

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

БАЛКАНСКИЙ ДЕЙКСИС И БАЛКАНСКИЕ (ЯЗЫКОВЫЕ) ЖЕСТЫ

ПАМЯТИ ТАТЬЯНЫ МИХАЙЛОВНЫ НИКОЛАЕВОЙ

БАЛКАНСКИЙ ДЕЙКСИС И БАЛКАНСКИЕ (ЯЗЫКОВЫЕ) ЖЕСТЫ



Москва 2017



ТАТЬЯНА МИХАЙЛОВНА НИКОЛАЕВА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

БАЛКАНСКИЙ ДЕЙКСИС
И БАЛКАНСКИЕ (ЯЗЫКОВЫЕ) ЖЕСТЫ

ПАМЯТИ ТАТЬЯНЫ МИХАЙЛОВНЫ НИКОЛАЕВОЙ

Москва 2017

Рекомендовано к печати

Ученым советом Института славяноведения РАН

Рецензенты:

к.ф.н. М.В. Завьялова

чл.-корр. РАН А.Л. Топорков

Редколлегия:

М.М. Макарецв (отв. ред.), И.А. Седакова, Т.В. Цивьян

Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой. – М.: Институт славяноведения РАН, 2017. – 128 с.

ISBN 978-5-7576-0388-9

В сборник вошли материалы Круглого стола, организованного Центром лингвокультурных исследований BALCANICA в память о выдающемся слависте, члене-корреспонденте РАН Татьяне Михайловне Николаевой (1933–2015). На суд читателя выносятся новаторские интерпретации дейксиса и речевых жестов на основе разнообразных балканских текстов от античности до наших дней.

В оформлении обложки использован фрагмент картины Л. Шейки «Вещевой склад» («Складиште»), 1970. (Опубликована: Дејан Ђорић. Леонид Шејка (1932–1970). Београд: «Службени гласник», 2007.)

*На фронтисписте фотография Татьяны Михайловны Николаевой.
Автор: И.Т. Вепрева*

© Институт славяноведения РАН, 2017

© Коллектив авторов, 2017

© М.М. Макарецв (оригинал-макет и предпечатная подготовка)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М.М. Макарец</i> (Москва)	
Языковые жесты, <i>qualia</i> и синестезия в балканской модели мира.....	7
<i>А.В. Жугра</i> (Санкт-Петербург)	
Из наблюдений над коммуникативным поведением албанцев (термины родства в роли обращения)	14
<i>И.А. Седакова</i> (Москва)	
Дейксис и языковые жесты в пространстве болгарского именованного.....	38
<i>О.В. Белова</i> (Москва)	
Как Адам давал имена животным: балканские и русские версии сюжета и его иконография.....	51
<i>Л.И. Акимова</i> (Москва)	
Дейксис в изобразительном искусстве: московская амфора мастера Дария.....	64
<i>Н.В. Злыднева</i> (Москва)	
Жест в живописи: <i>sub specie balcanica</i>	80
<i>К.А. Климова</i> (Москва)	
Что такое мундза, или самый оскорбительный жест для грека.....	90
<i>Елена Будовская</i> (Вашингтон), <i>Кира Задоя</i> (Дюссельдорф), <i>Владислава Мария Вардиц</i> (Потсдам / Иена)	
Проклятия как действительные маркеры в карпатской народной мифологической прозе.....	100

М. М. Макарец (Москва)

ЯЗЫКОВЫЕ ЖЕСТЫ, *QUALIA* И СИНЕСТЕЗИЯ В БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

Этот сборник включает в себя материалы круглого стола «Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты», проведенного Центром лингвокультурных исследований *BALCANICA* 29 марта 2016 года. Он посвящен памяти Татьяны Михайловны Николаевой (1933-2015).

С 1990 по 2012 г. Татьяна Михайловна руководила Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН, и наши балканские конференции всегда проходили при ее участии. Тема языковых жестов – скромный оммаж ее широким научным интересам. Среди них – формальное описание русской грамматики, машинный перевод, просодия и фразовая интонация, описание неклассифицированной ранее группы слов – *партикул*, семиотика, лингвистика текста и литературоведение. Языковые жесты соотносятся сразу с двумя направлениями научной деятельности Татьяны Михайловны. С одной стороны, языковые жесты непосредственно связаны с речью (в сосюрховской дихотомии язык/речь) и не существуют вне ее – а именно интерес к речевым структурам определял творчество Татьяны Михайловны в течение долгого времени. С другой стороны, идея языковых жестов неотделима от звучащей речи: звучащей речью Татьяна Михайловна больше всего занималась в начале и середине своего творческого пути, и в последние годы она хотела вернуться к этой проблематике.

Центральное для нашего круглого стола понятие «языкового жеста» не является термином в строгом смысле. Оно возникает у разных исследователей независимо друг от друга и используется для обозначения разных явлений. Поэтому за основу предлагается принять максимально широкий семасиологический подход и двигаться от предложенного квазитерминологического словосочетания к различным реальностям, которые могут стоять за ним.

В то же время, разговор о языковых жестах неизбежно связан с некоторыми важными характеристиками кодов модели мира, о которых также необходимо сказать несколько слов.

Еще Павел Флоренский в заметке «Храмовое действо как синтез искусств» указывает на то, что богослужение представляет собой нечто целое, созданное из пересекающихся кодов. «Искусство огня», «искусство дыма», «ритм движений», «вокальное искусство и поэзия»

и т.д.: «всё, соподчиненное тут друг другу, не существует или по крайней мере ложно существует взятое порознь» (Флоренский 1918/1996). Сказанное отчасти затрагивает большую тему синестезии, которая поднималась в 2013 году на Балканских чтениях 12 «Пять человеческих чувств *sub specie* балканской картины мира» и к которой я сегодня не буду обращаться. В то же время, от приведенной цитаты из Павла Флоренского всего один маленький шаг до рассмотрения роли каждого кода в составе целого. Мы знаем, что в обрядах и ритуалах содержание словесного текста дублируется элементами разных кодов: «Коды... могут относиться к плану содержания (космологический, аграрный, пищевой, социальный и т.п), к плану выражения (словесный, жестовый, хореографический, музыкальный и т.п.) и к трансформации эмпирической реальности в текстах (свадебный код в ритуалах календарного цикла, в сказке и в других фольклорных жанрах), т.е. к форме плана содержания» (Цивьян 2009: 38). Ритуальная реалья может выступать «в языковом обличье: увидеть базилик, понюхать его и произнести слово *базилик* – <...> одно и то же» (Там же). Иными словами, модель мира допускает синонимическое выражение некоторых знаков средствами разных кодов.

Языковой жест существует на пересечении двух кодов – словесного и жестового. Предлагая тему для круглого стола, мы исходили из многозначности этого понятия. Как кажется, первым его использовал Е.Д. Поливанов в статье «По поводу звуковых жестов японского языка», опубликованной в ОПОЯЗовском сборнике «Поэтика» (Поливанов 1919) применительно к звуко сочетаниям, «роль которых аналогична роли жестов потенциально-естественных, имеющих претензию на общепонимаемость (в том числе, и жестов, копирующих факты внешнего мира)» (Там же, 31). Частным случаем таких слов является ономотопея и производные от звукоподражаний слова (ср. русские *чирикать*, *пиликаать*). Структурно такие слова в японском устроены похожим образом и могут передавать не только слуховые, но и зрительные, осязательные, моторные и иные впечатления – в этом случае, конечно, о звукоподражании не может быть и речи, ср.: «*хирари* о блеске, сверкании; *киттири* о тесном, точном; *носсори* о движении улитки, о неуклюжем, о чванстве; *никкори* об улыбке, о светлом смехе; *паттири* о больших ясных глазах; *гарари* о шуме от стука; *хорори* о каплях слез, бегущих одна за другой; *саппари* – "ясно, вполне, всецело"; *сиккари* – "крепко, верно"» (Там же, 34). Иными словами, для Поливанова языковые («звуковые») жесты – это прежде всего группа слов, обладающих похожими звуковыми

характеристиками, оставляющих слуховое, зрительное, осязательное, моторное или иное впечатление. Отметим, что это имеет выход на тему иконичности знака¹.

Такого рода впечатления могут связываться не только с отдельными словами в рамках одного языка. Например, во время повседневной коммуникации с албанцами иногда приходится слышать словосочетание *zëri i trashë* ‘низкий, досл. «плотный» голос’. Это одна из характеристик, которые носители стандартного албанского и жители южной Албании часто дают гегскому. Кэрри Эн Морган говорит, что в Албании «плотность языка» имеет четко осознаваемые гендерные и социолингвистические измерения (Morgan 2015; 2016). Северные идиомы – более «плотные» – ассоциируются с маскулинностью и с горным пейзажем. Женщина, говорящая на «плотном» идиоме, может ассоциироваться с обетной девой – *burrnesh|ë, a*. При этом конкретные лингвистические репрезентации «плотного языка» достаточно многообразны. Это и нестандартные грамматические особенности (например, использование гегского инфинитива), и, конечно, особенности фонетики (долгота и назальность гласных, менее широкий тональный диапазон), а также более медленный темп речи. Прилагательное (*i, e*) *trashë* имеет несколько значений в стандартном албанском, помимо ‘плотный’ (с рядом подзначений, например, *veshjet e trasha* ‘теплые вещи’), также ‘неотесанный, грубый’. К.Э. Морган предлагает рассматривать *плотность* (*trashësi*) как *qualia* – свойство ментальных состояний, которое можно определить как «каково оно», т.е. «ощущение». Это качество акта восприятия, телесного ощущения: как *qualia* могут рассматриваться боль, восприятие цвета, запаха, формы и т.д. Качественный знак указывает на значение только будучи воспринятым органами чувств реципиента. Антропология рассматривает человеческие чувства как культурно концептуализованные каналы восприятия *qualia*, через которые человек получает знание о материальных предметах и субстанциях (Harkness 2015: 579).

С. Гал рассматривает *qualia* в применении к языку как метапрагматические ярлыки, иконически связанные с регистром (диалектом, языком...), на который они указывают. При этом иконичность возможна только в некоторых рамках: «Речь и речевые формы, как и другие феномены материального мира, имеют

¹ Проблема иконичности звуков разбирается, например, в работах по фоносемантике (Журавлев 1974; Hinton 1994).

потенциально бесконечное количество признаков. В каждом отдельном социоисторическом случае некоторые потенциальные материальные качества игнорируются или отбрасываются, а другие оказываются в центре индивидуального, ситуационно или культурно обусловленного внимания. Некоторые признаки затем признаются, осмысляются и иногда конвенциализируются в рамках отдельной концепции или перспективы» (Gal 2013: 34; перевод мой – М.М.). При этом знание того, какие признаки языка интерпретируются через какие *qualia*, является частью общего культурного знания человека¹. *Qualia* в таком понимании вполне могут рассматриваться среди прочих видов языковых жестов.

Перечисленное только открывает список вопросов, связанных с понятием языкового жеста. Так, ряд исследователей применяет словосочетание «голосовой жест» к доязыковой коммуникации (например, рычание собаки, готовящейся к нападению). По Джорджу Миду (Mead 1934), «голосовой жест» – то явление, из которого позже возникает человеческий язык. Здесь акцент ставится не на словесном, а на жестовом коде, что легко заметить в названии (не «языковой», а «голосовой» жест, *vocal gesture*; другими словами, хотя во главу угла и ставится звучание, звучание это, строго говоря, предъязыковое) Это подводит нас к большой и давно обсуждаемой теме бихейвиоризма и теорий происхождения языка, а также теме собственно жестов, которые факультативно могут сопровождаться словами.

Жесты как движение в пространстве выводят нас также на большую тему дейксиса. «Текст пространствен (т.е. он обладает признаком пространственности, размещается в “реальном” пространстве <...>), и пространство есть текст (т.е. пространство как таковое может быть принято как сообщение)» (Топоров 1994: 17), стало быть, элементы текста и элементы языка могут быть описаны в пространственных терминах. Таким образом, говоря о языковых жестах, можно рассматривать также дейктические слова – это другой подход, который во взаимоотношениях жестового и словесного кода ставит акцент на словесном. Указывающие жесты непосредственно связаны по значению с

¹ Конечно, *qualia* применяются не только по отношению к языковым формам; среди других примеров – социальное взаимодействие («циркуляция воздуха разговора в пространстве взаимодействия – как будто речь идет о кондиционере» в Токио), религия (тактильная медитация у католических монахинь в Мексике при причащении) и т.д. (примеры по Harkness 2015). Ср. также «теплоту духовную» при совершении Иисусовой молитвы в православной аскетике (свт. Феофан Затворник).

дейктическими словами языка (ср. исходное значение др.-гр. *δείκνυμι*, *δείξω* ‘показывать’): они позволяют указать на когнитивный центр системы координат (*origo*, *здесь* и *сейчас* говорящего), отношения между участниками процесса коммуникации, противопоставлять элементы мира, находящиеся *близко/далеко*, *внутри/вне* некоторого объема, определяемых через принадлежность говорящему или кому-то иному, т.е. *своих / чужих* и т.д.

Связь между словесным и жестовым кодом часто может присутствовать неочевидным, но от того не менее реальным образом. Так, Т.В. Цивьян рассматривает функционирование *dativus ethicus* в балканских языках как интериоризацию предмета в локус данного субъекта, или же как языковой жест направленный на себя (Цивьян 1999). То есть, жест можно рассматривать как движение не только в физическом пространстве, что открывает дополнительные перспективы для исследований, см., например, ее же статью о балканских партикулах как звуковых (языковых) жестах (Цивьян 2015).

Круглый стол «Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты», материалы которого представлены в настоящем сборнике, был проведен в рамках большого проекта «Балканский тезаурус», цель которого – обобщение существующих разработок в области семиотической балканистики. Из содержания видно, насколько отличаются подходы участников – что изначально заложено в многозначности понятия «языковой жест». И хотя они, как кажется, не исчерпывают всей потенциальной сложности этого понятия, мы можем сказать, что приближаемся к тезаурусному описанию семасиологических производных языкового жеста.

Литература

- Журавлев 1974 – Журавлев А.П. Фонетическое значение. Л.: ЛГУ, 1974.
- Поливанов 1919 – Поливанов Е.П. О звуковых жестах японского языка // Поэтика. Сборники по теории поэтического языка. Петроград, 1919. С. 27–36.
- Топоров 1994 – Топоров В.Н. О мифопоэтическом пространстве. (Studi slavi, № 2.) Pisa, 1994.
- Флоренский 1918/1996 – Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С.199–215.
- Цивьян 1999 – Цивьян Т.В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

- Цивьян 2009 – *Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2009.
- Цивьян 2015 – *Цивьян Т.В.* Балканские партикулы как звуковые (языковые) жесты // Балканските езици, литератури и култури. Дивергенция и конвергенция. Международна конференция, посветена на 20-годишнина от създаването на специалност *Балканистика*. София, 30-31 май 2014 г. / Съст. П. Асенова и др. София, 2015. С. 13–19.
- Gal 2013 – *Gal S.* Tastes of talk: qualia and the moral flavor of signs // *Anthropological Theory* 12 (1/2), 2013. Pp. 31–48.
- Harkness 2015 – *Harkness N.* The pragmatics of qualia in practice // *The Annual Review of Anthropology* 44, 2015. P. 573–589.
- Hinton 1994 – *Sound Symbolism* / Ed. by Hinton L. et al. New York: Cambridge University Press
- Mead 1934 – *Mead G.* Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.
- Morgan 2015 – *Morgan C.A.* Language Ideologies in TirOna. Thesis ... for the Degree of Master of Arts in the Graduate School of the Ohio State University. Columbus, OH, 2015.
- Morgan 2016 – *Morgan C.A.* Gender, geography, and voice: the thickness of northern dialect (Published at <https://shqiptarizume.wordpress.com/2016/03/23/gender-geography-and-voice-the-thickness-of-northern-dialect/> on 23.03.2016, accessed on 20.06.2017).

Maxim Makartsev (Moscow)

Language gestures, qualia and the synaesthesia of the codes in the model of the world

Abstract: This is the introduction article to the book of proceedings of the round table “The Balkan deixis and Balkan (language) gestures.” The concept of language gestures is a quasiterm that is occasionally used by various authors for various things: onomatopoeia, qualia, pre-linguistic communication, and deixis. The collection of articles attempts to investigate the variety of domains within which this language signs can be used as gestures and to approach a thesaural description of the problem.

Note on the author: Maxim Makartsev, PhD in philology, a senior research fellow in the Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. E-mail: makarcev@bk.ru.

Key words: language gestures, qualia, synaesthesia, pre-linguistic communication, deixis.

Аннотация: Эта статья – введение к книге материалов круглого стола «Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты». Языковой жест – это квазитермин, который может быть использован для обозначения разных явлений, связанных с языком: ономаптопеи, qualia, доязыковой коммуникации и дейксиса. Книга представляет собой опыт приближения к тезаурусному описанию областей, в рамках которых языковые знаки могут использоваться как жесты.

Об авторе: Максим Максимович Макарецов, к.ф.н., старший научный сотрудник Института славяноведения РАН. E-mail: makarcev@bk.ru.

Ключевые слова: языковые жесты, qualia, синестезия, доязыковая коммуникация, дейксис.

А. В. Жугра (Санкт-Петербург)

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД КОММУНИКАТИВНЫМ
ПОВЕДЕНИЕМ АЛБАНЦЕВ
(ТЕРМИНЫ РОДСТВА В РОЛИ ОБРАЩЕНИЯ)

Коммуникативное поведение человека активно исследуется на протяжении последних десятилетий. Сформулированы своего рода правила, которыми руководствуются люди в процессе общения, так называемые максимы речевого общения. В качестве центральной коммуникативной категории признается вежливость, – «система коммуникативных стратегий и тактик, используемых в реальном общении и нацеленных на бесконфликтную коммуникацию и взаимопонимание» (Ларина 2009: 167). Эти стратегии определяются социально-культурными факторами, присущими данной лингвокультуре, и коммуникативной целью, т.е. они релятивны и национально-специфичны. Гармоничное общение достигается сочетанием двух главных стратегий – стратегии дистанцирования и стратегии сближения. При этом одним из важнейших условий успешной коммуникации является сохранение лица (своего социального имиджа) каждым из коммуникантов – как говорящим, так и слушающим.

**О некоторых особенностях общественной жизни
в северной Албании**

Поскольку стиль коммуникации в значительной мере определяется социально-культурными факторами, целесообразно указать на некоторые черты общественной жизни, характерные для северной Албании. Здесь дольше, чем в целом в Албании, сохранялся патриархальный уклад жизни, регламентированный нормами обычного права. Имел место феномен большой семьи (до 100 и более человек), вся жизнедеятельность которой строилась на принципе полновластия главы семьи. Большая семья (*Sipre*), имевшая несколько женатых мужчин (сыновей главы семьи), включала, таким образом, в свой состав соответствующее число малых семей, где были свои отец и мать и их дети – сыновья и дочери. Степень родства между собой детей этих малых семей – это двоюродные братья и сестры, однако албанцы называли их всех всегда только *vëllezër* 'братья' и *motra* 'сестры'. Среднее поколение называло старших *xhaxha* 'дядя', *bac|ë, a* – вокатив к старшему мужчине, *hall|ë, a* 'тетя'. И только в случае, когда возникала потребность уточнения, давали более точное

определение – *i biri i të vëllait* ‘сын брата’, *gruaja e vëllait të babës* ‘жена брата отца’ и под. (Tirta 2003: 240). Глава большой семьи, полновластный хозяин всего и всех, называл членов семьи *gjint e mij* ‘мои родичи’, а за пределами семейного общения, например с представителем власти, о любом молодом члене семьи говорил *djali im* ‘мой сын’ или *bija ime* ‘моя дочь’ (там же, 245). Количество больших семей было не велико, однако они пользовались большим авторитетом и уважением в округе. В целом же к началу XX в. преобладали семьи, состоявшие в среднем из 5-7 человек (там же, 236).

Укажем здесь еще на одно обстоятельство. В высокогорных районах северной Албании вплоть до XX в. удерживалась организация общественной жизни на основе древних родо-племенных подразделений – фисов, и любой албанец знал, из какого фиса он происходит. Здесь сохранялись архаичные формы семейно-брачных отношений, в частности, очень сильны были пережитки родовой экзогамии. Принцип экзогамной организации фиса можно проиллюстрировать хрестоматийным примером из албанского эпоса. Когда одного из эпических героев – Халиля, упрекают за то, что он не женится, тот отвечает: *Kah kam vlla e kah kam motër, / Deksha para, n'u martosha! / Se gjithë grat e Krahinës, ku janë, / Se gjithë vashat e Jutbinës, ku janë, / Bash si motra qi po m'duken* (Эпика 4: 76–80)¹ ‘Там, где у меня брат, там, где у меня сестра, / Я бы скорее умер, чем женился, / Ведь все женщины Краины, где они есть, / Ведь все девушки Ютбины, где они есть, / Все они для меня как сёстры’. И далее: *Po ku â ndie n'mjet tokës e t'qiellës, / Se muer vllau motrën e vet? / Qi tanë bijat e Krahinës, ku janë, / Tanë si motra qi po m'duken* (там же, 118–121) ‘Где слыхано между землей и небом, / Чтобы брат взял свою сестру? / А ведь все дочери Краины, где они есть, / Все они кажутся для меня сёстрами’.

Народная мораль в Албании в целом, а в патриархальном обществе албанских горцев особенно, на первое место ставила такое нравственное понятие как *burrëri*|-, а ‘мужественность, мужество, храбрость’. Это понятие включало, однако, более широкий спектр значений, близких понятиям *fisnikëri*|-, а ‘благородство’ или *nder*|-, *i* ‘личная честь’, – это верность слову, умение вести беседу, рассудительность, гостеприимство.

¹ При цитировании примеров из албанского эпоса (Эпика, КК) в скобках указываются номер песни и номера стихов, при цитировании примеров из так называемых анекдотов (Anekdoti I, Anekdoti V) указываются их номера и страницы, при цитировании примеров из сказок (Dibra) – только страницы.

Личная честь – самое ценное, что есть у человека, она почти не восстановима при потере. Очень часто личная честь обозначается словом *fytyr|ë, a* ‘лицо’ или словом *faq|e, ja* ‘щека; лицо’. В албанском языке существует большое число устойчивых сочетаний со словами *fytyrë* и *faqe*, выражающих именно ценность понятия честь, доброе имя: *ka një fytyrë* ‘честный и открытый’ (букв. ‘имеет лицо’), *s'ka fytyrë* ‘бесчестный’ (букв. ‘не имеет лица’), *ia mori fytyrën* ‘опозорил кого-либо’ (букв. ‘забрал его лицо’), *zbardh faqen* ‘поддержать честь’ (букв. ‘сделать белым лицо’), *nxij faqen* ‘опозорить’ (букв. ‘сделать черным лицо’) и др. Вопросы чести – одна из любимых тем на собраниях мужчин, часто она обыгрывается в фольклоре. Вот для иллюстрации история с братом, пришедшим в гости в дом к своей замужней сестре и задержавшимся у нее на два месяца. Однажды утром он просит сестру: – *Qitëm, uj, motër, t'e laj fytyrën*. ‘Полей мне воды, сестра, умыть лицо’. На что сестра ему отвечает: – *Uh, vlla! ... Çfarë fytyre po do me la!? Ti me pasë fytyrë, shkon tu shpija jote* (Anekdotat I 166: 87) ‘– Эх, брат! Это какое лицо ты хочешь умыть? Было бы у тебя лицо (т. е. честь. – А. Ж.), ты пошел бы к себе домой’.

Щепетильное отношение к вопросам личной чести определяло и характер межличностной коммуникации, как в плане выбора речевых стратегий, так и в плане выполнения принятых правил поведения.

В числе некоторых речевых стратегий отмечается, например, использование многочисленных формул, которыми пронизана повседневная речь албанца. Это формулы приветствия и прощания при встрече знакомых и незнакомых людей на улице, на работе в поле, на базаре, формулы, сопровождающие прием гостя, а также звучащие в других жизненных ситуациях. Эти формулы отражают доброжелательную позицию говорящего, направленную на создание чувства доверия у слушающего, и ответную, солидарную, позицию адресата речи. В таких формулах отразился своего рода этический кодекс албанца – *një kod etik të ropullit* (Tirta 2003: 351). В качестве иллюстрации можно привести общеалбанское приветствие – *Tungjatjeta!* ‘Здравствуй!’ (восходит к словосочетанию со значением ‘да продлится твоя жизнь’), на которое следует ответ: – *Raç jetën e gjatë!* ‘Да будешь иметь долгую жизнь!’. Говорящий должен строить свою речь так, чтобы «не задеть лицо» собеседника (совершенно исключаются, например, реплики типа «ты лжешь» или «ты обманываешь», возможны только «у меня другое мнение», «я думаю иначе»). При необходимости сделать человеку замечание, особенно в присутствии посторонних, в обществе североалбанских горцев часто прибегают к иносказанию (Жугра 2003).

Среди собственно поведенческих стратегий можно указать на строгое соблюдение албанцами правил поведения в разных общественно значимых ситуациях (в гостях, при угощении, на собрании мужчин, на сходах), на запрет не только ударить, но и просто замахнуться рукой на человека, плюнуть в его сторону, взять его оружие и др. Эти правила были закреплены нормами обычного права.

В албановедении вопросы, связанные с межличностной коммуникацией, затрагиваются прежде всего в работах по албанской этнографии. Среди лингвистических работ одной из первых является статья Р. Христовой-Бейлери (Bejleri 2005), посвященная изучению особенностей коммуникации албанцев в сопоставлении с болгарской и основанная на анализе городской албанской речи. Автор определяет сам тип коммуникации как построенный на стратегии сближения при наличии некоторых различий между албанской и болгарской.

В данной работе мы обратимся к использованию терминов родства в роли обращения как одному из средств реализации коммуникативных целей говорящего. Материалом анализа послужили тексты, отражающие народную разговорную речь жителей северной Албании и Косова, а также эпические албанские песни, которые содержат большое количество диалогов (около 50% их общего объема).

Термины родства в апеллятивной функции и вокативы (общая характеристика)

Албанские термины родства широко используются в качестве обращения в процессе коммуникации как между членами семейного коллектива, так и за его пределами. Албанская терминология родства содержит термины кровного родства (довольно подробно фиксирующие разную степень родства), термины свойства, ряд соционимов, связанных с родо-племенной организацией общества, а также целый ряд вокативов. В апеллятивной функции за пределами семейного общения выступают термины кровного родства и вокативы.

Среди терминов кровного родства, употребляющихся в роли обращения, засвидетельствованы следующие: *baba|-, i* 'отец', *nën|ë, a* 'мать', *bij|ë, a* 'дочь', *bir|-, i* 'сын', *mot|ër, ra* 'сестра', *vlla|-, u* 'брат', *hall|ë, a* 'тетя (по отцу)', *xhaxha|-, i* 'дядя (по отцу)', *daj|ë, a* 'дядя (по матери)', на севере Албании также *mixh|ë, a* 'дядя (по отцу)'. Отметим, что унаследованные индоевропейские термины *at|-, i* и *em|ë, a*,

обозначающие соответственно отца и мать, в апеллятивной функции употребляются гораздо реже.

Что касается вокативов, то здесь надо назвать, прежде всего, две частицы: *toj* при обращении к женщине и *more* при обращении к мужчине (и их варианты *oj*, *ore*, *bre* и др.), которые не имеют собственного лексического значения и служат лишь для установления контакта¹. Эти частицы, употребляемые как самостоятельно, так и в сочетании с другим обращением, не имеют лексических соответствий в русском языке и при переводе опускаются.

В повседневном общении албанцев довольно часто используется также частица *lum*, служащая для выражения радости и восторга по поводу какого-либо события или поздравления кого-либо с удачей и успехом. Стоящая непосредственно перед обращением эта частица указывает на расположение говорящего по отношению к адресату, при переводе она опускается. Возможно, в ней содержится также значение пожелания успеха, удачи и благополучия.

Существует также ряд лексических единиц, употребляя которые говорящий выражает свое уважение, любовь и ласку по отношению к старшему по возрасту адресату. Это следующие слова при обращении к мужчине: *bacë* – обращение младших братьев к старшему брату, детей к отцу или к дяде, а также уважительное обращение к старому мужчине, *çeço* – обращение маленьких детей к отцу или старшему брату, *lalë* – обращение младшего брата к старшему, обращение сына к отцу (если отец в молодом возрасте). При обращении к женщине используются *loke* и *dadë*. Слово *loke* употребляется при ласковом обращении ребенка к матери и матери к ребенку, а также как уважительное обращение к старой женщине, *dadë* – ласковое обращение маленьких детей к той женщине, которая заботится о них, к матери, бабушке, старшей сестре, имеет также значение ‘кормилица’ (FGjSSh).

Тексты, послужившие материалом для анализа, отражают повседневную речь простых албанцев в разных жизненных ситуациях, – это беседа в доме, встреча на дороге, разговор на базаре и под. Имеющийся материал позволяет, полагаем, сделать некоторые предварительные выводы о характере межличностной коммуникации в

¹ В балканистическом аспекте вопрос о подобных частицах рассмотрен в диссертации Ю.С. Карпенчук (Карпенчук 2001).

среде сельского населения Албании, точнее, о роли в ней терминов родства.

1. Коммуникация вне семейного общения

Сказанное выше о больших семьях и фисах делает понятным широкое использование терминов родства в качестве обращений за пределами семьи. В районах северной Албании при осуществлении коммуникации между людьми совершенно не знакомыми, но принадлежащими к одному социальному слою (крестьяне, ремесленники, торговцы), наиболее частотными являются термины *bir* 'сын', *mixhë* 'дядя', *hallë* 'тетя', *motër* 'сестра', *vlla* 'брат' и слово *loke*, указывающее на ласковое отношение к адресату. Выбор того или иного термина родства в качестве обращения определяется полом и возрастом коммуниканта. Исключение составляет термин *loke*, который является почти универсальным, так как с этим словом женщина может обратиться к любому человеку: ребенку или взрослому, мужчине или женщине, и с этим же словом можно обратиться к женщине любого возраста. Оговоримся, что наши наблюдения сделаны на основе ограниченного материала, они не отражают всего разнообразия ситуаций общения и носят предварительный характер.

bir 'сын' – *mixhë* 'дядя по отцу'

Это наиболее употребительные термины, используемые при обращении к лицу мужского пола в данном регионе. Употребление их регламентируется возрастом коммуникантов: если адресат моложе говорящего, в качестве обращения к нему выступает слово *bir*, если же старше – слово *mixhë*. Для слова *bir* возможность подобного употребления закреплена лексикографически, толковый словарь албанского языка (1980) третьим его значением дает: «употребляется пожилым человеком, чтобы окликнуть юношу или молодого мужчину, которого он считает родным, как собственного сына» (FGjSSh). Для слова *mixhë*, которое подается в словаре с пометой *krahin*. 'обл.', возможность употребления в качестве обращения во внесемейной коммуникации не зафиксирована.

Вот начало диалога на базаре, где к продавцу, молодому парню, подходит покупатель старик. – *Pazar'i mber, mër bir!* – *Mbar paç or mixhë!* *Bujrum; çish të duet?* (Dibra: 94) '– Удачной торговли, сын! – Удачи и тебе, дядя! Изволь, что тебе надо?'. Видим, что говорящий и слушающий обмениваются благопожеланиями; обращаясь к собеседнику, каждый из

них употребляет в качестве обращения соответствующий термин родства. Отметим, что общение на «ты», невзирая на разницу в возрасте (как в данном случае), а также на различия в социальном статусе (в других ситуациях), является нормой коммуникативного поведения для албанцев (Bejleri 2005: 141).

Эти же два термина имеем в разговоре взрослого мужчины, возвращающегося к себе домой после заработков где-то на чужбине, и мудрого старика: – *Po tēi bre mixhë, çish mendojsh për pounën teme? – Ene oun bre bir e kom mendimin tem, po nji llaf temi bon nji lirë!* (Dibra 1988: 133) ‘А ты, дядя, что ты думаешь о моем деле? – У меня, сын, есть свое мнение, но одно мое слово стоит одну лиру’. Возраст «сына», таким образом, имеет относительное значение с точки зрения выбора обращения, это не обязательно должен быть ребенок.

hallë ‘тетя по отцу’ – *loke*

При обращении к женщине обычно используется слово *hallë*. Подобное употребление данного термина отражено как его второе значение в толковом словаре (FGjSSh): «2. Используется при уважительном обращении к пожилой женщине». Несколько иначе обстоит дело с толкованием слова *loke*. В первом толковом словаре албанского языка (1954) *loke*, не получая какого-либо лексического значения, толкуется как ласковое обращение ребенка к матери и как ласковое обращение матери к ребенку (FGjSh-54), аналогично и в (WAD). Слово *loke* предстает здесь как своего рода «обоюдное» ласковое обращение во внутрисемейном общении. Словарь 1980 г. дает значения: 1. мать (с пометой *ласк.*), 2. бабушка по отцу, 3. пожилая женщина, старуха (как уважительное обращение) (FGjSSh), аналогично (AED). Имеющийся в нашем распоряжении материал показывает весьма широкое бытование этого термина, – он используется и во внутрисемейном общении, и в общении мало и совсем не знакомых между собой людей. С этим словом женщина может обратиться к любому человеку более молодого, чем она сама, возраста независимо от его пола. С этим же словом могут обратиться и к ней, хотя здесь, возможно, имеются ограничения, – маловероятным представляется такое обращение к женщине со стороны пожилого мужчины. Вопрос требует непосредственного наблюдения, не исключено также, что *loke* принадлежит женскому языку.

В качестве иллюстрации употребления названных терминов приведем случайный разговор двух мужчин, направляющихся в какое-то

село, и встретившейся им женщины. Желая узнать, большое ли это село, они спрашивают женщину: – *Sa shpi â' ky katun, oj hallë?* (Anekdota I 150: 79-80) ‘– Сколько домов в этом селе, тетушка?’. Она отвечает: – *Nal t'i ngjehi, bre loke, se as vetë s'e di bash mirë* ‘– Дай посчитаю, голубчик, а то и сама точно не знаю’. Посчитав на пальцах, она сообщает им, что в селе всего четыре дома, а дальше следует обсуждение этого вывода, который вызвал у них сомнение.

– *Katër shpi i ka ky katun, bre loke.*

– *Qysh veç katër shpi, hallë?*

– *Veç katra de.*

– *Po ky kâka katun i madh, moj hallë!*

Halla ish kanë e meçme e u kallxoi drumtarëve se shka â' kah thotë:

– *E, moj loke, edhe llulla qet tim, po shpi s'âsht* (Anekdota I 150: 80).

‘– Четыре дома в этом селе, мои милые.

– Как только четыре, тетушка?

– Только четыре, конечно же.

– Так это тогда большое село, тетушка!

Женщина (букв. ‘тетя’) была умная и объяснила путникам, как понимать ее слова:

– Эх, милые мои, и из трубки дым идет, но это же не дом’.

Приведенный диалог демонстрирует некоторые особенности коммуникации албанцев. В первой же реплике путники проявляют почтительное отношение к пожилой женщине, используя в качестве обращения термин родства *hallë*. В свою очередь и женщина поддерживает заданную тональность разговора, ласково обращаясь к ним со словом *loke*, как обратилась бы к своим детям.

Второе, что бросается в глаза, это стремление обеих сторон сохранять высокий уровень вежливости и уважительности до конца разговора. Это проявляется в том, что в каждой из реплик, которыми обмениваются говорящие, мы видим повторение обращений. Строго говоря, обращение требуется лишь в двух первых репликах, – в первой, когда говорящий приглашает слушающего вступить с ним в разговор, и во второй, когда слушающий реагирует на это приглашение, выражая свое согласие или несогласие на коммуникацию. В этих первых репликах обращение реализует свою прагматическую функцию идентификации. Во всех последующих репликах мы видим повторение обращений, которое не добавляет новой информации об отношениях между коммуникантами. Характерно, что эти обращения занимают позицию в конце реплик.

Соображения именно этического плана, желание быть вежливыми и учтивыми, побуждают говорящих использовать такую стратегию.

Наконец, в приведенном диалоге мы видим проявление такой черты албанцев, особенно северных горцев, как любовь к языковым шуткам, умение играть лексической семантикой. Слово *shtëpi* 'дом', диалектное *shpi*, имеет также значение 'семья'. А чтобы быть настоящей семьей, уважаемой в округе, людям недостаточно просто жить под одной крышей, надо еще быть гостеприимными, рассудительными, верными слову. Из диалога видно, что не всякий дом эта почтенная тетушка, эта *halla*, готова назвать настоящим домом, т.е. семьей.

Термин *loke*, учитывая его почти универсальную адресатность, является одним из наиболее употребительных в общении. С его помощью случайная встреча двух незнакомых людей и мимолетный разговор между ними протекают в атмосфере дружелюбного расположения друг к другу. Говорящий и слушающий оба обмениваются этим термином, который в таких случаях не имеет собственного лексического значения, а указывает на отношение к собеседнику, т.е. принадлежит, прежде всего, дискурсу. Вот начало разговора в одном из так называемых анекдотов: *Ni i malësis teshet me ni loke prej Lugut t'Beranit, kah i ruen dhetë e p'e dvetë: – A po t'kullosin oj loke? – Po bre loke, po ty kah t'patëm? (Anekdota V 445: 185)* 'Один горец встречает женщину из Люга Беранского, пасущую коз, и спрашивает ее: – Ну, как они, пасутся у тебя, голубушка? – Да, голубчик, а ты откуда будешь [родом]?'.

Очень часто это слово как выражение ласкового расположения к собеседнику звучит из уст женщины.

motër 'сестра' – *vlla* 'брат'

Эти обращения также используются при обращении друг к другу лиц, не состоящих в кровном родстве. Употребление *motër* как обращения к незнакомой женщине словарями не фиксируется, но отмечена его способность выступать в такой функции при обращении к хорошо знакомым близким лицам или для выражения теплого отношения к адресату (FGjSSh). В отношении слова *vlla*, литер. *vëlla*, сообщается, что оно может употребляться как теплое фамильярно-дружеское обращение к мужчине, юноше или молодому человеку (там же). Выбор обращения между *hallë* и *motër* зависит от возраста адресата.

Несколько путников, проголодавшись в дороге, стучат в дверь дома, чтобы попросить еды. Им открывает молодая и красивая женщина, к

которой обращение *hallë* не подходит по возрасту. Они выбирают оптимальное в данной ситуации обращение *motër* ‘сестра’. Происходит следующий диалог: – **O motër, a ki kân prej burrave ktu?** – *Jo, valla, po qitash vinë. Hajdi trima mrënë!* – *Jo, motër, po qitna pak bukë se po shkojmë n’udhë t’largët* (Anekdotat I 302: 156) ‘– Сестра, а есть кто-нибудь из мужчин здесь? – Нет, но они вот сейчас подойдут. Заходите в дом, храбрецы! – Нет, сестра, ты нам вынеси немного еды, а то у нас путь дальний’. Отметим, что и в этом диалоге обращения присутствуют в каждой реплике (в каждом шаге) коммуникантов. В первой реплике, которая инициирует начало диалога, обращение *O motër* выполняет контактоустанавливающую функцию, говорящий называет адресата речи, чтобы вызвать его на разговор и побудить дать ответ. Вокативная частица *O* подчеркивает звательную функцию обращения. Употребление этого же обращения *motër* в третьей реплике выполняет иные функции, – во-первых, оно стоит после отрицания *Jo* ‘нет’ и несколько смягчает отказ, во-вторых, выполняет отмеченную выше функцию вежливого поддержания разговора. Характерно использование во второй реплике (в ответе) оценочного обращения *trima* ‘храбрецы’, которое соответствует общей дружелюбной тональности диалога.

Выбор обращения между *mixhë* и *vlla* связан, возможно, с различием их эмоциональных характеристик, в первом случае говорящий выражает скорее уважение к адресату, во втором – теплоту и дружелюбие, имеется также возможность использовать *vlla* в шутивно-ироническом контексте. Пример: человек, который не может заплатить за еду, говорит хозяину ресторанчика: – **Ore vlla, unë bukë hangra dhe zoti t’dhashtë shum bereqet <...>! Ejvallah, se po heci.** (Anekdotat I 736: 374) ‘Ну братец, я поел и дай тебе Господь большой урожай! Спасибо, до свидания, я пошел’. Обращение в данном случае контактоустанавливающей и вокативной функций не несет, оно оформляет вежливое начало диалога и показывает желание говорящего придать миролюбивый характер предстоящему неприятному разговору.

Приведенные примеры дают представление о широком использовании терминов родства как обращений при осуществлении коммуникации между незнакомыми людьми. Поскольку обращения всегда маркируют социальные отношения между коммуникантами, можно сказать, что в албанском обществе эти отношения мыслятся как родственные в широком смысле слова. Они являются следствием долго сохранявшихся рудиментов родового сознания. Использование терминов

родства как обращений в отношении не-родственников представляет собой одну из стратегий сближения, при которой говорящий не видит никакой дистанции между собой и слушающим. Важно также, что и слушающий охотно поддерживает эту тональность, откликаясь употреблением другого соответствующего термина родства. С помощью таких обращений в разговоре с самого начала задается тональность теплоты и сердечности.

2. Реверсивное употребление терминов родства

Имеющийся материал обнаружил еще одну интересную особенность употребления терминов родства.

Известно, что обращение идентифицирует именно адресата речи, часто сопровождаясь при этом эмоциональной оценкой со стороны говорящего (адресанта). Ситуация в случае с терминами родства несколько отличается от привычной. Включая в свою семантику реляционный признак «отношение к другому лицу / другим лицам», термины родства, будучи употребленными в обращении, идентифицируют не только адресата речи, но косвенным образом и адресанта. Так, в примере *Бабушка, расскажи мне сказку!* словом *бабушка* назван один из двух субъектов акта речи – адресат, но семантика этого слова такова, что даже вне контекста оно содержит характеристику и адресанта – это внук или внучка адресата.

Такая скрытая идентификация говорящего может, оказывается, стать явной, эксплицитно выраженной. Речь идет о том, что в роли обращения используется термин родства, называющий не адресата, но адресанта речи, например мать, обращаясь к ребенку, может сказать: – *Ha bukë, nano* (FGjSh) ‘Поешь, детка (букв. мама)’. В следующем примере мать говорит своим детям-близнецам: – *Me babën e jujë nana kom ndejtun veç një mujë. ... Shiqir qi u kom ju nana!* (Dibra: 90) ‘С отцом вашим, детки (букв. мама), я только месяц прожила. ... Слава Богу, что вы, милые (букв. мама) есть у меня’.

Аналогичный феномен наблюдается и в других языках Балканского региона. На материале болгарского языка это явление рассмотрела Биргит Игла, обозначив его специальным термином *Anredeumkehr* ‘реверсивное обращение’ (AIESEE 2015). Этим термином будем пользоваться и мы.

Понятно, что подобное употребление терминов родства связано с их семантикой и обусловлено именно соотносительностью, релятивным характером их значения. Как уже было сказано, любой термин родства содержит информацию о двух субъектах, из которых один дан в

номинации, а другой подразумевается. В сознании говорящего оба субъекта объединены в одном понятии, поскольку один не мыслим без другого, каждый предполагает другого.

С другой стороны, надо учитывать, что субъекты, объединенные в одном термине родства, никогда не бывают равны между собой. Между ними существуют отношения, основанные не только на их физическом родстве, но и на статусе каждого из них в семейном коллективе. Реализация статусных прав и обязанностей связана с возрастом, полом, интеллектуальной и физической силой, но также с такими понятиями, как любовь, забота, ответственность, уважение. По-видимому, феномен реверсивного употребления терминов родства основан именно на их коннотативных значениях.

Итак, термин родства в реверсивном употреблении называет не адресата, но адресанта, т.е. фактически не выполняет своего предназначения – идентифицировать слушающего. Возникают вопросы: а) почему это возможно с прагматической точки зрения? и б) зачем и когда это делает говорящий?

На первый вопрос ответ представляется следующим. Имеются ситуации, когда в коммуникативном акте отсутствует необходимость привлечь внимание слушающего именно с помощью обращения, когда говорящий может не обозначать адресата специальным апеллятивом, но общение, тем не менее, происходит. Такие ситуации имеют место, например, когда два коммуниканта находятся в одном помещении и знакомы между собой (отец/мать, обращаясь к ребенку: – *Ты сделал уроки?*), или между незнакомыми людьми, находящимися на близком расстоянии друг от друга, где вместо обращения используется формульное *простите*: – *Простите, Вы не скажете, где здесь почта?* В этих примерах «ты»-дейктики, выраженные, в частности, с помощью личных местоимений, делают возможным осуществление коммуникации при отсутствии обращения, идентифицирующего адресата. Иными словами, если идентифицировать адресата можно и без обращения, то и невыполнение термином родства идентифицирующей функции не является барьером для общения.

В приведенном примере – *Ha bukĕ, nano* ‘Поешь, детка (букв. мама)’ термин родства присутствует в синтаксической позиции обращения, но кого он идентифицирует – адресата?, адресанта?, или их обоих? В данной ситуации идентифицирующая функция обращения не является необходимой, и на первый план выступает функция выражения позиции говорящего, его отношения к слушающему. Эта функция всегда

присутствует в обращении, но иногда она становится главной: «В обращении ... обозначение отношений между субъектами акта общения составляет настолько важный компонент содержания, что оно может выдвигаться на передний план, подавляя собственно номинативную сторону» (Гольдин 1978: 20).

В албанском языке в подобной функции выступают, прежде всего, такие термины родства, как *nenë* 'мать', *babë* 'отец', *motër* 'сестра', а также вокативы *loke* и *bacë*.

Словари албанского языка не фиксируют эту способность некоторых терминов родства выступать в роли реверсивного обращения, что вполне объяснимо. Данное явление относится к сфере прагматики, к дискурсу, а включение прагматических компонентов лексемы в словарную статью далеко не всегда находит отражение в лексикографической практике. «Словарь албанского языка» М. Элези (FGjSh), пример из которого был приведен выше, отличается в этом отношении наличием информации именно прагматического характера. Приводя термины родства, выступающие в реверсивном употреблении – *nanó*, *babó*, *bacó*, автор пишет, что они употребляются, когда мать, отец, старший брат обращаются к ребенку с лаской, просьбой или с упреком. При этом термины родства даны в форме звательного падежа, но с необычным ударением на конечном вокативном форманте. В отношении термина *bijë* 'дочь' отмечено, что его могут употреблять женщины, обращаясь друг к другу, особенно при выражении просьбы, упрека и под.

С точки зрения соотношения с близким контекстом, реверсивное употребление терминов родства может: 1) появляться в ответе на реплику, 2) выступать в начальной реплике.

В первом случае имеем такие коммуникативные акты, когда один и тот же термин употреблен дважды: сначала как обычное обращение с идентифицирующей функцией, и тут же в ответной реплике – как «реверсивное» с функцией, которую еще предстоит определить. Такой повтор термина видим в следующих примерах. Вот отец попросил своих взрослых сыновей найти закопанный в винограднике кувшин с деньгами. Это им не удалось: – *Babë, s'mujtëm m'e gjetë qypin.* – *Ani, babo, e gjani dikur* (Anekdota I 6: 13) 'Отец, мы не могли найти кувшин. – Ну, ничего, мои милые (букв. отец, отче), найдете когда-нибудь'. Другая ситуация: сын рассказывает матери свой удивительный сон: – *He, mori nanë, jam kan n'xhehnet?! – He, bir, lum nana, shka kish atje?* (Anekdota I 702: 361) '– Мама, а я в раю был! – Ну, сын, голубчик мой (букв. мама), и что там было?'; диалог маленького ребенка с матерью: – *Nanë, a po dal në*

ballkon? – *Jo, moj nanë, se është flohtë* ‘– Мама, [можно] я выйду на балкон? – Нет, милый (букв. мама), потому что [там] холодно’ (пример Э. Ляфе¹).

В ответных репликах говорящему нет необходимости использовать обращение в звательной и контактоустанавливающей функциях, эти функции отходят на второй план, так как коммуникативный акт уже имеет место. И, действительно, наименование адресата речи здесь обычно отсутствует. На первый план выступает эмоционально-оценочная функция, желание говорящего выразить свое отношение к адресату.

Во втором случае реверсивное употребление термина родства не предваряется какой-либо репликой, уже содержащей этот термин, оно дано в первой же реплике. *Shih sa t’madhe Llatinka bërtet,/ po ma thrret at çikën, po, të vet:/ – Ec, lum nana, Tankosë, sa ma çpejt,/ se na Nika, tha, na paska dekë!* (КК 31: 284-287) ‘Смотри, как громко Латинка кричит,/ зовет она дочку свою:/ – Беги [сюда], родная моя (букв. мама), Танкоса, как можно скорее,/ у нас Ника, сказала она, умер!’ В данном случае между коммуникантами нет визуального контакта, и чтобы вступить в общение, говорящий, здесь это Латинка, персонаж эпической песни, использует двойное обращение – она зовет на помощь свою дочь, называет ее по имени (Танкоса), одновременно используя при этом и термин *nana* как реверсивное обращение.

Обратимся теперь к характеру ситуаций и семантике высказываний, содержащих термины родства в роли реверсивного обращения.

2.1. Внутрисемейная коммуникация

2.1.1. Эмоционально напряженные ситуации

Ситуация тревоги за адресата

Реверсивное обращение встречается, когда младший член семьи чем-то огорчен, расстроен, а старшие – мать, отец, сестра, старший брат – хотят прийти ему на помощь, поддержать. В таких случаях «солидарность с адресатом, испытываемая говорящим, настолько велика, что он готов поставить себя в положение адресата и разделить все его переживания» (Апресян 1988: 35). Адресант, используя термин родства, обозначающий его самого, хочет как бы сказать: – Не бойся, я (т. е. я твоя мать, я твой

¹ Эмиль Ляфе (Emil Lafa) – известный албанский лингвист, один из составителей толкового словаря албанского языка, один из авторов первой академической грамматики албанского языка, главный редактор журнала по культуре речи «Gjuha jonë», автор работ о становлении современного литературного албанского языка и др.

отец и т. д.) с тобой, я тебе помогу. Вот пример из эпоса, где королевская дочь горько плачет: *ish kanë ungjë n'ni guri të mermerit,/ ka marrë vajin Dylberja e po kán./ krejt me lot-o gurin e ka la* (КК 22: 4–6) ‘села на камень мраморный,/ принялась за плач Дюльберья и плачет,/ слезами камень весь омыла’. К плачущей дочери спешат обеспокоенные ее родители: *Po shka kie, Dylbere, lum nana?/ Kush t'ka ngucë ty, çikë, e kush t'ka folë?/ .../ Po shka kie, Dylbere, lum baba?/ Kush t'ka ngucë ty, çikë, e kush t'ka folë?* (КК 22: 9–10, 26–27) ‘Что с тобой, Дюльберья, мама с тобой (букв. мама)/ Кто задел тебя, дочка, и кто побранил?/ .../ Что с тобой, Дюльберья, отец с тобой (букв. отец)/ Кто задел тебя, дочка, и кто побранил?’. В этих примерах адресат назван дважды, сначала именем собственным, затем реверсивным термином родства.

Ситуация сочувствия

В других случаях адресат может быть обозначен двумя разными терминами родства – одним в прямом значении, вторым в реверсивном. Вот пример из песни о Дердь Элез Алии, где преданная сестра делит с братом все беды и несчастья: – *Jo, more vlla, lum motra, i ka përgjegjë,/ t'ka lodhë jermi e s'po di ç'je kah folë;/ se përjashta shi nuk asht tuj ra,/ sytë e motrës po t'pikojnë, more vlla!* (Епика 5: 41-44) – Нет, брат, сестра с тобой (букв. сестра), ответила она ему,/ лихорадка тебя измучила и сам ты не знаешь, что говоришь,/ потому что это не дождь снаружи идет,/ [это] слезы падают из глаз сестры, брат!’. Ср. сходную ситуацию в песне «Женитьба Хюсена Краишника», где сестра объясняет брату, что это не дождь льет сквозь крышу, но что слезы невесты заливают его лицо. Слова сестры начинаются с реверсивного обращения: – *Lumja motra, vllako, po m'i thotë:* (КК 21: 250) ‘Миленький (букв. сестра счастливая), братец, говорит ему...’.

В этих примерах говорящий проявляет моральную поддержку родному человеку, ласку и сочувствие, готовность помочь. Реверсивное употребление соответствующего термина показывает адресату, что он может быть уверен в говорящем, как в самом себе, – ведь они оба составляют как бы одно целое. Между говорящим и слушающим нет никакой дистанции, они «*janë shpirt e xhan*» ‘душа и дух’, т.е. одна душа, как лаконично выразил это Э. Ляфе при обсуждении подобных примеров.

Анализируемое явление албанского языка вызывает затруднения при переводе его на русский язык. Если суть реверсивного употребления термина родства заключается в демонстрации говорящим его расположения к адресату, тогда одним из вариантов перевода могли бы

выступать обороты типа «сестра с тобой» при обращении к брату, как в выше приведенном примере. Здесь уместно вспомнить о категории нравственного участия, отражение которой Н.Н. Казанский видит не только в *dativus ethicus*, но и в пермиссиве (Казанский 2003).

Вообще термины родства вызывают, как правило, положительные ассоциации в сознании человека. Тесная духовная связь между близкими родственниками, гарантия защиты младшего старшими в случае внешней опасности, – эти и подобные коннотации нашли отражение в албанских пословицах. В нашем случае показательны пословицы, утверждающие неразрывную связь близких родственников: *nanë e bijë – arkë e dri (dry)* ‘мать и дочь как ларец и крышка’, *babë e djalë – besë e fjalë* ‘отец и сын как клятва и (честное) слово’, *vllau me vlla – kullë e kala* ‘брат с братом как башня и крепость’, *motra pa vlla asht jetim* ‘сестра без брата – сирота’.

2.1.2. Побудительные ситуации

В исследованиях языковой коммуникации, ее стратегий и тактик, неоднократно отмечалось, что, используя формы императива, коммуниканты попадают в сложную и опасную с точки зрения сохранения лица ситуацию. В некоторых национальных традициях, например, в английской, употребления императива стараются избегать. В албанском языке, как и в русском, формы повелительного наклонения не несут с собой явных негативных коннотаций. Тем не менее, использование реверсивного обращения служит, можно полагать, в определенной степени смягчению императивной семантики.

Совет. Вот мать наставляет юного Омера, отправляющегося вызволять из темницы своего отца и дядю, как с помощью хитрой уловки поговорить с Дюльберой, дочерью краля: – *Ti, lum nana, gjogun ki m'e mledhë,/ kamt e para hava me ja çue,/ duert pej frenit, Imer, ti me i shkoqë,/ rrokotel në tok-o ti me u rrxue* (КК 34: 220–223) ‘– Ты, родной мой (букв. мама), коня осади./ передние ноги [чтобы] он в воздух поднял,/ поведья из рук ты, Омер, выпусти./ на землю кубарем свались’.

Вот отец собрал своих сыновей и, готовясь умирать, дает им последнее напутствие: – *E po millni edhe diçka n'bashqe, bre bir, veç ktyne zarzavateve tjera, specë, patlixhana...? – Po, babë, – i thanë djemt, – çka t'na thuesh ti. – Millne, bre babë, edhe urtësinë, e vaditne n'pramjet e n'natjet!* (Anekdota I 223: 116) ‘Станете ли вы сажать на бахче, сыновья [мои], и что-нибудь еще, кроме этих разных овощей, перцев, баклажан...? – Да, отец, – сказали дети, – [все] что ты нам скажешь. – Сейте, мои милые (букв. отец), еще и мудрость, и поливайте ее вечером и утром!’.

Просьба. Следующий пример интересен тем, что демонстрирует использование говорящим одновременно сразу нескольких тактик для достижения цели – заставить адресата выполнить некоторое действие. В приводимом ниже диалоге из албанского эпоса мать, предчувствуя беду, настойчиво просит, просто умоляет свою дочь открыть ей дверь и позволить войти внутрь: – *Oj Tanushë, lum nana, m'i ka thirrë,/ çilma derën 'i herë synin ta shof,/ se malli i yt kah m'çon n'tjetër jetë!* (Епика 4: 447–449) ‘– О Тануша, голубушка (букв. мама), позвала она,/ открой мне дверь, [чтобы] глаза твои увидеть,/ а то тоска по тебе на тот свет меня гонит’. Дочь под предлогом болезни отказывается это сделать: – *Pa ndigjo, lum nana, i thotë,/ po qysh t'dal, e mjera, derën ma ta çilë,/ me ket dergjë, qi shtatin ma ka kputë!* (Епика 4: 455–457) ‘– Но послушай, матушка, отвечает она ей,/ как мне несчастной пойти открыть тебе дверь,/ если такое [сильное] недомогание все тело мое изнурило!’, но мать настаивает: – *Hajt, moj bi, lum nana, i thotë,/ vetë, t'pastë lokja, e re qi kam kanë,/ e qaso dergje shumherë qi m'ka ra;/ por po t'ap besën e zotit,/ se ty dergjen nana ta ka shndoshë./ Por çilm derën e mos m'len me pritë,/ se ti nanën nanë ke për ta pasë!* (Епика 4: 458–464) ‘– Ничего, доченька, милая моя (букв. мама), говорит ей,/ я сама, да хранит тебя мать, когда молодая была,/ и такое недомогание часто со мной случалось;/ но клянусь тебе богом,/ что мама твою болезнь вылечит (букв. вылечила)./ Но открой мне дверь и не заставляй меня ждать,/ потому что мать для того (зовется) матерью, чтобы быть с тобой (в трудную минуту)!’ (букв. ‘ты мать матерью имеешь, чтобы она была у тебя’).

Оба участника этого диалога не вполне искренни и каждый выбирает свою речевую стратегию. Мать встревожена, она опасается, что дочь неспроста заперлась в куле, и хочет убедиться, нет ли у нее гостя. Обращаясь к дочери, она с первых же реплик задает определенную тональность разговора – говорит ласковым голосом, показывает свое расположение к ней (частица *lum*) и свою любовь, демонстрируя это реверсивным обращением, она не высказывает своих сомнений, но подчеркивает страстное желание повидаться. Получив отказ, мать еще более настойчиво излагает свою просьбу, используя, помимо прямого императива, следующие тактики: 1) дважды выраженное обращение – *moj bi* и *lum nana*, 2) благопожелание в оптативе – *t'pastë lokja*, 3) экспрессивное употребление перфекта *ka shndoshë* ‘вылечила’ для выражения будущего времени, 4) формульное выражение *nanën nanë ke për ta pasë* для подчеркивания беззаветной материнской любви, 5) прием

отстранения, когда мать говорит о себе как о третьем лице – *t'pastë lokja, nana ta ka shndoshë, nanën nanë ke për ta pasë*.

Как можно видеть, здесь используются разнонаправленные стратегии, – стратегия сближения, когда говорящий позиционирует слушающего как себя самого, это своего рода «абсолютная солидарность», и стратегия дистанцирования, когда говорящий обращается к слушающему не прямо, «не в лоб», а говорит о себе в третьем лице. В данном примере, представляющем собой директивный речевой акт, преобладает стратегия дистанцирования, позволяющая смягчить угрозу потери лица адресата.

Вопрос. Реверсивное обращение смягчает вопрос, который может показаться неудобным или нескромным для адресата: – *Oj Tanushë, lum baba, i ka thanë,/ po kjo çikë n'dorë kah t'ka ra,/ qi n'dynje shoqen s'e paska?* (Еріка 4: 382–384) ‘– О Тануша, милая (букв. отец), сказал ей,/ а [кто] эта девушка, что к тебе попала,/ которой на свете равной нет?’.

Пожелание удачи. Вот мать провожает сына в путь и благословляет его на опасное дело: *Hallall gjinin nana po m'ja ban:/ – Udha e marë, lum nana, i ka thanë,/ t'lumin zot, djalë, ndihmë ta paça dhanë!* (КК 31: 109–111) ‘Мать благословляет его:/ – Счастливый путь, сыночек (букв. мама), сказала ему,/ господь милосердный, сынок, да поможет тебе!’.

Приведенные примеры диалогов во внутрисемейном общении осуществлялись в ситуациях, которые можно было бы определить как в той или иной степени «эмоционально напряженные». Испытывая такие чувства, как страх, волнение, опасение, беспокойство, говорящий сообщает адресату и свое сопереживание, и надежду, и пожелание благополучного исхода дела. В свою очередь адресат, а именно он находится в трудном положении, получая реверсивное обращение, получает тем самым и сигнал поддержки со стороны говорящего, со стороны адресанта.

Трудно точно определить ситуацию и сформулировать условия, при которых использование реверсивного обращения является жестко обязательным. Решение применять или не применять такую стратегию зависит, прежде всего, от говорящего. Одна и та же ситуация может вызвать к жизни диалоги, которые будут отличаться использованием или неиспользованием реверсивного обращения. Вот пример ситуации, когда сын спрашивает у отца, кому первому из гостей надо подавать кофе, – тому, кто занимает первое место у очага, или тому, кто самый старший по возрасту? Эта ситуация дважды обыгрывается в (Anekdoti I), при этом суть вопроса лаконично задается формулой *vënit a kohës?* ‘месту или

возрасту (букв. времени)?'. В ответе отца на этот вопрос в одном случае употреблено реверсивное *babë*: – *Jo, bre babë, jepja vënit!* (Anekdota I 285: 147) 'Нет, дорогуша (букв. отец), подай [кофе] месту', в другом – обычное *biro*: – *Kohës, biro, kohës* (Anekdota I 283: 146) 'Возрасту, сынок, возрасту'. Отвлекаясь от содержания ответа, оно в данном случае не релевантно, подчеркнем, что при полном сходстве обеих ситуаций налицо некоторые различия в речевом поведении отца. В первом случае ответ начинается с отрицательной частицы *Jo* 'нет', имитирующей как бы скрытую полемику, и оформляется как директивное высказывание с использованием глагола в императиве. Во втором случае ответ краток, – это существительное в дативе, но оно дважды повторяется, придавая тем самым некоторую мягкую настойчивость ответу. Ответ в первом случае звучит более экспрессивно, чем во втором, благодаря, в том числе, и выбору реверсивного обращения.

2.2. Коммуникация за пределами семейного общения

Употребление реверсивного обращения за пределами семейного общения также возможно. В нашем материале зафиксировано всего несколько примеров.

2.2.1. Побудительная ситуация

Доброежелательное напутствие. Проходя мимо работающих в поле крестьян, Джемаль Обрия, старик, известный в округе своими мудрыми изречениями, наставляет их, используя реверсивное обращение. *Xhemajl Obrija, kah shkon n'Pluzhinë, i takon do t'katunas kah e çelin ni mal e e bëshin arë. Masi u fal me ta, po u thotë: – Çelni, babo, çelni, se t'çelnit e arës i bjen katër t'mira!* (Anekdota I 13: 16) 'Джемаль Обрия, по дороге в Плужину, видит нескольких сельчан, которые разрабатывали гору и превращали ее в [пахотное] поле. Поздоровавшись с ними, он говорит им: – Трудитесь, милые (букв. отец), трудитесь, ведь пашня (букв. разработка поля) приносит четыре блага!'. И далее объясняет, что это за четыре блага.

Формально перед нами побудительный речевой акт, глагол *çelni* стоит в форме императива, он даже дважды повторен – перед и после обращения: *çelni, babo, çelni*. Однако директивного значения форма императива здесь не содержит, – крестьяне и без чьих-либо советов продолжат расчищать склон горы. Но Джемаль Обрия – лицо известное, он обладает авторитетом и имеет право на советы. Глагол в императиве имеет здесь значение пожелания продолжать действие, которое уже совершается и которое одобряется. Реверсивным же обращением говорящий показывает

слушающим, что относится к ним с такой же теплотой и сердечностью, с какой говорил бы со своими детьми. Конечно, с таким же успехом он мог бы обратиться к ним со словами *bre bir* 'сынки', что, как мы видели, широко практикуется в повседневном общении. Почему же Джемаль Обрия выбирает реверсивное обращение? Можно предположить, что использование терминов родства при обращении к незнакомым людям является настолько привычным, что стало уже своего рода нормой. Именно поэтому, желая подчеркнуть свое особое расположение к работникам, говорящий выбирает реверсивное *babë*.

Рассмотренный коммуникативный акт имел место в психологически нейтральной ситуации, при этом коммуниканты не состоят ни в каких отношениях друг с другом, а начало диалога вызвано просто желанием Джемала Обрии высказать свое доброе отношение к собеседникам.

2.2.2. Эмоционально напряженная ситуация

Ситуация приема неожиданных гостей

Жест вежливости

В рассматриваемых ниже примерах участники диалога оказываются поставленными в отношения «хозяин – гость». Надо напомнить, что институт гостеприимства в албанском обществе был чрезвычайно сильно развит и носил характер абсолютного императива, что нашло отражение в нормах обычного права: «Дом албанца принадлежит Богу и гостю» (Kanuni 1972, § 602). Хозяин должен был не только встретить гостя по всем правилам, угостить, оставить ночевать, но и защитить его в случае необходимости.

Пример первый. Некто Рама Зечири из Мольчи забрал весь свой скот и отогнал пастись на горное пастбище. Через некоторое время к нему являются комиты – 12 человек, входят внутрь и говорят:– *Ramë, na t'kemi ardhë për sillë edhe me na e ba sillën qysh t'dojmë na.* ' – Рама, мы пришли к тебе поесть, и приготовь нам такой завтрак, какой мы хотим'. Как можно видеть, гости не отличаются деликатностью, они ставят хозяина в затруднительное положение. Но в то же время кодекс чести требует принять их по всем правилам, отказывать нельзя. И вообще, албанец не любит отказывать никому в просьбе. Отказ, пусть даже смягченный и искренний, не желателен в вежливом разговоре, ибо акт отказа воспринимается как отсутствие доброжелательности (Bejleri 2005: 143).

В ответ на заявление гостей Рама произносит целый ряд благопожеланий в их адрес и демонстрирует свое полное расположение: – *Hajde, more, goja u lumtë e zoti u ruejtë e paçi faqen e bardhë! Lypni, babë,*

shka po doni? (Anekdota I 372: 194) ‘– Ну, давайте, отлично сказано, господь вас храни и удачи вам! Просите, детки (букв. отец), что хотите?’. Своим ответом Рама хочет придать разговору более вежливую форму и доброжелательную тональность. Он старается смягчить суровых гостей – хвалит произнесенные ими слова (*goja u lumtë* ‘отлично сказано’) и обращается к ним ласковым *babë*. Далее в разговоре Рама столь искусно играет роль хозяина, который больше всего боится потерять лицо недостаточной щедростью, что гостям стало совестно, и они были вынуждены смущенно ретироваться.

В этом коммуникативном акте использование реверсивного *babë* не отражает истинного отношения говорящего к адресатам, но служит, наряду с благопожеланиями, как сильное средство перевести разговор в регистр доброго семейного общения.

Пример второй. Здесь ситуация не носит столь экстремального характера. В доме Арнаута Османа, ушедшего четовать, находятся его мать и молодая жена. Неожиданно в дверь стучит некто, назвавшийся *musafir unë jabanxhi si jam* (КК 40: 147) ‘гость я, чужеземец’. Войдя в дом, гость спрашивает, не ошибся ли он, действительно ли это кула Арнаута Османа. Хозяйка отвечает: – *Jo, lum nana, dallash nuk je ardhë,/ kulla e tina veç qekjo si asht* (там же: 157–158) ‘Нет, голубчик (букв. мама), ты не ошибся,/ точно его эта кула и есть’. Употребление реверсивного *lum nana* объясняется, возможно, тем, что пришедший является не просто гостем, но гостем издалека, он чужеземец (*jabanxhi*), а таким гостям оказывалось особое почтение. Использование реверсивного обращения является здесь своего рода языковым жестом, выражающим высокую степень расположенности говорящего к адресату. Таким же жестом следует считать и обращение хозяйки дома к сказочному персонажу – маленькому змею, сыну царя змей: – *Po të më falish, se s'kom kourxo të t'ap Nana, për të ngranë!* (Dibra: 55) ‘Но ты меня прости, что нет у меня ничего, милый, чтобы дать тебе поесть’.

* * *

Изложенное позволяет сделать некоторые предварительные выводы о характере коммуникации в среде сельского населения северной Албании. В повседневном общении в неофициальной обстановке преобладает тип коммуникации со стратегией солидарности, при которой расчет на установление доброжелательных отношений с собеседником является определяющим. Это находит эксплицитное выражение в употреблении разного типа благопожеланий, широком использовании

терминов родства за пределами семейного общения, а также феномене реверсивного обращения.

Употребление терминов родства в качестве обращения указывает на стремление коммуникантов уменьшить дистанцию между собой.

Одной из тактик реализации установки на вежливое общение является стремление назвать адресата в ответной реплике, а также повторение обращения в процессе диалога обоими коммуникантами.

В пределах семейного общения использование реверсивного обращения служит выражению позиции говорящего по отношению к слушающему, т.е. передает субъективную модальность высказывания. В зависимости от контекста это могут быть такие эмоциональные проявления говорящего, как сочувствие, испуг, упрек, одобрение и др.

За пределами семейного общения реверсивное обращение может выступать как языковой знак, выполняющий функцию выражения подчеркнутого расположения говорящего к адресату.

Источники

Anekdotat I – Anekdotat, I / Përgatitur nga Anton Çetta, Dr. Fazli Syla, Dr. Anton Berisha. Prishtinë, 1987.

Anekdotat V – *Ruqijë M. Anekdotat popullore*, V. Prishtinë, 2011.

Dibra – *Lutfiu M. Prozë popullore dibrane*. Shkup, 1988.

Epika – Folklor shqiptar, II. Epika legjendare, vëllimi i parë. Tiranë, 1966.

KK – Këngë kreshnike, I. Prishtinë, 1974.

Словари

AED – Albanian-English dictionary / by Leonard Newmark. Oxford University Press, 2000.

FGjSSh – Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë, 2000.

FGjSh – *Elezi M. Fjalor i gjuhës shqipe*. Botim i tretë, 2009.

FGjSh-54 – Fjalor i gjuhës shqipe. Tiranë, 1954.

WAD – Wörterbuch Albanisch-Deutsch / von Oda Buchholz, Wilfried Fiedler, Gerda Uhlisch. VEB Verlag Enzyklopädie Leipzig, 1977.

Литература

Апресян 1988 – *Апресян Ю.Д.* Прагматическая информация для толкового словаря // Прагматика и проблемы интенциональности (Сборник научных трудов). М., 1988. С. 7–45.

- Гольдин 1978 – *Гольдин В.Е.* К изучению этикетной стороны обозначения лиц в говорах русского языка // *Язык и общество*. Выпуск 5. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1978. С. 18–33.
- Жугра 2003 – *Жугра А.В.* О критериях народного красноречия (по материалам фольклора северных албанцев) // *Славянское и балканское языкознание: Человек в пространстве Балкан*. Поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Индрик, 2003. С. 390–405.
- Казанский 2003 – *Казанский Н.Н.* Пермиссив в древнегреческом языке // *Славянское и балканское языкознание: Человек в пространстве Балкан*. Поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Индрик, 2003. С. 19–35.
- Карпенчук 2001 – *Карпенчук Ю.С.* Слова типа *more* в функции обращения как проблема балканского языкознания: на материале албанского и новогреческого языков. Дисс. ... канд. фил. наук. СПб., 2001.
- Ларина 2009 – *Ларина Т.В.* Категория вежливости и стиль коммуникации: Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. М.: Языки славянских культур, 2009.
- AIIESEE 2015 – 11th Congress of South-East European Studies. Summaries. Sofia 2015 / XIe congrès d'études sud-est Européennes. Résumés. Sofia 2015 (<http://balkanstudies.bg/congress2015/en/summaries.html>, проверено 10.06.2017).
- Bejleri 2005 – *Hristova-Bejleri R.* Format e mirësijlljes dhe pragmatika ndërgjuhësore (shqip-bullgarisht) // *Seminari ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare*, 24/1. Prishtinë, 2005. С. 137–147.
- Kanuni 1972 – *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Përmbledhur dhe kodifikuar nga Shtjefën Gjeçovi. Prishtinë, 1972. (Текст «Кануна Леки Дукагини» в переводе на русский язык см. в: *Памятники обычного права албанцев османского времени*. Составитель, автор вводящего текста и комментариев Ю.В. Иванова. М., 1994.)
- Tirta 2003 – *Tirta M.* *Etnologjia e shqiptarëve*. Tiranë: GEER, 2003.

Alvina Zhugra (Saint Petersburg)

From observations of communicative behavior of the Albanians (kinship terms used for addressing)

Abstract: The article is devoted to consideration of the kinship terms used by rural population of the northern Albania and Kosovo as forms of addressing. In everyday communication of the Albanians, the type of communication that is focused on solidarity strategy with widespread use of the consanguinity terms and the vocatives (*bacë, loke*), prevails. The phenomenon of reverse use of certain kinship terms, in which affective tone and deliberately good attitude of the speaker to the listener are expressed, have also been considered.

Key words: communication, address, kinship terms, vocatives, Albanian.

Note on the author: Alvina Zhugra, a candidate of philology (PhD), leading research fellow in the Institute of Linguistic Research (Russian Academy of Sciences), E-mail: ajugra@rambler.ru.

Резюме: В статье рассматривается функционирование терминов родства в роли обращения в среде сельского населения северной Албании и Косова. В повседневном общении албанцев преобладает тип коммуникации со стратегией солидарности с широким использованием терминов кровного родства и вокативов (*bacë, loke*). Рассмотрен также феномен реверсивного употребления некоторых терминов родства, при котором выражается эмоциональное отношение и подчеркнутое расположение говорящего к слушающему.

Ключевые слова: коммуникация, обращение, термины родства, вокативы, албанский язык.

Сведения об авторе: Альвина Венедиктовна Жугра – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН: E-mail: ajugra@rambler.ru.

И. А. Седакова (Москва)

ДЕЙКСИС И ЯЗЫКОВЫЕ ЖЕСТЫ В ПРОСТРАНСТВЕ БОЛГАРСКОГО ИМЕНОСЛОВА

Поскольку этот круглый стол Центра лингвокультурных исследований *BALCANICA* посвящен Татьяне Михайловне Николаевой, моя тема во многом – это дань ее интересам и ее методам, подходам к языковому материалу. Имя собственное она «открыла» для новейших междисциплинарных подходов, как мы помним, при подготовке конференций по ономастике и затем во многих публикациях, в том числе в серии изданий «Имя. Семантическая аура». К теме болгарских и славянских личных имен она также всегда относилась с интересом, не говоря уже о дейксисе и речевых жестах, которыми Татьяна Михайловна занималась очень много.

Болгарский антропонимикон столь богат и интересен, а его лингво- и социокультурный потенциал столь велик, что, пожалуй, любая языковедческая тема (при самом широком понимании того, что такое языкознание) может рассматриваться с привлечением антропонимических данных или даже ограничиваться ими. Исследования болгарского личного имени и словари имен, изучение прагматики антропонима, нарративов, связанных с именованием и индивидуальной трактовкой собственного имени составляют значительную библиографию (Банкова 2005; Влахов 1999; Заимов 1988; Иванова, Радева 2005; Илчев 1969; Калканова 1996; Ковачев 1995; Старева 2006). В Институте болгарского языка БАН личные имена с разных точек зрения анализируют сотрудники Отдела ономастики, в Великотырновском университете многие десятилетия функционирует Центр ономастики, есть и другие важные научные группы по изучению имен собственных. Преимущественно упомянутые работы отражают взгляд «изнутри» самих болгар на систему имен собственных. Опция «извне» (см.: Цивьян 2008: 43) представляется не менее ценной – привычное, повседневное для болгар имя, его употребление, наличие ситуации выбора имени «в честь кого-то» при анализе исследователя, не являющегося носителем этой культуры, высвечивает многие важные аспекты. Тем более, что имя у южных славян тесно вплетено в традиционную культуру, имеет ритуальные и фольклорные ассоциации (Толстой, Толстая 1998).

Подобное отстраненное изучение болгарских личных имен позволяет увидеть (или предположить) маркирование дейктических указателей и наличие речевых жестов. Особенно это заметно при сравнении

болгарского именника с русским, в котором не так сохранены архаические принципы наименования, очень мало имен с прозрачной внутренней формой, для которых можно выстроить какую-либо логическую связь или семантическую аллюзию (Седакова 2015).

Эта статья – уже не первая наша публикация по болгарским именам собственным, которые мы анализировали в разных ракурсах, и во всех работах доминировала идея, что антропонимикон у болгар – открытая система. Увеличение количества и генетического «разнообразия» антропонимов отчасти опосредовано необходимостью соотнести имя новорожденного с именем его старшего родственника (обычно деда, бабушки), подробнее см. (Кръстева-Благоева 1999). Этот речевой жест может быть очень условным, но он всегда имплицитно присутствует почти в любом имянаречении, иногда он выражен отрицанием («назвали не в честь деда, бабушки, как это у нас принято»), что также очень важно. Болгарский именослов трансформируется и нейтрально относится к имятворчеству: сохраняя часть традиционных болгарских родовых имен, он пополняется за счет современных заимствований, комбинирует имена, добавляет славянские или неславянские суффиксы и т.д. (Седакова 2007). Данный процесс усилился в эпоху глобализации и массовых миграций, но безусловно, трансформации в имянаречении и приспособление имен к «западным», отсечение трудно произносимых онимов или имеющих отрицательные коннотации в английском (преимущественно) характерны не только для Болгарии, но и для многих других стран.

В этой работе дейксис вслед за Ю.Д. Апресяном рассматривается значительно шире, чем просто указание на лицо, место и время (я – здесь – сейчас), и не только в рамках речевой коммуникации. Речевой (языковой) жест в контексте болгарского антропонимикона можно усмотреть в совпадении и сознательном повторении имен или их частей, а также в нарративах, описывающих подобные ситуации при имянаречении или позднейшей индивидуальной трактовке имени. Будут рассмотрены два момента, в которых присутствует и дейксис, и речевой (языковой) жест, и они, как кажется, соединяются: 1. Мы обнаруживаем дейксис в самом имени собственном в контексте нарратива об имянаречении, но уже как о совершенном факте, имевшем место в прошлом. Здесь в имени имплицитно содержатся маркеры соотнесения, указания, иногда выражаемые речевым жестом – через повтор имени (его части или буквы) старшего родственника (обычно деда или бабушки). 2. Дейксис имени собственного актуализирован в контексте болгарских имен в рамках

православного болгарского календаря, опять же через речевые (языковые) жесты. Материалом для статьи послужили архивные данные и дипломные работы Центра ономастики Великотырновского Университета, специально проведенное анкетирование и полевые записи в течение последних тридцати лет. Особенно полезными оказались публикации на личных страницах болгароязычного и русскоязычного Фейсбука, на которых комментируются имена, процесс выбора имени, празднование именин.

Искать связи, дейкис, речевые жесты в русском именном пространстве не так принято, хотя такое и встречается. Так, в Татьянин день на своей странице Фейсбука русская женщина *Vera* отмечает день рождения, и ее спрашивают: «А почему же ты не *Татьяна?*», имея ввиду традиционную связь православного имянаречения со святыми. Однако такой аллюзии в имени *Vera* в конкретном случае нет. Носительница этого имени не знает и других соотношений своего имени с именем кого-либо из родных или знакомых. В Болгарии же практически каждое имя подразумевает дейктическую (я – он, сейчас – раньше, здесь – там») или речевую (созвучие) связь.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление и специально оговорить и продемонстрировать невероятное разнообразие болгарских личных имен. Особенно впечатляет отсутствие одной, закреплённой формы, ср.: *Ивелина, Ивелена, Иволина, Иволена, Евелина* и др., которые, скорее всего, в своем составе имеют часть (или букву) имени того, в честь кого это имя выбрано, см. ниже примеры. Известный болгарский ономаст Й. Заимов писал: «Болгарские имена собственные демонстрируют живое и творческое отношение болгар к их форме и значению» (Заимов 1994: 7). Приведем некоторые статистические данные о разнообразии болгарских имен. Так, в Софии в 1982 году для 13 711 младенцев было выбрано 1200 имен. В 1991 году для 11 958 младенцев было выбрано 1536 имен (Калканова 1996). На сайте болгарских имен, который открыт и пополняется: на 15 октября 2014 года зафиксировано 3047 женских и 2500 мужских имен. В течение последних лет мы наблюдаем медленный, но неуклонный рост числа имен: 23.02.2015 – 3049 и 2502; 05.09.2015 – 3075 и 2519, на 30.05.2017 – 3076 и 2518 женских и мужских имен соответственно (<http://stratsimir.exsisto.com/>). Каким образом появляется такое количество имен собственных? В Болгарии любая форма имени (уменьшительная, отличающаяся одной буквой и т.д.) считается отдельным именем и в такой форме фигурирует в паспорте. Так, по сообщению Г.М., его бабушка протестует, чтобы ее называли *Елена*, потому что в паспорте она *Еленка*.

Даже этимологи-ономасты в словарях нередко указывают обилие вариантов, объясняя происхождения одного гипокористического имени от другого, примеры см. (Sedakova 2015). Сложности возникают и при составлении словарей имен – деление на гнезда и их состав всегда очень условны, ср. при имени **Недан**: *Неде, Неден, Недеш, Недешко, Недин, Недко, Недо, Недол, Недонил, Недош, Недуш, Недул, Недчо, Недьо* (Иванова, Радева 2005: 116). Добавим сюда и тот факт, что Болгарская православная церковь допускает крещение именем, которого нет в святцах. Сочетание имен святых, их кратких форм (порой несопоставимых с начальной, полной формой) и имен народных принято даже в официальных синодальных именователях. Наряду с именами общехристианских и болгарских святых в них фигурируют *Бина, Бото, Бреза, Вихър, Езерка, Ико* и мн. др. (Именник 1948: 3).

И еще один важный момент, подтверждающий наличие дейктического и речевого соотношения между именами людей или между именем и событием (местом, обстоятельством и др.). В Болгарии до сих пор распространены патриархальные и отчасти ритуальные формы имянаречения, хотя некоторые из них и в остаточной форме. Вот основные принципы подбора имени: в честь крестного (или по выбору крестного); в честь деда, бабушки; в честь святого или праздника (по дню рождения). Множество нюансов выбора имени обусловлено традиционными магическими (пожелательными, гиластическими и пр.) практиками в случаях, если рождаются одни девочки или мальчики, если в семье умирают дети, а также обстоятельствами рождения, «порядковым номером» ребенка (первый, последний).

Для уточнения таких связей нами было проведено пилотное анкетирование, которое включало следующие вопросы:

1. Дата рождения (здесь существенна собственно календарная дата, для соотношения с православным календарем, и год – в силу наличия моды на определенные имена в конкретные временные отрезки), образование.
2. Место рождения (здесь важна оппозиция «деревня – город», а также регион, поскольку имена собственные нередко носят диалектный характер).
3. В честь кого названы и почему (называть = болг. *кръстя* ‘крестить’).
4. Есть ли семейная история о выборе имени.
5. Кого считаете святым-покровителем.
6. Когда празднуете (если празднуете) именины.

7. Всегда ли праздновали именины или начали не так давно (празднование именин отчасти противостоит региональному почитанию родового имени, когда почитают одного святого и в его день устраивают общее угощение).

Из анализа 60 анкет сделаем небольшое обобщение, подтверждающее наши интуитивные выводы.

1. На вопросы анкеты отвечали болгары с 1950 до 1995 года рождения, все за небольшим исключением с высшим образованием.
2. В анкете представлены в основном города: София, Пловдив, Велико-Тырново, Ямбол, Варна, Бургас, Поморие и др.
3. На вопрос «В честь кого названы?» мы получили подтверждение собственных наблюдений, что именование в честь старших родственников до сих пор очень распространено. Нередко в анкетах появляется формула: «В честь бабушки (дедушки), чтобы они радовались, что их имя “подновилось”». В ответах (полная выборка) мы встречаем:

A.1. Полноценную реплику имени деда или бабушка: *Иван, Георги, Стоян, Атанас, Стефан, Витана, Жечка, Петко* (кроме того, носитель родился в день св. Петки).

A.2. Немного измененное (уменьшительное): *Мария – Марийка, Гергана – Гана, Нелко – Недялка, Цветелин – Цветан, Тони – Тонко, Васил – Василка*.

B. Использование первого слога или только первой буквы: *Румен – Райчо, Петър – Пенка, Александрина – Асен, Даяна – Димитринка, Данаил – Димитър, Галена – Георги, Галина – Ганка, Камелия – Каро, Мирослав – Марко, Теофил – Теодор*.

C. Составление слогов (имена двух и более родственников): *Деница (Дени) – бабушка Тодора и дед Костадин, их краткие имена Дора и Динко; Ивелин – Иван и Елисавета*.

Подобные примеры отмечены в дипломных работах Центра ономастики ВТУ, а также записаны мною в большом количестве в Болгарии. Однако встречаются и другие принципы именования, ср. Ния названа в честь героини романа «Железный светильник» Димитра Талева. Однако на вопрос «Когда празднуете именины?» Ния указывает день св. Николая, как и дед Николай, то есть определенный дейксис и речевой жест – начальный слог имеются.

Пункты 3 и 4 нередко неразрывно связаны друг с другом. Так, *Витана* сообщает, что названа в честь бабушки *Витаны* (полное повторение имени, которое в селе, откуда бабушка родом, было частым, бабушка насчитала 7 тёзок). При этом *Витана* на пункт 4 отвечает, что «семейной истории нет». То есть соблюдение традиции – это не история, такое именование не маркировано, это правило, – история появляется тогда, когда традиция не соблюдается или делается такая попытка. Так, *Стоян* назван в честь деда *Стояна*. Отец хотел дать ему имя *Пламен* в честь бабушки *Пены*, потому что в семье уже был один внук *Стоян*. Но семья настояла, поскольку первый сын должен быть назван в честь деда по отцу.

Пункт 5 демонстрирует проявление балканской родовой традиции – чествование семейного святого («слава», «светец»). Так, *Румен* считает своим небесным покровителем св. *Николая*, как все члены его семьи; *Иван* вместе со всеми родными почитает св. *Георгия*. Внуки, названные не в честь деда или бабушки, продолжают отмечать день того святого, которого почитали старшие родственники.

Пункт 6 оказывается очень важным именно с точки зрения дейксиса и речевого жеста. Так, *Галена*, *Горан*, *Гергана* отмечают именины в день св. *Георгия*, *Ивелин* на св. *Иоанна* Крестителя, *Веселин*, *Велко* – в день *Василия* Великого, поскольку совпадает первая буква или имена схожи по звучанию; *Тони* празднует именины на св. *Антония*, так как его гипокористическое имя соотносится с именем этого святого. Популярно празднование «цветочных» имен на Вербное воскресенье (болг. *Цветница*): *Камелия*, *Ивета* (по народной этимологии от «ива»).

Девушка *Витана* демонстрирует часто встречающееся в наши дни свободное отношение болгар к выбору дня и церковного повода для празднования своего имени, ср. (Старева 2006). Вот как комментирует этот факт *Витана*: *Това зависи от интерпретацията на името, сякаш – според нашия календар може на Великден – вероятно заради витите краваи; а може и на 15 юни – аз предпочитам последното, защото тогава католическата църква отбелязва Св. Вит* («Это зависит от интерпретации имени, похоже, что по нашему календарю можно праздновать на Пасху – очевидно из-за крученных («витых») обрядовых хлебов; а можно и 15 июня – я предпочитаю эту дату, потому что тогда католическая церковь отмечает день св. Вита»). *Александрина* сообщила, что она сама выбрала дату именин, которые она отмечает в день св. *Александра* Невского.

Поскольку, в отличие от Русской православной церкви, болгары отмечают именины и в праздники, распространенным является

приурочивание именин *Марии* к Успению или Рождеству Богородицы. В анкете сообщаются не все способы подбора дня именин, поэтому приведем перечень логических связей «церковный день – имя» из полевых материалов и публикаций:

Имя святого: любая его трансформация, включая мужские-женские пары, перевод, иной тип связывания по значению: *св. Фотий – Огнян, Светлин, Пламен, Искра*; совпадение слога, буквы: *св. Сава – Съботин, св. Георгий – Горан*; эпитеты святого: *Андрей Первозванный: Андрей, Първан, Първана*.

Праздники: также перевод, связывание по значению, эпитеты, события, обрядовая практика. Например на Пасху (болг. *Великден*) именины празднуют *Величко, Вельо, Възкресия, Светла*; на Рождество – *Радост, Христина, Мария*; на Ивана Купалу (болг. *Еньовден*) – *Биляна* (поскольку собирают *билки* ‘травы’).

Имена месяцев: (*Марта, Май, Август*) отмечают именины в первое число соответствующего месяца.

Индивидуальный выбор: *Стоян* выбрал день свв. Константина и Елены, связывая свое имя с семантикой греческого имени *Константин*.

Многие болгары недавно начали праздновать именины и забывают, если им не напомнят (благодаря соцсетям, Фейсбуку это происходит часто). Не случайно в анкетах (и в соцсетях) встречаются такие формулы: «Если мне напомнят, праздную», «Если сегодня твои именины, поздравляю», «Никогда не знала, но теперь буду знать», «Я только в прошлом году узнала, что у меня в этот день именины». Именины становятся модными в Болгарии, вполне соответствуя современным тенденциям устраивать в жизни больше праздников. Болгарские СМИ и соцсети поддерживают эту тенденцию и регулярно напоминают про именины: «14 декабря именины празднуют *Снежаны* (*Снежка, Снежи, Снежна, Снежанка*) – распространенное болгарское имя, которое означает „белая, чистая, снежная”. Желаю всем дамам с прекрасным снежным именем здоровья, успехов, улыбок и счастья». Очевидно эта дата выбрана еще по старому стилю, когда первое число связывалось с именем, совпадающим с названием месяца, а в данном случае с явлением, типичным для данного месяца – снегом.

Сайт www.vestnik.bg сообщает: «27 декабря именины отмечают *Венчо, Венцислав, Запрян, Стамен, Стамена, Стан, Стана, Стане, Станимир, Станимира, Станислав, Станислава, Станчо, Стефан,*

Стефана, Стефанка, Стефания, Стефи, Стефка, Стоила, Стоилка, Стоимен, Стоичко, Стою, Стоян, Стояна, Стоянка, Таня, Теки, Теньо, Фани, Цако, Цанка, Цанко, Цано, Цанчо, Цоко, Цона, Цонко, Цоню, Шон, Шона». Этот пример с обилием вариантов имен показывает привязанность именин к первой букве святого с вариациями (*ст=ц, ш* и др.). Кроме того, здесь присутствует перевод – день св. *Стефания* отмечают люди с именами, обозначающим «венок».

СМИ указывают и на возможность празднования в связи с широкой семантизацией имени. Так, «6 февраля – это день св. *Фотия*, защитника всех, у кого есть свет в именах. Сегодня именинники: *Огнян, Огняна, Искра, Искрен, Пламен, Пламена, Светла, Светлана, Светозар, Светлозар, Светослав, Светослава, Фотий, Фотин, Фотина, Фотью*» (BgNow.eu 2015).

Некоторые логические связи, дейксис и речевые жесты при праздновании именин остаются непонятными и открывают широкое поле для фантазии. Так, коллега *Бистра* П. получает на Фейсбуке поздравления с именинами в день св. *Наума* Охридского. На мой вопрос, действительно ли она отмечает этот день и почему, она отвечает: «Возможно, это связано с Охридским озером, которое очень прозрачное (болг. *Бистра* ‘прозрачная’). Но я – продолжает она – праздную именины на *Богоявление*, как праздновала моя бабушка *Бина*, в честь которой я и названа». Этот небольшой абзац, как кажется, подытоживает и подтверждает наличие дейктических и речевых связей в болгарском антропонимиконе и праздновании именин.

Итак, болгары смотрят на имя собственное через иную призму – в свете имен родового, повторяющегося, значимого для всех и соответственного обладающего и языковым и речевым жестом, то есть включением в родовую систему и собственным, персональным значением. Семейный, родовой именованье болгар следует рассматривать как систему знаков, поиски меток, указующих на что-то и через это что-то на кого-то. Это связь и времени, и пространства, и с расширенным определением дейксиса, предложенным Ю.Д. Апресяном – прошлого, будущего и настоящего. И хотя имя индивидуализирует человека, но в составе системы родовых, семейных имен оно дает и дополнительные, очень существенные референции. В Болгарии и на Балканах эта родовая память имени сохранилась намного сильнее, чем в России.

Литература

- Апресян 1986 – *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика. Вып. 28. М.: ВИНТИ, 1986. С. 5–33.
- Банкова 2005 – *Банкова П.* По името го познаха. Етноконфесионални аспекти на личното име в България. София: списание «9 месеца», 2005.
- Влахов 1999 – *Влахов С.* Енциклопедичен речник от Авгий до Яфет. Чужди собствени имена в езиковия свят на българите. София: «Петър Берон», 1999.
- Заимов 1994 – *Заимов И.* Български именник. София: Издателство на БАН, 1994.
- Иванова, Радева 2005 – *Иванова Н., П. Радева.* Имената на българите. София: Абагар, 2005.
- Илчев 1969 – *Илчев Ст.* Речник на личните и фамилни имена у българите. София: Издателство на БАН, 1969.
- Именник 1948 – *Именник, сир.* Списък на имената, които се дават на децата при Св. кръщение. Изд. 2. София: Св. Синод, 1948.
- Калканова 1996 – *Калканова Т.* Популярно ли е твоето име? София: Изд. на Софийския университет «Климент Охридски», 1996.
- Ковачев 1995 – *Ковачев Н.* Честотно-etimологичен речник на личните имена. Велико Търново: ПИК, 1995.
- Кръстева-Благоева 1999 – *Кръстева-Благоева Е.* Личното име в българската традиция. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1999.
- Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: «Индрик», 2007.
- Седакова 2015 – *Седакова И.А.* Имя и имена у болгар: специфика болгарского антропонимикона // Материалы III Международной научной конференции «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология». Екатеринбург, 7-11 сентября 2015 г. С. 237–239.
- Старева 2006 – *Старева Л.* Български имена и традиции. София: «Труд», 2006.
- Толстой, Толстая 1998 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М.: «Индрик», 1993.
- Цивьян 2008 – *Цивьян Т.В.* Язык: Тема и вариации. Избранное. Т. 1. М.: «Наука», 2008.
- BgNow.eu 2015 – Днес празнуват всички, носещи светлина в името си (Електронна публикация, размещено 6.02.2015 на

<http://www.bgnow.eu/news.php?cat=2&cp=0&newsid=32254>,
проверено 20.06.2017).

Sedakova 2015 – *Sedakova I. Bulgarian Personal Names from a Russian Point of View // Balkanistica (USA). 28. 2015. Pp. 483–501.*

Irina Sedakova (Moscow)

Deixis and speech gestures in the Bulgarian anthroponymic system

Abstract: The article is based on 60 filled in questionnaires and other field notes on the complex and permanently growing in quantity Bulgarian system of personal names, which combine deixis and speech (language) gestures. The richness of the Bulgarian personal names is due to the Balkan archaic tradition of giving the baby his grandfather's or grandmother's name, as well as some obstacles of its birth. The name is adapted to the modern context (ideology, fashion, migration). A speech gesture, be it evident or hidden is seen in the choice of the day for celebrating the name day, when the deictic and speech reference are shown in full.

Note on the author: Irina Sedakova, PhD, doctor in Slavic Languages, leading research fellow and the head of the Center for Linguocultural Studies *BALCANICA* at the Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. Email: irina.a.sedakova@gmail.com.

Key words: deixis, Balkan Studies, Bulgarian anthroponyms, name giving.

Аннотация: В статье на материале 60 анкет и других полевых записей анализируется сложная, постоянно пополняющаяся система болгарских личных имен, которые сочетают в себе дейксис и речевые жесты. Богатство болгарского антропонимикона обусловлено балканским архаическим правилом поддержания родового имени, которое приводится в соответствие с другими обстоятельствами рождения ребенка, адаптируется к новым требованиям (идеология, мода, миграция и пр.). Эксплицитный или имплицитный речевой жест проявляет себя во всей полноте в праздновании именин, которые носят балканский характер и имеют свою дейктическую норму.

Об авторе: Ирина Александровна Седакова, д.ф.н., ведущий научный сотрудник, руководитель Центра лингвокультурных исследований *Balkanica* Института славяноведения РАН. Email: irina.a.sedakova@gmail.com.

Ключевые слова: дейксис, балканистика, болгарский антропонимикон, имянаречение.

Дискуссия после доклада И.А. Седаковой¹

О.В. Белова: Ирина Александровна, скажите, пожалуйста, а если болгарина назвали каким-то западным именем, что в описанной Вами системе с ним происходит?

И.А. Седакова: Да, это действительно, очень интересно, поскольку, как я сказала, в настоящий момент наблюдается интенсивная миграция, и, кроме того, западные имена крайне популярны, и даже традиционное болгарское имя пытаются сделать «более западным» путем сокращения, типа: *Деси*. Эти имена стали очень распространенными. Они следуют все тем же принципам, то есть, или это буквенные совпадения, или именующие знают перевод – особенно в случае давно заимствованных имен: Анна – из еврейского – соответственно, Блага – они «празднуют свое имя» на Благовещение, то есть, люди просто подбирают себе день (праздник) для именин, когда они хотят. А некоторые празднуют несколько раз в год по разным принципам: например, Камелия – празднует на Вербное воскресенье (*Цветница*), когда отмечают «цветочные имена». Кроме того, Камелия может праздновать на Петра и Павла (данные привожу из анкеты), потому что Петр значит «камень», а Камен – частое болгарское имя, Камелия же и Камен соотносятся в своем звучании. Иногда обращаются к католическому календарю.

М.В. Ясинская: Ирина Александровна, Вы сказали, что человек празднующий предпочитает праздновать как можно больше. Все же какова тенденция: сколько выбирают именин или чем больше, тем лучше?

И.А. Седакова: Существуют две тенденции. Одна – как сейчас считают, развивается под воздействием русских, которые поселились в Болгарии и активно ходят в церковь и даже восстанавливают ее – они приносят те знания, которые когда-то были утеряны: все-таки Георгиям следует праздновать именины в день св. Георгия, Анастасиям – в день св. Анастасии. И эта тенденция уже отражается в моих анкетах. Люди пишут: «Я назвала ребенка Анастасией, чтобы у нее был свой святой небесный покровитель и определенный день именин». Вот эта одна тенденция, и она очень четкая. Люди высказываются против того, чтобы на Успение праздновали все люди, чьи имена начинаются на букву «м»: и Мария, и Марин, и Марина, и Маргарита – для которых существуют отдельные дни. Например, в Фейсбуке пишут: «Хватит употреблять короткие извращенные имена – давайте все же придерживаться

¹ Расшифровка дискуссии ко всем докладам подготовлена Д.С. Ермолиным.

церковного имени *Мария!*». Но есть также люди, которые не очень серьезно к этому относятся и являются приверженцами просто анекдотических систем подбора имен. Один журналист по имени Росен писал, что он четыре раза в год «празднует свое имя». Человек любит праздновать. А что такое празднование именин по-болгарски? Это несерьезное празднование, которое противопоставляется каноническому религиозному празднику. Нередко следуют принципу *Наздраве!* (это болгарский тост-призыв выпить). Видите слайд, как на открытках поздравляют с именинами: всегда изображаются бокалы с шампанским или вином. И еще один важный принцип: *Да почерни!* – именинник обязательно должен угостить кого-либо.

В.П. Казанскене: А что делают люди, если у них языческие имена?

И.А. Седакова: В Болгарии очень много языческих имен. Они всё умножаются, создаются новые. Вот почему я начала с того, что сказала, что список имен открыт. Антропонимы появляются буквально у нас на глазах. Каждый день Фейсбук открывает мне новые имена. Скажем, имена, обозначающие растения. Они могут модифицироваться, чтобы там была буква от имени бабушки и дедушки. А мы знаем, что на Балканах преемственность имени – кроме наших лингвистических понятий *дейксис* и *языковой жест* – имеет еще и финансовую составляющую, потому что (особенно это было распространено в Греции) тот, кто получал имя деда, тот получал и земельный надел, не знаю, как происходит сейчас. Иными словами, эти вкрапления буквочек придумываются и каким-то образом вставляются в морфемы и слоги имени. Имен очень много, и почти все они принимаются в болгарском обществе. Народная этимология царит всюду. Я говорила с болгарским священником, воспитанником Троице-Сергиевой лавры: «Ну как же так, как вы можете крестить с такими именами?». Он мне ответил: «А Бог все видит. Подумаешь, Асен – где Асен, там и Арсен – Арсений. Где Сава, там и Слава». Или, скажем, переводимость имен с прозрачной внутренней формой. У меня есть знакомый священник с именем Камен. Я знаю, что когда отец Камен служит в России, он – отец Петр, т.е. он переводит свое имя. У нас это не допускается.

Д.С. Ермолин: Отличаются ли в болгарском именовании формы *Мария* (используется по отношению к Богородице) и *Мáрия*, *Мáрья* – по отношению к остальным святым, скажем, *Мáрия* (сестра Марфы) и *Мáрия* Магдалина, а также *София* (Премудрость Божия) и *Сóфья* (мать Веры, Надежды, Любви) – как это сохраняется у русских старообрядцев.

И.А. Седакова: Как мы знаем, в честь Марии Богородицы запрещено крестить, но, как мы видим, у болгар можно все. Форм Марья и Софья в именослове нет (в силу болгарского правописания и фонетики), есть, скажем, Мара и Софка. В Болгарии образование в области службы, литургики, агиографии еще хуже, чем в России. Просто люди не знают, какой именно святой стоит, например, за Афанасием (*Атанас*). В 2016 году в Болгарии службу св. Игнатию Богоносцу с 20 декабря перенесли на день позже, и все болгары, включая коллег этнографов и фольклористов написали: «Да как же так! *Замъчи се Божя Майка от Игнажден до Коледа!*» Это слова из известной болгарской колядки: «Уже все началось – родовые муки Богородицы, схватки начались! А они переносят праздник на один день». То есть, Игнатий Богоносец воспринимается только как дата, с которой начались родовые схватки. Нет знаний. И сами священники продолжают народные традиции и почти не препятствуют фольклорно-бытовому православию.

Д.С. Ермолин: Еще небольшой пример. Когда я был в экспедиции в Косово, в Грачанице одна знакомая сербка попросила передать записку, чтобы в Русской церкви помолились за ее родных. В записке, помимо прочего, было указано имя *Севдалинка* (от тур. *sevda* – любовь).

И.А. Седакова: Да. У меня в коллекции есть открытки и поздравления, на которых турецкие переводные имена также присутствуют. Кроме того, меня поразили интервью со священниками, из которых становится известно, что они могут крестить исламскими именами, за исключением Мухаммеда. А так любое имя они используют как болгарское и поминают. Такой строгости, как у нас, нет: *Денис* – по-церковному *Дионисий*, *Сергей* – *Сергий* и т.д.

О. В. Белова (Москва)

КАК АДАМ ДАВАЛ ИМЕНА ЖИВОТНЫМ: БАЛКАНСКИЕ И РУССКИЕ ВЕРСИИ СЮЖЕТА И ЕГО ИКОНОГРАФИЯ¹

Народные легенды, основанные на сюжете Библии о наречении Адамом имен животным (Быт 2: 19–20), представляют этот эпизод как исполненную подробностей сцену взаимодействия Адама с вверенными ему объектами имянаречения; при этом Адам, чтобы распознать сущность животного и дать ему соответствующее его природе имя, принимает во внимание внешний вид, повадки зверей и птиц, в также издаваемые ими звуки. Локальные варианты легенды (еврейские, русские, македонские) демонстрируют различное отношение разных традиций к проблеме воплощения слова, а также к его визуализации (сцена наречения Адамом животных в культовой живописи).

Слово как жест в легендах об имянаречении животных

Легенды о наречении имен животным основаны на тексте Библии, ср.: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт 2: 19–20).

Учитывая наличие вербальных и иконографических версий сюжета имянаречения Адамом животных, небезынтересно сопроводить текстологический анализ книжных и фольклорных легенд рассмотрением иконографических изображений, отражающих тот же сюжет. Тексты (письменные и устные) описывают символический жест имянаречения как вербальный акт (будь то название действия – «нарече имена», «имена нарече умно», «дал название», «имена давал», «клат името» – или произнесение имен конкретных животных). При этом можно говорить о двух речевых жестах: Бог поручает Адаму дать имена животным (произносит просьбу, задает вопрос об имени), а Адам изрекает имена, которые становятся обозначениями живых существ.

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ 15-18-00143).

Именно такая ситуация представлена в современной легенде из Каргополья:

Господь <...> сказал: «Вот, – говорит, – я тебе дам всех зверей лесных, всех птиц небесных, всех рыб морских, всякую гадость, кака на земле – всем дай имена». Адам всем дал имена. И вот лошадь стала лошадью, корова – коровой (Архангельская обл., зап. 1999 г.; УИМ: 233–234, № 366).

Обратившись к более ранним памятникам книжности и фольклора, можно проследить, как разворачивается действие имянаречения в текстах различных традиций.

Еврейский мидраш сообщает:

В тот момент, когда Святой, Благословен Он, намеревался сотворить человека, Он советовался с ангелами служения. Сказали они ему: „В чем достоинства этого существа?“ Ответил он им: „Его мудрость превосходит вашу“. Привел Он к ним различных животных и спросил их, как они называются, но ангелы не знали. Когда же Он привел животных к человеку и спросил, как они называются, тот ответил: „Это – бык, это – осел...“ (The Book of Legends 1992: 13).

Согласно другому варианту, когда Адаму был всего час от роду, Бог собрал перед ним и перед ангелами всех животных. Ангелы не справились с задачей наименования животных, а Адам отвечал без запинки: «О, царь вселенной! Подходящее имя для этого создания – бык, для этого – осел, для этого – конь, для этого – верблюд, для этого – лев, для этого – гриф». И назвал всех по очереди (Ginzberg 1956: 32–33).

С помощью святого духа Адам изначально был одарен такой великой мудростью¹, что, по повелению Божию, дал имена всем зверям, птицам и рыбам соответственно каждой породе, увидев суть каждого творения и

¹ См. другие мотивы: Бог спросил его о его имени, и Адам сказал «Адам», потому что он был создан из праха земного – «адама» (Adamah). Бог спросил Адама о его, Бога, имени, и тот ответил «Адонай» (Господь над всеми созданиями), то есть назвал имя, которое Бог сам себе нарек еще до начала творения. Адаму последующие поколения обязаны искусством письма; он же изобрел все 70 языков; Бог показал Адаму всю землю, и тот сказал, в каких местах будут жить люди, а какие места останутся вовек пустынными (The Book of Legends 1992: 13). Ср. ниже славянские народные легенды, где Адам действует, опираясь на собственный опыт наблюдения.

воплотив его в соответствующем имени, которое передает духовный корень каждой вещи.

Мудрость Адама фигурирует и в русских фольклорных легендах. Так, в одном из вариантов, записанных в старообрядческой среде, в деле именования живых существ Адам выступает как равноправный напарник Бога:

Адам был премудрый. Да. Что Бог [ни?] сделает, пускает. «Адам, а это что?» Он дал название. «Это будет так». Так что? Премудрый. Так как можно сказать, что это будет. Ну, как? А он всем дал название. Бог: «Что это будет?» Адам: «Корова». Сделал, спросил: «Что это будет?» – «Коза». Все дал. Овечку сделает – овечка будет. Лошадь сделал – это будет лошадь. Всем дал названия, что есть на земле, всем дал названия. Змея сделал – это будет змей. Вот... (Литва, зап. 1995 г.; ФСЛ 2: 56).

Эпизод с наречением имен представлен и в славянских апокрифах, повлиявших впоследствии на формирование устных нарративов.

О наименовании Адамом животных под воздействием Божьего Духа рассказывает статья «Сотворение Адама и Евы» из «Шестодневца» в сборнике Соловецкой библиотеки (№ 868):

И сотвори его (Адама) яко царя земнымъ вещьмъ и постави его предъ собою и рече ему: тебѣ да работаеъ слнце и мѣць и звѣзды и тьма, земля и море, скоти и звѣри и гады и птица нѣбсная, и твой страхъ и трепеть да будетъ надъ всѣми, и приведе я ко Адаму, что наречеть ихъ. И бысть дѣхъ Бжїи на Адамѣ и коемуждо звѣрю и птицамъ имена нарече оумно свой образъ въ немъ вообрази, и давъ ему власть по земли и по воздуху (Порфирьев 2005: 245)¹.

В одном из списков краткой (первичной) редакции Книги Еноха читаем:

Во дни отца вашего Адама снииде Господь на землю, и присѣтити ея и вся твари своя, юже самъ створи. Призва Господь вся скоты земныя и весь гад земный, и вся птица пернатая, и приведе я предъ лице отца вашего Адама, да наречеть имена всимъ на земли. И остави я у него Господь, и покори ему все, въ меньшинство второе, и

¹ В «Сказании об Адаме и Еве» (по рукописи конца XVII в.) говорится: «Гїи изгна из рая вся скоты и звери и предасть Адаму; Адамъ же <...> имъ всемъ нарече имена» (Порфирьев 2005: 93).

оглушь е все поминование, и на послушание челоуѣку (по списку конца XVI в.; БЛДР 3: 226)¹.

С некоторыми новыми подробностями сюжет излагается в рукописном сборнике конца XVII в.:

О наречѣнїи іменъ скотомъ и звѣремъ і гадомъ
[на полях: енох]

Во дни * тѣ перевозѣннаго члѣка адама сниде гдѣ бгъ на землю присѣтити ея і всея твари своея юже самъ сотвори. і призва гдѣ весь скотъ земный і вся птицы парящія, і приведе пред лице адама і постаѣви я у него да наречетъ имя всѣмъ, і нарече адамъ имена всѣмъ земнымъ скоту і звѣремъ і птица^м и рыба^м и гадомъ и жупелничїи^м. і покори я ему вся вмѣшество второе и на все повиновѣнїе і на все послушанїе перевозѣнному члѣку адаму скоты і звѣри и птицы і обладаваше їми всѣми і послушаху его. Адамъ же в раю плотию хожаше а дшею со англы бѣше бжтвенныя помыслы вѣдѣше (БАН 32.16.19. Л. 37об.–38).

Македонские легенды, зафиксированные в конце XIX в. и разрабатывающие сюжет имянаречения животных, добавляют новые подробности. Бог велит Адаму дать имена животным и выбрать себе друга. Для именованя нужно взглядеться в сущность животного, и Адам, ориентируясь на внешний вид, повадки, издаваемые звуки, выступает в акте наречения имен как стихийный лингвист и этимолог. Именно так

¹ Идея о том, что все животные даны в услужение человеку, оригинальным образом воплотилась в легенде о том, что животные были созданы позже человека, который мыслится как наиболее значимое творение Бога, а значит – ему отведено право быть сотворенным первым: «Сделали их обоѣх разом, Адама и Еву. Бог жа с зямли их злепил. А тады даў їим разум, даў їим ўсѣ, а тыд ж сделал зямлю, что на зямли? Надо людей. А тады – у шесть дней он всё сотворял Господь, у шесть дней. Сперва во их сделал, а у шастым дню звярей сделал, всяких звярей. А звери только что яны разумны, но яны... цѣловек над ими... он сказал: «Над вами будет хозяин цѣловек», – зверям. [Людей] з глины будто злепил. Как в церкви: «Взято с зямли, и идешь ў зямлю». Но ето так коли побожему, то всё равно душа твоя бессмертна, так пишут...» (Смоленская обл., зап. 2013 г.; УИМ: 229, № 356). На миниатюре одного старообрядческого сборника вместе с Адамом представлена Ева, хотя по хронологии библейских событий женщина была сотворена после наречения животных, ибо «для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт 2: 20).

получают свои названия *мравичка* ‘муравей’, *църв* ‘червь’, *мачка* ‘кошка’, *магаре* ‘осел’, *гугучка* ‘горлица’, *гарван* ‘ворон’, *кукайца* ‘кукушка’, *пупунец* ‘удод’, *утка* ‘сова’, *був* ‘филин’.

Седнал Адам на еден стъл висок и зел да прегледау сѐкое од животинкѝте и да [г]и кърщаа со ѝме и презиме <...> Я видел мравата, оти е мала, я кърстил «мравичка» (од малечка). Го видел цървот, дека прилегал на црево, го кърстил «църв». Свикал Адам на друзите животинкѝ:

– Я прогѝорете бре, животинкѝ – му рѝкол, – да ве чѝям, кой кѝков сбор ѝмате?

Сѝте животинкѝ беше прогѝориле, сѐкое спорѝд глѝсот свой, що си го ѝмале. Кога чу Адам от сѝте животинкѝ глѝсот, и на спорѝд глѝсот им клѝде имѝньтата. «Мѝау» – стѝрила мѝчката, ѝе клѝл ѝмето «мѝчка». Рѝкнало магарето и спорѝд рѝканѝето му клѝл ѝмето. Загѝгала гугѝчката: «гѝгучко» – ѝе клѝл ѝмето «гѝгучка». Заграчил гарванот: «гра, гра», – му клѝл ѝмето «гарван». Закукала кукайцата: «куку, куку» – я кърстил «кукайца». Запупал пупѝнецот: «пѝпу, пѝпу» – го кърстил «пѝпунец». Зауткала ѝтката: «ѝт, ѝт», – я кърстил «ѝтка». Забуал бѝот: «бѝху, бѝху» – го прѝкърстил «був». И така на сѝте животинкѝ Адам бѝше му клѝл имѝньтата и презимѝньтата, спорѝд како що беше му чѝл на сѝте глѝсот (Прилеп; Цепенков 2006: 19)¹.

В следующем тексте обращает на себя внимание еще одна деталь: животные, представшие перед Адамом для получения имен, кланяются ему, как царю². Дав имя главному представителю каждого вида, Адам этом не останавливается и велит за 40 дней распространить среди животных различные умения – петь песни, свистеть, шуметь крыльями, работать руками-ногами; эти действия вместе с именем становятся основными характеристиками зверей и птиц. По истечении срока обучения Адам проверяет навыки своих подопечных: так, лев рыкнул

¹ Называние имени и как результат – «приручение» его носителя выступает сюжетообразующим мотивом рассказа Андрея Суздальцева «Улыбка Бога»: Адам произносит имена животных, известные только им самим, и становится их побратимом («Здравствуй, брат мой Адам! Как хорошо, что ты назвал моѝ имя, потому что теперь мы вместе, а быть вместе – всегда хорошо»).

² О мотиве поклонения Адаму в книжных апокрифических и народных легендах см. нашу специальную работу (Белова, Петрухин 2012).

громче всех и был назначен царем зверей, а рева осла никто не испугался, поэтому осла и сейчас никто не боится.

Отко[г]а го сòздал Гòспод Ада̀ма и го нарекол чòек (чело на вèкот), сòздал Госпòд и сичкьите живòтинкьи, що сет на зèмява, ма̀ло и гòлемо. <...> стòрил ѐдна чес[т] на дèда Ада̀ма и му [г]и принесол сите живòтинкьи пред дèда Ада̀ма, да му кла̀а не сèкое живòтинче и йме. <...> По Госпòдоа за̀повед сите живòтинкьи му се навèрвоа пред дèда Ада̀ма и сèкое живòтинче му се поклону̀ало на дèда Ада̀ма како на цар, И Ада̀м му кла̀вал името на сèкое живòтинче. <...>

– Слу̀шайте, ва̀мо вийе, гòлемци, ви за̀поведуам яз вам, да се стòрите му̀кает сèкой на сво̀йте, да се на̀учат сèкое живòтинче по ѐден за̀наат да ра̀боти: кой со у̀ста пèсна да пèит, кой со язик свйрка да свйри, кой со крѝлья трòпот да пра̀ит, кой со ра̀це и нòзе ра̀бота да праи (Прилеп; Цепенков 206: 20).

Процесс имянаречения не всегда шел гладко, поэтому иногда Адаму приходилось дополнять речевой жест (называние) физическими действиями – как в случае с забывчивой свињей, в результате получившей помимо своего имени еще и хвост крючком:

После сотворения мира, по велению Божию начали подходить к Адаму животные и всем он им имена давал. Долго подходили животные. Вдруг идет к Адаму свињя во второй раз и спрашивает: «Как мне имя? Я забыла». Рассердился Адам, обмотал хвост свињи вокруг пальца, да и швырнул свињю: «Была, де, ты свињя, свињей и останешься». И вот после этого стал хвост у свињи винтом. Таков он и есть до сих пор (Вологодская губ., зап. 1898–1899 гг.; УИМ: 138, № 174).

Имянаречение как способ невербальной коммуникации

В полной мере особенности невербальной коммуникации в истории о том, как Адам давал имена животным, проявляются в иконографии этого сюжета.

«Расшифровка» семантики и символики способов невербальной коммуникации в средневековой (в том числе и древнерусской) культуре уже становилась предметом исследования, и были предложены различные методики ее изучения, в том числе в русле невербальной

семиотики; специально отмечалось, что жесты составляли неотъемлемую часть социального взаимодействия и служили элементом социальной дифференциации (см., например: Thomas 1991; Крейдлин 2002; Burrow 2002; Успенский 2004; Голубовский 2009). Применение методов невербальной семиотики к анализу иконографических источников также может дать интересный результат не только в сравнительно-типологических исследованиях, но и при интерпретации отдельных сюжетов. Как отмечает Г.Е. Крейдлин, жест, как и всякий знак, имеет означающее, означаемое, синтактику и прагматику, причем связь между означающим и означаемым носит в большинстве случаев конвенциональный характер (Крейдлин 2002: 161). В этом контексте любопытно рассмотреть образцы иконографии сюжета о наречении имен животным с учетом запечатленной в них кинесики (какие манипуляции руками осуществляют персонажи). Жестовые движения Бога и Адама (принимая во внимание символику жестов и христианской иконографии, а также дифференциацию физических и символических жестов) служат дополнением к вербальным текстам, привнося дополнительные смысловые оттенки в «расшифровку» действия имянаречения.

Иконографическое изображение сюжета наречения имен животным хорошо известно по храмовым фрескам и книжным миниатюрам как в восточной, так и в западной традиции. Рассмотрим выборочно некоторые из них.

Общим местом стало утверждение, тиражируемое как в научной, так и в популярной литературе, что нарекающий животных Адам благословляет их жестом протянутой руки. Однако более корректным было бы рассматривать этот сюжет, принимая во внимание символику ораторских жестов, запечатленных в культовой иконографии. Как показывает материал, Адам не только благословляет животных, но и говорит с ними при помощи жестов.

На изображении из монастыря св. Николая (Метеоры, Греция, XVI в.) Адам обращается к животным, приподняв правую руку: безымянный палец подогнут под большой, остальные вытянуты вперед. По классификации риторических жестов перед нами жест, означающий в том числе и начало речи, повествование; сходный жест применяется для благословения (Ренев 2016: 119, 121).

В росписи Рождественской церкви в Арбанаси (Болгария, XVII в.) в сцене имянаречения животных участвуют Господь Бог и Адам. Правая и левая рука Бога вытянуты вперед, пальцы сложены в жест, который также можно интерпретировать как начало речи. Поза Адама копирует позу

Господа, но жест отличается: простерты вперед руки, указательные пальцы вытянуты вперед – одним из значений этого ораторского жеста является указание (Ренев 2016: 120).

Этот же указующий жест Адама мы видим на фреске в церкви Воскресения в Тугаеве (1679–1680): однако жест правой руки с указующим перстом, дополняется жестом левой, которая повернута раскрытой ладонью вверх.



Иллюстрация 1. Фрагмент фрески южной паперти церкви Воскресения (г. Тугаев). 1679–1680. Из кн.: А.Г. Сакович. Народная гравированная книга Василия Кореня. 1692–1696. М., 1983. С. 187.

На большинстве композиций фигура Адама обнажена. Интересное исключение представляет изображение на фреске середины XVII в. в церкви Воскресения на Дебре (Кострома), где «Адам изображен седовласым патриархом. На нем традиционные одежды: светло-розовый хитон и сине-зеленый гиматий. Обеими руками Адам благословляет

окруживших его животных: лошадь, зайца, льва, слона, медведя, козла. Очень точно переданы характер и повадки каждого зверя: слон добродушно поднял хобот, заяц наострил уши, тупо и равнодушно смотрит козел, ревет, встав на задние лапы, медведь» (Кильдышев 1996: 41).



Иллюстрация 2. Фреска XVIII в., Бигорский монастырь святого Иоанна Крестителя, Македония. 2008 г. Фото О.В. Беловой

На миниатюре «Адамъ нарицаеть имена звѣремь» одного старообрядческого сборника Адам простер по направлению к животным правую руку, пальцы которой сложены следующим образом: безымянный и мизинец прижаты к ладони, большой палец соединяется с ними; указательный и средний пальцы вытянуты вперед. Отмечается, что «этот жест и некоторые его модификации для понимания самые сложные и противоречивые. Данный жест в риторике имеет значение “я говорю”, т.е. момент речи. В различном контексте это перстосложение может читаться по-разному – от простого повествования до “я несу слово Божие”» (Ренев 2016: 120). Левая рука Адама обращена к животным раскрытой ладонью (жест, определяемый как «ладонь праведника»).

Таким образом, иконография сюжета о наречении имен животным также способна передать прямую речь персонажа и сам процесс говорения, иллюстрируя вербальный акт соответствующими жестами. Разговор Адама с животными продолжается и в изобразительных текстах.

Литература

- Белова, Петрухин 2012 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «И поклонися вси Адамоу». Версии дуалистической космогонии // *Искусство и идеология* / Ред. К. Рабаджиев, Т. Шалганова, В. Ганева-Маразова, Р. Стойчев. София, 2012. С. 598–605.
- БЛДР 3 – Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3: XI–XII века. СПб., 1999.
- Голубовский 2009 – *Голубовский Д.А.* Невербальная коммуникация в древнерусских письменных источниках: Опыт семантического анализа. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009.
- Кильдышев 1996 – *Кильдышев А.В.* Фрески церкви Воскресения на Дебре. «История мироздания» и «Апокалипсис» в росписях галерей церкви Воскресения на Дебре в Костроме (1650–1652). Кострома, 1996.
- Крейдлин 2002 – *Крейдлин Г.Е.* Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М., 2002.
- Порфирьев 2005 – *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Репринтное издание. М., 2005.
- Ренев 2016 – *Ренев В.В.* Ораторские и благословляющие жесты в православной иконографии // *Вестник Новгородского государственного университета*. 2016. № 9. С. 119–122.
- УИМ – У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М. 2014.
- Успенский 2004 – *Успенский Б.А.* Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево. М., 2004.
- ФСЛ 2 – Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Цепенков 2006 – *Цепенков М.К.* Фольклорно наследство. Т. 4: Легенди и предания. София, 2006.
- Burrow 2002 – *Burrow J.A.* *Gestures and Looks in Medieval Narrative*. Cambridge University Press, 2002 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 48).

Ginzberg 1956 – *Ginzberg L.* Legends of the Jews. New York, 1956.
The Book of Legends 1992 – The Book of Legends / Sefer Ha-Aggadah.
Legends from the Talmud and Midrash / Ed. by H.N. Bialik,
J.H. Ravnitzky. Transl. by W.G. Braude. N.Y., 1992.
Thomas 1991 – *Thomas K.* Introduction // A Cultural History of Gesture: From
Antiquity to the Present Day / Ed. by J. Bremmer, H. Roodenburg.
N.Y., 1991. P. 1–14.

Olga Belova (Moscow)

As Adam gave the names to animals: Balkan and Russian versions of the plot and its iconography

Abstract: Folk legends based on the story of the Bible about the Adam giving names to the animals (Gen 2: 19–20) present this episode as detailed narration of interaction of Adam and the named objects entrusted him; Adam in order to recognize the essence of the animal and give it the appropriate nature of the name, takes into account the appearance, the habits of animals and birds, as well as their voices and sounds. Various local legends (Jewish, Russian, Macedonian) demonstrate the different attitudes of different traditions to the problem of the incarnation of the word and its visualization (the scene of Adam naming the animals in religious painting).

Key words: folklore, legends, iconography, Bible.

Note on the author: Olga Vladislavovna Belova, Dr. Sc., senior researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. E-mail: kotmonya@yandex.ru.

Резюме: Народные легенды, основанные на сюжете Библии о наречении Адамом имен животным (Быт 2: 19–20), представляют этот эпизод как исполненную подробностей сцену взаимодействия Адама с вверенными ему объектами имянаречения; при этом Адам, чтобы распознать сущность животного и дать ему соответствующее его природе имя, принимает во внимание внешний вид, повадки зверей и птиц, в также издаваемые ими звуки. Локальные варианты легенды (еврейские, русские, македонские) демонстрируют различное отношение разных традиций к проблеме воплощения слова, а также к его визуализации (сцена наречения Адамом животных в культовой живописи).

Ключевые слова: фольклор, легенды, иконография, Библия.

Сведения об авторе: Ольга Владиславовна Белова, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва)

Дискуссия после доклада О.В. Беловой:

Н.Н. Казанский: Нет ли каких-нибудь свидетельств о крещении Змея Горыныча, который у Вас представлен на слайде?

О.В. Белова: В греческих текстах и изображениях фигурируют дракончики, а в русских, в основном, змеюки обыкновенные. Хотя, конечно, надо посмотреть побольше иконографии, поскольку, как показывает практика, даже на малоизвестных образцах могут встречаться совершенно разные персонажи. Вдруг на русских фресках появляется какая-нибудь черепаха затайливая или какой-нибудь «фольклорный» дракон. Интересно было бы западные образцы посмотреть, потому что там, наверняка, будет такого много.

Н.Н. Казанский: Совершенно верно. В том числе, в то время переводилось много лубочных картинок, и немецкая традиция могла оказать влияние.

О.В. Белова: Полностью согласна. Поскольку я все больше погружаюсь в тему визуализации библейских сюжетов в разных источниках, надо собирать их. Как можно больше материала!

И.А. Седаква: У меня как раз вопрос по визуализации: по жестам Адама. Жест, который сейчас на слайде, и фото из церкви в с. Арбанаси – там это особенно хорошо видно. Вы говорите, что это благословляющий жест. В текстах – благословляет ли он зверей, когда он их нарекает именами? Потому что этот жест сопоставляется Голубинским и другими исследователями церкви с ораторскими жестами, иными словами, это может буквально значить: «Я говорю». Этот двуперстный жест совершенно не носит семантики благословления, потому что есть иконы, где в отношении Сатаны может использоваться такой же жест. Возможно и здесь отражен именно речевой жест – говорения.

О.В. Белова: Может быть, я здесь излишне обобщила, поскольку в самих текстах есть указание на то, что он их не только нарекает именем, но и благословляет, после чего они начинают свое существование. На данном изображении вообще интересно, поскольку этот жест указующий, а другой рукой, что он делает, нам неизвестно. Так что тут надо отдельно разбираться.

К.А. Климова: Кто такой *пунуец* в македонском тексте?

О.В. Белова: Удод. У меня встречный вопрос к носителям греческой традиции. Существуют ли народные греческие пересказы данного сюжета?

К.А. Климова: Нужно смотреть, существуют ли. Навскидку ответить сложно.

О.В. Белова: Просто интересно, откуда появился такой яркий македонский текст. В то, что он существует вне традиции, не очень верится, а параллелей пока нет.

Л. И. Акимова (Москва)

ДЕЙКСИС В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ: МОСКОВСКАЯ АМФОРА МАСТЕРА ДАРИЯ

Изобразительный текст существенно отличается от литературного, поэтому выделение в нем дейктических элементов проблематично. Все же, коль скоро изображение – тоже текст, в нем должны наличествовать способы спецификации сюжетов в отношении изображенных лиц, времени и пространства события. Каковы они, попытаемся выяснить на примере одного из наиболее сложных вазовых текстов – росписи амфоры мастера Дария, хранящейся в ГМИИ им. А.С. Пушкина в Москве (инв. АВ 3207). Ваза вместе с группой других подобных была найдена в начале XIX века в одной из богатых гробниц Челье дель Кампо (к югу от Бари, ныне включен в территорию города) и куплена австрийским бароном Францем фон Колером, у которого в 1828 году ее приобрел прусский король Фридрих Вильгельм III для Королевского музея в Берлине (инв. F 3239 – Dufková, Kästner 2016: 21). Амфора поступила в Москву в 1945 году в составе перемещенных ценностей, разбитой на множество фрагментов, часть которых была обожжена и забрызгана смолой. В результате сложной трехэтапной реставрации, произведенной в ГМИИ им. А.С. Пушкина реставраторами И.Ю. Макаровой (2004), Е.О. Миминой и И.Б. Сивовой¹ (2011, 2014–2015), памятник ныне восстановлен².

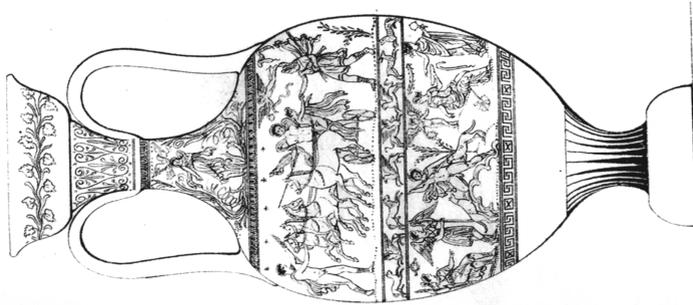
Мастер Дария (получил имя по сцене на волютном кратере в Неаполе; имя подписано³) – один из последних выдающихся вазописцев

¹ Ирина Юрьевна Макарова и Елена Олеговна Миминая – сотрудники ГМИИ, Ирина Борисовна Сивова – ВХНРЦ им. академика И.Э. Грабаря.

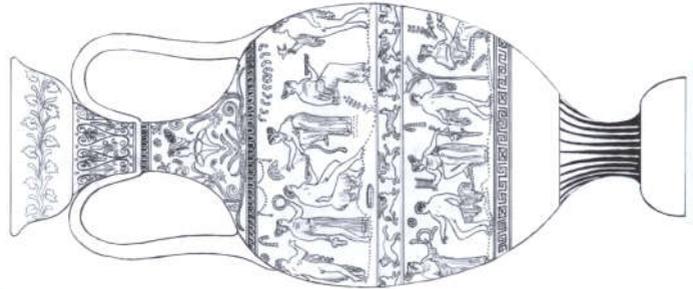
² Амфора опубликована в каталоге выставки «Опасное совершенство», организованной Античным собранием Берлина и Музеем Дж. Пола Гетти в Лос Анджелесе (2014–2015) и Берлине (2016–2017): *Dangerous Perfection 2016. Cat. 4. P. 97–101. На выставке показано 13 из 14 ваз (кроме московской – Dangerous Perfection 2016. P. 24–25. Fig. I.13.), предположительно найденных в одном погребальном комплексе, вероятно, в «полукамерных» (semicamera) гробницах – больших подземных комнатах, перекрытых плитами, но без дромоса, вестибюля и групп взаимосвязанных помещений. Старая литература о вазе, сводящаяся почти исключительно к трактованию мифов об Актеоне и Хрисиппе: Dangerous Perfection 2016. P. 161.*

³ См. Trendall, Cambitoglou 1982. P. 483. Pl. 176 (Naples, National Archaeological Museum. Inv. 3256).

Амфора мастера Дария. Москва, ГМИИ им. А.С. Пушкина



Лицевая сторона.
Прорисовка Э. Герхарда



Оборотная сторона.
Прорисовка Д.А. Калининцева

Греции и величайший интерпретатор мифов. Он работал в Апулии; мастерская базировалась, очевидно, в Таренте¹; основная продукция датируется 340–320 гг. до н.э.

Московская амфора (В. 99 см), «роскошного стиля»², целиком украшена росписью, которая традиционно делится на фас и реверс, имеет двухъярусную композицию с разделительным «звериным фризом»; нижний ярус непрерывен, верхний прерывается крупными пальметтными блоками – знаками Мирового древа (имеющимися так или иначе почти на всех греческих вазах с фигурными росписями).

Лицевая сторона состоит из двух сцен, читаемых от ножки к венчику: внизу «Смерть Актеона»; сверху «Похищение Лаем Хрисиппа».

«Смерть Актеона» – очень распространенный в греческом искусстве сюжет, связанный с темой наказания Артемидой беотийского охотника Актеона за то, что он, бродя по киферонским лесам, в долине Гаргафии увидел богиню в полдень во время купания и возжелал ее (Diod. Sic. IV. 81. 4-5; Ovid. Met. III. 156; Hyg. Myth. 180, 181). Он увидел ее обнаженной, т.е. нарушил ритуал ее перехода; Артемиды превратила юношу в оленя, и его растерзали собственные псы (Apollod. III. 4. 4). Сцену открывает фигура сидящей Артемиды, отгороженной копиями и деревцем от других участников; над ней висит опрокинутый ушастый венок – знак *перевернутого мира*. Красноречив жест ее правой руки с опущенными вниз пальцами: «Покарать немедленно!» Перед Артемидой стоит Лисса, ее ипостась – персонификация бешенства (Lyssa (Joh. Schmidt) // RE, Hbhd. 27, 1030. Sp. 69–71) и специально бешенства собак (Xen. An. 5, 7, 26; Plin. N. H. 29, 100)³; Лисса в подобном же облачении, но крылатая, у ног ее суетится собака. Артемиды-Лисса-псица – единое действующее лицо, и, хотя в источниках об Актеоне упомянуты псы обоего пола, отмечается, что первой нападает сука⁴ – то ли Аркена, то ли Гарпия.

¹ Trendall, Cambitoglou 1982. P. 484 (хотя пока там не найдено ни одной целой вазы мастера Дария, только фрагменты).

² Т.н. Ornate style, к которому принадлежат монументальные вазы с богатой росписью и сложными композициями; отличается от ваз т.н. Простого стиля (Plain style), сравнительно небольших, со сценами преследования сатирами менад или ритуальных дарений юношам и женщинам символических вещей.

³ См. изображение Лиссы (имя подписано) на кратере мастера Ликаона в Бостоне (ок. 440 до н.э.), с собачьей протомой на голове: LIMC I, 1981, Aktaion 81. Об иконографии Лиссы в греческом искусстве: LIMC VI, 1992. Lyssa. S. 322-325 (A. Kossatz-Deissmann).

⁴ Cp. Apollod. III. 4. 4; Ovid. Met. III. 206–239.

Вся эта группа находится справа от Актеона – с точки зрения вазы, которая и есть *главный повествователь*: это в ее лоне трансформируется из мертвой в живую умозрительно помещенная плоть, это она являет собой образ космоса, который в критические моменты, как данный, открывает канал связи между тремя мирами – Нижним, Средним и Верхним. Кстати, у этой амфоры, как и у других таких же, просверлено донце; если в них возливали жидкость, она протекала сверху донизу в могилу, символизируя *священный брак* Неба и Земли.

Актеон, сохраняющий человеческий облик, помещен в центре фриза. Но смысл его ситуации понятен только после прочтения образов Артемиды-Лиссы-собак. Он помещен над гротом, в котором увидел Артемиду; грот есть и указание на воды хаоса, из которых в процессе космогенеза прорастает космическая жизнь (ср. деревце). Левая собака уже кусает Актеона в бедро, и не случайно смерть активизируется именно слева: изобразительный ряд направлен (для вазы) справа налево – от мужского к женскому, от космического к хаотическому, от небесного к водному. Замыкает всю группу фигура сидящей Афродиты с Эротом (присутствие их в такой сцене уникально¹). Эрот обращает внимание матери, только что говорившей с рядом стоящей женщиной, на происходящее, трогая ее за плечо: «Смотри сюда, мама! На Актеона напали псы!». И Афродита тотчас повернула голову.

Актеона губят две богини, Дева (Артемиды) и Мать (Афродита), т.е. Сын-супруг гибнет в полном соответствии с древней матриархальной традицией. В мифах сохранились сведения о родственных связях всех троих. Актеон, сын Автонои, – правнук Афродиты, внук ее дочери Гармонии, и внучатый племянник Артемиды: отцом Актеона был знаменитый чародей и культутрегер Аристей, сын Аполлона (Apollod. III. 3. 4). Но если Артемиды делает только карательный жест, то Афродита, уронив пока неактуальный веер (неактуален в данный момент и опущенный Эротом веноч), уже держит в руке весьма актуальную фиалу с жертвенным листом в ней – указание на будущий *дар жизни* погибшему. На этом драматическая история в мире богов временно прерывается, потому что зритель видит на фасадной стороне амфоры еще один рассказ (на верхнем фризе).

Этот фриз представляет крайне редкий сюжет, известный только в Южной Италии: Лай, сын фиванского царя Лабдака, изгнанный из Фив царившими там Зетом и Амфионом, прибыл к Пелопсу в Пису, где

¹ См. LIMC I, 1981, Aktaion 1–134.

влюбился в его незаконного сына от одной нимфы (Аксиохи или Данаиды), Хрисиппа. Обучая его искусству владения лошадьми, он похитил мальчика (Apollod. III. 5. 5) и, по письменным данным, изнасиловал его (это был первый в Греции случай *пαιδοφιλία* – Athen. XIII. 602sq.; Aelian. Var. hist. XIII. 5; Aelian. Hist. an. VI. 15), после чего Хрисипп покончил с собой; или же его отбили сводные братья Атрей и Фiest; или же они его убили по наущению своей матери Гипподамии, боявшейся, что Пелопс передаст ему власть (Thuc. I. 9; назван только Атрей); по еще одной версии, Хрисипп был увезен в Фивы и жил там с Лаем уже когда тот женился на Иокасте (RE III, 1899: 2499f.). Пелопс проклял Лая, и тот будет убит собственным сыном Эдипом.

У мастера Дария мальчик – спасается. Все происходит «здесь и сейчас»: мчится квадрига похитителя, за ней вдогонку спешит отец Хрисиппа – Пелопс; Хрисипп издает отчаянный крик: «Папа, спаси меня!», и Пелопс, во фригийском облачении как чужестранец (выходец из малоазийской Лидии) успевает схватить сына за руку. Соединяются их правые руки, напоминая *δεξιόσις* греческих надгробий и *dextrarum junctio* («соединение правых (рук)») римских саркофагов; это знак жизни, спасения. Кузов колесницы Лая окрашен пурпуром – она божественная вещь, и сам Лай, несомненно, мыслится богом, богом преисподней, как Аид в более ранней иконографии с похищением Кору-Персефоны. Тут же летящий Эрот несет венок для спасенного, и победу над колесницей Подземного мира знаменует крайняя справа фигура – юноши с копьями, преграждающего квадриге путь.

Если в сцене с Актеоном *Дева-Мать* убивала Сына-супруга ради его возрождения, то здесь ее заменяет *Отец*, в двойственном плане: Лай губитель, а Пелопс спаситель, но оба они, что примечательно, сохраняют физический статус *Сына* (безбородые юноши). Весь этот фриз, где утверждается новое «право отца» на продолжение рода, состоит исключительно из мужских фигур. Миф гласит, что еще до похищения Хрисиппа жертвой *пαιδοφιλία* со стороны Посейдона был его отец Пелопс, взятый на Олимп в качестве подателя блюд по примеру Зевсова Ганимеда (RE, Suppl. VII, 1940: 851). Однако ему пришлось покинуть обитель богов после скандала с Танталом, подавшим сына в качестве блюда богам на ритуальном пиру; тогда он еще был их сотрапезником, неожиданно пожелавшим проверить степень их всеведения (Burkert 1997:

114¹). Если Актеон – жертва псицы-Матери с ее протодионисийским ритуалом омофагии, то Пелопс уже «культурная» пища: Тантал подавал его богам частично изжаренным, частично сваренным, и опять Мать (Деметра), в старой традиции, первой (в данном случае и единственной) отведала плоти (Schol. Pind. Ol. I. 40). Само событие верхнего яруса отодвигает историю с Актеоном в плюсквамперфектум: Актеон, внук Кадма и Гармонии и сын Автонои и Аристея, жил до Диониса, к будущей матери которого, своей тетке Семеле, он сватался (Apollod. III. 4. 4)², а Лай – сын Лабдака (и внук Полидора – дяди Актеона, брата его матери), сменившего Кадма на царском троне в Фивах, принадлежит уже к новому поколению.

Нижний фриз с Актеоном построен центрически, но читается справа налево (с точки зрения вазы – в сторону смерти), а верхний фриз, не имеющий центра, читается слева направо (т.е. движется в сторону блага, спасения), однако, затем «откатывается» вновь налево, к тяжелому композиционному узлу из четырех фигур, который отмечен сверху диадемой (знак окончания текста всей лицевой стороны). Единое событие подано как веерно развернутое мгновение – похищение, страх, боль, радость спасения и победа над смертью.

Поворачивая вазу влево, против часовой стрелки – за сценой с Пелопсом переходим к рассмотрению композиции реверса. Мир богов и героев сменяется человеческим миром.

Переход обозначен фигурами боковых сторон амфоры – перед сценой с Актеоном изображен стоящий Пан, о котором будет сказано ниже, а за ней, против Пана на другой стороне, – двухфигурная группа с женщиной и юношей, которая и переводит наррацию с фасада на реверс. Стоящая женщина с зеркалом формально принадлежит к группе Афродиты с Эротом, завершавшей рассказ об Актеоне (знак окончания эпизода – повисшая сверху гирлянда). Она опирается на пилон и, несмотря на скрещенные ноги, имеет крестообразную позу древних пикролитов³, намекая на *четырёхсторонность космоса*. Ее правая рука

¹ В. Буркерт убедительно восстанавливает роль Пелопса в древнем олимпийском мифоритуале как «темного» героя, антипода «светлого» бога Зевса (Burkert 1997: 108–119).

² В мифах это одна из причин гибели Актеона – гнев Зевса, возлюбленной которого была Семела.

³ Ср. кипрские крестовидные фигурки типа знаменитой стеатитовой статуэтки из Кипрского музея в Никосии, 3000–2500 до н.э.: Dawn of Greek Art 1994: Early Art. Fig. 13.

застыла над фиалой Афродиты: соединение двух ритуальных вещей по формуле «сосуд земли – сосуд неба» выступает здесь впервые в чистом виде. Но в целом открывается другая часть текста, в словесном выражении нечто вроде следующего: «После того, как Афродита отвернулась к Актеону, женщина с зеркалом обратилась к сидящему рядом юноше». Предполагается, что до того, как Эрот тронул мать за плечо, Афродита разговаривала с ней; когда же богиня обратила взор на подвергнувшегося нападению собак Актеона, собеседница, в свою очередь, повернулась в противоположную сторону – к сидящему рядом юноше; он тоже показан в повороте – обращенность фигуры вправо (от зрителя) подтверждает ее принадлежность к группе следующих за ним двух фигур. «Переходность» обеих персонажей обусловлена не только формальной задачей – связать две стороны вазы в нижнем непрерывном фризе, но и содержательной – объединить единую мифологическую сцену фасадной стороны с двумя мифологизированными на реверсе, где разветвленный сюжет отсутствует.

Широта постановки фигуры и величавость позы выдают в женщине богиню, однако у нее отсутствуют атрибуты обитателя Олимпа. Зеркало в ее руке – не вещь Афродиты, а традиционный предмет апулийского погребального ритуала; вероятно, оно – знак будущего воссоединения души и тела, речь здесь идет о спасении души. То же касается и юноши. В левой руке он держит вертикально поднятую раздвоенную ветвь – знак предстоящего разделения хаоса на две половины, мужскую и женскую, в правой опущенной – кисть винограда; потенциально она «новая кровь», связанная с растерзанием виноградного бога Диониса. Эти двое – уже не боги, не Афродита и Дионис (за которых их можно было бы принять), а анонимные персоны, Она и Он. Оба связаны взглядом¹, однако по сути здесь говорят только *вещи* и противостояние ее сильной, защищенной, миротворческой сути его слабой, не имеющей оболочки-одеяния и находящейся в «переходе» субстанции. Данная диалогическая пара знаменует смысл дальнейших изображений реверса: под Ее началом Он, мертвый, воскресает к жизни.

Переходя на собственно реверс, видим общее сходство в композиции двух ярусов: они состоят из групп юношей и женщин, подносящих друг другу дары. Дары – это *вещи-жизнь*, символ

¹ См. о мифоритуальном смысле встречи взглядов и рукопожатия: Акимова 1999: 177–204.

воскрешения. Однако при ближайшем рассмотрении видны серьезные отличия в обоих фризах.

В нижнем ярусе показаны две трехфигурные группы. Читаем слева направо, с точки зрения зрителя (и справа налево – с точки зрения вазы). И здесь, как на фасаде, все «течет» влево, в сторону хаоса, среды смерти-рождений. В каждой группе по три персонажа: центральный сидит, боковые стоят, но сидящий / умерший связан только с одним адорантом; второй пребывает невидимым за его спиной. Посередине фриза прослеживается вертикальная ось, намеченная тенью и ветвью в руке женщины, – символ *разделения хаоса* на две половины: в первой группе умершего представляет юноша, во второй – женщина.

Обнаженный юноша, сидящий на аккуратно сложенном плаще, в данный момент вступает в диалог с женщиной, которая подходит и протягивает ему ушастый венок; между ними загорается небесная «розетка». Готовится *ритуал венчания*, но умерший словно пребывает в растерянности и застывает с робко поджатыми ногами; в правой руке он держит цветочную гирлянду, намекающую на будущую снизанность, составленность целого (т.е. новой жизни) из распавшихся после смерти элементов. Сзади, за его спиной, стоит только что подошедшая женщина с уже отмеченной развесистой ветвью и ксилофоном в правой руке. Ксилофон – музыкальный инструмент, форма которого ассоциируется с «лестницей в небо», восхождением в высший мир. Поскольку фигура за спиной остается невидимой для сидящего Его, она может быть связана с одним из этапов будущего воскресения. В целом это законченный эпизод, он завершается «точкой с запятой» (тенью, завернутой концом в сторону данной картины).

Далее идет аналогичная трехфигурная сцена, в центре которой – сидящая-умершая. В одной руке у нее снова раздвоенная ветвь – знак проходящего прямо сейчас процесса *разделения хаоса* на две половины; под ней лежит пока неактуальная фиала (заявленная уже у Афродиты), сама же она делает странный жест, аналогичный жесту склонившейся к ней собеседницы: между ними как будто проскальзывает мгновенная искра: контакт состоялся. За спиной сидящей стоит обнаженный юноша с деревцем в левой руке – женщина оборачивается к нему; у деревца только две ветви, опять расходящиеся в стороны, но сплошь усеянные точками-семенем, с точечными же агрегациями на концах. Это *плодоносное древо*, и тело юноши прикрыто плащом со спины на уровне лона – рождающей зоны. Ясно, что речь идет о спасении из мира смерти; он выходит в новую жизнь первым, по модели древнего Сына-супруга; она

же – новое лицо в этой истории, и, что любопытно, ее спасает тоже женщина. Данная спасительница, в его ситуации пассивная (стоит за спиной), а в ее – действующая, в обоих случаях показана аналогично. Она в хитоне с длинными параллельными складками, обращена вправо – в сторону космоса и богов и, главное, если все другие герои ходят по земле широтного Среднего мира, она движется по вертикальным путям. Будто поднимаясь снизу наверх, из Нижнего мира в Земной и выше, она ставит правую ногу на высокий уступ, склоняя голову к умершему. Она – медиатор, способный переводить умерших из смерти в жизнь. Но, по греческим представлениям, возрождение мыслится только как *новое рождение*, через зачатие жизни в браке, в союзе двоих. Древесные символы в руках умерших и есть знак будущего спасительного брака.

За крайней фигурой-медиатором, заходящей уже под блок пальметт и сопровождаемой висящей тенией и раздвоенным древесным стволом (знак окончания рассказа, представленного в нижнем ярусе), идет еще одна, мужская. Это обнаженный юноша-Пан, который опирается правой рукой об указанный ствол, сопоставимый с пилоном женщины с зеркалом на противоположной боковой стороне. У Пана в руке сиринга, перед ним растение, наверху розетка. Хотя он обособлен в своей «переходной» зоне, его вполне можно включить в сцену с Актеоном. В таком случае его персона приобретает особый смысл – как начальная в целостном вазовом тексте: «Не кто иной как Пан стал свидетелем трагической истории гибели Актеона...». Введение образа Пана, юного, целиком антропоморфного (в его волосах отмечены практически незаметные рожки), в корне отличного от козлоногого древнего Пана и очень популярного в искусстве балканских и итальянских греков, акцентирует дионисийский смысл смерти и воскрешения героя.

Если внизу показан процесс *разделения* как первого этапа *космизации мира* (6 персон, 3+3: 4 женщины и 2 мужчины, из них двое умерших – Он и Она), то сверху дана его прогрессивная стадия. Здесь 3 женщины и 3 мужчины: «матриархальная» доминанта стерта. И вместо двух частей текста (две трехфигурные группы) появляются сложные три. Несмотря на то, что вертикальная ось прослеживается и здесь (в виде развевающейся тении – что говорит вообще о реверсных сценах как «разделительных», космогонических), центральная группа, смещенная влево, как раз представляет *союз*.

Но начнем с начала. Фриз открывает одиночная фигура обнаженного юноши. Он стоит со скрещенными ногами, опираясь на палку; плащ закрывает спину, в правой руке он держит снизанную гирлянду – новый

намек на составленность, собранность, восстановленность после смерти нового существа (ср. гирлянду у сидящего в нижнем ярусе). Постановка анфас и две тени сверху вычленяют изображенного из пространства текста в особую зону, и только поворот головы и жест левой руки (заинтересованность, включенность в действие) намекают на связь с прочими фигурами. Кто это? Вероятно, главный герой, – Он, который сидел с виноградной гроздью и раздвоенной ветвью, которому подносили ушастый веночек и который, наконец, восстал из мертвых, в качестве матримониального партнера для Нее. Он совершил необходимый предбрачный круг трансформаций.

И вот наступает главное – «космическое» *соединение двоих*. Его представляет центральный эпизод верхнего фриза реверса. Юноша вступает в брак с Матерью-Девой, по старой «матриархальной» традиции. Он остается обнаженным-умершим и сидит на аккуратно сложенном плаще, как в нижнем фризе, но уже не с робко сжатыми ногами, а в более свободной позе. Дева стоит за его спиной, венчая его кольцевым венком и держа в другой руке виноградную гроздь – еще один намек на дионисийскую «новую кровь». Но, главное, – он наконец получает фиалу, впервые показанную в качестве атрибута Афродиты (в сцене с Актеоном). У него даже две фиалы – одна стоит у подножия сиденья, на земле, и символизирует хаос в момент космизации (имеет омфал), вторая же актуально используется. Возможно, в ней были изображены ныне стершиеся предметы вроде яиц; важно, что ее главным «брачным партнером» выступает веер. Два атрибута Афродиты в сцене с Актеоном только теперь начинают действовать: фиала + веер, Нижний мир + Верхний мир, Она + Он – союз двух космических половин, залог гармонии жизни. Развешивающаяся тень (или диадема) в руке женщины-медиатора говорит о появлении космического воздуха, живой среды для человеческого мира. Ее фигура как две капли воды похожа на две прежние в нижнем ярусе, но теперь она занимает центральную позицию на фризе, составляя с прежними двумя *треугольник* – самую совершенную фигуру в пифагорейской символической системе.

Последний эпизод связан с воскрешением женщины. Как и на нижнем фризе, женщина восстанавливается после мужчины и по его образцу. Только теперь он может стоять перед ней, сидящей с робко поджатыми ногами. И он уже не стоит, как манекен в начале фриза, а спокойно движется, подходит к ней. В ее левой руке – тоже фиала (меньших размеров), а над фиалой застывает его правая рука, на которой сидит готовая к полету птица. Снизу прорастает ветвь (как у Пана),

сверху повисает листовая гирлянда (знак окончания рассказа, ср. гирлянду на фасадной стороне у Афродиты – знак окончания одной из «глав»). Характерно, что нижний фриз реверса – «женский» (обрамлен женскими фигурами), а верхний – «мужской» (начинается и заканчивается мужскими фигурами).

Последние эпизоды текста составляют изображения на плечиках и шейке амфоры – иерархически высшей зоне фигуративного космоса. Венчик был обвит *венком плюща*, нанесенным белой краской, в основании его высились по три пальметты в картушах (на реверсе) и тройные чередующиеся пальметтно-лировидные формы (на фасаде). Фигурные сцены помещены на собственно шейке.

Изображения реверса завершаются профильной головой богини, вырастающей из чашечки цветка. Голова обращена вправо – к фасадной стороне и заключена между симметричными побегими фантастических растений с цветами и листьями, растущими из куста колючего аканфа. Над головой две розетки – пифагорейская дуада, символ смерти, хотя и претворенный в жизнеспособный *трехчастный* образ. Комбинация чашечки цветка с головой богиней говорит о *метаморфозе*, претерпеваемой богиней в мире апулийских «переходов». Возможно, все, что говорилось ранее, было связано с превращением *тела* – в *цветок*. Остается неясным, кто именно претерпевал цветочную трансформацию – и мужчины и женщины, или только женщины, или только богини? Судя по большому числу изображений таких голов на апулийских вазах (среди них встречаются и головы Эрота, практически неотличимые от голов богини, учитывая андрогинизм образа бога любви в искусстве западных греков, а кроме них – редкие головы юного Пана), вероятно, метаморфоза мыслилась всеобщей.

На фасаде изображению богини-цветка соответствует сцена похищения девы (Талии¹) Зевсовым орлом, т.е. Зевсом в образе орла. Небесная птица, вцепившись когтями в ее пышные волосы, уносит ее из священного сада (столь ярко представленного на апулийских вазах). Сад – междумирье, среда перехода. Она летит в благоуханном пространстве навстречу новой неведомой жизни – глаза широко открыты, плащ развевается, левая рука с волнением прижата к груди. Провозвестником такого события – отлета души умершего в высший мир – была птица на руке юноши в последнем эпизоде реверса.

¹Имя дано условно по подписному образцу: LIMC VII, 1994, Thaleia II 4 (мастер Ореста: Бостон, Музей изящных искусств; ныне ваза утрачена – см. рисунок: Ibid., P. 897).

Как связаны богиня-цветок и похищаемая дева? Первая представляет богиню-вазу – носителя текста, повествователя. Она Мать, безличность участия в действе выражена профильной постановкой ее головы. Но она обращена к похищаемой Дочери, которая единственная в их дуальной паре может умирать (похищение как метафора смерти, ср. Деметру и Кору). Мать трансформируется в цветок, олицетворяя межмирный Сад, а дочь этот Сад покидает ради высших сфер. Она превращается в душу-Психею. Функция Девы в патриархальном обществе иная, чем в матриархальном: «культурная» и безбрачная Дева выше «сырой» биологической Матери. Речь идет о победе над смертью: амфора мастера Дария представляет панафинейский тип вазы – праздничного сосуда, который дарили победоносным атлетам на агонах Панафиней, одного из великих греческих ритуалов, справлявшихся в честь смерти-рождения Афины Парфенос (Девы).

Реконструкция общего смысла таких сложных изобразительных текстов еще не предпринималась. Высказывалась мысль, что на вазовых реверсах, где нет мифологических повествований и не подписаны имена героев, представлены сцены из мистерий или погребальные обряды; обе гипотезы недоказуемы. У мистерий Диониса есть своя отработанная иконография, признаков которой здесь не имеется¹; орфические и пифагорейские мистерии иконографии не имеют. Скорее здесь можно видеть сцены мифоритуального перехода умерших к новой жизни – уже вне оболочки традиционных мифов, но с элементами реальных ритуалов (посмертная адорация).

Структура изобразительного текста данной амфоры позволяет думать, что прочтение его могло осуществляться и другим путем: сначала непрерывный нижний фриз фасада (сцена с Актеоном + две трехфигурные группы реверса); затем верхний ярус реверса (три эпизода: 1+3+2 фигуры); затем верхний ярус фасадной стороны (похищение Лаем Хрисиппа и освобождение Пелопсом); затем росписи верхней части вазы: реверс (богиня-цветок) и фасад (похищение Эгины-Талии орлом-Зевсом). Тогда текст будет начинаться и заканчиваться *древними мифами* (Актеон – Хрисипп/Талия), внутри которых заключаются более *новые мифы* о воскрешении умерших с помощью ритуальных даров. Такая структура

¹ Растерзание псами Актеона, конечно, может рассматриваться как вариант дионисийской омофагии, тем более что Актеон, сын Автонои, является двоюродным братом Диониса. Вместе с тем эта тема в искусстве Греции – отдельная и обычно не входит в дионисийский круг.

представляется более близкой античному пониманию взаимосвязи формы и смысла.

Что касается дейксиса, каждый эпизод данного текста выступает своего рода эпифанией на стенках вазы умозрительно протекающих в ее материнском лоне регенерационных процессов. Каждый из них происходит *здесь и сейчас* и, если существует некая последовательность во времени, то она обусловлена структурно: нижние, более близкие к миру хаоса-творения сцены, – первичнее и старше, верхние – вторичнее, моложе. В целом *мифологический* фасад служит основой для *мифологизированного* реверса. Путь «явлений» отдельных эпизодов, входящих в целостный текст, – *справа налево* (с точки зрения вазового «лона») – в сторону хаоса как творящей среды¹, но при этом и *снизу вверх* – от хаотических вод к небесам, почитаемым в данной системе высшей иерархической сферой местопребывания душ. Большую роль здесь играет и пифагорейская символика чисел, коль скоро орфико-пифагореизм был наиболее укорененным мистико-религиозным течением в Южной Италии. Некоторые элементы числовой семантики в изобразительном тексте отчетливо читаются (особенно на реверсе: трансформация мертвой дуады в порождающую триаду). Однако этот вопрос в применении к вазовым текстам пока не рассматривался.

Литература

- Акимова 1999 – *Акимова Л.И.* «Встреча взглядов» на аттических надгробиях. К интерпретации Таманской стелы с воинами // Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья. Под ред. Е. Савостиной и Э. Зимон. М., 1999. С. 177–204.
- Burkert 1997 – *Burkert W.* Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, 1997.

¹ Исключение составляет только эпизод с Хрисиппом, где присутствуют сразу два спасителя: слева Пелопс, справа – богоподобный юноша, останавливающий колесницу Лая. Появление второго едва ли продиктовано чисто формальными причинами – уравновесить статическими элементами динамическую сцену; в апулийских вазах, в том числе и у мастера Дария, часто встречаются, помимо возницы и седока, некие «предводители» колесниц. Ср. Trendall, Cambitoglou 1982. Pl. 173, 2 (The Darius Painter); Pl. 194 (The Underworld Painter); Pl. 325, 1 (The Patera Painter); Pl. 325, 2 (The Patera Painter); Pl. 326, 3 (The Baltimore Painter); Pl. 322, 1–2 (The Baltimore Painter – Hydriai) etc.

- Dangerous Perfection 2016 – Dangerous Perfection. Ancient Funerary Vases from Southern Italy. / Ed. by Ursula Kästner and David Saunders. Los Angeles, 2016.
- Dawn of Greek Art 1994 – *Sakellarakis J., Doumas Chr., Sapouna Sakellarakis E., Iakovides Sp.* The Dawn of Greek Art. (Greek Art). Athens, 1994.
- Dufková, Kästner 2016 – *Dufková M., Kästner U.* The History of the Ceglie Vases // Dangerous Perfection. Ancient Funerary Vases from Southern Italy. Ed. by Ursula Kästner and David Saunders. Los Angeles, 2016. P. 21–41.
- LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich, München, 1981–1998. Vol. I–VIII.
- RE – Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1894f. Bd. If.
- Trendall, Cambitoglou 1982 – *Trendall A.D., Cambitoglou A.* The Red-Figured Vases of Apulia. Vol. II. Late Apulian. (Oxford Monographs on Classical Archaeology). Oxford, 1982.

Liudmila Akimova (Moscow)

Deixis in Visual arts: The Moscow amphora by the Darius painter

Abstract: The paper deals with the analysis of the figured composition of the Apulian funerary amphora by the Darius painter (340–320 BC) from Ceglie now kept in Moscow. Its narration is connected with the ritual of transition. The pictorial text starts in the lower zone of the front side (Death of Actaion), then proceeds to the reverse side (mythologizing scenes with adorants and head of a goddess) and ultimately ends in the upper part of the front side (Rape of Chrysis and Rape of Thaleia). Each episode is presented as taking place here and now.

Keywords: Darius painter, Ceglie tombs, cosmogony, Apulian funerary vases, ritual of transition, bridal ceremony, ritual gifts

Note on the author: Liudmila Ivanovna Akimova – leading research fellow of the Pushkin State Museum of Fine Arts, professor, doctor of arts. E-mail: liudmila.akimova@arts-museum.ru.

Резюме: В статье анализируется изобразительный текст трехъярусной композиции погребальной амфоры мастера Дария (340–320 до н.э.), найденной в Челье (Апулия) и ныне хранящейся в Москве. На ее

фронтальной стороне изображены три мифических сцены, на реверсе – мифологизированные эпизоды с адорантами. Текст читается снизу вверх и состоит из суммы последовательных эпизодов ритуала перехода, каждый из которых воспринимается как происходящий здесь и сейчас.

Ключевые слова: мастер Дария, гробницы Челье, апулийские погребальные вазы, ритуал перехода, брачная церемония, ритуальные дары.

Об авторе: Акимова Людмила Ивановна – ведущий научный сотрудник Музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, доктор искусствоведения, профессор. E-mail: liudmila.akimova@arts-museum.ru.

Дискуссия после доклада Л.И. Акимовой

Н.Н. Казанский: Можно ли прокомментировать центральную часть изображения? Кажется, там что-то передают.

Л.И. Акимова: На этом изображении в центре передают фиалу. Он держит фиалу, а над фиалой веер. Его ручка еле прослеживается – она стерлась, была написана белой краской – ее держит богиня-медиатор.

Н.Н. Казанский: Фиала украшена традиционным образом, не так ли?

Л.И. Акимова: Фиала украшена точечками – таким способом передается рифление. Они же в основном все рифленные, и состояли из таких делений: в центре каждой фиалы омфал, но, может быть, здесь стерлись предметы, которые были написаны в фиале, например, яйца белого цвета. Все белое, написанное дополнительными красками, к сожалению, стерлось. И есть парная ваза к нашей – 99 сантиметров высотой, с абсолютно такой же формой и структурой росписи, и что любопытно – у нас два похищения, а там два суда. Случай совершенно необычный для всей античной иконографии. Там суд Креонта над Антигоной и суд Париса. Кстати, наша ваза идет первой в немецком инвентаре (номер F 3239), а та – второй, хотя, судя по росписи, она должна была бы ей предшествовать, но, может быть, эти суды и эти похищения связаны иными связями – как метафора загробного суда, актуального для проблематики апулийских погребальных росписей. В Лос-Анджелесе в прошлом году была выставка «Опасное совершенство». Все великолепные вазы из этой могилы – числом тринадцать (кроме нашей) – все были собраны и восстановлены. Там экспонировалась и парная к нашей ваза. Пока это единственная пара, известная в истории вазописи. Эта выставка будет в июле этого года в Берлине, а позже, в 2018 году мы,

может быть, сможем видеть ее и у нас. Мастер нашей вазы самый «балканский» из всех западно-греческих мастеров. И, конечно, пифагорейские символы, о которых пока мало кто говорит в связи с семантикой изображений, важны для понимания композиций погребальных ваз.

ЖЕСТ В ЖИВОПИСИ: SUB SPECIE BALCANICA

Обсуждая проблему жестовой коммуникации, Юлия Кристева еще в 1968 году убедительно показала, что «...наука о жесте, если она стремится внести свой вклад в общую семиотику, не должна обязательно придерживаться моделей, разработанных в лингвистике; она обязана выйти за ее пределы, расширить их» (Кристева 2004). Дейктическую функцию семантики в изобразительном искусстве, казалось бы, невозможно рассматривать в русле проекций лингвистических понятий на материал несловесного искусства. Продуктивным представляется, между тем, коммуникативный и параязыковой подход. Акт указывания может рассматриваться как жест, а) трансцендентно, то есть как изображение жеста персонажа на уровне сюжетном, а именно в плане репрезентации жестикулирующего персонажа и/или б) имманентно, то есть, на уровне коммуникативной функции изображения, на уровне плана выражения, где фактура, цвет и форма репрезентируемого предмета выполняет функцию выделения вектора внимания. Мы сосредоточимся на этом втором, имманентном уровне, рассмотрев в самом общем виде две не связанные друг с другом стороны проявления жеста в художественном изображении: живописного мазка как выражения-жеста руки мастера, а также соотношение фона и фигуры в композиции как одной из категорий «грамматики» изображения, имеющей прямое отношение к жестовой коммуникации.

Прежде всего о мазке. В живописи мазок реализует телесную кинетику на уровне фактуры и равнозначен жесту как значимому (то есть, в роли означающего), семантически наполненному телодвижению (в составе художественной целостности произведения, которая подразумевает не только результат, но и процесс его достижения). Характер мазка описывается бинарными противопоставлениями: *длинный / отрывистый, пастозный / сглаженный, маркированный / нейтральный*. Вслед за формалистами (прежде всего В. Шкловским) мазок в качестве жеста можно трактовать как проявление открытого приема. О жесте в изобразительном искусстве писали – еще во времена ГАХН'а – А. Габричевский (Габричевский 1928), Н. Тарабукин в своей неизданной книге «жест в искусстве», что нашло отражение в ряде его статей (Тарабукин 1989), о чем недавно писала М. Гидини (Гидини 2010), а в наше время – И.А. Данилова (Данилова 2002), В.В. Жаданов (Жаданов 2005). Важные проблемы гестуальности изображения на материале

кинематографа были поставлены и в работах Ю. Цивьяна (Цивьян 2010). Чаще всего жест рассматривался в связи с проблемой времени в портрете. Длина мазка пропорциональна временному отрезку построения формы и определяет степень отелеснивания (то есть, оплотнения от слова 'плоть') – *длинный / короткий как свой / чужой и близкий / далекий*. Короткий мазок в импрессионизме соответствует далекому, длинный мазок в экспрессионизме – близкому, как бы ощупывающему зрению (по А. Риглю – Riegl 2004). Важно также учитывать и форму мазка. Наиболее маркирован мазок в стилистических направлениях и художественных формациях, которые апеллируют к экзотическим состояниям сознания. В частности, к экспрессионизму в XX веке: в живописи экспрессионизма имеет место противопоставление мазка по принципу *динамичный / статичный, скругленный / прямой, маркированный / нейтральный*, где доминирует первый член оппозиций.

По признаку мазка как жеста балканская (южнославянская) живопись в новое время обнаруживает склонность к экспрессионистическому описанию предметного мира, она попадает в парадигму экспрессионизма, где мазок удлинённый, пастозный, скругленный и потому осуществляющий отрыв предмета от замкнутой формы, ее деформацию, как бы взлом изнутри. Экспрессией отмечена живопись южнославянских художников, принадлежащих к самым разным направлениям и жившим в разные периоды прошлого столетия. Так, экспрессивности исполнена живопись сербской художницы Надежды Петровиц – наследницы символизма, предвосхитившей авангард в 1910-е годы; представителя экспрессионизма 1930-х, хорвата Любы Бабича; абстракциониста, первым выступившего в 1950-е годы против догмы соцреализма, черногорца Петара Лубарды; художника из Воеводины, позднего экспрессиониста 1970-х годов Милана Коньовича; последователя послевоенного американского абстрактного экспрессионизма хорватского живописца Эдо Муртича, наконец, представителя «соцреализма наоборот», фигуративиста-диссидента 1970-х сербского мастера Мичи Поповича. В живописи перечисленных художников мазок в роли жеста, то есть, в качестве фактуры, передающей гестуальный модус изображения и указывающей на акт живо-писания как процесса, выступает как внестилевая характеристика. Она определяет не близость указанных мастеров к той или иной стилевой категории, а скорее их принадлежность к балканской модели мира с ее конфликтностью и драматизмом в переживании бытия.



Надежда Петрович
Автопортрет. 1910



Эдо Муртич
Без названия. 1972.

На уровне плана выражения жест можно рассматривать и в отношении композиции, то есть, синтаксиса визуального «текста», в частности, как «грамматически» маркированное соотношение фигуры и фона. Здесь возникают разные виды соотношений: двойственность живописных планов, выступающих в функции текст/комментарий и образующих фигуру параллелизма («Мона Лиза» Леонардо да Винчи), противопоставление планов, которое основано на цитате и образует фигуру оксюморона («Мона Лиза» Р. Магритта, где иронически парафразируется шедевр Леонардо), наконец, слияние планов, основанное на расподобленной метафоре («Окно» М. Шагала: здесь изображенная на полотне рама окна, «смотрящего» в сад, и глядящий в окно периферийный персонаж – автопортрет художника – представляют семантический перенос концепта зрения, идентифицируя окно и глаз зрителя).

Противопоставление планов может быть обусловлено доминированием дискретного принципа (аналитического, линейного) построения изображения, который противостоит континуальному (то

есть чувственному и живописному) – в соответствии с парными понятиями в системе Генриха Вельфлина (Вельфлин 1930).

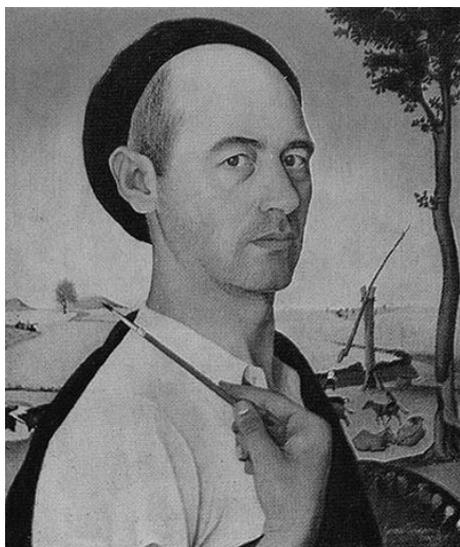
В пространстве балканской художественной традиции такого рода противопоставление может опираться на исторический прецедент, как это случилось с живописью «наивного» хорватского художника, основателя школы примитива из села Хлебино в 1930–1950-х годов Ивана Генералича. Картина И. Генералича «Под грушевым деревом» (1943) восходит к знаменитому произведению Питера Брейгеля младшего «Охотники на снегу», потому что художник намеренно «копировал» картины старых мастеров, срисовывая композиции с открыток. Композиция Брейгеля – яркий образец северного Возрождения в европейской живописи, демонстрирующего (в отличие от итальянского Ренессанса) доминанту линейного, аналитического принципа живописного видения, в чем обнаруживается близость поэтике примитива, то есть искусству «наивных», а также резкое противопоставление дальнего и ближнего планов. На картине Генералича противопоставление фигур старика и старухи и удаленного фона не только ясно выражено геометрически, но и насыщено психологическим смыслом, передавая идею времени – как бы оставленных за плечами пожилой пары прожитых лет.



Иван Генералич
Под грушевым деревом. 1943

Другой пример – живопись выдающегося болгарского художника Злато Бояджиева (1903–1976). Она демонстрирует, как стилистические приоритеты смещают акценты живописного видения под воздействием нейрпсихологических факторов. В ранние годы мастер следовал образцам высокого итальянского Ренессанса, в частности, его Автопортрет (1941) композиционно и стилистически вторит композиции

Пьеро делла Франческа «Герцог Урбинский Федерико ди Монтефельтро и его супруга Батиста Сфорца». Однако в результате перенесенного художником левостороннего инсульта его живопись резко сменила модус, и в творчестве З. Бояджиева наступил решающий перелом. От линейности он перешел к живописному принципу, доминанте мазка и цвета, от рациональной конструкции – к экстатическому переживанию. Такого рода экспрессивной живописности исполнены его городские пейзажи и мистические образы послевоенного времени. Противопоставление планов (то есть, фигуры и фона) раннего периода творчества ушло и сменилось экспрессией удлиненного мазка – но и тот, и другой характер живописного языка опираются на экспликацию жеста, чем демонстрируют предпочтение, которые балканский мастер отдает гестуальному модусу выражения.



Златко Бояджиев
Автопортрет. 1941



Златко Бояджиев
Асеновград. 1965

Фигура / фон могут выступать и в намеренно неясном соотношении. Хотелось бы в этой связи упомянуть одну и последних работ Татьяны Михайловны Николаевой – ее статью о семантическом поле слова *мгла* в русском языке (Николаева 2016). В статье убедительно показано, что *мгла* – слово, точного синонима которому нет ни в одном европейском

языке – выступает как завеса, демонстрирующая соотношение *фигура / фон* в режиме фигуры отсутствия. Автор пишет: «Русская *мгла* часто подразумевает некую завесу, завесу в какой-то иной мир, мрачный и нерадостный. У русской лексики *мгла* есть одна неприятная коннотация: она всегда что-то скрывает, нечто таится за ней. Незнание. Возникает некое странное срединное пространство, где нет ни верха, ни низа. Именно в таком пространстве кружатся пушкинские бесы, “Лишь глаза во мгле горят”. И так, возникает ощущение, что в архаическом сознании *мгла* – это завеса в иной мир, заглянуть в который человеку не дано» (Николаева 2016).

В связи с явлениями неясного соотношения *фигура / фон* как чего-то срединного и при этом проблематизирующего соотношение истинное / мнимое, между тем, интересен сам акт различения (различание по Деррида), соединительная связь между членами оппозиции как таковая. Здесь важно принимать во внимание историческую динамику этого соотношения. В живописи палеолита нет ни *фигуры / фона*, ни глубины, ни правого / левого, то есть границ – изображение организовано как палимпсест; изображение неотторжимо от поверхности и физического сакрального пространства. Различение проступает по мере постепенного возникновения рамы – от иерархической конвенциональной рамки в Древнем Египте до ленточной рамки в микенской и древнегреческой античности (ленточная граница: верх и низ). Граничность мира является ведущим эстетическим принципом европейской живописи, начиная с Ренессанса и заканчивая символизмом начала XX века. Планы в рамке становятся предметом художественного сообщения, деавтоматизированным кодом в сюрреализме, а инсталляция в постмодернизме поглощает границы изображения. Соотношение *фигура / фон* совершают дугу в своем развитии во времени, выступая как маркер эпохи и стиля.

Плоскостной рамке противостоит разрывание изображения в глубину. В свое время А. Ригль убедительно показал, что зрительное восприятие предметного мира развивается от осязательного и плоскостного к оптическому и глубинному, циклически чередуя крупные блоки исторического пути наподобие маятника (Riegl 2004). Акцентирование фона возникло в классической живописи, выступив в форме инверсии отношения *фигура / фон*: в Бичевании Христа Пьеро делла Франческа. Функция фона развернулась в портрете. Так, в композиции Яна Ван Эйка «Портрет четы Арнольфини» наиболее значимое спрятано именно в фоне, представленном в изображении в зеркале на задней стене интерьеря. Фигура может быть без фона и фон

без фигуры. С конца XIX века во главу угла в семантике композиции ставится само рассматриваемое отношение: в символизме значимо доминирует фон, как бы сдвигающий действие в неопределенное состояние полусна. В авангарде (кубофутуризм, супрематизм) различие аннигилируется (разрушение иерархии), в сюрреализме оно акцентируется и становится художественным кодом как носителем сообщения (примером могут служить анаморфические обманки на картине «Невольничий рынок с портретом Вольтера» С. Дали, многочисленные обыгрывания противопоставления истинное / ложное в композициях с зеркалами и т.п.). Наконец, в московском концептуализме 1970-х значение противопоставленности фигура / фон выстраивается как нейтрализация противопоставления, при котором происходит взаимное поглощение фигуры и фона («зеркальная» серия Франческо Инфанты как фон без фигуры).

Обращаясь опять к балканской живописи, находим пример такого типа неясной связанности в паре фигура / фон, когда последняя из пространственной категории переходит во временную. В живописи Леонида Шейки, белградского художника 1960-х годов, основателя группы «Медиала», фоном становится историческая цитата. Она обретает смысл жеста, дейктического значения, при этом происходит инверсия: *свой / чужой* трансформируется в *далекое / близкое* и *тогда / сейчас*, где *свой* выступает в качестве *далекого* не столько в пространственном, сколько во временном отношении.



Леонид Шейка
Вещевой склад. 1970

Художников Медиалы, совмещавших в своем творчестве как собственно живопись, так и акционизм, называли «заговорщиками длинной памяти». С одной стороны, они обращались к творчеству Леонардо да Винчи, Антонеллы да Мессины, Босха, Вермеера, Брейгеля, Рафаэля, Микельанджело, Гольбейна, Тициана, Рембрандта, Пуссена, Шардена, Эль Греко, Энгра, а с другой – мистифицировали

современность, предаваясь фантазиям, почерпнутым из современных эстетических теорий и практики послевоенного сюрреализма. Такая горячая смесь, по словам И. Суботич, являлась «романтическим стремлением к еще не открытому, способом бегства от проникнутой прагматизмом повседневности» (Суботич, в печати). Л. Шейке было свойственно создание своего рода стилистически-смыслового гибрида – так называемой *интегральной картины*, призванной соединить несоединимое: старое и новое. Далекое и близкое в живописи «Медиалы» иногда принимало вид не псевдоисторических картин, а картин как изобразительных «текстов» с нулевой семантикой, соединявших группы разнородных предметов. Сербский искусствовед так описывает эти произведения: «На выставке “Медиальные исследования” в 1958 году были представлены картины, объекты, жесты, звук, хаптика, фотографии, тексты. На белых беспредметных фонах громоздятся кучи разных вещей и мусора, своего рода товарные склады – критическое осмысление современного мира, трактованного в духе новой предметности и новой фигурации, что можно также трактовать и как раннюю форму постмодернизма» (там же). Эта свалка бытовых (и исторических, историко-художественных) отходов сродни мусорной поэтике, которой в будущем предстояло стать одной из доминант концептуализма. В ней *свое / чужое* как *здесь / там*, *близкое / дальнее* и *верх / низ* (ср. сербское *горе / доле*) коррелирует с оппозицией *прошлое / настоящее*. Тем самым, *прошлое* становится *своим* и *ближним*, а *настоящее* (читай – официальный умеренный модернизм) – *отдаленным* и *чужим*. Мы имеем дело с характерным жестом сюрреализма.

Специфичность балканского типа визуализации в контексте западноевропейской истории искусства не всегда очевидна, но механизмы коммуникации заставляют задуматься об общих принципах соотношения фигуры и фона как жеста в изобразительном искусстве в целом, их преломлении в художественном опыте балканских мастеров и, следовательно, – о проблеме изобразительных форм проявления дейктических категорий в балканской модели мира. Уместно в этой связи вспомнить характерное для разговорного сербского языка противопоставление *горе / доле*, часто наделяемого значением *там / здесь*, то есть, *далекое / ближнее* как в пространственном, так и временном плане. Значимость фона и фигуры, а также мазка как выражения процесса, в живописи балканских художников могут служить зрительной иллюстрацией этого узуса.

Литература

- Вельфлин 1930 – *Вельфлин Г.* Основные понятия истории искусства (пер. с немецкого). М.-Л., «Академия», 1930 (переиздано: М., 2002).
- Габричевский 1928 – *Габричевский А.Г.* Портрет как проблема изображения // Искусство портрета / Под. ред А.Г. Габричевского. М., 1928.
- Гидини 2010 – *Гидини М.К.* «Формы жизни» – поступок, портрет и жест в теоретических размышлениях ученых ГАХН // Логос. 2 (75), 2010. С. 52–67.
- Данилова 2002 – *Данилова И.А.* Слово и зримый образ в европейской живописи от средних веков до XX века. М., 2002.
- Жаданов 2005 – *Жаданов В.В.* Жест как элемент знаковой системы изобразительного искусства. Автореферат дисс. ... канд. искусств. СПб., 2005.
- Кристева 2004 – *Кристева Ю.* Жест: практика или коммуникация? // Она же. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004. С. 114–135.
- Николаева 2016 – *Николаева Т.М.* Это загадочное слово *мгла* // Категория взрыва и текст славянской культуры. Сборник статей. Серия: Категории и механизмы славянской культуры. М., 2016. С. 34–43.
- Суботич (в печати) – *Суботич И.* Группа «Медиаала» и ее парадоксы // Искусство Сербии, Хорватии, Словении в XX веке. Сборник статей. М., (в печати).
- Тарабукин 1989 – *Тарабукин Н.М.* Ритм и композиция в древнерусской живописи // Троица Андрея Рублева: Антология / Сост. Г.И. Вздорное. М.: Искусство, 1989. С. 71–75.
- Цивьян 2010 – *Цивьян Ю.Г.* На подступах к карпалистике. М., 2010.
- Riegl 2004 – *Riegl A.* Historical grammar of the visual arts. NY, 2004 (пер. с немецкого: Historische Grammatik der bildenden Künste. Graz, 1966).

Natalia Zlydneva (Moscow)

Gesture in painting: Sub specie balcanica

Abstract: The article deals with universal and specific features of gesture in painting from the viewpoint of its deictic function in an image and in context of the Balkan Model of the World. On the base of immanent approach to artworks of the most eminent Balkan painters (from Bulgaria, Serbia, Croatia, Montenegro) the gesture is discussed through the issue of paintbrush stroke and through the relations between an object and its background in composition. An expressive stroke as the lasting feature typical for different styles of Balkan painting signalizes on a conflict type of the regional world picture. As for the

opposition object / background in composition it can be seen as a kind of a designative sign related to the “grammar” of a picture. In the article the Balkan model of art communication is discussed in a wide context of European art history and in comparison with language data.

Key words: painting, gesture, composition, object/background, deictic function, Model of the World

Note on the author: Nataliya Zlydneva, PhD (habilitated) in Art History. Head of Culture History Department at the Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences; Leading Research Fellow at the Institute for World Culture, Lomonosov Moscow State University. Over 250 publications including 4 monographs on the Balkan art history, Russian avant-garde painting, visual semiotics, intermediality. Lives and works in Moscow. Email: natzlydneva@gmail.com.

Резюме: В статье исследуются универсальные и специфические для балканской культуры проявления жеста в живописи с точки зрения дейктической функции изображения и в контексте модели мира региона. На основе имманентного анализа художественных произведений крупнейших южнославянских мастеров кисти разного времени и национальных традиций (из Болгарии, Сербии, Хорватии, Черногории) жест рассматривается на материале живописного мазка, а также с точки зрения соотношения фона и фигуры в композиции. Экспрессивный характер мазка как устойчивый внестилевой признак в балканском искусстве сигнализирует о конфликтности региональной картины мира, а различные варианты противопоставления планов (от контрастного до намеренно неопределенного) – о выполнении композицией указательной функции в изображении. Балканская модель художественной коммуникации анализируется на широком фоне европейской истории искусства и в сопряжении с языковыми данными.

Ключевые слова: живопись, жест, композиция, фигура/фон, дейктическая функция, модель мира

Сведения об авторе: Наталия Витальевна Злыднева, доктор искусствоведения. Зав. отделом истории культуры в Институте славяноведения Российской академии наук. Ведущий научный сотрудник Института мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова. Имеет более 250 публикаций, включая 4 монографии по истории искусства Балкан, русскому авангарду, визуальной семиотике, интермедальности. Живет и работает в Москве. Email: natzlydneva@gmail.com.

К. А. Климова (Москва)

ЧТО ТАКОЕ МУНДЗА, ИЛИ САМЫЙ ОСКОРБИТЕЛЬНЫЙ ЖЕСТ ДЛЯ ГРЕКА

Оскорбительный жест, совершаемый раскрытой ладонью с растопыренными пальцами по направлению к объекту оскорбления, чрезвычайно распространен во всем греческом мире. Для иностранцев, не знакомых с греческой невербальной культурой, он может показаться просто окказиональным жестом, выражающим сильную эмоцию негодования, досады или разочарования, однако для самих современных эллинов и филэллинов сразу становится понятен его смысл. Этот жест называют *μούντζα* («мундза») или *φάσκελο* («фаскело»).

Ареал распространения жеста *мундза* включает в себя Грецию, Кипр и греческую диаспору. Жест считается крайне оскорбительным, гораздо сильнее, чем его соответствующий западноевропейский аналог – рука с поднятым средним пальцем. Ответ на мундзу может быть даже более эмоциональным, чем сам жест: ответный аналогичный жест, сопровождаемый бранью, а зачастую и побоями.

В греческой традиционной культуре существует несколько разновидностей мундзы, которые обозначаются специфическими терминами разговорного новогреческого языка:

1. Одиная *мундза* (*μονή μούντζα*). Жест совершается одной рукой с растопыренными пальцами.
2. Двойная *мундза* (*διπλή μούντζα*). Жест совершается обеими руками, при этом руки расположены одна за другой, вторая рука вплотную накладывается на первую.

Помимо двух основных видов, одинарной и двойной мундзы, существует еще так называемая *вежливая мундза* (*ευγενική μούντζα*), при этом жест также осуществляется с помощью раскрытой ладони, но с практически сомкнутыми пальцами. Этот вариант используется как шуточный жест, в ситуации, когда целью говорящего является дружеское порицание, а не собственно оскорбление собеседника. *Вежливая мундза* может иметь значение «приглашение, испрашивание у собеседника соизволения, разрешения показать ему мундзу». Интересно, что жест с сомкнутыми пальцами, очевидно, подсознательно воспринимается как «нераскрывшаяся» мундза, то есть не полностью реализованный жест, что, таким образом, снижает его инвективность. В этом случае жест зачастую может сопровождаться побудительным призывом, призывающим собеседника самому дать импульс к полной реализации мундзы: *Φύσα!*

‘Подуй!’). Если собеседник соглашается и дует на мундзу с сомкнутыми пальцами, жест завершается раскрытием пальцев ладони и превращается в *одинарную мундзу*. В таких ситуациях реакция объекта, на которого был направлен оскорбительный жест, естественно, не бывает острой.

При совершении жеста мундзы ладонь направлена на лицо оскорбляемого, и чем ближе к нему она расположена, тем более оскорбительным считается жест. В случае фактического отсутствия объекта оскорбления в поле зрения говорящего мундза может быть направлена в ту сторону, где предположительно находится этот отсутствующий адресат.

В качестве еще одной разновидности мундзы упоминается и известный инвективный жест в виде кулака с большим пальцем, просунутым между указательным и средним (ср. рус. *дуля*, *кукиши*). Его называют *λατινική μούντζα* ‘латинская мундза’. Однако это название в греческом языке не является широко распространенным.

Рассматриваемый нами жест может быть направлен субъектом на самого себя, тогда он так и называется – *αυτοφασκέλωμα*. При совершении какой-либо досадной оплошности, ошибки, человек может направить на себя либо одинарную, либо двойную мундзу.

Этимология первого названия описываемого жеста, *μούντζα*, согласно словарю Г. Бабиньотиса, восходит к средневековому греческому *μούντζα*, образованному от прилагательного *μουντός* ‘грязный, испачканный в саже’, поскольку в Византии был распространен обряд изгнания преступников, которых перед выдворением все желающие пачкали сажой, нанося ее на лицо с помощью раскрытой ладони. А во времена османского господства существовал обычай наносить специальные знаки на публичные дома, которые также ставились с помощью растопыренной ладони, измазанной в саже или смоле. Существует еще две версии этимологии этого слова, также упоминаемые Г. Бабиньотисом: от персидского *muzh* ‘грязный’ или венецианского *muso* ‘морда, рыло’ (Μλαμλινιώτης 1998: 1126).

Помимо существительного женского рода *μούντζα* и его вариантов *μούντζα*, *μούτζα* в словообразовательное гнездо с этим корнем входят существительное среднего рода *το μούντζωμα* ‘совершение оскорбительного жеста рукой’ и глаголы *μουντζώνω*, *καταμουντζώνω* ‘совершать оскорбительный жест рукой’. Все эти слова можно сопоставить с этимологически близкими им производными от *μου(ν)τζούρω* ‘пачкать, делать черным’: *μου(ν)τζούρα* ‘грязь, пятно, клякса’, *μου(ν)τζούρωμα* ‘загрязнение’, *μου(ν)τζούρης* ‘грязнуля’.

Второй вариант названия жеста, *φάσκελο*, также является достаточно распространенным, в словаре Тегопулоса-Фитракиса это слово определяется как «оскорбительный жест раскрытой ладонью, мунзда». Там же приводится и аналогичное ругательство на древнегреческом языке: «*Σφάκελος!*» (Τεγόπουλος-Φυτράκης 1999: 814). Г. Бабиньотис возводит этимологию *φάσκελο* к византийскому *σφάκελος* ‘средний палец руки, оскорбительный жест’ (Μπαμπινιώτης 1998: 1872). Изначально в древнегреческом языке слово *σφάκελος* имело значение ‘сухая гангрена, жгучая боль, мука, судороги’ (Дворецкий 1958: 718), а также ‘некроз, омертвление’ (Δημητράκου 1950: 7031).

В словообразовательное гнездо от этого корня входят слова *φάσκελο* с вариантами *η φασκελιά, το σφάκελο, ο σφάκελος; το φασκέλωμα* ‘совершение оскорбительного жеста рукой’; глаголы *φασκελώνω / φασκελώνομαι*, ‘совершать / получать оскорбительный жест’ и глагол *φασκελοκουκλώνω*, который буквально можно перевести ‘окутывать, оборачивать в фаскело’.

В кипрском диалекте фиксируются названия от принципиально другого корня *-σφογγ-*: *σφογγέλω (σφοντζιέλλω)* ‘совершать оскорбительный жест’, *σφόνγγελα* ‘оскорбительные жесты’, *σφογγελιά, σφογγέλιον* ‘совершение оскорбительного жеста рукой’ (Wikipriaka: 99). Также в кипрском диалекте используются слова, производные от числительного «десять» – *δέκατα* ‘оскорбительные жесты’, *δεκαθκάζω* ‘совершать оскорбительный жест’ (Wikipriaka: 28), что связано с распространенным обычаем показывать мундзу обеими руками.

Вербальные формулы, сопровождающие мундзу, обычно отличаются крайней экспрессивностью и краткостью. Ниже приведены самые характерные выражения, однако в каждой конкретной ситуации носители культуры могут импровизировать, а произносимые ими ругательства отличаться большим разнообразием:

«*Να!*» ‘*Вот!*’ / «*Πάρ’τα!*» ‘*Получи это!*’ или «*Πάρ’τα, μη σ’τα χρωστάω!*» ‘*Получи это, чтобы я не был должником!*’. Это восклицание подчеркивает готовность субъекта выразить свои негативные чувства в отношении объекта, так сказать «выпустить пар».

«*Πάρε / άρπα πέντε!*» ‘*Получи / хватай пять!*’ Выражение используется в случае совершения одинарной мундзы, а в случае двойной говорят: «*Πάρε δέκα!*» ‘*Получи десять!*’.

«*Όρσε!*» ‘*Вот / пожалуйста / получи!*’. В таком виде используется исключительно в качестве вербального сопровождения жеста мундзы. Этимология этого междометия восходит к повелительному наклонению

второго лица множественного числа глагола *ορίζω* ‘определять, распределять’ (ср. новогреч. *ορίστε!* ‘пожалуйста!’).

«Μαλάκα!» (распространенное ругательство, типа «дурак!»).

Выражения типа «Στα μούτρα σου!» ‘На твою морду!’ или «Στα μάτια σου!» ‘На твои глаза!’ акцентируют направление движения руки при совершении жеста – от говорящего к лицу объекта. Более сильный акцент на глаза делается в формуле-проклятии «Τύφλες και μούτζες να 'χεις!» ‘Чтобы тебе ослепнуть и получить мундзы!’, что связывают со средневековым обычаем ослеплять изгоняемого человека перед высылкой из города (Νατσιούλης 1972: 347). Это можно сопоставить с проклятием «Τύφλα να 'χει!» ‘Пусть он ослепнет!’. Примечательно, что это ругательство было заимствовано румынским языком в виде слова *tiflă*, которым обозначают пренебрежительный, поддразнивающий жест, направленный на собеседника.

Существует несколько версий происхождения жеста мундзы. Первый вариант, указывающий на византийское происхождение как самого жеста, так и его названия, был уже упомянут выше в связи с этимологией слова *μούντζα*, он представляется наиболее вероятным. Версия была подробно описана Ф. Кукулесом в третьем томе его работы «Жизнь и культура византийцев»: объявляя наказание, судья рукой брал сажу или пепел и пачкал ими лицо осужденного, который затем проезжал на осле, сидя задом наперед, по улице, и все граждане по очереди пачкали ему лицо сажой (Κουκουλές 1949 Т.Г': 310–311). Именно эта версия и получила самое большое распространение и поддержку среди греческих исследователей (Νατσιούλης 1972: 74).

Согласно второй версии, происхождение этого жеста более древнее, он возводится к аналогичным движениям, совершавшимся в Древней Греции во время ритуалов Элевсинских мистерий, жест сопровождался проклятиями и был направлен на «врага», олицетворявшего общее зло. Считалось, что таким образом можно было изгнать все плохое. Эта точка зрения, однако, подвергается критике и не представляется убедительной в силу отсутствия доказательств (Γκρίλλα 2012).

Третья версия показывает возможное происхождение от древнегреческого жеста с расправленными большим, указательным и средним пальцами, а безымянным и мизинцем – прижатыми к ладони. Жест описывается Овидием в «Фастах» (Fast.V 433-434):

Пальцами знак он дает, прижимая их к пальцу большому...

(перевод Ф.А. Петровского)

Считается, что этот жест символизирует женский половой орган либо действие сексуального характера. Эта точка зрения представлена Н. Политисом в статье, посвященной греческим оскорбительным жестам (Πολίτης 1921: 317–363).

В современном мире ситуации применения жеста мундзы могут быть очень разнообразными. Во-первых, это может быть личное оскорбление, возможно, в шуточной форме. Во-вторых, жест широко применяется в политическом дискурсе, особенно в ситуации экономического кризиса, разразившегося после 2004 г., в этом случае часто для обозначения оскорбления, которое должен получить тот или иной политик, употребляется эвфемизм *το παράσημο της ανοιχτής παλάμης* ‘орден раскрытой ладони’ или *το βραβείο της ανοιχτής παλάμης* ‘премия раскрытой ладони’. В греческом интернете можно найти варианты визуализации этого образа в виде традиционных кубков или медалей, на которых изображена одинарная или двойная мундза (Илл. 1).



Илл. 1.

В качестве известного случая массового показа мундзы можно привести митинг, состоявшийся 29 июня 2011 года в Афинах (Илл. 2), на площади Синтагма перед зданием греческого парламента, на котором собравшиеся выказывали таким образом недовольство государственной политикой и новыми экономическими мерами.

А 28 октября того же года во время празднования греческого национального праздника Дня Охи, посвященного началу греческого сопротивления фашистским войскам во время Второй мировой войны, ученик школы г. Ларисы Ахиллеос Михалес, проходя на параде мимо трибуны официальных лиц, в знак протеста против новых жестких экономических мер также показал мундзу и надолго стал героем греческих СМИ (TVXS 2011).



Илл. 2. (Wikipedia 2011)

В-третьих, жест используется во время спортивных состязаний, например, 9 марта 2013 г. футболист Димитрис Салпингидис, игрок команды «ΠΑΟΚ», был отстранен на шесть игр за этот жест в сторону арбитра (Σαλλιγγίδης 2013). В-четвертых, при вождении автомобиля мундза используется особенно активно, поскольку в силу национального темперамента водители в Греции всегда стремятся выразить свое отношение друг к другу всеми возможными способами, что порождает большое число шуток и анекдотов типа «Καλή η κόρνα, αλλά σαν τη μούντζα δεν έχει!» («Гудок у машины тоже хорош, но лучше мундзы не бывает!») Жест также применяется в отношении предметов (компьютера, машины, неработающей техники и т.д); может использоваться как жест отчаяния в сложной ситуации.

В переносном значении слово *μούντζα* может относиться к Пелопоннесу, поскольку очертания этого полуострова напоминают раскрытую ладонь, с чем связаны шутки типа: «Γκούγκλαρα διακοπές και μού' βγάλε μούντζα... Πελοπόννησο θα πάω!» («Я погуглил, куда ехать в отпуск, и он мне выдал мундзу. На Пелопоннес поеду!») Соль этой шутки, конечно, заключается в том, что сначала используется первое значение слова *мундза*, намек на сложную экономическую ситуацию в Греции, при которой сложно отложить деньги на отпуск. Еще одно переносное значение слова *мундза* – «пять». Например, в контексте: «Ελα γιατρέ μου, είμαστε μια μούτζα άνθρωποι εδώ και σε περιμένουμε» («Давай, доктор, нас тут *мундза* (= пять человек), и мы тебя ждем!») (Slang.gr 2016).

В словаре жестов и выражений «Общаюсь по-гречески», вышедшем в 2008 г., на странице, посвященной мундзе, говорится, что этот жест используется сейчас все реже и только в случае сильного нервного напряжения (Αντωνίου-Κρητικού 2008: 86), однако именно мундза приобрела в греческом народном сознании значение яркой, специфической национальной особенности, которая понятна только внутреннему узкому кругу носителей греческого языка и культуры, она стала своеобразным «кодовым жестом», греческим «жестом-паролем», с помощью которого можно идентифицировать «своих», что выражается в рекламных роликах авиакомпании «Эгейские авиалинии» (Aegean London moutza 2008) и, отчасти, магазина «Джамбо» (Τα Jumbo δεν ξεχνώ 2014); а также в популярных подборках с лучшими кадрами мундзы в греческом кино (Μούτζα στο σινεμά 2010) и отражается в выражении *η ελληνική μούντζα* (греческая мундза) и стилизованных изображениях этого жеста в бело-голубых цветах национального греческого флага.

Λιτeρατυρα

Дворецкий 1958 – *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.

Aegean London moutza 2008 – Aegean London moutza. 04/03/2008 // Youtube.com, 9/03/2013. (Accessed at <https://www.youtube.com/watch?v=NdEQVcCIPOc> on June, 25th, 2017).

Wikipriaka – Wikipriaka, онлайн словарь кипрского диалекта (Accessed at http://wikipriaka.com/docs/cypriot_words.pdf, on June, 25th, 2017).

Wikipedia 2011 – [Изображение протестующих перед греческим парламентом]. https://el.wikipedia.org/wiki/Μούντζα#/media/File:20110629_Moutza_demonstrations_Greek_parliament_Athens_Greece.jpg, дата обращения 25.06.2017.

Αντωνίου-Κρητικού 2008 – *Αντωνίου-Κρητικού Ι.* Επικοινωνώ στα Ελληνικά. Ενωσιολογικό λεξικό χειρονομιών και εκφράσεων. Αθήνα, 2008.

Γκριλλα 2012 – *Γκριλλα Μ.* Η μούντζα // Ελευθερία. Web Edition, 09 Απρ 2012. (Accessed at <http://www.eleftheria.gr/m/απόψεις/item/70914-.html> on June, 25th, 2017).

Δημητράκου – *Δημητράκου Δ.* Μέγα λεξικόν όλης της ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 1936–1950.

Μούτζα στο σινεμά 2010 – Η μούτζα (ή μούντζα) στο ελληνικό σινεμά // Youtube.com, 25/05/2010. (Accessed at <https://www.youtube.com/watch?v=a42-l-bb9oM> on June, 25th, 2017).

Μπαμπινιώτης 1998 – *Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 1998.

Νατσιούλης 1972 – *Νατσιούλη Τ.* Λέξεις και φράσεις παρομοιώδεις. Αθήνα, 1972.

Σαλπυγίδης 2013 Κουκουλές Η χειρονομία του Σάλπι στο βοηθό - Πλατανιάς-ΠΑΟΚ 9/3/2013 // Youtube.com, 9/03/2013. (Accessed at <https://www.youtube.com/watch?v=WVkdRXdAcc8> on June, 25th, 2017).

Slang.gr 2016 – Μούτζα, μούντζα // Web edition Slang.gr (Accessed at <https://www.slang.gr/lemma/3830-moutza-mountza> on June, 25th, 2017).

Τα Jumbo δεν ξεχνώ 2014 – Τα Jumbo δεν ξεχνώ // Youtube.com, 14/10/2014 (Accessed at https://www.youtube.com/watch?v=4c6FFt_T1qU on June, 25th, 2017).

Τεγόπουλος-Φυτράκης 1999 – *Τεγόπουλος-Φυτράκης.* Μείζον ελληνικό λεξικό. Αθήνα, 1999.

TVXS 2011 – Διχάζει η μούντζα του Λαρισαίου μαθητή // TVXS. Ανεξάρτητη ενημέρωση. Web edition. 31/10/2011. (Accessed at <http://tvxs.gr/news/ellada/dixazei-i-moytza-toy-larisaioy-mathiti> on June, 25th, 2017).

Πολίτης 1921 – Πολίτης Ν.Γ. Υβριστικά σχήματα // Λαογραφικά Σύμμεικτα, τεύχος Β, Αθήνα, 1921. Σς. 317–363.

Ksenia Klimova (Moscow)

What does *mundza* stand for, or the most abusive gesture for a Greek

Abstract: The article focuses on the offensive gesture, widespread in Greece and on Cyprus (splayed palm directed to the interlocutor), called mostly *μούντζα* or *φάσκελο*. There is a broadly accepted scale of offensiveness for gestures like these, starting from “polite *μούντζα*” (the fingers are closed in a pinch) to “double *μούντζα*”, shown by two hands. The word is a derivation from *μουντός* ‘dirty’ and is connected to the Byzantine tradition to soot a criminal’s face. Different kinds of *μούντζα* and the ways it is used nowadays are discussed.

Key words: *μούντζα*, invective, abusive gesture, Greek language, etymology, traditional Greek culture.

Note on the author: Ksenia Klimova, a candidate of philology, associate professor in the Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University. E-mail: kaklimova@gmail.com.

Резюме: В статье рассматривается широко распространенный в Греции и на Кипре оскорбительный жест, показываемый растопыренной пятерней, который называется преимущественно *μούντζα* ‘«мундза»’ или *φάσκελο* ‘«фаскело»’. Существует принятая градация оскорбительности таких жестов – от «вежливой» мунзы (ладонь с сомкнутыми пальцами) до «двойной» мундзы, когда жест совершается обеими руками. Этимология слова возводится к прилагательному *μουντός* ‘грязный’ и отсылает к истории происхождения этого жеста: в Византии одним из распространенных наказаний за небольшие провинности было публичное загрязнение лица преступника сажей. Описываются виды мундзы и ее функционирование в современном мире.

Ключевые слова: мундза, инвектива, греческий язык, этимология, греческая традиционная культура.

Сведения об авторе: Ксения Анатольевна Климова, доцент филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. E-mail: kaklimova@gmail.com.

Дискуссия после доклада К.А. Климовой:

А.В. Яковлева: Я бы хотела уточнить – есть ли какая-либо разница в использовании двух этих лексем (*φάσκελο* и *μούντζα*) – возможно, региональная или частотная – как они соотносятся?

К.А. Климова: Благодарю за вопрос. Конечно, я не проводила специального исследования и не составляла карту использования двух этих лексем. Насколько мне представляется, они абсолютно идентичны. Конечно, существуют лексемы вроде *αυτοφασκέλωμα*, в которых содержится корень *φάσκ-*, а не *μούντζ-*, не существует слова *αυτομούντζα*, и другие составные глаголы с этим корнем, например, *φασκελοκουκουλώνω* только от *φάσκελον*, зато есть *καταμουντζώνω*. Но в принципе для обозначения жеста эти два слова используются совершенно одинаково.

А.В. Яковлева: У меня еще один вопрос по поводу вежливой *μундзы*. Они сначала говорят *φύσα!* ‘подуй!’ и направляют этот жест на человека, которому потом адресуют *μундзу*?

К.А. Климова: Да, конечно. Реконструируем ситуацию: Вы что-то оскорбительное сделали мне, я в сердцах хочу сказать: «...!», но сперва говорю: «Ну-ка подуй!», Вы дуετε, тогда я показываю Вам *μундзу*. После этого Вы не можете оскорбиться, поскольку *μундза* была показана с Вашего разрешения. Но жест остается тем же самым, да.

Т.А. Михайлова: Моя мама из греческой семьи, моя бабушка происходит из ростовских греков, ей был известен этот жест, он назывался словом *πέντε*, то есть просто ‘пять’. Он употреблялся моей бабушкой в случае споров, особенно с сестрой, в значении «ну все, хватит уже», и бабушка молча делала этот жест, а ее младшая сестра страшно оскорблялась.

К. Задоя: Я не могу отвечать за всю Германию, но в нашей земле (Северный Рейн-Вестфалия) есть похожий жест, он тоже довольно оскорбительный. Когда человеку хотят показать, что у него не все дома, говорящий совершает открытой ладонью, обращенной к себе, несколько быстрых движений вверх-вниз, параллельно собственному лицу и спрашивают: «Bist du ballaballa?» (разг. ‘Ты в своем уме? Ты что, придурок?’).

К.А. Климова: Я немного дополню. Благодарю Оксану Чёха – сегодня она рассказала мне замечательный мифологический сюжет, легенду о появлении черных пятен на луне: люди показали *μундзу* месяцу, за это

месяц их наказал и забрал к себе. Материалов по этой теме действительно крайне много.

И.А. Седакова: А какой аналог этому в русской реальности? Жест или слово, и насколько это гендерно обусловлено? Можно утверждать, что это более мужской жест?

К.А. Климова: Нет, нет. Он одинаков для представителей обоих полов. А в русском, я думаю, аналог всем известен...

Кира Задоя (Дюссельдорф)
Владислава Мария Вардиц (Потсдам / Иена)
Елена Будовская (Вашингтон)

ПРОКЛЯТИЯ КАК ДЕЙКТИЧЕСКИЕ МАРКЕРЫ В КАРПАТСКОЙ НАРОДНОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ

Как известно, изучение дейксиса изначально рассматривалось в лингвистике как ключ к описанию наивной модели мира (об истории изучения наивной модели мира см. Апресян 1997), которая реконструируется не только на основе таких классических дейктических слов, как *я-ты, здесь-там* и под., но и на основе их семантических производных, а также множества других лексических и грамматических значений (*ibid.*: 273). Так, в частности, этнолингвистические исследования анализируют структуру пространства наивной картины мира на основе диалектных топонимов (Березович 2000) или на материале этносинтаксиса (Wierzbicka 1979).

В нашей статье пространственный дейксис диалектной модели мира рассмотрен на материале проклятий в текстах карпатской народной мифологической прозы. Проклятия понимаются нами вслед за Б.А. Успенским (1994) как архаическая форма ругательств, бытующих в современной коммуникативной практике. При этом в диалектной речи как карпатского, так и балканского ареалов проклятия даже более разнообразны, нежели их прагматические эквиваленты в языке города, поскольку охватывают более широкий тематический и функциональный спектр (СД 4: 286–294). Более того, будучи представлены в разных фольклорных жанрах: этиологических легендах, сказках, быличках, заговорах, балладах, лирических песнях (*ibid.*: 293), – до сих пор бытующих в диалектной культурно-языковой традиции, проклятия оказываются здесь и более частотным явлением. Кроме того, в диалектной традиции сложнее и сама структура проклятия, которое является не только словесной формулой, содержащей пожелание бед и несчастий в адрес конкретного лица, но и вербальным ритуалом, имеющим чётко выраженную акциональную прагматику, а именно посредством магической силы слова нанести урон недругу или защититься от нечистой силы (*ibid.*: 286).

Правомерность понимания проклятий как изначальной, первобытной формы ругательств косвенно подтверждает и тот примечательный факт, что наименования демонических существ в рассказах о нечистой силе,

как правило, подвергаются табуированию или эвфемизации. В особенности это касается именовании такого персонажа, как чёрт, прямое называние которого равносильно его призыванию и вступлению с ним в контакт. На это обстоятельство уже в конце XIX – начале XX вв. неоднократно обращали внимание исследователи и собиратели материалов по карпатской демонологии (Гнатюк 1912, Онищук 1909, Франко 1989, Колесса 1898). Почти век спустя Н. Хобзей описала этимологию наименований гуцульских мифологических персонажей (Хобзей 2002). На основании фактического материала из многочисленных источников она приходит к выводу о том, что слово *чорт*¹ не просто относится к табуированным наименованиям, но и «...во многих украинских говорах карпатского языкового региона имеет, кроме того, наибольшее количество эвфемизмов»² (ibid.: 186). При этом наряду с личным местоимением *він* и указательным местоимением *той* Н. Хобзей приводит в своем словаре многочисленные примеры эвфемизмов, составной частью которых являются распространённые в народной среде проклятия: *тот, пек му; тот, шчес би; вун, ни снив би с'а; вун, голова би му есхла; він, закл'ав би с'а; тот ізчез би та ни мав моци; той, осина, скаминіу би; тот – цураха му; тот, йшов би в тирн'а, не в л'уди; він, ни мав би моци* и т.п.

Предварительное рассмотрение карпатских текстов, записанных нами в Закарпатской, Львовской и Ивано-Франковской областях, показывает, что проклятия широко распространены в мифологической прозе восточнославянского населения Карпат и используются не только в качестве вербального оберега³, но и для опосредованного указания на демонологический персонаж⁴. Этот номинационный аспект использования проклятий отмечается и в указанной работе Н. Хобзей.

Е. Левкиевская анализирует табуирование названий демонических персонажей и использование для их номинации эвфемизмов, зачастую представляющих собой апотропеическую «предикативную формулу» или результат ее дальнейшей эволюции в сторону (отглагольного)

¹ Здесь и далее курсивом даются названия на языке оригинала.

² Такое количество эвфемизмов объясняется, на наш взгляд, прежде всего тем, что черт является одним из ключевых персонажей карпатской народной мифологии и часто интерпретируется в народной демонологии как воплощение нечистой силы вообще (подробнее см. статью «ЧЕРТ» в СД 5: 519–527).

³ Подробнее см. СД 4: 290–291.

⁴ Мы не рассматриваем здесь другую большую сферу употребления проклятий, когда они используются как ругательства по отношению к человеку.

существительного: *пропаѹ би – пропасник* и т.п. (Левкиевская 2015). В нашей работе употребления проклятий в качестве номинации демонического персонажа разбираются в ином ключе, а именно, – с точки зрения дейктической структуры механизмов эвфемизации или табуирования. Механизмам апотропеизации на материале народной культуры славян посвящена книга Е. Левкиевской (2002), где автор, в частности, отмечает, что мотив отгона опасности может осуществляться также прибавлением ругательств, например, в болгарском языке: «Махни се, курво такава!» ‘Убирайся, курва такая!’ или «Махни се, чумо такава!» ‘Убирайся, зараза такая!’ (ibid.: 120). Рассмотренный нами материал показывает, что подобная коммуникативная стратегия (употребление проклятий как ругательств определенного типа в апотропеической функции), которая отдельно не анализируется в упомянутой работе Левкиевской, обнаруживается не только в Балканском ареале, но и в украинских Карпатах.

Для иллюстрации отмеченного явления мы выбрали несколько отрывков из текстов, записанных в селе Новоселица Межгорского р-на Закарпатской области¹. Новоселица находится в одном-двух километрах от границы со Львовской областью и в пяти-семи километрах от границы с Ивано-Франковской областью. Тексты записаны в 1987 г. от 65-летней информантки Анны П. Отец Анны П. был известен в селе тем, что помогал в излечении болезней, вызванных якобы сверхъестественными силами. Необычные обстоятельства его смерти и смерти его жены (оба были убиты одним ударом молнии в поле) ещё более укрепили уверенность односельчан в том, что он обладал магическим даром. Сама Анна П. была замечательной рассказчицей, с великолепной памятью и живым даром слова. Мы выбрали пять мифологических текстов (меморатов) из записей её рассказов².

В первом из приведённых текстов рассказывается о *повітруле* – демоническом существе женского пола, которое вызывает одноименный вихрь. Согласно традиционным представлениям восточнославянского населения Карпат, этот вихрь возникает оттого, что демон танцует, нередко в сопровождении других демонов, и может забрать с собой человека, оказавшегося на его пути. В текстах 2 и 3 речь идет о злых духах, связанных с «нечистыми» местами (расположенными, как

¹ Тексты записаны и расшифрованы Е. Будовской.

² Авторы приносят глубокую благодарность Анне Ивановне и Ивану Юрьевичу Завадякам, учителям средней школы в Новоселице и многолетним друзьям Е. Будовской, за помощь, оказанную в расшифровке текстов.

правило, в лесу или на полонинах). Обычно в мир этих духов человек вторгается по неведению: так, в обоих текстах действие происходит во время сезонного отгона скота на горные пастбища.

В тексте 4 отец рассказчицы изгоняет злого духа, вызывающего эпилепсию. В тексте 5 рассказчицу искушает нечистая сила, при этом детали о возможных последствиях этого искушения не сообщаются. Известно только, что если бы не своевременное вмешательство отца, то ребенок оказался бы во власти нечистой силы. В текстах 2–5 злые духи принимают мужской образ – паренька (текст 2), подростка (текст 3), мальчика (тексты 4 и 5).

Проклятия, фигурирующие в тексте оригинала, выделены жирным шрифтом и оставлены без перевода. Это связано с неясностью их этимологии.

ТЕКСТ 1

[87-2-14]¹ [...] на *пóвiтрулю* не мój плювáти | ай трéа казáти я паскúнна а тý крáсна | я паскúнна а тý крáсна | í онá тогдý ся не узьмé | í тогдý онá хрiсьтянiну нiч не зрóбит | а пóвiтруля бýла тák шчо í | пiдóньме í | í хрiсьтянiна | та ге бiстóшку бýло пiднýло шчо лéдвы лýде дóсягнули | у прiслóпи | айно | пiннýла была пóвiтруля бо онá кáже | **ссина бы ти** тай плювáла | а онá ï кóй ты плюéш а онi ся прáвлят тай тогдý í даваý тай взыяли б[áбу] |

[87-2-15] лéдвы тотó | лýде | óнде граблýма дóсягнули за свiту бо то всó пiльляло? наохтéма бы бýло ï взыло | но граблýма такi

[...] На *повiтрулю* нельзя плевать, нужно говорить: «Я некрасивая, а ты – красивая, я некрасивая, а ты – красивая» и тогда она не привяжется и человеку ничего не сделает. А *повiтруля* бывала такая, что поднимет и человека. А вот Бистошку подняла, что еле люди дотянулись. В Прислопе, да. Подняла *повiтруля*, потому что та говорит: «**Ссина бы ти!**» и плевала, а она, когда ты плюешь, они сердятся, вот тогда и давай, и взяли бабу.

Еле, это, мужчины граблями дотянулись за юбку, потому что все [неразборчиво], так бы ее и забрало навсегда. Ну граблями –

¹ Цифры в квадратных скобках [87-2-14] указывают год (1987), номер записи (2) и минуту в записи (14). Вопросы интервьюера отмечены знаком [...], но не транскрибируются. В квадратных скобках в тексте перевода даются необходимые для понимания примечания авторов

шчо до грабѣль ся | но тѣми
грабльома лѣдвы ї съцягну́ли всі
лю́де бѣгли там | а она́ ка́же
спасай́те ня спасай́те бо йду́ на
ві́кы | но |

такие, что к граблям [ручки] ну,
граблями еле-еле ее стянули вниз,
все мужчины туда побежали, а она
говорит: «Спасайте меня,
спасайте, потому что пропаду
навек!»». Да.

В этом тексте женщина, которую едва не унесло вихрем, поднятым *повітрулей*, перед этим не только вступила в словесное общение с демоническим персонажем, называя его во втором лице (*ссина́ бы ти*), но и совершила направленное на него апотропеическое действие (*плюва́ла*), чем и вызвала его гнев. Вряд ли женщина призывала отсутствующую *повітрулю*; скорее всего, она увидела вихрь и начала совершать отгонные действия, но вместо того, чтобы отогнать *повітрулю*, добилась противоположного эффекта. Этот небольшой текст наглядно показывает, что с демоническими существами лучше не вступать в контакт, особенно если они находятся в непосредственной близости от человека, ибо только тогда есть шанс, что контакт между человеческим и демоническим миром, чреватый для человека непредсказуемыми последствиями, не произойдет. Напротив, диалог с демоническими существами нарушает границу между миром людей и демонов, приглашает их в наш мир, поэтому только счастливой случайностью можно объяснить то, что вмешательство большого количества людей с граблями испугало *повітрулю*. Об этом ясно говорят повторно употребленные слова, обозначающие опасность ситуации и трудность спасения: испуг женщины, зовущей на помощь дважды употребленным словом *спасай́те*; два раза использованное упоминание того, что она пропадет навсегда – *наохтема* или *на ві́кы*; дважды употребленное утверждение, что ее спасли еле-еле (*ледвы*); двукратное упоминание, что её достали не руками – ее уже унесло так высоко, что руками было не достать – *а грабльома*. Таким образом, данный текст показывает, что (неудачный) вербальный контакт приводит к нарушению границы между реальным и потусторонним миром, а также иллюстрирует укорененное в культуре понимание необходимости избегать диалога с демоническими существами.

Как мы увидим далее, для избегания коммуникативного контакта с демоническими существами, в ситуации, где демон не присутствует и его приходится называть в третьем лице как любого не-участника диалога, люди избегают произносить называющее демона существительное и

используют местоимение, указывающее на демона, но не называющее его. Очевидно, в дейктических координатах традиционной культуры украинских Карпат косвенное указание на демона в меньшей степени способно призвать его в мир людей, нежели прямое наименование. Употребление проклятия непосредственно после местоимения, указывающего на демона, видимо, используется как ещё один возможный способ нейтрализовать призывающую силу высказывания.

ТЕКСТ 2

[87-4-39] а дідо мій уже стрій | пішо́в вівча́рити | шче́ мій чо́лво́к молодій був | та пішо́в вівча́рити зроби́ли коша́ру | і на ма́ргу і на вівці́ | і пішо́в спа́ти | ра́с він дівит | а фа́тів сиді́т на ко́лоді | на | коло о́гнишча | но так коло о́гнишча но так на ко́лоді | сиді́т | а стрій со́бі га́дат **йой нешча́сьця бы вас по́било іс сі́роты**¹ | та та́х? чере́с де́нь хо́диш сюды́ та туды́ та та́к то бу́... за́раз бу́ду бі́ти шчо́ ра́с | а він ка́же | ты́ ро́зумієш ка́же | забира́й ся ві́тси́ ге́т | зача́(о)в каза́ти бері́ гет і коли́бу і всьо́ бері́ ся ге́т бо я ка́же всьо́ забéру | бо ме́ні сюды́ доро́га | стрій переерстівся | **тфу прапа́в бись ты́** зача́в ма́цати по за се́бе фа́ті(ю)в спа́т | фа́тів спа́т | га́дат си **ссина́ бы ти**

[87-4-40] та яко́го я́ фа́тьова́ віджу́ | а **го́ ти оссі́на** | і тогды́ | ех | стрій

А дед, мой уже стрій², пошел пасти овец, мой муж был тогда еще молодым. Пошел пасти овец, сделали они загон, для коров и для овец, и пошел он спать. Вдруг смотрит – сидит парень на колоде возле костра. Вот так около костра вот так на колоде, сидит, а стрій думает: «**Йой нешча́сьця бы вас по́било іс сі́роты!** Весь день ходишь сюда-туда, так бу... Сейчас буду бить сильно!» А тот говорит, ты, говорит, понимаешь, что говорят, убирайся отсюда вон, начал говорить ему, забирай и колыбу³, и все забирай, уходи отсюда, а то я все унесу, потому что мне сюда дорога. Стрій перекрестился: «**Тфу прапа́в бись ты́!**» и начал хлопать руками [по земле] сзади себя – парень там спит! парень спит. [Стрій] думает: «**Ссина́ бы ти!**»

Так какого парня я вижу? **А го́ ти оссі́на!**» И тогда... Стрій, как

¹ NB: на архаический характер формулы указывает употребление в ней уже практически утраченной в диалекте формы Т. мн. "іс сіроты".

² брат отца

³ летнее жилье пастухов

як він тотó пòвív а стрый сòбí лiх
тай назáт спiт | тай | коли́ тот
прийшòв назáт | ты рòззумiеш берi
бо у мéне туй дорóга кáже | у мéне
кòнi стоáт у мéне | я ффúрòв с
фúрами кáже йдú я тебе́ рострèплю
я тебе́ | рознесу́ | дèсь [?] стрый
зачáв забирáти тотý ужé |
пòкрi(ю)вцi | кóцы тотó но | як у | нò
| я́к вiвчáрь но | спiт на | мóже сте
дèсь вiдiли у коли́бi я́к вiчáрь спит
тáм а мóже сте i не вiдiли | у коли́бi
но | тáмки постèлiня | зачáв тотý
свòi шмúтки забирáти | i лишé с
коли́бы вiйшли | гòсподи | коли́ ся
явiли вiтры́ | коли́ ушiтко наклаткы́
ся рос... роклáли на кошáри |
ушiтко пiшло́ i мáрга

[87-4-41] i ягнiята i ушiтко пi(ю)шло́
бляючи пiшло́ тотó пишчачи́ iд гòри
| а вiтры́ вшiтко забрáли i коли́бу i
коли́бу i йòж бы бýли | енну́
граньцiю́ лишiли | нiч | всьò |
забрáли | всьò | i стрый́ зачáв ся
молiти | та присiв | шчо́ дáльше |
тотó тúча тотá iдé | а вiн сiв тай
мóлить_ся | но а шчо́ ж робiти | у
ночi | дванáццять гòдин | нòчòв |
вiт селá далéко | та лиш iз дiтвакòм |
i помолiв ся перейшло́ тотó ушiтко
| iдé уже коли́бу вiд(н)несло́ | там
лишiло́ | а гáдат сòбí стрый́ та
вòзьму́ мáло шчé вiшчe | де онó вже
i лишiло́ та шчé вiшчe бо ужé там
бèзiвно́ | ужé там лишiло́ шчо́ мóже
бýти | [...]

[87-4-42] | осподи́ | кáже стрый́ |
ужé загородiли нiчòв гòрòдят |

сказал это... а стрый снова лег, и
опять спит. А тот пришел опять.
«Ты понимаешь, собирайся,
потому что у меня здесь дорога, –
говорит. – У меня кони стоят, у
меня... я на телеге... с телегами
иду, я тебя разорву, я тебя
разнесу!» Тут стрый стал собирать
уже эти подстилки, одеяла, все это,
ну, как у..., ну, как овчар, ну, на
чем спит. Может, вы где-нибудь
видели в колыбе, как там овчар
спит, а может и не видели. В
колыбе, ну, там постель. Начал эти
свои тряпки убирать, и только из
колыбы вышли – господи, как
поднялись ветра, как все...
закрутки раскрылись на кошаре! и
все пошло – и коровы,

и ягнята, и все пошли, блеют,
верещат, и пошли все вверх, а
ветры все унесли, и колыбу... и
колыбу, и хоть бы один уголек
оставили – ничего, все унесли, все.
А стрый стал молиться и сел – что
дальше? И идет эта буря, а он сел и
молится. А что же делать – ночь,
двенадцать часов ночи, от села
далеко, и только он с пареньком.
Помолился и все это прошло, и
там, куда колыбу отнесло,
оставило ее там. А стрый думает,
возьму немножко еще выше, там,
где оно ее оставило, так вот еще
выше, потому что там уже точно,
уже там оставило... [...]

«Господи!» – говорит стрый. Они
уже сделали загон, ночью делают,

позбирáли ягнѣта | мáргу | усьó | бо | пособи́рали ягнят, коров, все это,
усьó рыча́ло то такі́ вітры́ стра́шні́ | потому что они все мычали, и так
рва́ли | но і́ у́же стрѣ́й тогды́ дру́гый | ветра страшно рвали. Ну и уже
де́нь прика́зує шчо́ ся ста́ло яко́е | стрѣ́й тогда, на другой день,
бѣда́ | рассказывает, что произошло,
какое несчастье.

В этом тексте *стрѣ́й* (дядя по отцу) рассказчицы, или скорее, ее мужа, увидев парня, сидящего на колоде, думает, что это его напарник, и использует проклятие (*йди́ нешча́сьця́ бѣ́ вас по́било іс сі́роты*) как обычное, довольно беззлобное, ругательство. В этом проклятии местоимение – обобщённое, абстрактное *вы*, не относящееся лично к собеседнику. Однако, когда тот обращается к нему и из обращения становится понятно, что это не человек, а нечистая сила, контакт уже установлен, и *стрѣ́й* начинает отгонные действия как вербального, так и акционального плана. Во-первых, он крестится, а во-вторых, произносит несколько проклятий (*Тфу́ прапа́в бись ты́!*; *Сси́на́ бы ти́!*; *А го́ ти осси́на!*), обращенных непосредственно к собеседнику, – в них он называет собеседника во втором лице и единственном числе. Из использованных проклятий одно – вербальная отсылка (*прапа́в бись ты́!*), подкреплённая еще одним акциональным отгонным действием (плевком), а два другие – пожелание демону непонятной, но очевидно неприятной (*осси́ны*)¹. Проклятия здесь располагаются в порядке усиления: в первых двух проклятиях глагол стоит в конъюнктиве, выражающем пожелание (*прапа́в бись ты́* – 2-е лицо, *сси́на́ бы ти́* – 3-е лицо), в третьем проклятии (*А го́ ти осси́на!*) – в настоящем времени. Эти отгонные действия дают эффект, хотя и временный: собеседник – представитель нечистой силы – пропадает, но потом появляется снова, и человеку приходится уступить, а демон разносит и колыбу, и загон для скота.

Приведённый текст показывает, что если контакт с демоническим персонажем состоялся, человек может уже не бояться привлечь его внимание и обращаться к нему во втором лице. Соответственно меняется и коммуникативная тактика, направленная на то, чтобы прервать контакт с демоном и отогнать его подальше от себя, в идеале – отослать его в демонический мир, т.е. изгнать его за пределы мира людей или

¹ Жители Новоселицы не могут точно определить значение этого слова; очевидно, оно не употребляется за пределами апотропеической формулы. Мы склоняемся к его истолкованию как искаженного названия осины, но как его понимала рассказчица, мы не знаем и уже не узнаем.

уничтожить и таким образом избавиться от опасности. Активное использование второго лица указывает на то, что демон является непосредственным участником диалога, но содержание высказываний человека при этом составляют проклятия-отсылки или посулы таких действенных отгонных средств, как уже не понятная носителям диалекта *оссинá*.

Рассмотрим следующий текст.

ТЕКСТ 3

[87-4-42] а да́ле дру́гое то́то не зна́ю
ци то́то шчо у ве́рху спа́ли шчо
ко́лѡдязь збира́в | бля́шанчу́к | ты
зна́ш бля́шанчука́ | пішли оні́ | тот
зру́б на́яли | тот | де ге тых́ | у
звіре́нци айно́ на́яли зру́б худѡбу
па́сти | но тай оні́ на́яли | тай
зробі́ли ко́лібу | і бля́шанчу́к туды́
яко́е бы́ло ко́лѡдя тако́е старо́е уже́
дрыва́ такі́ | і то́то но́сит но́сит
уши́тко д на́кладови́ | а стрый́
про́шчін бы́ | ка́же нѣт ка́же

[87-4-43] я́ твоі́ на́клады не бу́ду
кла́сти | стрый́ | май ро́зумный бы́в
бо його́ вже біда́ іла́ тай мо́же і
збо́явся | я́ ка́же підруба́ю сме́реку |
та я́ с сме́реку учи́ню на́клад | та ній
го́рїт тай ві́тер ду́е та ній го́рїт тай
бу́ду ото́ дріб(м)ня́ча па́літи | а то́т
хо́тів уже́ по́рїзати то́то | шчо злы́й
ду́х го прихо́див до́мі | хо́тів по́рїзати
а стрый́ ка́же нѣт на́тьога́в е́сь? та
перено́чуй рас та́к | а на́рїжеме
за́втра | то ка́жут та́к | не робі́ шчо
хо́чеш інне́сь | робі́ за́втра | но́ й оні́
уже́ вйі́шли | пішли у прижо́в уже́ с
вѣ́дойили коро́вы тай ві́н со́бі пішо́в

А потом еще, не знаю, то ли это
то, что на горе спали, что колодец
делал, Бляшанчук, ты знаешь
Бляшанчука? Пошли они, сняли
сруб [?]- тот, что тех, в Звинце,
да, наняли сруб, скот пасти. Ну,
наняли и сделали колыбу, и
Бляшанчук туда такие колоды,
такие старые, уже дрова такие, все
это носит к накладу¹, а стрый,
царство ему небесное, говорит,
нет, говорит,

я твои наклады не буду класть, это
стрый говорит, он поумней был,
потому что его уже *беда ела*, а
может и испугался. Я, говорит,
срублю елку и из нее сделаю
наклад, и пусть горит, а ветер
дует, так пусть горит, и я буду вот
эту мелочь жечь. А тот хотел уже
распилить те колоды, что злой дух
приходил домой, хотел их
порезать, а стрый говорит: «Нет,
ты принес? Так переночуй так, а
распилим уже завтра». Это
говорят так, не делай что хочешь
сегодня, а делай завтра. И они уже

¹ Полено в костре, лежащее на склоне горизонтально.

дѡмі а стрый ся остав спати | уже з мал... | із | слугѡв | лишили ся спати | раз оні видят | раз оні видят а хлопчик сидит | на накладі |

[87-4-44] сидит | а стрый лишэ дивит і ніч не каже гадат си то в лесу но шчо то за фатів тай шчо | тай ты **пропав бись** і не кажеш ніч та гадат тотѡ фатів | так стрыя все тотѡ шчѡсь ізкушало | шчо тотѡ фатів | а | а стрый каже | уже такѡй хотів казати | а нещасный сиротів не йдеш спати | так му уже у гатыці было указати на гѡлос | а він каже | а нѡд_нет я каже тебе послужу каже | на стрыя зачав казати | я тебе каже послужу тай зачав накладкы роскладовати | на кошари | выпустив і маргу і вівці всѡ | то лишэ бляючи пішло | у лесы за... зая[в] | гадат си гѡсподи ніч не найти не |

[87-4-45] не худѡбу не | онде не ягнята но нѡ козы ніч лиш козы вячачі вячачі тай еннѡ навікы пропало | не знати як онѡ пропало ци о він го стратив ці внѡ | дѡсь коли го тиряло та здѡхло ци як но еннѡго не было | а другѡе было всѡ на мисци | а він **не двиг бы ся** тотѡ пустив | айно кае ты мѡю хбжу розвалыв | та ка я твою кошару розвалю | тай розвалыв тай | тай тогды бѡзівно назат прийшов дѡмі тому **пррапав бы** не трѡ указовати дѡ дѡрога | дѡ то

вышли, пошли в *прижов* [?], выдоили коров, и тот пошел домой, а стрый остался спать, уже с маль... со слугой, остались спать. Видят – а на накладе сидит мальчик,

сидит, а стрый только смотрит и ничего не говорит, думает, это же в лесу – ну что это за мальчик. Ну и что. Да ты, **пропав бись**, и не говоришь ничего, – и думает, это мальчик. Так стрыя все что-то искушало, что это мальчик. А стрый говорит – уже просто хотел сказать: «А, несчастный сирота, не идешь спать!» Уже думал это сказать вслух, а этот говорит, а нет, нет, я, говорит, тебе послужу, и начал накладки¹ снимать на кошаре, выпустил и коров, и овец, и все, и они заблеяли и пошли в лес... Думает: «Господи, ничего не найти будет, ни...

коров, ни... ни ягнят, ни коз, ничего, только козы мекают, мекают, и одна совсем пропала; неизвестно, как пропала – то ли он ее сгубил, то ли она... когда гнало их, то она сдохла, или как, но одной не досчитались, а остальные были все на месте. А он, **не двиг бы ся**, выпустил все это. «Да, – говорит, – ты мой дом разрушил, а я твою кошару разрушу!» И разрушил, и все. И тогда, видимо, назад пришел

¹ Кольцо из прутьев на верхней боковой части калитки или ворот, не дающее воротам открыться.

спіт | прийшо́в бляшанчуко́ви
грми́т шчо́сь по під ві́кна грми́т |
ка́же йди́ мні́ хы́жу поста́в ты мо́ю
хы́жу ка́же забра́в | ты́ мо́ю хы́жу
каже забра́в | ты́ мні́ то́то поста́в |
поста́в та́м | бляшанчу́к уста́в мо́лится
ся і жо́на му́ ся мо́лит і | взяли́
кні́шку мо́лять ся |

[87-4-46] ... стрыйна́ | та о́ні не чу́ють
ні́ч | а ві́н чу́є | та́й чу́є шчо́ говори́т
та о́ та і́х тро́є у хы́жи та́й ді́ти у́же
дво́є ма́льх | та́й дру́гі не чу́ють ні́хто
та́й лі́ш ві́н | вже́ ся й мо́лит і ка́же
мо́лі ся не мо́лі ся о́бі сь ме́ні то́т...
хы́жу покла́в бо ке́дь не покла́деш я́
тя на дру́гу ні́ч істра́чу | і лиз
загрымі́ло | пі́шло | ра́з стрыйна́
выбі́гат за фе́дором фе́дір шче́ не
же́на́тый бы́в | мій | чо́лво́вік | выбі́гат
| фе́доре бу́дь до́бры́й збира́й ся та́й
йди́ ка́же з | іва́ном | бо іва́н са́мый
не пі́де іди́ зь іва́ном бо іва́н шчо́зь
там наро́бив бі́ду яку́сь | а о́ні то́гды́
ся [с] стрыйо́м стра́шно чу́довали | та
стры́й не тя́ ай ві́н | тя́ | та ка́же
стры́ю та хо́дь ми ма́ло порату́йте | а
слуга́ поратова́в ма́ло му́ | по́тягну́ти
| о́ онде́ | дотулі́в ся ті́лько | та слуга́
бы́ов його́ | та́й ві́н за то́то й |

[87-4-47] пу́стив вже́ і ві́вці гет | та
тако́є невели́кое ка́зав дры́во́ все́
фе́дір про́шчї́н бы[в] прика́зовав | но
жо́но на́с ка́же | три́ лю́де не́сли і мы́

домой, тому **пррапав бы** не надо
указывать, где дорога, где он спит.
Пришел, у Бляшанчука гремит
под окнами, гремит, говорит –
иди, построй мне дом, ты мой
дом, говорит, забрал, ты мой дом,
говорит, забрал, ты мне его
поставь, поставь там. Бляшанчук
встал, молится, и жена его
молится, взяли книжку, молятся.

... Тетка... они ничего не слышат,
а он слышит, что говорит, а их
трое в доме, и детей уже двое
маленьких. Так другие никто не
слышит, только он. Он и молится,
а тот говорит: «Молись или не
молись, но чтобы ты мне это...
дом построил, потому что если не
построишь, я тебя на другую ночь
убью». И только загремело. Ушел.
Выбегает тетка за Федором,
Федор еще не женатый был, мой
муж, выбегает – Федор, будь
добр, собирайся и иди, говорит, с
Иваном, потому что Иван сам не
пойдет, иди с Иваном, потому что
Иван там что-то натворил, беду
какую-то. А они тогда со стрьем
страшно удивлялись, так стрый не
тянул [колоды], это он их тянул. И
говорит: «Стрый, вы мне хоть
немного помогите!» А слуга ему
немного помог тянуть, вот тут,
дотронулся только, а слуга был
его... и он поэтому и...

пустил уже всех овец вон. И такое
небольшое, говорил, полено, все
Федор, царство ему небесное,
рассказывал: «Ну, жена, нас,

не могли на то́то місце понести то́то дрыво́ | мý світне́йкòв бідіцев мы гада́ли шчо́ ся по́рòспука́е[ме] | а шчо́ то́то там і нешчáсьця і[x] зна́є кі́лько чо́ртів бы́ло | та́й шчо́ | а ра́з | ег то́то вся́кі та́кі дурні байкы́ та втò такòе | всьò такòе | а вно́ є | оно́ є то ни́є шчо́ думати́ і яќ ся ка́же | ка́жут шчо́ є бо́г но́ є і чо́рт | то ни́є шчо́ думати́ | бо́[г] є | ...

говорил, три человека было, мы несли и не могли на то место отнести это полено, мы ну никак не могли, мы думали, что лопнем, а там несчастье его знает, сколько чертей было». И вот... а раз... Эх, это всякие дурные такие рассказы, оно такое, все такое. А оно есть. Оно есть, нечего думать, как говорят... Говорят, что есть бог, но есть и черт. Тут нечего думать. Бог есть. ... [но есть и черт]

В этом тексте *стрый*, видя мальчика, видимо, уже подозревает, что перед ним демон, и в мыслях обращается непосредственно к нему с проклятием-отсылкой, содержащим и местоимение, и глагол во втором лице (*ты́ прона́в бись*). С другой стороны, рассказчица, упоминая демона дважды, оба раза (*він не́ двиг бы́ ся; то́му пррапа́в бы*¹) употребляет местоимения третьего лица, за которыми сразу следуют формулы проклятия. Очевидно, *стрыю* нужно было произнести действенное заклинание, чтобы избавиться от непрошеного собеседника, в то время как рассказчица не хочет привлечь демона и употребляет местоимение вместо номинирующего существительного и два проклятия: одно, призванное обессилить демона, и второе, призванное удалить его из области контакта.

ТЕКСТ 4

...| а на ріці́ | а | то́ бýv хво́рый чо́лòвік | та́кий бýv хво́рый чо́лòвік | шчо́ | вяза́ли го до́ стола́ | бі́ло ним | нечы́ста сы́ла бі́ла ним | та́ прийшо́в а мій та́то зна́в робі́ти | [87-4-29] ци́ уже́ сы́ уклучы́ла то́то обы́ говори́ло | но́ | а мій та́то зна́в то́му ра́ды дава́ти | привез́ли о́ні

...А на реке... а это был больной человек, такой был больной, что привязывали его к столу, било им, нечистая сила была им. И пришел он, а мой отец умел помогать. Ты уже включила то, чтобы оно говорило? Так вот. Мой отец умел от этого лечить. Привезли они его

¹ Интересно употребление здесь двойного *p* вместо одинарного и *a* вместо обычного *o*. Носители диалекта подтверждают, что в проклятиях нередко именно такое произношение.

його | но і шчо | прийшла з ним
мама й тато | но й бдуть шчо на річку
бдуть іти його мьти | змывати | іс
того чоловіка | тато каже я каже
тому рады дам | я його каже змьно у
мене є такий бурян | і я його каже
змьно і він буде здоровый | но й
добре | оні | і мій тато й мама і оні
двоє вже отець із сыном та не
кличали уже чужых людей бо |
якось ся уже опраляли тьшко |
тьшко гірко оні його препровадили
в ріку | а я несла ззіля | там у місі |
тато знаю шчо туды воды гасів с
чого тай зіля м несла | мама каже
шчо бдеш видіти обі сь не ревала |
а я маму не послухала |

[87-4-30] я маму не послухала я
гадаю собі а як тото шчо я буду маму
слухати шчо | я кедь увиділа а тото
іс того чоловіка но не могли му
ногы направити на тоту палицю
обы став | на палицю | на ріці | на
палицю обы став но не могли ногы
мати й отець енну ногу отець другу
мати | і наші держат горі | і ледвы
став ледвы і тогды | з господом
боом тато каже з господом боом я
тебе зжену вітці | та від мене тот
бурян от сак у руку | там мьтка така
была | но сіна | та долі ным | і змыв |
так лиш рас потяг | а тото пишчачі
вітты | выолетіло с пт | іс пт тої
палиці | та там де стояв | пишчачі
туй черлені нагавичата | і шапочка
чер(л)лена | і так пишчйт і пишчйт і
пишчйт де я ся дію

[того человека]. Ну и что.
Приехала с ним мама и отец, и
будут... что на речку будут идти
его мыть, смывать с этого
человека. Отец говорит, я ему
помогу, я его, говорит, смою, у
меня есть такая трава, я его,
говорит, обмою и он будет
здоровый. Ну хорошо. Они, и мой
отец и мама, и они двое, отец с
сыном, чужих уже не звали потому
что ... трудно это было, с трудом
его отвели в реку, а я несла траву,
в миске там, отец не знаю что там
клат, угли гасил, с чего, и я несла
траву. Мама говорит: «Что бы ни
увидела, чтобы не плакала!» А я
маму не послушала.

Я маму не послушала, я думаю:
как это я буду маму слушать, или
что? Я когда увидела, а этого
человека, ну не могли ему ноги
поставить на эту палку, чтобы
стал, на палку, на реке, на палку
чтобы стал, не могли ноги... мать и
отец, одну ногу отец, другую мать,
и наши держат вверх, и еле стоит,
еле-еле, и тогда, «С господом
богом, – папа говорит. – С
господом богом! Я тебя прогоню
отсюда!» И у меня эту траву вот
так в руку, там пучок такой был,
ну сено, и вниз по нему, и обмыл,
один только раз провел, а это с
плачем оттуда вылетело из-под...
из-под той палки, там, где он
стоял, с плачем, тут красные
штанишки, и шапочка красная, и
так плачет и плачет, и плачет:

[87-4-31] дэ я ся дію я се у бога
выпросив я се у бога выпросив | я
маю у нім сидіти а теперь дэ я ся
дію дэ я ся дію | а тато свое робит | а
я собі зачала плакати дэ тот
дітвачок будэ | боже небесный а ци
я тотó знала шчо тотó нечистое | я
не знала | я малá б́ыла | і я тогды́ но
так я зажаліла за тым а ма́ма менé
фурт о так_ і́мат у рот | обі м не
гойкала х́оть ніч | а усé ні? ма́ма
отсы́ак

[87-4-32] та усé | та усé мене
поклóпат отсы́ак у го́лов | шчо обі м
т́ихо б́ыла | бо ужé ма́ма знала шчо́
тотó а я не знала шчо́ | но і тогды́ |
ужé прийшло́ | ізмы́ли го | тато́ то́ту
па́лицю прòшчн бы́ взяв | тот фатів
ужé пішо́в на бе́рег ужé гét х́отів
спа́ти | ужé ся бо зморів го **прапа́в**
бы ужé так го морів шчо́ | на дéнь і
по дéсять ра́з ним б́ило | і ужé він
бу́де х́оче ужé спа́ти но вжé оні
за́чали ве́сти йогó ма́ти й о́тэць | до
нас та ка́же обé сте ся не оберта́ли
ай ве́діт і не оберта́йте ся | в но́чі не
годіть ся дівча́та оберта́ти ся |
вшт́ипси? пр́ямó а оберта́ти ся не
годіть [ся] | і тогды́ | пішли́ оні |
айбо мні́ так жа́ль шчо́ ра́з а тато́
взяв то́ту па́лицю та пошо́в у пня́

[87-4-33] | та та́м выб́иват я́му піт
пньо́м так | выб́иват я́му ... іс то́го
шчо́ бо́лів | взяв і га́ті і со́рочку | і
зна́у шчо́ платянкы́ | і та́м у то́ту

«Куда я денусь,
куда я денусь? Я это у бога
выпросил, я это у бога выпросил!
Я должен в нем сидеть! А теперь
куда я денусь? Куда я денусь?» А
папа свое продолжает. А я начала
плакать — куда этот мальчик
денется? Боже небесный, разве ж я
знала, что это нечистый? Я не
знала, я маленькая была, и я
тогда... Ну так я стала его жалеть,
а мама меня все так берет за рот,
чтобы я не кричала ничего,
[неразборчиво] мама вот так

и все время... и все время меня
постукивает так по голове, чтобы я
молчала, потому что мама уже
знала, что это, а я не знала. Ну и
тогда уже обмыли его, и папа,
царство ему небесное, взял эту
палку, и тот парень уже пошел на
берег, уже совсем сонный, уже...
потому что замучил его этот,
праправ бы, уже так мучил его, что
страх. В день и по десять раз било
его [=эпилепсия]. И уже он... хочет
уже спать, ну уже они повели его,
мать и отец, к нам, и говорит — не
оборачивайтесь, ведите его и не
оборачивайтесь. А ночью нельзя,
девочки, оборачиваться, [неразбор-
чиво] прямо, а оборачиваться нельзя.
И тогда пошли они, а мне так жаль,
что страх. А папа взял ту доску и
пошел к пню,

и там копает яму под пнем, так
копает яму... с того, что болел, взял
и штаны и сорочку, и знаю, что
онучи, и там в эту яму туда,

яму туды | кае туй на ти туй ти і
парна і постеліня | і спи собі | туй
твое місце | а до иршченого
пороженого ты не маєш діла | ты
не маєш діла туй тобі все | а за а
сяк каже а за морьом бы ти
вечера а за другим обіт | так і
вітты пішов там | ід горі | а мні
такый жаль за дівваком шчо
нешчасья | прийшла я легла спати |
айбо я кажу мамо діввак туй є | туй
дітина | бо то дітина

[87-4-34] то такое за велико гі
третым роком діввак | та тото і
гатыта черлені і шапчина вітки в
нього ся то зявило но як тото як | я с
сього дурна | і на ннесь а мени уже
шіздесят пять рокув | я і на ннесь
тото думаю як тото є | і йду ід?
вижу тот пень ішче й не зогнив | тай
то вже тільки роки | но тай прийшло
| прийшло тато мени мусів давати
рады | шчо тре в третий вечер | каже
скорше я не можу зробити хыба
черес три дны | скорше я то не
зроблю | бо мени каже силы в мене
ниє | я не знау шчо тто было та
знати шчо не легко | витягни бо то
ся | і | бо каже шчо у мене силы тої
ниє | і витяг | і мени тато так рады
давав | і я точно віділа **шезні ся
пропаді ся** тато мени приказує
йому тамкы **прапав бы** | но айбо я
ото уже не віділа |

[87-4-35] мене як ізмили і я на
охтёмный день йя тото лиш пса ся
бою а я пса бо я вит пса быола у біді
а тото | і я потому го нигда не

говорит: «Вот тут, на тебе, тут тебе и перина и постель, и спи себе, тут твое место, а к крещеному, рожденному, к нему тебе дела нет, тут тебе все!» «А за... – так говорит, – а за морем бы тебе ужин, а за другим обед!» Так, и оттуда пошел там вверх, а мне так жалко мальчика, что страх. Пришла я, легла спать, и говорю я: «Мама, мальчик тут! Тут ребенок!» Потому что это ребенок, он был такой, как двух-трехлетний мальчик, и это, и штанишки красные, и шапочка, откуда это у него появилось, ну как это, как? Я от этого как подурела. И сейчас, а мне уже шестьдесят пять лет, я и сейчас думаю, как же это? Иду к... вижу, тот пень еще и не сгнил, а уже столько лет прошло. Ну и вот, а потом папа должен был меня лечить, что на третий вечер... Говорит, раньше я не смогу это сделать, только через три дня, раньше я это не сделаю, потому что у меня, говорит, силы у меня нет. Я не знаю, что это было, но понятно, что нелегко. [неразборчиво] И говорит, у меня силы этой нет, и оттянул [?]. И мне папа помогал, я точно видела, **шезни ся пропади ся**, так мой папа говорил тому там, **прапав бы**, но этого я уже не видела.

Меня как обмыли, я и до теперешнего времени только собак и боюсь, а собак, потому что я от собаки была в беде, а это... и я

[вiдiлa] |...| тaк пoдaв(р) рaдy тaм мeнe вiв нa рiкy i тaм ня змывaв тaкiм i тaм ня змывaв тaкiм зьзiльoм a я не знaю якiм бo я не знaю зiлa a не пoзнaю | aйнo | тo зiлa тaкoбe є | aйнo | шчo тaкoбe зiлa рoстe тa oнo | вiн гo | у гoрнiятi вiн тaм вiдiлa м гaсiв вoдi шчo ну | ськ рoбiв | тa вiн тaм нa рiкy пришoв iс тoв пaлицeв i вiн мeнi тaк рaдy дaвaв | бo я зa тiм дiтвaчкoм тoтo мнi лiзлo нa гoлoв | i тaм пaрyє сь мeнi нa рyкy спaти | **нe двиг бь сь** нo я вaм дiвчaтa я вaм прaвду сeє тoчнo кaжy | i пaрyє сь нa рyкy спaти | нo a я нa мaмy пiшчу йoй йoй бo ужe туй є ужe мeнi нa рyкy сiдaт |

[87-4-36] нo мaмa тo eрстит мeнe тo нa рyкy |

пoтoм eгo никoгдa не вiдeлa. [– A кaк вaм oтeц пoмoг?] Taк пoмoг – пoвeл мeня нa рeкy и тaм мeня oбмывaл тaкiм и... тaм мeня oбмывaл тaкoй трaвoй, a я не знaю, кaкoй, пoтoму чтo я не знaю трaвы, и не рaзбiрaю. Дa, eтo трaвa тaкaя eсть, дa, рaстeт тaкaя трaвa, и oнa... oн ee... в кружкe oн... я вiдeлa, oн тaм кидaл углi в вoдy тaк чтo ... тaк oн дeлaл. И oн пришeл тaм нa рeкy с eтoй пaлкoй, и тaк мнe пoмoгaл, пoтoму чтo я пo eтoму мaльчикy... eтoт мaльчик мнe лeз нa гoлoвy, и тaм уклaдывaeтся мнe нa рyкe спaть, **нe двиг бь сь**. Ну я вaм, дeвoчки, я вaм eтo тoчнo прaвду гoвoрю. И прилaживaeтся мнe нa рyкe спaть, a я плaчу, мaмe гoвoрю – oй, oй, пoтoму чтo eтoт ужe мнe нa рyкy сaдится. Ну a мaмa тo крeстит мeня, тo нa рyки...

В eтoм тeкстe oсoбeннo зaмeтнa мнoгoслoйнoсть нaррaтивa, кoтoрый вклoчaeт и oписывaeмыe сoбытия (oтeц рaссaзчицy вьлeчивaeт бoльнoгo эпилeпсиeй, a дeмoн, вызывaвший эпилeпсию, нaкидывaeтся нa мaлeнькoй рaссaзчицy, кoтoрaя eгo пoжaлeлa, oднaкo, чeрeз три дня oтeц вьлeчивaeт и eё) и мoдaльныe рaмки рaссaзa (65-лeтняя рaссaзчицa спустя гoды вoспoминaeт eти сoбытия и пeрeсaзывaeт интeрвьeуeрaм). Кoгдa рaссaзчицa oтхoдит oт нaррaтивнoй пoслeдoвaтeльнoсти и дaeт oцeнку или дoпoлнитeльнyю oриeнтaциo¹, oнa oриeнтирeтся нa сoбытия рaссaзa. В eтoм слyчae oнa, сo свoeй тeпeрeшнeй тoчки зрeния, нaзывaeт дeмoнa в трeтьeм лицe или испoльзyeт для eгo oбoзнaчeния нyлeвoe aнaфoричeскoe мeстoимeниe, кoтoрoe чaстo вьступaeт в фyнкциe мeстoимeния трeтьeгo лицa в диaлeктe Нoвoсeлицы², a тaкжe прoклятиe-oтсылкy. Eтo прoисхoдит,

¹ В тeрминaх (Labov, Waletzky 1967).

² См. Бyдoвскaя 2017.

когда информантка делает отступление, чтобы рассказать о предыдущих событиях (*бо зморів го [0] прапав бы*), а также, когда она переходит из прошедшего времени нарратива сначала в настоящее историческое, формулирует оценочную модальность в настоящем времени, а потом – уже переключившись в собственно диктумную ткань рассказа – начинает убеждать собеседников в достоверности нарратива (*тотó мні лізло на гóлбе | і там парує ся мєні на рúку спáти | [0] нє двиг бы ся нó я вам дівчáта я вам правду сєє тóчно кáжу | і парує ся на рúку спáти* |). Когда же она описывает действия своего отца и цитирует его слова, то использует по отношению к демону второе лицо и отсылки-проклятия в императиве. В этом отрывке она приводит развернутое заклинание, которым её отец прогоняет демона на тот свет, где ему и место (*тúй нá ти тúй ти і нáрна і постєліня | і спи сòбі | тúй твòє мíсце | а до иршчєного порожєного ть не мáєш дíла | ть не мáєш дíла тúй тóбі всьò | а за а сяк кáже а за мòрьом бы ти вєчєря а за дрúгым óбит* |). Это заклинание состоит из нескольких элементов, известных на сегодняшний день и в украинской, и в чешской, и в болгарской традиции¹. Отец, ведущий диалог с демоном, последовательно обращается к тому, используя местоимение второго лица и глаголы во втором лице, как в индикативе, так и в конъюнктиве. Весь этот диалог является развернутым проклятием-отсылкой, ограничивающим пространство, где демон *має діло*, вплоть до места под пнём (которое также не называется, а только трижды обозначается дейктическим наречием *туй*), а в конце отсылающим его за два моря, то есть на тот свет.

Особенно интересен фрагмент, содержащий обе отгонные тактики – диалогическую и избегающую диалога (| *і мєні тáто так рáды давáv | і я*

¹ «... the old Czech incantation call for the expulsion of the evil wife "somewhere away upon the sea to Veles» (Jakobson 1966:38); «За морем ёму вечеря (вовкові, чоловікові і д., що не треба б їх сюди Зв.[енігородщина], Луб.[енщина], [Пир.[ятинщина]]» (Українські приказки, прислів'я 1864: 160); «Свині так перелякались, якби межі ними скочив чорт – пропав би, щоб за морем йому була вечеря! – й зачали тікати» (Вербова скринька, сказка 29 – по лексике, карпатская), и т.д. Та же фраза у гуцулов использовалась по отношению к волку: если в рождественский период приходилось упоминать волка, то надо было добавлять «за морем му вечеря, горечий му камінь в зуби!» (Виноградова 1982: 202, транскрипция источника, со ссылкой на О. Кольберга (Kolberg 1963: 155). Аналогичная фраза фигурирует в проклятии-обереге, которое произносилось на протяжении святок у болгар Ловечского края для защиты от святочного демона караконджула: «Воденичарски камък му на врата, козик му пред очите, жар и игли му в устата, през море му вечерята, цєрова главня му в задника!» (СД 4: 291, со ссылкой на Ловешки край 1999: 300).

*точно віділа шезні ся пропаді ся тато мєні приказує йбму тамкы [0] **пранав бы**).* В этом фрагменте текста рассказчица цитирует отца, который в диалоге с демоном использует второе лицо и императивы, а потом уже от себя называет демона *він тамкы **пранав бы***, используя сперва местоимение третьего лица, затем действительное наречие *тамкы*, а затем и проклятие-отсылку в третьем лице, уменьшающее вероятность контакта с демоном.

ТЕКСТ 5

а шче м была малейка може ми три роки было | дівчата | точно сатана є | шчі ми лишє може было три роки | три роки бо была уже сестра у мене | та я мала колысати йєї | та мама там грядку учинила | а я пішла д яблїньці | а на яблїньці фатів | та все рве яблыка та все мні дає а я так підскакую та кажу | та не можу досьгнути а він точно хоче обим я з йдого рук узяла | я малейка была | но може ми было три роки | та хоче мєні у руки точно дати | мама менє рас выбила з | нагнала вїтты | с під яблїнки | а я туй ляля ляля та я д гори та я ляля они видят | шчо яка я там лялю виджу | а я кажу онде ляля а онде ляля та я так ид тому | кау ляля там є тай но | мала м была розумїла м а я говорила |

[87-4-37] рік ми было уже м знала говорити | мама усє казала прошчена бы | но тай я ляля приказує мні мама | взяла мене мама

А еще когда была маленькой – было мне, может, года три. Девочки, точно, есть сатана. Мне еще было может только три года. Три года, потому что была у меня уже сестра, и я должна была ее качать. И мама там сделала грядку, а я пошла к яблоньке, а на яблоньке паренек, и все рвет яблоки и все мне дает, а я так подскакиваю и говорю, да не могу достать! а он точно хочет, чтобы я у него из рук взяла. Я маленькая была, ну, может мне было три года... И хочет мне в руки точно дать. Мама меня раз выбила из... выгнала оттуда, из-под яблоньки, а я – ляля¹, ляля! и вверх, а я – ляля! они видят, какая там... какую я там лялю вижу, а я говорю – тут ляля, а тут ляля, и я так к нему... говорю – ляля там, и все тут. Маленькая была, понимала, а говорила я...

год мне был, я уже умела говорить. Мама все говорила, царство ей небесное... ну так я говорю – ляля! мама мне говорит... Взяла меня

¹ Ребенок (дет.)

тай хóтіла шчѐ б́іти а тáто прóшч́ін
бы кáже | не | сь йѐй[і] не б́ила | ци
в́идиш кáже | скуситѐль кáже
д́ітвакá скушáс | онá стáрша д́ітіна |
тáто менѐ вз́яв на р́уки | менѐ
пѐстит | та кáже шчó ты а́ньць[о?]
тáм в́ид́іла | та тáм л́яля | та шчó онá
тóб́і давáла | я́блыко | та ци б́рала ты
я́блыко | я́ ні | а я́ збирáла кáжу а
ві(ю)н мѐні подавáло мѐні тотá л́яля
кáжу | хлóпчик кáжу таќій ф́айный
тáм б́ыв сус́ід м́ій іваньцьó | кáжу
іваньцьó ми давáв я́блыко | айбо
хóтів би(е)м му з р́ук уз́яла | а еннó
в́ід ньóго в́пáло а я́ хватáла кáжу
айбо не п́ішлó бо п́ішлó у вóду та не
вз́яла м а я́ дрúгоє кáжу вз́яла | та і́ла
м | кáже бóже м́ій кáже кѐдь ісь ужѐ
в́ід ньóго і́ла та | гóсподи на ві́кы
пропáдеш |

[87-4-38] тáто во тák ід д́ітіні | як то
я́ б́ила д́ітіна та тák | як тогд́ы менѐ
тáто | ужѐ пóтóму | ішчѐ я ся рв́ала |
як он́і менѐ в́ыбили | п́ішóв якóсь
тáто вз́яв вялиќысь? еднóліток | та
т́ым ня еднóлітком ззалуп́ив ми
рянд́іну | та тák ня в́ыбив в́ыбив |
б́ільш я́ д́і т́і я́бл́іньці не і́шла і б́ільш
я́ не в́ід́іла | я н́ігда не в́ід́іла | і
шчóсь он́і мѐні давáли шчóсь он́і
мѐні гас́іли туд́ы вод́ы та шчó дóма
знáю шчó шчóзь_ гас́іли | та
змывáла мáма менѐ та несла туд́ы |
кае **прапáв бись** тáдь ім́і(ѐ)й ся дó
пóлю не до д́ітіны то ся но а я́
колысáти на св́іті не хóчу тай тáм
д́ітіна | н́іт бо тáм л́яля | та сѐ д́івкы

мама и хотела еще побить, а папа,
царство ему небесное, говорит –
нет. Не бей ее. Видишь, говорит,
искуситель ребенка искушает. Она
уже большая. Взял папа меня на
руки, гладит и говорит: – А что ты,
Анця, там видела? – А там ляля! –
А что она тебе давала? – Яблоко. –
А ты взяла яблоко? – Не, не брала.
А я, говорю, собирала, а он мне
подавал, это ляля, говорю, мальчик
такой хорошенький, а там был
сосед мой, Иванцьо, так я говорю,
Иванцьо мне давал яблоко, но
хотел, чтобы я у него из рук взяла,
а оно у него упало, а я ловила,
чтобы не укатилось, потому что
покатилось в воду, и я его не взяла,
а другое, говорю, я взяла, и ела его.
– Боже мой, говорит, если ты уже
его яблоко ела, тогда – господи,
насовсем пропадешь!

Папа вот так к ребенку – когда я
была ребенок, то вот так... и тогда
меня папа... Уже потом, я
вырывалась. Как они меня побили!
Пошел папа, взял такой прут, и
этим меня прутом, задрал на мне
юбку и так выпорол, выпорол...
Больше я к той яблоньке не ходила
и больше не видела... никогда я не
видела... Что-то они мне давали, в
воду угольки бросали, и что-то...
дома знаю, что что-то в воду
бросали, и мама меня обмывала, и
несла туда. Говорит, **прапáв бись**,
цепляйся к полю, а не к ребенку, а
я в люльке качаться никак не хочу,
говорю, там ребеночек, нет,

я вам не брѣшу сесѣ бо я | мнѣ бы говорю, потому что там ляля! Я
ужѣ умира́ти | ссѣ то́чно так бы́ло | это, девочки, вам не вру, потому
то́чно та́к бы́ло і гото́во тай то́то та́к что я... Мне уже умирать пора, это
...| точно так было! Точно так было ...

В этом тексте рассказчица – маленькая девочка, которая по малолетству не понимает, что дающий ей яблоко мальчик (библейский мотив?) – на самом деле демон. Зато это понимают её родители, которые сначала задают ей порку, чтобы она не ходила больше к той яблоньке, а потом её мама производит магические действия для отгона демона (обмывает девочку наговоренной водой, в которой погашены угли) и произносит отгонное заклинание (*пранѣв бисъ та́дь имі(ѣ)й ся до по́лю не до дітіны*), где обращается к демону во втором лице с формулами-проклятиями (одной отгонной, другой ограничивающей), используя и конъюнктив, и императив.

В приведённых текстах отмечены проклятия, в которых имплицитно или эксплицитно задействован пространственный дейксис. К первой группе могут быть отнесены пожелания (или угрозы), прагматической целью которых является ограничение сил демона или его способности к передвижению (*не двиг би ся*) и собственно проклятия, угрожающие демону апотропеем (*а го ти оссина*). Эти формулы направлены на фиксацию представителя нечистой силы в мире людей, т.е. в «своём» пространстве. Другие формулы проклятий обнаруживают иные дейктические механизмы. Они нацелены на отсылание демона *в никуда* (*пропав бысь, щезни ся, пропади ся*) или очень далеко, ср., например, нередко встречаемое в карпатских быличках выражение *най иде геть на ліса*, что может быть обозначением потустороннего мира, как и встреченная нами в данных текстах отсылка за моря: *за мо́рьом бы ти вѣчѣра а за дру́гом обіт*. Примечательно, что в данном случае специфицируется не *своё* пространство, что типично для народной культуры (Березович 2000), а градуально представлено *чужое*. Возможно, подобная специфика организации пространства в сфере проклятий – т.е. наличие в нём не только универсальных типов дейксиса (проксимального и экстремального), но и дейксиса медиального – объяснима их смежностью со сферой магического. Эти формулы соотносятся с семантикой преодоления границ пространства «чужого», в данном случае – потустороннего мира. Прагматической сверхзадачей данных формул является выдворение демона из мира людей и водворение его в демоническое / потустороннее пространство. При этом на демона

традиционно воздействуют не только словом, но и действием – например, на него плюют (*плювала* в тексте 1; *тьфу, пропав бись* в тексте 2)¹. Другой способ борьбы с демоном – ограничение пространства, где демону разрешается существовать (*туй на ти туй ти і нарна і постѣліня | і спі собі | туй твоє місце | а до ириченого порожененого ты не маєш діла; імї(є)й ся до плю не до дітїны*), – известный в полных заклинаниях-заговорах, в проклятиях не представлен.

По поводу соотношения прагматики описанных тактик и зафиксированных грамматических форм можно отметить, что проклятия появляются в коммуникативных условиях, когда контакта с демоническим существом можно избежать (в этом случае его обозначают местоимением в третьем лице и за любым его упоминанием вставляют проклятие, уменьшающее возможность контакта с ним), или когда демоническое существо уже вступило в контакт с человеком. Если контакт произошел, то с демоном, как с участником диалога, говорят во втором лице, но содержанием высказываний являются в основном проклятия, направленные на то, чтобы удалить его из пространства общения и, следовательно, из сферы «своего» пространства, и таким образом прекратить контакт. В таком случае чаще используют конъюнктивы и – реже – императивы, при этом в проанализированном материале присутствуют некоторые указания на то, что императив в отгонной формуле считается более действенным, чем конъюнктив.

Отметим, что сходная конструкция с предикатом в конъюнктиве при нулевом субъекте встречается в карпатской традиции ещё в одном случае при упоминании лиц, связанных с потусторонним миром. Так, в восточнославянских карпатских диалектах при каждом упоминании человека, который уже умер, употребляют формулу *процін бы, прощена бы* ‘чтоб он был прощен / она была прощена’², что примерно соответствует русской формуле *царство ему / ей небесное*.³ Эта формула

¹ Подробно о сочетании вербальных и акциональных ритуальных действий в апотропеических культурных механизмах см. Левкиевская 2002. О дейктическом характере подобных жестов см. также Цивьян 1998: 23.

² См. Левкиевская 2002: 257, но с несколько иной грамматической трактовкой.

³ Ср. пародию на обязательный (в устаревающем стиле русской речи) характер этой формулы в полуфольклорных текстах 1970-х, приписываемых Даниилу Харму: «Однажды Федор Михайлович Достоевский, царство ему небесное, поймал на улице кота...». В диалекте и культуре Новоселицы, однако, в отличие от русского языка и культуры Москвы 1970-х, обязательность этой формулы вполне актуальна.

может употребляться при существительном (*тато, процін бы*) и при местоимении (*він, процін бы*), при нулевом анафорическом местоимении (*прійшов [0], процін бы*).

Кроме того, проанализированный материал позволяет сделать вывод о функции проклятий в устных рассказах о нечистой силе. Их функция состоит здесь в том, чтобы предотвратить или прервать контакт с демоническим существом. Таким образом, помимо номинативной функции, проклятия исполняют в мифологической прозе функцию заклинаний, и являются краткой, свернутой формой заговоров. Б.А. Успенский отметил в своё время, что (матерная) ругань восходит к языческим молитвам или заговорам, заклинаниям, а также тот факт, что «соотнесенность матерщины с языческим культом исключительно ярко проявляется у сербов» (Успенский 1994: 62-63). Проанализированный материал показывает, что подобная соотнесённость обнаруживается и в Карпатах, но не на материале матерщины (матерная ругань в Карпатах, по рассказам информантов, появилась только после прихода советской власти), а на материале народных проклятий в целом. Вероятно, проклятия используются здесь – как это ни парадоксально – в функции языковых табу, или эвфемизмов, вспомним рассуждения Б.А. Успенского о мифологических аспектах русской экспрессивной фразеологии (*ibid.*). В более широком контексте славянских культур табуирование названий и наличие обязательных апотропеических формул-проклятий, следующих за номинациями-указаниями на опасные (но не вполне демонические) существа для предотвращения контакта с ними, отмечено Левкиевской для балканского ареала (Сербия, Черногория) для волка и, возможно, змеи (*ibid.*: 155).

Литература

- Апресян 1997 – *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика. М., 1997. Вып. 35. С. 272–298.
- Березович 2000 – *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург: Изд-во Ур. ун-та, 2000.
- Вербова скринька – *Вербова скринька*. (<http://kazky.org.ua/zbirky/verbova>, проверено 20.06.2017).
- Виноградова 1982 – *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. М., 1982.
- Гнатюк 1912/1–2 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33–34.

- Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.
- Левкиевская 2015 – *Левкиевская Е.Е.* От предикативной формулы к имени: об одном механизме образования названий демонов в карпатской традиции // *In Umbra: Демонология как семиотическая система.* Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2015. С. 247–258.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002.
- Ловешки край 1999 – *Ловешки край.* Материална и духовна култура. София, 1999.
- Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С.1–139.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1. (А – Г). 1995; Т. 2. (Д – К). 1999; Т. 3. (К – П). 2004; Т. 4. (П – С). 2009; Т. 5 (С – Я). 2012.
- Франко 1898 – *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Українські приказки 1864 – *Українські приказки, прислів'я та інше.* Збірники *О.В. Марковича* та *других.* Спорудив М. Номис. С.-Петербург: Тиблен и комп., 1864.
- Успенский 1994 – *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Он же. Избранные труды. Собрание соч. в 2 тт. Том II «Язык и культура». М.: Гнозис, 1994.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Цивьян 2008 – *Цивьян Т.В.* Язык: тема и вариации. Избранное в 2 тт. Том 1. М.: Наука, 2008.
- Boudovskaia 2017 – *Boudovskaia E.E.* Past tense in the Rusyn dialect of Novoselycja: Auxiliary vs. subject pronoun as the first and second person subject / To appear in: *Journal of Slavic Linguistics*, 21.1, Spring 2017.
- Jakobson 1966 – *Jakobson R.* The Slavic god Velesъ and his Indo-European cognates // *Jakobson R. Selected writings. Vol. IV. Slavic epic studies.* The Hague – Paris: Mouton, 1966. P. 33–48.
- Kolberg 1963 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław – Poznań, 1961–1985. Т. 1–60. Т. 31: Pokucie. Cz. 3. 1963.

Labov, Waletzky 1967 – *Labov W., Waletzky J. Narrative analysis // Essays on the Verbal and Visual Arts / Ed. J. Helm. Seattle: U. of Washington Press, 1967. P. 12–44. (Reprinted in Journal of Narrative and Life History 7: 3–38, 1997.)*

Wierzbicka, Anna 1979 – *Wierzbicka A. Ethno-Syntax and the Philosophy of Grammar // Studies in Language. 1979, Vol. 3, N 3, 313–383.*

Kira Sadoja (Düsseldorf), **Vladislava Maria Warditz** (Potsdam/Jena), **Elena Boudovskaia** (Washington)

Curses as deictic markers in folk mythological narratives of the Carpathian Mountains

Abstract: The article analyzes spatial deixis of the East Slavic folk worldview. The empirical material comprises curses extracted from mythological texts recorded in the Carpathian Mountains. The study investigates communicative contexts and grammatical features of curses used as nominations of evil spirits in oral texts recorded in the village of Novoselycja, Mizhhir'ja district, Zakarpats'ka Oblast', Ukraine.

Keywords: Carpathian Mountains, Carpatho-Rusyn, folklore, mythology, mythological prose, curse, narrative.

Note on the authors: Kira Sadoja is a researcher in the German Center of Slavic Studies (Düsseldorf). E-Mail: kira.sadoja@hotmail.de.

Dr. phil. habil. Vladislava Maria Warditz (formerly Zhdanova) is a slavist and linguist, associated professor (PD) of the Department of Slavonic Studies at Potsdam University (Germany) since October 2014. She studied Slavonic Philology and was awarded a doctorate degree at the Lomonosov Moscow State University. Since April 2016 she is visiting professor at the Friedrich Schiller University of Jena. E-mail: warditz@uni-potsdam.de.

Elena Boudovskaia (PhD, MLIS) is a Teaching Professor of the Department of Slavic Languages on Georgetown University (Washington). E-mail: eeb54@georgetown.edu.

Резюме: В статье рассматривается пространственный дейксис восточнославянской модели мира на материале проклятий, встречающихся в текстах карпатской народной мифологической прозы. В работе исследуются коммуникативные условия появления и грамматические особенности проклятий, используемых в качестве наименования нечистой силы на примере устных рассказов из с. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. Украины.

Ключевые слова: Карпаты, карпатские русины, фольклор, мифология, мифологическая проза, проклятия, ругательства, нарратив.

Об авторах: Кира Задоя – научный сотрудник Немецкого центра славистических исследований (Дюссельдорф). E-Mail: kira.sadoja@hotmail.de.

Владислава Мария Вардиц (урожд. Жданова) – доктор филол. наук (кафедра славянской филологии Университета г. Потсдама), приват-доцент. Окончила филол. факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, там же защитила кандидатскую диссертацию. С апреля 2016 года – и.о. профессора славянского языкознания в Университете им. Фридриха Шиллера г. Иены. E-mail: warditz@uni-potsdam.de.

Елена Будовская – кандидат филол. наук, преподаватель отделения славянских языков Джорджтаунского университета (Вашингтон). E-mail: ceb54@georgetown.edu.

Дискуссия после доклада К. Задоя и В.М. Вардиц

Н.Н. Казанский: Эта длинная цепочка ругательств, которую Вы упомянули¹, свойственна ли она в равной мере мужской и женской речи или превалирует в женской? Потому что здесь как раз могли бы быть некоторые гендерные отличия. Вспомнился отрывок из А.К. Толстого «Поток-Богатырь»: «Чтоб тебя в турий рог искривило...» и дальше длинный набор взаимоисключающих порой наименований, что являлось в тексте имитацией женской возбужденной речи.

К. Задоя: Спасибо за замечание. Я бы не взялась утверждать, что это особенность женской речи. Конечно, индивидуальные особенности рассказчика играют большую роль, но те тексты, которые изобилуют подобными выражениями, у мужчин встречаются тоже. Хотя то, что я Вам процитировала, прозвучало из уст очень хорошей исполнительницы. Во время беседы я попросила ее назвать мифологический персонаж напрямую, она сначала отказывалась, а согласившись, воспроизводила эти формулы, чтобы защитить себя. Но мужчины тоже используют подобные выражения. За этим стоит понаблюдать.

И.А. Седакова: У мужчин, наверное, более грубые выражения?

К. Задоя: Нет, про карпатских мужчин я бы так не сказала.

¹ Речь идет о фразе *файт би му, синá би му, най йде геть на лисá* (записано летом 2004 г. в с. Завадка Сколевского р-на Львовской области от 74-летней информантки Теодозии М.), которая прозвучала в докладе, но не вошла в окончательный вариант статьи.

Н.Н. Казанский: В украинском языке это же запрещено и считается «москальством».

К. Задоя: Когда мы просматривали тексты, мы встретили единственное грубое бранное слово – я его сейчас воспроизведу – в быличках о мифологическом персонаже, который фигурирует в карпатской народной прозе то как существо женского рода, Варвара, то мужского – Савва, то как гибрид Савва-Варвара. Самый распространенный сюжет, связанный с этим персонажем, сводится к следующему: нарушается запрет на прядение в определенные дни, и к женщине, которая его нарушает, является страшное, черное существо и задает невыполнимую задачу – напрядь за одну ночь определенное количество веретен. Женщина, благодаря собственной находчивости или с подсказки старших женщин и умных соседок, выполняет эту задачу, намотав на каждое веретено по нитке так, чтобы закрыть его середину, т.е. она идет на хитрость, совершает обман. И вот тогда мифический персонаж, видя, что формально задача выполнена, раздосадовано произносит: «*Мудра сь, сүко!*»¹ и исчезает. Других грубых бранных выражений нам не встречалось, и никакой матерщины в текстах нет. Причем, повторюсь, упомянутое ругательство произносит мифический персонаж.

О.В. Белова: А вообще мифические персонажи ругаются?

К. Задоя: Вообще, нет. Они не ругаются. Их «эмоции» выражаются в проявлении стихий. Обычно демоны довольно молчаливы, они ждут, когда человек войдет с ними в контакт. Или же когда произойдет какое-либо нарушение существующих границ со стороны человека, когда демон будет вынужден действовать, когда нужно показать человеку, что граница между мирами нарушена.

И.А. Седакова: А в этой традиции демоны могут окликать людей по имени?

К. Задоя: Такое бывает, когда демон показывает свое истинное лицо, вот тогда он может произнести имя человека, с которым до этого общался. Как правило, демон присутствует на пограничных территориях, а когда человек преступает границы этих территорий, демон обретает власть над ним. Обычно демон ждет, когда человек сам с ним заговорит, т.е. опять-таки нарушит один из распространенных в традиционной народной культуре запретов. Например, часто встречаются рассказы о том, как карпатский демон *літавиця*² является в образе прекрасной девушки или

¹ «Мудрая, сука!»

² В ряде карпатских сел мифический персонаж, обладающий похожим набором признаков и функций, называется по-другому – *перелесниця*.

прекрасного юноши тем, кто испытывает любовную тоску и об этом никому не рассказывает, т.е. когда человек пребывает в пограничном состоянии. Это пограничное состояние делает человека уязвимым и дает *літавиці* возможность воспользоваться своими магическими способностями. Но *літавиця* тоже все делает молча. А демоны-невидимки привлекают к себе внимание шумом, но не заговаривают первыми. Все разговоры происходят потом, когда произошел первый контакт.

О.В. Белова: А в Ваших материалах не встречается сюжет, когда за демоном остается последнее слово? Например, когда мужик едет и видит находку – баранчика, ягненка. Он его берет на воз, а он тяжелый, заканчивается тем, что это никакой не ягненок, а нечистая сила. Мужик перекрестился, а тот все же ему последнее слово: «Ааа, догадался!» и дальше может следовать экспрессивная лексика. Такой сюжет вообще в Карпатах есть?

К. Задоя: Нужно подумать... В точности такого сюжета нам в Карпатах не встречалось, но, например, один из распространенных сюжетов про уже упомянутую *літавицю* или *перелесницю* повествует о том, как демон является молодому человеку в образе любимой девушки. Юноша рад неожиданному свиданию, но замечает нечто странное и в поведении девушки, и в обстоятельствах самой встречи – например, необычную молчаливость своей избранницы, или непривычность времени и места встречи. Но быть с девушкой грубым и сразу оттолкнуть ее, заподозрив неладное, юноша не может, пока не убедится, что перед ним – демон. Поэтому они какое-то время проводят вместе, скажем, идут вдоль села. А когда демон себя чем-то проявляет, то молодой человек, как правило, совершает неожиданный или неблагоприятный для демона поступок, и вот тогда демон выкрикивает имя юноши, после чего предстает в своем истинном облике, однако экспрессивную, обценную лексику демон при этом не использует.

Научное издание

Редколлегия:

М.М. Макарецв (отв. ред.), И.А. Седакова, Т.В. Цивьян

Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты.

Памяти Татьяны Михайловны Николаевой.

Книга утверждена на ученом совете Института славяноведения РАН.

6,25 п.л. Тираж 100 экз.