольки, кажэ, нікому ни кажы, што я дома». И ўот ўуна <...> прыде, ўуна кажэ: «Мо, ты йисци хочэш?» Вон гóвóрыць: «Хóчу!» Вона дасць иму сала, мо буханку хлеба, шоб нихто не бачыў, и ўун это сяде, ўсе зьись. Ну, и ўжэ вона зробилася вельми худая, стала хўдци, така зробилася тошча, што зуўсим. И стала людей спрашываць: «Што мне робиць?» Што ўот так ы так, ходыць муй муж и <...> ну, абэщаче там, што <...> там, ну, жывёмо мы <...> Ну, ей стали советываць, што «ты должна найци тою и ладон да заплясци ў косу. А як прыде ужэ етый жэних (самый етый муж её, чоловік, муж ей прыде), да што вун тебе ни буде казачь, поставь зеркало на столи и зачэсуй косы. И што вун тебе ни буде гóвóрыць, то ты тольки скажы, што просыў кум с кумой, штоб мы прышлы на свадьбу. А протыў иго большэ нычого нэ разгаварывай». И ўун к ей не пудышоў близко и тольки сказаў: «Коли б не ладан да не тоя, то була б диўка мóя!» Да ўжэ як биг <...> да тое зелле ростоптаў, то, што му кажэм ростопша, а безвершнык вёрха зорваў. Однои верха зорваў, а одне ногою топтаў (Стодоличы, ТАА, АЛТ).

356. У ейи чоловік помёр. Ена на Кбляды вышла на двор: «Степаночко, Степаночко, ходи вечерати». Не «мороз» кажэ, а «Степаночко» [Обычно на рождественский ужин приглашали мороз. — С. Т.]. А ена як похоронила ёго, то и плакала. Стаў ходить до ей, домучиў, ёна ўжэ вiсохла. Ей кажут: «Озьми воротило, наклади сукно, блюзку, завежи хусткою воротило, положи на постелю. А сама зализь на пич за комин и бэри маку свэчону». Ун пришоў, обнимае воротило. Як витер пошоў, поворочáў ўсё на свете. А ёна маком ёго. Ён: «Ой, догадалась, ой, догадалась!» И бильше не ходиў (Берестье, ЛГА).

357. У нас к баби адной ўсё муж пакойный хадил. Ей адна бабка присаветывала: нажарь канпельки и сядь на парози, чышысь и канпелькай хрúпай. Он придёт, спросить: «Што делаишь?» А ты скажи: «Вшей ем». Баба ента так и сделала, он к ей большы ни прихадил (Доброводье).

358. До мэнэ ходыў, я тайлася, а дали стала жалитыся. Прыдэ и стучыць, и лягае, и говорыць. Та нэ чоловик, а *нэвіглас*, чорт. И нэ у тому, шчо похороняць, а в тэй одэжи, шчо умёр. А мэни сказалы и ужэ я ту одэжу попалила, а вун ходэ. То казалы, и я свячоным маком-видуном пообсыпала скрузь по окнах, по стенах у хати — и зилля свичонэ запарыла, туды запарыла и бэзвэршнык отут пуд плотом нарвала — и усэ тэ пооблівала знадвору та у хати. То вун прыйшоў, о той нэвіглас, тулько бухнуў у викно, а у хату ўжэ нэ змиг (Журба).

359. [Недавно в Замошье умерший муж ходил к жене]. И мати ў хати, и ён приходить, и мати не бачыць яго, а ена с ним спать ложыцца и ўсе. Зелье подкурвали, и пила она тою, руту, ў цэркоў ўодили, айянголи [евангелие] чытали над головой и говорили, шэпталы. [Она совсем высохла]. Ён откосяса (Замошье, ОВС).

360. Одна баба исповедовалась и казала, што з смертным духом жила. Гэто её дед скинется собакой и ходиў к ней у сени. Его ж нечистый таскаў. Батюшка ей не даў причастя. А бачила гэто всё её племянница Одарка. Ўона з той бабой должна была спать у хате три ночи, як его заховали. Тая Одарка дви ночи поспала, на третью збэгла и матери всё рассказала: як ночь, так Британ (пёс той бабы) лапой ў окно стучить, тая ему отчинае и у сенях з йим до утра была. А потом вона пухнуть стала, да так и помёрла бэз причастя. А дед, кажуть, з нечистым знаўся (Хоромск, НАВ).

361. Было два браты, [старший] помёр, а меньшей бачыць, шо вона [вдова старшего брата] ў положэнии. Батюшка [говорит]: «Возьми свечку, запали и под горшок». Як Марья горшок подняла — двери полетели, ушняки повыскочыли. Позна схватилися, ужэ йон с полгода ходил. Ее закручует у былиночку. Ее на городе нашли, она ссохла. Родила б с хвостом [т. е. ребенок от ходившего к ней покойного мужа был бы с хвостом]. А то Родя [имеется в виду Ирод] с хвостом, неприятель, йон ходиў як мужик. На зямле Ироды ходили ўсякие (Присно, ЕСЗ).

362. Колись умер чэловек, а жонка осталаса. И он ходить и ходить. Ей казали: як ночь настане, дак ты убирайса красиво, як молодá. Дак вот иде: «Куда ты выбраласа ити?» Кажэ: «То брат сестру барэ [берет замуж], то я пойду на васелье». А он кажэ: «Хиба ж так можна, шоб брат сестру браў?» А она кажэ: «Хиба ж так можна, шоб мертвы чэловек до жывой жонки шоў?!» (Тхорин, СМТ).

363. Умэр чоловик и ходив до дому. [Жена его взяла *ботню*], где одэжа лежала. Ботню поставила кай порога и одэжу через порог перекладае в ночи. Вун иде и спрашивает: «Што ты робишь?» Она каже: «Убранье шукаю». — «А на что тоби убранье?» Она каже: «На весилье пойду». — «Куда же ты пойдешь на весилье?» — «Брат с сестрою женится». Вун каже: «Нигде на свите немає, коб брат с сестрой женился». Вона отказывает: «Нигде не бути, коб умер да ходив». Вон докаже: «Вот догадалыся», — ушов и больше не приходил (Лисятичи, ЕСЗ).

364. Умэрло там, умэр чоловик (...) Аж он ув ночи давай ходить к жонки. Ужэ она людям стала казать. [И ей посоветовали]: воды влей ув дэжку да возьмы да колоті у тэй дэсцы [ложкою], то он будэ пытать. Да не пусты ёго у хату — шоб на порози он сеў, не пусты далее ув хату. А съвет коб горёу ув горшку, коб дёрка ув другому горшку [т. е. зажечь свечу, поставить в горшок и сверху накрыть другим горшком, с дыркой]. Да иди скорэй колоті ув дэжку. Пошла она, колотить ув дэжку, а он кажэ так: «Што ты робишь? А шо ж ты колотишь?» А вона каэ: «То буду сына жэнить из дочкою». А вон так: «Ой, нэма ув свети праўды, шоб такэ було, коб

сына з дочкою жэнила». А вона кажэ так: «То ж нэма тому праўды ув сьвети, шо я тэ-бэ заховала, а ты до мэнэ ходыш». Да ужэ кажэ так: «Да бувай здорова». Да й больш и нэ пошоў (Чудель, АВГ).

365. Памёр хадзяин, пачаў хадиць да сваёй жонки. Вона ўся пачорніла да паху-дела, стала людям жалицца. Дак нараили юй: набяры канопли, семня ў хвартуха, сядь на парози, косы распусти да чэшы грэбенем, а сёмня ў рот хрушчы. От сядить вона, чэшэ да хрушчыть, якбу вошы исць. Вун прышоў, пабачыў — як ляснуў ее, аж чорна було на морди. И дали не ходиў (Великий Бор, ЛНВ).

366. Умёр мужик и ходзиць: нячистая сила. А ана [жена покойного] Богу не ма-лилась за пакойника. [Ребенок говорит] — папа ходзиць, с мамкай на печке спиць. Иссушил яё. Брат [жены] лёг на печке; пришоў ён [покойник], атчынили, брат его схватил, а он цапнуў, хвостом як хлопнуў. Антихрист: лапы и хвост. Той придецца, за котораго ништо не молицця. Ён и тяперь ходзиць, тольки ня веряць (Грабовка, ОВС).

367. А то бэрэ вин встае, той покойны, и до ейі. Вин до ейі, а вона наставляе дэтыну и так одганялась дэтыною (Борщи, АВГ).

368. Приде ў хату, а я стала бояться. Я дочек по бокам положу. Дети — это ан-гелы, колдун не троне, Бог не допустит, чи воздух не допускае, чи шо. Я одну положу к стене, он обопрется двумя руками: «Дуня, а Дуня, отдай Надьку бабке, я с тобой ляжу». А я лежу ни жива ни мертва (Картушино, ЕСЗ).

Приход жениха

369. Ходиў хлопэц до дывчыны да помэр, а вона за ним сильно журилась, так тужыла, шо зробилась нияка, помирать пора. Выдавалось ей, шо той хлопэц до неі ходи ночу. Нэ хлопэц ходи, тэй погани, зли. Так и высушыў, хотел, шоб она умэр-ла. Давай мама шукати баббв, бабка дала шчэнец, бэдрэнец, тоя. Напоили, положи-ли тэ зиля коло нэе, он приходэ увэчэри тэй жэ, и приступит до нэи вжэ нэ можэ, и вон кажэ: «Коли б не шчэнец, ни бэдрэнец, ни тоя, була б дывчына моя» (Журба).

370. Это однажды гуляў хлопец из диўкою. И ўон сильно йиё любий. И хло-пец помьёр. Осталаса эта диўка. И ўот ўон ўсе адно к юй ходиць. Ўон мьертвий, ёго ж и похоронили, а ўон ўсё адно идёць к юй. Она яго видиць и говорыць из йим. И дбтуль ходиў, што ўона ўжэ так схудала, што ўона ўжэ никудышняя. А потом што маци говорыць: «Дай я тебе заплиту». Она юй ленту пляла и ету руту и мяту, ету руту и тою трошки упляла ў косу. Колы, кажэ, зноў пудходыць увечэры, пуд-ходыць ўотдалёк. Она ка: «Ходы ближэ ко мни!» А ўон кажэ: «Не, я к тыби больш не пойду. Коб тэбэ не рута и не тоя, то ты була б диўка моя. А сэдни ты ўжэ не моя» (Стодоличи, ТАА, АЛТ).

371. Адин памёр ухажор, а приходил до невесты, а патом пагаваривал: «Пай-дём на тот свет. Ночь тёмная, кони вороные, сами молодые, паедем. Не бойся ме-ня». — «Не». А патом струсила. Он приехал на конях. Зямля на том свете ня при-нимала — ляжал и дирку зделал, зямля яму не давалась, воздух таки у яго сильный, шо йон з зямли вышел, йон шось ужэ знал. Йон палез туда, ана нападавала ўсё — дерёжки, адёжу, постель. — «Ну, давай жэ и руки туда». А ана пустую шубу скинула да падала рукавицы. И в двянацать часоў пятухи закричали и ўсё престанавила-ся, и йон астался в яме (Картушино, ЕСЗ).

Мать приходит кормить ребенка

372. К ребѣначку, маленько дицятко, кто-то ходи и цыцку дае, бо дзиця чутко, як цыцку ссэ. Яму ўже кажэ: «Вазьми свичку запали и накрый гаршком; як буде дзиця цыцку ссаць, так ты аткрывай таго гаршка», а свичка ж там гарела; ўот як аткрыл ту свичку, ну так ўот што-то застагнало и больше юн ничаго не бачиў и больше не прихадзило ништо цыцку даваць (Челющевичи, АЛТ, СНЖ).

373. Кóлись, кажуть, умерла жонка, дитя осталос, то прійде, вурвэ óчэпку з ноги ци з руки [того, кто качал колыбель] и чуе, ка, цыцку ссе (Симоничи, ОВС).

374. [Мёртвая мать] придэ в ночі, даст цицку дочке, [и та целый день спит потом. Приходит] шчэ нэма 12 часов, такая, якую захоронив, всю хату провзрит. [Её муж и его брат смотрели ночью]: она отчыняе двэри, дитятко сцы цицку. Батька ее не бачил, [только слышал, как] колыбелька мотала. Свинцоным маком усю хату усвятили, вбили осиновоый клинок в могилу — перестала ходить (Ковнятин).

375. Одна женщина умерла, остался маленечкий ребеночек ее. И не плаче, спит. Что такое? Може хто его кормит? Осталась соседка ночевать у хати. Чуе, быдто хто иде. Скрыпнула дверь у хати. Подходит вона к колыски, а дитя ссе матку свою. На други день пошла соседка совета спросить. Кажут ей: «Возьмите колик и забийте ў могилу напротив груди». Это значит, пробить ей груди, шоб не ходила. И песок посыпать коло колыски (Заспа, АМГ).

376. [Из былички о том, как покойная мать ходит к своему ребенку] Чуем, тамо ложки шкряб-шкряб. Потом бачым, колиска [качается]. А потом зноў ложки шкрябають (Вышевичи, АЛТ).

377. Одна дівчына зародыла хлопчыка и чэрэз 3 дня помёрла [была не замужем]. Жэна ййии брата нэ мала дитэй и, кажэ, забэру дыгюка. Аж прыходэ тая [умершая мать ребенка] у винку и нибы хочэ дыгтыну годуваты. И ходыла, шчо вси ййии бачылы. И кажэ: «Ганна ходыть до дыгтыны». А я ййи: «Иды на могылу попросы [чтобы не приходила], а тоди выгань». Пишла вона и прóсыть, а посли стала обзываты як шчо. И тая вжэ нэ стала ходыты (Любязь, САБ).

378. Мать умерла, остался ребенок-пелёночник, и она ходила и усё ўрэмя кормила его ў полночь. А потом ребенок помёр. Видели, как шла, кульбуль несла, а на другой день робёнок помёр. Была у чём схоронили (Голубица, МБП).

379. Рассказывали, шо одна жинка умерла. Детина ее мала осталася. Вона ночью приходила, детине титьку давала. Все боялись до этой хаты ходить. Одна не боялася. Пришла ночью в хату и спряталась. Лежит на лавце. Видит — иде. Мисяц светил. Ей все видно. А та подошла к детине. Жинка руку протянула, а та понад рукой обошла. Жинка вскочила, засветила огонь — ничего нема (Щедрогор, АМГ).

380. Умерла жинка, осталася у чоловiка малёнька дитина, мо, два мiсьца, мо, три булó. И вже вот приходить нич и приходит и дае цицку над неньку. И вже та дитина починае схнути. Той чоловик, батько той дитинки, не спит, дивицца, што то воно знов прiде она. Вона приходить и дае над неньку цицку, а вин её просто хотел так лапнути за грудки, так зловити. Вона отскочила, вин топеря за ножа и за нею. И вона уже вiлители з хаты и стало — велика стала бура и чуть верхи с хаты не скинула. И як обсило и отошла та бура, и той самый лихий казав: «Што, догадавсь, сукин сын!» И на другой день вин свою хату обсеял маком (Щедрогор, НМЯ).

381. У мого брата умерла жинка, осталось родное дитя. Она ходила, грудями кормила. При мачехе пойте, накормиць. Ани маком пересыпали, и она не пойте. Колысь прагаваривали — мёртвые ходили (Балажевичи, ЭГА).

382. Женщина когда-то приходила к своему грудному ребенку. Люди видели, как он складывал губки и даже грудь женщины видели (Кочище, ЭГА).

383. Баба помёрла, а дитёночек остаўся. И ўсё приходжае и хату отчыняе, подходить к люльце и кормить дитёнка, и пойте, куды ей надо. До шасти недель можэ ходить, пока обед не справять (Присно, ЕСЗ).

384. То злой ходыл, показываўся мятэрю. Осталася дэтынка поўтора годика, кричыт, плачэ. Двэри очыняюця, ходыт и топае до нэньки. Чую — дэтына ссэ. Посэрад ночи вона и прыходыт. [Сказали батюшке, и тот посоветовал]: «Озьміте громничну свічку на стол, где посуда, то подымі свичку, штоб бляск быў [от посуды]. Як вона [увидела], отышла от порога и казала: «Ну, не дадитэ мэни погодоваты хоть полпрока, тэперь самы годўйтэ». Вона больш и нэ приходыла (Олтуш, НАВ).

385. Дажы эта суседка росказвала, шчо еé тётка ўмэрла и покинула дицятко малўнькэе ў колысци. Ну и ўзяли тэе дитятко сховали, з тое хаты ўўнэсли ў другу. И месяц пильновали, не спали ўсю ноч, сэдели, колыхали тэе диця, шчоб ўона нэ прышла, нэ пукорміла. А потом ўжэ стали неку роботу робиць, да ўтоміласа тая жэншчына да й заснула над колыбелю, коло колыбели. А эта маци прышла да й покорміла тэе дицятко. То й чули, як дицятко ссало, о, ўона покормила и ушла. Чэрэз тыжэнь это дицятко ўмэрло (Хоромск, ТАА, АЛТ).

386. Ну так мать умэрла, а детей багато осталосо. Оны хочуть побачыць матэрь, а йим насоветовали: «А сучыте свечку и нового горшка и ў тум горшку запалите свечку. И позирайте, лезьте на печь и позирайте крузь конёвычи хомут». Ну, ето зробили. Ана пришла да дае дицяти цыцку да и колышэ ёго. Сидела она два дни, не говорила, только позирала на дети, а не говорила. Да што ўжэ — пошли до попа, што поп кажэ. Ужэ и бабоў приходили, штоб ишла, и страшыли яў што ўжэ што: «Ди на место, да ты побачыла детей, а дети — тябе, иди на место!» Она не отвечае ничёго. Што ни робили, кажэ: «Это ж иди, брат и со сестрой жэница». Она кажэ: «Своёйшые будуть». А оны зноў: «У кого-то шчэ-то батько з дочкой жэница!» — «На своёйшые будуть». А оны ўжэ, поп кажэ: «Это ж кум з кумою жэница». Она: «Ох, великий грех, вийдено дело». И ўсё, и нема. И не було ўжэ ии (Замошье, АЛТ, СНЖ).

387. Одна жинка при родах помэрла, так примечивали, шо она до сына ходить. Тогда в хате пескá рассыпали, шоб увидеть следы. А она по ночам приходила к дитяти, цыцку давала. Так шоб она не ходила, хату маком обсыпали и в люльку тою бросили. С тех пор и не хаживала (Стодолочи, НАВ).

388. Умерла жинка, а у ей было дитя груднэе, малэе, и она приходила его колыхать. Придэ да колыше з йим, дае ему груди, оно ссе. Ну научили: «Ты возьми нового горшка и свечку, она больше не пыйде». Так то ж не она, это по стáти ее лихие приходят (Бостынь, ТАТ).

389. Мати сказывала: умерла у ее матери нэвистка. И осталось у той нэвистки дитинятко нэвиннэ. И говорят, шо як ночь, то дитинятко не плаче, а будто цыцку ссэ. И каждую ночь спыть. И вона [свекровь] думает: дай спрактикую, шо то такое. Взяла то дитинятко и пошла на печку. А колыски тогда были причэплены: сидишь,

ногой колышэшь. Ну пошла на печку. Чувэ — двэри скрипнули. Вона, нэвистка, ту колыску пошупала, шо нэма дитя, кынула ту колыску. И на всю хату зашугалося. И двэрима скрипнула — то вона ушла. И вжэ нэ прихóдыла, а дитя вжэ плакало каждую ночь. Говорят, сорок дён ходить мати, цыцку дае. Ее не бачуть. Вон только к брату в хлив пришла, коровы там булы, так вона ўсё сино раскыдала — лежала ў сине (Луково, МСШ).

390. Ў нас, знаете шо, ўмерла́ жинка и встáлась дыты́нка у ей, и ту дытынку стали вжэ глядыты самы́. Ну и стало оно ходыты. Шо такé — ходыть и колэшэ люлькэ, прыйдэ в ночи и колэшэ. Шо робэ́тэ, шо робэ́тэ? А друга баба кажэ: «Знаеш шо зробэ́: возьми свечку зробэ́ и постав на столи и накрый такею макитрою — побачиш, шо вона прыйдэ. Як она прыйдэ, и ты, кажэ, хуччэ подойми́ и злóвиш, побачиш, шо такé рóбыцця». И вона такé зробэла, та баба. То вона шла до сáмых мóгылок причитала. Вин открыў тэю свичку, ту громницу, а вона стоить над люлькою, над колыскою, грудью кормить. И после кажэ: «Шчо вы мэни́ зробылы?! Я хотила, ка, дытыну подгудовáты вам» (Поворск, АЛТ).

391. Говоры́ла одна бабушка, шо, кажэ, булó так, шо ў нас умэрла́ ў Самарóх одна́я молоды́ця. Остáлыся йий диты, не знаю, кы́лько там ўжэ тых дытэй булó, ну, и малэйкий рыбёнок буў. От она того рыбёнка жалы́ла и прыхóдыла кормэты того рыбёнка, кажды ночи прыходыла и с чоловиком поговорыть, порадыцца, шо робэ́ты. И чоловик радый быў, шо она ходыла. Потом якось людэ узналы, шо она ходыть, и стали жалыты людэ его. Думають, тото нэдобрэ, то нэ жинка, а то шось нэдобрэ ходыть. Ну, и шо ж воны роблять, тые людэ? Самые ўзялы́ на могылу пошлы на йии и забылы осóвого колка́, коб вона нэ ходыла. Вот она жэ пэрэстала ходэты и сказала: «Ах, плохо, плохо, кажэ, мне зробылы, шо мне ны пускають допиро, а я б ходыла, поки дытыну вы́говодала б, и нычó б ны трогала, кажэ, тэбя б нэ трогала б и дытыны нычó нэ було б» (Пески, АЛТ).

392. Казали, шо ходять (...) У нас коли́сь, говорили, ўмерла и чэтверо детей покинула. Трое маленьких, чэтвертое мáлесеньке соўсím, так. И мужык остаўся ужэ з им. И ён спить, дитя, ноч, спить, спить и спить, и ён прислухаеца, дак оно цок-цок-цок-цок. Так казали, а чо́го, то ни́хто нэ знаеть. Ну, ён прожыў можэ десять дней. Да кажэ, дитя ужэ, значэ, сцэ и ён то чувэ, што качае дитя. Дак ён, ка, тому пожалица, тому. Дак кажуть, а ты купи нового горшка да тое дитя, як сцэ, да возьми да горшка перевёрни на стол. И ён жэ, дурак, послухаў, так жэ и сделаў. Купил горшка. Дак он не знае, куда делосся. Дак ему она здалась во сне: «Я год, кажэ, была на том свете. Да Бог меня отпускаў, помогати тебе дитя годовати». И ужэ ребёнок крычаў и крычаў ночью (Копачи, ЕМН).

393. Мать памерла при родах — год хадзила гадаваць дзиця. И ў дзень хадзила, и ў ноч. А як чэрэз год стали людзи памираць, дык ее ночью адкапали и зацесали ў грудзь асиनावы кол. Яна пишчала (Бабичи, ВВК).

Приход к тоскующим родственникам

(матери к детям, ребенка к матери)

394. Мати померла, я осталас ўодна. Одна-единая. Ну, я когда йшла ўэзде, я плакала. Плакала и гукала мати. От однажды, мае сонцэ захóдзить, захóдить мати ў хату. Дьверы стукнули, я коло стола была, я повернулас, мати пераступила порог и

ана стала. Я гляжу на ее — ни слоўа. Ана глядзіць на мене — ни слоўа. А под окном токо слышу матерны голос: «Не дожыдай да обсыпай маком». А што обсыпай маком и яким маком — не сказала. Я глянула ў окно — мать нема у хати. На заўтрашний день ужэ она пришла пораньшай. Короўа пришла, я подоила, только пришла ў хату, молоко процадила да набрала ў кружку молока налила — яко е. Я токо к столу, дьверы стукнули, я сразу повернулас — мати опять стоить. И ўроди я довольна, и знаю ж, што она похоронена — она не прышла. Опять слышу: тут мати стоить, за стэнаю под окном чую матерны голос: «Не ождыдай, а обсыпай маком». И я стала бабом говорыть, оные сказали, што шукай маку видуну и обсыпай. От я на заўтрашни день найшла маку, обсыпала хату, а на трэти день токо почула голос — не матерни, говорыть: «Но, шчасливая ты». И бульшэ мать не бачыла, и бульшэ голоса нияко не чула, ничόго. То ж мати не ходила, то неки чорт ходиў (Стодоличи, ОВС).

395. [Одна женщина тосковала по своей умершей матери, плакала по ней.] И матка тая прийти к ей. Ана видить, а мы не видим. Эта сатана быў. Стала та Маша сохнуть. [Тогда, наконец, позвали попа, молебен служили и на окнах, на дверях и над ее постелью крестики ей написали. И он отошел. Как отошел,] окны аж задражали: «Помнила б ты, гърить, — сваю мамачьку!» И с тых пор хрѣст мы палажыли плакать (Радутино, АВГ).

396. В двенадцать часов ночи в окно кто-то постучал. Муж поднялся, но никого нет. Потом соседки говорили: *пакинь плакать*, а то покойница снова придет (Кочище, ЭГА).

397. Женщина тужила мощно по помершему человеку, он стал до йи ходить; як вона заболела, он до ей и в больнице ходил, пока не помэрла (Тхорин, ЕВМ).

398. Онъ на Золотум (название села) ото умѣр сын, а други дэсь убил чэловика да его тожэ дэсь там яки (...) унистожыли. То вона [мать] ужэ по этих сынах плакала, плакала, плакала, никόли нэ утихала, нэ улэгала. Той там ужэ далэко, а этой, той близко, то прыходьў, прыходьт ее сын. И прыходьт — онό сонцэ заходьт, то ужэ вун [злой дух] убирается в его тўлуб да и прыходьт до еи. Ну, а вона вжэ ... то ж мати, але то вжэ ж вона знае, шо то ж такэ дило, ну, то юй дораили ужэ, то люди жэ ж, вона стала людѣм разказовать, шо такэ, сонцэ зайдэ да вун, ка, прыходьт ужэ ў хату, идэ, вскруз идэ, по хаты ходьт, робит шо якэ такэ: чы корову вижэнэ и свинни повыпускае и такэ, и вроде так «я хозяин». Ну, а юй вжэ дораили: як сонцэ зайдэ, то ты намишай тиста да и меси его до двянацати часов. И меси все это тэе тисто. Як вун придэ, то вун будэ питать тэбэ: «А шо ты, мамо, робиш?» А вона кажэ: «Коровая мэсю». — «А на шо тоби (...) а кого ты жэниш?» А она ка: «Хиба ж ты нэ чул, шчо сын з матэрою жэница, да мэнэ заставили, шоб я коровай пэкла». Як вона ему так сказала, то вун, кажэ, як бразнуў двэрѣма и пошоў и на сѣн [?] дэнь пушоў. Да шэ й кажэ: «А хиба ж можно сыну з матэрою жэница?» А вона да кажэ: «А хиба ж можно мэртвому да чэловику да по живуй зэмли... да до живых людэи ходить». А вун, ка, як бразнуў двэрѣма да и ... (Озерск, СНЖ, АЛТ).

Предъявление претензий и просьб

399. [После поминального ужина на ночь на столе не оставили еду для покойников, как положено. Ночью покойная мать явилась к дочери во сне], крепка цеса-

нула ў бок, чуюць іс пэчы, ка, мяня не скинула: «Сама павечэ́рала, а мне не астави-ла» (Дубровица, СМТ).

400. Сасэ́д пасмеяўся над бабамаі, калі дзеды́ гатовілі. Кажэ: «Нема дзедо́ў, бабскіе вудумкі». А ночью яны яго будзілі, ў стреху стўкалі (Жаховічы, ВИС).

401. Один раз померла жанчына і ўсе матери своей яўлялася, як голос, і ўсе го-монит: «Дай мне ниток цветных, дай мне ниток цветных». Ну, і матка пошла і зарыла ей на могілу. І перестала ходіць (Ст. Боровічы, ЕЯС).

402. Так удумалася она, што ўжэ нэчыстыя до е́е подхадят. У ей хлопчык отравіўся. Похавалі яго, да она дужэ ўдумалася. Цэ нэчысты́й, як хлопчык тый, заходе ў хату: «Ты карточкі мои нэ так поставіла, нэ давала і́сти», — кажэ ей. Тоды пэрэ-хрестілася она і чуе: двері — бух, а нэ открываеца нічога і нікого нэма (Вышеви-чы, ЛМИ).

403. Булі такі слы́хі, што у одного бацька дочка́ помэ́рла, а другая больная ле-жала у другом гораде. І забылі тухлі даць у гроб, якіе просіла. І снілася яму она ўсё врэ́мья, штоб ўун с другой [с сестрой] ей перадал. І як друга дочка по-мэ́рла, прішлось ей те тухлі і паложіць (Новінкі, НАВ).

404. Ляжым мы [на печке]. Ён [умершы́ муж] прішоў. Печ отслоніў, погля-деў: «Во, бачыш, як мяня ждуть, дае не прігатовілі». Пошоў. Обед надо было дэлаць — просіл обед. Цэ ж не мужік, а Ірод ходыць. Быдто і ён, а это ж не ён (Прісно, ЕСЗ).

405. Была у бабы адная дочка́, вельмі воны былі богатые. Ну, она попала на такі́й дэнь, шо русалочны́й такі́ дэнь, тыждэнь. Так она умерла [в этот дэнь], а ее ж усе пооставалося. Ну, она пріде к матери каждый раз, она ж мокрая, бо они ж там по мокрым ходят, а кто их знае́т. Пріходіт вона, ту одежду скідае, маті чуе. Маті чуе, шо вона бэрэ одежду вродэ свою. Да ее [матэ] научілі тоже: ты горшка ново-го возьми, ты ее побачыш. А вона [русалка] кажэ: «Вот, матко, ты живі себе здо-ро́во, як ты жылішы оде́жу, оде́жа ж мокрая была, я ж попала в тако́ врэмя. Я ж не пойдú большэ». Да не пошла (Бостынь, ТАТ).

Покойник досаждаёт домашним

406. Умэ́рла жінка. Пріде ў 12 часо́в дэня, поотчыняе хлєві, павыпускае худо-бу. Так само ночью. Ходіт і ходіт жінка. Кажуть до чоловіка: «Серэ́жа, пойді на мбгилкі, по дорозі ні с кем не кажі, молчі і на могілках так само. Возьми осико-вый колок, откопай труну, очіні, кінь на стэ́йе [умершую жену] осиковы колочек і закопай». Як зробіл, пэрэстала ходіць (Рясно, АМГ).

407. Гово́рылі, што ходілі мертвецы. От гово́рылі, што один хозыяін помёр і всё пріходіл до хліва. Як яго сын загоняе худобу ў хліў, вун павыгоняе, а як сын худобу во дворі оставіць, вун позагоняе. Мо вон домовік буў? Так пріводілі ба-тюшку і сьвятілі хату і двур. Вун і перестаў — слабнэ́ккі буў колдунік (Хо-ромск, НАВ).

408. Я от покойной матэ́ра чула: Манька Драганова ходыла. Пры́йдэ і смоко-тыть. Кажэ, тультко накрыве́мся, прійдэ і зорвэ́ [одеяло]. Освоо колка забылы [на могіле]. Кажуть, кола осового забій, і нэ будэ ходыты. І маком-вядяком псыспа-лы. Он вытрукывае́цце сам, самосій, то вядяк (Радеж, АТА).

409. От у нас тут одын дядько умѣр и — кажэ — каждого дня идѣ. Стукае, кажэ. Открывае умывальник, открывае сервант, посуду перэворачывае, ну, шчо робыты, шчо робыты? И ўин ужэ ходит, бра́скае по комнате, крычыть по хате, поѣт. Шо ж йих дораили (посоветовали) — шоб оны пошлы обсыпалы сватым маком могилу, обсыпаты кругом могилу, то пока ўин выйде з могилы в ночі, то пока той мак нэ пэрэшчытае, то ўин не можэ йти (Нобель, ОВС).

410. В мэи сэстры да ўмѣрла свѣкруха. Сэстра шчэ як ночувала ў тий хати, то чула: дрѡва ў хливі шчось калатае. И тэе вчэпылось, стало ходыты до ных до сына [в дом сестры, где был младенец]. Як воно йдэ, то дыгына крычыть и всэ калатае. Ўсим сны страшни снылыся. Думаю: пойду я туды з титкою та побачу. Ляглы и огонь запалылы. У два часа ночи пид хатою тух-тух-тух, як скотына. Дыгына за-крычала, а мы давай Богу молытыся. А тоди снытыся мэни: качка прыйшла, а я кажу, тая качка — покийныця. А тоди одна баба дала святого мака, його засыпалы в дырку на могилку — и пройшло (Любязь, САБ).

411. Колись баба говорила: ў её невестка была. Плохо жили. Дак та невестка умѣрла. Дак ў ёй ноччу ў окно кура или петух запое. И по хате шаги. Вроде идѣт-идѣт, на печь лезе. И ш-ш-шу по хате. И за юбку тѣгне. И ёй старушки говорили по-святить ў цэркви самосейный мак и обсыпать мѡгилку и дом. Камень ложила на мѡгилку и дом обсыпала — ничего не помогае. И сказали ей: «Вы с ней ругались. Як приде, дак ты её словами, як она тебе ругала, так ты отругай, и по матери». Дак ёна́, як приде, дак те: «Чого ты пришла, такая ты» (и по матери). Тады ўсѣ кон-чилось. Говорит, год мучила. Целый год (Верхние Жары, АА).

412. Ходять таки, як живі булы́. От я плот красы́ла и не закрасы́ла и лягла спа-ты, а вон прышоў и кажэ: «То у нас там рѣмонт, я тут покы́ буду», то ж я утром скорйш докрасы́ла и бильшэ не прыходыў (Журба, СПБ).

413. Умѣрла моя браты́ха [жена брата]. Похоронылы, ўсэ. Так вона каждую ноч до мэне прыходила, до 40 дѣн, послэ 12 ночы. Открою вочы, а вона стоить пэрэдо мною, ў чым була похоронэна. А на сорок дѣн посыпала я коло хаты маком свя-тым, лушчыком. То и пэрэстала вона до мэне ходыты (Спорово, МФР).

414. [Умерший муж приходил домой, в том виде и в той одежде, в которой был похоронен]: ў белой рубашке, и лѡтышка чѣрвѡна — як его нарады́лы, так идэ. [Он шел в небольшой хлев за огородами и там занимался починкой кадушек]. И вот вин так все стўкае, стўкае. Вона стала семьѡ росказоваты, шо так и так, прыходыть. Йий нэ вірать, нэпраўда, кажуть. Ну, сѡлы вонѡ, стали ждаты з батькой — чи прыйдэ, чи нэ прыйдэ. И на другий дѣнь то жэ само рѡбыть, стўкае там. И людым росказо-валы, шо ходыть, и бачылы, шо ходыть. Зраз до батюшки пошлы, стали казаты ба-тюшке: шо то робыты. [И батюшка сказал]: «Зараз дойдѡ до могылы. Если йе дѡр-ка на могылы, забыты ее осыновым кулкѡм и обсыйтэ кругом маком, и вин большэ нэ прыйдэ». И так забылы осыновым кулком, обсыялы маком, и вин большэ нэ прышоў. Только прыснійўся ей, кажэ: «Чого ты мэни так зробыла, шоб я нэ ходыв. Я тоби зла нэ робыв, только б ешчо одну кадушку подчыныв» (Орехово, МСШ).

415. Моя мати и вона сама видела. Мужева сестра умѣрла. Моя мати лежыть и дывѡца: у шчо убра́ли, у том и пришла. На други дѣнь дру́га сестра помѣрла (Рад-чицк, ААП).

416. Мне покойник дед так росказав, шо в Кокорыцы был такый видьмар и вун як помнёр, той видьмар, так давай ходыты з могылы до жунки свёи и здивався возле своей жэны. От залізэ на чэрдак на хату, поскыдае всё с хаты, а после знов пуйдэ в хлив, скотыну всю выжэнэ с хливá. Одним словом, здивався и вун так и ходыв до ей. А послѣ вона полола лён, и вун вжэ як прышов до ей да вжэ в лён ны пошов да кажэ: «Выйды з этого льну!» — «А чого?» — вона пытае. — «Бо мни, кажэ, ны можна в гэтой лён иты, это, кажэ, лён такый, называица лушчык, другэ насинне, лушчык лён». Ага, так вона ж догадалась: ага, тоби ны можна, так пожды. А в ей було гэты сѣмне, и вона обсыпала вси хоромы свои вкруговую, но и кажэ [покойник]: «Шчасьте твое, а мое нышчасьте; вжэ ты больш бы на свѣты ны була б — я тэбэ б вныстожыв бы». И вона пошла до Бэздижа, в другу дерэвно, батюшка був, и гэты батюсци росказала. А батюшка сказав так, шо я прыййду и мы роскопаем його, я с такэю книжкою сватэю, сватым писаннем, прыду и буду заклѣтие йому робыты. Як роскопаем його, и трэба такога колá загострыты осóвого и його пэрэкынуты догоры и йому, значыть, вбыты в рот колá до зэмнѣ, з могылы выкынуты його, ис труны, з гроба, и йому вбыты колá. И так зделали — вбылы кола и заклѣтие такэе зробыв, и вжэ булш ны пошов. От это муй покойный дедушка росказав, шо то точно правда булá.

Шшо тогда булы курны хаты, и там, дэ пич, там такэе зátкало булó, кэб дым выхóдыв, дырка была навылёт. И вон тую дырку возмэ да пробьэ, той видьмар, пробьэ, выкынэ латку тую и дражныцца проз тую дырку з дитьмѣ. А старыкы бачылы знов, як вун чэрэз озэро идэ. Вода, а вун в такую колюбиль садыцца и як идэ, то но вода в гору стовпом лэтыть. А вжэ як этэ заклѣтие зробыв йому батюшка, и вжэ всё прэкратылось этэ дело. Тото покойник муй дедушка росказав и говорыв, шо то истинна правда (Спорово, СМТ).

417. [Про] никóго вам не скажу, тилько про свогó батька. Вы не думайте, шо домовык, такэ во дух злы. Как наш батько вмэр покойный, ну и ходыў. Ходыў батько, прыйдэ, поочиняе двери, корову выпустить, влізэ на горó, шо е поскидае на сѣно. Ну, шо робэтэ? Шо зробэтэ, шо вин ходыть? Страшно мне с матырю — вот я и маты да хлопцы, а хлопцы былы малы (Поворск, АЛТ).

418. Той покойник, шо ўмэр, прыйдэ до брата, тые замкó пооткрывáе и жылизные пúты пораспúтае, коны повыпусkáе на двор (Поворск, АЛТ).

419. Умерлá она и вот ужэ так под вечур, вжэ тэмновато трохѣ, и прыходыть и садыцца под хатою, сыдыть на дерэве. Як лягáе спаты, так она прыходыть до его и обратылося тыйим котóм. Тыйко дóчка булá там у хаты спáла и вин спаў большэй — она ходыла, ходыла, и вин заболиў. И ето ночью просынаецця, кажэ: «Хрестю, на шо ты кота ўпустыла ў хату?» Она встане, не бачит, ныма. Ныма, кажэ, нема ничого. И зноў кажэ: «Хрестю, кит по хате ходыть, мене подрапоў геть». Та встане — ныма ныкого. И вот не долго он побыў да и пómэр (Поворск, АЛТ).

420. Ну, пómэр однэй жинке чоловик. И вот вона, значыцца, ишла понад мógилкамѣ курэй глядыты. И назад идэ вжэ пѣзно. От, значыцца, йий появыўся напротив мógылок йий чоловик — у яком виде таком, як она яго нарядѣла. И она побачила яго, а вин йий ответиў: «О, хорошо, ты идэш до минé, ходы, ходы!» Она як обэрнулáся од ёго, знала, шо ны можна обвертáтыса, когда вжэ такэ шось заговорило. То она тилько закмéтыла, шчо котóм зробылося и скóчыло кроз той плитѣ и побигло на мógилкы. И она пришла домой, крепко задумалáся и крепко заболила (Поворск, АЛТ).

Список обследованных сел

Андроново Кобринского р-на Брестской обл.
Бабичи Речицкого р-на Гомельской обл.
Балажевичи Мозырского р-на Гомельской обл.
Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.
Бездеж Дрогичинского р-на Брестской обл.
Бельск Кобринского р-на Брестской обл.
Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Бондари Овручского р-на Житомирской обл.
Борки Пинского р-на Брестской обл.
Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.
Борщи Кобринского р-на Брестской обл.
Бостынь Лунинецкого р-на Брестской обл.
Быстрик Ружинского р-на Житомирской обл.
Валище Пинского р-на Брестской обл.
Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.
Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.
Веприн Радомышльского р-на Житомирской обл.
Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл.
Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл.
Вешня Пинского р-на Брестской обл.
Вичин Лунинецкого р-на Брестской обл.
Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.
Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл.
Голубица Петриковского р-на Гомельской обл.
Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл.
Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.
Грабово Любомльского р-на Волынской обл.
Доброводье Севского р-на Брянской обл.
Дорошевичи Петриковского р-на Гомельской обл.
Дружиловичи Ивановского р-на Брестской обл.
Дубровица Хойникского р-на Гомельской обл.
Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл.
Дунаец Глуховского р-на Сумской обл.
Дягова Менского р-на Черниговской обл.
Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.
Жабчицы Пинского р-на Брестской обл.
Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.
Жихово Срединобудского р-на Сумской обл.
Жолкино Пинского р-на Брестской обл.
Журба Овручского р-на Житомирской обл.
Заберье Ляховичского р-на Брестской обл.
Заболотье Брестского р-на Брестской обл.
Забужье Любомльского р-на Волынской обл.
Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.

Замысловичи Олевского р-на Житомирской обл.
Засимы Кобринского р-на Брестской обл.
Заспа Речицкого р-на Гомельской обл.
Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.
Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.
Картушино Стародубского р-на Брянской обл.
Кишин Олевского р-на Житомирской обл.
Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.
Ковчин Куликовского р-на Черниговской обл.
Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.
Кончицы Пинского р-на Брестской обл.
Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.
Костюковичи Мозырского р-на Гомельской обл.
Кочище Ельского р-на Гомельской обл.
Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл.
Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.
Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.
Ласицк Пинского р-на Брестской обл.
Лисовое Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Лисятичи Пинского р-на Брестской обл.
Лопатин Пинского р-на Брестской обл.
Луково Малоритского р-на Брестской обл.
Любязь Любешовского р-на Волынской обл.
Макишин Городнянского р-на Черниговской обл.
Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.
Марковичи Гомельского р-на Гомельской обл.
Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.
Михалевка Ветковского р-на Гомельской обл.
Могилыцы Ивацевичского р-на Брестской обл.
Можейки Жабинковского р-на Брестской обл.
Мокраны Малоритского р-на Брестской обл.
Мотоль Ивановского р-на Брестской обл.
Небиж Володарско-Волынского р-на Житомирской обл.
Николаево Каменецкого р-на Брестской обл.
Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.
Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.
Новый Двор Пинского р-на Брестской обл.
Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.
Одрижин Ивановского р-на Брестской обл.
Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.
Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.
Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.
Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.
Ополь Ивановского р-на Брестской обл.

Орехово Малоритского р-на Брестской обл.
Осовая Малоритского р-на Брестской обл.
Парохонск Пинского р-на Брестской обл.
Пески Ратновского р-на Волынской обл.
Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.
Плехов Черниговского р-на Черниговской обл.
Плоске Ружинского р-на Житомирской обл.
Поворск Ковельского р-на Волынской обл.
Почепово Пинского р-на Брестской обл.
Присно Ветковского р-на Гомельской обл.
Радеж Малоритского р-на Брестской обл.
Радовель Олевского р-на Житомирской обл.
Радутино Трубчевского р-на Брянской обл.
Радчицк Столинского р-на Брестской обл.
Речица Ратновского р-на Волынской обл.
Рубель Столинского р-на Брестской обл.
Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл.
Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл.
Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Сварынь Дрогичинского р-на Брестской обл.
Семцы Почепского р-на Брянской обл.
Симоници Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл.
Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.
Спорово Березовского р-на Брестской обл.
Старые Боровичи Щорского р-на Черниговской обл.
Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл.
Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Столбун Ветковского р-на Гомельской обл.
Сырск Кормянского р-на Гомельской обл.
Тевли Кобринского р-на Брестской обл.
Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Трубеевка Ружинского р-на Житомирской обл.
Турки Ляховичского р-на Брестской обл.
Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.
Тхорин Овручского р-на Житомирской обл.
Федюки Ляховичского р-на Брестской обл.
Холмы Гомельского р-на Гомельской обл.
Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.
Хоромск Столинского р-на Брестской обл.
Челхов Климовского р-на Брянской обл.
Челющевичи Петриковского р-на Гомельской обл.
Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.
Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.

Список собирателей и их инициалы

(некоторые записи анонимны или помечены неразборчиво;
несколько инициалов не удалось расшифровать)

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| Агапкина Т. А. — ТАА | Максимова Е. В. — ЕВМ |
| Азимов Э. Г. — ЭГА | Маливанова Е. Г. — ЕГМ |
| Александрова Л. Г. — ЛГА | Манакова О. В. — ОВМ |
| Антошук Н. Н. — ННА | Махонь С. В. — СВМ |
| Архипов А. А. — ААА | Мисник Н. — НМ |
| Астахова А. А. — АА | Морозов И. А. — ИАМ |
| Берестнев Г. И. — ГИБ | Музычук Н. В. — НВМ |
| Бобрик М. А. — МАБ | Назарова Е. М. — ЕМН |
| Бойко Н. Е. — НЕБ | Никипорок Г. Ю. — ГЮН |
| Боровская М. Г. — МГБ | Олейник Т. О. — ТОО |
| Бродский С. И. — СИБ | Павлова М. Р. — МРП |
| Бурлуцкая С. А. — САБ | Перова Т. Е. — ТЕП |
| Бушкевич С. П. — СПБ | Пиво Л. В. — ЛВП |
| Величенко О. — ОВ | Плешакова В. В. — ВВП |
| Виноградова Л. Н. — ЛНВ | Плотникова А. А. — ААП |
| Волочаева Н. А. — НАВ | Плюханова М. Б. — МБП |
| Гамбарова А. М. — АМГ | Рудницкая Т. И. — ТИР |
| Герус М. — МГ | Рутковская М. Ф. — МФР |
| Гордейчук С. В. — СВГ | Санникова О. В. — ОВС |
| Готман М. В. — МВГ | Сегаль Е. — ЕС |
| Гринь В. — ВГ | Седакова И. А. — ИАС |
| Гура А. В. — АВГ | Скиба О. Я. — ОЯС |
| Демчук Т. М. — ТМД | Скидальская Е. Я. — ЕЯС |
| Дениченко Н. Ю. — НЮД | Смеркис И. Д. — ИДС |
| Железна С. Н. — СНЖ | Соломко С. Г. — СГС |
| Жук Д. А. — ДАЖ | Старостенко Н. А. — НАС |
| Жук Л. И. — ЛИЖ | Супрун В. И. — ВИС |
| Зайцева Е. С. — ЕСЗ | Тарасова Е. — ЕТ |
| Золотарева О. А. — ОАЗ | Тер-Аванесова А. В. — АТА |
| Ивлева Л. М. — ЛМИ | Терновская О. А. — ОАТ |
| Испатова Е. К. — ЕКИ | Ткачева Н. А. — НАТ |
| Казначеев В. В. — ВВК | Толстая М. Н. — МНТ |
| Какорина Е. В. — ЕВК | Толстая С. М. — СМТ |
| Канина Н. — НК | Топорков А. Л. — АЛТ |
| Климчук Ф. Д. — ФДК | Тростникова Е. В. — ЕВТ |
| Ключевский А. Б. — АБК | Трубицына Г. И. — ГИТ |
| Ковтуненко О. И. — ОИК | Тугай И. В. — ИВТ |
| Кожановская Т. П. — ТПК | Тюрина Т. А. — ТАТ |
| Коновалова Т. А. — ТАК | Харитоновна В. И. — ВИХ |
| Корнелюк К. — КК | Черепанова Е. М. — ЕМЧ |
| Кравецкий А. Г. — АГК | Шатайкина М. С. — МСШ |
| Куганова Ж. В. — ЖВК | Шубаро О. В. — ОВШ |
| Лазовская Е. В. — ЕВЛ | Якубова Н. М. — НМЯ |
| Лобыцына М. — МЛ | Янус Е. И. — ЕИЯ |

МОТИВ ПОСМЕРТНОГО ХОЖДЕНИЯ В ВЕРОВАНИЯХ И РИТУАЛЕ

Хотя поверья о ходячих покойниках и магические приемы защиты от них широко известны во всех славянских традициях и отражены в огромном числе популярных фольклорных текстов (быличек), Полесье оказалось единственным славянским регионом, для которого стала возможной их первичная систематизация [Толстая 2001, наст. изд., с. 379–420; Левкиевская 2012], благодаря относительной полноте сведений, собранных в экспедициях по специальной программе «Полесского этнолингвистического атласа». Далее делается попытка спроецировать полесские данные на общеславянскую плоскость, рассмотреть в свете этих данных имеющиеся материалы по другим славянским традициям и представить, хотя бы в самом общем и предварительном виде, основные линии сходжений и различий между разными славянскими этнокультурными зонами. При всей неполноте или даже случайности привлеченных здесь сведений из инославянских по отношению к Полесью традиций они все же позволяют делать определенные заключения о доминантных мотивах в народных представлениях о посмертном хождении и о предпочитаемых отдельными традициями ритуальных формах защиты от ходячих покойников.

Интересующая нас тема лежит на пересечении двух крупных сфер традиционной духовной культуры — народной демонологии (низшей мифологии) и погребально-поминальной обрядности — и, соответственно, имеет два взаимосвязанных и вместе с тем автономных аспекта. Первый из них подразумевает изучение верований о хождении после смерти, о причинах, целях и способах хождения, о категориях лиц, становящихся после смерти ходячими покойниками, их облике, их действиях и их жертвах. И здесь основным источником оказываются былички, в меньшей степени прямые спонтанные высказывания носителей традиции или их ответы на вопросы собирателей. Второй аспект — это сфера ритуальной практики, система мер, как превентивных, так и актуальных, предупреждающих посмертное хождение или прекращающих (останавливающих) его, а также предлагаемые носителями традиции мотивировки и объяснения совершаемых защитных действий. Здесь главным источником служат этнографические описания обрядов и обычаев. Нужно сказать, что первый аспект, относящийся к области верований и — в широком смысле — к картине мира и помещающий ходячих покойников в контекст народной демонологии, исследован значительно лучше второго (см. прежде всего [Wollman 1920–1926; Moszyński 1967; Вакарелски 1939; 1990; Зеленин 1995; Navrátilová 1996; 2005; Виноградова 2000; Седакова 2004; Левкиевская 2012]); меньше внимания уделялось самим ритуальным формам, в которых эти верования воплощаются, т. е. действиям, совершаемым превентивно в широких рамках погребального и по-

минальных обрядов или же окказионально с терапевтической целью, когда опасность уже наступила и требуются активные оборонительные и отгонные меры. Целью превентивных действий является сковывание, связывание, запираение покойника, лишение его физической возможности двигаться; если же профилактические меры не были приняты в свое время или оказались неэффективными, цель ритуалов состоит в изгнании ходячего покойника из сферы жизни, водворении его в мир смерти (на кладбище, в могилу) и предупреждении дальнейшего хождения всеми возможными средствами вплоть до уничтожения (сжигание трупа, отрезание головы и т. п.)¹.

Самый беглый обзор общеславянских свидетельств о посмертном хождении сквозь призму относительно полных и систематизированных полесских данных позволяет выделить устойчивый набор тем (мотивов, параметров) традиционных представлений этого типа (причины хождения и категории ходячих покойников; облик/ипостась ходячего покойника; характерные действия ходячих покойников; превентивные меры защиты от них; магические способы их изгнания и уничтожения), которые в разной степени и по-разному манифестированы в отдельных славянских этнических и региональных традициях. Различия определяются тем, каким конкретным содержанием заполняются эти рубрики, какие делаются акценты и предпочтения при выборе конкретных форм и трактовок из общего набора возможностей, как представления о посмертном хождении и связанные с ними обрядовые формы соотносятся с другими разделами верований и ритуального поведения.

Несмотря на богатство и разнообразие свидетельств о посмертном хождении по всем славянским традициям и обилие исследований, им посвященных, приходится признать, что эта важнейшая область народной мифологии не выстраивается в единую и непротиворечивую картину представлений, которая могла бы объяснить все (или хотя бы основные) известные нам формы традиционных погребальных и поминальных ритуалов, связанные с предупреждением хождения и защитой от ходячих покойников. Остается слишком много и слишком важных вопросов, не получающих ясных и однозначных ответов ни в представлениях самих носителей традиции, ни в картине, реконструируемой исследователями. К числу таких неразрешенных вопросов относятся три, условно говоря, антиномии: антиномия отношения к умершим (почитание и страх перед ними, их призывание и «отталкивание»), антиномия души и тела (ходят души или тела? святость или демонизм нетленного тела?), антиномия хождения (умерших

¹ Разумеется, полное разграничение этих аспектов невозможно, ибо обрядовые действия обязаны своим появлением именно верованиям, а верования в свою очередь могут не иметь прямого выражения, а лишь реконструироваться из обрядовых действий. Связующим звеном между верованиями и ритуалом часто выступают так называемые мотивировки, т. е. объяснения совершаемых действий, даваемые их исполнителями. Такие «актуальные» мотивировки имеют, однако, относительную ценность, поскольку они нередко бывают вторичными, затемняющими исконный смысл обряда, или же вообще отсутствуют [Богатырев 1971: 172–195]; исходное же для обрядового действия верование (мотив) с большей надежностью может быть «восстановлено» методом семантической реконструкции на основе сравнительно-исторического, типологического и ареального изучения обряда.

снаряжают в дорогу и вместе с тем всячески сдерживают их движение и предупреждают их вставание и хождение). В дальнейшем мы остановимся на этих трех ключевых антиномиях.

Причины «хождения» и категории «ходячих»

Верования и ритуалы, связанные с хождением после смерти, входят в более широкий контекст традиционных представлений о соотношении двух миров — мира живых и мира мертвых — и основанных на них способов сообщения между этими мирами. Согласно этим представлениям, само по себе «хождение» умерших отнюдь не является чем-то аномальным и опасным для живых. В русских погребальных причитаниях и плачах часто присутствуют призывы к умершему возвращаться с того света, навещать своих осиротевших родных. Ср. в причитании жены по мужу:

Ты, душа моя, мой ты милый друг!
Появись ко мне ты с того светушка.
Буду ждать тебя с полдень и со восходушка,
Утром ждать буду ранешенько,
Зорей, вечером позднешенько,
Буду ждать я во все глазыньки:
Не объявишься ль с какой сторонушки...

[Соболев 1912: 4]

Периодическое посещение покойниками своих домов и своих родных узаконено ритуальной практикой поминальных и ряда календарных обрядов, когда «предков» учтиво приглашают и выпроваживают, для них готовят угощение, вывешивают им полотенце, стелют постель, топят баню и т. п., не говоря уже о пребывании души покойника среди живых, в доме или вокруг дома в течение сорока дней после смерти. Общение с умершими периодически происходит и на «их территории» — в определенные поминальные дни и праздники, когда люди приходят на кладбище, приветствуют покойников, кормят и поят их, устраивают совместные с ними трапезы на могилах, оставляют на могилах еду и т. п. (подробнее см. [Толстая 2000б]).

Однако вне этих предписанных сроков и регламентированных форм общения приходы покойников расцениваются как опасные для живых прорывы потустороннего мира в земное пространство, угрожающие не только родственникам иномирных гостей, но и всему миропорядку. Субъекты таких незаконных посещений часто причисляются к разряду мифологических персонажей, опасных демонов, отличающихся особой злокозненностью по отношению к живым; в свою очередь демонические существа и персонажи нечистой силы трактуются как происходящие из душ умерших, и прежде всего умерших не своей смертью [Виноградова 2000: 70–99].

При объяснении такого отношения к посмертному хождению, страха перед приходом покойников к живым исследователи часто ссылаются на сформулированное Д. К. Зелениным положение о важности разграничения двух разрядов

умерших: умерших от старости «предков», «родителей», почитаемых и поминаемых, которые, по поверьям, пребывают далеко и приходят к родному очагу навестить своих родных по особому приглашению в поминальные дни, и так называемых *заложных* покойников, к которым относятся «не изжившие свой век», умершие скоропостижной или насильственной смертью, а также самоубийцы, висельники, утопленники, опойцы, лица, пропавшие без вести, проклятые своими родителями, знавшие с нечистой силой (колдуны, ведьмы и т. п.); эти «нечистые» и опасные покойники обитают не там, где «родители», а вблизи живых людей; они находятся в распоряжении нечистой силы, часто показываются живым и вредят им [Зеленин 1995: 40–41]. По мысли Д. К. Зеленина, главной причиной посмертного вредоносного «хождения» в представлениях восточных славян является «неизжитой век» заложных покойников: «Заложные покойники доживают за гробом свой век, т. е. положенный им при рождении срок жизни, прекратившейся раньше времени по какому-нибудь несчастному случаю. Это народное воззрение ясно вытекает и почти с необходимостью предполагается из всего того, что мы знаем о заложных из уст народа. Но прямые свидетельства о том наших источников недостаточно определены» [там же: 42–43].

Отмеченное Д. К. Зелениным деление покойников на умерших «своей смертью» и заложных, безусловно, значимо для всех славянских (как и неславянских) традиций; оно подтверждается не только многочисленными свидетельствами, как старыми, так и новейшими, но прежде всего господствовавшей ритуальной практикой, а именно строго соблюдавшимся прежде запретом хоронить заложных на общих кладбищах, отпевать их, звонить по ним в колокол, помянуть их и т. п., в чем можно видеть общее для всех славян влияние церковных установлений. Нарушение этих запретов расценивается как великий грех не только с религиозной точки зрения, но и с точки зрения мифологической: заложных покойников «не принимает земля», их погребение на кладбище чревато стихийными бедствиями — засухой, градобитием и т. п.

Тем не менее приходится признать, что для интерпретации верований о посмертном хождении это деление не имеет решающего значения. Уже П. Г. Богатырев в своем описании закарпатских верований и обрядов подчеркнул, что страх перед покойниками касается не только категории заложных, но всех вообще умерших: «Злокозненное могущество не всегда приписывается покойникам только второй категории. В настоящее время считают, что покойники могут вести себя двумя способами: либо они расположены к своей семье, и потому есть надежда, что они будут принимать в ней участие, как и при жизни, либо, напротив, кем бы ни был покойник, его надо остерегаться» [Богатырев 1971: 262]. Естественно, что заложных покойников считают наиболее опасными и остерегаются больше всего, однако, во-первых, и среди заложных выделяются разные разряды, различающиеся по степени их злокозненности (так, самым опасным повсюду считается висельник², менее опасным, например, утоп-

² Ср. чешские поверья о висельниках: их боялись больше всего, ибо появление висельника грозило бурей (вихрем) или падежом скота; вместе с тем все предметы, имевшие отно-

ленник или убитый, еще менее опасными — умершие до брака, в родах, убитые молнией и т. п.); во-вторых, в массовых рассказах о ходячих покойниках заложенные часто фигурируют наряду с другими, вполне добропорядочными категориями умерших (причем и тем и другим нередко приписываются одни и те же действия); наконец, защитные меры, применяемые ради предупреждения или прекращения «хождения», как правило, носят универсальный характер, не зависят от вида смерти и предназначаются для всех категорий ходячих покойников. В некоторой степени выделенность заложенных в смысле Зеленина проявляется в наборе характерных для них сюжетов и мотивов (так, при значительной доле общих для всех категорий покойников сюжетных ситуаций заложенные чаще «пугают» и нападают на людей вне дома, в местах своей смерти).

Польский исследователь западнобелорусской традиции Михал Федеровский подошел к вопросу с другой стороны, разделив всех ходячих персонажей на три категории в зависимости не от характера их смерти, а от того, кто «направляет» (посылает, вызывает) на землю умершего: 1) духи, являющиеся по воле Бога, 2) духи, являющиеся по воле человека и 3) духи, являющиеся по воле сатаны (черта, дьявола). К первым относятся души праведных умерших, благополучно пребывающие на том свете, которым время от времени Бог позволяет отлучиться на землю, чтобы навестить своих близких: умершие матери навещают своих осиротевших детей, покойные супруги приходят к своим вдовам, жены — к мужьям или хотя бы являются им во сне, чтобы дать совет, помочь в делах, предостеречь и т. п.; им определено время и сроки таких отлучек (а иногда даже и дороги, по которым им следует ходить); они приходят не только днем, но и ночью, их не может спугнуть пение петуха. Например, в одной из быличек рассказывается, как один бедный вдовец, оставшийся с маленькими детьми, сел с детьми обедать, ели они самую что ни на есть постную и бедную еду; покойная мать пришла, влезла на чердак и уселась над столом над выпавшей потолочной балкой. Увидев, что ее дети едят, она сбегала к Богу и выпросила у него масла. Потом вернулась, снова села над дырой на потолке и плеснула ложку масла детям и мужику в миску. Вдовец, сам не зная, что это такое, стал просить: «Кто ты там, сорока или ворона, плесни еще!» И она снова плеснула ложку. И таким способом долго еще подкармливала их. В другой быличке умершая свекровь в течение некоторого времени регулярно приходила к своей невестке-вдове и помогала ей советами; потом однажды пришла проститься, поцеловала ее и детей и объявила, что больше не придет, Бог ее не отпустит, и отныне она будет приходить разве что во сне; так и было, она явля-

шение к висельнику (ветка или сук, веревка, одежда), считались приносящими счастье (на веревке висельника надо было вести скотину на продажу, тогда больше выручишь; девушки вшивали кусок от его одежды в свое платье, чтобы иметь больше кавалеров на танцах; рекруту, у которого был клочок его одежды, не грозила отправка на войну; вора в башмаках висельника невозможно было догнать и т. д.); одежду висельника часто раздирали на куски и потом их продавали как талисманы; особая сила приписывалась пальцу (в первую очередь большому), отрезанному с руки висельника (если его опустить в молоко, то в молоке будет много сливок; он приносит удачу в карточной игре) [Navrátilová 1996: 26].

лась во сне в случае несчастья, болезни детей и т. п. и всегда давала спасительные советы [Federowski 1897: 53, № 158].

Вторая категория — это души умерших, чьи родственники своей тоской, слезами и беспрестанным поминанием как бы притягивают их на землю, не давая им покоя на том свете. За это покойники мстят своим близким: могут и задуть, и голову оторвать, могут сказать в сердцах: «Не вытягивай меня с того света, мне это слишком тяжело!» По некоторым поверьям, такие покойники боятся петушиного пения, и если оно застанет покойника в хате, то он падает замертво и приходит в себя только назавтра в то же время [там же: 55, № 167]. Одна из быличек рассказывает о двух сестрах, которые остались вдовами с детьми и горько оплакивали смерть своих мужей. Мужья их однажды вечером пришли к ним в хату. Женщины посадили их за стол, стали угощать. Одна из них заметила, что у ее мужа железные зубы. На следующий день женщины во время застолья вышли из хаты и начертили на дверях освященным мелом кресты. Покойники, не имея возможности выйти из хаты, в отместку разорвали на части своих детей, а потом исчезли со словами: «Ваше счастье, что мы и вас так же не разорвали. Не тяните с того свету мертвых!» Наутро женщины сообщили обо всем священнику, тогда раскопали могилы и увидели, что оба покойника лежат ничком, а вокруг могил дыры, через которые они вылезали из могилы и влезали обратно. Покойникам отрубили головы, положили их между ног, а женщинам запретили плакать по мужьям [там же: 56, № 169].

Третья категория — самые злокозненные духи, происходящие от тех, кто уже при жизни продал душу черту. Нередко сам черт ходит в облике такого мертвеца. Они душат, жгут, страшат, обращают людей в зверей, подбивают их на злые дела и преступления. Самый известный из этих персонажей — упырь: он ходит только ночью, пока петухи не запоют, страшит людей и творит им всяческое зло, однако умный человек способен обмануть упыря; упырь может принимать облик любого существа и оборачивать людей в животных; он может продолжать общение со своей живой женой или любовницей и вообще делать все то, что он делал при жизни; он очень мстителен и за любую обиду готов разорвать обидчика на части или оторвать ему голову; иногда упырь может быть щедрым по отношению к тем, кто его не испугался, одаривает смельчаков деньгами. Кроме упыря, к этой категории ходячих покойников М. Федеровский относит разного рода привидения и «страхи», русалок («козыток»), ночниц, не дающих детям спать, змору (мару), а также висельников и утопленников-самобийц.

Но в материалах М. Федеровского представлен еще один тип ходячих покойников, не выделенный им в особую категорию и в то же время не подпадающий под перечисленные категории. Это «грешники», согрешившие при жизни люди, которые отбывают наказание на земле, прежде чем попадут «на место», на «збавенную дорогу» и «успокоятся». Прибежищем их на земле служат кладбища, руины строений, брошенные дома, где они всю ночь плачут и стеноют, пока не отбудут срока своего наказания. Помочь такому покойнику может живой человек, если спросит его: «Побожна душечка, что тебе надо?» и затем

выполнит просьбу покойника, например, подаст милостыню нищему за его душу или закажет по нему панихиду. После этого покойник перестанет ходить и будет всячески помогать своему избавителю с того света [там же: 54, № 161; 55, № 165].

Отдельную и достаточно автономную категорию, близкую к первой из выделенных М. Федеровским, составляют некрещеные дети. Их души чаще всего остаются невидимыми людям, об их присутствии люди узнают по детскому плачу; тот из живых, кто увидит или услышит такого ребенка и окрестит его, станет самым счастливым, потому что после смерти этот ребенок вместе с ангелами будет встречать его на том свете [там же: 55, № 166]. Мертворожденному ребенку, прежде чем его закопать в хате под покутью (красным углом), сыплют в рот щепотку мака: сколько зерен мака, столько лет пройдет, прежде чем его можно будет символически окрестить [там же: 301, № 1640]. В других славянских традициях умершие некрещеные дети получают в большей степени демонологическую трактовку и нередко считаются весьма опасными персонажами низшей мифологии [Кабакова 1999б].

Нетрудно заметить, что М. Федеровский не говорит специально о той категории «ходячих», которую Д. К. Зеленин считал главной в восточнославянских верованиях, т. е. о категории заложных покойников (по-видимому, она включается в третью группу). Это неслучайно. Дело в том, что западнобелорусский материал, который изучал М. Федеровский, репрезентирует типологически иную систему представлений, близкую к западнославянской: по мере продвижения к западной границе восточнославянского ареала иерархия мотивов, связанных с посмертным хождением, заметно меняется, все больший вес приобретают мотивы, характерные для польской традиции (в частности, указанные поверья о грешниках, отбывающих наказание на земле). Это подтверждают и собственно польские данные, выявляющие значительное расхождение в представлениях о ходячих покойниках между восточными и южными регионами Польши, с одной стороны, и западными и северными — с другой.

Так, автор фундаментального труда о польской народной демонологии Б. Барановский, сопоставив свидетельства об упырях, записанные в Лодзинском воеводстве и в восточных регионах Мазовша и Подлясья, обнаружил между ними показательное несовпадение в порядке перечисления лиц, которые после смерти становятся упырями, т. е. ходячими покойниками. Если в первом случае это (по убыванию доли свидетельств): двоедушники; рожденные с зубами; самоубийцы; злые и враждебно настроенные к другим люди; некрещеные или неправильно крещенные; люди с двумя сердцами; умершие без исповеди; неверующие; имеющие двойной ряд зубов; синюшные; люди с неровным дыханием; люди со сросшимися бровями, — то во втором случае это прежде всего самоубийцы; люди, вредящие другим; имеющие два сердца; двоедушники; умершие без исповеди; колдуны; неверующие; умершие трагической смертью; некрещеные или неправильно крещенные; люди, через чьи тела после смерти переступил живой человек; люди, не прошедшие обряд миропомазания [Baranowski 1981: 57].

Мы видим, что в польских верованиях появляется нехарактерный для восточных славян мотив упырей «от рождения»³, чья причастность к миру демонов обозначена в их телесных чертах (зубы, сросшиеся брови, два сердца, синюшность и т. д.), в то время как характер смерти оказывается значимым скорее с религиозной точки зрения (греховность самоубийства, смерти без исповеди и т. п.). Отличием от восточнославянских верований можно считать и то значение, какое придается у западных славян праведной жизни человека. В западнославянском фольклоре популярны былички, рассказывающие о встречах с грешными душами, отбывающими наказание на земле, которых живые люди освобождают от заклятия, выполнив определенные условия (сказав нужные слова, совершив нужные действия). Такие ходячие покойники, судя по всему, не относятся к упырям. Ни у восточных, ни у южных славян подобные сюжеты не получили распространения. Еще одну особенность западнославянской, в частности польской, традиции составляет упомянутый выше мотив двоедушия. Хотя вообще представления о двоедушниках известны в более широком карпатско-балканском ареале (см. [Левкиевская, Плотникова 1999; Плотникова 1999]), их связь с мотивом посмертного хождения особенно характерна для южнопольской традиции, где верят, что упырями становятся люди, обладающие двумя душами (или двумя сердцами), одна из которых после смерти остается в теле и управляет им [Kotula 1989: 181–182].

По данным Б. Сыхты, к а ш у б ы различают четыре главные категории «ходячих»: «души» (*děšě*), которые являются к своим живым родственникам в поминальные дни; души, отбывающие наказание на земле и ожидающие, когда их освободят живые (*děšě na pokuce*); души некрещеных детей и, наконец, упыри (*op'i*, *up'ór* или *v'ešči*), наиболее злокозненные и опасные мертвецы, выходящие из могил, чтобы умерщвлять живых, высасывать из них кровь, душить их и т. д. Последние считались демонами по рождению; в частности, таковыми признавались рожденные с зубами, «в чепце» (который полагалось сжечь), люди с красным («кровавым») лицом; распознать упыря можно было и во время похорон: кони, везущие воз с гробом, останавливались как вкопанные на границе сел и не двигались с места до тех пор, пока над ними и над гробом не перебросят земли из вырытой могилы [Sychta 1: 205–207; 3: 330–332; 6: 143–144].

Материал чешской традиции обобщен в работах А. Навратиловой [Navrátilová 1996; 2005], где представлен следующий состав ходящих после смерти персонажей: умершие насильственной смертью (самоубийцы и особенно висельники, замерзшие, утонувшие, угоревшие, убитые), преждевременно умершие (беременные женщины, роженицы-«шестинедельки», некрещеные дети, неженатая молодежь), грешники (воры, клятвопреступники, хозяева, самовольно переместившие межевой камень на поле, жестоко обращавшиеся с подданными, слишком дорожащие своим имуществом), колдуны и ведьмы, люди, родившие-

³ Ср., однако, полесское верование, согласно которому ходячим покойником может стать тот, кого принимала и повивала «плохая» бабка: «одна просить Бога, а другая — чорта» [ПЗ: 42].

ся «в рубашке». Причиной хождения, как и в других традициях, считается также неразорванная связь с близкими (умершая мать приходит кормить ребенка, жених приходит к невесте, муж — к жене, хозяин — к своей семье и хозяйству и т. п.). Ходить после смерти могут и те, кто обмирал (т. е. уже побывал на том свете), кого не поминают, кому не положили в гроб необходимой одежды, обуви и т. п. К «блуждающим» душам относятся и некрещенные дети, которые летают в виде птичек, огоньков до тех пор, пока какой-нибудь случайный прохожий не даст им имя; после семи лет блуждания они превращаются в злых духов и мстят своим родителям. Широко распространены рассказы о людях, которые после смерти ходят, нося на спине межевой камень, и причитают, не зная, куда этот камень деть, пока кто-нибудь не скажет им: «Туда, где ты его взял», после чего им отпускаются грехи и они отправляются на тот свет.

Показателен также перечень и порядок перечисления причин посмертного хождения, предложенный Э. Хорватовой в вопроснике для сбора сведений по словацим семейным обрядам: «ходят» те, о ком часто думают или вспоминают вслух; при чьем погребении не исполнили всех предписаний обряда; кому не положили в гроб одежду по его желанию; кому не положили в гроб какую-нибудь нужную (любимую) вещь; кого неправильно уложили в гроб; кто остался кому-нибудь должен или не исполнил обета; кто ушел из жизни в результате несчастного случая; кто был убит; кто покончил жизнь самоубийством; кто принял насильственную смерть; кто совершил убийство, оставшееся нераскрытым. В качестве возможных субъектов посмертного хождения называются еще не крещенные дети, матери, оставившие младенцев, священники, не совершившие положенных служб; землемер, обманывавший при обмере полей и угодий [Nogváthová 1982: 118]. Обращает на себя внимание первая позиция — чрезмерного поминания, объединяющая словацкую традицию с восточнославянской, особенно севернорусской. Отдельную категорию составляют злокозненные «ходячие» и вампиры; ими, по поверьям, могут стать те, кто при жизни не любит людей и особенно детей; у кого ехидный взгляд; кто разговаривает сам с собой; кто неровно дышит; у кого на голове две макушки; у кого в глазу два хрусталика; у кого один бок холодный, а другой теплый, а также «стриги» [там же: 120–121].

Южнославянские поверья устойчиво связывают посмертное хождение с фигурой вампира (общеславянскую сводку представлений об этом мифологическом персонаже см. в работе [Левкиевская 1995]). Согласно болгарским верованиям, в вампира превращаются умершие неестественной или внезапной смертью, особенно самоубийцы, а также грешники, преступники, злые люди, распутные женщины, вештицы, чародейки, знахарки, иногда просто очень старые люди или люди, родившиеся на святках (*мръсните дни*). Но на первом месте стоят те, в том числе вполне добропорядочные люди, кого после смерти перед погребением «не уберегли» от кошки, курицы или другого животного, или же те, на кого в это время упала какая-то тень, через кого (или через чью одежду) передали какой-нибудь предмет [Пирински край: 469]. Самые старые свидетельства, на которые ссылаются исследователи, указывают в первую очередь именно на эту причину вампиризма, а также на разного рода нарушения

погребального ритуала — погребение без крестного знамения, миропомазания, каждения, переливания вином, без обмывания, без отпевания [Маринов 1914: 216–217; 1984: 75–78; Вакарелски 1990: 162–163; Попов 1994]. Важной чертой болгарских свидетельств о вампирах является более отчетливое, чем в других традициях, представление о «стадиях» вампиризма, сроках и ипостасях пребывания в каждой стадии. Так, по данным Д. Маринова, до сорокового дня вампир (плътеник) в виде тени выходит из могилы по ночам, а с рассветом возвращается назад; если он не будет убит до этого срока, то начинает ходить уже не только ночью, но и днем, не возвращаясь в могилу, и тогда его уже трудно найти; если ему удастся продержаться шесть месяцев, то он обретает кости и плоть и начинает ходить в своем собственном прижизненном облике; особенно злокозненным становится вампир, проживший три года [Маринов 1914: 217].

Это подтверждается современными записями, ср. свидетельство, записанное в 1981 г. в районе Сливена:

До четиресто се явяват такива работи [вампири], след четиресто — нема. До четиресто. Срецу четиресто, преди да паят петлите и той вече си стоял във гроба тогадва. И същата вечер, кат не излиза, ше зимат железа, колове правят и отиват, отгоре от гроба, забиват ги да стигне до долу гроба. Пука са и оттам нататък вече не може да изляза. Тогава умира вампира. Така са убива вампира. А мини ли читиресто вече, не могат да го убият. Той дига си тялото вече и живее между хората. Обаче прай пакост. До четиресто не мой да си дигни тялото, само душата дига. За да не стане вампир, го мушат» (До сорокового дня случаются такие вещи [вампиры], после сорокового дня — их нет. До сорокового дня. Перед сороковым днем, до пения петухов, и он уже тогда в могиле. И в этот вечер, когда он не выходит, возьмут железо, сделают колья и пойдут, сверху могилы их забивают, чтобы достали до дна могилы. Он лопнет и после этого больше уже не может вылезать. Тогда вампир умирает. Так убивают вампира. А как пройдет сорок дней — уже не могут его убить. Он уже тогда ходит в своем теле и живет среди людей. Но делает всякие гадости. До сорокового дня он не может привести в движение свое тело, а только душа ходит. Чтобы он не стал вампиром, его прокалывают) [Мицева 1994: 105]⁴.

У народов бывшей Югославии бытовали разные представления о происхождении вампиров (*волколаков*, *вукодлаков* и т. п.). Считали, что вампиром мог стать любой человек или только старые люди, но прежде всего злые, скупые, обманщики, воры и вообще грешные люди, которых за грехи не принимали на тот свет; такого грешника могли освободить от наказания живые люди, если бы они подали милостыню за его душу в определенный день (мотив, типичный для западных славян). Превращение в вампира после смерти грозило людям, рожденным в кровавой «сорочке», с хвостом, с шерстяным покровом, с зубами; родившимся ногами вперед, рожденным в последнюю четверть месяца,

⁴ В полесских свидетельствах также отмечается сорокадневный срок, однако с другим значением — как одна из возможных границ (наряду с девятью днями), после которой хождение прекращается. См. [Голстая 2001: 160–161; наст. изд., с. 386–387].

зачатым матерью во время менструации или до истечения сорока дней после родов. Такая же участь ожидала умерших без исповеди, без свечи, умерших в «некрещеные дни» (на святки), тех, кто не исполнил своих желаний, наконец, тех, кто принял насильственную смерть, а также тех, кого после смерти близкие не уберегли от кошки или курицы, перепрыгнувших через мертвое тело или прошмыгнувших под лавкой с покойником; над кем вопреки запрету передали или подбросили какой-нибудь предмет. Последнее верование имеет широкое распространение у южных и восточных славян и лежит в основе повсеместно соблюдаемого обычая бдения над покойником, пока он находится в доме. В случае смерти при родах ребенок, похороненный вместе с матерью, через какое-то время становился вампиром. Согласно сербским поверьям, имело значение и вероисповедание: вампирами чаще становились мусульмане и католики, чем православные, вампирами могли быть цыгане, но никогда не бывали евреи [Ђорђевић 1953a: 164–172; Vulat 1922: 240].

По мнению С. Зечевича, категория заложных покойников, выделенная Д. К. Зелениным, представляет собой лишь одну из разновидностей злокозненных «нечистых душ», наряду с другими: великими грешниками, которые «по своей воле» приходят с того света и нападают на живых; теми, кто становится «ходячим» по обстоятельствам смерти или погребения (в частности, теми, через чье тело перескочило животное), некрещеными детьми и др. [Зечевич 1975: 154–155].

Исследователи македонских верований и рассказов о вампирах (*вампир*, *вапир*, *вопир*, *гробник*) сообщают, что в первую очередь вампирами становятся злые люди, великие грешники, которых после смерти «земля не принимает». Однако вампиром может стать и тот, кто умер в одиночестве, в отсутствие близких, «невидимым» (*невиден*, *никој да не го види*), кого не «караулили» после смерти, через кого могла перескочить кошка, курица или какое-нибудь другое животное, или тот, над телом которого могли передать какой-нибудь предмет. Часто вампирами становятся люди, умершие на чужбине; спустя несколько лет они возвращаются домой в своем собственном облике и начинают жить прежней жизнью, однако их пребывание среди живых чревато опасностью для людей, и потому их стараются выгнать или уничтожить. Причиной хождения может стать также время смерти (святки, «некрещеные дни»), место погребения (там, где упала звезда), неисполнение обряда (погребение без отпевания), тоска по оставленным близким, а также насильственная смерть, неисполненное желание и др. Превращению после смерти в вампиров подвержены люди, особенно женщины, пребывающие в пограничном состоянии: роженицы, умершие в течение сорока дней после родов, женихи. На последнем месте в этом перечне называются знахарки и ворожеи, которые, по поверьям, обязаны своими чарами нечистой силе [Спировска, Вражиновски 1988: 9, 13–14; Вражиновски, Вроцлавски 1986: 30; Ристески 1999: 159–163].

Если свести воедино свидетельства разных славянских традиций, на основании которых исследователи предлагают свои классификации персонажей посмертного хождения, то можно заметить, что большая часть «объяснений» этого явления укладывается в следующую схему. Имеет значение не только характер

смерти («своя» и «не своя»), как в концепции Д. К. Зеленина, но и другие обстоятельства смерти, а также определенные обстоятельства рождения и, так сказать, обстоятельства земной жизни. Во многих случаях превращение человека после смерти в вампира предопределено условиями его появления на свет и характерными телесными аномалиями: два сердца, два ряда зубов, рождение с зубами, с хвостом, с шерстью на теле, со сросшимися бровями, «в чепце», «в рубашке», с неровным дыханием, с синюшной или красной кожей, рождение ногами вперед и т. п. (это особенно характерно для западнославянских традиций), а также рождением в «плохой» день, на святках, в последнюю четверть месяца (это особенно значимо для южнославянских верований) и даже обстоятельствами зачатия (во время менструации, до истечения сорока дней после родов, зачатие от демона и т. п.); у кашубов известны случаи, когда свойство вампиризма приписывалось целой семье.

По обстоятельствам земной жизни в первую очередь участь ходячего покойника, естественно, грозила тем, кто добровольно оказался причастным к миру нечистой силы, т. е. колдунам, ведьмам, знахарям, но иногда и их жертвам («испорченным», заклятым, жертвам сглаза и т. п.). Безусловно, имела значение и праведность жизни в религиозном смысле: «ходячими» становились великие грешники, воры, обманщики, клятвопреступники, скупцы, распутные женщины и т. п., а также неверующие, иноверцы, некрещеные или неправильно крещенные, обмиравшие (пережившие летаргический сон). Наконец, самыми важными признавались обстоятельства смерти: не только вид смерти (ими прежде всего становились умершие насильственной, внезапной, преждевременной смертью, самоубийцы, особенно висельники, пропавшие без вести, умершие на чужбине и т. д.), но и время смерти (святки), возраст (глубокие старики), место погребения (там, где упала звезда), неполнота погребального ритуала (погребение без обмывания, отпевания, каждения, миропомазания, переливания вином, исповеди, без свечи, без свидетелей, недостаточная экипировка и т. п.). Эта группа «причин», важная для всех традиций, особенно значима для южных славян. Универсальный характер имеет поверье о превращении в ходячего демона, вампира того покойника, через которого перепрыгнула кошка или курица, через кого перешагнули, передали какой-нибудь предмет и т. п.

Хотя, как видно из приведенных свидетельств, перечни причин посмертного хождения в разных славянских традициях во многом совпадают, иерархия этих причин и их интерпретация различны. Каждая традиция имеет свои определенные предпочтения и доминанты в разработке темы «хождения» в целом и специально в трактовке его причин, так же как и в выборе мотивов и ритуальных форм защиты. Для восточнославянских верований главной причиной посмертного хождения является неизжитой век (преждевременная смерть) и прижизненная причастность человека к миру нечистой силы (колдуны и ведьмы), но также и неразорванные связи с земным миром (особенно чрезмерная тоска по ним живых родственников), в меньшей степени нарушения погребального обряда. Для западнославянских традиций большое значение имеет изначальная, от рождения причастность к миру нечистой силы (рожденные с зубами, люди с

двумя душами или двумя сердцами), но также — праведность земной жизни (грешники не попадают «на место» в потустороннем мире, пока не отбудут назначенное им посмертное наказание на земле), этот мотив в первую очередь отражается в рассказах о встречах с душами умерших; неприкайнное блуждание по земле становится своего рода чистилищем для грешных душ. У южных славян главное значение придается характеру и обстоятельствам смерти, причем едва ли не на первом месте стоит мотив вселения «злого духа» в мертвое тело и превращения его в вампира; эта участь постигает и грешников, и знавшихся с нечистой силой при жизни, и вполне праведных людей, не удостоившихся «правильной» смерти и погребения (вампирами становятся прежде всего покойники, которых «не караулили», кого похоронили без отпевания и оплакивания и т. п.). При этом в меньшей степени различаются по традициям и регионам трактовки однотипных персонажей; например, большое единство в общеславянском плане обнаруживают поверья об умерших некрещеных детях, о висельниках, об умерших до брака молодых людях и др.

Таким образом, всякое, даже самое благоприятствующее и бережное по отношению к живым, «хождение» считается нежелательным, опасным и подлежащим остановке. Отношение к хождению в принципе не зависит также от того, является ли умерший в своем собственном «живом» облике («в своем теле», в своей одежде и т. д.) или же в любом другом, измененном виде — в виде животного, птицы, насекомого, предмета, вихря, летящего огненного снопа, стука, звука шагов, голоса, наконец, в виде призрака, привидения — или вообще остается невидимым и т. п., поскольку все эти обличья и проявления трактуются как маски, принимаемые чертом, сатаной, вообще нечистой силой. Ср. интерпретации «хождения», даваемые самими информантами:

Они ведь своим духом не ходят, то нечиста сила в йих залазит (Дубровица Гомельской обл.); Черти душу вухватять да туды влезуть да ходять, шкуру носить (Барбаров Гомельской обл.); У нас говóрять, это чорт ходыть крылатый, а не покойнык (Любязь Волынской обл.); Не сам ведь ходит, а *нехороший* (Сорочково Костромской обл.)⁵; Это не тот, который умер, придет, а нечистый дух (Столпино Костромской обл.); Это ведь не он, а *вражья сила* (Завражье Костромской обл.).

Не имеет решающего значения и то, является ли умерший живому человеку наяву или во сне, — и те и другие посещения опасны и могут быть губительны для живых; у них могут быть общие причины (например, нарушения погребального обряда, неисполнение воли покойного, несоблюдение поминальных ритуалов, чрезмерная тоска по умершему); приснившиеся и привидевшиеся покойники могут одинаково вести себя, в обоих случаях приход может вызывать страх живых и одинаковые защитные действия.

⁵ Здесь и далее свидетельства из Костромской и Вологодской обл., приводимые без указания источника, принадлежат участникам Топонимической экспедиции Уральского университета, проводившим под руководством Е. Л. Березович полевые исследования в Кадыйском р-не Костромской обл. в августе 2004 г. и в Кадуйском р-не Вологодской обл. в 2005 г. Благодарю Е. Л. Березович за предоставление этих записей.

Наиболее заметной чертой славянских представлений о ходячих покойниках является противоречие между дифференцированной интерпретацией разных категорий ходячих покойников в верованиях и в известной степени сглаженностью этих различий в комплексе погребально-поминальных ритуалов, в которых одинаковые меры противодействия могут применяться, например, к висельнику или вампиру, душащим живых людей или сосущим их кровь, и к матери, приходящей кормить ребенка.

Антиномия хождения

Хорошо известно, что семантической доминантой погребального обряда как обряда перехода является мотив пути, а его главной целью — обеспечение благополучного преодоления умершим пути из мира живых в мир мертвых, который понимается отнюдь не метафорически, а предельно конкретно и буквально: у этого пути есть своя известная топография — скалистые горы, пропасти, через которые необходимо перейти по тонкой кладке или волосу, водные преграды, каменистые дороги, требующие крепкой обуви и т. д. (см., в частности, [Седакова 2004: 51–55]). Мотив пути нередко определяет номинацию смерти и перехода в иной мир [Толстая 1999e]; в полесских говорах о человеке, находящемся в предсмертном состоянии или в состоянии агонии, говорят: *на дорозі, на божой дорозі, на смертной дорозі, в дорогу збираєца, себе дорогу пробирає, дорога йому открыта* и т. п. [Світельска 1996: 202–203]. Этот мотив часто встречается в похоронных причитаниях, ср. причитание, записанное совсем недавно у старообрядцев Усть-Цильмы:

Срядился да во путь-дорожечку.

Путь-дорожечка, да не дальняя, не воротная.

Та дорожечка, да печальная...

[Дронова 2002: 139].

Наконец, многие действия погребального обряда непосредственно связаны с идеей предстоящего умершему трудного пути и продиктованы желанием обеспечить ему возможность беспрепятственного хождения. Для этого покойника, снаряжая в дорогу, снабжают необходимой обувью и одеждой (ср. мотив перехода во сне или наяву с жалобой, что «там» он не может ходить, просьбы передать «правильную» обувь и т. п.), обязательно развязывают ему руки и ноги. Ср. на Смоленщине:

На кладбище развязали и ў гроб всё положить, что в чём было завязано. Как же ш! Ведь ён же ш идеть навек. Ходить жа будеть. И будеть вязаныи! Не-е, так же ш не буваеть» [Пашина 2003: 73].

Кашубы заботятся о том, чтобы обувь покойника была легкой и удобной, иначе ему трудно будет ходить [Sychta 5: 393]; часто считается, что обувь должна быть непременно новой, прочной и долговечной, например, у болгар Добруджи умершему надевали обязательно «новую или по крайней мере нечиненую обувь» [Добруджа: 290]. Русские Владимирской обл. до сих пор не хоронят умерших в легкой домашней обуви (как это принято во многих других местах): «В комнат-

ных тапках не кладут, дескать, там сыро, ноги промочишь» [ФСК: 234]. В руки умирающему дают зажженную свечу (в Полесье обычно сретенскую или четверговую), чтобы осветить душе путь: «Ще для душі освітлення, щоб бачила, куди йти» [Кравченко 1996: 275]. Русские Заонежья считали нужным гроб в могилу опускать не на веревках, а на полотенцах и давали этому такое объяснение: «Дорога шире будет, а если на веревках, то еще ноги спутает. На веревках опускали только грешников» [Логоинов 1993: 163].

Широко распространенный обычай класть в гроб, в одежду, в руку или даже в рот покойнику мелкие деньги среди прочего объясняется тем, что деньги необходимы ему, чтобы заплатить за вход на тот свет, за переправу через воду, переход через мост [Вакарелски 1990: 90] и т. п.

По некоторым русским погребальным обычаям, в том числе современным, как деревенским, так и городским (см., например, [Листова 1993: 60–61; Толстой 1994а; 2003]), принято по пути от дома к кладбищу устилать дорогу ветками, чаще всего еловыми; их бросают перед гробом, иногда строго вслед за гробом, и дают этому действию разные объяснения. В частности, на Смоленщине это делали для того, чтобы «указать покойнику дорогу, по которой он будет ходить домой в течение сорока дней»:

Покойника вязуть, и сзади сядить человек и кидает [еловый лапник]. Дорожку ему, говорить, делать, показывать, куда идить домой. Домой будеть ходить сорок дней [Пашина 2003: 65].

В Костромской обл. это действие называлось *разметать дорогу* и совершалось для того, «чтобы покойный дорогу обратно знал» [Листова 1993: 60]. Несколько иное объяснение записано во Владимирской обл.:

Покойник умрет, *дорожку делали*. Ельничка наломают, накидают, а летом цветов накидают по дорожке перед домом [ФСК: 236, № 43]; Утром, перед тем как выносить, идут в лес, ломают ельник, раскладывают его. Прокладывают дорожку, чтоб его нести [там же: № 44].

В этом случае скорее прокладываются покойнику путь от дома на кладбище (на тот свет), чем указывается путь возвращения; ср. архангельское верование: «Елками дорогу делают покойнику, чтоб он дорожку-то на тот свет видел» [Добровольская 2005: 111].

Наконец, в ряде свидетельств этому действию уже придается прямо противоположный смысл, оно понимается как способ преградить умершему обратный путь домой:

Старуху хоронили, нарубили лап до реки, а дальше трудно, да и не придет уже через реку-то [Листова 1993: 60–61]; Ветки еловые покойнику стелют, чтобы не вернулся, чтобы ереси никакой не было, обряд такой, чтобы человеку не виделось, не казалось. А то некоторым видится (костромские старообрядцы [там же]); Круг дома обкладывали лапки еловыё. Ёлка — она крестиком. Он и не подойдет, ведь не он ходит, *нехороший* ходит (Деревнищи Костромской обл.); Сейчас ветки покойнику кидают, а раньше старики говорили все — только утопленникам и удушенникам кидают... Чтоб им дорога была колючая, что они самоубийцы [Добровольская 2005: 111].

По польским обычаям, когда хоронят в другом селе, на границе сел оставляют солому, «чтобы покойник, возвращаясь, мог на ней отдохнуть» [Fischer 1921].

Приход умерших к живым родственникам в течение сорока дней после смерти и в поминальные дни, как уже говорилось, не только не считался опасным, но сопровождался соответствующими ритуалами, которые должны были обеспечить покойникам свободный доступ в дом (для чего в это время не запирались калитки и двери домов, хлевов и т. д.), для иномирных гостей готовился обед (ужин), ставился на столе прибор, вывешивалось полотенце для вытирания рук, топилась баня, стелилась постель и т. п., а с окончанием поминок совершался ритуал прощания и выпроваживания. С заботой о приходящих умерших кашубы связывали запрет выливать на двор или перед самыми дверями дома воду от обмывания покойника, потому что в противном случае «душа не могла бы навестить своих родных даже в ночь задушек, когда всем душам разрешается покидать назначенное им место отбывания земного скитания и посещать свои дома» [Sychta 5: 392–393]; по вечерам старались осторожно выливать воду и выбрасывать мусор, чтобы не задеть души; предупреждали их: «Отойдите!» [Sychta 1: 205–206]. В некоторых смоленских деревнях для умершего родственника вешали на дом или на калитку ленту — «чтобы примечал, куда ходить», заботились о том, чтобы оставить открытыми двери и зажженным свет, иначе «умершему долго дожидаться придется под окошком, замерзнет» [Листова 1993: 71].

Вместе с тем не будет преувеличением сказать, что большинство действий, совершаемых в рамках погребального обряда, и даже погребальный обряд в целом направлены на предотвращение посмертного хождения. На Смоленщине погребальный обряд называют «провод» и считают гарантией от возвращения покойника в мир живых:

Вот как помрётъ день-два-три. Потом вязуть в церкву, проводить, чтоб вроде бы не ходил ба... Да, провод, провод. Чтоб вроде он не ходил, чтоб вроде он был на месте, там на могилочки. А то будеть ходить, беспокоить, стучать (...). Проводён — он уже больше ходить ня будить» [Пашина 2003: 98].

Обязательность неукоснительного соблюдения всех предписаний обряда часто мотивируется именно страхом перед неполным, неокончательным преодолением умершим границы жизни и смерти и его «хождением» по земле, среди живых. Так, у словенцев обычай закрывать или оборачивать к стене зеркало сразу после наступления смерти соблюдался для того, «чтобы мертвый не ходил назад» (da mrtvi ne bi hodil nazaj); необходимость обмывания умершего объяснялась тем, что в противном случае он стал бы «приходить домой умываться и домашние не знали бы от него покоя» [Orel 1944: 306]. То же представление известно и русским, ср. характерное свидетельство: «А не мыть покойника нельзя. Я раз сон видела: покойник необмытый скрюченный идет. “Ты куда?” — “В баню!”» [СОВК: 238].

Распространенная практика шить смертную одежду «от себя» нередко трактуется как указание умершему пути «от дома» и как магический способ предотвратить его возвращение, ср. [Логинов 1993: 124; СОВК: 228]. Также считается

обязательным соблюсти все высказанные покойником перед смертью пожелания относительно одежды, в которой его следует похоронить: по кашубским поверьям, нарушение воли умершего приведет к тому, что он «будет возвращаться из могилы и пугать тех, кто в этом повинен» [Sychta 5: 112]. Сербы верили, что если забыть какой-либо предмет из снаряжения умершего, то прежде чем его дополнительно положить в гроб, необходимо громко сказать: «Не ваља се враћати!» (нельзя возвращаться!) [Драгић 1951: 133–134]. В Заонежье, укладывая мертвое тело на лавку, следят, чтобы она пересекала наискосок хотя бы еще одну половицу — «чтобы покойник не возвращался» [Логинов 1993: 145].

Аналогичный смысл придавался практически повсеместному⁶ обычаю выносить из дома гроб вперед ногами, «чтобы не нашел обратной дороги» [там же: 156], «*da ne vidi nazaj ... da ne bi našel poti nazaj, v hišo*» (чтобы не видел назад ... чтобы не нашел пути назад, к дому) [Zablatnik 1990: 110]; так же в Полесье (см. выше, с. 392) и у поляков [Fischer 1921: 263–265] объясняется обычай стучать гробом о порог дома. Мытье пола после выноса гроба (обычно в направлении к двери, см. [Черепанова 1996: 20]) называлось на Русском Севере *замывать следы* и имело, по мнению Д. К. Зеленина, отнюдь не гигиеническое, а магическое значение: «Это действие затрудняет покойнику возвращение домой» [Зеленин 1991: 349]. В некоторых деревнях «при выносе гроба было принято плескать к дверям ведро воды, чтобы залить след покойнику» [Логинов 1993: 156–157]; на Вологодчине *замывали кости*: «Полы мыли по всей избе, чтоб обратно ходу не было» (Кадуыйский р-н).

Даже церковному ритуалу (отпеванию, преданию земле) приписывалось значение превентивной защиты от возвращения: русские в Вятском крае считали, что «пока не отпоешь, ему там места не дадут. Он будет сниться и ходить» [СОВК: 244], а кашубы и жители Кочевья верят, что «во время отпевания ксендз сознательно опускает некоторые части псалмов ради того, чтобы умерший не встал» [Sychta 4: 113]. У русских на Смоленщине мерой, предупреждающей посмертное хождение, считается троекратное бросание земли на только что опущенный в могилу гроб всеми участниками похорон:

Как принясутъ, как опустють в могилу, тады зямельку кидаютъ на гроб, чтоб яму земля была лёгкая и ён не возвращался, не ходил [Пашина 2003: 75].

Аналогичные представления известны на Украине:

Чтобы покойник не приходил, надо кинуть в могилу на гроб три горсти земли и идти домой, не оглядываясь, а дома трижды заглянуть в печь [Охомуш, Сизько 1991: 77].

Любопытную параллель к этим свидетельствам составляет моравское верование, согласно которому «против вампиров помогает троекратное бросание земли в могилу» [Navrátilová 1996: 24]. На Украине до сих пор сохраняется «полуцерковный», по определению Д. К. Зеленина, совершенно не известный русским ритуал «печатания могилы», которому также придается защитный смысл:

⁶ У словенцев существовало и противоположное предписание — выносить покойника вперед головой, которое мотивировалось, однако, тем же желанием предотвратить его возвращение: «*da se mrliču onemogoči vrnitev*» (чтобы мертвец не мог вернуться) [Zablatnik 1990: 110].

После того как покойника опустят в могилу, священник под особые церковные песнопения делает железной лопатой знак креста над могилой, а потом крестообразным движением бросает на гроб землю. Украинцы считают погребение без такого *печатания* неполным; только запечатывание не дает покойнику выйти из могилы [Зеленин 1991: 350–351].

Ср. выше полесские записи (с. 403–404), а также украинское свидетельство: «*Печатали гроб* — брали землю из ямы, несли к попу, поп печатал, читал молитву. А потом эту землю закапывали в землю [Охомуш, Сизько 1991: 78].

На Русском Севере, в Вологодской обл., известен специальный превентивный обряд «приземления покойника»:

Вот хоронют ковда, приземляют, чтоб не раздуло его. Раздует — лежать не будет, уйдет живых пугать. Лежит покойник — я приземляю, на егот (безымянный) пальчик наматваю проволочку три раза: «Этому пальцу имя нет — этому мужчине подъёма нет». А кончик проволочки в песочек. Он не встанёт (Кадуйский р-н, дер. Шоборово).

Однако в рамках погребального ритуала совершались и разнообразные специальные действия, направленные на предупреждение хождения. Часто и с особой настоятельностью они исполнялись лишь по отношению к «нечистым» покойникам, но могли быть и обычной превентивной практикой. К ним относится древний обычай выносить гроб не через главную дверь, а через боковую или через окно (у поляков — гроб с висельником проносить под порогом [Fischer 1921])⁷, проходить не через ворота, а через забор и т. п.:

Севернорусские Олонецкой губ. выносили гроб не через дверь, а через окно (<...> с ясно выраженной целью помешать умершему отыскать дорогу обратно в дом. Вынос покойника через заднюю дверь или через хлев — явление, также обычное для севернорусских. Покойника выносят в открытом гробу и всегда несут ногами вперед, чтобы он не видел дороги назад. Гробом трижды ударяют о порог дома, чтобы покойник попрощался со своим старым жильем и больше туда не возвращался [Зеленин 1991: 348–349].

На Смоленщине

раньше покойника выносили через хозяйственный двор. Тяперь жа ш выносятъ ў дверь, а раньше ж выносили обычно в тыи вароты, где скот. Выносятъ с хаты и через двор несутъ пакойника. С хаты вынесуть и через двор перенясутъ, с двыра нясутъ, куды уже паложена [Пашина 2003: 61].

В Калужской губ. до начала XX века гроб выносили не на улицу, а по «проулку» на задворки и уже оттуда направлялись в церковь. Делалось это для того, чтобы покойный не нашел дорогу домой. С этой же целью похоронная процессия часто останавливалась у первого перекрестка, где гроб оборачивали по солнышку три раза. Называлось это *путать следы*» [Кремлева 1997: 522].

⁷ У поляков Жешовского края висельника выносили из дома не через дверь, а через специально прорубленное отверстие в фундаменте, причем это имело другую мотивировку: так следовало поступать ради предупреждения бурь и градобития [Kotula 1989: 173].

В Костромской обл. при похоронах «подозрительного» покойника гроб несли не прямо на кладбище, а сначала в другом направлении, чтобы сбить его с пути:

Понесут хоронить — обнесут гроб против солнышка круг избы, а пойдут не к могиле, а в другую сторону, такого кривуля дадут; а то и гроб понесут поперёгом (поперек дороги); ноги свяжут ему крепко, чтоб не ходил, чтоб дорогу не нашёл (Завражье Костромской обл.).

У кашубов отмечены случаи, когда по дороге на кладбище процессия оставалась на границе деревни, гроб открывался, а труп переворачивался головой вниз, чтобы покойник «не нашёл дороги домой»; участники погребения заслоняли себе лицо, «чтобы покойник не узнал их и не вернулся вместе с ними в деревню» [Sychta 3: 331].

Аналогичный смысл имел широко распространённый обычай после выноса гроба переворачивать лавки, столы, табуретки вверх ногами (см. подробнее [Толстой 1990; СОВК: 245; ФСК: 232, 236; Kotula 1989: 175; Orel 1944: 305]), а также распрягать перед входом на кладбище телегу и разворачивать оглобли в обратную сторону [Толстой 1990: 120–121], разбирать носилки, на которых несли гроб, и нести их назад отдельными жердями, «чтобы душа покойного не вернулась обратно в дом» [Дронова 2002: 144]. Предотвращению посмертного хождения служили также погребение в тёмное время суток, закапывание трупа без гроба, в мешке или полотне либо прямо в землю [Navrátilová 1996: 25–26], погребение в сидячем положении, без могильного холма [Логинов 1993: 167], повсеместное погребение «нечистых» покойников на распутьях и перекрестках, на границах сёл и угодий и др.

Всем славянам известны приемы, целью которых является лишение умершего физической возможности вставать из могилы и ходить: связывание трупа и особенно ног (ср. у словаков [Hogváthová 1982: 120; Cibulová 1984: 47]), прибивание одежды к гробу [Hogváthová 1982: 120]; покрытие тела рыбацкой сетью [Пиринский край: 470], переворачивание трупа лицом вниз (особенно повесившегося, колдуна и т. п., ср. [Максимов 1989: 78; Логинов 1993: 166; Hogváthová 1982: 120]), калечение трупа (протыкание трупа или только ног острыми кольями, иглами, ножом и т. п., ср. [Hogváthová 1982: 120]), обвязывание гроба (например, у чехов цепью, запертой на замок [Navrátilová 1996: 24–25]), закладывание в него камней (укр. «в домовину колдуна клали камінь, щоб не встав» [Охомуш, Сизько 1991: 77], ср. словац. «вкладывание камней в рот» [Hogváthová 1982: 120]); болг. закладывание камней отверстий в могиле [Мицева 1994: 108]; бросание камней вслед похоронной процессии [Ристески 1999: 85]; забрасывание могилы камнями, ветками, приваливание тяжёлыми камнями, колодами [Цыхун 2004] и т. п. У белорусов Гомельщины прежде рыли очень глубокие могилы, «каб зямля давила на труну і мяртвец не змог выбрацца. Таксама і зараз ставяць на магілу вялікі камень. Можна прабіць цела гваздзямі» [НМГ: 172]. Словенцы Белой Краины сыпали на покойника немного земли, а на могилу над головой клали тяжёлый камень и почти такой же клали над ногами, «чтобы не возвращался и не ходил по дому» (da se ne bi vračal in hodel po hiši) [Orel 1944: 311].

Возможно, в каких-то случаях такое объяснение может получать и распространенный обычай забрасывания могил заложных покойников ветками, камнями и т. п. [Orel 1944: 312], наряду с другими его объяснениями [Зеленин 1995: 63–70].

Особенно распространены приемы физического воздействия на мертвое тело в южнославянских обычаях предотвращения вампиризма [Ђорђевић 1953а: 189–190; Маринов 1914: 216–217; Ристески 1999: 161], однако они известны, хотя и в меньшей степени, и восточным, и западным славянам. Так, у чехов, чтобы предотвратить хождение самоубийцы, считалось необходимым пробить труп осиновым, ольховым или липовым колом, отрезать голову лопатой и поместить ее под левую подмышку трупа или же сжечь труп на терновом огне; среди превентивных приемов защиты от упырей известно связывание пальцев покойника на руках и ногах [Navrátilová 1996: 24–25]. Чешские археологи обнаружили в средневековых погребениях следы «антивампирических» действий: связывание тела и конечностей, придавливание тела большим камнем или множеством небольших камней, накладываемых на глаза, на грудь, на бедра, колени, а также прибивание тела гвоздями ко дну гроба, набивание рта камнями или железными предметами, пробивание тела колом, разбивание лицевой части черепа камнем [Navrátilová 2004: 308]. В Польше умершему, подозреваемому в вампиризме, связывали руки за спиной и укладывали тело лицом вниз [Fischer 1921].

С желанием создать физическое препятствие хождению покойников, четко обозначив границу между миром живых и миром мертвых, связана и практика устройства кладбищ вдали от села, непременно за рекой, ручьем или вообще за водной преградой. Так, «в некоторых деревнях на Пинежье кладбища находятся на противоположном берегу реки; в Усть-Цильме и нескольких прилегающих к ней поселениях — за ручьем» [Дронова 2002: 143]. Любопытное объяснение обычая устраивать погосты на возвышенных местах записано недавно на Вологодчине (Кадуйский р-н, дер. Карчино): «А почему кладбище у нас на горах больше? Деда знали, как сделать, на горах делали. А чтоб не ходил из могил-то. У его глаза после смерти закачены, вверх глядят, вниз не видят. Вот они вниз, к нам не спускаются, не найдут дорогу».

На Русском Севере широко применялась вербальная магия, к покойнику прямо обращались с просьбой или требованием не ходить, для чего пользовались специальными ритуальными формулами, например, бросали в гроб носовой платок со словами: «Не ходи!» (Паньково Костромской обл.); клали в гроб хлеб и просили: «Вот тебе, Иван, хлеб и соль. У стола не стой, в окошко не гляди и домой не ходи!» [СОВК: 242]; бросали в гроб рожь со словами: «На тебе рожь, только дом не тревожь!» или «Вот вам рожь, ты меня не тревожь!» [там же: 256]; в могилу бросали землю, приговаривая: «На тебе земельку, а не тронь нашу семейку!» [там же]; возвратившись с кладбища, говорили «обережные слова»: «Я за рекой, ты за другой, не видаться нам с тобой! Будь свят, лежи на своем месте!» или «Ты на той стороне, я на этой стороне. Я к тебе приду, а ты ко мне не придешь!» [там же], «Ты живи за рекой, не ходи ко мне домой» [ФСК: 241]; [сыпали от могилы до калитки дома зерна пшеницы или овса и говорили]: «Ты ко мне не ходи, я к тебе приду» (Сорочково Костромской обл.); [на похоронах

приговаривали]: «Трудно жил, легко лежи, лежи, а к нам не ходи» [или] «Мы домой, а ты к нам ни ногой», «Легкого дыхания, лежи и не ходи», «Был и нету» и т. п. (Кадуйский р-н Вологодской обл.).

Таким образом, погребальный обряд одновременно способствует хождению покойника и препятствует ему. Как можно это объяснить? Здесь необходимо учесть по крайней мере три обстоятельства, объясняющие и в определенной степени снимающие «антиномию хождения» с точки зрения носителя традиции: разное отношение к хождению зависит, во-первых, от того, кто является его субъектом (т. е. от «категории» покойников), во-вторых, от того, куда направлено это хождение (от вектора и цели хождения), в-третьих, от того, когда оно происходит (от времени хождения). Однако ни один из этих факторов не дает однозначного и категорического разрешения антиномии. Мы не можем сказать, что хождение «чистых» покойников всегда считается безопасным и по отношению к ним применяются исключительно меры, стимулирующие хождение, а меры защиты направлены только на «нечистых» (заложных) покойников или их отдельные виды (например, на висельников, колдунов и т. п.). Этому противоречат имеющиеся свидетельства всех славянских традиций, согласно которым хождение «чистых» покойников считается столь же опасным для живых, как и приходы висельников, самоубийц, колдунов, и требует столь же серьезных защитных мер.

Более релевантны для оценки посмертного хождения второй и третий факторы: можно в целом утверждать, что положительное отношение к хождению и соответствующие стимулирующие меры распространяются лишь на хождение «туда» или приходы «оттуда» в предписанные поминальные сроки, тогда как внеурочные приходы мертвых к живым во всех случаях расцениваются как опасные и подлежащие прекращению. В какой-то степени антиномия снимается и тем, что обеспечение умершему надежного пути на тот свет, по существу, трактуется как главный способ предотвращения его посмертного хождения (возвращения); забота о благополучном пути на тот свет тем самым не противоречит по существу принятию специальных мер, препятствующих хождению, лишаящих умершего возможности встать из могилы, двигаться, ходить и, значит, возвращаться к живым. В любом случае остается противоречие на уровне погребального ритуала, который по отношению к одному и тому же субъекту перехода предусматривает как меры, способствующие хождению, так и меры, препятствующие ему. Этому полностью соответствует общая «идеология» отношения к умершим, совмещающая культ мертвых, их почитание со страхом перед ними и потребностью защиты от них.

Антиномия тела и души

Одна из самых неясных и противоречивых позиций в народной концепции посмертного существования — отношение души к телу после смерти вообще и в связи с посмертным хождением в частности. Как соотносится представление об отделении души от тела в момент смерти и дальнейшем их раздельном суще-

ствовании в разных сферах космического пространства (душа на небе, а тело в земле), универсальное не только для славян, но и для многих других народов, с представлением о том, что души, не попавшие «на место», встают по ночам из могил и приходят к живым, что душа не может освободиться, пока тело полностью не истлеет, и т. п.? Кто именно приходит к живым: душа умершего, принимающая разнообразные обличья; сам умерший в своем прижизненном виде или же нечистая сила, черт, дьявол, сатана и т. п. в образе умершего? На этот счет можно найти самые противоречивые свидетельства. С одной стороны, душе, покинувшей тело в момент смерти, приписываются вполне телесные свойства и потребности: в течение сорока дней (шести недель), пока она находится на земле и блуждает вокруг дома, ей предлагают питье и еду, воду и полотенце для умывания, одежду, стелют постель для сна, ей оставляют свет, для нее держат незапертыми двери и т. п. [Листова 1993: 70–71; Чагин 1993: 48]; то же делается и по истечении сорока дней в поминальные дни, когда души приходят домой. Отсюда следует, что душа манифестирует человека в целом, из биннома «душа и тело» после смерти остается одна лишь душа⁸. Ср. персонификацию души в заонежском приговоре, произносимом на второй день после смерти при совершении на могиле ритуала, называемого «будить душу»: «Здравствуй, наш хороший. Как тебе спалось, как ночевалось?», после чего меняли пищу, оставленную для души [Логинов 1993: 176].

С другой стороны, душа может после смерти «оживить» тело: по белорусскому представлению, зафиксированному на Гомельщине, необходимость после наступления смерти переворачивать зеркало к стене объясняется тем, что душа может забраться в зеркало и потом оживить тело [НМГ: 172]. По одним представлениям душа провожает тело к могиле, слышит слова отпевания, прощания, оплакивания, а затем отправляется по всем земным местам пребывания человека, чтобы в сороковой день окончательно покинуть земной мир⁹; по другим — она уходит вместе с телом в могилу, но на протяжении сорока дней может покидать ее, поэтому к оформлению могилы приступают только после сорока дней [ФСК: 232, 237]. Однако чаще всего говорится, что «ходит» нечистый дух, а не умерший человек, ср. свидетельство наших дней: «Нечистый дух ходил, а не он. Кто же из могилы-то вылезет?» [там же: 242].

Народные верования не дают прямого ответа на вопрос о том, что происходит после смерти с телом. В отношении к мертвому телу народная традиция расходится с христианским культом нетленных мощей, хотя и в христианском богословии, и в народных верованиях этот вопрос не получает однозначной трак-

⁸ Однако по западнобелорусским поверьям грешники, отбывающие наказание на земле, могут ходить «в теле», «без тела» и «с душою и телом» [Federowski 1897: 54–55].

⁹ По верованиям кашубов, душа сразу после смерти отправляется на Божий суд, а потом возвращается к мертвому телу, присутствует рядом с ним во время ритуального бдения над покойником («пустая ночь»), все видит и слышит, затем сопровождает тело до могилы в погребальной процессии. И только когда на кладбище ксёндз бросит в могилу горсть земли, а люди запоют прощальную песнь, душа отправляется к месту назначения. Как на Божий суд, так и на назначенное место душу провожает колокольный звон [Sychta 1: 204–205].

товки¹⁰. В представлениях южных славян нетленность связана с греховностью человека (его «не принимает земля») и вампиризмом. По свидетельству середины XVI в., в Болгарии и Греции существовало убеждение, что тела грешников, безбожников, отлученных от церкви и т. п. после смерти не подвержены разложению; по ночам они выходят из могил и страшат людей; поэтому их выкапывают и сжигают [Вакарелски 1990: 162]. Это представление дожило до наших дней: болгары Пиринского края убеждены, что «труп ходячего мертвеца-вампира не разлагается — если его откопать, то он будет *веселый* (т. е. целый и красный)» [Пирински край: 470]. Почти дословно совпадают с этим украинские свидетельства: «Отличительные признаки мертвеца-упыря те, что у него лицо красное, лежит он в гробу навзничь и никогда не разлагается» [Ефименко 1991: 499]¹¹.

Многочисленные подтверждения этих верований можно найти в материалах, относящихся к балканскому обычаю так называемого вторичного погребения (см. ниже, с. 445–451). При раскапывании могилы прежде всего смотрят, разложилось ли тело; если же этого не произошло, принимаются специальные меры, устраняющие причины такого аномального и опасного для живых состояния тела [Вакарелски 1990: 176; Лозанова 1991: 53], в том числе переворачивание трупа лицом вниз, пробивание тела глоговым (или иным) колом, выкапывание и сжигание трупа [Филиповић 1959: 122–126; Драгић 1951: 139]. Разложение мертвого тела считается условием окончательного «освобождения» души, поэтому погребальный обряд предусматривает специальные приемы, способствующие скорейшему разложению тела. Например, у сербов обычай развязывать на одежде покойника все узлы (вообще широко распространенный) объясняется так: «да би на тај начин умрли што пре иструлио, јер ако не иструне, може да се *повукодлачи*» (чтобы таким образом труп скорее разложился, так как если он не разложится, то может стать вампиром) [Драгић 1951: 138]. Одно из болгарских названий вампира — *пльтеник* — прямо указывает на «плотскую» природу и ипостась вампира:

Душу, если она очень грешна, оставляет ангел, и она переходит во власть дьявола, скитается по земле, страдает и мучается. Такая душа воплощается (*се уплътява*), т. е. становится вампиром, и как *пльтеник* ходит по земле, пока ее не убьют [Маринов 1914: 229].

В меньшей степени представления о взаимной зависимости между душой и мертвым телом характерны для западных и восточных славян, однако некоторые свидетельства такого рода все же имеются. В Закарпатье забота о мертвом теле начинается сразу после смерти:

¹⁰ Ф. Б. Успенский, недавно заново обратившийся к этому вопросу, связывает почитание нетленных мощей на Руси со скандинавским влиянием, а трактовку нетленности как знак греховности и вампиризма — с византийским влиянием [Успенский 2002: 169–244].

¹¹ Известны, однако, и противоположные представления, ср.: «Она <ведьма> до тех пор не умрет, пока не просверлят дыры в потолке или в стене над дверью. После смерти распространяется от трупа страшный смрад, и труп в тот же день разлагается» (Купянский уезд Харьковской губ.) [Иванов 1991: 486].

Если тело не коченеет, то в гроб кладут мак или уголь, чтобы покойник считал зерна мака или писал углем: благодаря этой предосторожности, он не выйдет из гроба [Богатырев 1971: 272],

откуда следует, что аномальное сохранение «живого» тела и здесь расценивается как опасный знак вампиризма и склонности к «хождению». По польским поверьям, «если тело не отвердело, смерть еще раз посетит дом» [Fischer 1921]. У словаков признаком вампиризма считалось то, что труп не разлагается целиком, что одна щека у мертвеца бледная, а другая румяная; что один бок полностью не охладевает [Horváthová 1982: 120]. У украинцев Житомирщины отмечен обычай класть в гроб под тело покойника платочек; этому дают следующее объяснение:

Когда Архангел Гавриил заиграет в трубу на Страшный Суд, каждая душа должна вернуться в свое прежнее тело; в платочек она легко соберет все косточки, тогда ей удобнее будет их составить, чтобы как можно скорее на них нарастало тело (...). После этого уже душе легко будет войти в это тело [Кравченко 1996: 275].

Совсем иначе представляют себе отношение души и мертвого тела кашубы:

Упыри не находят покоя в могиле, пробуждаются и поедают свою смертную одежду; съев большую ее часть, они ночью встают из могилы. Иногда они пожирают свое собственное тело и в виде скелета покидают свой гроб [Sychta 3: 330].

Нужно признать, что собранных свидетельств такого рода, раскрывающих и разрешающих антиномию души и тела в их посмертном существовании, явно недостаточно для того, чтобы очертить общее и специфическое в разных славянских традициях. В целом можно думать, что большее внимание этому аспекту уделяется в южнославянских верованиях, поскольку их доминантой является тема вампиризма, но о конкретных соответствиях и расхождениях между славянскими культурными ареалами пока еще говорить трудно.

Повторим в заключение, что общая типология и география славянских народных представлений о посмертном хождении должна строиться на основе трех видов данных: верований (о причинах «хождения», категориях «ходячих» и их поведении), ритуала (превентивные действия в рамках погребального обряда и «окказиональные» способы защиты в случае прихода мертвецов, будь то во сне или наяву) и фольклора (предпочитаемых каждой отдельной традицией сюжетов о ходячих покойниках). Эти три параметра обладают относительной независимостью, и по каждому из них соотношение традиций может быть разным. В данном случае речь шла преимущественно о верованиях и превентивных формах защиты, однако в обоих случаях, разумеется, ни материал, ни набор мотивов не охвачены полностью. Совсем не затронутыми остались представления о поведении ходячих покойников, магические способы их отгона или уничтожения и состав сюжетов и повествовательных мотивов, связанных с «хождением». Можно предполагать, что и в этом случае при едином в целом наборе будут отчетливо проступать предпочтения и доминанты отдельных культурных ареалов. Однако эти вопросы требуют отдельного обстоятельного рассмотрения.

ОБЫЧАЙ «ВТОРИЧНОГО ПОГРЕБЕНИЯ» НА БАЛКАНАХ

Термин «вторичное погребение» принадлежит исследователям-этнографам; народные названия: макед. *раскоп, раскопување, откопување, раскопальки, прекопавање* и т. п.; болг. *раскопаване, второ погребение, струване спомен*; серб. *двоструко (двојно) сахрањивање, поновно сахрањивање, састанак са покојником, виђење с покојником* и т. п.; словен. *prekopavanje, utivanje lobanje* и т. п. Обычай распространен в нескольких достаточно обширных регионах южнославянской территории (см. карту в работе [Vešlagić 1974]), а именно в Македонии (преимущественно южной ее части), в восточной и северо-восточной Сербии [Ђорђевић 1926а; Јовановић 1961], в некоторых районах Боснии и Герцеговины и Далмации (о. Брач), в северо-западной Словении [Matičeton 1955]; имеются отдельные свидетельства о нем из Хорватии, северной Болгарии, юго-восточной Болгарии [Лозанова 1991] и некоторых других районов, а за пределами славянских земель он известен в греческой Македонии, у православных албанцев и в Румынии. Локальные версии обряда могут различаться весьма значительно: это касается как состава действий, сроков исполнения обряда, его участников и, так сказать, объектов, так и семантической стороны ритуала, т. е. его смысла и мотивировок. Общим для всех вариантов обряда можно считать, пожалуй, лишь эксгумацию и некоторые манипуляции над останками.

Одно из самых ранних и одновременно самых подробных описаний обычая вторичного погребения, соблюдавшегося в Македонии, в окрестностях Дебра, принадлежит сербскому этнографу М. Величу (опубликовано в 1902 г.):

Семья умершего разрывала могилу через три года после погребения. Это делалось в субботу после полудня. Мужчины раскапывали могилу, потом осторожно извлекали кости, начиная с черепа и двигаясь сверху вниз, а женщины, причитая, брали эти кости и затем в небольшом корытце обмывали их водой, а в другом корытце — вином. После обмывания кости помещали в полотняный мешочек, причем соблюдали обратный порядок, т. е. начинали с ног. Череп украшали базиликом и другими цветами и клали последним. Мешочек с костями относили в церковь и оставляли под амвоном, и после вечерней службы священник читал над ним краткую молитву. На следующий день совершалось отпевание — точно так же, как при настоящих похоронах, а затем члены семьи и все участники строгой процессией шли на кладбище, где священник сначала читал несколько молитв, а потом один из присутствующих опускал мешочек с костями в ту же могилу (гробницу). Затем священник поливал кости маслом, со всех сторон лопатой сбрасывал в могилу немного земли, после чего и остальные мужчины приступали к засыпанию могилы. Если при эксгумации находили неразложившийся труп, то объясняли это тем, что покойник при жизни совершил много грехов [Велић 1902].

Подобный тип ритуала, когда разрывание могилы совершается в строго определенное время (через 3, 5, 7 лет, реже 9 и более) и в календарно фиксированные сроки (чаще всего в поминальную субботу перед Великим постом, иногда в субботу перед Троицей, реже — в Дмитровскую субботу, *задушницу*, как в отдельных районах Македонии, где в этот день раскапывают могилы всех покойников, захороненных три года тому назад), преобладает в Македонии, Болгарии, Боснии и Герцеговине. Региональные различия в этом типе касаются того, как поступают с выкопанными костями: относят ли их в церковь и как долго там держат (сутки, несколько дней, а иногда и целый год) и возвращают ли их после отпевания в могилу или относят в костницу (костурницу и т. п.).

Иногда делают различие между мужскими и женскими костями: в церкви мужские кости оставляют под образом Христа, а женские — под образом Богородицы; в болгарских и македонских традициях часто на череп мужчины надевают феску, а женский череп обвязывают платком и сверху надевают шапочку. Если находят в могиле неразложившееся тело, то либо могилу зарывают, либо пробивают тело глоговым (боярышниковым) колом. Иногда находят в могиле неразложившейся какую-нибудь часть тела — руку или голову, тогда считают, что именно с ней связан тяготеющий над покойником грех: например, верят, что не гниет рука, которой покойник ударил отца или мать.

У южных славян широко распространено верование, что душа погребенного «освобождается» только после полного распада тела, поэтому ритуал раскапывания могилы, при котором родственники удостоверяются в том, что душа освободилась от тела, становится естественным завершающим этапом похоронного обряда. Вторичным погребением часто завершается и траур по умершему [Вакарелски 1990: 177].

Другой разновидностью ритуала этого типа можно считать вторичное погребение останков при захоронении нового покойника в старую могилу (обычно могилу родственника, предка). В этом случае эксгумацию и действия с останками уже нельзя считать компонентом первого погребального обряда; скорее это составной элемент второго обряда, хотя по содержанию и мотивировкам этот, можно сказать, окказиональный ритуал вторичного погребения часто не отличается от календарного. Здесь также соблюдаются определенные сроки вторичного захоронения в ту же могилу: не менее 5, 7, 9, 12, иногда даже 18 и более лет.

В восточной Сербии, в области Ресава, в северном Поморавье, у сербского и влашского населения бытовал обычай раскапывания могилы на сороковой день после смерти. При погребении было принято класть на живот покойнику небольшую свирель; когда могилу раскапывали, смотрели, не перевернулся ли покойник в гробу, что, по рассказам местного населения, случалось. Если все было в порядке, то могилу поливали вином. У влахов на сороковой день раскапывали могилу, вынимали труп и поливали его вином [ГЕМБ 1962/25: 181, 193].

На острове Брач могилу раскапывали через шесть месяцев после смерти, «чтобы душа умершего отправилась на свое место в рай». Доску, на которой

лежал покойник, слегка выдвигали вперед, священник читал молитву и поливал покойника (вероятно, вином) так же, как это делалось на похоронах, после чего могилу зарывали [ГЕИ 1958/7: 136].

Иногда отмечаются особые мотивировки обычая раскапывания могилы. Прежде всего это страх перед покойником, который может стать вампиром, выходить из могилы и вредить живым, или подозрение, что покойник стал вампиром. В этом случае обычно раскапывают могилу и протыкают тело глоговым (боярышниковым) колом. По другим представлениям, раскапывание могилы совершается с целью еще раз увидеть умершего родственника, проститься с ним, воздать ему честь, любовь и память или, как говорят у сербов и мусульман Боснии, «дать еще раз солнцу согреть дорогого покойника».

Существует немало исторических свидетельств, подтверждающих этнографические данные. Одно из самых старых — это статья 20 Законника Стефана Душана (XIV в.), которая гласит: «Если люди с целью волхования станут вынимать из могил [покойников] и сжигать их, то село, учинившее это, заплатит штраф: если же поп примет в этом участие, то будет лишен священного сана». Этот же закон запрещал пробивать трупы глоговым колом [Соловьев 1929: 12]. В этом свидетельстве обращает на себя внимание отсутствующая в этнографических описаниях деталь, а именно — сжигание останков после эксгумации (возможно, речь идет о сжигании только неразложившихся трупов).

Еще более раннее историческое подтверждение — рассказ о том, что через три года после смерти сербского короля Милутина (1282–1321) монахи раскопали его могилу и уложили тело в специальный гроб, который они поставили в церкви перед иконой Христа. Этот обычай по отношению к знатым и родовитым особам сохранялся вплоть до XIX в. Так, в 1721 г. по решению церковно-народного собора через 15 лет после смерти патриарха Арсения III Черноевича его «святые кости» были извлечены из гробницы и омыты самим игуменом монастыря Крушедол. А в 1848 г. в том же монастыре, когда хоронили в церкви воеводу Стефана, извлекли кости Атанасия Рашковича и Джорджа II Бранковича (умерших в XVIII в.), омыли их вином, уложили в небольшой деревянный ящик и снова захоронили [Bešlagić 1974: 210]. На основании подобных исторических свидетельств, относящихся исключительно к знатым лицам, исследователи делают вывод, что и сам обычай эксгумации первоначально был не всеобщим, а княжеским. Однако если еще в 1730 г. православный собор в Воеводине выносит решение, запрещающее выкапывать мертвецов, то, безусловно, речь идет о народном обычае, широко распространенном. Подобные запреты издавались церковью и на протяжении XIX в., но они постоянно нарушались, а раскапывание могил и обмывание костей дожило до XX в. и кое-где фиксировалось даже в 50-е годы. Так, в Словении близкий к описанному ритуал совершался еще в 1954 г. [Matičičetov 1955].

Сараевский археолог Шефик Бешлагич, известный своими работами о средневековых некрополях Боснии и Герцеговины и специально о каменных надгробиях — *стечках*, опубликовал в 1974 г. подробное исследование об обычае вторичного погребения, где он обобщил все имевшиеся к тому времени этногра-

фические свидетельства, исторические данные и некоторые археологические подтверждения [Bešlagić 1974]. Изучив материал нескольких средневековых некрополей, где встречается большое число могил с двумя, тремя, четырьмя и даже пятью захоронениями, он пришел к выводу, что, во-первых, захоронение в старые могилы (прежде всего родственников) с давних времен и до наших дней практиковалось в Боснии и Герцеговине, а во-вторых, что кости прежних захоронений бережно собирались и складывались обычно у края могилы или в ногах нового гроба, тогда как череп регулярно помещался в изголовье.

Особое почитание черепа характерно для словенского варианта ритуала, о котором уже упоминалось и который лишь с некоторой натяжкой может быть отнесен к обряду вторичного погребения. В отличие от, условно говоря, македонского типа, словенский обряд совершался исключительно при захоронении в старую могилу, т. е. он не входил в рамки предыдущего погребального обряда. В Словении, как и в Боснии и Герцеговине, захоронения родственников в одной могиле были обычными, что часто объяснялось недостатком места для погребений, но, возможно, имело и какие-то ритуальные мотивировки.

Если македонский, сербский и болгарский обычай вторичного погребения изучен неполно, отрывочно, по отдельным, по существу, случайным описаниям, то соответствующий словенский обряд изучен достаточно систематически, благодаря инициативе люблянского этнографа и фольклориста Милки Матичетова, который еще в 1954 г. составил и разослал по селам специальную анкету, затем обработал ее и опубликовал ее результаты [Matičetov 1955]. Полученный материал показал, что в 85 селах из 224 обычаев можно считать живым, исполняемым или исполнявшимся в недавнее время местными жителями или же во всяком случае известным им по рассказам старших, по фразеологии или фольклорным текстам.

В публикации М. Матичетова приводится карта распространения обряда, из которой видно, что он занимает территорию к северо-западу от Любляны, захватывая Верхнюю Краину, верховья Савы и Каринтию вплоть до Клагенфурта в Австрии, а на западе пересекает итальянскую границу. Локальные различия, обнаруживаемые у словенцев, касаются только деталей при общности главного, а именно: ритуал с останками совершался и совершается всегда при новом захоронении; в абсолютном большинстве случаев объектом действий оказывается только череп, который извлекается из могилы, обтирается и обмывается водой (простой, родниковой, теплой или освященной, с добавлением трав и т. п.), затем череп заворачивается в полотно (реже укладывается в сумку, в деревянный ящик и т. п.) и возвращается в могилу (до того, как в нее опустили новый гроб, или, чаще, после этого, поверх нового гроба). Поэтому Матичетов не называет обряд вторичным погребением, а говорит об обычае обмывания и заворачивания в полотно черепа; в народе он называется еще «умыть голову умершему, предку и т. п.» и понимается преимущественно как выражение почтения, любви и благодарности к предкам.

М. Матичетов приводит самое старое упоминание о словенском ритуале с черепом, относящееся к 1843 г.: в одной старинной рукописи сообщается, что

при захоронении некоего жупника (приходского священника) в могиле нашли целый череп, даже со всеми зубами, от предыдущего захоронения 54-летней давности; череп обмыли и снова закопали. Автор свидетельства добавляет от себя, что в местности Олыша есть «хороший обычай» выкопанную голову обмывать, заворачивать в белое полотно и снова закапывать при погребении следующего покойника; это делают родственники умершего.

Полнота и подробность словенских данных позволяет ответить на все главные вопросы, касающиеся структуры, содержания и мотивировок обряда. Хотя словенский обряд носит «окказиональный» характер, т. е. совершается по случаю смерти, он тоже подчинен временной регламентации — интервал между погребениями в одной могиле должен быть равен (в разных местностях по-разному) 6, 7, 8, 12, 14, 10–15, 20–25 или даже 30 и более годам, что зависит в том числе и от вида почвы.

По обычаю, младшие «умывают голову» старшим: сын отцу, дочь матери или обоим родителям. Ритуал с черепом совершают чаще, а кое-где и исключительно, женщины. Иногда в селах бывают женщины, которые добровольно исполняют этот ритуал для всех односельчан; им платят и их угощают. Как уже говорилось, в большинстве случаев объектом ритуала является череп, но иногда и другие кости, особенно крупные, например, кости рук. Все извлекаемые из могилы кости (или только череп) обмывают обычной или «благословенной» водой, моют и вытирают или только поливают, окропляют (особенно если это освященная вода), протирают мокрой тряпкой и т. п. Воду приносят в каком-нибудь сосуде или ведре, редко носят череп к источнику. Обмывают или обтирают череп рукой, чаще не голой, а через тряпку; при обмывании читают молитву (обычно «Отче наш»), иногда причитают.

После обмывания череп, иногда и другие кости, заворачивают в полотно, которое должно быть новым, белым, чистым, большим, домотканым и т. п. При заворачивании избегают узлов. Полотно с черепом (или также и другими костями) чаще всего опускают на дно разрытой могилы (справа, в изголовье), кладут на ком земли возле могилы, реже относят в костурницу до погребения, чтобы их не тронули звери. Во время погребения сверток с черепом сгребают в могилу; иногда это делают чуть раньше, чтобы череп «ждал» в могиле нового покойника. Часто череп опускают в могилу вместе с первыми комьями земли; иногда бросают, сталкивают лопатой и т. п. Череп обычно кладут в изголовье («голова к голове»), но иногда и посередине могилы просто куда попало. Как и при обмывании, читают молитвы.

Верования, связанные с данным ритуалом, трактуют его как «помощь, последнюю услугу» старшим, умершим предкам, поскольку он якобы освобождает покойника от грехов, освобождает душу от пут и помогает умершему окончательно перейти в иной мир. Если не исполнить обмывания черепа, душа будет сильно страдать или будет ходить и пугать; земля не примет нового покойника и т. п. С другой стороны, обмывание черепа — последняя почесть, оказываемая младшими старшим, знак любви и благодарности; без этого молодые не будут счастливы в жизни, а род умерших предков будет неполным. По словен-

ской поговорке, «otrok šele takrat plača materi, kadar ob smrti glavo umije» (сын только тогда матери долг отдаст, когда после смерти умоет ей голову).

Из-за неполноты имеющегося южнославянского (балканского) материала проблема генезиса обычая вторичного погребения остается нерешенной. Старые сербские этнографы считали его реликтом античности, заимствованием у греков и римлян, а известный итальянский историк славянской культуры Эвель Гаспарини, наоборот, видел в нем праславянское наследие, воспринятое также соседними традициями (северногреческой, албанской и румынской), но утраченное восточными и западными славянами [Gasparini 1955; 1958]. Немаловажны для выяснения этого вопроса и инославянские параллели к отдельным элементам интересующего нас балканского ритуала.

Прежде всего нельзя не заметить, что ритуал вторичного погребения как бы сочетает в себе черты обрядов труположения и трупосожжения; с последним его связывает действие собирания и погребения костей, а также обмывания костей. В. В. Седов, говоря о могильниках на Вольни и в Припятском Полесье в эпоху раннего Средневековья, отмечает, что «ямы были заполнены черной углистой землей, а кости, собранные с погребального костра, были очищенными от остатков костра, а в некоторых случаях даже вымытыми» [Седов 1990: 174].

Далее следует обратить внимание на летописную статью 1044 г.: «Выкопали из могил двух князей, Ярополка и Олега, сыновей Святослава, и окрестили кости их и положили их в церкви святой Богородицы» [ПВЛ: 169]. Если слова «окрестили кости их» означают, что кости погрузили в воду или облили водой, то аналогия с балканским обрядом будет полной.

Два главных компонента балканского обряда вторичного погребения — эксгумация и поливание (обливание) останков (или могилы) водой — известны и северным славянам, прежде всего в связи с представлениями о «нечистых», или, по терминологии Д. К. Зеленина, заложенных покойниках, способных вредить людям, вызывать засуху, неурожай, мор и прочие беды. Народный обычай, запрещавший хоронить заложенных покойников в земле (поскольку это оскверняет землю, и земля их не принимает), по мнению Зеленина, вступал в противоречие с церковным требованием предания земле всех крещеных: «Нередко народ в ответ на это выкапывал нечистые трупы и бросал их в глухих местах. Такие случаи зафиксированы уже в памятниках XIII и XIV вв. (Владимир и Москва). Очевидно, такие происшествия случались часто, и стремление избежать их заставило деятелей церкви пойти на компромисс и устроить особые сооружения, известные в старой Москве под названием убогий дом, реже скудельница, буйвище, гноище» [Зеленин 1991: 353].

В работах Зеленина приводится немало свидетельств о разрывании могилы и поливании ее водой во время засухи. Например, он сообщает, что в Екатеринославской губ. удавилась женщина, и ее похоронили на кладбище. Во время засухи люди разрыли могилу и вылили на труп три бочки воды [Зеленин 1994: 257]. «У великорусов Сергачского у. Нижегородской губ. каждую свежую могилу до и после погребения поливают водой, чтобы предотвратить летнюю засуху» [Зеленин 1991: 350]. Множество подобных свидетельств содержат мате-

риалы полесских экспедиций: во время засухи «ходят на могилу утопленника, пробивают в могиле ямку и сыплют в ямку воду; и тогда шел дождь» (Черниговская обл.); «раскопали могилу, открыли гроб и налили воды» (Черниговская обл.); «лили воду на могилы утопленников» (Гомельская обл.). Известны подобные приемы борьбы с засухой и южным славянам, в частности, у сербов, как и в Полесье, во время засухи вынимали из могилы труп и бросали в воду и т. п. [СБФ 1978: 110]. См. ниже, с. 453–454.

Еще многочисленнее свидетельства разных славянских традиций о разрывании могил ходячих покойников, упырей (вампиров), о прокалывании их трупов осиновым или боярышниковым колом, переворачивании трупа лицом вниз и т. п. См. с. 399–400.

Эвель Гаспарини обратил еще внимание на фольклорный мотив собирания костей, завязывания их в тряпочку, сохранения или закапывания в землю. В сборнике смоленских песен В. Н. Добровольского находим такие слова:

Ох, и ўбили, ўбили мильга майго.
Кабы мела, мела да быстрыя крыльля,
Палятела б к мильму свайму,
Я б сабрала костьчки яго,
Палажила б в новенький грабок,
Атслужила б па ём правадок,
Закапала б у сыру зямлю.

[Добровольский 1903: 567]

Можно вспомнить, кроме того, известную русскую сказку «Крошечка-Хаврошечка»: «Побежала Хаврошечка к коровушке: “Коровушка-матушка! Тебя хотят резать”. — “А ты, красная девица, не ешь моего мяса: косточки мои собери, в платочек завяжи, в саду их рассади и никогда меня не забывай, каждое утро водой их поливай”» [Афанасьев 1985: 120]. Ср. также русский фразеологизм *перемывать косточки* (о нем см. [Виноградов 1954]).

Наконец, любопытно отметить, что кости освященного пасхального поросенка также были объектом специального ритуала: их закапывали в землю, пускали по воде, сжигали в огне, заворачивали в полотно и подвешивали на чердаке, под крышей дома, в хлеву и т. п. в качестве оберега от грома, бури, нечистой силы [Толстая 1992б]; череп коня, поросенка и др. также служил оберегом.

Разумеется, приведенных сходжений недостаточно для того, чтобы «реконструировать» обряд вторичного погребения у восточных славян. Но при выяснении генезиса балканского обряда их нельзя не учитывать.

В традиционной культуре многих европейских и неевропейских народов дождь был объектом почитания и магического воздействия, и это, безусловно, объясняется тем, что от него зависело благополучие крестьянина-земледела. Славяне не составляют в этом отношении исключения; более того, в славянской народной культуре практически до наших дней сохранились не только воспоминания о совершавшихся прежде магических ритуалах вызывания дождя во время засухи и остановки дождя во время ненастья, но и в большой степени сами эти ритуалы и относящиеся к ним верования. Мне лично приходилось во время полевой работы в Полесье и на Карпатах (Западная Украина) наблюдать подобные обряды или записывать подробные рассказы о них. На современного исследователя и собирателя большое впечатление производит то, что в этих обрядах хорошо сохраняются архаические формы примитивной магии и мифологические представления о природе дождя и причинах засухи.

В соответствии с такого рода дохристианскими мифологическими представлениями, дожившими до нашего времени, власть над дождем и другими атмосферными явлениями принадлежит обитателям того света, загробного мира, умершим предкам, а среди них в первую очередь так называемым нечистым покойникам — висельникам и утопленникам, которые считаются хозяевами и предводителями («пастухами») туч, а сами тучи представляются небесными стадами коров, быков, волов, иногда овец. Сербь для отгона градовых и грозовых туч обращаются к последнему в селе утопленнику или висельнику, называют его по имени и заклинают его отвести своих «говяд» от полей и угодьев, например: «О, Станко Петрович! Не иди так! Веди тучу в горы, в никуда!» (Западная Сербия) или: «Верни, Джордже, овец туда, не пускай их в наши поля, гони их в море!» (северо-восточная Босния). В Полесье, в районе Чернигова, к утопленникам обращаются во время засухи: идут в поле, зовут их по имени (Петр или Иван) и просят: «Дайте нам дождя!»

В другом районе Полесья, на Гомельщине, чтобы вызвать дождь, женщины оплакивают мифического утопленника Макарку. Они идут к колодезю, берут в руки палку, сыплют в колодезь освященный мак, мешают воду палками, колотят и болтают ее и при этом голосят, как по покойнику: «Макарко-сыночек, да вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!» или: «Макарко утопился, Макарко утопился!» — кричат во весь голос.

Обращение к настоящим или мифическим покойникам связано еще и с тем, что засуха в народных представлениях — это стихийное бедствие, посылаемое

* Статья представляет собой сокращенный вариант серии работ Н. И. и С. М. Толстых [Толстые 1978; 1981a], где дана подробная документация материалов; см. также [Зечевић 1969; Зечевић 1976; Иванов, Топоров 1974; Мошински 1933; Попов 1989; Толстая 1986a; Толстая 1986b; Ćulinović-Konstantinović 1963; Puchner 1982; Witkowski 1967; Zečević 1973].

людям свыше в наказание за грехи, а один из самых тяжких грехов — это самоубийство и «осквернение земли», т. е. погребение самоубийц (утопленников и особенно висельников) в земле (более поздняя форма этого верования — недопустимость погребения таких покойников на кладбище, т. е. на освященной земле). В Полесье говорят: «Самоубийцу не хоронят на кладбище, а то будет засуха; его вывозят далеко от села, на границу, где сходятся земли одного села и другого» (черниг.).

Отсюда проистекают такие способы магического прекращения засухи, т. е. вызывания дождя, как разрушение могилы самоубийцы, похороненного на кладбище, выбрасывание трупа в воду или более поздний («ослабленный») вариант этого действия — разрушение, снятие креста с могилы (прежде кресты на таких могилах не ставились). В 1975 г. в Полесье был записан такой рассказ (приводится в русском переводе):

Повесился на хате человек. И его похоронили на кладбище. Раньше таких не хоронили на кладбище — где повесится, там, на том месте, его и хоронят или закапывают на развилке дорог и забрасывают могилу ветками, хворостом. Каждый прохожий палочку бросит. А теперь уже трех висельников положили на кладбище, и вот уже три месяца засуха, никакого дождя. Пошли люди вырывать этот крест (с могилы висельника). Тянули, тянули, не могли вытянуть, так как родственники сделали под крестом такое укрепление (*поперечку*). Тогда люди пошли в колхоз и попросили трактор, и трактором вырвали этот крест. Вырвали, и пошел дождь, пошел, пошел и уже идет третий месяц (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомел. обл.).

В другом селе рассказывали, что во время засухи тайно собирались женщины, шли на кладбище и искали там свежий (недавно поставленный) крест, вырывали его и выносили с кладбища. Через три дня обязательно шел дождь. Очень близкий к этому обычай известен в Сербии: «Берут крест с какой-нибудь неизвестной могилы и вечером относят его в ближнюю реку или ручей и здесь его вбивают, чтобы он стоял, пока вода сама его не снесет. Когда вбивают крест, трижды говорят: «Крест в воду, а дождь на поле! С неведомой могилы крест, с неведомой горы дождь!» (Восточная Сербия, Болевац). Болгары в Добрудже в случае засухи топили в воде *светицу* — деревянный надгробный памятник.

Физическое разрушение могилы нечистого покойника могло заменяться в ритуале вызывания дождя поливанием могилы водой, в чем можно видеть символическое предание воде нечистого покойника. Поливание могилы, прежде всего могилы утопленника, было весьма распространенным обычаем в Полесье:

вынимали крест и лили туда воду, чтобы вода дошла до покойника, и тогда пойдет дождь (черниг.); когда была сушь, селяне пошли на кладбище, разрыли могилу хлопца, который утопился, даже крышку гроба подняли и налили воды (черниг.); девять женщин брали воду, решето, шли на могилу висельника, поливали ее через решето водой, взятой из «святой» криницы; при этом они молились и просили: «Мы вам дали воды, дайте нам дождя!» (житом.).

Большое число примеров такого рода из восточнославянской области приводит Д. К. Зеленин в своей книге «Очерки русской мифологии» [Зеленин 1916]. Аналогичные обряды существуют и у южных славян: в Сербии (область Гружа), «если кто-нибудь погибнет и наступит засуха, то место, где пал убитый, поливают водой; а в доме самоубийцы льют воду через трубу» [Петровић 1948: 334].

Более сильным актом, имеющим тот же смысл, является разрывание могилы и бросание в воду трупа. «В окрестностях Алексинца (Восточная Сербия), когда нет дождя, выкапывают утопленника, который утонул в этом году, и бросают его в реку, веря, что дождь после этого пойдет» [Ђорђевић 1: 79]. Подобные действия (разрывание могилы и бросание трупа в реку) практиковались и в Полесье. Они понимались не только как магическое средство провоцирования небесной влаги (дождя) путем операций с земной водой (поливание водой, бросание в воду и т. п.), но и как способ «искупления» вины, состоявшей в нарушении запрета погребать в земле нечистого покойника. Мы можем восстановить, таким образом, механизм, связывающий мифологические представления и ритуальные действия по вызыванию дождя: 1. осознание причинно-магической связи между умершими неестественной смертью и засухой, 2. запрет на некоторые действия, актуализирующие эти причины (в данном случае запрет на погребение утопленников и висельников на кладбище), 3. нарушение запрета как непосредственная причина засухи и, наконец, 4. искупительные действия, нейтрализующие причины засухи и являющиеся одновременно способом вызывания дождя.

Для многих славянских традиций характерны представления о взаимосвязи воды небесной (дождя) и воды земной (рек, источников и т. п.). Земные и небесные воды сообщаются посредством радуги, которая набирает воду из земных водоемов и источников и «передает» ее на небо (поэтому иногда, согласно полесским верованиям, с неба вместе с дождевой водой могут падать рыбы, «выпитые» радугой из рек и морей). Воздействие на одну часть водной стихии (земную) битьем, жертвоприношением, рытьем и т. п. должно отразиться на другой (небесной) и вызвать дождь. Поэтому во время засухи совершалось множество ритуалов у воды и на воде: ходили к источникам, колодцам и рекам, часто в сопровождении священника, молились о дожде, святости воду, обращались к святым: «Святой Гурий, Самвоний и Авил, молитесь Бога за нас. Дождь! Дождь! Дождь!» (черниг.).

В Полесье были особенно популярны ритуалы у колодца. Они включали, с одной стороны, христианизированные действия, например шествия с иконами, хоругвями, крестами, молебствия, освящение воды, а с другой стороны — магические действия, напоминающие языческие требы у колодца, осуждение которых встречается в древнеславянских письменных памятниках с XI в. (тексты такого рода собраны в известном своде Н. Гальковского [Гальковский I–II]).

К магическим действиям у колодца в Полесье относятся вычерпывание, выливание воды из одного колодца или из всех колодцев села (обычно это делали девочки-подростки или девушки, реже женщины), обливание водой друг друга, колочение воды в колодце палками, о котором уже упоминалось в связи с голо-

шением по утопленнику Макарке. В колодец бросали, сыпали или лили множество различных вещей: мак, льняное семя, зерна пшеницы, жита, горох, капусту, чеснок, лук, соль, хлеб, цветы, деньги, освященную воду и т. п. Чаще всего отмечается обычай сыпать в воду мак-ведун (самосейный мак), имеющий вообще широкое апотропейное применение в Полесье: им обсыпали хату, хлев от нечистой силы, его сыпали на могилы ходячих мертвецов и т. п. Иногда мак получает чисто магическое осмысление: высыпание множества мелких маковых зерен должно вызвать частый, густой дождь, подобно тому как высыпание гороха должно было спровоцировать крупные капли дождя. Не исключено, что и имя мифического Макарки на основе этимологической магии связывалось с маком. Эти действия тоже чаще всего совершали девочки-подростки. Их чистота, девственность обеспечивала успех магическим действиям. Точно так же в известных южнославянских весенних обрядах «додола» (Сербия) и «пеперуда» (Болгария) исполнительницы должны были быть невинными девочками, а иногда еще требовалось, чтобы они были сиротами или последним ребенком у матери.

Все перечисленные выше предметы представляют собой универсальные апотропеи (хлеб, соль, чеснок, деньги и т. д.). Кроме них, в Полесье часто во время засухи бросали в колодец глиняные горшки, причем в большинстве свидетельств подчеркивается, что горшки должны быть краденые (у соседей или, еще лучше, у инородцев и иноверцев — цыган, евреев и др., у гончаров, у вдов и т. п.). На Гомельщине говорили: «Вот как нет дождя, то украдем где-нибудь у евреев гладышку да в колодец бух! И тоже, говорят, дождь пойдет».

Кража повышала сакральный статус и магическую мощь горшков. С этой же целью старались бросить украденный горшок в колодец так, чтобы никто этого не видел. Иногда в колодец бросали горшок вместе с борщом, украденный прямо из печи. Любопытно, что мотив борща часто встречается в детских песенках-заклинаниях о дожде:

Иди, иди, дощику,
Зварю тобі борщику
В полив'янім горщику (черниг.).

Иногда украденные горшки предварительно разбивали и в воду бросали уже черепки. Ритуальное разбивание горшков известно у всех славян. Большую роль оно играет в семейных обрядах — свадебном, крестинном и погребальном. Археологи, копавшие в центре Москвы, находили на дне древних колодцев большое количество черепков и не умели объяснить их происхождение. Не исключено, что это были ритуальные черепки, остатки каких-то обрядов и магических практик.

Полесское бросание горшков в колодец как способ вызывания дождя напоминает болгарские и сербские приемы, с помощью которых обезвреживается так называемая магия черепичников. Во время засухи было принято красть у черепичников и кирпичников продукты их труда, т. е. черепицу или кирпич, или же орудия их изготовления, и все это бросали в воду. Это действие понималось как снятие порчи («запирания дождя»), которую якобы наводили черепичники.

Их, как и гончаров, считали виновниками засухи из-за их причастности к стихии огня (обжиг горшков, черепицы) и профессиональной заинтересованности в сухой и жаркой погоде (ради сушки своих изделий). В славянских языках названия засухи (*suša*, *zasuxa*, *speka* и т. п.) образуются от тех же глагольных корней, которыми обозначаются профессиональные действия гончаров и черепичников: *pek- и *sux- «печь, обжигать на огне» и «сушить». Болгары приписывали черепичникам еще и специальную вредоносную магию — закапывание в землю живого животного (кошки или осленка), что якобы приводит к засухе.

В Словении во время засухи дождь вызывали с помощью огня, который пускали по воде: после захода солнца девушки брали корзину, раскладывали в ней костер и спускали на воду в реку Муру. Корзину с огнем уносило течение, а девушки должны были непрерывно читать молитвы «Отче наш» и «Богородица» до тех пор, пока был виден огонь. Исполнительницы обряда непременно должны были быть невинными девушками. Участие в обряде девушки, утратившей невинность, грозило ей большим несчастьем: если бы она после этого села в лодку, лодка бы перевернулась и девушка бы утонула. Чтобы этого избежать, она должна была, входя в лодку, бросить в воду кусок хлеба.

В Западной Болгарии и Восточной Сербии известен специальный обряд, исполняемый во время засухи (или иногда профилактически весной) с целью вызывания дождя. Девушки или девочки лепят из глины куклу по имени Герман — мужскую фигуру размером до 50 см, часто с гипертрофированным фаллосом как символом оплодотворяющей силы. Это они делают обычно на берегу реки. Иногда для изготовления куклы берут землю с безымянной могилы или с могилы висельника. Кое-где Германа делали из тряпок, которые выкрадывали у женщины, вторично вышедшей замуж, а в южных районах Болгарии — из теста, которое замешивали на муке, собранной во время обхода девочек с пеперудой. В некоторых районах Болгарии куклу изготавливали из метлы, украденной у беременной женщины, ожидающей первого ребенка. Однако такой Герман предназначался не для вызывания, а для остановки дождя. Известны также традиции, где Германа делают из убитой (реже — живой) лягушки, причем приготавливают и обряжают такую куклу обязательно в доме кормящей женщины, воспринимаемой как источник благодатной влаги.

Чаще всего глиняная фигура оставалась голой, но иногда ее одевали. Вместо шапки на голову Германа клали скорлупки от первого пасхального (крашеного) яйца. Руки Герману складывали на груди, как это обычно делается при снаряжении покойника. Германа укладывали на деревянное корытце или помещали в специальный деревянный ящик, служащий гробом, убирали цветами, зажигали свечи.

Важнейшим элементом обряда было оплакивание, которое часто начиналось с самого начала изготовления фигурки и продолжалось до погребения ее в земле. Плакать, голосить должны были все присутствующие, но особенно те участницы обряда, которые исполняли роль матери, сестры или супруги покойного Германа. Главным мотивом этих плачей было то, что смерть Германа — это жертва ради дождя: «Ой, Герман, Герман, умер Герман от засухи ради дож-

дя!» Нередко эти плачи были импровизированными, они могли включать описание жизненного пути покойника, его подвигов и заслуг и т. п., как это бывает в причитаниях по умершим родственникам в погребальном обряде. Иногда в похоронах Германа участвовал и «поп», чью роль исполняла девочка из свиты пеперуды. Почти никогда не допускалось участие в обряде мужчин. Лишь в отдельных селах разрешалось юношам в этой церемонии играть роль могильщиков. Во многих районах покойник Герман должен, как этого требует погребальный обряд, переночевать в доме, где всю ночь у его гроба будут бодрствовать участницы обряда, будут гореть свечи и т. п. На другой день гроб выносят из дома, процессию возглавляет женщина-«поп», а замыкает девочка, несущая крест. Процессия обходит все село и все водоемы — колодцы, источники и т. п., иногда и поля и угодья. В прошлом в таких обходах мог участвовать и настоящий священник, а крестьяне относились к обряду с полной серьезностью: при встрече с процессией останавливались, крестились, снимали шапки и т. п. «Покойного» Германа закапывали на берегу реки или бросали в воду, реже зарывали на перекрестках или на краю кладбища. В момент погребения плач и причитания бывают особенно сильными. После погребения устраиваются настоящие поминки, т. е. поминальная трапеза в одном из домов, чаще всего в доме вдовы.

Мифический Герман, погребаемый и оплакиваемый в этом обряде ради вызывания дождя, может ассоциироваться и смешиваться с христианским святым Германом, память которого отмечается 12 мая. С одной стороны, обряд с глиняной куклой иногда приурочивается ко дню святого Германа, а с другой стороны, сам святой часто воспринимается как мифологический персонаж. Ему приписывается власть над градовыми тучами (его считают одним из «градовых» святых: *Герман-градушкар*), или же он сам выступает как персонифицированная туча. В рождественский сочельник перед началом торжественного ужина хозяин выносит из дома столик с угощением и приглашает Германа такими словами: «Герман, Герман-туча! Приходи к нам ужинать! Приходи сейчас, чтобы летом мы тебя не видели ни на нивах, ни на лугах».

В полесских обрядах вызывания дождя есть ритуалы, во многом перекликающиеся (и по форме, и по содержанию) с южнославянским Германом. Один из них — это ритуал похорон лягушки. Во время затяжной засухи дети ловили лягушку, убивали ее палкой или камнем, затем одевали ее в тряпки, укладывали в спичечный коробок, украшали цветами и ленточками, оплакивали и закапывали в землю. Весь этот обряд прямо совпадает с похоронами Германа. Вспомним еще, что в одном из вариантов болгарского обряда кукла Герман делается из убитой лягушки. Обряды с лягушкой известны и в Индии. В специальной книге, изданной в Калькутте [Rain 1963], можно прочесть о широко распространенных в разных районах Индии ритуальных представлениях свадьбы лягушек, об убиении лягушки, обходах домов с убитой лягушкой и т. п. Можно вспомнить также повсеместно известное верование о том, что кваканье лягушек предвещает дождь. У восточных славян, кроме того, существует запрет убивать лягушку, мотивируемый тем, что от этого будет дождь (в Полесье говорят: «Не бей жабу — дождь пойдет»). В Полесье во время засухи совершали обряды не

только с лягушкой, но и с другими небольшими животными или насекомыми. Чаще всего это были уж, рак, ящерица, иногда ласка или птица, а из насекомых — медведка, вошь, паук. Рака ловили, убивали и хоронили на берегу реки так же, как и лягушку, над «могилой» ставили крестик и причитали, как по покойнику. Ужа и насекомых обычно убивали и вешали на дерево или на забор. Иногда так же поступали и с лягушкой [Толстая 1986б].

В связи с темой лягушки, ужа и других хтонических животных в обрядах вызывания и остановки дождя следует упомянуть о распространенном в разных славянских и неславянских (например, на Кавказе, у румын) регионах поверье о чудесных свойствах палки, которой разгоняли ужа и лягушку. Такая палка могла останавливать и отгонять градовую тучу, унимать пожар, помогать корове при разрешении от бремени, улаживать ссору и т. п. В Полесье мы много раз записывали рассказы о людях, которые, увидев, как на лягушку напал уж, брали палку и освобождали лягушку из пасти ужа, а потом, при наступлении грозы или приближении градовой тучи, выходили с этой палкой во двор, размахивали ею в сторону тучи или крестили ею тучу, и туча отворачивалась в сторону от села.

Рассмотренные обряды хорошо сохраняют связь с древнейшими мифологическими представлениями славян и индоевропейцев. Более простую, примитивно-магическую основу имеют распространенные у всех славян ритуалы вызывания дождя путем разливания воды, обливания водой, кропления водой и т. п. Так, на Украине во время засухи обливали водой углы дома; в Полесье простейшим способом вызывания дождя было обливание водой друг друга. При этом приговаривали: «Как на тебя льется вода, так чтобы дождь обливал землю» (житом.). Это делали обычно у реки или колодца. Иногда обливали лиц, которые, по народным представлениям, обладали особой магической силой: беременную женщину (как символ плодородности матери сырой земли), пастуха (как предводителя земного стада, способного воздействовать на небесные «стада туч»), попа (тот же символ духовного пастыря). В Полесье известен обычай погружения или сталкивания в воду людей, чтобы вызвать дождь. Широко распространено обливание водой и погружение в воду «ведьмы», которая также могла быть виновницей засухи. На Украине еще в 20-е годы нашего века был записан рассказ о том, как во время засухи староста собрал всех женщин и загнал их в реку прямо в одежде, считая, что среди них могла быть ведьма, «запершая» дождь [Дмитрук 1927].

Наконец, обливание водой составляет главный элемент специальных обрядов вызывания дождя — южнославянских «додолы» и «пеперуды» и восточнославянского «куста», в которых по селу от дома к дому водят девочку, с ног до головы убранную в зеленые ветки, и перед каждым домом ее поливают водой, чтобы вызвать дождь. Сербские додолы, идя по селу, стараются схватить какую-нибудь беременную женщину, отвести ее к реке и искупать, ибо считается, что после этого сразу пойдет дождь. Беременные женщины не сопротивляются, так как они тоже рады, что пойдет дождь. Обливание водой могло заменяться разбрызгиванием и кроплением воды. То же магическое значение придавалось и

слезам как метафоре дождя. Вспомним, что мифического Макарку в полесском обряде просят «разлить слезы по святой земле», т. е. послать на землю дождь. В русском троицком обряде во время молебна в церкви девушки старались уронить несколько слезинок на пучок березовых веток; этот пучок потом сберегался и считался залогом того, что летом не будет засухи (Подмосковье).

Обливание водой могло носить «искупительный» характер. Его применяли тогда, когда причиной засухи считали нарушение определенных запретов. Мы уже говорили о таком искупительном обливании и предании воде, когда речь шла об «осквернении земли» при погребении нечистых покойников — самоубийц и особенно висельников. Были и другие запреты, связанные с землей, нарушение которых могло вызвать засуху. Согласно верованиям, земля «спит» от осеннего праздника Воздвиженья (14/27.09) до весеннего праздника Благовещения (25.03/7.04), и прикосновение к ней в это время недопустимо. Запрещается копать, рыть ямы, вкапывать столбы и т. п. Эти действия приводят к «загораживанию дождя» летом, т. е. к засухе. Поэтому в случае засухи заборы и хозяйственные постройки, сооруженные весной до Благовещения, разрушали, чтобы искупить грех и «освободить» дождь; в ямки от столбов лили воду или обливали водой хозяев-виновников; иногда их забрасывали комьями земли, осыпали ругательствами и проклятиями. Еще один запрет, относящийся ко дню Благовещения, предписывает не печь хлеба и вообще ничего не печь и не жарить, иначе летом «будет печь так, как печется на сковороде». Женщину, нарушившую этот запрет, в случае засухи обливали водой или приносили в дом такой женщине несколько ведер воды и выливали посреди дома. У болгар запрещалось класть новую печь в период от Пасхи до Юрьева дня; если же это делалось, то в случае засухи такую печь разрушали и восстанавливали лишь тогда, когда начинался дождь. В Полесье не разрешали до Благовещения вывешивать на улице для сушки белье, считая, что от этого в селе могут появиться висельники, которые, в свою очередь, вызывают засуху. Виновниками засухи могли стать и женщины, позволившие себе, вопреки строгому запрету, прясть, сновать, ткать или шить в неурочное время (накануне праздников, в сами праздничные дни, в пятницу). Если такой грех раскрывался, то во время засухи повинную в нем женщину обливали водой или же лили воду на ткацкий станок. Иногда даже вытаскивали из дому станок и ломали его (Полесье). Жители Силезии считали, что засуху может навлечь на округу роженица, не совершившая в церкви положенный очистительный обряд «ввонин» через 6 недель после родов.

Для предупреждения засухи предназначались специальные превентивные ритуалы. Например, болгары Приазовья, когда пекли хлеб из нового урожая, сначала кусочек этого хлеба бросали в воду, чтобы Бог дал дождь, а потом уже ели хлеб; если кусочек хлеба, брошенный в колодец, попался кому-нибудь в ведро, его приносили домой, делили между всеми членами семьи и, перекрестившись, съедали.

Еще одним способом вызывания дождя, носящим сугубо магический характер, было разрушение муравейника. Муравейник во время засухи разгребали палкой, подобно тому как колотили воду в кринице; при этом распол-

зающиеся муравьи символизировали и магически вызывали капли дождя. Этот способ известен в Полесье и у южных славян. Сербы, разгребая муравейник палкой, говорили: «Сколько муравьев, столько и капель!» Эта заклинательная формула близка к тому, что произносит на Рождество «полазник» — сакральный посетитель, который бьет палкой по догорающему рождественскому полену-бадняку и говорит: «Сколько искр, столько телят, ягнят, поросят и т. д.»

В Полесье и прилегающих районах Белоруссии и России для вызывания дождя совершался архаический обряд пахания или боронования реки или дороги [Толстая 1986а]. Когда наступала засуха и вода в реке пересыхала, собирались старые женщины, запрягались в плуг и пахали поперек реки высохшее русло. Одна держала, а две тянули плуг. Пропахав русло туда и обратно, они выходили на берег, где их еще для большего успеха предприятия обливали водой. Этот ритуал мог сопровождаться пением церковных песен. Кое-где впрягшихся в плуг женщин другие участницы обряда погоняли кнутом. Иногда считали, что плуг, которым пахали реку, должен быть украден. Вместо плуга по реке могли тянуть борону. В одном из самых старых свидетельств (конец XIX в.) сообщается, что исполнительницей ритуала была красивая девочка 15 лет; ее раздевали донага, увешивали ветками и заставляли боронить воду (Южная Россия). Ср. обряды «додола» и «пеперуда».

Вариантом этого ритуала можно считать обычай перепахивать во время засухи дорогу, причем в плуг тоже впрягались старые женщины (часто вдовы) или девушки, голые или в одних сорочках; по распаханному должен был три раза перейти скот, тогда шел дождь. Кроме пахания, иногда совершались и другие ритуальные действия, имитирующие полевые работы: копание, боронование, сеяние, поливание водой. Например, в одном полесском селе вдовы брали плуг, впрягались в него, перепахивали улицу, сеяли на вспаханной полосе мак, брали борону, волочили, затем через решето поливали посеянное. В других местах во время засухи было принято рыть ямки на дороге, чтобы «отворить воду». В некоторых селах во время засухи пахали вокруг всего села или поля, замыкая магический круг и преграждая путь засухе, подобно тому как это делалось в случаях эпидемий и эпизоотии, когда опаживание села должно было остановить болезнь или мор. Обряды сходного типа известны кавказским народам и народам Индии.

К такого рода универсальным защитным мерам относятся также обходы села и полей с иконами, хоругвями, крестами, часто со священником и певчими, с пением религиозных песен, с молением о дожде, кроплением святой водой, освящением воды в источниках и колодцах и т. п. В Полесье в случае засухи также совершались процессии к колодцу или к заброшенному источнику, где происходил молебен, а затем источник прочищали и освобожденной водой обливались. Кроме обходов и молений, в случае засухи изготавливали так называемые обыденные полотенца. Их надо было выпрясть, основать и соткать в одну ночь от заката солнца до восхода или в один день от восхода до заката. Делали это тайно женщины (чаще всего вдовы или вообще старые, «чистые» женщины), реже — девушки. Они собирались в одну избу или в условленное место в селе,

приносили с собой по горсти пряжи (или нитки) и старались до утра изготовить полотно, как можно более длинное, иногда в несколько десятков метров. Это полотно они потом несли в церковь, вешали на икону или несли на придорожный крест; иногда опоясывали им церковь, обходили с ним село, поле, перегоняли по нему или под ним скот, носили полотно к воде (в некоторых селах после этого его сжигали).

Для остановки дождя совершались разнообразные «останавливающие» ритуалы или «отвращающие» действия, с помощью которых отгонялась от села и от полей туча. Выбрасывали из дома во двор, под дом, на крышу хлебную лопату, кочергу, веник, хлебную дежу и другие «печные» и «хлебные» предметы, ассоциирующиеся с огнем и печью; жгли в печи или выбрасывали на двор освященную вербу, троицкую зелень и другие растения и цветы. Если причиной засухи, как уже говорилось, считается осквернение земли, то причиной непрекращающихся дождей считается осквернение воды. В Боснии полагали в таком случае, что в воде есть что-то «поганое»: брошенный в воду внебрачный ребенок, убитый или утопленный, и дождь не прекратится, пока труп не извлечен из воды. В Полесье также верили, что причиной сильного дождя и града может стать женщина, умертвившая, приспавшая или утопившая своего незаконнорожденного ребенка. Во время ненастья сербские женщины выходили из дома, выносили подвенечную рубаху или столик с угощением и, называя по имени утопленных из своего села, просили их отвести ненастье. В Полесье, чтобы остановить дождь, тоже выносили на улицу стол, клали хлеб, соль, лопату, на которой пекли хлеб, и молились Богу.

Остановить дождь, так же как и вызвать его, могли знахари и колдуны. В польских Карпатах в 1978 г. мне рассказывали о планетниках (духах туч), которые летели и потеряли свою чародейную книгу. Люди подобрали ее и начали читать, и вся вода в ведрах, имевшаяся в доме, превратилась в пар, как будто туча вошла в дом. Началась гроза в доме — гром и молния. Тогда, чтобы остановить грозу, кто-то, кто уже слышал о чародейных книгах, выхватил ее и начал читать тот же отрывок с конца (задом наперед). И гроза прекратилась, и вода вернулась в ведра. Мне объяснили, что эта книга, если ее читать нормально, «вперед», вызывает разные несчастья, а если ее читать назад, от конца к началу, — то прогоняет несчастья.

Таким образом, славянские обряды вызывания и остановки дождя в полной мере соответствуют мифологическим представлениям о природе дождя, причинах засухи и о тех небесных или потусторонних силах, которым принадлежит власть над дождем. Мы видели, что магические ритуалы, исполняемые во время засухи или при затяжных дождях, обращены к трем стихиям — воде, огню и земле. С водой связаны «увлажняющие» действия, основанные на магии подобия, — обливание, кропление водой и т. п.; огню приписывается «осушающий» эффект: земной огонь, печь, печные орудия, продукты обжига и т. п. способны остановить дождь или предотвратить его; к земле обращены искупительные ритуалы, призванные восстановить ее почитание как материнского лона, оплодотворяемого небесной влагой.

Отмечаемые любопытные параллели между славянскими, кавказскими и индийскими обрядами вызывания и остановки дождя могут быть объяснены как типологическим сходством, т. е. общими для многих народов приемами примитивной магии, так и генетической общностью, общим индоевропейским культурным наследием, особенно в тех случаях, когда имеет место совпадение в деталях и, более того, в сумме деталей. Такие совпадения не могут быть случайными, а могут быть только следствием генетического родства. Наличие таких параллелей придает славянским данным дополнительную ценность архаических индоевропейских свидетельств.

Восприятие сна как временной смерти и смерти как вечного сна относится к универсальным стереотипам культуры и находит многообразное выражение в языке (ср. *успение, усопший, уснуть вечным сном* и т. п.), фольклоре (например, в причитаниях), ритуале (ср. у восточных славян обычай «будить покойника» на второй день после погребения) и верованиях (ср. представление о выходе души из тела во время сна). Оппозиция яви и сна трактуется в народной традиции в категориях жизни и смерти, «этого», земного, и «иного», потустороннего, загробного мира. Заснувший человек как бы переступает невидимую границу двух миров и входит в непосредственный контакт с обитателями потустороннего мира, и прежде всего со своими умершими родственниками. Сон оказывается одним из главных каналов связи между миром живых и миром мертвых, наряду с такими «регулярными» видами общения, как поминания и поминальные трапезы в доме с приглашением предков или на кладбище, и такими гораздо менее «кодифицированными» и потому несравненно более опасными способами сообщения, как встречи людей с ходячими покойниками в собственном пространстве.

Иномирная природа сна проявляет себя в нескольких устойчивых сюжетах и мотивах, образующих особую область традиционных народных представлений о сновидениях и оформленных в виде клишированных текстов «снотолкований» и рассказов о снах. Можно выделить три типа таких текстов: 1) бинарные формулы толкования снов, предвещающих смерть (например, «видеть во сне цветы — к смерти»), 2) рассказы о явлении покойников во сне и 3) рассказы о так называемых обмираниях (летаргическом сне, во время которого спящий путешествует по загробному миру). Каждый из этих типов текстов по-своему раскрывает тему «сон = смерть» и оказывается важным источником для реконструкции мифологических представлений как о сне и сновидениях, так и о смерти и потустороннем мире, о соотношении и взаимодействии мира живых и мира мертвых. Материалом для излагаемых ниже наблюдений послужили полевые записи народных толкований снов и рассказов о снах, сделанные участниками этнолингвистических экспедиций в Полесье под руководством Н. И. Толстого в 70-е и 80-е годы, которые хранятся в Полесском архиве Института славяноведения РАН, а также появившиеся позже публикации по этой теме, содержащие интересные новые тексты из других славянских регионов и затрагивающие вопросы их интерпретации (см. публикации в журнале «Живая старина», 1999, № 2, и приведенную в них литературу). Речь идет, таким образом, об ус т н о м соннике как особом жанре славянского фольклора, в отличие от сонника в средневековой книжной традиции (см. [Толстой 1993б; 1994б; Небжеговска 1994; Niebrzegowska 1996a]). Между этими двумя типами сонников, безусловно, существ-

вует и содержательная, и двусторонняя преемственная связь: как письменные сонники, имевшие широкое хождение в народе, влияли на устную традицию, так и устные толкования снов проникали в письменные тексты. Однако каждый из этих жанров соответствует логике своей культурной модели и потому должен рассматриваться прежде всего в контексте соответствующей — устной или письменной — традиции.

Сны, предсказывающие смерть

В собственно соннике, или в соннике в узком смысле слова, т. е. в корпусе бинарных формул снотолкований, сны, предвещающие смерть, составляют одну из самых обширных категорий, что вполне объяснимо той абсолютной значимостью, какой наделяется оппозиция «жизнь – смерть» в системе народной аксиологии. Польской исследовательницей Станиславой Небжеговской установлены стандартные логические модели соотнесения увиденного во сне (по С. Небжеговской, «образа») с приписываемым ему значением («толкованием»), а именно — модели противопоставления, тождества, подобия (лексикального или семантического), метонимии, общей оценки и сложные модели, сочетающие в себе несколько элементарных. Из них в группе, толкующей сны о смерти (с толкованием «смерть»), используются почти исключительно «модели сходства» (т. е. тождества, подобия и метонимии) и практически не встречаются толкования, построенные по принципу от противоположного. В результате совокупный «образ» смерти, представленный в народных толкованиях снов, оказывается весьма полным воспроизведением основных семантических единиц погребального обряда и концептуального поля смерти и по существу представляет собой подробно проработанный метафорический текст, соотносимый и с ритуальной, и с ментальной картиной смерти в народной культуре.

К числу ключевых концептов, формирующих этот текст и одновременно наиболее частотных, следует отнести белый и черный цвет как универсальный знак траура (белый, более архаичный, до сих пор сохраняется в некоторых славянских регионах). Не только сам цвет, но и его «носители» в образах снов часто соответствуют реалиям похоронного ритуала. Так, в польском устном соннике как предвестие смерти толкуются увиденные во сне: белая постель, простыня, платье, белье, висящее на заборе (ср. постель умирающего и смертная одежда), белый конь (ср. перевозку тела на лошадях, а также устойчивые потусторонние коннотации коня в народных представлениях), белые цветы, черная земля (один из главных символов погребения), черная одежда, платок, хоругвь, черное облачение священника (знаки похоронной церемонии и траура). Ср. полесские толкования: «Як снится сивый конь, чи белый, чи бела кура — то к смерти» (брест.); «Если черные кони снятся — к смерти» (гомел.).

Реже упоминаются такие белые и черные объекты, которые не ассоциируются непосредственно с реалиями похоронного обряда, например, «белые» гуси, мука, «черные» уголь, ягоды и т. п. Соответственно, как знак смерти толкуются действия, «каузирующие» белое, такие как беление полотна или побелка дома («Если хату во сне белишь — к покойнику») (брест.) [ПА]; в послед-

нем случае дополнительно подключается мотив «отделки дома», о чем будет сказано ниже.

Важную роль в символике смерти вообще и в толковании снов играют концепты воды и земли. Многочисленные действия с **водой** в самом похоронном ритуале (достаточно вспомнить обязательное обмывание тела, выставление воды «для души», выливание воды из всех сосудов в доме сразу после смерти домочадца), а также известные всем славянам мифологические представления о переправе умерших через воду (см. обзор литературы и новый материал в книге [Mencej 1997]) объясняют устойчивую ассоциацию воды со смертью и загробным миром в народном соннике. Видеть во сне воду, особенно мутную, темную, идти через воду, брести по воде, видеть или ловить рыбу в воде и т. п. всегда толкуется как знак смерти: «Черная вода снится, и не переплывешь ее — к смерти»; «Если снится пароход, лодка, то скоро кто-то умрет» (гомел.), ср. древнеславянский обряд похорон в ладье.

Не столько мифологический, сколько обрядовый характер носят толкования, относящиеся к **земле** (и песку — желтому и белому), ассоциирующие ее прежде всего с могилей, рытьем могилы, могильной насыпью, но подразумевающие и более глубинную трактовку земли как «среды обитания» умерших (ср. выражения типа «землей пахнет» — о глубоком старике). Обрядовые ассоциации лежат и в основе толкований разного рода земляных работ: видеть во сне пахоту, копание, рытье земли, сгребание земли и устройство грядок, насыпи и т. п. означает скорую смерть и погребение. По полесским представлениям, не только увиденная во сне работа на огороде предвещает смерть, но и сами «грядки на своем огороде да и спелое что расте» (гомел.); в польском соннике аналогично трактуются головки капусты на грядках.

Еще один характерный для стереотипа смерти мотив — движение **вниз**, падение, а также сами **низкие места**: низины, рвы, ущелья, колодцы — все они во сне предвещают смерть:

Я переходила реку у сне — три жердочки лежать, так я не знаю, как перейти, и перешла через среднюю жердочку и увалилась, а вулезти не могу, а раз увалилась и не вулезла — так помру скоро, *увалюсь* (гомел.); Ежели глубокий колодеж во сне и вода в нем темная и ежели упадешь у той колодеж и тебя не вытянут — то гэто к смерти (брест.); Снится мне — иду я с того краю деревни и бачу: колодец выкопали глубокий-глубокий, а рядом цебрик полон меду. И я-то спужалась и побигла. А на другом краю бачу: люду много-много и так плачуть все. Я стою и дывлюся, а мне и кажут: то Мыхай помер; Во сне попросила я: «Тата, построй колодец», а вун: «Пусть Микита ставить». И через дня так три Микита, мой брат, умер (гомел.).

У всех славян известно верование, согласно которому увидеть наяву или во сне падающую звезду — к смерти, однако в этом случае имеет значение не столько «падение», сколько популярное представление о том, что для каждого человека в момент рождения зажигается его звезда, а в момент смерти она спадает с неба и гаснет.

Присутствующий в образах снов о смерти мотив разрушения, ломки, развала не имеет непосредственной привязки к ритуалу; он отражает общую идею деструктивности смерти в противоположность «конструктивности», созидательному началу жизни. Этот мотив связан главным образом с **домом** как локусом жизни; его разрушение (выпадение окна, треснувшая стена, сорванная крыша, развалившаяся печь) во сне символизирует и предвещает смерть кого-то из домашних:

Як снится, что стинка вывалится покутня — то к смерти (брест.); Вот, як у мене жинка помирала, мне сон заснился — крыша закрыта, одна сторона упала, другая стоит. Пошел я до бабы, вона сказала: одна помреть, а друга останется. И жинка у мене померла (пин.); Якщо бачишь во сні печь развалюється — к мерцю (мозыр.).

Вместе с тем сам дом и его строительство и обустройство получают аналогичную трактовку на основе параллели **дом – гроб** (ср. *домовина* ‘гроб’), могила как место обитания покойника (ср. полес. *собирається додому* ‘о зажившемся старике’). В этом случае строительство дома, побелка дома, заготовка материала (досок) начинают обозначать изготовление гроба, т. е. смерть и погребение:

Як дом ставляють, то говораць — умре (волын.); Як присниться, что робишь дом, значит, у той семьи буде смерть; Ежели хату у сні строят, то смерть буде в доме; Як хату строишь у сні, так смерть приде (брест.); Хату рубишь и недорубишь у сні — то смерть (гомел.); Хаты билиты [во сні] — гроб. То же койка або лавцы с постелью (волын.).

Та же идея разрушения и распада применительно к человеку, его телу и его жизни получает выражение в повсеместно распространенном толковании сна о выпадении **зуба**: если при этом появляется кровь, то умрет кровный родственник, если обходится без крови — умрет кто-то посторонний; если выпадет передний зуб — умрет родственник, задний — чужой человек; если снится, что зуб упадет слева, — умрет кто-то из близких родственников, справа — кто-то из дальних» (брест.) и т. п.:

Якщо зуб в сні випадає и кров иде — к мерцю (мозыр.); Ежели присниться — зуб вылетел и кров иде, то з родных помре хто; Як у сні зуб выпадє и кров видишь, то, говорит, крэвны нехто помрэ. А без крови, то неприятности якие будуть (брест.); Як [во сні] вылетить зуб, то хтось умре, задний зуб — то старший, передний — младший. Як кровь не йдэ, то з дальней родыны, а як кровь йдэ, то хтось с ближней родыны (волын.).

Мотив «нарушения целостности» как результата некоего разрушительного действия или процесса определяет ассоциацию со смертью таких явлений, как треснувший в печи хлеб (ср. универсальную метафору «хлеб = человек»; см. [Толстая 1998б]), обувь с оторванной подошвой и т. п. Не вполне ясно прочитывается устойчивая у восточных славян ассоциация «мясо – смерть», соотносимая, по-видимому, с представлением о плоти и крови как внутренней суб-

станции человеческого тела, о телесных ранах и близкая тем самым к мотиву смерти как «разрушения».

Как предвестие скорой смерти толкуется сон, в котором появляется персонафицированная Смерть в белом платье или плаще, с косой, откуда и само действие кошения и жатвы начинает пониматься как предсказывающее смерть (ср. *смерть косит людей*).

Народный сонник подтверждает широко известное отождествление смерти и **свадьбы** (брака), манифестирующее себя не только в поэтической фольклорной метафоре (ср. «обвенчаться с сырой землей»), но и в мифологической и структурной близости соответствующих обрядов (см. [Байбурин, Левинтон 1990]). В польской традиции толкований снов семантика смерти приписывается увиденной во сне свадьбе, свадебной процессии, невесте в свадебном наряде, фате, обручальному кольцу (правда, снимаемому с пальца). Ср. также полес. «Увидеть свадьбу кого-либо из знакомых, то он скоро умрет» (брест.) [ПА].

«Прямыми» знаками смерти во сне являются многочисленные реалии **погребального обряда**: солома (ср. народный обычай перекидывать умирающего на солому, обмывать покойника на соломе), длинная рубаха (ср. саван), обувь (ср. обязательное обувание покойника), гроб, могила, кладбище, могильный крест, венок, свеча (обязательный атрибут погребального и поминального ритуала), книга (ср. чтение над покойником), колокольный звон и даже священник в церковном облачении. К этой группе реалий, предсказывающих смерть, можно отнести и часы, которые, хотя и не являются ритуальным предметом, также участвуют в «тексте» погребального обряда (ср. обычай останавливать часы в момент смерти). Столь же «прямой» характер носят толкования появления во сне умерших родственников или знакомых, якобы зовущих спящего в свой мир: «Покойники к живым приходят [во сне] и зовут» (мозыр.).

В ряду «образов», толкуемых в сновидениях в качестве знаков смерти, встречаются (хотя и не слишком часто) **животные**: в польской традиции, по данным С. Небжеговской, — корова, свинья, кот; у восточных славян, по данным А. В. Гуры [Гура 1997], — также заяц, птицы (ворон, сорока, кукушка) и летающие насекомые (мухи и пчелы). В полесской традиции особенно часто в толкованиях снов фигурирует пчела и пчелиный рой:

Рой пчел снится — к смерти; Свой рой вуйде — к смерти (гомел.); Приснилось: пчелы, рой взвился на дворе — так чоловіка збило (волын.); подробнее см. [Гура 1997: 454–455].

Если семантическая связь птиц и насекомых с хтоническим миром и пространством смерти хорошо известна (ср. хотя бы представление о птицах и насекомых как душах умерших, о вороне как вещи птице и т. п.), то в случае с домашними и дикими животными эта связь не обнаруживает прозрачной мотивировки в конкретном контексте сна и обычно требует привлечения дополнительных семантических «звеньев». Так, корова и особенно свинья может ассоциироваться со смертью через мотив убоя скота, ср. «Як снится — свинку забье, то то женщина умре, а як кабана — мужчина» (волын.); кот может трактоваться

как предвестие смерти на основе распространенного представления о том, что кот или кошка (или другое небольшое животное), перепрыгнувшие через мертвое тело или перебежавшие дорогу погребальной процессии, способны вызвать превращение покойника в вампира и его посмертное «хождение», чем объясняется распространенный обычай (особенно у восточных славян) в случае смерти прятать домашних животных и «караулить» тело покойника.

Полесский народный сонник содержит некоторые толкования, не отмеченные для польской традиции. К наиболее характерным (не единичным) примерам такого рода можно отнести следующие предвестия смерти: месяц (луна): «Кали маладзичок снится, да малёньких смерть» (гомел.); ср. универсальное соотношение луны с загробным миром; голоса людей и животных: «Як спишь и такó ударится, что у окна гутарять и кличуть по имени — от тоже к покойнику» (брест.); «Курица во сне заговорила и обещала смерть» (мозыр.); выгребаемый из хлева навоз (брест., гомел.); сено: «Сено як привезешь до хаты — к смерти, а як солому — то некий шум буде, а не до смерти» (брест.); мед (гомел.)

Несмотря на конкретность многих ассоциаций, лежащих в основе народных толкований снов, многие из них имеют мифологический подтекст. Так, цветы предвещают смерть не только потому, что они фигурируют в погребальном ритуале и убранстве могилы: «Если снятся цветы — это к болезни или смерти» (гомел.); цветы и — шире — цветение растений обнаруживают в народной традиции сугубо мифологическую интерпретацию (см. [Виноградова 2000: 195–219]). О мифологической основе толкований снов вообще (т. е. не только снов — предвестий смерти) см. [Толстой 1993б].

Рассмотренные в первом разделе тексты составляют особую часть народного сонника, или сонник в узком смысле слова. Как и письменные сонники, они могут быть отнесены к символическо-толковательному жанру: каждый из текстов представляет собой двучлен, состоящий из символа (образа) и его интерпретации (в данном случае нас интересовал только один тип интерпретаций: смерть). Отношение между символом и его толкованием носит характер предсказания будущего по некоему зрительному образу, явившемуся во сне. Прогнозирующая сила этих образов основывается на видимой случайности, неконтролируемости их появления и, следовательно, на их независимости от человека и предопределенности свыше (в данном случае мы отвлекаемся от магического программирования сновидений в контексте девичьих гаданий о суженом и т. п.). Это сближает сонник с такими жанрами народной традиции, как приметы, предсказания, гадания.

Сны об умерших родственниках и знакомых

Среди рассмотренных выше видов снов определенное место занимают сны, в которых спящему являются умершие. Образы покойников в этих случаях по своей логике ничем не отличаются от других «знаков» смерти (таких, например, как реалии, атрибуты или персонажи погребального обряда), и их толкование предопределяется самим фактом их принадлежности к потустороннему миру. Однако существует обширный корпус текстов принципиально иного жанра и

иной «функции» и прагматики, в которых также рассказывается о явлении умерших во сне. Это уже не символично-толковательные формулы типа «видеть во сне покойника — к смерти», а нарративы, имеющие, так сказать, программирующую функцию и контролирующие взаимоотношения между миром живых и миром мертвых. При этом являющиеся живым во сне образы мертвых — уже не «случайные», посланные свыше знаки судьбы, а активная сторона, действующая не по указанию небесных сил, а по собственной потребности и воле. Мертвые являются во сне, чтобы просить и требовать, чтобы укорять и предъявлять претензии, чтобы угрожать и наказывать. Сон оказывается тем пространством, на котором развертывается общение (пусть по большей части одностороннее) и разыгрываются драматические отношения между живыми и мертвыми.

С другой стороны, подобные же рассказы о приходе покойников могут не быть связаны с состоянием сна, а воспроизводить ситуации видения или звукового восприятия (реже тактильного восприятия) наяву, причем сюжеты и мотивы обоих типов рассказов во многом совпадают. Это относится прежде всего к восточнославянской и, в частности, к полесской традиции. Одинаковыми для сна и яви оказываются и оценка этих посещений как крайне опасных для живых, и их «прагматика», т. е. обстоятельства приходов (время, место, сроки, причины), поведение пришельцев, их облик, применяемые по отношению к ним обереги и отгонные средства, а также «ответные» действия живых людей, стремящихся удовлетворить требования и просьбы покойников и тем самым обезопасить себя от их хождения и прекратить его. Тем не менее каждый из двух видов имеет свои особенности (и содержательные, и жанровые) и специфические мотивы (см. подробнее [Толстая 2001], наст. изд. с. 379–420), требующие обстоятельного изучения. Пока что в имеющейся литературе при общем обилии рассказов о посещении покойниками своих живых родственников почти не было попыток выделить и специально рассмотреть тексты, повествующие о явлении покойников во сне. Одна из немногих работ такого рода — публикация болгарской фольклористки Албены Георгиевой, представившей полевой материал, записанный от влашского населения северо-западной Болгарии в последние годы XX века [Георгиева 2000]. Благодаря этой работе появляется возможность провести самое предварительное сопоставление текстов этого жанра в трех разных традициях: полесской (по материалам Полесского архива Института славяноведения РАН), польской (по материалам книги С. Небжеговской) и болгарской (влашской).

В Полесском архиве содержится множество записей, представляющих собой ответ на вопрос программы Полесского этнолингвистического атласа: «Что делали, чтобы покойник не ходил?». Хотя вопрос подразумевает ситуацию «реального» хождения, среди ответов немало таких, которые говорят о приходе покойников во сне; во многих случаях эти два вида появления умерших (во сне и наяву) практически не различаются, а в части свидетельств предложенный вопрос понимается именно как относящийся к сновидениям.

Помимо рассказов о конкретных снах, в полесском материале содержится некоторое количество записей, формулирующих в общем виде поверья о при-

чинах и целях прихода мертвых во сне. Большая часть свидетельств — это предписания относительно способов защиты от являющихся во сне покойников, причем эти способы и меры не отличаются от приемов защиты, применяемых в случае «явного» хождения (см. об этом выше, с. 379–420).

Полесские рассказы о сновидениях, в которых являющиеся умершие, разрабатывают те же мотивы, что и поверья, т. е. повествуют о просьбах, претензиях, обидах и нуждах покойников, о том, как живые на них реагируют и какие меры защиты они принимают. Менее характерны для этих рассказов образы того света. Один пример такого рода был записан Е. С. Зайцевой в с. Присно Ветковского района Гомельской обл.:

Мужа убило. Матка жене говорила: «Выходи замуж, одной трудно жить». Она не соглашалась. Сон снится ей, шо вона його [покойного мужа] шукае. И вот нашла: калидор и каютки; у двоих каютках побыла — нема, когда у трэття зайшла, дак на одном боку лежить женшчына у койцы — белая деўка, як снег, красивая, простыней укрыта, а йон на другой койцы. А столик на сэрэдине. Йон говорит: «Иди, чого прышла?» А тая деўчына подымается и говорит: «Почему сюда прышла, ты не законная, невенчаная». А у её двое детей. — «Я пришла, шо дети у него». — «А твои дети у його законные, а ты — не. Иди, шоб ноги сюды не уклала. Я, говорит, здесь з йим повенчалася, и Господь хлеб разрезал нам». И лежить булка на столе. Она проснулась, косы повыривала на себе от страха и от жалости. Ну, и тады кинула з головы его шукать и волноваться, замуж пошла. Белая деўка — это не наша, это якой-то прэдсказатель, небесная деўка, но белая, ажно зияе ўся.

Записанные С. Небжеговской польские народные рассказы о снах, в которых мертвые являются живым (из 110 опубликованных текстов таковых 17), содержат общие с полесскими мотивы просьб и претензий умерших, однако по сравнению с полесскими в них, пожалуй, слабее выражена идея вредоносности явления покойников во сне (подчас эти посещения оказываются желанными), их отношения с живыми носят менее односторонний характер; умершие более дружелюбны по отношению к своим живым родственникам, приходят их проведать, готовы им помочь и действительно иногда помогают, дают советы, предупреждают о смерти, предсказывают события и т. п. Ср.:

Я тоже слышала, как тут одной моей знакомой снился умерший: он был без одного рукава, весь обтрепанный. Так она тоже отдала рубаху какому-то бедняку. Так он потом ее поблагодарил, когда еще раз приснился. Так что, когда кому-нибудь приснится покойник, голодный или обтрепанный, то нужно какому-нибудь бедному что-то дать ;

Моей бабке, мы ее звали старка, так вот ей приснилось. Приснилось ей, что ее дядя пришел к ней. Он покойник. Он пришел к ней во сне и сказал: «Собирайся!» Принес ей зеленый венок: «Собирайся, через неделю ты пойдешь за мной». И она в воскресенье умерла. Через неделю умерла.

В другом рассказе тоже говорится о том, что во сне женщину позвал умерший дядя, и она отозвалась на его голос, чего нельзя было делать: «Может,

если бы она не отозвалась, то не болела бы и еще бы пожила». Еще одна женщина попросила приснившегося ей покойного отчима помочь ей разыскать потерявшихся во время войны родных. И он указал ей место, где она найдет их; она поехала туда и действительно нашла своих близких [Niebrzegowska 1996a: 260, 264, 270, 271–272].

Болгарские (влашские) рассказы в большей степени, чем полесские и польские, повествуют о жизни умерших на том свете. Главным для них оказывается мотив зависимости положения обитателей того света от отношения к ним живых родственников, от того, насколько точно соблюдаются ими правила погребения и поминания. Например, умершая мать показывается дочери во сне в расстегнутой блузке и упрекает дочь за то, что та так ее похоронила, и теперь уже ничего нельзя поправить; она же жалуется, что ей не досталось хлеба в Петров день, потому что дочь, когда его месила, плакала. Умершая дочь является матери с несколькими айвами в руках и жалуется, что это единственное, что мать раздала на помин ее души, что у нее на том свете нет своего стола, где она могла бы положить хотя бы эти плоды. Покойник, которому после смерти не успели зажечь свечи, страдает в полной темноте, и это видят те его близкие, которым он является во сне; чтобы вызволить его из тьмы, семь его родственников должны в течение недели (второй недели после Пасхи) соблюдать строжайший пост; умерший может получить лишь то, что предназначено лично ему, он не может воспользоваться ничем чужим.

Умершие являются живым во сне и для того, чтобы рассказать о своей жизни и показать ее: умерший муж рассказывает жене, как он работает на том свете, объясняет, что в этот день (это была поминальная Дмитровская суббота) всех покойников отпустили на землю, чтобы они могли взять из дома то, что им необходимо; жена провожает его и видит множество покойников, которые вместе с ним должны возвращаться назад.

Во многих случаях живые сами стремятся увидеть своих умерших родственников, узнать об их жизни и нуждах, для чего используют магические средства (например, одна из рассказчиц призналась, что, желая почаще видеть во сне своего покойного мужа, она держит под матрацем правый рукав его рубахи, и уверяла, что благодаря этому уже почти пять лет видит его во сне каждую ночь). В меньшей степени это характерно для польских и полесских рассказов. Таким образом, в этой традиции отношения между живыми и мертвыми, регулируемые посредством сновидений, оказываются вполне деловыми и мирными; во влашских текстах практически отсутствует мотив опасности, исходящей от являющихся во сне покойников, и защиты от них, столь характерный для полесских поверий и рассказов.

Рассказы об обмираниях

Особый тип текстов о сновидениях составляют рассказы о случаях летаргического сна, во время которого спящий общается со своими умершими родственниками «на их территории», т. е. посещает тот свет. Эти рассказы, испытавшие на себе влияние некоторых жанров книжно-письменной традиции (прежде всего

апокрифических сюжетов типа «Хождения Богородицы по мукам» и разного рода «видений», а также духовных стихов), известны главным образом в православном ареале славянского мира — у восточных и южных славян, но остаются недостаточно полно собранными и изученными. Между тем они интересны не только как продукт взаимодействия письменной и устной культуры, но и как образцы народной прозы, сохраняющие многие черты мифологического восприятия потустороннего мира и отношений между живыми и мертвыми.

От предыдущих двух видов текстов обмирания отличает сразу несколько черт: во-первых, в них представлена не обыденная ситуация сна, а экстраординарный случай летаргии, воспринимаемой как болезненная аномалия и трактуемой в категориях сверхъестественного; во-вторых, как уже было сказано, в обмираниях именно спящие оказываются активной стороной (хотя и действуют отчасти по воле какой-то высшей силы), они сами тем или иным способом (как правило, вполне мифологическим) попадают в загробный мир и становятся наблюдателями его порядков; в-третьих, сцены из загробной жизни часто носят назидательный характер, демонстрируя посмертные мучения разных категорий грешников; в-четвертых, в обмираниях часто фигурирует «проводник» (старик, «сивенький дедок», умерший родственник, персонаж сакрального мира — ангел, архангел, святой), который одновременно «интерпретирует» увиденное; в-пятых, путешествующий по загробному миру получает там какое-то тайное знание (в частности, знание дня собственной кончины) и обязуется под угрозой смерти не раскрывать его; наконец, в жанровом и сюжетном отношении тексты обмираний отличаются гораздо большей определенностью и более жесткой структурой сравнительно с рассказами о явлении покойников в сновидениях. Подробнее о текстах обмираний, их типичных мотивах и их отношении к книжной традиции см. выше (с. 189–199).

НЕСКОЛЬКО РУССКО-СЕРБСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ ИЗ ОБЛАСТИ НАРОДНОГО ПРАВОСУДИЯ

Народное право (правосудие) является предметом изучения как юридической, так и этнологической (антропологической) науки. В первом случае оно рассматривается в его соотношении с кодифицированными сводами законов, управляющих жизнью государства, во втором — как составная часть устной народной традиции, как особый вид обычаев, норм, поверий, запретов и предписаний, регулирующих повседневную жизнь традиционного общества. В первом случае речь идет о так называемом обычном праве, во втором — о правовых обычаях (серб. *правни обичај* [Павковић 2001]). Обычное право, исторически предшествующее собственно праву (законодательству), по своему объему и содержанию не тождественно народному праву. Последнее, во-первых, шире первого, т. е. включает регламентации таких ситуаций и отношений, которые не предусматриваются законами, во-вторых, покоится на других идейных основаниях. Так, законом не предписываются санкции в отношении невесты, не сохранившей девственности до свадьбы, или девушки, родившей внебрачного ребенка, тогда как обычай всех славянских народов, как правило, такие санкции предусматривает (или предусматривал). Точно так же не наказываются законом лица, не соблюдающие пост или нарушающие запрет на работу в праздники, тогда как народное право обычно считает такие грехи наказуемыми — если не общественным судом, то *Божьей карой*¹. Свидетельство из Вологодской губ.:

Преступления от греха народ плохо или совсем не различает; иногда важные проступки грехом не считаются, а вещи маловажные считаются за истинный грех. Грех считается важнее преступления, хотя первый часто забывается, потому что он в данный момент не наказывается. Сделать важную работу в Благовещение, Ильин, Иванов и другие дни — большой грех, и в то же время обидеть соседа и сделать ему крупный вред, или всему обществу, можно; самую крупную и ценную порубку леса не считают ни за грех, ни за преступление и удивляются, за что их преследуют, так как “лесину” вырастил Бог для них [ТА 5/4: 118].

Этнографическая литература, как русская, так и сербская, содержит множество примеров такого рода:

К случаям, которые, будучи ненаказуемыми по закону, запрещаются обычаем, принадлежат: перемена мет на скоте, огораживание полей и огородов до Егорьева дня (волки разорят), перевоз основы для тканья в другую деревню (случится несчастье в деревне, из которой увозят или в которую привозят), не переходить дороги идущему или едущему куда-нибудь по делу (пути не будет), спрашивать

¹ Ср. свидетельство из Костромского края: «Существует убеждение, что, кто украдет бортовых пчел, тот трех дней не проживет, и пчелы все равно сгинут у того» [ТА 1: 115].

идушего: «Куда идешь?» (никакого дела хорошо не делать), а нужно спрашивать: «Далеко ли идешь?», а также отчасти резанье птиц женщинами [ТА 1: 420]; Это не различают преступлением, [если] кого-нибудь обманет, обвесит какой-нибудь торгош, или кто у кого перекосит или пережнет, или в чужом лесу срубит дерево, даже в казенном месте. Это считает, что есть грех, да Бог простит [там же: 73].

То же свидетельствуют и сербские этнографы:

По народном схватању грехота је омрсити се, а слагати, отети и украсти то није никаква грехота. То је само срамота, недостојно занимање (По народному представлению, грех нарушить пост, а солгать, отнять или украсть — это никакой не грех. Это всего лишь постыдное, недостойное занятие) [Петровић 1948: 316].

И, наоборот, некоторые виды воровства, наказываемые законом, считаются простительными в народном праве:

Такие преступления, как, например, самовольная порубка в чужом лесу, обман в торговле, преступлением крестьяне не считают. (...) Безусловно позорным, постыдным делом кража считается тогда, когда мужик украдет что-нибудь у своего же брата крестьянина. Украсть у барина, у помещика не считается зазорным. (...) Святотатством народ считает только кражу из церкви в самом тесном смысле слова. Украсть же церковного лесу, кирпичей, сложенных близ церкви, — это уже преступление не важное: стыдиться его крестьянин не будет и от соседей таиться точно так же не будет [ТА 2/1: 45–46].

Жизнь традиционного общества регулируется сразу несколькими нормативными системами: 1) христианским законом (Божьими заповедями), 2) законодательством (государственными законами), 3) нормами обычного права, 4) неписаными предписаниями и запретами, управляющими повседневной жизнью и соблюдаемыми по традиции. Каждая из этих систем имеет свои особые ключевые понятия: первая — понятия греха [Толстая 2000а], покаяния, возмездия (вершитель суда — Бог); вторая — преступления, вины, признания вины, наказания (вершитель суда — государственная или местная власть); третья — понятия преступления, вины, наказания (вершитель суда — социум, сельская община, сход и т. п.²); четвертая — нарушение нормы, последствия для виновника, общества или всего миропорядка. Первая система по своему характеру — религиозная, вторая — государственная, третья — социальная (общественная), четвертая — мифологическая. Соответственно этому различаются и мотивировки предписаний, и объекты защиты (ср. защита сакральных ценностей в первой, жизни и собственности во второй и третьей, миропорядка в четвертой), и характер наказания за нарушение норм (ср. в первой и четвертой системах «Божье наказание» грешника или его семьи, всего села болезнью, смертью, стихийными бедствиями и т. п.³; во второй и третьей наказывает *село* или *сход*, *мир*). Эти

² См. [Ђорђевић 1948]. Ср. рус. ярослав.: «Мир рассудит; мир все знает — разберет. От мира не украдешься. У мира глаз много. Мир правду любит» [ТА 2/1: 563].

³ Ср. обычаи Попова Поля: «Нарочито се пазило и чувало да се не појави *копиле* или *муле* (ванбрачно дијете) у селу, јер се тврдо вјеровало да ће сваке године тог дана обити

системы не разграничены строго, во многих конкретных случаях они накладываются друг на друга, пересекаются и взаимодействуют, наконец, их объединяет универсальное представление о подчиненности всего, что происходит в мире и обществе, божественной воле.

Трудами Валтазара Богишича (см. прежде всего [Bogišić 1874]) заложены основы особой дисциплины, предметом которой должно быть народное право южных славян в полном объеме и в различных его аспектах — не только в историческом, но и в сопоставительном и антропологическом (см. [Дробњаковић 1960: 224–235; Vlahović 1972: 117–124; Крстић 1979; Павковић 2001 и др.]). К сожалению, в русской этнографической науке исследований подобного рода очень мало⁴. Особенно заметно отсутствие сопоставительного изучения народного права разных славянских народов. Ниже приводится несколько параллелей из русского и сербского народного правосудия, касающихся кражи, распознавания вора и наказаний за воровство.

В 2008 г. в Новгороде при проведении инженерных работ была найдена берестяная грамота № 962, датируемая XV в., которая включает следующий фрагмент (дается в переводе):

Ты давал пожни внаймы, а кто будет те пожни косить, тех я схвачу, да траву на шею привяжу и поведу в город (т. е. в Новгород) [Зализняк, Янин 2009: 6].

Публикаторы предположили, что имеется в виду обычай привязывать на шею пойманного вора украденное им. Действительно, такой обычай отражен как в русской, так и в сербской этнографической литературе. Приведем несколько примеров.

На Русском Севере, в Архангельской губернии, «в некоторых местах укравшего вещь водят с нею по улице при толпе народа; например, похитившего чужое сено водят с привязанным на спине кошелем сена, укравшего дрова — с повешенною через плечо вязанкою дров, на виновного в краже и зарезании овцы надевают кожу этого животного и водят в таком виде по деревне. Когда водят вора, у каждого дома приостанавливаются и спрашивают: “Не утерялось ли что?” Сенному и конному вору в особенности спуска нет: кроме того, что их бьют и водят по улице, еще взыскивают двойное количество против украденного» [Ефименко 2009: 217].

В Ярославской губернии преступников «самосудом наказывали розгами на миру при сходе, били палками, воров обвешивали краденым и водили по улице в селениях с боем в сковороды, заслонки и т. п.» [ТА 2/1: 564]. Там же за мелкие кражи, например, «полотен во время беления на настах, за кражу льна и कुдели и мелких хозяйственных вещей — учинялась расправа в былые времена

крупна (град) њихове усјевае» (Особенно следили за тем, чтобы не появился внебрачный ребенок в селе, так как твердо верили, что каждый год в этот день их посева будет бить град) [Мићовић 1952: 234].

⁴ В последнее время в Москве переиздан один из немногих трудов по народному праву Русского Севера [Ефименко 2009] и издан сборник статей, посвященных социальным и эстетическим нормативам традиционного общества [Социальные нормативы 2009].

так: вора обертывают полотнами, обвивают краденными вещами, проводят по улице с криками, срамными словами, при бое в сковороды и заслонки» [там же: 604].

В одном конкретном случае наказание выглядело так:

Одна крестьянка украла — сняла полотна с насту — с снега, украв их, спрятала на дворе в солому. Покражу крестьяне и крестьянки всего селения пошли отыскивать *по верве (вере)* — обыском. Начиная с крайнего дома по всем домам. Полотна краденые были найдены, домохозяйку женщину вывели на улицу, навалили на нее полотна, проводили в них взад и вперед по улице, кричали и укоряли, звонили и барабанили в сковороды, лукошки и в доски» [там же: 555].

По некоторым данным, в прошлом вора, укравшего, например, хомут, приводили на суд с хомутом на шею [там же: 61].

Подобные наказания применялись и в Костромской губернии:

Если же вор уворует на базаре какую-нибудь вещь, то хозяин замечает и кричит народу словить вора, потом навязывают ему на шею и ведут в правление вдоль базару и кричат: «Вора поймали!» [ТА 1: 77].

Это общественное наказание освобождало вора от суда:

Я знаю несколько случаев, когда пойманного вора с поличным водили по деревне со скверными песнями, криком, смехом и со стуком в чугунные сковороды. После таких опозорений воров уже не привлекают к суду [там же: 270].

В Калужской губернии (Жиздринский уезд)

крестьянка Прасковья Важагова украла холстину и была поймана с поличным. В несколько минут об этом узнала вся деревня; на место преступления сбежались все — и старый, и малый. Все порешили обмотать Прасковью холстом и провести через всю деревню [ТА 3: 33].

Там же, по сообщению местных жителей, сто лет тому назад

если кого-нибудь уличали в воровстве, надевали на вора краденые вещи и со звоном в заслони (заслонки) с шиканьем и свистом проводили его по всей деревне; теперь в нашей стороне это перевелось, и ограничиваются только тем, что поругают вора и посмеются над ним во время сходки [ТА 3: 97].

Это наказание за кражу может настичь виновника и после смерти. По поверьям крестьян западной Белоруссии, относящимся к концу XIX в., «кто что украл, на том свете должен в зубах носить» или «на плечах носить», а «кто украдет колечко или иголку, то на том свете должен сквозь игольное ушко или сквозь колечко пролезть» [Federowski 1897: № 1058, 1059].

Очень близкие по форме и по смыслу наказания за воровство известны в сербском народном праве, где также пойманного с поличным вора водят по селу, повесив ему на шею украденное, и сопровождают процессию шумом, стуком, звуками музыки и разного рода хулением (серб. *срамоћење*).

Т. Джорджевич приводит следующее свидетельство Милана Миличевича:

Неки Мрма Голоскоковић у друштву са Живаном Грудичем крао ноћу ћурке из дворишта газде Степе Мирковића, па га Степини синови ухватили, свезали и затворили у кошу до сванућа. Сутрадан су га извели из коша, обесили му о врат украденог ћурана и отерали пред кмета и помоћнике да му пресуде, и они пресудише: «Да се Мрма проведе преко свега села тако с ћураном о врату; пред њим да иде биров с великом клепетушом и свим путем да клепеће. На три велика раскршћа: код Ненадова Гроба, код Кузманове куће и код Суве Границе да биров стане, а Мрма да викне на првом раскршћу: Хтедох пецива, а остах без проје! На другом: Мишљах да не види нико, а сриках све село! А на трећем: Што сам тражио, мало сам нашао! Ту да се Мрма пусти, газда Степа му поклања тога ћурана о врату» (Неки Мрма Голоскокович в сговоре с Живаном Грудичем крал ночью индюков со двора хозяина Степы Мирковича, и его Степины сыновья поймали, связали и заперли в кукурузный сарай до рассвета. Утром его вывели из сарая, повесили ему на шею украденного индюка и привели к старосте и его помощникам, чтобы они его судили, и те постановили: провести Мрму по всему селу в таком виде — с индюком на шее; перед ним пусть идет «бирова» (помощник старосты) с большой колотушкой и все время стучит. На трех главных перекрестках — у Ненадовой могилы, у дома Кузмана и на Сухой границе — «бирова» пусть остановится, а Мрма крикнет на первом перекрестке: «Хотел жаркого, а остался без кукурузного хлеба!» На втором перекрестке: «Думал, что никто не видит, а созвал все село! А на третьем: «Что искал, не много нашел!» Тут Мрму отпустят, а хозяин Степа ему подарит индюка, который он нес на шее) [Ђорђевић 1948: 276].

В одном из сел Лесковацкой Моравы женщину, укравшую тыквы, водили по улице, обвесив ее этими тыквами:

Једна жена из Доње Локошнице украла је била три тикве. Пољак је ухвати и спроведе у село. Кмет позове свираче. Ту жену укути украћеним тиквама и с бировам је пошаље кроз село да сви виде крадљивца. Таквих случајева било је и по другим селима. Тако је са крадљивцима поступљење 1951 у Пертату» (Одна жена из Донеј Локошнице украла три тыквы. Сторож ее поймал и привел в село. Староста позвал музыкантов. Женщину обвесили украденными тыквами и в сопровождении посыльного провели по селу, чтобы все видели воровку. Такие случаи бывали и в других селах. Так с ворами поступали еще в 1951 г. в Пертате) [Ђорђевић 1958: 178].

В Боснии, в Височкой Нахии, Миленко Филипович записал подобный обычай вождения вора по селу с украденными вещами:

Ако би се дознало да је неко украо брава и сл., онда би га село натерало да кожу или украдену ствар пронесе кроз цело село од куће до куће и свугде каже шта је урадио. Деца би ишла за њим и ругала му се. Аустриске власти су унеколико прихватиле тај обичај, па би жандарми на тај начин водили лупежа кроз село (Если становилось известно, что кто-то украд борова или что-то подобное, то село заставляло виновного кожу или украденную вещь пронести по селу от дома к дому и всюду говорить, что он совершил. За ним шли дети и осыпали его руга-

ню. Австрийские власти в известной мере восприняли этот обычай, и жандармы так же водили вора по всему селу) [Филиповић 1949: 109].

Мой друг проф. Л. Раденкович из Белграда рассказал мне (со слов своей матери) о реальном событии, произошедшем в Плужине близ Сврлига (восточная Сербия) в 1948 г. Некий Душан Миленкович крал по ночам из амбара своего соседа пшеницу. Однажды люди подкараулили его, схватили на месте кражи и связали. Вызвали полицию из Сврлига (7 км от деревни). На следующий день в качестве наказания вору повесили мешок с пшеницей на шею, водили его по деревне в сопровождении полиции, и он кричал: «Люди, не делайте, как я!» (*Ljudi, nemojte kao ja!*). По свидетельствам жителей этой деревни, в прошлом сельская власть могла наказывать человека, укравшего с чужого поля кукурузу или тыкву, заставив носить украденное на шее по деревне и кричать «Люди, не делайте, как я!». Один из местных жителей, работавший когда-то на заводе в Сврлиге, вспомнил, что в 1978 г. одного рабочего, уличенного в краже детали, заставили на общем собрании показать всем украденную вещь и сказать: «Люди, не делайте, как я!»

Особую категорию в сербском народном праве составляют обычаи, связанные с несоблюдением земельных границ и присвоением чужой земли. В специальной работе о земельных границах Мирко Барьяктарович [Барьяктаровић 1952] приводит множество примеров, свидетельствующих о том, что подобные действия расценивались в народной традиции как великий грех. Наказание постигает виновника как при жизни, так и на смертном одре и даже после смерти. По данным Е. Павловича из Шумадии, «ко отима туђу земљу и помешта злонамерно границу, верује се да ће му земља опустети» (кто захватит чужую землю и злонамеренно перенесет границу, у того, по поверью, земля опустеет) [Павловић 1921: 119].

По верованиям герцеговинцев, тому, кто распахал чужую землю или обманом присвоил ее, грозит мучительная смерть:

Верује се: ако би ко преорао туђи мргинь (међа између парцела у селу) или кривом клетвом узео туђу земљу, тај се не би могао растати с душом све док му не би донели те земље и метнули на њега (на прса?) (Верят, что если кто-либо распашет чужую граничную полосу или присвоит чужую землю ложной клятвой, тот не сможет умереть (расстаться с душой), пока ему не принесут этой земли и не положат ему, например, на грудь) [Филиповић 1967: 254].

То же засвидетельствовал в конце XIX в. Е. Лилек:

Ако је самртник криво мјерио или приоравао туђу земљу, кажу да не може умријети, док се не донесе кантар или бус земље (Если умирающий обвешивал или прихватывал чужую землю, то, говорят, он не может умереть, пока ему не принесут весы или кусок дерна) [ГЗМ 1894/VI: 142].

Подобно тому как воровство наказывается ношением украденного на шее, на спине, в руках, точно так же, по поверью, украденную (присвоенную) землю виновник должен будет на том свете носить на себе: «У Босни се верује да премеђаш носи о врату присвојену земљу када дође на онај свијет» (В Боснии ве-

рят, что нарушивший границу будет носить присвоенную землю на шее, когда попадет на тот свет) [Баряктаровић 1952: 61]. То же поверье известно у племени Кучи: «Заузета земља премеђашу ће заувјек висити о врату на оном свијету» (захваченная земля будет всегда висеть на шее виновника на том свете) [там же]. А на иконах в монастырях Черногории и Боки Которской такой грешник изображен горящим в пламени ада с плугом, который дьявол повесил ему на шею [там же].

С другой стороны, ношение земли (дерна) на голове, на шее или на спине может быть не только наказанием, но и способом доказательства, клятвы или присяги:

Онај који се куне ископа из земље бусен, стави на њега соли и хлеба, окрене се истоку, прекрсти се и каже: «Тако ми ове земље у коју ћу; тако ми овога хлеба и соли без којих се не може ни живети ни умрети, право ћу казати куд је синор». Онда стави на главу бусен с хлебом и сољу и прође онуда куда мисли да је међа. По завршетку прекрсти се, пољуби бусен, хлеб и со и закуне се да је право рекао, а бусен, хлеб и со закопа у земљу. У неким крајевима ставља се земља у торбу, а торба о врат, те онај који носи торбу сипа земљу међом уз заклетву: «Ако криво казао — ова ми се међа наша за подушје» (Тот, кто клянется, выкапывает из земли кусок дерна, кладет на него соль и хлеб, поворачивается к востоку, крестится и говорит: «Клянусь этой землей, в которую (лягу); клянусь этим хлебом и солью, без которых невозможно ни жить, ни умереть, что правду скажу, где граница». Затем он кладет на голову дерн с хлебом и солью и идет так, как, по его мнению, проходит граница. После этого он крестится, целует дерн, хлеб и соль и клянется, что он говорит правду, а дерн, хлеб и соль закапывает в землю. В некоторых местах землю кладут в торбу, торбу вешают на шею, и тот, кто носит торбу, сыплет землю по меже и произносит клятву: «Если я солгал, пусть эта межа будет мне на помин души») [Пурковић 1940: 81–82].

По обычаю сербов Косова Поля,

Ko *preore* zemlju, uzme busen i kamen u ruke, kuda prođe preko njive pred ljudima, tu se postavi međa; može se zakleti i u crkvi i pred ljudima (Тот, кого обвинят в том, что он нарушил (распахал) межу, возьмет кусок дерна и камень в руки, и где пройдет через поле в присутствии всех, там и будет граница; он может поклясться и в церкви, и перед людьми); Kad se zavađeni rodovi i familije glože oko međe, tada spor rešava selo. Starci seoski su u tom slučaju rešavali spor oko međe, i to ovakو. Oba parničara imala su da pokažu među, pa ako selo uspe da ih izmiri, spor je rešen, a ako ne uspe, onda traži od njih zakletvu. Zakletva se obavljala tako što bi starci napunili zobnicu sa zemljom, okačili je jednom parničaru o vrat i on je tako imao da prođe međom i da omeđi imanje. Ako su oba parničara želela da se kunu i nose zemlju *na šiji* onda je selo rešavalo, da nijedan ne nosi zemlju o vratu, već je sredinom spornog pojasa zemlje postavljalo među i posle toga više nije smelo biti raspoređeno među parničarima zbog te međe. A ukoliko bi je bilo, selo bi onoga ko preore među i pomera je na taj način, *izbrukalo* i naređivalo mu da se pridržava određene međe. A ako ovaj ne bi poslušao, selo ga je proterivalo iz svoje sredine (Если случался спор о границе между родами или семьями, то спор решало село. Сельские старики решали тогда этот вопрос сле-

дующим образом. Обе стороны показывали границу, и, если селу удавалось их помирить, вопрос считался решенным. Если же нет, то их заставляли клясться. Клятва совершалась таким образом, что старики наполняли землей мешок и вешали его на шею одному из спорящих, и тот должен был так пройти по границе и обозначить свое владение. Если же оба спорящих хотели принести клятву и нести землю на шее, то село решало, что никто из них не станет носить землю, а граница пройдет посередине спорной полосы, после чего распри по поводу межи должны были прекратиться. А если бы кто-то из них продолжал спор, то село «застыдило» бы нарушившего границу и подвинувшего ее и потребовало бы соблюдения границы. А того, кто бы не послушался, изгнали бы из села);

Najčešće se međe obeležavaju kamenom. Ako ko poore (preore) među, onda nastaje svađa. Onaj koji sumnja da je međa preorana ili premeštena, kaže drugome: «Uzmi kamen na dušu tvoju i busen na rame, ako ih носиš tom međom, tvoje je, ali na dušu ti bilo!» Onaj uzima busen i kamen pa ide i obeleži među — «to je međa», kuda ovaj prođe. Ova druga strana tada govori, ako je dotični omeđio krivo: «Na dušu da носиš i kamen i busen» (Чаще всего границы полей отмечаются камнем. Если же кто-либо нарушит (распахет) границу, происходит спор. Тот, кому кажется, что граница распахана или смещена, говорит другому: «Возьми камень “на душу” и землю на плечо, и, если пронесешь их по меже, она твоя, но это будет “на твою душу”». Тот берет землю и камень и идет, обозначая межу, и межа будет там, где он пройдет. Другая сторона тогда говорит, если сочтет, что он отмерил неверно: «На свою душу будешь носить и камень, и землю»);

Kad se dvojica spore oko međe, onda jedan uzme busen zemlje i stavi ga drugome na šiju, govoreći: «Hajde, pokaži među — odredi, ali ako uzmeš na vrat, носи zemlju na vrat» (Когда двое спорят о меже, тогда один берет кусок дерна и кладет другому на шею со словами: «Давай покажи межу — определи, но уж если возьмешь на шею, то и носи землю на шее») [Vukanović 1986 1: 232–233].

В Пиротском крае клятва землей совершалась подобным образом:

За мецу, ка некој преоре, зберу се човечи, наплне му торбу сас земљу. Он пројде до куде оче да је меца, заклне се, и каже да је тува мецата. Заклне се: — Клнем се у моја деца да је овде меца, и да ћи оваја земља затрупа ако није тека. И меца остане тамо куде он расипе из торбу ту земљу. Пет. Това се ока селска клетва. Она је најтешка, стиса (Если кто-либо нарушит границу поля, собираются люди и наполняют торбу землей. Нарушитель проходит там, где, как он считает, идет граница, клянется и говорит, что межа проходит здесь. Клянется он так: «Клянусь своими детьми, что межа здесь, и пусть эта земля их накроет, если это не так». И граница остается там, где он высыплет из торбы землю. Это называется сельская клятва. Она самая страшная, она исполняется) [Златковић 1989: 260].

В районе Призрена, по свидетельству М. Филиповича,

сматра се, да је најтежа клетва за земљу, за међу, и многи ће радије одустати од вођења спора него да полаже заклетву: «Нећу ја да узем земљу на врат због тебе», рећи ће многи (считается, что самая тяжелая клятва — о земле, о меже, и многие скорее откажутся от спора о земле, чем принесут клятву, они говорят: «Я не хочу из-за тебя брать землю на шею») [Филиповић 1967: 141].

В области Горња Пчиња

био је обичај да се у случају спора око међе носи бус на леђима. Онај који пристане на то носи бус, а онај други иде за њим и бележи тим правцем међу, говорећи: «Алал неки ти је! Нека ти је на онај свет земља тако лака!» (был обычай в случае спора о меже носить на спине землю. Тот, кто согласится на это, несет землю, а другой идет за ним и отмечает межу, говоря: «Дай тебе Бог! Пусть и на том свете земля тебе будет так же легка!») [Филиповић, Томић 1955: 70].

По обычаем области Гружа,

онај који је преорао међу дужан је да понесе земљу са спорног земљишта на темену своје главе и да покаже међу (границу). Приликом ношења земље на глави он се овако заклиње: «Тако ми мајка земље, која ме држи и храни, ово је моја земља!» (Тот, кто распахал межу, должен носить землю со спорной полосы на голове и показывать границу. Носящий землю на голове клянется: «Клянусь матерью-землей, которая меня держит и кормит, что это моя земля!») [Петровић 1948: 313].

По свидетельству М. Миличевича, приводимому М. Барьяктаровичем,

у Тимоку би се узела земља у торбу, вјешала о врат и са њом се ишло међом. Том приликом сипана је земља из торбе и говорено је: “Ако криво казао, ова ми се земља нашла за подушје! Проклет да је ко ову међу поквари! Земља му се ова за подушје нашла”» (В Тимоке брали землю в сумку, вешали на шею и с ней шли по меже. Высыпая землю из сумки, говорили: «Если я неправду сказал, эта земля пусть будет мне за упокой! Будь проклят тот, кто эту границу нарушит! Эта земля пусть будет ему за упокой») [Барјактаровић 1952: 64].

Ложная клятва (серб. *кривоклетство*) считается одним из самых тяжких грехов, и виновника ждет в этом случае «Божья кара» — болезнь, несчастья, смерть⁵. После смерти земля может извергнуть его из себя, а его тело останется нетленным (т. е. он превратится в вампира):

Онога који је заузимао туђу земљу, када умре, земља ће избацити из гроба и неће га у себе примити. Ни тијело му се такође неће лако распасти (Того, кто захватил чужую землю, после смерти земля выбросит из могилы и не примет его в себя. И тело его не сможет легко разложиться) [там же: 65].

Подобные обычаи и верования известны и русским. А. Н. Афанасьев приводит такой рассказ о том, как «в Рязанской губ. один простолодин, оспаривая принадлежность луга, вырезал дернину, положил ее на голову и, оградясь крестом, клялся перед свидетелями, что если право свое на покос он утверждает ложно, то пусть сама мать родная земля прикроет его навеки» [Афанасьев 1985: 148].

Русские Ярославской губ., определяя границу, вырезали из дерна крест и несли его на голове, а в Уломе (Вологодская губ.) брали «кочку» земли со словами: «Пушай эта земля задавит меня, если я пойду неладно!» [Максимов 1903:

⁵ Ср. русское костромское свидетельство: «Рассказывают, что один мужичок принял ложную присягу, когда тягался из-за наследства. Ну, и стал он после этой присяги сохнуть и помер. Об этом случае знают во всей деревне» [ТА 1: 29].

55]. В Череповецком у. в том же случае брали землю в рот или клали на спину, на голову. В Костромской губ. «при спорах о земле (...) допускается обхождение межи с комом земли на голове» [ТА 1: 123]. См. также [БВКЗ: 121] (Владимирская губ.), [Булашев 1909: 321] (Украина, Луцкий у.).

Распространенность этого обычая подтверждает С. И. Смирнов:

При спорах о земле, как одно из судебных доказательств, употребляется дерн. Вырывается кусок дерна, один из спорящих кладет его себе на голову, и так обходит по меже, по границе участка, который он объявляет своим (...). Этот распространенный прежде обычай идет из глубокой дохристианской древности. На него указывается в славянском переводе слов Григория Богослова по рукописи XI в. Много указаний на него в древних грамотах. Церковь боролась с этим языческим видом присяги и старалась заменить дерн христианским символом — иконой. “Образовое хождение” предписывает и Уложение царя Алексея. Но результатом этих усилий было то, что начали употреблять и икону, и землю: икону Пречистой брали в руки, а дерн клали на голову. Клятва землей самая страшная [Смирнов 1914: 274–275].

На Западной Украине обычай клятвы землей, согласно архивным записям, существовал еще в XX веке:

Ще у XX ст. побутувала на Бойківщині старовинна форма розв’язання спору за межу — присяга землею. Селянин, який доводив, де проходити його межа, у присутності громадських старійшин вирізував на початку цієї межі квадратне дерно, клав собі його на голову й так ішов визначеною ним межею. Присяга землею вважалась найстрашнішою, перегляду не підлягала, бо, за народним переконанням, винний у брехливій присязі негайно помирав, а його гріх лягав на нащадків аж до сьомого покоління [Архів МХП АН УРСР, ф. 1, оп. 2, од. зб. 227, арк. 1–20]. Пізніше ця присяга була доповнена різними релігійними атрибутами. Так, у більшості сіл перед копанням дерну приносили хрест та свічки, перед якими присягав потерпілий. Існувала у бойків ще й присяга “божий суд” (розпеченим залізом) [Яцко 1927: 107–109, цит. по кн.: Бойківщина 1983: 222–223].

Ношение земли как своего рода ритуальная клятва или доказательство своей правоты (невинности) может быть сопоставлено с известным у южных славян обычаем ношения камня на шее. О нем писали многие сербские исследователи и собиратели (Т. Р. Джорджевич, М. Филиппович и др.) начиная с двадцатых годов прошлого века⁶. В большинстве случаев с камнем на шее пострадавшие от несправедливости обращались к князю или представителям власти за защитой и справедливым судом (*идење на жалбу*), однако существуют данные о том, что камень на шее мог служить также наказанием за преступление (*обичај кажњавања ношењем камена о врату*)⁷.

⁶ См. [Ђорђевић 1926б; Филиповић 1933].

⁷ Ср.: «У Гмићима су ми казивали да је био обичај да се као “попора пратарска” држи камен о врату или дрво у устима. Неки пок. Шипа био је кажњен, стога што је отео девојку, да држи камен о врату. Његов је камен био толико тежак да га није могао да држи, него га је био заденуо за појас. Ко би био тако кажњен држао би камен о врату само за време мисе у неколико недељних или празничних дана» (В селе Гмићи мне рассказывали, что был обы-

Иначе говоря, в обоих случаях (и с землей, и с камнем) мы имеем сочетание двух смыслов и двух функций — наказания (*казна*) и принесения клятвы (*заклетва*). Такое сочетание не должно вызывать удивления, ведь то же самое сочетание мы находим в вербальных аналогах этих ритуалов — проклятии и клятве (божбе), когда доказательством собственной правоты служит «самопроклятие», т. е. призывание на свою голову несчастий (наказания, кары) в случае, если слова или показания окажутся ложными, ср. черногорское «самопроклятие» при споре о земельной границе:

Да ми се сјеме као камен скамени, да ми се дијете као дрво осуши, да ми слава не помогне, на њиви да ми ништа не роди, у тору да ми не бљеји, огањ у кући да ми не гори (Чтоб мое семя окаменело, а дети высохли, как дерево, чтоб мне Слава [святой покровитель] не помогла, чтоб на поле ничто не уродилось, в загоне чтоб никто не блял, огонь в доме чтоб не горел) [Барјактаровић 1952: 63].

Точно так же ношение земли или камня может быть понято как ритуальное «самонаказание», добровольно принимаемое на себя с целью доказательства правдивости своих слов, правомочности своих жалоб, своего права на землю, на защиту и т. п.

Среди способов доказательства вины или невиновности подозреваемого, применяемых в народном правосудии восточных и южных славян, есть и другие выразительные параллели, объясняемые как возможными общими (в том числе письменными) источниками средневекового права, так и общими мифологическими представлениями, лежащими в основе славянской народной традиции.

В одной из древнейших новгородских берестяных грамот (№ 238), датированной концом XI — началом XII в., содержится упоминание об известном в средневековой Европе судебном приеме «испытания водой» (ордалии, Божьем суде): «Что же ты утверждаешь, будто за мной восемь кун и гривна? Пойди же в город — могу вызваться с тобой на испытание водой» (перевод, в оригинале «взяться на воду»). В комментарии к грамоте разъясняется, что «испытание водой в одних случаях состояло в том, что испытуемый должен был достать голый рукой кольцо со дна сосуда с кипящей водой, в других — в том, что испытуемого, связанного веревкой, бросали в воду (в последнем случае он признавался невиновным, если шел ко дну, и виновным, если оставался на поверхности)» [Зализняк 2004а: 259]⁸.

чай в качестве церковного наказания носить камень на шее или дерево во рту. Некий покойный Шипа за то, что похитил девушку, был приговорен носить камень на шее. Камень был такой тяжести, что он не мог его нести на шее и задел за пояс. Тот, кого так наказывали, держал камень на шее только во время богослужения несколько воскресений или праздничных дней) [Филиповић 1933: 307]. Или еще: «Кад воденичари који су криво ујмили умру, носе у паклу воденички камен о врату» (Мельники, которые обманывали, после смерти в аду носят мельничный камень на шее) [СМР: 107].

⁸ Об испытании водой говорится в Русской Правде: «22. Тако же и во всѣхъ тяжахъ, в татбѣ и в поклепѣ; оже не будетъ лица, то тогда дати ему желѣзо из неволи до полугривны золота; аже ли менѣ, то на воду, оли то до дву гривень, аже мене, то ротѣ ему ити по своѣ куны» [БДР 4].

Первый способ находит прямую параллель в сербских народных обычаях. Вук Караджич в своем словаре под словом *мазија* сообщает следующее:

У Србији су до скоро кашто *вадили мазију*, т. ј. кад на каквога човјека реку да је што украо, а он се одговара да није, онда узваре пун казан (или велики котао) воде, па у ону врелу воду метну комад врућа усјала гвожђа (или камен), а онај на кога веле да је украо, засуче рукаве, па објема рукама извади оно гвожђе из воде. Ако он не буде украо оно што на њега говоре, не ће се ожећи ни мало, ако ли буде украо, изгореће му руке (ја не знам ни једнога који је вадио мазију да се није ожегао, а знам двојицу што су им руке изгореле: Панту Стаменићу из Јадра из села Тршића, и Митру Туфекчији из Рађевиве из села Мојковића) (В Србији до недавнего времени иногда тащили «мазию», т. е. если о ком-то говорили, что он что-то украл, а он отрицал это, то кипятили целый казан (или большой котел) воды и в эту горячую воду бросали кусок раскаленного железа (или камень), а тот, о ком говорили, что он украл, должен был засучить рукава и обеими руками вытащить железо из воды. Если он не делал того, в чем его обвиняли, то он не должен обжечься, а если он украл, то он обожжет руки (я не знаю никого, кто бы тащил мазию и не обжегся, но знаю двоих, кто обжег руки: Панта Стаменич из области Ядар из села Тршич и Митра Туфекчий из Раджевивы из села Мойковица) [Караџић 1852: 341].

Ср. также более позднее свидетельство из Попова Поля:

Прича се да је раније било вађења мазије. Па и данас, кад некога невина окриве за што, он се брани: «Ја ћу за то вадит мазију». По казивању старих људи, мазију су вадили овако: искупили би се на одређено мјесто, па би у казану узаврели воде, и онда усијани комад жељеза убацили. Затим би осумњичени засукао рукав, прекрстио се и извадио мазију из вреле воде. Ако му не би ништа било, знак је да је праведан (Рассказывают, что раньше было принято тащить мазию. И сегодня, если кого-то невинно обвинят в чем-то, он защищается: «Я за это мазию буду тащить»). По рассказам старых людей, мазию тащили так: собирались в определенном месте, затем в казане кипятили воду и бросали в нее раскаленный кусок железа. Подозреваемый засучивал рукав, крестился и вытаскивал мазию из кипящей воды. Если с ним ничего не случилось, это был знак, что он невиновен) [Мићовић 1952: 259].

Что касается бросания в воду, то оно широко известно у всех славян как способ распознавания ведьмы. Одно из древнейших русских свидетельств находим в «Поучении преподобного Серапиона» (XIII в.), осуждавшем этот языческий способ доказательства вины:

Вы же воду послухомя постависте и глаголете: аще утопати начнешь, не повинна есть; аще ли поплövetь — волховь есть [ПлДР XIII: 450].

На территории Украины этот способ применялся еще в конце XIX в.: во время засухи, которую приписывали вредоносным действиям ведьмы, всех женщин села загнали в реку, чтобы определить, кто из них ведьма [Дмитрук 1927]. См. также [Zguta 1977].

Ближайшую параллель к этой записи составляет свидетельство, приведенное в словаре Вука Караджича под словом *вјештица*:

Кад у каквом селу помре много дјеце или људи, и кад сви повичу на коју жену да је вјештица, и да их је она појела: онда је вежу и баце у воду да виде може ли потонути (јер кажу да вјештица не може потонути); ако жена потоне, а они је извуку на поље и пусте, ако ли не могбуде потонути, а они је убију, јер је вјештица. Овако су истраживали вјештице за Карађорђијева времена у Србији» (Когда в каком-нибудь селе умирает много детей или людей и когда все считают одну из женщин вештицей и считают, что она их поела, — тогда ее связывают и бросают в воду, чтобы увидеть, утонет ли она (потому что говорят, что вештица не может утонуть); если женщина начинает тонуть, то они ее вытаскивают и отпускают; если же она не может утонуть, то ее убивают, потому что она вештица. Так определяли вештиц во времена Карагеоргия в Сербии) [Караџић 1852: 67].

Ср. также запись XIX в. из области Грбаль:

За познати која је између жена вјештица, треба их бацити у воду, па која не потоне она је, а која потоне није (Чтобы узнать, кто из женщин вештица, надо бросить их в воду, и та, которая не утонет, вештица, а та, что утонет, — нет) [СЕЗБ 1934/50: 10].

См. еще примеры в книге Джорджевича [Ђорђевић 1953б: 18–19].

Приведенными примерами отнюдь не исчерпываются русско-сербские сходжения в области народного права. Есть еще немало примеров, относящихся как к общественным мерам раскрытия преступлений и наказания преступников (побои, позоренье, проклятие, изгнание из села и др.), так и к магическим приемам распознавания и наказания преступников (символическое отпевание и поминание, манипуляции со следами и др.)⁹, а также к магии, используемой самими ворами (магия мертвого тела, могильной земли). Наконец, для всех славянских традиций характерна ритуальная и символическая кража, к которой прибегают в магических целях (см. подробнее [Толстая 1999в]), но это уже не имеет отношения к правосудию.

⁹ Ср. рус.: «Чтобы отомстить недругу, прибегают иногда и к суеверным средствам. “Вынимают след”, т. е. берут землю с того места, на которое ступил человек, и землю эту кидают в огонь. От этого человек будет чахнуть, сохнуть и, наконец, умерет. Желая, чтобы обидчик умер, ставят за него перед иконой свечу вверх ногами или же поминают за упокой» [ГА 2/1: 47] и серб.: «Ако се не зна ко је починио крађу, онда се лопову свете на мајјски начин: жене узавру воде у котлу па том водом паре место где је траг од лопова, верујући да ће на тај начин учинити да обали кривац или да ће му се што десити» (Если неизвестно, кто совершил кражу, тогда вору мстят магическим способом: женщины кипятят воду в котле и этой водой ошпаривают то место, где находят след вора, веря, что таким образом поразят виновного, и с ним что-либо случится) [Филиповић, Томић 1955: 70].

*ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ В ЗАПИСКАХ
ИНОСТРАННЫХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ О РОССИИ
В XVI–XVII вв.*

Записки иностранных путешественников, посещавших Россию в XV–XVII вв., особенно наиболее подробные из них, относящиеся ко времени правления Ивана Грозного и принадлежащие австрийскому дипломату барону Сигизмунду Герберштейну и папскому послу Антонио Поссевино, многократно издававшиеся в отрывках и целиком, как в оригиналах, так и в переводах, в том числе на русский язык, привлекали внимание многих историков как ценные свидетельства современников о дипломатической и военной политике Московии XVI в., о государственном устройстве, идеологии, экономике, торговле, о царской власти, юридических установлениях, а также о географии страны, ее климате, дорогах, реках, флоре и фауне, поэтому они справедливо считаются ценными историко-географическими источниками. Значительно меньше внимания уделяли эти авторы нравам и быту москвитов, их обычаям, языку, занятиям, праздникам и т. д. Но такого рода свидетельств тоже немало, и, хотя они часто случайны, отрывочны, не всегда достоверны и не могут претендовать на роль этнографического источника, все же заслуживают внимания и оценки с точки зрения их соответствия более поздним и более надежным данным. В них отражено прежде всего то, что отличало русскую жизнь в ее повседневных бытовых проявлениях от европейских привычек и порядков, именно эти отличия прежде всего бросались в глаза иностранцам и вызывали их интерес. Вместе с тем их нельзя считать всего лишь побочными наблюдениями ради праздного любопытства. Герберштейн сообщает, что эрцгерцог Фердинанд приказал своим послам присматриваться к русским обычаям:

...Обязываем вас при (каждом) случае (...) тщательно исследовать как содержание (их) веры, так и обычаи, дабы мы, осведомленные таким образом со всех (возможных) сторон, могли бы проникнуть в религию и обряды этого народа, какие они имеют обыкновение соблюдать как в делах церковных, так и светских [Герберштейн 1988: 267–268].

Если попытаться систематизировать эти отрывочные сведения, то мы увидим, что в целом они охватывают все основные стороны жизни русского населения того времени (прежде всего городского): особенности материальной культуры, т. е. вид и устройство жилища, одежду и обувь, пищу, хозяйство (земледелие, охоту, кузнечное дело, военное дело и т. д.); отмечаются антропологические особенности русских (крепкое сложение, физическая сила, выносливость, красота); описываются, хотя и отрывочно, обряды и обычаи (крещение, свадьба, погребение и поминания), календарь праздников, посты, верования и суеверия, привычки и нравы.

Самое большое внимание уделяется в записках иностранцев **вопросам веры** — не только в догматическом аспекте (как в случае бесед Поссевино с Иваном Грозным о религии), но и в бытовых проявлениях, и это естественно для европейского взгляда на православную русскую практику, русскую «схизму», как она воспринималась представителями католического мира. Ни один из авторов не упускает случая отметить религиозную нетерпимость русских. Итальянец Берберини рассказывает, что русские не позволяют входить иноземцам в свои церкви, и ему стоило больших усилий и денег побывать дважды в одной русской церкви, раз днем, а в другой раз ночью [ЛИ: 151]. По свидетельству Поссевино,

...[царь], поговорив с послами любого государя, после их ухода моет руки в серебряном тазу, как бы избавляясь от чего-то нечистого и показывая этим, что остальные христиане — грязь (...). Он не разрешает входить армянам в свои храмы... Грекам это позволяет, лютеранам же и другим еретикам не разрешает, и те храмы, что они себе построили, сожжены по его приказу» [Поссевино 1983: 63].

В другом месте говорится:

К латинской церкви относятся с гораздо большей неприязнью, чем к греческой. Среди них не услышишь поношения Бога или святых, однако слова “латинская вера” — у них самое сильное проклятие для врагов [там же: 209].

Внимание иностранцев не мог не привлечь русский способ осенения себя крестом, отличный от их собственного не только противоположным направлением движения руки, но и характером применения русскими крестного знамени. Герберштейн пишет:

Осеняя себя крестным знаменем, они делают это правой рукой, как бы уколом прикасаясь сперва ко лбу, потом к груди, затем к правой и, наконец, к левой ее стороне, образуя таким образом крест. Если кто-нибудь водит рукой иначе, то они считают его не за единоверца, а за иностранца; я помню, как они обозвали этим именем меня и бранили за то, что я, не зная об этом обряде, водил рукой иначе [Герберштейн 1988: 103].

Иностранцам русское почитание религиозных символов (крестов, икон) казалось чрезмерным. Поссевино отмечал:

Уважение к иконам у них чрезвычайно велико, и им они жертвуют из чувства благочестия или по обету золотые монеты, кресты, свечи и другие небольшие дары. Но особое уважение воздается кресту Господа нашего Христа. Куда ни помотришь, везде: на перекрестках дорог, над дверями и крышами храмов — видны многочисленные его изображения. Увидя их издали, склонив голову, они крестятся (а это принято у москвитов, колен же в таких случаях они не преклоняют), если же оказываются поблизости от него, из почтения сходят с коней. И более всего характеризует благочестие народа то, что, начиная всякое дело, они осеняют себя крестом... Войдя в дом, они сначала, по обычаю, крестятся на крест или икону (а их принято помещать во всех домах на самом почетном месте) и только потом приветствуют остальных. Если же случайно не окажется ни креста, ни иконы, то они не крестятся и не кладут поклона, чтобы не оказалось, что этот почет

воздается стенам. Часто случалось, что мы, садясь за стол, по своему обычаю, благословляли трапезу, а приставы подходили к окнам, откуда был виден какой-нибудь крест, или, хотя бы достав крест, который они носили с собой (а все московиты, и знатные, и низкого происхождения, по своему обычаю, носят его на шее), воздавали ему должное почитание и молитвы. Если же не было ни одной иконы, они совсем не произносили молитв и говорили, что, как только попадет-ся икона, они очистят себя молитвой [Поссевино 1983: 210–211].

В другом месте он сообщает:

Они считают недопустимым класть святые иконы вместе с другими мирскими вещами или одеждой, чистить и вытирать их, поплевав на них, топтаться на одном месте, ходить с открытой грудью, шагать нескладной и необычной походкой (особенно если идет к государю) [там же: 74].

Последнее наблюдение (о нескладной походке) можно связать с распространенным народным представлением о том, что такая ходьба присуща персонажам нечистой силы.

Поссевино в разделе «Беседы о религии» рассказывает о своем разговоре с Иваном Грозным, в котором была затронута и тема ношения креста у русских и у католиков. Иван Грозный среди четырех обвинений против папы назвал то, что он «носит крест на ногах». Поссевино отверг все эти обвинения, а по поводу ношения креста «на ногах» сказал следующее:

«...Пусть будет тебе известно, Государь, что с самого начала народы припадали к ногам апостолов и то же самое очень часто делали и при преемниках святого Петра». На это Иван Грозный ответил: «Да ведь позор — носить крест на ногах, ведь мы считаем, что крест находится на позорном месте, если он каким-нибудь образом свисает с груди на живот».

В другом разделе своих записок Поссевино дает совет будущим послам в Московию:

Если они будут носить кресты на шее (а в Московии все носят их под рубашкой), нужно остерегаться, чтобы они не свисали с груди на живот. Московиты считают самым большим позором, если святой крест свисает ниже пояса. Мало того, если они увидят, что четки со вделанными в них крестами свисают с пояса, то, по их мнению, это величайшее оскорбление святых, так как они прикреплены на позорном месте.

Такое представление о человеческом теле полностью соответствует народной русской и славянской антропологии и подтверждается языковыми и этнографическими свидетельствами нового времени, вплоть до современных.

Многие авторы отмечают, что русские среди всех святых особенно почитают святого Николая Мирликийского. Берберини (Барберини) пишет:

Москвитяне исповедуют религию греческую. Они весьма суеверны в живописи и изображениях святых; поклоняются одному святому Николаю, почти не упоминая о других божьих угодниках, и празднуют день этого святителя больше, чем всякого другого [ИДМ: 67].

В записках иностранцев можно встретить более или менее подробное описание основных русских **праздников**; многие детали этих описаний вполне соответствуют известным по позднейшим источникам данным. Чаще других внимание иностранцев привлекают Крещение, Вербное воскресенье и Троица; у некоторых авторов они описаны весьма подробно. По свидетельству Поссевино,

в праздничные дни москвиты не освобождаются от занятий и телесного труда, они считают, что в эти дни запрещен не труд, а греховные поступки. По крайней мере, по их словам, почитание праздничных дней пошло от иностранных обычаев и восходит к иудеям, а ведь их обряды у них запрещены. Прекращение работы подобает богатым и духовным лицам, бедные же, так как они живут одним днем, не могут прекратить работу. Таким образом, всегда, будь это день Пасхи или Рождества, они трудятся. Исключение составляет только день Благовещения, который они очень чтут и считают священным [Поссевино 1983: 210].

Этнографические данные подтверждают особое отношение русских и восточных славян в целом к празднику Благовещения, в который запрет на работу (особенно на работу на земле) считается самым строгим, а нарушение запрета, по народным представлениям, карается стихийными бедствиями, обычно засухой и градом. Однако в народной традиции и другие праздники и воскресенья отмечаются прежде всего запретом на все или отдельные виды работ, и этот запрет вплоть до наших дней остается актуальным.

В связи с праздниками почти все иностранцы говорят о русской наклонности к **пьянству**. У Берберини читаем:

Надобно сказать, что они весьма наклонны к пьянству, и даже до такой степени, что от этого происходит у них много соблазна, зажигательство домов и тому подобное. Обыкновенно государь строго запрещает им это; но чуть настал Николин день — дается им две недели праздника и полной свободы, и в это время им только и дела, что пить день и ночь! По домам, по улицам — везде только и встречаются, что пьяные от водки, которую пьют много, да от пива и другого напитка, приготавливаемого из меда... [ИДМ: 67].

Во многих записках, однако, содержатся прямо противоположные свидетельства и говорится о строгом запрете на пьянство. Поляк Самуил Мацкевич, посетивший Москву в начале XVII в., утверждает:

Москвитяне соблюдают великую трезвость, которой требуют строго и от вельмож, и от народа. Пьянство запрещено; корчем или кабаков нет во всей России; негде купить ни вина, ни пива; и даже дома, исключая бояр, никто не смеет приготовить для себя хмельного; за этим наблюдают лазутчики и старосты, коим велено осматривать дома. Иные пытались скрывать бочонки с вином, искусно заделывая их в печах, но и там, к большой беде виновных, их находили. Пьяного тотчас отводят в «бражную тюрьму», нарочно для них устроенную; там для каждого рода преступников есть особая темница; и только через несколько недель освобождают из нее, по чьему-либо ходатайству [ИДМ: 261].

Очень большое впечатление производило на просвещенных иностранцев **положение женщин** в Московии, об этом говорится практически у всех авторов. Герберштейн пишет:

[Положение женщин весьма плачевно]. Они [московиты] не верят в честь женщины, если она не живет взаперти дома и не находится под такой охраной, что никуда не выходит. Они отказывают женщине в целомудрии, если она позволяет смотреть на себя посторонним или иностранцам. Заключенные дома, они только прядут и сучат нитки, не имея совершенно никакого голоса и участия в хозяйстве; все домашние работы считаются делом рабов. Всем, что убито руками женщины, будь то курица или другое животное, они гнушаются как нечистым. [У тех же, кто победнее, жены исполняют домашние работы и стряпают]. Если они хотят зарезать курицу, а мужа или рабов случайно нет дома, то они становятся у дверей, держа курицу или другое животное и нож, и усердно просят прохожих мужчин, чтобы те зарезали животное» [Герберштейн 1988: 112].

Это представление о ритуальной нечистоте женщины, как известно, — характерная черта народной традиции.

Не имея возможности рассмотреть другие описания праздников, обычаев и обрядов, отметим еще несколько любопытных свидетельств. В записках, принадлежащих спутнику Поссевино Джованни Паоло Кампани, рассказывается о большом пире, устроенном от имени царя:

Когда же было подано последнее блюдо, сидевший рядом с Поссевино юноша сказал: «*schleb da solb*», т. е. «хлеб да соль», что является знаком окончания трапезы. Говорят, что это выражение пошло от монаха Сергия, умершего около 190 лет тому назад, причисленного к так называемым святым. Он известен чудесами, и московиты чтят его с самым религиозным чувством. Говорят, когда у него находился великий князь Дмитрий, этими словами он изгнал из помещения демона; московиты также считают, что этими словами отвергается всякое зло [Поссевино 1983: 194].

В комментарии к этому месту сказано, что это неверное истолкование выражения «хлеб да соль» и легенда об изгнании беса не имеет ни фольклорного, ни литературного основания. Между тем известны и другие данные, позволяющие говорить о том, что формула *хлеб-соль* служила не только знаком гостеприимства, но и оберегом. Можно сослаться здесь на статью А. Л. Топоркова «Хлеб-соль» в словаре «Славянская мифология», где приводятся, кроме свидетельств иностранцев, слова заговора: «Как на хлеб и соль нет врага и супостата, так чтобы и на раба Божия (имя) не было врагов и супостатов» или «Злому-лихому соли в глаз, добру человеку хлеба в рот» [Топорков 2002: 479].

Некоторые приводимые иностранцами сведения не находят никаких подтверждений и параллелей в имеющихся этнографических данных. Например, Берберини рассказывает о странном обычае, которым будто бы сопровождался на Руси развод; он говорит, что из супругов, желающих разлучиться, муж становится на одном берегу ручья, а жена на другом, держа кусок полотна за противоположные концы; они тянут друг у друга это полотно, пока оно не разорвется: тогда каждый из них уходит со своим куском и с той минуты будто бы считает себя совершенно свободным [ЛИ: 151–152]. Ничего подобного, насколько я знаю, не фиксируют ни исторические, ни этнографические источники, в то же время трудно предположить, что это сообщение — чистый вымысел.

ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Аверинцев 1988 — *С. С. Аверинцев*. Рай // Мифы народов мира. М., 1988. Изд. 2. С. 363–366.
- Агапкина 2002 — *Т. А. Агапкина*. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина 2010 — *Т. А. Агапкина*. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Агапкина 2013 — *Т. А. Агапкина*. Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica slavica*. К 90-летию академика Н. И. Толстого. М., 2013. С. 43–58.
- Агапкина, Виноградова 1995 — *Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова*, Благопожелание // СД. М., 1995. Т. 1. С. 188–191.
- Адоньева 2004 — *С. Б. Адоньева*. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Адоньева, Овчинникова 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Ајдачић 1992 — *Д. Ајдачић*. О клетви у усменој књижевности // Књижевна историја. 1992. Бр. 24. С. 1–8.
- Апресян 1991 — *Ю. Д. Апресян*. Об описании глаголов со значением действия в словаре синонимов // Действие: лингвистические и логические модели. М., 1991. С. 1–3.
- Апресян 1995а — *Ю. Д. Апресян*. Лексические антонимы // Ю. Д. Апресян. Избранные труды. Т. 1. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М., 1995. С. 284–315.
- Апресян 1995б — *Ю. Д. Апресян*. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 37–67.
- Апресян 2005 — *Ю. Д. Апресян*. О Московской семантической школе // Вопросы языкознания. 2005. № 1. С. 3–30.
- Апресян 2009 — *Ю. Д. Апресян*. Исследования по семантике и лексикографии. Т. 1. Парадигматика. М., 2009.
- Архипов 1990 — *А. А. Архипов*. Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. М., 1990. С. 68–98.
- Арутюнова 1985 — *Н. Д. Арутюнова*. Что мы предпочитаем? (семантическая структура народных суждений о предпочтительности) // Восточные славяне. Языки. История. Культура. К 85-летию акад. В. И. Борковского. М., 1985. С. 164–172.
- Арутюнова 1988 — *Н. Д. Арутюнова*. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. М., 1988.
- Афанасьев 1985 — *А. Н. Афанасьев*. Русские народные сказки. М., 1985. Т. 1.
- Бадаланова 1993 — *Ф. Бадаланова*. Апокрифен текст и фолклорен контекст (или Митарства и превъплъщения на «Епистолия за неделята») // Славянска филология. София, 1993. Т. 21.
- Бадаланова 1999 — *Ф. Бадаланова*. Болгарская фольклорная Библия // Живая старина. 1999. № 2. С. 5–7.

- Бадаланова ркп — Българска фолклорна Библия / Съставител Ф. Бадаланова. Рукопись.
- Байбурин 1981 — *А. К. Байбурин*. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–226.
- Байбурин 1993 — *А. К. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин 2003 — *А. К. Байбурин*. Проблема «Фольклор и этнография» сегодня // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: материалы международной научной конференции. СПб., 2003. Вып. 1. С. 10–17.
- Байбурин, Левинтон 1990 — *А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон*. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.
- Баранова и др. 1996 — *В. Баранова, Е. Данькова, К. Маслинский*. Народные рассказы о Боге в Тверской области // Живая старина. 1996. № 4. С. 51.
- Баришић-Јоковић 2005 — *Д. Баришић-Јоковић*. Клетва у општини Врбас. Збирка и теренско истраживање. Нови Сад, 2005 (рукопись магистерского диплома).
- Барјактаровић 1952 — *М. Барјактаровић*. О земљишним међама у Срба. Београд, 1952.
- Барсов 1997 — Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Изд. подготовили Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1. Похоронные причитанья. Т. 2. Рекрутские и солдатские причитанья. Свадебные причитанья.
- Бартминьский 2004 — *Е. Бартминьский*. Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика — ситуация в Польше // Славяноведение. 2004. № 6. С. 89–98.
- Бартминьский 2005 — *Е. Бартминьский*. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- БАС — Словарь современного русского языка. М.; Л., 1950–1965. Т. 1–17.
- Бахтин 1936 — *В. Бахтин*. Сказки Ленинградской области. Л., 1936.
- Бахтин 1979 — *М. М. Бахтин*. Проблема речевых жанров // М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979. Изд. 2. С. 250–296.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- БДР — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб., 1997. Т. 4. XII век.
- Бейли 2001 — *Дж. Бейли*. Избранные работы по русскому народному стиху. М., 2001.
- Белова 1995 — *О. В. Белова*. Великан // СД. М., 1995. Т. 1. С. 301–302.
- Белова 2000 — *О. В. Белова*. Славянский bestiарий. Словарь названий и символики. М., 2000.
- Белова 2003 — *О. В. Белова*. Паломничество в фольклорной традиции восточных славян // Jews and Slavs. Vol. 10. Semiotics of Pilgrimage / Ed. W. Moskowicz and S. Schwarzbund. Jerusalem, 2003. P. 81–94.
- Белова 2004 — *О. В. Белова*. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
- Белова, Петрухин 2008 — *О. В. Белова, В. Я. Петрухин*. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. М., 2008.
- Беляев 1994 — *Л. А. Беляев*. Иерусалимские мотивы в надгробиях средневековой Москвы // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 148–153.

- Березкин, каталог — Ю. Е. Березкин. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. — <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
- Березович 2000 — Е. Л. Березович. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Бернштам 1982 — Т. А. Бернштам. Обряд «расставание с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 43–66 [Сб. МАЭ. Т. 38].
- Бернштам 1986 — Т. А. Бернштам. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX – начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82–100.
- Бессонов 1–6 — Калѣки перехоже. Сб. стиховъ и изслѣдование П. Бессонова. М., 1861–1864. Вып. 1–6.
- БЛ — Бела лоза. Свадбене песме Сврљишког краја / Приредио Н. Богдановић. Ниш, 2000.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съставител А. Стойнев. София, 1994.
- БНБ — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А. М. Боганевай. Мінск, 2010.
- Бобрик 2004 — М. А. Бобрик. «Закон Моисеев» из Новгородского кодекса: материалы к комментарию // Russian Linguistics. 2004. V. 28. № 1. P. 43–71.
- Богатырев 1971 — П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Бойківщина 1983 – Бойківщина. Историко-етнографічне дослідження. Київ, 1983.
- Булашев 1909 — Г. О. Булашев. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. I. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.
- Булашев 1992 — Г. О. Булашев. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1992.
- БФГ — Беларускі фальклор Гродзеншчыны: народны эпас. Замовы. Варажба / Склад. Р. К. Казлоўскі. Гродна, 2007. С. 96–97.
- БЭЛА — Белорусский этнолингвистический атлас. Материалы. Минск.
- Вакарелски 1939 — Хр. Вакарелски. Понятия и представи за смъртта и за душата. Сравнително фолклорно изучване. София, 1939.
- Вакарелски 1990 — Х. Вакарелски. Български погребални обичаи. Сравнително изучване. София, 1990.
- Валенцова 1996 — М. М. Валенцова. Терминология календарной обрядности чехов и словаков: дис. ... канд. филол. наук. М., 1996.
- Валодзіна 2009 — Т. В. Валодзіна. Цела чалавека. Слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.
- Варенцов 1860 — В. Варенцов. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.
- Велић 1902 — М. Велић. Српске народне умотворевине, обичаји и веровања из Дебра и околине // Братство (Друштва св. Саве). IX и X. Београд, 1902.
- Вендлер 1981 — З. Вендлер. О слове *good* // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. X. Лингвистическая семантика. М., 1981.

- Веселовский 1876 — *А. Н. Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. IV. Сказание о 12 пятницах // ЖМНП. 1876. Ч. 185. Май. С. 326–367.
- Веселовский 1877а — *А. Н. Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница // ЖМНП. 1877. Ч. 189. Январь. С. 186–252.
- Веселовский 1877б — *А. Н. Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. VI. Freiheit-Элевферий // ЖМНП. 1877. Ч. 191. Май. С. 76–125.
- Веселовский 1883 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X [Вып. 4]. СПб., 1883.
- Ветухов 1906 — *А. Ветухов*. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) // Русский филологический вестник. Варшава, 1906. Т. 55. С. 246–274.
- ВЗ — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994. Изд. 2.
- Виноградов 1954 — *В. В. Виноградов*. Из истории русской лексики и фразеологии // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. 1954. Вып. 6. С. 3–32.
- Виноградова 1982 — *Л. Н. Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Виноградова 1995 — *Л. Н. Виноградова*. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231–255.
- Виноградова 1999 — *Л. Н. Виноградова*. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 141–160.
- Виноградова 2000 — *Л. Н. Виноградова*. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2001 — *Л. Н. Виноградова*. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 10–49.
- Виноградова 2004 — *Л. Н. Виноградова*. Антология польских народных колядок [рец.] // Живая старина. 2004. № 2. С. 57–58.
- Виноградова 2005 — *Виноградова Л. Н.* Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 425–440.
- Виноградова 2013 — *Л. Н. Виноградова*. Малые фольклорные жанры: их специфика и разновидности // Живая старина. 2013. № 4. С. 2–5.
- Виноградова, Левкиевская 2010 — Народная демонология Полесья (публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века). М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост., авторы предисловия и коммент. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская.
- Виноградова, Левкиевская 2012 — Народная демонология Полесья (публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века). М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост., авторы предисловия и коммент. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская.
- Виноградова, Толстая 1989 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989. С. 78–85.
- Виноградова, Толстая 1993а — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста //

- Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–82.
- Виноградова, Толстая 1993б — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения – 2. М., 1993. С. 3–36 [то же в кн.: Толстая 2010б: с. 70–96].
- Виноградова, Толстая 1995 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197 [то же в кн.: Толстая 2005а: с. 443–500].
- Владимиров 1900 — *П. В. Владимиров*. Научное изучение апокрифов — отреченных книг в русской литературе во второй половине XIX столетия. Киев, 1900.
- Власова 1998 — *М. Власова*. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Вольф 1985 — *Е. М. Вольф*. Функциональная семантика оценки. М., 1985.
- Вражиновски, Вроцлавски 1986 — *Т. Вражиновски, К. Вроцлавски*. Оној и овој свет во некои современи македонски и полски митски преданија // Македонски фолклор. Скопје, 1986. Год. 19. Бр. 37. С. 29–37.
- ВП — Валачобныя песні. Мінск, 1980.
- Вук 1972 — Српске народне пјесме / Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Београд, 1972. Књ. 1.
- ВЭС — Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.
- Вятский фольклор 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Гальковский I–II — *Н. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. I; М., 1913. Т. II.
- Гацак 1973 — *В. М. Гацак*. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международной съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 286–306.
- Гвоздикова, Шаповалова 1982 — *Л. С. Гвоздикова, Г. Г. Шаповалова*. «Девья красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 264–278.
- ГЕИ — Гласник Етнографског института САН. Београд.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја. Београд.
- Георгиева 1990 — *А. Георгиева*. Етиологичните легенди в българския фолклор. София, 1990.
- Георгиева 1993а — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1993. Изд. 2.
- Георгиева 1993б — Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкувания / Съст. А. Георгиева. София, 1993.
- Георгиева 2000 — *А. Георгиева*. Сънищата — послания от света на мъртвите (по материали от гр. Брегово, Видинско) // МИФ. София, 2000. № 6. С. 110–166.
- Герберштейн 1988 — *Сигизмунд Герберштейн*. Записки о Московии. М., 1988.
- Герд 1997 — *А. С. Герд*. Язык «Причитаний Северного края» // Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Изд. подготовили Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 2. С. 603–618.

- Гжибек 2009 — *П. Гжибек*. Пословица и ее ситуации: от определения к классификации // Живая старина. 2009. № 4. С. 51–54.
- ГЗМ — Гласник Земальског музеја Босне и Херцеговине. Сарајево.
- Гильфердинг 1869 — Старинный сборник сербских пословиц (публикация и предисловие А. Гильфердинга) // Известия Императорского Русского географического общества. СПб., 1869. Т. 2. С. 117–224.
- Гиппиус 2004 — *А. А. Гиппиус*. К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот // В. Л. Янин, А. А. Зализняк, А. А. Гиппиус. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997–2000 гг.). М., 2004. Т. XI. С. 183–232.
- Гловинская 1993 — *М. Я. Гловинская*. 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.
- Гнатюк 1902 — Галицько-руські народні легенди / Зібрав В. Гнатюк. Львів, 1902 [ЕЗб. Т. XII].
- Гнатюк 1914 — *В. Гнатюк*. Колядки і щедрівки. Т. 1 // ЕЗб. 1914. Т. XXXV.
- Головацкий 1878 — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Ч. I. Думы и думки. М., 1878.
- Голосіння 2012 — Голосіння / Упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.
- Голубиная книга 1991 — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков / Сост., вступ. ст., примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. М., 1991.
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бolečаког. Београд, 1909.
- Грицевская, Пигин 1993 — *И. М. Грицевская, А. В. Пигин*. К изучению народных легенд об «обмирании» // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 48–65.
- Грковић-Мејдор 2013 — *Ј. Грковић-Мејдор*. О семантици старословесних придева **добрь** и **благъ** // Ј. Грковић-Мејдор. Историјска лингвистика. Когнитивно-типолошке студије. Нови Сад, 2013. С. 350–364.
- Гура 1974 — *А. В. Гура*. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 171–180.
- Гура 1977 — *А. В. Гура*. Лингвогеографические различия и общность в маргинальной зоне Русского Севера // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 233–237.
- Гура 1995 — *А. В. Гура*. Волк // СД. М., 1995. Т. 1. С. 103–104.
- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2004 — *А. В. Гура*. Лунные пятна // СД. М., 2004. Т. 3. С. 150–154.
- Гура 2012 — *А. В. Гура*. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
- Гуревич 1981 — *А. Я. Гуревич*. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич 1984 — *А. Я. Гуревич*. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Дандес 1978 — *А. Дандес*. О структуре пословицы // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г. Л. Пермякова. М., 1978. С. 13–34.
- Даль 1–4 — *В. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1903–1909. Т. 1–4. Изд. 3.

- Даль 1957 — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.
- Демин 1995 — *А. С. Демин*. Загробный мир // Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М., 1995. С. 182–207.
- Деулино — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссоветского. М., 1969.
- Дмитриева 1993 — *С. И. Дмитриева*. Русско-финно-угорские связи (на материале севернорусского фольклора) // Русский фольклор. XXVII. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 136–147.
- Дмитрук 1927 — *Н. Дмитрук*. Голод на Україні, р. 1921 // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 4. С. 79–87.
- Добровольская 1999 — *В. Е. Добровольская*. Рассказы об обмираниях // Живая старина. 1999. № 2. С. 23–24.
- Добровольская 2005 — *В. Е. Добровольская*. Суеверные представления, связанные с переходом в мир мертвых. На материале регионов Русского Севера и Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2005. Вып. 8. С. 107–119.
- Добровольская 2009 — *В. Е. Добровольская*. Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009.
- Добровольский 1891 — Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1.
- Добровольский 1903 — Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1903. Ч. 4.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Драгић 1951 — *М. Драгић*. Обољење, смрт и погребни обичаји у околини Тавне // Зборник радова Етнографског института. Београд, 1951. Књ. 2. С. 129–141.
- Драгоманов 1876 — Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. Киев, 1876.
- Дробњаковић 1960 — *Б. Дробњаковић*. Етнологија народа Југославије. Први део. Београд, 1960.
- Дронова 2002 — *Т. И. Дронова*. Русские старoverцы-беспоповцы Усть-Цильмы. Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2002.
- Дуличенко 1998 — *А. Д. Дуличенко*. Н. И. Толстой и резьянщина. К открытию «Резьянского словаря» И. А. Бодуэна де Куртенэ // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 1. С. 394–405.
- Дюрович 2000 — *Любомир Дюрович*. Соблазн родства (О значении лексем в родственных языках) // Слово в тексте и словаре. Сб. статей к семидесятилетию академика Ю. Д. Апресяна / Отв. ред. Л. Л. Йомдин, Л. П. Крысин. М., 2000. С. 77–81.
- Ђорђевић 1926а — *Т. Ђорђевић*. Двоструко сахрањивање // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1926. № 2. С. 530.
- Ђорђевић 1926б — *Т. Р. Ђорђевић*. Шта значи камен о врату? // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1926. Књ. 1. Св. 1–2. С. 528–529.
- Ђорђевић 1948 — *Т. Р. Ђорђевић*. Село као суд у нашем народном обичајном праву // Зборник радова Филозофског факултета. Књ. 1. Београд, 1948. С. 267–291.

- Ђорђевић 1953а — *Т. Ђорђевић*. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 [СЕЗб. Књ. 66].
- Ђорђевић 1953б — *Т. Р. Ђорђевић*. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 [СЕЗб. Књ. 64].
- Ђорђевић 1958 — *Др. М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ђорђевић 1–2 — *Т. Р. Ђорђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2. (СЕЗб. Књ. 71, 72).
- Евгеньева 1963 — *А. П. Евгеньева*. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.
- ЕЗб — Етнографічний збірник. Львів.
- Елчинова 1994 — *М. Елчинова*. Фолклорни наративи като тълковни единици // Български фолклор. 1994. № 5. С. 93–101.
- Еремина 1991 — *В. И. Еремина*. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Ефименко 1991 — *П. С. Ефименко*. Упыри (из истории народных верований) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 498–504.
- Ефименко 2009 — *П. С. Ефименко*. Народные юридические обычаи крестьян Архангельской губернии. М., 2009. Изд. 2.
- Ефименкова 1980 — *Б. Б. Ефименкова*. Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.
- Жельвис 1985 — *В. И. Жельвис*. Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985. С. 296–312.
- Жельвис 2001 — *В. И. Жельвис*. Поле брани. Сквернословие как социальная проблема. М., 2001. Изд. 2.
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
- ЖС — Живая старина. СПб., 1891–1916. М., 1994–.
- Зайковска 1998 — *Т. Зайковска*. Невеста-птица. 1. Перелет в иной мир // Кодови словенских култура. Бр. 3. Свадба. Београд, 1998. С. 42–58.
- Зайковский 1998 — *В. Зайковский*. Невеста-птица. 2. Communio-coitus // Кодови словенских култура. Бр. 3. Свадба. Београд, 1998. С. 59–79.
- Зализняк 2002 — *А. А. Зализняк*. Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4). С. 35–56.
- Зализняк 2004а — *А. А. Зализняк*. Древненовгородский диалект. М., 2004. Изд. 2.
- Зализняк 2004б — *А. А. Зализняк*. Лексика «Тетралогии» из Новгородского кодекса // Russian linguistics. 2004. V. 28. № 1. Р. 1–28.
- Зализняк, Янин 2001 — *А. А. Зализняк, В. Л. Янин*. Новгородский кодекс первой четверти XI века — древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. 2001. № 5. С. 3–25.
- Зализняк, Янин 2009 — *А. А. Зализняк, В. Л. Янин*. Берестяные грамоты из раскопок 2008 г. // Вопросы языкознания. 2009. № 4. С. 3–12.
- Замовляння 1993 — Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. Київ, 1993.
- Замовы 1992 — Замовы / Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, ўступны артыкул і каментары Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992 [Серия: Беларуская народная творчасць].

- Зеленин 1916 — *Д. К. Зеленин*. Очерки русской мифологии. Пг., 1916.
- Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин*. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин*. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М., 1994.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. Изд. 2-е.
- Зечевић 1969 — *Сл. Зечевић*. Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије // ГЕИ. 1969. Књ. XI–XV (1962–1966).
- Зечевић 1975 — *С. Зечевић*. Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора // ГЕМБ. 1975. Књ. 38. С. 147–169.
- Зечевић 1976 — *С. Зечевић*. Герман // ГЕМБ. 1976. Књ. 39–40. С. 249–263.
- Зечевић 1981 — *С. Зечевић*. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Златковић 1989 — *Д. Златковић*. Фазеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989 [СЕЗБ. XXV].
- ЗРН — Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Н. Садовников. М., 1959. Изд. 3.
- Иваницкий 1890 — *Н. А. Иваницкий*. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890.
- Иванов 1925 — *Й. Иванов*. Богомилски книги и легенди. София, 1925.
- Иванов 1976 — *В. В. Иванов*. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 268–287.
- Иванов 1991 — *П. В. Иванов*. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 430–497.
- Иванов, Топоров 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова 1994 — Заговоры и заклинания Пинежья / Вступ. статья, подготовка текстов, комментарии А. А. Ивановой. Карпогоры, 1994.
- Ивић 2005 — *М. Ивић*. Когнитивни и граматички аспекти евалуације изразом *добар* (-а, -о) // Јужнословенски филолог. LXI, 2005. С. 1–10.
- ИДМ — Иностранцы о древней Москве. Москва XV–XVII веков. М., 1991.
- Иерусалим 1994 — Иерусалим в русской культуре. М., 1994.
- Из словаря... 1993 — Из словаря «Славянские древности» // Славяноведение. 1993. № 6.
- Исследования в области балто-славянской духовной культуры 1993 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Јанковић 1951 — *Н. Ђ. Јанковић*. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951 [СЕЗБ. Књ. 63].
- Јовановић 1961 — *М. Јовановић*. Поново или двоструко сахрањивање // ГЕИ. 1961. Књ. IX–X (1960–1961). С. 212–218.
- Кабакова 1993 — *Г. И. Кабакова*. Французская этнолингвистика: проблематика и методология // Вопросы языкознания. 1993. № 6. С. 110–113.
- Кабакова 1999а — *Г. И. Кабакова*. Адам и Ева в легендах восточных славян // Живая старина. 1999. № 2. С. 2–4.

- Кабакова 1999б — *Г. И. Кабакова*. Дети некрещеные // СД. М., 1999. Т. 2. С. 86–88.
- Кабакова 2001 — *Г. И. Кабакова*. Антропология женского текста в славянской традиции. М., 2001.
- Кабакова, Седакова 1995 — *Г. И. Кабакова, И. А. Седакова*. Герман // СД. М., 1995. Т. 1. С. 498–500.
- Каравелов 1861 — *Л. Каравелов*. Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.
- Караджич 1987 — Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича / Сост., предисл. и примеч. Ю. И. Смирнова. М., 1987.
- Караџић 1852 — Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима / Скупио га и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу, 1852.
- Караџић 1972а — Српске народне пјесме / Скупио их и на свијет издао Вук Ст. Караџић. Београд, 1972. Књ. 2.
- Караџић 1972б — Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи / Издао их Вук Стеф. Караџић. Београд, 1972.
- Кербелите 2001 — *Б. Кербелите*. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
- Киреевский 1848 — Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. Ч. I. Русские народные стихи. М., 1848.
- Кирша Данилов 1958 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1958.
- Климчук 1984 — *Ф. Д. Климчук*. Песни из юго-восточного Загородья // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 217–233.
- Колесницкая, Телегина 1977 — *И. М. Колесницкая, Л. М. Телегина*. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 112–122.
- Колосова 2009 — *В. Б. Колосова*. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009.
- Конкка 1992 — *У. С. Конкка*. Поэзия печали: карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.
- Концепт движения 1996 — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Костомаров 1994 — *М. І. Костомаров*. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. Київ, 1994.
- Кравченко 1996 — *В. Кравченко*. Етнографічний нарис (про Волинь) // Древліани. Вип. 1. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Львів, 1996. С. 257–278.
- Кремлева 1997 — *И. А. Кремлева*. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 517–532.
- Крикманн 1978 — *А. А. Крикманн*. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г. Л. Пермякова. М., 1978. С. 82–104.
- Крикманн 1984 — *А. А. Крикманн*. Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремнологические исследования. Сб. статей / Ред. Г. Л. Пермяков. М., 1984. С. 149–178.

- Криничная 1989 — *Н. А. Криничная*. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 4–21.
- Крстић 1979 — *Ђ. Крстић*. Правни обичаји код Куча. Анализа реликата — Методологија — Прилози за теорију обичајног права. Београд, 1979.
- Кузнецова 1993 — *В. П. Кузнецова*. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.
- Кузнецова 1998 — *В. С. Кузнецова*. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- КХЗХ — Коли Христос по землі ходыв. Народні оповіди / Упоряд. І. Сенько. Ужгород, 1993.
- Лавров 1899 — *П. А. Лавров*. Апокрифические тексты. СПб., 1899 [Сб. ОРЯС. Т. 67. № 3].
- Левинтон 1991 — *Г. А. Левинтон*. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- Левкиевская 1988 — *Е. Е. Левкиевская*. Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. Дипломная работа. МГУ, 1988.
- Левкиевская 1995 — *Е. Е. Левкиевская*. Вампир // СД. М., 1995. Т. 1. С. 283–286.
- Левкиевская 2002 — *Е. Е. Левкиевская*. Славянский вербальный оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская 2012 — *Е. Е. Левкиевская*. «Ходячий покойник» // Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века. / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. II. Демонологизация умерших людей. М., 2012. С. 273–400.
- Левкиевская, Плотникова 1999 — *Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова*. Двоедушники // СД. М., 1999. Т. 2. С. 29–31.
- Левченко 1928 — Казки та оповідання з Поділля в записях 1850–1860 рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928.
- Легенды і паданні 1983 — Легенды і паданні. Мінск, 1983 [серия «Беларуская народная творчасць»].
- Лексика Полесья 1968 — Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1968.
- Лексіка Палесся 1971 — Лексіка Палесся ў прасторы і часе / Рэд. В. У. Мартынаў. Мінск, 1971.
- Леся Українка 1977 — *Леся Українка*. Зібрання творів. У 17 т. Київ, 1977. Т. 9.
- ЛИ — Литературные известия о древнейших путешествиях иностранцев по России: соч. Фр. Аделунга / Пер. с нем. А. С. Клеванова. М., 1848 [Отд. оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей российских». 1848. Кн. I.]
- Лидов 1994 — *А. М. Лидов*. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 15–25.
- Листова 1989 — *Т. А. Листова*. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142–171.

- Листова 1993 — *Т. А. Листова*. Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской, Смоленской и Костромской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 48–83.
- Логинов 1993 — *К. К. Логинов*. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Лозанова 1991 — *Г. Лозанова*. Обичаят «второ погребение» у българите — съдържание и функции // Българска етнография. 1991. № 3. С. 52–57.
- Лома 2002 — *А. Лома*. Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике. Београд, 2005.
- Лотман 1992 — *Ю. М. Лотман*. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ю. М. Лотман. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 407–412.
- ЛРС — Лирика русской свадьбы / Изд. подготовила Н. П. Колпакова. Л., 1973 [Серия «Литературные памятники»].
- Лурье, Тарабукина 1994 — *М. Л. Лурье, А. В. Тарабукина*. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22–26.
- Мазалова 2001 — *Н. Е. Мазалова*. Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. М., 2001.
- Майков 1994 — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994. Изд. 2.
- Майсак, Рахилина 1999 — *Т. А. Майсак, Е. В. Рахилина*. Семантика и статистика: глагол *идти* на фоне других глаголов движения // Логический анализ языка. Языки динамического мира / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Шатуновский. Дубна, 1999. С. 53–66.
- Макарцев 2009 — *М. М. Макарцев*. Категория эвиденциальности в структуре балканского текста (на материале болгарского, македонского, албанского языков): дис. ... канд. филол. наук. М., 2009.
- Максимов 1903/1989 — *С. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989. [1-е изд. — СПб., 1903.]
- 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»].
- Манжура 1890 — Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И. И. Манжурую // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1890. Т. 2. Вып. 1–2.
- Мансикка 1926 — *В. Мансикка*. Заговоры Пудоожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický. Sv. VIII. Č. I. V Praze*, 1926. S. 185–233.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религизни народни обичаи. София, 1914. [СбНУ. Кн. 28.]
- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.
- Микитенко 2010 — *О. Микитенко*. Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.
- Милићевић 1867 — *М. Ђ. Милићевић*. Живот Срба селяка // Гласник Српског ученог друштва. 1867. Књ. XXII. С. 90–93.

- Милтенова 2004 — *А. Милтенова. Erotapokriseis*. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004.
- Мильков 1997 — *В. В. Мильков*. Церковные, народные и античные представления об ином мире в их отношении к апокрифическому образу рая // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 250–280.
- Мир звучащий и молчащий 1999 — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Митология 2008 — Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник. София, 2008.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Изд. подготвила В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Мићовић 1952 — *Љ. Мићовић*. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб. 1952. Књ. 65.
- Михайлова 2004 — *Л. П. Михайлова*. История края в народном слове. Русские говоры Карелии. Петрозаводск, 2004.
- Михајловић 1986 — *В. Михајловић*. О неким метафоричним претњама у нашем фразеолошком систему // Зборник за филологију и лингвистику. XXIX/1. Нови Сад, 1986. С. 137–140.
- Мицева 1994 — Невидими ношни гости / Подбор и научен коментар: Е. Мицева. София, 1994.
- Молдован 2000 — *А. М. Молдован*. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Мороз 1998 — *А. Б. Мороз*. Семантика, символика и структура сербских обрядовых песен календарного цикла. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1998.
- Мошин 1951 — *В. Мошин*. Мартовско датирање // Историски гласник. Београд, 1951. Бр. 1–2. С. 19–57.
- Мошински 1933 — *К. Мошински*. Сълзи и дъжд // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933. С. 475–478.
- МУРЕ — Материяли до украинсько-руської етнології. Львів.
- На путях 1989 — На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии севернорусского крестьянства XVII–XX вв. / Отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.
- Народная демонология Полесья 2010–2012 — Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века / Авторы-сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. В 4 т. М., 2010. Т. 1; 2012. Т. 2.
- Начов 1900 — *Н. Начов*. Аджарският рукопис // СбНУ. 1900. Кн. XVI–XVII. С. 483–491.
- Небжеговска 1994 — *С. Небжеговска*. Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение. 1994. № 5. С. 67–74.
- Небжеговска-Бартминьска 2013 — *С. Небжеговска-Бартминьска*. Ценности в фольклоре — универсальные или имеющие жанровые различия? // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. М., 2013. С. 221–231.
- Невская 1993 — *Л. Г. Невская*. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
- Недельковић 1990 — *М. Недельковић*. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Неклюдов 1994 — *С. Ю. Неклюдов*. «Баба идет — красивая, как город...» // Живая старина. 1994. № 4. С. 8.

- НЗЛ 1986 — Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов / Общая ред. Б. Ю. Городецкого. М., 1986.
- Никитина 1993 — С. Е. Никитина. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Николић 1933 — В. М. Николић. Поводом једне песме // ГЕМБ. 1933. Књ. 8. С. 112–113.
- Николова 2006 — В. Николова. Мъртвъ ли е и брат ли е «мъртвият брат Лазар»? // Етнографски етюди. Сб. статии и студии по повод 70-годишнината от рождението на проф. д. и. н. Стоян Генчев (1936–1990). София, 2006. С. 188–211.
- НК — Неопалимая купина. Легенди та перекази Землі Тернопільської / Упоряд. П. Медведик, П. Ктитор, У. Ванчура. Тернопіль, 2007.
- НМГ — Народная мифология Гомельщины / Уклад. И. Ф. Штэйнер, В. С. Новак. Минск, 2003.
- Новичкова 1995 — Т. А. Новичкова. Приближение к раю: утопии небесного царства в русском фольклоре // Русские утопии. Альманах «Канун» / Под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1995. С. 179–204.
- Ножинић — Д. Ножинић. Етнографска грађа из Хрватске. Рукопис.
- Номис 1864 — Українські приказки, прислів'я та інше / Сопрудив М. Номис. СПб., 1864.
- От Бытия к Исходу 1998 — От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.
- Охомуш, Сизько 1991 — К. А. Охомуш, А. Т. Сизько. Архаїчні елементи народної духовної культури Степової України. Дніпропетровськ, 1991.
- ПА — Полесский архив. Института славяноведения РАН. Москва.
- Павковић 2001 — Н. Ф. Павковић. Правни обичај код Јужних Словена // Зборник Етнографског музеја у Београду. Београд, 2001. С. 351–363.
- Павловић 1921 — Ј. Павловић. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗБ. 1921. Књ. 22.
- Падучева 1990 — Е. В. Падучева. К семантике дейктических элементов в повествовательном тексте // Вопросы кибернетики. Язык логики и логика языка. М., 1990. С. 168–185.
- 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.
- Пашина 2003 — О. А. Пашина. Похоронная обрядность Смоленской области // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. С. 8–121.
- ПВЛ — Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978.
- Перетц 1905 — В. Н. Перетц. Новые труды по источниковедению древнерусской литературы. Критико-библиографический обзор. Киев, 1905. Вып. I–VIII [То же в кн.: Университетские известия. 1905. Кн. 4].
- Перетц 1914 — В. Н. Перетц. Отчет об экскурсии семинара русской филологии в Нежин 18–20 февраля 1914 г. Киев, 1914 [Отд. оттиск из кн.: Университетские известия. 1914].
- Пермяков 1970 — Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (заметки по общей теории клише). М., 1970.

- Пермяков 1988 — *Г. Л. Пермяков*. Основы структурной паремиологии / Сост. Г. Л. Капчиц. М., 1988.
- Петканова 1982 — Стара българска литература / Сост. и ред. Д. Петканова. Т. 1. Апокрифи. София, 1982.
- Петканова 1994 — *Д. Петканова*. Средновековна литературна символика. София, 1994.
- Петреска 2012 — *В. Петреска*. Клетвата во македонската традициона култура // *Roznańskie studia slawistyczne*. 3. Poznań, 2012. S. 129–143.
- Петровић 1939 — *А. Петровић*. Граѓа за изучавање наше народне религије // ГЕМБ. 1939. Књ. 14. С. 31–42.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ. 1948. Књ. 58.
- ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Плана 1971 — *Ш. Плана*. Символиката на албанските и македонските народни песни за броевите // *Македонски фолклор*. Скопје, 1971. Год. 4. Бр. 7–8. С. 69–74.
- ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980; XIII век. М., 1981.
- Плотникова 1982 — *А. А. Плотникова*. Сербскохорватская календарно-обрядовая терминология в сопоставлении с русской (на материале святочного цикла). Дипломная работа. МГУ. 1982.
- Плотникова 1999 — *А. А. Плотникова*. Здухач // СД. М., 1999. Т. 2. С. 303–305.
- Плотникова 2004 — *А. А. Плотникова*. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2006 — *А. А. Плотникова*. Весенние заклинательные формулы изгнания гадов у южных славян (в ареальной перспективе) // *Славянский и балканский фольклор*. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 319–372.
- Полесские заговоры 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и комм. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Полесье 1968 — Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / Отв. ред. В. В. Мартынов, Н. И. Толстой. М., 1968.
- Полонский 1986 — *Я. П. Полонский*. Сочинения. В 2 т. М., 1986. Т. 2.
- Попов 1989 — *Р. Попов*. Пеперуда и Герман (Български празници и обичаи). София, 1989.
- Попов 1994 — *Р. Попов*. Вампир // *Българска митология*. Энциклопедичен речник / Сост. А. Стойчев. София, 1994. С. 45–46.
- Порфирьев 1859 — *И. Порфирьев* Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // *Православный собеседник*. Казань, 1859. Ч. 1. С. 181–198.
- Поссевино 1983 — *А. Поссевино*. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.
- Поэзия 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И. И. Земцовский. Л., 1970.
- Признаковое пространство 2002 — *Признаковое пространство культуры*. М., 2002.
- Прислів'я та приказки 1989–1991 — *Прислів'я та приказки*. Київ, 1989. Природа. Господарська діяльність людини; 1990. Людина. Родине життя. Риси характеру; 1991. Взаємини між людьми.

- Проект словника 1984 — Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1984.
- Проценко 1998 — *Б. Н. Проценко*. Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов н/Д, 1998.
- Пурковић 1940 — *М. Ал. Пурковић*. Одређивање међа // Етнологија. 1940. I. Св. 2.
- Путилов 1994 — *Б. Н. Путилов*. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- ПЭЗ — Полацкі этнаграфічны зборнік. Наваполацк, 2011. Вып. 2. Ч. 1. Народна проза беларусаў Падзвіння.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Раденковић 1982 — *Љ. Раденковић*. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1986 — *Љ. Раденковић*. Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско-балканског ареала // ГЕМБ. 1986. Књ. 50. С. 201–222.
- Раденковић 1996а — *Љ. Раденковић*. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 1996б — *Љ. Раденковић*. Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.
- Разумовская 2004 — *Е. Н. Разумовская*. У истоков песни «Герчики-еврейчики» // Еврейский музей. Сб. статей. СПб., 2004. С. 150–179.
- Рахилина 1989 — *Е. В. Рахилина*. Отношение причины и цели в русском тексте // Вопросы языкознания. 1989. № 6. С. 46–54.
- Рахилина 2000 — *Е. В. Рахилина*. Стой, кто идет? // Слово в тексте и словаре. Сб. статей к семидесятилетию академика Ю. Д. Апресяна / Отв. ред. Л. Л. Йомдин, Л. П. Крысин. М., 2000. С. 224–230.
- Рахилина 2001 — *Е. В. Рахилина*. Когнитивный анализ предметных имен. М., 2001.
- Рахимова 2010 — *Э. Г. Рахимова*. «Туонельские свечушки»: словесная изобразительность карело-финских причитаний по покойным. М., 2010.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- Ристески 1999 — *Љ. Ристески*. Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Прилеп, 1999.
- РКЖБН — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2004–2008. Т. 1–5.
- РНБЛ — Русская народно-бытовая лирика. Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962.
- Рогов 1982 — *А. И. Рогов*. Петка Тырновская в восточнославянской письменности и искусстве // Русско-болгарские культурные связи в эпоху средневековья. София, 1982. С. 160–181.
- Рождественская 1994 — *М. В. Рождественская*. Образ Святой земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 8–14.
- Рождественская 1998 — *М. В. Рождественская*. Святая земля и Иерусалим как воплощение рая // Антропология религиозности. Альманах «Канун». СПб., 1998. Вып. 4. С. 121–145.
- Романов 1891 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные.

- РПК — Русские плачи Карелии / Под ред. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940.
- РС 1985 — *Д. М. Балашов, Ю. И. Марченко, Н. И. Калмыкова*. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.
- РС 2000 — Русская свадьба / Под ред. А. С. Каргина. М., 2000. В 2 т. Т. 1.
- РСЗ — *В. П. Кузнецова, К. К. Логинов*. Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001.
- РСКП — Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Изд. подготовили А. П. Разумова, Т. А. Коски под общей ред. В. Е. Гусева. Петрозаводск, 1980.
- Рудченко 1870 — Народные южнорусские сказки / Изд. И. Рудченко. Киев, 1870. Вып. 2.
- Савельев 1990 — Лечебные «наговоры» Приангарского края. Из собрания А. А. Савельева / Сост. В. Л. Кляус. М., 1990.
- Санникова 1990 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София.
- Сборник 1889 — Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. I.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М., 1971–2011 [Вып. 1–11].
- СБЯ 1993 — Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов / Отв. ред. С. М. Толстая, Т. В. Цивьян. М., 1993.
- Світельска 1996 — *В. Світельска*. Поліський поховальний обряд (із досвіту картографування) // Древліани. Вип. 1. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Львів, 1996. С. 201–224.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А–Г; 1999. Т. 2. Д–К (Крошки); 2004. Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка); 2009. Т. 4. П (Переправа через воду) — С (Сито); 2012. Т. 5. С (Сказка) — Я (Ящерица).
- СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–. Т. 1–.
- Седакова 1984 — *И. А. Седакова*. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984.
- Седакова 2004 — *О. А. Седакова*. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Седакова 2007 — *И. А. Седакова*. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.
- Седов 1990 — *В. В. Седов*. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 170–182.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.
- Сержпудоўскі 1930 — *А. Сержпудоўскі*. Прымхі і забобоны беларусоў-палешукоў. Менск, 1930.
- Серль 1986 — *Дж. Р. Серль*. Косвенные речевые акты // НЗЛ 1986. С. 195–222.

- Символический язык 1993 — Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
- Славейков 1982 — *П. Р. Славейков*. Пълно събрание. София, 1982. Т. 6.
- Славянская этнолингвистика 2013 — Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2013. Изд. 4.
- Смирнов 1914 — *С. И. Смирнов*. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914.
- Смирнов 1984 — *Ю. И. Смирнов*. Эпика Полесья по записям 1976 г. // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 179–216.
- Смирнов 1986 — *Ю. И. Смирнов*. Эпика Полесья (по записям 1977 г. Ч. 1) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 243–285.
- СМР — *Ш. Кулишић, Н. Пантелић, П. Ж. Петровић*. Српски митолошки речник. Београд, 1998. Изд. 2.
- Снегирев 1999 — *И. М. Снегирев*. Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- Соболев 1912 — *А. Соболев*. Причитанья над умершими Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1912. Кн. 90–91 [Отд. оттиск].
- СОВК — Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. М.; Котельнич, 2003.
- Соколов 1888 — *М. Соколов*. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. I.
- Соловьев 1929 — *А. Соловьев*. Душанов Законик. Београд, 1929.
- Социальные нормативы 2009 — Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М., 2009 [Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12].
- Сперанский 1932 — *М. Сперанский*. «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия // Македонски преглед. София, 1932. Год. 8. Кн. 1. С. 41–53.
- Спировска, Вражиновски 1988 — Вампирите во македонските верувања и преданија / Подготов. Л. Спировска, Т. Вражиновски. Скопје, 1988.
- СПНП — Священное Писание в народных пересказах / Предисл. Е. В. Кулешова; подгот. текстов Е. Даньковой и К. Маслинского // Живая старина. 1999. № 2. С. 45–46.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1993–2005. Вып. 1–6.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
- СРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
- СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.
- Степанова 1985 — *А. С. Степанова*. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985.
- Степанова 2004 — *А. С. Степанова*. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004.
- Стихи духовные 1991 — Стихи духовные / Сост., вступ. статья, подгот. текста и комм. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- Стойкова 1984 — *С. Стойкова*. Български народни гатанки. София, 1984.

- Страхов 2003 — *А. Б. Страхов*. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge — «Palaeoslavica» — Massachusetts, 2003.
- Сумцов 1888 — *Н. Ф. Сумцов*. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- Сумцов 1895 — *Н. Ф. Сумцов*. Заметки о малорусских думах и духовных виршах. М., 1895.
- Сурхаско 1981 — *Ю. Ю. Сурхаско*. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX — начала XX в.) // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 260–271.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- ТА — 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, 2; Т. 3. Калужская губерния; Т. 4. Нижегородская губерния; 2007–2008. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1–4 [Тенишевский архив].
- Тарановский 1968 — *К. Тарановский*. Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XIII вв. // American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. The Hague; Paris, 1968. V. 1. P. 377–394.
- Терновская 1981 — *О. А. Терновская*. К описанию народных представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 139–159.
- Тихонравов 1863 — *Н. Тихонравов*. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2.
- Тіло 2003 — Тіло в текстах культур. Київ, 2003.
- ТМКБ — Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004; Т. 4. Кн. 2. Брэсцкае Палессе. Мінск, 2009; Т. 5. Цэнтральная Беларусь. Кн. 2. Мінск, 2011.
- Тодорова-Пиргова 1999 — *И. Тодорова-Пиргова*. Представления о «том свете» в биографических нарративах // Живая старина. 1999. № 2. С. 25–27.
- Тодорова-Пиргова 2003 — *И. Тодорова-Пиргова*. Баяния и магии. София, 2003.
- Толстая 1986а — *С. М. Толстая*. Пахание реки, дороги // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 18–22.
- Толстая 1986б — *С. М. Толстая*. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22–27.
- Толстая 1992а — *С. М. Толстая*. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – 1. М., 1992. С. 33–45.
- Толстая 1992б — *С. М. Толстая*. «Wielkanocne schaby»: этнографический комментарий к четверостишию Вацлава Потоцкого // Studia polonica. К 60-летию В. А. Хорева. М., 1992. С. 30–42.
- Толстая 1993 — *С. М. Толстая*. Этнолингвистика в Люблине // Славяноведение. 1993. № 3. С. 47–59.
- Толстая 1994 — *С. М. Толстая*. Зеркало в славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111–129.

- Толстая 1994а — *С. М. Толстая*. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 172–177.
- Толстая 1995 — *С. М. Толстая*. Магия обмана и чуда в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 109–115.
- Толстая 1996а — *С. М. Толстая*. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.
- Толстая 1996б — *С. М. Толстая*. Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение. 1996. № 1. С. 39–43.
- Толстая 1996в — *С. М. Толстая*. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.
- Толстая 1996г — *С. М. Толстая*. Словарь народных стереотипов и символов. Т. I. Космос [рец.] // Живая старина. 1997. № 4. С. 52–53.
- Толстая 1997 — *С. М. Толстая*. Полесские версии стиха о «грешной девке» // Живая старина. 1997. № 2. С. 57–58.
- Толстая 1998а — *С. М. Толстая*. Обычай «вторичного погребения» в зеркале археологии и этнографии // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. С. 118–125.
- Толстая 1998б — *С. М. Толстая*. «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов международной конференции (Третьи Шмелевские чтения). М., 1998. С. 99–100.
- Толстая 1999а — *С. М. Толстая*. Заговоры // СД. М., 1999. Т. 2. С. 239–244.
- Толстая 1999б — *С. М. Толстая*. Из наблюдений над сербскими заговорами // Етнокультуролошки зборник. Сврљиг, 1999. Књ. 5. С. 155–160.
- Толстая 1999в — *С. М. Толстая*. Кража // СД. М., 1999. Т. 2. С. 640–643.
- Толстая 1999г — *С. М. Толстая*. Полесские «обмирания» // Живая старина. 1999. № 2. С. 22–23.
- Толстая 1999д — *С. М. Толстая*. «Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточной и западнославянской традиции // W zwierciadle języka i kultury / Pod. red. J. Adamowskiego i S. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999. S. 58–81.
- Толстая 1999е — *С. М. Толстая*. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 229–234.
- Толстая 2000а — *С. М. Толстая*. Грех в свете славянской мифологии // Идея греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–43.
- Толстая 2000б — *С. М. Толстая*. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение. 2000. № 6. С. 14–20.
- Толстая 2000в — *С. М. Толстая*. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.
- Толстая 2000г — *С. М. Толстая*. Словарь народных стереотипов и символов. Т. I. Ч. 2. Земля. Вода. Подземный мир [рец.] // Живая старина. 2000. № 2. С. 58–59.
- Толстая 2001 — *С. М. Толстая*. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. 2001. С. 151–205.
- Толстая 2002а — *С. М. Толстая*. Московская школа этнолингвистики // Opera Slavica. Slavistické rozhledy. 2002. Roč. XII. Č. 2. S. 1–9.

- Толстая 2002б — *С. М. Толстая*. Словенска етнолингвистика: проблеми и перспективи // Глас Српске академије наука и уметности. СССХСIV. Одељење језика и књижевности. Београд, 2002. Књ. 19. С. 27–36.
- Толстая 2004а — *С. М. Толстая*. Оппозиции семантические // СД. М., 2004. Т. 3. С. 557–558.
- Толстая 2004б — *С. М. Толстая*. Праславянские типы глагольных основ и их лексическое распределение в русских говорах // Проблемы современной русской диалектологии. Тезисы докладов. М., 2004. С. 154–156.
- Толстая 2004в — *С. М. Толстая*. Структура текста «Тетралогии» из Новгородского кодекса // *Russian Linguistics*. 2004. 28. Р. 29–41.
- Толстая 2004г — *С. М. Толстая*. Язык и культура и язык культуры // Живая старина. 2004. № 1. С. 4–7.
- Толстая 2005а — *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстая 2005б — *С. М. Толстая*. Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 292–308.
- Толстая 2007 — *С. М. Толстая*. «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // ВОСТОК и ЗАПАД в балканской картине мира. М., 2007. С. 215–226.
- Толстая 2008а — *С. М. Толстая*. Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц) // *Јужнословенски филолог*. Београд, 2008. LXIV. С. 497–507.
- Толстая 2008б — *С. М. Толстая*. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Толстая 2009 — *С. М. Толстая*. Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления) // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 148–158.
- Толстая 2010а — *С. М. Толстая*. Мотив расставания с волей, красотой в севернорусской свадебной причете // «Уведи меня, дорога». Сб. памяти Т. А. Бернштам. СПб., 2010. С. 149–158.
- Толстая 2010б — *С. М. Толстая*. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстая 2011 — *С. М. Толстая*. Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия // *Spmenica Valtazara Bogišića*. Beograd, 2011. Knj. 2. S. 383–394.
- Толстой 1930 — *Л. Н. Толстой*. Труд, смерть и болезнь // Л. Н. Толстой. Полное собрание художественных произведений. М.; Л., 1930. Т. X.
- Толстой 1963 — *Н. И. Толстой*. Из опытов типологического исследования славянского словарного состава [1] // Вопросы языкознания. 1963. № 1. С. 29–45.
- Толстой 1969 — *Н. И. Толстой*. Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М., 1969.
- Толстой 1976 — *Н. И. Толстой*. Из географии славянских слов: 8. 'радуга' // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. М., 1976. С. 22–76.
- Толстой 1984 — *Н. И. Толстой*. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.

- Толстой 1987 — *Н. И. Толстой*. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый — левый, мужской — женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987 [то же: *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151–166].
- Толстой 1988 — *Н. И. Толстой*. История и структура славянских языков. М., 1988.
- Толстой 1990 — *Н. И. Толстой*. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–128.
- Толстой 1991 — *Н. И. Толстой*. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991 [то же: Толстой 1995б. С. 333–340].
- Толстой 1993а — *Н. И. Толстой*. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110.
- Толстой 1993б — *Н. И. Толстой*. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон — семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 89–95.
- Толстой 1994а — *Н. И. Толстой*. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // Живая старина. 1994. № 2. С. 18–19 [то же: *Н. И. Толстой*. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 447–453].
- Толстой 1994б — *Н. И. Толстой*. Толкование снов: беглый взгляд с филологической и этнографической точек зрения // Наука в России. 1994. № 3. Май–июнь. С. 33–37.
- Толстой 1994в — *Н. И. Толстой*. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266.
- Толстой 1995а — *Н. И. Толстой*. Белый цвет // СД. М., 1995. Т. 1. С. 151–154.
- Толстой 1995б — *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1997 — *Н. И. Толстой*. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997. С. 17–27.
- Толстой 1998 — *Н. И. Толстой*. Избранные труды. Т. II. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.
- Толстой 2003 — *Н. И. Толстой*. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Толстые 1978 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130 [то же: Толстой 2003. С. 89–125].
- Толстые 1979 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.
- Толстые 1981а — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. XXI. Л., 1981. С. 87–98 [то же: Толстой 2003. С. 75–88].
- Толстые 1981б — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120 [то же: Толстой 2003. С. 162–242].

- Толстые 1982 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982. С. 49–83 [то же: Толстой 2003. С. 126–161].
- Толстые 1992 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Жизни магический круг // *Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана*. Тарту, 1992. С. 130–141.
- Толстые 1993 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // *Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. М., 1993. С. 162–186.
- Толстые 1998 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Имя в контексте народной культуры // *Три доклада к XII Международному съезду славистов. Проблемы славянского языкознания*. М., 1998. С. 88–125.
- Толстые 2013 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая*. Славянская этнолингвистика: Вопросы теории. М., 2013.
- Топорков 1989 — *А. Л. Топорков*. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Л., 1989. С. 89–101.
- Топорков 1993 — *А. Л. Топорков*. Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // *Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов*. М., 1993. С. 55–59.
- Топорков 1995 — *А. Л. Топорков*. Горшок // *СД*. М., 1995. Т. 1.
- Топорков 2002 — *А. Л. Топорков*. Хлеб-соль // *Славянская мифология*. М., 2002.
- Топоров 1976 — *В. Н. Топоров*. Пѣѡв. Áhi budhnyà. Бадьяк и др. // *Этимология 1974*. М., 1976. С. 3–15.
- Топоров 1980 — *В. Н. Топоров*. О числовых моделях в архаичных текстах // *Структура текста*. М., 1980. С. 3–58.
- Топоров 1987 — *В. Н. Топоров*. Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре **svet-* // *Языки культуры и проблемы переводимости*. М., 1987. С. 184–252.
- Топоров 1993 — *В. Н. Топоров*. Вещь в антропоцентрической перспективе // *Aequinox*. М., 1993. С. 70–167.
- Топоров 1995 — *В. Н. Топоров*. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). Приложение V. Память о Преподобном Сергии: И. Шмелев. «Богомолье». С. 3–47 отд. пагинации.
- Топоров 2004 — *В. Н. Топоров*. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // *Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого*. М., 2004. С. 12–106.
- Топоров 2005 — *В. Н. Топоров*. Числовой код в заговорах. По материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» // *Заговорный текст. Генезис и структура*. М., 2005. С. 194–246.
- Требјешанин 1991 — *Ж. Требјешанин*. Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Трефилова 2012 — *О. В. Трефилова*. Хвалить // *СД*. М., 2012. Т. 5. С. 407–409.
- Трифуновић 1990 — *Б. Трифуновић*. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1990. Изд. 2.

- Тројановић 1898 — *С. Тројановић*. Лапот и проклетје у Срба. Београд, 1898.
- Трубачев 1997 — *О. Н. Трубачев*. Мои воспоминания о Никите Ильиче Толстом // Вопросы языкознания. 1997. № 2. С. 5–15.
- Трусевич 1866 — *И. Трусевич*. Космогонические предания жителей Полесья // Киевлянин. 1866. № 44. С. 169–170.
- УЗ — Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. Київ, 1993.
- Узенева 1999 — *Е. С. Узенева*. «Бъчва без дно...» (к символике девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 145–157.
- Узенева 2010 — *Е. С. Узенева*. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
- Урысон 1995 — *Е. В. Урысон*. Фундаментальные способности человека и «наивная анатомия» // Вопросы языкознания. 1995. № 3. С. 3–36.
- Усачева 1994 — *В. В. Усачева*. Вокативные формулы народного врачевания // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 222–240.
- Усачева 2000 — *В. В. Усачева*. Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259–302.
- Усачева 2006 — *В. В. Усачева*. Вербальная магия в аграрных обрядах славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 280–318.
- Усачева 2008 — *В. В. Усачева*. Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Успенский 1983, 1987 — *Б. А. Успенский*. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia Slavica. Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1983/29. P. 33–69; 1987/33. P. 37–76.
- Успенский 2002 — *Ф. Б. Успенский*. Скандинавы, варяги и Русь. Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Успенский 2006 — *Б. А. Успенский*. Метемпсихоз у восточных славян // *Harvard Ukrainian Studies*. 28. 2006. № 1–4. P. 639–650.
- Успенский сборник 1971 — Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. М., 1971.
- Федотов 1991 — *Г. Федотов*. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Филиповић 1931 — *М. С. Филиповић*. Породична слава и сличне славе у Тетову // ГЕМБ. 1931. Књ. 6. С. 16–27.
- Филиповић 1933 — *М. С. Филиповић*. Ношење камена о врату (нови подаци) // Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1933. Књ. XII. С. 307–308.
- Филиповић 1949 — *М. С. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ. 1949. Књ. 61.
- Филиповић 1959 — *М. Филиповић*. Спальивање мртвих код Јужних Словена // Рад војвођанских музеја. Нови Сад, 1959. Књ. 8. С. 119–131.

- Филиповић 1967 — *М. Филиповић*. Различита етнолошка грађа. Београд, 1967. [СЕЗБ. Књ. 80].
- Филиповић, Томић 1955 — *М. Филиповић, П. Томић*. Горња Пчиња. Београд, 1955 [СЕЗБ. Књ. 68].
- Фойт 1978 — *В. Фойт*. Разработка общей теории пословиц // Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г. Л. Пермякова. М., 1978. С. 230–238.
- Франк-Каменецкий 1934 — *И. Г. Франк-Каменецкий*. Женщина-город в библейской эсхатологии // С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934.
- Франко 1898 — *И. Франко*. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. 1898. Вып. V. С. 189–190.
- Франко 1906 — *И. Франко*. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Апокріфи есхатологічні. Львів. 1906.
- Франко 1966 — Народні пісні в записях Івана Франка. Львів, 1966.
- Франко 1982 — *И. Франко*. Зібрання творів. У 50 т. Київ, 1982. Т. 36. Літературно-критичні праці (1905–1906).
- ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974–1975. Т. 1, 2.
- ФСК — Фольклор Судогодского края / Сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий. М., 2001. Изд. 2.
- ФСРЛЯ — Фразеологический словарь русского литературного языка / Сост. А. И. Федоров. Новосибирск, 1995. В 2 т. Т. 2.
- ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. В 2 кн.
- ФЭЛС — Фальклорна-етнаграфічна і літаратурна спадчына Рэчыцкага раёна. Мінск, 2002.
- Христианство 1993 — Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1.
- Цивьян 1973 — *Т. В. Цивьян*. Сюжет «приход мертвого брата» в балканском фольклоре // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Т. 6. С. 83–105.
- Цивьян 1999 — *Т. В. Цивьян*. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Цонев 1910 — *Б. Цонев*. Опис на ръкописите и старопечатните книги на народна библиотека в София. София, 1910.
- Цыхун 2004 — *Г. А. Цыхун*. Полесские нарубы (лингвотнический аспект) // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 466–475.
- Чагин 1993 — *Г. Н. Чагин*. Мирозозрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993.
- Черепанова 1996 — *О. А. Черепанова*. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Чистов 1978 — *К. В. Чистов*. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 299–327.
- Чистов 1982 — *К. В. Чистов*. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 101–114.
- Чистов 1997 — *К. В. Чистов*. «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в истории русской культуры // Барсов. 1997. Т. 1. С. 400–495.

- ЧС — Чердынская свадьба / Записал и составил И. Зырянов. Пермь, 1969.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 4.
- Чубинський 1995 — *П. Чубинський*. Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.
- Шапкарев 1968 — *К. А. Шапкарев*. Сборник от български народни умотворения. Т. 1. Обредни песни. Народни обичаи. София, 1968.
- Шевченко 1908 — *С. Шевченко*. Єлевферієвська редакція «Сказанія о 12 пятницах» і український список «Сказанія» р. 1604. Київ, 1908. [Отд. оттиск из «Записок Українського Наукового Товариства». Кн. 2. С. 23–27].
- Шевченко 1999 — «Велел Господь показать тебе...». Предисловие и публикация В. Ф. Шевченко // *Живая старина*. 1999. № 2. С. 27–29.
- Шейн 1873 — Белорусские песни, собранные П. В. Шейном // *Записки РГО по отделению этнографии*. СПб., 1873. Т. V. С. 281–832.
- Шейн 1893 — Материалы для изучения быта и языка Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. СПб., 1893. Т. 2.
- Шишманов 1896 — *Ив. Шишманов*. «Песента за мъртвия брат» в поезията на балканските народи. Ч. I // СБНУ. 1896. Кн. XIII. С. 474–569.
- Шишманов 1898 — *Ив. Шишманов*. «Песента за мъртвия брат» в поезията на балканските народи. Ч. II // СБНУ. 1896. Кн. XV. С. 449–600 [Приложение]. С. 1–172.
- Шухевич 1908 — Гуцульщина. Написав В. Шухевич. Львів, 1908. Ч. 5.
- Эккерт 2000 — *Р. Эккерт*. Именные средства выражения в славянских и балтийских языках (*nomina agentis* вместо *verbum finitum*) // *Этимология*. 1997–1999. М., 2000. С. 216–224.
- Элиаде 1987 — *М. Элиаде*. Космос и история. М., 1987.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков. Пра斯拉вянский лексический фонд* / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.
- Этнолингвистический словарь 1984 — *Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы* / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1984.
- Юдин 1998а — *А. В. Юдин*. Этнолингвистика // *Культурология. XX век. Энциклопедия*. СПб., 1998. Т. 2. С. 408–411.
- Юдин 1998б — *А. В. Юдин*. Проблемы языка и народной культуры в люблинской «Этнолингвистике» // *Живая старина*. 1998. № 2. С. 57–59.
- Юдин 1998в — *А. В. Юдин*. Словарь народных стереотипов и символов / Под ред. Е. Бартминского // *Славяноведение*. 1998. № 5. С. 98–100.
- Юдин 1999а — *А. В. Юдин*. Новые издания по славянской этнолингвистике // *Живая старина*. 1999. № 3. С. 58–59.
- Юдин 1999б — *А. В. Юдин*. Новые книги по славянской этнолингвистике // *Slavica Gandensia*. 1999. № 26. Р. 55–67.
- Юдин 2002 — *А. В. Юдин*. Славянская этнолингвистика: новые книги (2000–2002) // *Slavica Gandensia*. 2002. № 29. Р. 275–285.
- Юдин 2003 — *А. Юдин*. Понятие картины/модели мира в польском и русском языкознании // *For East is East. Liber Amicorum Woiciech Skalmowski* / Ed. by T. Soldatjenkova and E. Waegemans. Leuven, 2003. Р. 267–275.

- Юдин 2004 — *А. В. Юдин*. Славянская этнолингвистика: новые издания (2000–2003) // Живая старина. 2–4. 2004. № 1. С. 54–55.
- Юдін 1997 — *О. В. Юдін*. Етнолінгвістичний словник польської народної культури // Народознавчі зошити. Львів, 1997. Зошит 6(18). С. 400–403.
- Юдін 1998 — *О. В. Юдін*. Нові книги зі слов'янської етнолінгвістики (1996–1998 рр.) // Народознавчі зошити. Львів, 1998. Зошит 6(24). С. 730–734.
- Юрчанка 1981 — *Г. Ф. Юрчанка*. Народнае вытворнае слова. 3 гаворкі Мсціслаўшчыны. Мінск, 1981. Т. 1.
- Яворский 1905 — *Ю. А. Яворский*. Очерки по истории русской народной словесности. II. Духовный стих о грешной деве. Киев, 1905.
- ЯКМ — Языковая картина мира и системная лексикография / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. М., 2006.
- Якобсон 1953/1987 — *Р. О. Якобсон*. Основа славянского сравнительного литературоведения // Р. О. Якобсон. Работы по поэтике. М., 1987. С. 23–79.
- Якобсон 1966/1987 — *Р. О. Якобсон*. Грамматический параллелизм и его русские аспекты // Р. О. Якобсон. Работы по поэтике. М., 1987. С. 99–132.
- Ястребов 1866 — *И. С. Ястребов*. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1866.
- Яцимирский 1921 — *А. И. Яцимирский*. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (Списки памятников). Вып. 1. Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921.
- Яцко 1927 — *П. Яцко*. Як ходили русини на божий суд — до Великого Варадина // Народний край (Тячево). 1927. Рочн. 4. С. 107–109.
- Ajdačić 1991 — *D. Ajdačić*. Apelativni žanrovi usmene lirike / Narodna umjetnost. 28. Zagreb, 1991. S. 207–212.
- Ajdačić 1992 — *D. Ajdačić*. Žanrovska dimenzija blagoslova u usmenoj književnosti / Književni rodovi i vrste. Teorija i istorija. 4. Beograd, 1992. S. 151–153.
- Antas 1991 — *J. Antas*. O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji. Kraków, 1991.
- Badalanova 2008 — *F. Badalanova*. The Bible in the Making: Slavonic Creation stories // Imagining Creation / Ed. M. Geller et al. Leiden and Boston, 2008. P. 161–365.
- Baranowski 1981 — *B. Baranowski*. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bartmiński 1973 — *J. Bartmiński*. O języku folkloru. Wrocław, 1973.
- Bartmiński 1977 — *J. Bartmiński*. O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego. Lublin, 1977.
- Bartmiński 1985 — *J. Bartmiński*. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej / Red. M. Basaj, D. Rytel. Wrocław, 1985. T. III.
- Bartmiński 1990 — *J. Bartmiński*. Folklor — język — poetyka. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1990.
- Bartmiński 1993 — *J. Bartmiński*. O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym // Profilowanie pojęć / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1993.
- Bartmiński 2002 — Polskie kolędy ludowe. Antologia / Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył Jerzy Bartmiński. Kraków, 2002.

- Bartmiński, Tokarski 1986 — *J. Bartmiński, R. Tokarski*. Językowy obraz świata a spójność tekstu // Teoria tekstu. Wrocław, 1986. S. 65–81.
- Bešlagić 1974 — *Š. Bešlagić*. O običaju «dvostrukog sahranjivanja» kod naših naroda // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo. Nova serija. Sarajevo, 1974. Sv. XXIX. S. 193–212.
- Bibliografia 2008 — Bibliografia adnotowana lubelskiego zespołu etnolingwistycznego (do roku 2008) / Opracowały B. Maksymiuk-Pacek, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 2008.
- Biegeleisen 1929 — *H. Biegeleisen*. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Bogišić 1874 — *V. Bogišić*. Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slavena. Zagreb, 1974.
- Bonifačić Rožin 1954 — *N. Bonifačić Rožin*. Folklorna građa iz Senja i Sjeverne Dalmacije. Rukopis Instituta za etnologiju i folklor. Zagreb, 1954. № 274.
- Budziszewska 1992 — *W. Budziszewska*. Z terminologii starego folkloru rosyjskiego (*alatyry', plakun, erek, gorezovica*) // Etnolingwistyka. 1992. T. 5. S. 53–58.
- Bulat 1922 — *P. Bulat*. Prostonarodna filozofija o duši // Narodna starina. I. Zagreb, 1922. S. 234–243.
- Caraman 1933 — *P. Caraman*. Obrzęd koledowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- Cibulová 1984 — *T. Cibulová*. Ludové démonologické a kozmologické predstavy na Kysuciach // Národopisné informácie. Č. 1. Riečnica-Harvelka II. Bratislava, 1984. S. 40–55.
- Čulinović-Konstantinović 1963 — *V. Čulinović-Konstantinović*. Dodole i prporuše. Narodni običaji za prizivanje kiše // Narodna umjetnost. Zagreb, 1963. Knj. II.
- EAJ — Etnološki atlas Jugoslavije. Karte s komentarima. Zagreb, 1989. Sv. 1.
- EAS — Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. Bratislava, 1990.
- Engelking 1989 — *A. Engelking*. “Kląć się na czym świat stoi...” Według “Księgi przysłów” i słowników języka polskiego // Przegląd humanistyczny. 7. 1989. S. 83–93.
- Engelking 1991 — *A. Engelking*. Rytuály słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji // Język a kultura / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Grzegorzewskiej. Wrocław, 1991. T. 4. S. 75–85.
- Engelking 2000 — *A. Engelking*. Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
- Etnolingwistyka — Etnolingwistyka: problemy języka i kultury / Red. J. Bartmiński. Lublin.
- Federowski 1897 — *M. Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Fischer 1921 — *A. Fischer*. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- FRHSJ — *J. Matešić*. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1982.
- Gasparini 1955 — *E. Gasparini*. Sulla forma della «doppia sepoltura» presso gli Slavi meridionali // Slovenski etnograf. Ljubljana, 1955. VIII. S. 225–230.
- Gasparini 1958 — *E. Gasparini*. Il rito protoslavo della «seconda sepoltura» [Comunicazioni al IV congresso degli slavisti (Mosca, settembre 1958)]. Roma, 1958.
- Gasparini 1973 — *E. Gasparini*. Il Matriarcato Slavo. Firenze, 1973.
- Grochowski 1980 — *M. Grochowski*. Pojęcie celu. Studia semantyczne. Wrocław etc., 1980.
- Haşdeu 1879 — Cuvente den bătrâni. Cărțile populare ale Românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescisă. Stidiu de filologia comparativă de B. Petreiceicu-Haşdeu. Bucureşti, 1879.

- Haupt und Schmalzer 1953 — Volkslieder der Sorben in der Ober- und Nieder-Lausitz / Herausgegeben von L. Haupt und J. E. Schmalzer. Berlin, 1953. Teil I, II.
- HNP — Hrvatske narodne pjesme kajkavske / Ur. V. Žganec. Zagreb, 1950.
- Horváthová 1982 — E. Horváthová. Návod na výskum rodinných zvykov. Bratislava, 1982.
- Ilešič 1902 — *Ilešič Fr.* Slovenska «hagada» // ZNŽO. 1902. Knj. 7. Sv. 2. S. 184–224.
- Jagić 1868 — V. Jagić. Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga // Arkiv za povjestnicu jugoslavensku. Zagreb, 1868. Knj. 9. S. 65–151.
- Jews and Slavs 1999 — Jews and Slavs. V. 6. Jerusalem in Slavic Culture. Jerusalem; Ljubljana, 1999.
- Język a kultura 1988 — Język a kultura / Pod red. J. Anusiewiczza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1988. T. 1.
- Język w kręgu wartości 2003 — Język w kręgu wartości / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2003.
- Językowy obraz 1990 — Językowy obraz świata / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1990.
- Judin 2003 — A. Judin. Etnolingwistyka słowiańska w latach 2000–2003 // Etnolingwistyka. 2003. T. 15. S. 241–247.
- Katičić 1987 — R. Katičić. *Hoditi–roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien, 1987. Bd. 33. S. 23–43.
- Kolberg 1–60 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 1–60.
- Kolberg 4 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1979. T. 4. Kujawy. Cz. 2.
- Kolberg 5 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 5. Krakowskie. Cz. 1.
- Kolberg 36 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 36. Wołyń.
- Kolberg 48 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1967. T. 48. Tarnowskie–Rzeszowskie.
- Kolberg 49 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1974. T. 49. Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 1.
- Kolberg 52 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1968. T. 52. Białoruś–Polesie.
- Kolberg 57 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1979. T. 57. Ruś Czerwona. Cz. 2. Zesz. 2.
- Kolberg 59 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1985. T. 59. Łużyce. Cz. 1.
- Kolędowanie na Lubelszczyźnie 1986 — Kolędowanie na Lubelszczyźnie / Red. J. Bartmiński, Cz. Hernas. Wrocław, 1986.
- Komentarze PAE 1–8 — Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego. Wrocław; Cieszyn, 1993–2007. T. 1–8 (1. Rolnictwo i hodowla; 2. Budownictwo; 3. Pożywienie; 4. Transport i komunikacja; 5. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe; 6. Wiedza i wierzenia ludowe; 7. Pomoc wzajemna; 8. Zwyczaje i obrzędy weselne).
- Konotacja 1988 — Konotacja / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1988.
- Kotula 1969 — F. Kotula. Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan. Lublin, 1969.
- Kotula 1970 — F. Kotula. *Hej, leluja*, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970.

- Kotula 1976 — *F. Kotula*. Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kotula 1989 — *F. Kotula*. Przeciw urokom. Warszawa, 1989.
- Krstić 1984 — *B. Krstić*. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Krzyżanowski 1962–1963 — *J. Krzyżanowski*. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 2.
- Lovretić 1902 — *J. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1902. Knj. 7. Sv. 1. S. 57–206.
- Lyons 1978 — *J. Lyons*. Semantics. Cambridge, 1978. V. 2.
- Matičeto 1955 — *M. Matičeto*. Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih // Slovenski etnograf. Ljubljana, 1955. VIII. S. 231–254.
- Mencej 1995 — *M. Mencej*. Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih // Anthropos. 1995. № 5–6. S. 198–212.
- Mencej 1997 — *M. Mencej*. Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnom življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.
- Moszyński 1928 — *K. Moszyński*. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1. Kultura duchowa.
- Mošin 1962 — *V. Mošin*. O periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza // Slovo. 1962. 11–12. S. 13–130.
- Naumow 1976 — *A. E. Naumow*. Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1976.
- Navrátilová 1996 — *A. Navrátilová*. «Nečistí zemřelí» v posmrtných a pochřebních obřadech českého lidu // Český lid. 83. 1996. № 1. S. 21–31.
- Navrátilová 2004 — *A. Navrátilová*. Narození a smrt v české lidové kultuře. Praha, 2004.
- Navrátilová 2005 — *A. Navrátilová*. Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího nepřátelského světa // Studia mytologica slavica. Ljubljana, 2005. S. 115–136.
- Nazor 1996 — *A. Nazor*. Još jedan glagoljski tekst Legende o 12 petaka // Croatica. Prinosi proučavanju hrvatske književnosti. Zagreb, 1996. God. 26. Sv. 42, 43, 44. S. 289–302.
- Nazwy wartości 1993 — Nazwy wartości / Red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska. Lublin, 1993. T. 1, 2.
- Niebrzegowska 1996a — *S. Niebrzegowska*. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Niebrzegowska 1996b — *S. Niebrzegowska*. Świat wartości sennika ludowego // Etnolingwistyka. 1996. T. 8. S. 99–112.
- Niebrzegowska-Bartmińska 2007 — *S. Niebrzegowska-Bartmińska*. Wzorce tekstowe kolęd ludowych i ich uwarunkowania pragmatyczne i kulturowe // S. Niebrzegowska-Bartmińska. Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej. Lublin, 2007. S. 195–242.
- Nikolić 2010 — *D. Nikolić*. Struktura i funkcija kletvi u usmenoj i pisanoj epici // Narodna umjetnost. 47/2. Zagreb, 2010. S. 147–162.
- NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.
- Novaković 1872 — *St. Novaković*. Dvanaest petaka // Starine. Zagreb, 1872. Knj. 4. S. 24–28.
- Novaković 1874 — *St. Novaković*. Bugarski zbornik pisan prošloga vieka narodnim jezikom // Starine. Zagreb, 1874. Knj. 6. S. 24–59.

- Orel 1944 — *B. Orel*. Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev. Ljubljana, 1944. Del. I. S. 263–349.
- PAE — Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Warszawa, 1964–1974. Z. 1–5.
- Pantelić 1973 — *M. Pantelić*. Hrvatsko-glagolski amulet // Slovo. 1973. Knj. 23. S. 201.
- Pietkiewicz 1938 — *Cz. Pietkiewicz*. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- Pisarkowa 1976 — *K. Pisarkowa*. Konotacja semantyczna nazw narodowości // Zeszyty Prasoznawcze. 1976. № 1. S. 5–26.
- PKL — Polskie kołędy ludowe. Antologia / Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002.
- Polenaković 1960 — *H. Polenaković*. «Hagada» u makedonskoj pisanoj i usmenoj književnosti // Rad kongresa folklorista Jugoslavije. Ljubljana, 1960. VI. S. 333–339.
- Polívka 1889 — *Gj. Polívka*. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu // Starine. Zagreb, 1889. Knj. 21. S. 208–211.
- Polívka 1890 — *Gj. Polívka*. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu // Starine. Zagreb, 1890. Knj. 22. S. 195–220.
- Puchner 1982 — *W. Puchner*. Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens // Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Basel, 1982. Hefl 3–4. P. 98–127.
- Putnam 1975 — *H. Putnam*. Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Cambridge Univ. Press, 1975. Vol. 2.
- Puzynina 1992 — *J. Puzynina*. Język wartości. Warszawa, 1992.
- Rain 1963 — Rain in Indian Life and Lore / Ed. by S. Sen Gupta. Calcutta, 1963.
- RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- Siewiński 1903 — *A. Siewiński*. Bajki, legendy i opowiadania ludowe (zebrane w powiecie sokalskim) // Lud. 1903. T. 9. S. 68–85.
- Sikimić 1996 — *B. Sikimić*. Etimologija i male folklorne forme. Beograd, 1996.
- SJPD — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958–1969. T. 1–11.
- SLSJ — Słownik ludowych stereotypów językowych / Pod red. J. Bartmińskiego. Zeszyt próbny. Wrocław, 1980.
- Soukup 1899 — *J. Soukup*. Proč Bůh vzal lidem vědění o smrti // Český lid. 1899. 8. S. 143–144.
- SP — Słownik prasłowiański. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–. T. 1–.
- SSS — Słownik starożytności słowiańskich. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1961–1982. T. 1–6.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1996. T. 1/1. Kosmos. Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie; 1999. T. 1/2. Kosmos. Ziemia. Woda. Podziemie; 2012. T. 1/3. Kosmos. Meteorologia. T. 1/4. Świat. Światło. Metale.
- Strohal 1910 — *R. Strohal*. Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige // ZNŽO. 1910. Knj. 15. Sv. 1. S. 120–160.
- Strohal 1917 — *R. Strohal*. Stare hrvatske apokrifne priče i legende. Bjelovar, 1917.
- Sušil 1951 — Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými / Sebral a vydal F. Sušil. Praha, 1951. Vyd. 4.

- Sychta 1–7 — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Štrekelj 3–4 — Slovenske narodne pesmi iz tiskanih in pisanih virov / Zbral in vredil Dr. K. Štrekelj. V Ljubljani, 1904–1907. Zv. 3; 1908–1923. Zv. 4.
- The Old Testament Apocrypha 2011 — The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity. Tuebingen, 2011.
- Thompson 1961 — The types of the Folktale. A classification and bibliography Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen / Translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961.
- Tolstaja 1998 — *S. Tolstaja*. Stereotyp w «języku kultury» // Język a kultura. T. 12. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / Pod red. J. Anusiewiczza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 99–108.
- Uther 2004 — *H. J. Uther*. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. P. 1. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales. Helsinki, 2004 (FF Communications. V. CXXXIII. № 284).
- Vlahović 1972 — *P. Vlahović*. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.
- Vukanović 1986 — *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Knj. I.
- Wartości 2012 — Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów / Red. M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel. Lublin, 2012.
- Wartościowanie 1992 — Wartościowanie w języku i tekście na materiale polskim i niemieckim / Pod red. G. Falkenberga, N. Friesa i Ja. Puzyniny. Warszawa, 1992.
- Wężowicz-Ziółkowska 1983 — *D. Wężowicz-Ziółkowska*. Świat wartości kołędzy życzącej // Literatura ludowa. 1983. № 6. S. 31–41.
- Wierzbicka 1999 — *Anna Wierzbicka*. Owoce i warzywa / Semantyka kategoryzacji ludzkiej // Anna Wierzbicka. Język — umysł — kultura. Warszawa, 1999. S. 83–137.
- Witkowski 1967 — *Cz. Witkowski*. Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i I połowy XX w. // Rocznik Muzeum Etnograficznego. Kraków, 1967. T. 2.
- Wollman 1920–1926 — *F. Wollman*. Vampyrické pověsti z oblasti středoevropské // Národopisný věstník československý. 1920. T. 14. Č. 1. S. 1–16; Č. 2. S. 1–57; 1921. T. 15. S. 1–38; 1923. T. 16. S. 80–96, 133–149; 1926. T. 18. S. 133–161.
- Wrocławski 1991 — *K. Wrocławski*. List z nieba czyli Epistoła o niedzieli. Warszawa, 1991.
- W zwierciadle 1999 — W zwierciadle języka i kultury / Pod red. J. Adamowskiego i S. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999.
- Zablatnik 1990 — *P. Zablatnik*. Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.
- Zaorálek 1963 — *J. Zaorálek*. Lidová rčení. Praha, 1963.
- Záturecký 1965 — *A. P. Záturecký*. Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Bratislava, 1965 (Изд. 1: *A. P. Záturecký*. Slovenská prísloví, pořekadla a úsloví. Praha, 1896).
- Zečević 1973 — *Sl. Zečević*. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973.
- Zguta 1977 — *R. Zguta*. The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // Slavic Review. 1977. V. 36. № 2. P. 220–230.

- Zíbrt 1928 — *Zíbrt Č.* Ohlas obřadních písní velikonočních (Haggadah: Chad gajda, Ehad mi iodea) v lidovém podání. Praha, 1928.
- Zieńkiewicz 1851 — *R. Zieńkiewicz.* Piosenki gminne ludu pińskiego. Kowno, 1851.
- Z kolędą przez wieki 1996 — *Z kolędą przez wieki.* Kolędy w Polsce i krajach słowiańskich / Pod red. T. Budrewicza, S. Koziary, J. Okonia. Tarnów; Kraków, 1996.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- Zowczak 2000 — *M. Zowczak.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Включенные в книгу статьи представляют собой переработанные, исправленные, расширенные или сокращенные версии следующих публикаций:

I

Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин — Фольклор и этнолингвистика // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М., 2005. С. 118–132.

Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого. М., 2013. С. 10–25.

Мир и человек в словаре «Славянские древности» // Навстречу III Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей. М., 2013. С. 128–146.

Этнолингвистика Ежи Бартмиńskiego // Ежи Бартмиński. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 9–20.

Стереотип и картина мира — 1) Стереотип в этнолингвистике // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. М., 1995. С. 124–127; 2) Stereotyp w języku kultury // Język a kultura. T. 12. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / Pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 99–108; 3) Стереотип и картина мира // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 2009. С. 262–264.

К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – I. М., 1992. С. 33–45.

Устный текст в языке и культуре // Tekst ustny — texte oral. Struktura i pragmatyka — problemy systematyki — ustność w literaturze / Pod red. M. Abramowicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1989. S. 9–14.

Категория оценки в языке и тексте // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015 (в печати).

Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности // Заједничко у словенском фолклору / Уредник Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 17–31.

II

Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия — 1) Христианское и языческое в славянском народном календаре (к проблеме двоеверия) // Истоки русской культуры (Археология и лингвистика). Тезисы докладов. М., 1993. С. 56–58; 2) Сакральное и магическое в народном культе святых // Folklor — Sacrum — Religia /

Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995. S. 38–46; 3) Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Средние века — раннее новое время. Сб. тезисов. М., 2000. С. 120–126; 4) Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия // Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду. 2006. Бр. XXXI. С. 5–20.

О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции — 1) О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 21–37; 2) «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов междунар. конференции (Третьи Шмелевские чтения). М., 1998. С. 99–100; 3) Бренное тело, или Из чего сотворен человек // Јужнословенски филолог. Београд, 2000. Књ. LVII/3–4. Посвећено Павлу Ивићу. С. 1191–1199.

Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // Живая старина. 1997. № 3. С. 31–35.

«Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянском фольклоре — «Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской традиции // W zwierniadle języka i kultury / Pod red. J. Adamowskiego i S. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999. S. 58–81.

Три мира польских колядок // Текст славянской культуры. К юбилею Л. А. Софроновой. М., 2011. С. 24–34.

Почему люди не знают срока своей смерти? // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого. М., 2013. С. 253–266.

Рассказы о посещении «того света» в славянской устной традиции в их отношении к книжному жанру «видений» // Jews and Slavs. Vol. 10. Semiotics of Pilgrimage. Jerusalem, 2003. P. 43–54.

Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» — 1) Трагови старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. Књ. 14. С. 237–247; 2) Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // С. М. Толстая. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 543–562.

«Повесть чисел» в письменной и устной традиции — 1) «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // Восток и Запад в балканской модели мира. Памяти В. Н. Топорова. М., 2007. С. 214–226; 2) Об одной числовой модели в фольклорных текстах // Фольклор, постфольклор, быт, литература. Сб. статей к 60-летию А. Ф. Белоусова. СПб., 2006. С. 12–20.

III

Предметные оппозиции и их символические функции // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11.] Винограде. К юбилею Л. Н. Виноградовой. М., 2011. С. 9–18.

Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц) // Јужнословенски филолог. Београд, 2008. LXIV. С. 497–507.

О прагматической семантике пословиц (на материале сборника Вука Караджича) — печатается впервые.

Многочисленность текста (о семантической структуре балканской баллады «Братья и сестра») // Језик, књижевност, култура: Новици Петковићу у част. Зборник радова / Уред. Ј. Делић, А. Јовановић. Београд, 2011. С. 281–294.

Мотив расставания с волей (красотой) в свадебных причитаниях Русского Севера — Мотив расставания с волей, красотой в севернорусских свадебных причитаниях // «Уведи меня, дорога». Сб. памяти Т. А. Бернштам. СПб., 2010. С. 149–158.

Семантика места и времени в севернорусской свадебной причете // Пространство и время в языке и культуре. М., 2011. С. 323–344.

Заметки о языке севернорусских причитаний // Язык и прошлое народа: сб. научных статей памяти проф. А. К. Матвеева / Отв. ред. проф. М. Э. Рут. Екатеринбург, 2012. С. 464–475.

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

Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 292–308.

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

Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение. 1996. № 1. С. 39–43.

Формула самоотречения в заговорах // Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня. Сб. в честь С. Ю. Неклюдова. М., 2008. С. 382–389.

Структура текста «Тетралогии» из Новгородского кодекса — 1) Структура текста «Тетралогии» из Новгородского кодекса // Russian Linguistics. 2004. Vol. 28. № 1. Р. 29–41; 2) К реконструкции скрытых текстов «Новгородского кодекса» // Власть, общество, культура в славянском мире в средние века. К 70-летию Б. Н. Флори. М., 2008. С. 408–415.

Языковая игра и вербальная магия (этнолингвистическая заметка) // Фонетика и нефонетика. К 70-летию Сандро В. Кодзасова. М., 2008. С. 717–721.

IV

Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 151–205.

Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 236–267.

Обычай «вторичного погребения» на Балканах — Обычай «вторичного погребения» в зеркале археологии и этнографии // Ученые записки Российского православного ун-та св. ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 118–125.

Дождь в фольклорной картине мира — Дождь в фольклорной модели мира // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. А. Архипова и И. Полинской [Berkley Slavic Specialties], 1997. Вып. 1. С. 105–119.

Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 198–219.

Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия // Spomenica Valtazara Bogišića. Beograd, 2011. Knj. 2. S. 383–394.

Этнографические наблюдения в записках иностранных путешественников о России в XVI–XVII вв. // А. М. Панченко и русская культура. СПб., 2008. С. 790–810.

Научное издание

С. М. Толстая

ОБРАЗ МИРА В ТЕКСТЕ И РИТУАЛЕ

Редактор *М.Н. Толстая*
Дизайн обложки *Е.А. Горева*
Дизайн макета и верстка *М.Н. Толстая*

Подписано в печать 24.11.2014 г. Формат 60 × 100 1/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 32 п. л.
Тираж 1000 экз. Первый завод 500 экз. Заказ №

Русский Фонд Содействия Образованию и Науке
Университет Дмитрия Пожарского
119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 13
www.s-and-e.ru

121099, Москва, Шубинский пер., д. 6
ППП «Типография “Наука”»