

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ АН СССР

МАТЕРИАЛЫ К VI МЕЖДУНАРОДНОМУ КОНГРЕССУ
ПО ИЗУЧЕНИЮ СТРАН ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ
София, 30.VIII.89 — 6.IX.89

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Москва
1989

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ АН СССР

МАТЕРИАЛЫ К VI МЕЖДУНАРОДНОМУ КОНГРЕССУ
ПО ИЗУЧЕНИЮ СТРАН ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ
София, 30.VIII.89 — 6.IX.89

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Москва
1989

Редакционная коллегия: Л.Н.Виноградова
Н.В.Злыднева
С.М.Толстая

ЛИТЕРАТУРА, ИСКУССТВО

ОБЩИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ И СПЕЦИФИКА РАЗВИТИЯ БОЛГАРСКОЙ,
РУМЫНСКОЙ И ЮГОСЛАВСКИХ ЛИТЕРАТУР В ПЕРВЫЕ
ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

Возвращение к историческому опыту прошедших лет, извлечение из него полезных уроков на каждом витке общественного развития закономерно. Первые послевоенные годы — 1944/45 — 1948/52 — в болгарской, румынской и югославских литературах составили краткий, но динамичный и принципиально важный для дальнейших судеб этих литератур период. Более чем сорокалетняя дистанция, отделяющая нас от этого времени, дает возможность исторического подхода к исследованию общественно-политических и культурных процессов, в том числе и литературных.

9-го сентября 1944 года болгарский народ при решающей помощи Советской Армии сверг монархо-фашистский режим в стране. К власти пришло правительство Отечественного фронта, которому предстояло в тяжелейшей борьбе с реакцией отстоять свою программу, направленную на объединение всех демократических сил и скорейшую ликвидацию губительных последствий фашизма во всех областях жизни народа. Началась новая эра как в общественно-политической истории народа, так и в истории его культуры. V-й съезд Болгарской коммунистической партии (декабрь 1948 г.) подвел итоги периода. Был сделан вывод о том, что в стране победил народно-демократический режим и созданы все условия для перехода к строительству социализма.

Литературную ситуацию в Болгарии в большой степени определяло то, что абсолютное большинство писателей сразу же встало на сторону победившего народа. Многие из них были активными участниками антифашистского сопротивления. Но и писатели общедемократического направления решительно поддержали позиции Отечественного фронта и честно старались внести посильный вклад в создание новой литературы. Надо иметь в виду, что Союз болгарских писателей, основанный в 1913 году, объединял в своих рядах творцов, хотя и не принимавших непосредственного участия в вооруженной борьбе против фашизма, но бесспорно от-

рицательно относившихся к реакционной политике царского правительства. Союз выступал против ареста и преследований Гео Милева, против фашистской цензуры, против реакционного Закона о защите государства. В произведениях его членов поднимались острейшие социальные и политические вопросы времени. Писатели-коммунисты и писатели левой ориентации объединились в 1932 г. в Союз труда и борьбы, просуществовавший до мая 1934 года, после чего он был запрещен. Однако молодежный литературный кружок имени Христо Смирненского продолжал полулегально свою деятельность вплоть до 9-го сентября. В нем получили творческую и идейную закалку многие писатели, талант которых в полную силу раскрылся после победы народа над монархо-фашизмом (П.Вежинов, Э.Манов, В.Андреев, В.Петров, Б.Райнов и др.)¹.

В Румынии установление военно-фашистского режима и антисоветская война привели страну на грань национальной катастрофы, которая, в свою очередь, во многом подтолкнула окончательную поляризацию сил в румынской культуре. На одной стороне группируются демократические силы. Ведущие позиции здесь занимают критики и теоретики литературы, связанные с коммунистической партией и другими левыми движениями. На другой стороне баррикады — правые литературные силы. Культура здесь оказывается во власти ревнителей православного мистицизма, "древлеотеческих" устоев. Это противостояние отразилось на своеобразии литературного процесса: никогда еще румынская литература не знала таких взлетов (на высокий европейский уровень выходят реалистическое творчество М.Садовяну, Л.Ребряну, К.Петреску, Г.Пападат-Бенджеску, поэзия Т.Аргежи, Л.Благи, произведения авангардистского характера Б.Фундоану, И.Вини, критические труды Э.Ловинеску и Дж.Калинеску и др.). И вместе с тем, в ней никогда еще с такой губительной силой не ощущалось воздействие мистицизма, религиозного изуверства, традиционализма, шовинизма, чело-веконенавистничества (в творчестве Н.Крайника, Р.Джира, А.Котруша и др.).

Обновительные процессы в румынской культуре в годы народно-демократической революции (1944-1947) протекают под знаком все большего влияния марксистско-ленинских идей. Происходит реабилитация творчества философов и культуроведов-материалистов. Усиливается интерес деятелей культуры к политике, воспринимаемой как естественное продолжение демократических, антифашистских тенденций минувших десятилетий. Активизируются процессы

очистения культуры от фашистских веяний. Учащаются призывы к творческой интеллигенции выйти из привычной изоляции, покинуть "башню из слоновой кости". При всем разнообразии изначальных позиций различных литературных кругов — от модернистских до демократически-традиционалистских — ведущим мотивом их программ становится стремление содействовать общественно-политическому оздоровлению страны и обновлению идейно-эстетического арсенала в духе грядущих демократических преобразований.

Уже в конце 1944 г. Союз румынских писателей избирает новый руководящий совет во главе с В. Ёфтиму и принимает решение о присоединении к платформе коммунистической партии. Вслед за этим из рядов писательской организации были удалены правые деятели, нанешие значительный урон демократическим традициям румынской культуры. Одновременно в ряде новых публикаций был предложен научно обоснованный анализ антигуманистической сущности фашистской идеологии, правых тенденций в отечественной культуре и приведены убедительные доказательства чуждости этих тенденций духовному миру трудовых масс Румынии.

В Югославии, в отличие от Болгарии и Румынии, социально-политические и культурные преобразования социалистического характера стали осуществляться в ходе народно-освободительного движения еще до окончательного освобождения страны от фашизма. В нелегальных условиях, а затем и на освобожденной территории создавалось искусство, продолжавшее демократические традиции межвоенного периода. Оно стало прежде всего той основой, на которой началось развитие литературы после установления народной власти. Все вошедшие в ФНРЮ народы получили равные права на свободное выражение своей национальной культуры. В каждой из шести республик создаются союзы писателей, выходят литературные газеты и журналы. Свои издания получили и национальные меньшинства. В ноябре 1946 г. собрался Первый съезд югославских писателей, учредивший Союз писателей всей страны. Началась поистине беспримерная по своим масштабам культурно-просветительская работа. Неслыханными для Югославии тиражами издаются произведения современных отечественных писателей, классиков национальной и мировой литературы. Первое место в Югославии, так же как в Болгарии и Румынии, занимали переводы из советской литературы и русской классики, сыгравшие огромную роль в идейно-эстетической ориентации писателей этих стран.

Коренные сдвиги происходят и в творчестве югославских пи-

сателей. Вначале (как и во время войны) главенствовали оперативные жанры — очерк, рассказ, репортаж, небольшие драматургические произведения и особенно — поэзия. Примечательной чертой литературы были тогда опора на реальные факты, документ, выдвижение героического начала. Бурное развитие в те годы поэзии объясняется, кроме всего прочего, и ее опорой на богатые традиции югославского народного творчества. Знаменательно, что многие написанные тогда стихи становились песнями, дополнялись и переделывались исполнителями, так что в конце концов начинали восприниматься как народные. Неслучайно столь бурное развитие получил жанр поэмы, к которому обратились поэты практически всех поколений и направлений (Р. Зонович, О. Давичо, А. Вучо, С. Куленович, Д. Максимович, М. Франичевич и др.). Развитие прозы надолго определилось опубликованными в 1945 г. романами И. Андрича и Прежихова Воранца. Надо сказать, что этот высокий уровень в первые же послевоенные годы был поддержан в традиционном для югославских литератур жанре рассказа И. Дончевичем, С. Коларом, Р. Маринковичем, Ц. Космачем и др.

Своими успехами литературы Югославии во многом были обязаны той атмосфере, которая сложилась после освобождения страны. Тогда была поставлена задача консолидации "всех здоровых демократических антифашистских сил"², практически всех, кто не запятнал себя сотрудничеством с фашистскими режимами. Редколлегия возникшего в 1946 г. в Белграде журнала "Наша книжность" в редакционной статье первого номера писала о своем стремлении "объединить писателей Сербии, безотносительно к их воззрениям, литературной ориентации и стилю"³. Примеров, подтверждающих это, можно привести множество. Ограничимся лишь одним: в 1945—47 гг. произведений писателей старшего поколения, принимавших народную власть, было опубликовано больше, чем произведений революционных писателей, и неслучайно среди первых лауреатов премии правительства ФНРЮ в области литературы 1946 г. рядом с писателями-партизанами мы встретим имена И. Андрича, Д. Максимович, О. Жупанчича, В. Цар-Эмина.

Политика консолидации здоровых сил культуры получила отклик в самых широких слоях болгарского и румынского общества, в том числе и среди писателей. В Болгарии этому во многом способствовал призыв Г. Димитрова к отказу от скептического отношения к интеллигенции, свойственного партии в левосектантский ее период. Выступая на II-м съезде Отечественного фронта в

1948 году, Г.Димитров с полным правом мог констатировать, что на стороне Отечественного фронта оказались по существу все видные деятели науки, искусства и культуры⁴.

В решении важнейшей задачи объединения всех прогрессивных писателей на общедемократической платформе Отечественного фронта большую роль сыграла Первая национальная конференция болгарских писателей, состоявшаяся в сентябре 1945 года. В своем письме участникам конференции Г.Димитров подчеркнул, что новой Болгарии, "как хлеб и воздух" нужна такая литература, которая бы подняла культурный и идейный уровень народа, воспитывала чувство патриотизма, но и "бичевала все гнилое и разлагающее народный организм (паразитизм, карьеризм и мелкое эгоистическое политиканство), очистила воздух Болгарии от миазмов великоболгарского шовинизма и всяческого мракобесия..."⁵ Эти требования отвечали настроениям и интересам широких масс писателей. Их выполнение не связывалось с обязательной принадлежностью к какой-либо политической партии, к определенному литературному направлению. В выступлениях участников Конференции и в ее резолюции звучал призыв к сплочению прогрессивных писателей вокруг обновленного Союза писателей "независимо от их политических убеждений, если только они не являются фашистскими, и независимо от литературных школ, лишь бы их целью было создание народной демократической литературы"⁶.

Одним из основных вопросов, дискутировавшихся в ходе Конференции, был вопрос об отношении к литературным традициям. Позиции, занятые большинством писателей, отличались стремлением к объективности. Это особенно существенно, если иметь в виду тенденциозное в прошлом отношение к ряду творцов (например, к И.Вазову) со стороны защитников "чистого искусства", а также со стороны представителей пролетарской критики, не свободной от сектантских перегибов. Конференция указала, в основном, верное направление в предстоящей разработке проблемы литературного наследия. Однако в дальнейшем болгарской критике и литературоведению потребовались годы, чтобы полностью освободиться от узкого подхода к творчеству ряда видных болгарских писателей (Пенчо Славейкова, П.Яворова, П.Ю.Тодорова и др.).

Конференция провозгласила метод реализма наиболее плодотворным на этапе становления литературы освобожденного народа. За это высказалось абсолютное большинство выступавших. Они указывали на значительные завоевания болгарской литературы в рус-

ле именно этого метода, на важность сохранения гуманистических традиций реалистического искусства вообще и в их противопоставлении тенденциям формализма и натурализма, которым в известной мере были подвержены и некоторые прогрессивные писатели.

Позиция, занятая Конференцией по определению ведущего метода, принесла большую пользу. В литературной и общественной жизни тех лет присутствовали такие талантливые писатели – критические реалисты, как Элин Пелин, Г.Райчев, К.Петканов, С.Минков, К.Константинов, И.Волен, Э.Багряна и др., Сам факт, что они оказались не в оппозиции, а в рядах Отечественного фронта и Союза писателей, был очень важен и сыграл заметную роль в ходе литературной борьбы и создания фундамента новой литературы.

Поддерживая процесс консолидации писателей на основе литературы реалистического направления, писатели-коммунисты в то же время не отказывались от завоеваний прошлых лет в области социалистического ("художественного" – по терминологии того времени) реализма и выступали за своеобразное творческое соревнование двух методов. Т.Павлов (и многие другие писатели-коммунисты) верили, что будущее принадлежит искусству социалистического реализма, "потому что, с одной стороны, оно унаследовало и использует весь классический опыт человеческой художественной мысли и, с другой, имеет такие возможности и перспективы, какими ни одно искусство до сих пор не располагало"⁷.

Задача овладения методом социалистического реализма предполагала выработку критериев социалистического гуманизма. Болгарской литературе предстояло создание принципиально новой художественной концепции личности. Необходимо было определить и принципиально новые подходы к художественному осмыслению событий национальной истории и пр. Все это непосредственно связано с действенной, революционной сущностью социалистического гуманизма. Такая серьезная перестройка художественного сознания и практики бесспорно требовала подготовки и времени. Поэтому данный процесс не обошелся, разумеется, без известных просчетов и срывов. Кроме того, в литературе Болгарии в первые послевоенные годы не могли самым отрицательным образом не сказаться те огромные и невозполнимые потери, которые она понесла в период фашизма. Гибель таких крупных писателей, как Христо Смирненский, Гео Милев, Никола Вапцаров, ряда молодых и талантливых поэтов-партизан и многих других в известной мере нарушила

ее живую преемственность. С другой стороны, атмосфера психологического террора в период долгих лет фашистской реакции в Болгарии вынуждала многих прогрессивных авторов публиковать свои произведения в урезанном, а подчас и прямо искаженном виде, насилловать свою мысль. Часто это приводило к душевной опустошенности, негативно отражалось на творческом процессе.

И все же, несмотря на столь неблагоприятные факторы, первые послевоенные годы дали целый ряд произведений по-настоящему талантливых, новаторских по теме и ее воплощению, произведений, которые сохранили свою идейную и художественную ценность до наших дней. Среди них можно с полным правом назвать знаменитые "Партизанские песни" Веселина Андреева. Этот сборник стихов и поэм, многие из которых были созданы поэтом в годы партизанской борьбы, можно было бы назвать оптимистическим реквиемом погибшим героям-партизанам и подпольщикам, борцам-антифашистам. Высокая гражданственность и тонкий лиризм, суровость и нежность, трагизм смертельных схваток с врагом и светлая вера в будущее составляют в поэзии В.Андреева гармоническое целое. Художественная выразительность, жизненность и достоверность ситуаций, отсутствие ложного пафоса выгодно отличают сборник В.Андреева от многих поэтических произведений других авторов, обратившихся также к воплощению темы героического сопротивления народа фашистскому засилью или же предпринимавшим попытки художественного освоения новой тематики. Этим авторам, по справедливому замечанию Христо Радевского, был присущ на первых порах общий недуг: "отсутствие проникновения в глубину событий, скольжение по их поверхности"⁸. Высказывание это относится к 1945 году. К сожалению, эти и другие подобные недуги (декларативность, схематизм и пр.) изжить болгарской литературе оказалось нелегко. Однако важно и другое, что критика вовремя их заметила, забила тревогу, требуя от писателей соблюдения высоких художественных критериев.

Героическая тематика, связанная с антифашистским сопротивлением болгарского народа, начиная с трагических событий 1923 года, занимает в произведениях всех родов и жанров болгарской литературы первых лет после Освобождения доминирующее место. И это вполне понятно. События еще не воспринимаются как история, они свежи в памяти участников и очевидцев, требуют художественного воплощения и осознания. В эти годы появляется большое количество мемуарных и других книг документального жанра,

повествующих об эпизодах борьбы с фашизмом. Многие из них не претендуют на художественность, но подлинность фактов, передача духа времени, накала борьбы делают их свидетельством истории. В то же время создаются интересные произведения, в которых сочетаются документ и художественный вымысел. Среди них прежде всего надо назвать документальную повесть Э.Манова "Плененная стая. Тюремная хроника" (1948) о политических заключенных-антифашистах и сборник документальных рассказов и очерков В.Андреева "В Лопянском лесу" (1947) о партизанах отряда, политкомиссаром которого был сам автор.

Документальная литература о битвах с фашизмом имела большой резонанс. Она запечатлевала для будущих поколений один из важнейших этапов в исторической судьбе народа, давая блестящие примеры мужества, учила любви к родине, наглядно показывала, какой большой ценой была добыта свобода. Эта литература оказала известное влияние на творчество ряда писателей, которые не принимали активного участия в антифашистском сопротивлении, но также пытались разрабатывать эту тему в своих произведениях (Э.Станев. "Тихим вечером", 1948).

Проблема формирования личности исследовалась болгарскими писателями и на материале Отечественной войны. Прежде всего к освещению этой темы обратились писатели, откликнувшиеся на призыв Коммунистической партии и Отечественного фронта и взявшие оружие в руки. В войне участвовали такие известные писатели, как А.Тодоров, М.Исаев, Ламар, В.Петров, Ст.Ц.Даскалов, И.Мартинов, П.Вежинов, И.Петров и др. Почти все отразили свои впечатления и переживания, чаще - в стихах и малых прозаических жанрах, реже - в романе. От массы в основном иллюстративных произведений по своим художественным достоинствам отличаются рассказы П.Вежинова, Д.Чавдарова-Челкаша, И.Петрова и некоторых других, цикл стихотворений М.Исаева "Огонь", стихи И.Пейчева, Р.Ралина и др. Наиболее удачными произведениями на тему Отечественной войны, из числа созданных в те годы, являются две повести П.Вежинова - "Вторая рота" (1948) и "Златан" (1949).

В атмосфере государства победившего народа наступает время расцвета талантов таких уже известных писателей, как Э.Станев, Д.Димов и многих других. Постепенное приближение их творчества к идеям социалистического искусства оказывается очень плодотворным. Эта констатация относится не только к тем произ-

ведениям, в которых так или иначе освещаются эпизоды сопротивления монархо-фашизму (например, в повести Э.Станева "Тихим вечером"), но и к таким, в которых писателей на первый взгляд прежде всего интересуют сутобо психологические состояния героев в их интимных переживаниях. Но лишь на первый взгляд, поскольку более глубокий анализ авторского замысла и его воплощения обнаруживает идеи широкого общественно-социального плана, притом весьма актуальные в период становления нового строя в стране (повесть "Похититель персиков", 1948, Э.Станева, роман "Осужденные души", 1945, Д.Димова).

Грандиозные общественно-политические процессы, изменившие в корне судьбы целых народов, не оставляли места для позиции невмешательства, нейтралитета. Так или иначе каждый оказывался перед необходимостью выбора. Эта жизненно важная проблема, не только до 9-го сентября, но и после разгрома фашизма, получила свое художественное воплощение в ряде произведений, в том числе драматургических. В пьесе "Тревога" (1947) Орлину Василеву удалось с большой убедительностью связать личные судьбы героев с судьбой народа, доказать полную несостоятельность политического нейтралитета в мире, где властвует фашизм. Идея "прозрения", освобождения от иллюзий, в данном случае - веры в "доброто" царя, является центральной и в пьесе "Царская милость" (1948) Камена Зидарова.

В этих и многих других произведениях тех лет подчеркивается неизбежная связь отдельной личности с общественными процессами, зависимость судьбы человека от истории. В то же время писатели видят и стараются отразить действительную роль человека, активность его воли и мысли в исторических событиях. Эта тенденция прослеживается и в романе, который в тот период обнаруживает подчеркнутую тенденцию к масштабности. Хотя многие из романов того времени зачастую в силу известной иллюстративности остались лишь фактом литературной истории, надо признать, что они точно указывают на направление развития болгарской прозы и в определенной степени готовят площадку для истинных взлетов болгарского романа-эпопеи в начале 50-х годов.

Не следует забывать, что своими будущими значительными достижениями болгарская литература во многом обязана тому верному прицелу, который был взят писателями непосредственно после освобождения страны от монархо-фашизма. Болгарская литература тех лет, может быть, и не дала таких блестящих результатов, равных

по высоте образцам 60-70-х и 80-х годов, но она выполнила свою миссию первопроходца.

В литературе Румынии первых послевоенных лет наиболее значительными, с далеко идущими последствиями, оказались те сдвиги, которые стали намечаться в художественских позициях лучших писателей страны.

Наиболее чутким инструментом, с помощью которого удалось отразить нелегкие искания в указанный период, была поэзия. Вряд ли можно считать случайным тот факт, что именно в поэтическом стане, упорно защищавшем себя в годы войны от вторжения внешнеэстетических ценностей, звучат сейчас призывы отказаться от эстетического пуризма и содействовать становлению литературы-созидательницы. Именно на страницах "Агоры", альманаха лучших достижений мировой поэзии (1947), была помещена статья критика П.Комарнеску о дегуманизации поэзии в довоенные годы, об опасностях, которыми чревата для искусства "смысловая бедность, однообразие технических приемов, засилье примитивистских, натуралистических строк"⁹. Задача современной поэзии, по мнению критика, состояла в том, чтобы, используя формальные достижения современной поэзии и благородные традиции предшественников, найти наилучшие формы выражения гуманистических идей обновления общества.

Опубликованные в эти годы стихотворные опыты представителей различных поэтических школ свидетельствовали о том, что эти призывы были близки большинству румынских художников слова. Разумеется, сдвиги в творческой практике особенно очевидны у тех поэтов, которые в прежние годы непосредственно отражали революционные настроения самой передовой части общества, все глубже осмысливали революционную концепцию преобразования общества. В творчестве М.Бенюка полутона сменяются яркими красками. Вся его поэзия этих лет дышит уверенностью, что "настало время великих преобразований, великих обобщений", он рисует образ родины в виде могучего дерева, противостоящего натиску стихий. Поэт, "барабанщик завтрашнего дня", громко объявляет, что муза его, привыкшая к грустным мотивам, сейчас будет петь иные песни. Это песни "ожидания восхода", рассказы о подвигах народных мстителей, стихи о красной гвоздике, символе новой эры в истории родины. ("Человек ждет восхода", 1946, "Красный кивер", 1949 и др.).

Представитель когорты поэтов, порвавших с герметической,

абстрактной поэзией еще в середине 30-х годов и сблизившихся с позицией румынских коммунистов Э.Жебеляну выступает в 1945 г. со сборником "То, что невозможно забыть". В его новых стихотворениях звучит голос трибуна, превратившего поэзию в действенное средство защиты мирного труда. Стихи его, освобожденные от зашифрованных иносказаний, клеймят войну, тяжкое прошлое, тех, кто вверг страну в пучину несчастий. Путь поэзии Жебеляну "через страдание к очищению" есть одновременно и ее эволюция от малодоступных метафор - к открытому, прямому, патетическому разговору с читателем.

Столь же красноречив и путь Т.Аргези, долгое время считавшегося самым ярким поэтом-символистом в Румынии. Первые послевоенные годы привели к расцвету лучшего, что было в творчестве поэта. Его сборник "Сто одна поэма" (1947), объединивший стихи 1940-1947 гг., позволяет проследить эту поучительную эволюцию: в новых стихах все явственнее ощущается созидательная направленность, крепнущее неприятие эксплуатации, любование природой родной страны, поиск плодотворных для поэзии пластов народного творчества. Убеденный, что "корни нашего 23 августа - в почве Сталинграда", Аргези все внимательнее изучает опыт советской литературы, много переводит русских классиков.

Весьма показателен переход группы поэтов-сurreалистов (В.Тедореску, Дж.Наум, П.Паун и др.) от поэзии "эстетических неосторожностей", направленной на "депоэтизацию мира" - к призыву творить такое искусство, в котором "в стиховом звучании слышался бы голос масс". Отказ от "монашеской кельи", осознание необходимости "коллективного авторства эстетического поиска", постепенное преодоление словесных изысков становятся все более явным признаком творчества бывших сurreалистов.

Примерно такая же дистанция отделяет довоенные и военные опыты поэтов группы "Албатрос" (полупрозаические описания неврозов, черный юмор, метафоризированная ирония, шокирующие словесные выходы) от создания такой "поэтической системы компроматации" старого отвергаемого мира, которая была бы доступна новому читателю. Особенно нагляден этот перелом в стихотворениях М.Р.Параскивеску.

Веским доказательством целительности тех изменений, которые происходили в Румынии после ее освобождения от ига фашизма, было творчество крупнейшего прозаика М.Садовяну. Четыре с лишним десятилетия творческих исканий завершались печальным при-

нением в 1944 г.: "Теперь я вижу, как далеки мы, я и пастух из баллады, от варварства цивилизации..."¹⁰. Не развитие путями прогресса, а уход в мир патриархальной духовности рисовался ему единственным выходом.

А год спустя, после поездки в СССР, тот же самый "певец уединения" обнародовал манифест, который назывался "Свет идет с востока". В своих ответах многочисленным читателям он утверждал: "Преступен тот, кто желает, чтобы наш крестьянин оставался в прежнем своем положении... кто желает видеть его неизменившимся во имя давно отвергнутого прошлого..."¹¹. Этот неожиданный для многих переход объяснялся просто: писатель осознал, наконец, что выход из мучительной дилеммы сулит лишь социалистический путь. Отныне все его творчество нацелено на художественное воплощение этого открытия. Общественная деятельность, публицистика, рассказы, романы — все служит единой цели. Мечтая создать книгу "для всех 20 тысяч библиотек страны", Садовяну пишет в 1946 г. роман "Малая Пэуна", в котором живописует усилия группы бездомных крестьян, основавших кооперативное товарищество и постепенно осознающих великое преимущество объединенного труда.

Таким же стремлением не только окончательно отбросить тяжесть былых иллюзий, но и художественно выявить те силы, которые пробивались к свету завтрашнего дня, пронизаны и романы И.Калугэру "Свет весны" (1948), Р.Тудорана "Огни" (1945) и "Возвращение блудного сына" (1947), Э.Камилара "Гурты" (1945) и "Долина грабителей" (1948) и др. Следует отметить, что эти и другие неназванные здесь произведения свидетельствуют о нелегких усилиях авторов пробиться к реалистическому живописанию сквозь рогатки прежних своих увлечений натурализмом, мистикой и т.д.

Подлинной победой реализма можно считать и творческий путь Джео Богзы, поэта-авангардиста, который под воздействием сближения с идеями социализма стал наиболее ярким очеркистом новой Румынии. Изданная в 1945 г. "Книга Олта" противопоставляет, по словам автора, низменности буржуазного мира красоту природы. Переизданные его очерки "Люди и уголь в Долине Жиуа" становятся неким эталоном реалистического очерка. Воспевание освобожденного труда — теперь ведущая линия творчества Богзы.

Столь же заметны перемены в творчестве Э.Станку ("Лагерные дни", 1945, "Бос й", 1948), Ч.Петреску ("Война Иона Бедного",

1946, "Тапир", 1946-1947) и др.

В области критики и литературоведения наиболее характерным процессом в эти годы является все усиливавшееся сближение позиций представителей различных идейно-эстетических течений (группы "Вьяца ромыняскэ", модернистов, символистов и др.), а также таких крупных критиков, как Дж.Кэлинеску, В.Стреину и др. Это сближение происходит на почве все более углубленного осмысления марксистской эстетики.

В те же годы было положено начало работе по переоценке наследия - национального и инационального. Это предполагало более высокий этап переосмысления ценностей прошлого, выявление тех элементов наследия, которые делали его подлинной предпосылкой нового демократического искусства, и отказ от всего наносного, регрессивного, что навязывалось традиции правыми деятелями культуры.

Итак, в первые послевоенные годы в румынской литературе происходят значительные, крайне важные для дальнейшего ее развития процессы. Новые координаты художественного человековедения выдвигаются на передний план: человеческое "я" в условиях коренной ломки и демократизации общественной жизни, человек и время, ответственность за недавнее тяжкое прошлое, человек в борьбе за обновление жизни, обращение к опыту прошлого и заимствование лучшего, что в нем было, и т.д.

Это означало одновременно и решительный пересмотр прежних идейно-художественных позиций, обращение к конкретным проблемам жизни, обновление художественного инструментария, синтез традиции и подсказанных эпохой новых элементов.

Казалось бы, нет сомнений, что и в литературах Югославии 1945 г. открывает новый этап. Однако в 70-е гг. среди части югославских ученых появилась концепция, согласно которой представители сложившегося в 30-е гг. течения социального реализма продолжали творить так же и после 1945 г., не внося "никаких новых литературных идей"¹². А поэтому с 1930-х по 1952 гг., по их мнению, существовала единая стилевая формация. Практически эту концепцию пытались применить словенские ученые Ф.Задравец и Й.Погачник¹³. Безусловно, привлекает их стремление найти стилевые доминанты в том или ином периоде (экспрессионизм, социальный реализм, экзистенциализм, структурализм), но нельзя не учитывать при этом, что в своей истории словенской литературы они существенно корректировали концепцию единой формации, в

той или иной мере учитывая воздействие на литературную ситуацию важнейших общественных событий, в том числе, конечно, и установление народной власти в 1945 г.

Сходная концепция существует и в Румынии. Вопрос о том, обозначили ли переломные события августа 1944 г. начало нового этапа в развитии румынской литературы, и здесь еще не получил однозначного ответа. В трудах и историях литературы А.Пиру, Э.Ману, Д.Бэлэца и др. утверждается, что 1944 год не стал рубежом в развитии литературы. С другой стороны, такие специалисты, как Н.Манолеску, Д.Мику, И.Вранча, Э.Симмон, всячески подчеркивают сдвиги, наметившиеся после 1944 г. в литературном процессе. Между тем, ответ на этот вопрос имеет основополагающее значение для понимания закономерностей развития румынской литературы на протяжении всего послевоенного периода.

Специфика исторического развития Югославии, в том числе и чрезмерная поспешность в осуществлении социалистических преобразований (часто без учета реальных возможностей), наложила свой отпечаток на общественную и культурную ситуацию. Широкою общедемократическую программу уже в 1946, а особенно в 1947-1949 гг., стали постепенно вытеснять дифференцирующие тенденции. Начинается проведение жесткого курса переориентации всей художественной литературы на социалистический реализм, к тому же, весьма узко понимаемый. В октябрьском номере 1946 г. журнала "Наша книжность" появился перевод статьи Л.Тимофеева "Социалистический реализм", содержащий весь набор известных для того времени нормативов. В ноябре 1946 г. проводится Пленум союза писателей Югославии, на котором звучат упреки писателям в отставании от действительности в изображении нового человека, провозглашается в качестве одной из основных задач борьба "за идейную чистоту теоретико-художественных взглядов"¹⁴, усиление критики декаданса и субъективизма. Названы и писатели, взглядам которых необходимо было дать отпор. Это С.Давичо, П.Шегедин, В.Парун. На У Конгрессе КПЮ в 1948 г. Р.Зогович докладывал, что "в борьбе за социалистический реализм в теоретическом и практическом отношении литература идет впереди всех остальных видов отечественного искусства"¹⁵. Думается, что это заявление было поспешным и не отражало истинного положения дел в литературе. Группа писателей, связанных с традициями социального реализма, была действительно сильной не только количественно, но и качественно. Между тем, как уже говорилось, она не была единственной, вклад

писателей-демократов также был весьма значителен. (И. Андрича, И. Секулич, Д. Максимович, М. Дединца, А. Вучо, С. Колара, П. Шегедина, Г. Крклеца, И. Самоковлии, О. Жупанчича, М. Михелич и др.). В то же время заявление Зоговича отражало направление культурной политики КПЮ, которое не изменилось в 1948-49 гг. вслед за изменениями внешнеполитического курса после известных решений Информбюро. Это подтверждает II съезд писателей Югославии (декабрь 1949 г.), где даже в докладе П. Шегедина, писателя, недавно подвергавшегося оглушительной критике, присутствует весь понятийный арсенал предшествующих лет. Одновременно в его докладе проступают и весьма существенные тенденции, которые получают свое развитие лишь через несколько лет. П. Шегедин выступал против понимания марксистско-ленинской эстетики как завершенной науки, против сведения партийности искусства к прагматически понимаемой текущей политике и исключения из него "всего богатства человеческого бытия" (К. Маркс), против механистического восприятия опыта советской литературы и эстетики, против нетерпимости тона в критике, ее декларативности и безапелляционности. Он выступал за открытую свободную дискуссию по общим вопросам реализма, декаданса и формализма, обсуждение вопроса о понимании современности, гармонии формы и содержания. Одним из первых он заговорил о социалистическом гуманизме. При сохранении многих старых формулировок в докладе П. Шегедина нашла выражение потребность литературы в "очеловечивании" искусства. Эта тенденция безусловно была в ней и в первые послевоенные годы, но затем была потеснена и понадобилось еще несколько лет, чтобы она снова смогла заявить о себе во весь голос. Борьба за ее утверждение шла практически на протяжении всех 50-х гг.

Выделяя лишь одну из тенденций этого времени, некоторые югославские ученые высказывают мнение о том, что художественное творчество первого периода после войны было серо и худосочно (М. Бандич)¹⁶. Все, что было создано в нем ценного, полагает П. Палавестра, "вырабатывалось в борьбе с социалистическим реализмом, который, к счастью, не имел в ней (сербской литературе - Г.И.) прочных корней"¹⁷. То, о чем говорят оба югославских ученых, имело место, но вряд ли справедливо сводить к ним всю литературу первых послевоенных лет, а также лишать ее одной из основных традиций.

Изучение конкретного материала показывает, что этот период не был гомогенным и что соотношение разных художественных тен-

денций на протяжении даже столь недолгого времени менялось. Начало 50-х гг. являлось не только открытием нового периода, но и завершением старого. Начиная с 1951 г. на территории страны возникают издания молодых писателей ("Беседа", Люблина, 1951; "Кругови", Загреб, 1952; "Млада култура", Београд, 1952; "Млада литература", Скопье, 1952, "Сусрети", Титоград, 1953). Одновременно, кроме старых изданий, создают свои органы и писатели и критики социального реализма: "Живот" (Сараево, 1952), "Наша стварност" (Люблина, 1953). Разгорается первый бой между так называемыми реалистами и модернистами.

Нока же молодые, отказавшись от термина "социалистический реализм" в большей степени по политическим соображениям, обусловленным решениями 1948 г., в эти годы выступали за литературу социалистической направленности, за расширение круга опорных традиций, за более широкое знакомство с современной литературой Запада, за свободное использование различных художественных средств, против монополии реализма. Все эти дискуссии привели в движение и жанрово-стилевую систему литературы. В поэзии наблюдается ослабление агитационно-эстрадных структур, отход от жанра эпических поэм, в ней происходит прорыв к интимной и пейзажной лирике, появляется философская лирика. Проза — от очерка, репортажа и рассказа, как основных жанров первых послевоенных лет, идет к роману. Его выдвижение на первый план, по меткому выражению М.Бандича, ознаменовало собой наступление "времени романа", хотя сам исследователь выводит за пределы первого периода такие произведения как "Свадьба" (1950) М.Лалича, "Солнце далеко" (1951) Д.Чосича, "Песня" О.Давичо и "Прорыв" Б.Чопича (оба — 1952). По нашему мнению, это романы переходного времени. Они стали вершинным достижением первых послевоенных лет и одновременно содержали в себе новое качество, свидетельствовавшее о существенных переменах в художественном творчестве в целом. Например, для всех этих произведений еще характерен взгляд на врага как на недифференцированную массу, единую в своей жестокости, бездуховности и человеческом ничтожестве. Внимание всех писателей сосредоточено на показе путей в революцию и рождение в справедливой борьбе нового человека. Вместе с тем, во всех этих произведениях, хотя и в разной степени, сделан шаг вперед в освещении сложностей и противоречий антифашистской борьбы. Особенно это относится к Д.Чосичу и О.Давичо, которые одними из первых в Югославии и даже в литературах европейских социа-

листических стран, поставили острейшую проблему революции и гуманизма. В произведениях всех названных авторов присутствует осознание усложненности жизни, необходимости индивидуализации и психологизации образов героев, множественности путей их изображения. Так думали и тяготеющий к модернизму О. Давичо, и убежденные реалисты Д. Чосич, М. Лалич и Б. Чопич.

Главное значение произошедшего перелома состояло в расширении человеческой проблематики, в гуманизации литературы, в создании реальной возможности развития многообразных литературных течений.

Как показывает проведенное исследование, различия в историческом, общественно-политическом, культурном (в том числе и литературном) развитии Болгарии, Румынии и Югославии после 1944/45 гг. были весьма существенными. В то же время в литературном процессе этих стран нельзя обойти вниманием и ряд также существенных общих факторов. Прежде всего необходимо отметить, что для всех них послевоенные годы были переломными как в общественно-политической, так и в культурной сферах. Литература вступила в новый этап своего развития. Политика консолидации всех демократических сил, проводившаяся в Болгарии, Румынии и Югославии, дала положительные результаты. Большинство талантливых писателей приняли народную власть, и этот акт явился сильнейшим импульсом для творческой эволюции многих из них. В произведениях этих авторов ощутимо рождение нового взгляда на историю, на задачи искусства, появление новой концепции личности, адекватной времени. В них заметен и отход, в той или иной степени, от авангардизма, формализма, натурализма и субъективизма. Основным (но не единственным) направлением литературы был признан реализм, способный объединить в те годы всех прогрессивных писателей.

Общий опыт первых послевоенных лет в болгарской, румынской и югославских литературах не прошел бесследно, определив во многом направление их дальнейшего движения,

- 1 См.: Левчев Л. Съдба народна - съдба писателска // Литературен фронт. 1988. 22 дек.
- 2 Zogović R. Na poprištu. Beograd, 1947. S.II.
- 3 Наша книжевност. Београд, 1946. № I. С.4.
- 4 Из доклада пред II конгрес на Отечествения фронт. София, 2 фев., 1948 г. // Георги Димитров за литературата, изкуството и културата. С., 1971. С.264-265.
- 5 Национална конференция на българските писатели. С., 1946. С.5.
- 6 Там же. С.396-397.
- 7 Реч на Тодор Павлов пред годишното събрание // Литературен фронт. 1947. I март.
- 8 Радевски X. Поезията ни след 9 септември // Съвременик. 1945. Кн. 17/18. С.769.
- 9 Manu E. Eseu despre generatia războiului. Buc., 1978. P.360-361.
- 10 Sadoveanu M. Opere. Buc., 1959, V.I6. P.612.
- 11 Ibid., Buc., 1967. V.20. P.392.
- 12 Развојне етапе српске книжевности XX века и нивове основне одлике. Београд, 1981. С.160.
- 13 Zgodovina slovenskega slovstva. Maribor, 1972: F. Zadavec - T.7; J. Pogačnik - T.8.
- 14 Книжевност. Београд, 1948. № 7. С.10.
- 15 Там же. № 9. С.563.
- 16 Бандић М. Време романа. Београд, 1958. С.38.
- 17 Палавестра П. Послератна српска книжевност, 1945-1970. Београд, 1972. С.10.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ ЖЕНЩИНЫ В БОЛГАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Соотношение мужского и женского начал — различно в каждом национальном Коосмо-Психо-Логосе. Есть национальный Эрос. Он определен прежде всего вертикаль: Небо (мужское) — Земля (женское). "Здесь, где так вяло свод небесный На землю тошум глядит", — такой, не страстный Эрос отмечал Тотчев в России, где направление Высок переходит в тягу Далеко-горизонтали: путь-дорога, разлука, поэзия несостоявшейся любви, тоска... Родима тут сторонка, край, косвенное, "косые лучи заходящего солнца" любил Достоевский.

Исследуя далее роды в языке, фольклор, пословицы, а также сюжеты и образы литературы и искусства, выясняешь, что ценит в женщине болгарин в отличие от русского, поляка, немца, француза и т.д. При этом надо отличать уровень бытовой, который во многом схож у всех народов (мать, хозяйка, верная супруга) — от его сублимации в слово: что выражаемо, оказуемо и выступает как идеал.

Специально рассматривая в этой связи женские образы в поэзии Христо Ботева, нахожу, что среди главных ипостасей женщины (Мать, Возлюбленная, Жена) на первом месте — Мать, "стара майка" болгарского фольклора. Мать оттесняет и Отца в болгарском мирозерцании. Она — не только Матерья, но и Психея национальная, Душа и Дух. Она словесна, а не нема: с нею Сын говорит о том, о чем в других народах говорит лишь с Отцом.

Ныне даю несколько фрагментов из своей рукописи "Болгарский Коосмо-Психо-Логос (по Ботеву)", сочинение 1980 года. Там я шпикал в стихотворение за стихотворением, отрямывая индуктивным путем выявлять болгарские архетипы, национальный Пантеон. И вот замыкая анализ баллады "Хаджи Димитър" и переходя к "Пристанала", я задумываюсь над образом-архетипом о а м о д и в н .

28.9.80. Теперь — с самодидами сюжет... Я его все откладывал, приберегал на конец, и вот уже — пора. Ибо последняя часть стихотворения — это любовная игра кнака с девами: хоро самодидско. Да не самодидва ли и дева в "Пристанала" — смелая Стояна-засмена, невеста гайдуцкого воеводи? Да и в "До моето първо ли-

бе" поэт призывает ее полюбить такой пейзаж-космос и стиль жизни, что подстать, подобает деве-войводе, вольной птице... Похоже, что сам он в душе идеал такой вольной воздушной девы пестует и ищет, и объятье с ней ему - как икона и своей смерти, образец. И сам он - тот человек земной, кого пристало завлекать и любить само-дивам.

О! Через эту ассоциацию мне переход наклеивается-брезжит - к любовному пласту ботевской лирики. В образе дев-самодив, как и в картине Балкана, особо чувствителен национальный колорит "Хаджи Димитра". Пенчо Славейков заметил здесь сходство с "Руоалками" Генриха Гейне. Они тоже подходят к лежащему рыцарю, полагая, что он спит; одна с любопытством ощупывает его одежду: перья на берете; другая - перевязь, оружие; третья - смеется, и блещат ее глаза. И тут национально-германское вот что: они из Meerestiefe = из "глуби моря" выходят на белый берег ("дни" - суть волны из песка, как бы слепки волн водяных на берегу, их отпечатки и парадигмы-виды-образцы, барельефы-статуи волн). А Tiefe - архетип германский: глубь, вертикаль вниз, внутреннее, корень. Важнее тут идея Глуби даже идеи Выси (höhe) - наподобие того, как Innere ("внутреннее") тут ценнее, чем Äußere ("внешнее"), а "Я" ценнее, чем "Не-я", и субъект - объекта...

В болгарстве же идеи Глуби нет, ничего она не значит: внизу тут каменная жесть земли, разве что - пещеры... Но они - в горах, суть глуби Выси. Да, только в таком виде-варианте: как щели в недра-мистерии-тайнства коры-дома-крыши Земли = в лоно ее просветы-прорывы-вагины мировые, - так тут мыслятся и ценятся Глуби/ни). Вспоминается стихотворение Христо Смирненского "Выглекопач" ("Углекоп") с его мощно-музыкальной поэзией нисхождения - как зрелого акта соития с недром-лоном Земли; в пещерах этих живут "иды", "змеилицы", завлекающие на любовь к себе смертную человека-парней-пнаков. То будто их зазывы: "Надоле! Надоле! Надоле! / В студените бездни слезни, / където тела полуголи..." "Ценов жизни - ночь мой", как Клеопатра у Пушкина и царица Тамара у Лермонтова - сии ипостаси Лилит!..

Далее, немецкие девы-"духи" - не "воз-духи", а "водяные": из воды выходят - из моря, реки, озера. И это тоже многозначно. Недаром "душа", по-немецки, словом See-le обозначается: от See = озеро, море. Значит, "душа" тут мыслится как именно "водяная", из стихии воды ее состав, тогда как славянское слово "душа" явно стихию воз-духа имеет корнем, своим пространством и мес-

том обитания. Подобно тому и "русалки" = русские девы-духи тоже водяные, тогда как "феи" романские, галльские - от "feu" = "огонь". Огневоздушные девы, как и "сильфиды" (от "сульфур" - сера) или "саламандры"-огнезмеи. "Эльфы" же английские - из влажно-воздуха, тумана, из пара, призрачные и прозрачные сгущения-разряжения, как волны, прилив и отлив океана...

Болгарские "вилы", "самовилы", "самодивы" - горные духи женские, сопряжены с верхом мира и воздухом вольным; но и - с водой, как всё женское: "самодивско кладенча" - колодец, "извор" - источник, где вода: там они ночами лунными, пока не пропоет петух (=птица огне-света), водят хороводы свои. Кстати, "из-вор" - "извира" = кипит, есть на огневоду намек, на бурление-кипение, энергию жизни...

Еще тут и корень "сам" привлекает внимание мое: самость, самостояние и свобода, личностность тут души отмечена. И только на Балканах, в горах сохранял болгарин независимость наибольшую быта и души, тогда как низинным и пахотным болгарам приходилось сгибать выи и утрачивать "яйность" - за "добър животоц" на плодородной при-роде ее променявая... Так что самодивы - это как бы воплощения свободной Анимы болгарства (термин Юнга применяя). Прекрасно затаенный смысл этих образов почувствовал Пенчо Славейков в своей статье о болгарской народной песне: "Из мифических существ наиболее воспеваются в песнях самодивы, в изображении жизни которых болгарин дал, между прочим, выражение своему томлению ("копнеж") по тому, чего недоставало его жизни в неприветной действительности. Тоска насупленного болгарина по красоте, по радости и вольности - она отражена в этих очаровательных образах; в их синих, как южное небо, очах, и в их длинных русых косах рассыпанных, как лучи на заре, по стройному их стану, в их вольной и веселой жизни на лесных лужайках. Ст.Веркович утверждает, что по народным преданиям, мне неизвестным, самодивы приходили с весной проводить время с нами, как заморские ласточки, и с наступлением зимы прибегались на теплый юг..."^I. Ассоциация весной и ласточками - тоже на верх и воз-дух, на жар души, их страстность живуя, - указывает...

И действительно: самодивы - проказницы, шалуны, озорничают, ведут себя совершенно неэтикетно, как ни одна дева, да и юноша, на земле, в Быту и в Социуме и при на-Роде, вести себя не могут, окованные обрядом-чином-порядком традиции извечным. А эти - как эманипантики-оуфрежистки во болгарстве: что хотят - то и делают

с тупыми и робкими овчарами, "маменькиными сынками"... В народных песнях постоянно овчар или сын рассказывает матери о приключившемся ему с самодивами наваждения, когда ходил на кладенче или за водой на извор, или заснул в горах на неурочном месте...

Самодивы ведут себя — как Лора Каравелова с Яворовым: поэт, а не смел так оказался, как она: недостаток воображения насчет возможных форм жизненного поведения — он проявил! Да, верное сравнение: в ней именно самодивский Эрос — смертный: завлечь с собой, вырвать из круга сей жизни — и так опоясать-поработить волю его к жизни (что она и сделала самоубийством своим)!..

« Если "старая майка" — старая ведьма, "вещица", то самодивы — молодые, веселые ведуньи, "видеи" воплощенные, энергии и силы, что властны: водят и видят и диктуют тупым телам вещественным, плотским, какую им форму и вектор-направление избирать и что делать. Платонизм тут в них, орфизм... Наследницы они вакханок... И так же обнаженно страстны (хотя, конечно, стыдливее — во болгарстве, в общем их стиле целомудренном). В чудной песне народной "Стояну гости дойдоха" на "самодивском кладенце" влюбился юнак в самодиву и приходит к ней к источнику, а она его ждала, "гола на камък седнала"². Откровенен в них более Эрос: то им позволено, что живым — нет, так что тем более в их образах проект Психеи болгарства затаенный опредмечен: вытесненных обычаем и бытом потенциалов обнаружение.

А вон самодива — как амазонка! "...Гюргя Самовила — / она зеде сурего елена, / си го зеде за коня бързего, / у зенгии до две люти змии, / жълта смока за камшик я зеде. / Негде-годе елен удараше — / три саати пред ветър бегаше." / "Образ самодивы, — комментирует эти стихи Пенчо Славейков, — верхом на олене и замахнувшейся удавом, как кнутом, — это же горельеф в старогреческом стиле..."³.

29.9.80. "Пристанала" (стихотворение Ботева) — про ту, что "пристала", "прилепилась": от дома и рода, значит, отстала, от отца-матери, — и прилепилась к возлюбленному; нет чтобы "род да въди" — "род далее продолжать" (и кругооборот романий, захоронений и пахот-жатв), "стару майку" хранить и "бацину къчу" населить. Но — лично зажить, себя центром-средоточием ощутить, а не фаллопиевой лишь трубой-машиной для Рода и Земли! Бунт!

Потому-то так и клянут беглянку деля-"стрива", тетка ее, и "стару майка": отодралась, осилила земное притяжение и набрала вторую космическую скорость — отлететь в верх, в дуж, на свободу на Балкана — в мужески-отчие "прегръдки". Недаром против прокля-

тия "старой майки" вздымает "стар баща" овой голос и благословляет уход и Свободу. И все стихотворение весело, в игривом ритме легком (как и "Ней"): скачущий вроде "хорей". Только там — четырехстопник с мужским окончанием (и речь — то от мужеска субъекта там ведется), здесь — с женским (как и сикет тут — женского подвига). Если основной жанр болгарских народных песен — "тъжни песни" — тягостные, тяжестью придавленные, скорбные (да и у Ботева их большинство в лирике), то эта — весёлая песнь, порхающая, летучая, радостная, как Карманьола, вприпрыжку: "Ca ira!" = "Это (дело) — пойдет!". Тут не только надежда-мечта о вольной доле, но и свершение ее; и так легко и просто, оказывается: рискнул, взял — и совершил, и вышел на свободу! Только воображение, смелость и слух на зов воли и послушание напору "я" своего иметь надо...

И вот начинает мне прорисовываться несколько иной аспект Космоса Балкан (гор) и жизни там (чем тот, что я толковал раньше): не просто выход из притяжения При-роды и Быта в Свет, Дух и Бытие, — не только "метафизический", так сказать аспект, но и социальный. Да, "Балкан" — еще и особый Социум во болгарстве, как и степь, леса и окраины для Руси были: туда можно бежать — и свой стиль жизни основывать: "земля обетованная" своего рода, "праведная земля". Балкан — Утопия, такую роль исполняет в песнях и стихах болгарских, как острова, на которых праведные государства существуют (по мифотворениям европейских гуманистов-социалистов: Томас Мор — "Утопия", Бэкон — "Новая Атлантида", "Город Солнца" Кампанеллы и т.д....). Причем для англичан-мореходов естественно было помещать местоположение этого "безместия" ("у-топос" — греческое слово, состоящее из отрицательной частицы "у" и "топос"=место, пространство) — где-то в Океане, наподобие и Англии-острова. Итальянцу Кампанелле — своего рода новый "вечный город" (как Рим) на холмах во камне и архитектуре благоугодно было в мечтании созерцать. Русским — "страну Муравии" (как Никита Моргунок у Твардовского) или "Праведную землю" (о которой Лука в "На дне" Актеру рассказывает) естественно представить где-то "далеко-далеко, где кочуют туманы..." — в священном для них векторе Дали! Туда идти и идти, путями-дорогами, странничая, — в "сторонку, родимую" душе: куда-то в бок и на край земли-света... Кстати, слушая вчера по радио песню "Есть на Волге Утес", обратил внимание: "мохом порос от вершины до самого края" — даже у горы русский видит не низ, подножье, а — бок, сторону: "хату с край"...

Болгарам же естественно это "неуместное место" — т.е. "нигдежность" (по рассудочным измерениям), царство идеала, рай (социальный, духовный, свободный) — поместить "там, на Балкана": вверху, среди лесов и пещер и полян, в отличие от "земного рая", которым низ Болгарии осмысляют: там "кеф" и чувственность, и рабство у плоти и сласти и тяжести — в себе пестуя.

И вот что важно и ново во болгарстве: контакт и обмен между "топосом" и "утопосом"; туда уходить можно и возвращаться, и снова исчезать — на продох, как на курорт души: подлечить ее свободой и самостью, — тогда как в европейских ученых гуманистических утопиях обратной связи нет: путешественник случайно очутился там — и видел (как видения религиозных о "том свете"); но возврата — нет, как и Гамлет тоскует: кабы преодолеть зарок на возврат — из той "земли", откуда никто не возвращался...

А вот во болгарстве "тамость" — тутощня: есть трансцензую, исповедимый переход из мира сего — в тот — и обратно. Труден он, опасен, узок, но — есть! Вот и в ботевых песнях: в "Пристанала" старый отец вспоминает, сколько лет его горы и лес кормили-укрывали, и благословляет дочь (как перед тем и сына) пожить-погулять на воле. А там — и вернуться могут в земно-домную и на-родовую жизнь понизовую. И в "Заладе се облак тъмен" Дядо на земле (=пахарь уже) плачет, что его дружинку, где он был воеводой, приняли два его сына — да рассорились; и перебили в сваре всех княжков, а головы их вернулись (обратной связью тоже) торчать на кольях на "мегдане" — на "площади" сельской...

То же самое и в песнях народных: "Есен ми дойде, сланата падна... Я свивай байрак ти, Мануш-войводо!" — сезонен гайдуцкий "занаят", как и овчарский, как и всякий другой "гурбет".

Но подобный обман и "обратная связь" (или, выражаясь специфически болгарским термином: "вземане-даване") существует и между самодивами — и земными "парнями": они влюбляются друг во друга, забирают овчаров и княжков к себе, или овчаров во княжи и гайдуки, поближе к себе на жизнь, — соблазняют; но, что самое тут особое: выходят замуж за земных женихов и опускаются вниз, в быт: рожают детей и вертят веретено, как ни тяжело им "кенозис" этот (=низшествие и самоуменьшение, как Христа женские) совершать. В песне "Стояну гости дойдоха" идет он ночью за водой "на самодивско кладенче"; по пути встречает "бабичку"—старшцу, старую ведьму-самодиву, и она доброжелательно учит его, как говорить-обращаться с самодивой-дочерью ее, в результате чего они влюбляются, женятся, и он приводит ее в дом свой. Рожает дитя она,

но ей плохо, и днем бережется солнца; тогда посылает она его снова к матери своей, чтоб та дала камень и травы и благословила их — и они зажили "нормально"...

Таким образом и Космо-Психо-Логос, и Социум болгарства начал мне представляться не однородным шаром-континуумом, но двухполосным, двумерным, и его Целое можно понять, имея в виду эти два полюса, и даже два социальные "диска": на-род равнины — и слет-соброр душ вольных, янаков-гайдуков и самодив, — на Балканах, на ветрах и воз-духах. Там не только Космос иной, но и Социум образуется. Правда, там не рожают: нет самовоспроизведения существ: эту функцию исполняет на-род низины: из своего социума туда поставляют человеческий материал. Но зато и на-род, социум низины причастие этим имеет к социуму выси и воли балканскому: душу туда отводит и оттуда свободой питается, ее облучением жив и держится в существовании своем тяжком, яремном, понизовом.

Так и вижу: как в оркестре "тарелки" разводятся-сводятся, звук издавая, — так и в жизни болгарства социальные диски: страны равнинно-понизовой уже не "страны", а "горы" — вулкана Балкана... Там тоже — "поляна", равнина, но на месте, где кратер...⁴, Этот верх, "страна выси", сообщается с мистерией глубин: оттуда пещеры ведут в недра Матери Земли — и оттуда им подается тайнознание сути Бытия. Так что Социум Балкан одновременно и мистериаден-орфичен: космос посвящения; тут быт гайдуцкий естественно переливается в сказку и волшебство, как и в "Хаджи Димитре" ботевском. Общественное устройство жизни на Балканах оказывается ближайшим к Абсолюту, к тайной сущности Бытия, и оттуда и через этот пример-образец Он нам на профаническом языке открывается и глаголет и сообщает о себе.

И в частности, и особенно: "в-идея" женской эмансипации оттуда излучается: образами и бытом самодив и женских воевод. Как "хайдутин къща не реди, майка не храни" (то есть не исполняет мужских трудов-долгов понизового болгарина), так дева воли не исполняет проклятия, наложенного на женщину: рожать в муках (как и тот перестал быть Адамом: "в поте лица своего добывать хлеб свой", но легким хлебом — "за-работком" кормиться начал). Здесь своего рода монастырский Социум: тут вечные девы свободы, как и гайдуки-монахи Духа вольного. Обеты — безбрачия: преданность Небу и Свободе и Личностному принципу в каждом требует аннигилировать зов плоти и во Эросе друг ко другу припадание (как слабых и нуждающихся — тем самым такими себя объявляя-исповедуя: половинками...).

Гайдук же и самодива — целостны, нераскольны, цело-мудренны. Потому-то и могут на Балкане существовать-обитать (среди камней и в космосе неплодородия), что "святым Духом" питаться научились: как бы из воз-духа прану Балкана впитывая — энергичные излучения самого Бытия: у Него за пазухой и во хранении и вос-питании, указно-примерном и для понизовых существ, половинных. Они зияние это свое, что от Раскола великого образовалось, как бездонную бочку данаид, все заливают и заливают: и спермой, рода продолжением (цепи рождений и кармы питание), и едой и питьем нескончаемым, живот свой (=эту воистину бочку данаид!) наполняя и выпотрашивая — для последующих наполнений... И это-то и есть, по их понятиям, — "животец хубав" и "земен рай"!..

И вот это особое устройство человеческого существа, благодаря которому оно и бытовать может иначе, чем мы тут (во адамо-евинном, животно-поло-при-родном проклятии) — и зафиксировано в песнях о самодивах и гайдуках-ынаках. Да и в "Хаджи Димитре": янак "умер" — как существо питания и самец порождения: лишнюю кровь черную из себя излил (и недаром не "красною", а "черною" именуется "кровь" и в песнях народных, и у Ботева в "На прощаване" — так механически: постоянный это к ней эпитет, и характерна такая оценка крови...) = из зависимости от на-родно-при-родного модуса существования вышел и от способа воспоминания сил и энергии; и стал ее получать — Любовию Бытия: вожж рану лижет — и энергию подает; "Балкана пее"; "вятър повее", свет месяца — тоже тонко питающ... И какие там безмятежные игрища учреждаются: любовь уже бесполоая, сестринская, меж янаком и самодивами: поцелуй — легкий, беспохотный, беспачотный (к пахоте соития не ведущий... Так что пахота и похоть — одного поля ягоды: элементы-атрибуты адамо-евина нам проклятия...).

Если девы и невесты и "млади булки" угнетены всем набором родни: свекор, деверь, "стрина" и т.п. — не счесть этих элементов в разветвленной перевязи-опояси-оковах болгарской системы родства, что своим "вземанем-даванем" (и авансами привязанности к тебе) цепко удерживают душу и личность и дух от смелости и самости — на горизонте быта и природно-социального диска, — то самодивы без-родны, свободны... Вон и та, что к Стояну в жены пошла, учит его, как сказать о ней сосельчанам и родне его: сходи "на гурбет" в Стамбул, а на возврате меня прихвати и "казвай им, че съм крадена от чуждо село далеко" — по-цыгански, значит, сочетаваются: без церемоний, этикеты и "салтанати" разветвлен-

ные не уважая и не исполняя, чем род любовь вяжет личную и в русло природно-животной жизни ее направляет: этими дамбами свадеб и плотинами всенародных торжеств и подарков — на достижение вневечных, при-родовых, своих целей любовь индивидуальную ("я" — к "ты") используя. В канал этот узкий...

И бедная самодива, полюбив, вначале даже готова идти на жертву ради низового любимого и принять понизовые правила игры; так и дева "хайдунка" в песне "Мама Стоенки думаше" — на время покоряется словам-мольбам матери и бросает "хайдутлук" и берется за веретено: "да дарим свекър, свекърва, / да дарим зълви, девери..." Куть какая! Клиентов тут же сколько из родни налипает!.. Но не надолго хватило Стоянки: как вышла за село: "погледа гора зелена, / погледа поле широко", — бросила веретено, одела гайдунку одежду, "пушку" да саблю взяла, да и поднялась на верх Старой планины и кликнула "дружину верну стоворну": "Бърли хайдутлук да правим / по тая гора зелена, / по тая Стара планина! / За овчар не са седенки, / ни вито хоро моминско; / за инак не са плачове / в събота по гробищата; / за мене не е къдедя, / ни позлатено вретено!"⁵.

"Овчар" и "инак" служат для вольной девы-войводи образцами и логическими "посылками" — опорами для выбора ее. Значит, и овчар — уже существо полуверхнего уровня, не говоря уже о инаке... Ну да: проводит он большую часть года на Балкане, в отрыве от семьи и дома, среди природы и песни ("кавал свири на поляна" — то ли инак, гайдук, то ли овчар зовет-играет): певец он, друг песни балканской... Вот тоже нам связь и переход между миром горным, Социумом Балкана, и понизовым, равнинно-адамовым: овчар и Георгиев день. И влюбляются-то самодивы и заигрывают и дразнят более всего — овчаров: во время сна их на полянах неурочных. И пытаются-то они ничем, "святым духом", как это описал Захарий Стоянов в начале своих "Записок", воспроизводя быт котленских пастухов... На такой пице — жив еще будешь, а уж похотствовать на женщину, возделеть бабы — не станешь: постнее монастырской пица эта... Да что я сказал! "Монастырское" во болгарстве — эпитет самой лучшей, отборной пицы и вина: "монастырско винце, ракийка, риба, пьотърва" — самые превосходные.

...Все более проясняется мне образ Психеи болгарки; а в двух стихотворениях Елизаветы Багряны, что вчера прочитал ("Стихи" и "Не те измести никой"), два плана ее предстали. В "Стихах" — душа самодивы: вольная, дикая, ветровая, верхо-

вая, само-любивая: себя любящая и свое право любить, кого хочу, — оно дороже, чем тот, кого люблю. А в "Тебя не заместит никто" тот, кого люблю, его образ во мне обитает — как в доме своем. И я в доме, а он, умерший, — во мне, как в доме. И дом души моей — крепче обитель, чем "кѣща", где я сижу и тебя помню... Тут дом в доме — как матрешки в матрешках вставленные, в русских кустарных поделках... Но все же без дома-кѣши не обходится: априорная схема это болгарского понизового Быт-ия.

А и в "Стихии" вслушаемся. Тут неистовая душа, что — как ветер, горная река Быстрица, забродившее вино! Ассоциации как раз для состава самодивы характерны: и ветровы они, воз-духовны, носятся, как валькирии, легко над землей; и с водой сопряжены: при "изворах" и "кладенцах" их игрища, где они — словно вечно опьяненные: веселы, смеются... Но зачем, к чему, откуда — такая подробность в перечислении того, что рвет ветер и заливают река, и как взрывает вино бочки огромные, с надписями кириллицей, в дедовых погребах? Не от влюбленности ли во всю эту предметность бытовую, понизовую? Не для того ли летит над этим ветер, чтоб полюбоваться-обозреть всё натруженное веками культуры богатство — собственность болгарства? Не для того ли и Быстрица разливается весной, чтобы перетрогать все руками-руслем-телом своим: и мосты, и домики, и садочки, и скотину людей? И обязательно деточек ветровая душа самодивы погладить норовит... И как рефрен-лейтмотив: "в родния ми град" — как дом-кѣща... Правда, город — не село: более возвышен он и воздуховен: дома — как маленькие балканы, и люди в полостях и потрохах и порах квартир-пещер к небу подъяты, так что здесь уже более тонкая, воз-духовная жизнь и любовь возможна (как та, что в "Не те измести никой" передана): личностно-уникальная, в отличие от обязательно родо-природного, материально-телесного стиля жизни в селе и на земле.

Тут два лейтмотива: "можеш ли да спреш?.." и "в родния ми град". Они очерчивают полюсы души болгарской (женщины), и между ними — ее богатство и диапазон. "Родния ми град" — это дом, кѣща, привязанность к роду и очагу, возврат на круги своя... А "можеш ли да спреш?.." — это бунт, мятеж, революция (сексуальная, в том числе, и социальная...), вызов как раз быту и мужу и дверям дома: ибо они, врата, — перегоривают вылет.

Но и вернувшись в дом (как в "Не те измести никой"), такая душа, самодивская, вносит туда дух того, кого там, на ветровых шабашах и игрищах опознала-вняла: личность уникальную научилась

любить, бестелесную, которая, оказывается, и не входила дверьми в стены дома сего: "Ти с въздуха край мене ме обгръщаш, / в кръвта ми (как в вино - Г.Г.) влязъл, твоят пулс тупти - / не те измести никой в тази къща, / в която всъщност и не влезе ти."

Но и в семье деда и бабы моих с детьми - тот же сюжет, в Брацигово, состоялся. Сыны - отлетели в мир социальный от "бащиной къщи": один - революционер-"хайдук", убит в 1925 г., другой (отец мой) отправился на другой вид гайдутства, на книжный "гурбет": "на книга да се учиш"; и там, в высях, где Северное сияние, - затерялся дух его, а тело - в вечной мерзлоте... А дочери: одна, леля Руска, - музыкально одаренная, пела под флейту отца моего на домашних концертах в брациговском доме, училась музыке, но, выйдя замуж, не одолела притяжения закона "къщи"... Другая в революцию пошла (как и старший брат отца) - леля Велика; и отец вспоминает, как взбодорила Брацигово карточка, что она прислала: нагая женщина на красном коне - как символ революции!.. Вполне Гюргя-самодива верхом на олене... Как и Стоянка в ботевом "Пристанала" - возле красного "байрака" белеет в объятиях у Дойчина. Но всё ж они, женщины рода моего, - живы остались, за дом и детей удержались в вихрях мира сего... Но зато дух Абсолютный - мужами (отцом моим и дядей Георгием) взалкан, превзыскан - и осуществлен и занесен во Болгарство...

Кстати, в стихотворении Багряны "Геркулес XX века" такой образ: "глубок змей - его мускулы" - вполне самодивское, из Логоса "змеявиц", видение тела человека. Или, напротив: в мужчине зрели Змея-дракона, с кем любились потайно болгарские земные девицы?.. Вспомним вожжи и кнут из змей в руках Гюрги-самодивы...

И вот это - эмансипация женщины - для Болгарства покрепче орешек и сюжет, нежели даже турецкое иго историческое, чем и революция социальная. Уже и демократизм, и национальное государство есть; но Быт и Род - повластнее турок и господ: цепко души - в обычаях родомашних держат и не дают взлететь, от земли оторваться...

...5.10.80. Лора и Яворов - вот сюжет важный.

Раскрыла вчера Светлана книгу Гайдарова Николая "Житейская драма Яворова" и стала лютать, разбирать текст болгарский - и поразился я, как она стремительно стала постигать суть тут происшедшего - интуицией какой-то вещей, женской.

- А кто эта Лора? А, невеста друга-приятеля, кому протектировал? И молода? А Лоре? - 29. - А этой? - 18. - Молоденька, зна-

чит, сардиночка, и он, конечно, на нее зырил во всю, мерзавец. И это в первый год брака, на неокрепших еще отношениях? Как же она ее в дом впускала? Я б не допустила... Да еще засиживалась допоздна, так что ему провожать ее приходилось? А что это за "кърпичка"? Игра в платок? Ну, прямо классически: как платок в "Отелло"... Бедная Лора! Как ее должно было раздраживать всё это! И что он — ослеп после ее самоубийства? О, это ему мистическое наказание — за похоть очес! Как Эдип вырвал себе очи, так и он — как бы наказал свои глаза, которые больно облизывались и жадно-похотны были. Грех ведь уже: "Всякий, кто (по)смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем", — так ведь Христос понял. Не можете всех обнять телом — так глазами компенсируете?..

— А куда он выстрелил? — продолжала Светлана свой уразумевший монолог, — Это очень важно: в голову или в сердце? Вон Кириллов Достоевского — не помню точно, но должен был бы в голову себе стрелять. Ибо — умник и гордый... ("Как бы наказать голову и мозг свой", — я тут добавил...). Стыдно такому — в сердце: сентиментальным — ах! — показаться... А вот Вертер, наверное, — в сердце. А Яворов твой, наверное, — в голову. А она-то — в грудь, конечно?

— Да, а насчет него — кажется, в голову, но посмотрю сейчас. Ну да: "второй раз нацеливает револьвер в свою голову" — 16 октября 1914 г. Причем предварительно выпил чашу с ядом — для верности. Сократов, с цикутой, еще эллино-фракийский жанр: змеино-клеопатрин, средиземноморский...

— А каков он как мужчина был? Как мог-умел любить женщину? Наверное, — груб, как вы все — болгары. Полагаете себя brutальными мужчинами, а на самом деле — ничего не слышите и не понимаете женщины... Как вон мне рассказывала одна, знавшая некую международную кокетку: "Великолепные испанцы, красавцы латиноамериканцы, страстные!.. Но всех бы я променяла, отдала — за одного лысенького и плюгавенького французика!.." Что у него за женщины и романы были до Лоры?

— Была Мина — хрупкая, идеальная любовь. Как вон Здравко Петров пишет: она ему была неким "серафичным существом", а Лора — "царицей ночи"...

— Ну, а при его любви к Мине — были у Яворова-то женщины параллельно?

— Были — разные, и с улицы, временные красотки...

- Ах так - и с ними без любви обходился. Ну, этот тип уже становится понятен: любовь не понимал тотальной, а - разорванной: на идеал и похоть. Последнюю в себе не чтит, а отделялся от нее - в грубых ласках; да и не "ласки" то были, а просто освобождение от естественно-животной потребности, не чуя в этом деле возможности Любви - как полного слияния и взаимопроникновения... А именно этого жаждала, на это шла Лора и домогалась, а он не понимал, как это возможно... Ну да: эти романтические мужчины, что делят любовь на идеал и на похоть, - примитивные мужчины и недоросли робкие (при всей и "мужественности", и эффектности наружной) во искусстве любви... А уж болгары твои никакого "ars amandi" и не ведали, и не подозревали, что такое вообще может существовать...

- А Лора - это Любовь, как Абсолют (Св. продолжала) - и ее трагедия: все на нее положила, как и Анна Каренина. А не может Любовь муже-женская, половая, вынести нагрузку быть Абсолютом, не раскрывшись во другое: во рождение, во Дух... Закупоренная только в себе как Абсолюте, она идет и реализует - Смерть.

-То-то Яворов бежал ее и боялся ее натиска: чуя в этом себе приступ Смерти и гибели интуитивно. Она ж шла на него - завоевать: "Неволей иль волей, а будешь ты - мой!" - и добилась! Завладела - навсегда и намертво.

- А ведь такого нет нигде! - Св. поразилась. - Чтобы женщина на глазах возлюбленного покончила с собой - и так стяжала его любовь и вознесла ее и себя - во Абсолют!.. Да, да, не припомню подобного в других народах и культурах...

- Потому-то и пишет Кръстьо Кукумджиев в предисловии к книге "Литературная драма Яворова", что эта драма есть "культурно-историческая ценность"⁶. Ну да - достояние Болгарии, ее вклад в мировую архетипию. Конечно, эта трагедия - как национальный миф уже бытует, как у нас в России - сюжет смерти Пушкина... Да, это - равнозначные два мифа-архетипа: Яворов и Лора, Пушкин и Натали...

- Но Пушкин-то - лапочка! Как он нежен был к жене и ни разу ее не упрекнул - собой пожертвовал... Воспитанность, кроме всего прочего. Француз сколько угодно может изменять жене, но в обществе с нею - галантен и не будет откровенно зреть на других женщин, как вы, "искренние" и "простодушные" - как себя чтите... Так и Яворов - как неуважителен был к Лоре в обществе людей, унижал, пренебрегал!.. А она-то от него - потом, вернувшись в тот вечер домой, ждала того, что сделал бы обыкновенный мужчина: обнял бы ее ласково: "Ну что ты, милая!" - утешил ее, отогнал ревнивые

подозрения — и обласкал, — и утолил и утопил бы все недоразумения — в объятиях. А этот — себя перед ней доказывать стал, "права качать" — неполноценный мальчишка и уязвленный перед силой женщины, — и только разжег самоубийственный в ней пламень... А Лора — она пошла, и перешла, и вынесла и себя, и Яворова с собою — в вечный мир отныне прообразов-символов-архетипов: такой сюжет разыграть!

— Да! всё тут сошлось в них, чтобы слепить из себя и судьбы их общей — некую национальную — и всемирную — душевно-духовную статуя, парадигму! И какой труд ужасный на это был положен и огромный — и ими, и историей Болгарии! Ведь выпестовать такую женщину, как Лора, — надо было стране свободной и утонченной стать, а ей — дочкою премьер-министра, вершин достичь: в богатстве и образовании, в европейской утонченности; и в то же время натуральный болгарский напор нерастраченный — силу чувства самодивы — собою нести и волю ее завоевательную! Ведь в Болгарии под иггом невозможен был бы такой сюжет: тогда "не до жиру (Любови — как войны самолюбий), а быть бы живу" народу: через рождение детей — и такую, семейно-плодородящую любовь...

Как билась она — и жизнь над ними: чтобы выпестовать из них национальную легенду, сложить сюжет! Какой труд и пот и кровь на это пошли, какие усилия Лоры — как агента главного этой воли национального Космо-Психо-Логоса: занять свой архетип и комплекс, наряду с Эдиповым^и прочими в других народах. А тут теперь произведен комплекс Лоры. Если вакханки растерзывали Орфея и Пенфея в страсти телесного Эроса, то эта, чтобы вознести и перевести страсть из уровня Космоса на уровень Психеи, себя растерзывает на глазах недостаточно влюбленного... И шуточки и насмешечки и упреки самолюбивого болгарина-еснафа, который такой силы и вулкана извержения от женщины не мог ждать-предполагать, — замерли: он сам уничтожен — он, смелый и величавшийся-хорожорившийся в четах македонских, себя там на стандартную мужскую смелость проверявший-и доказавший в хоре таких же... А теперь он — раздавлен, пигмеей сразу очутился и себя таким почувствовал, поэт великий!.. Рядом с ним обитало истинное величие Женщины и Любви и Духа, а он и не разглядел, партизанством литературно-политическим занятый — как якобы высшей ценностью, по сравнению с тем, что может вообще быть между мужчиной и женщиной!

Она ему и дала, и врезала — по число по первое! Нокаутировала — и смяла. Всё то шуточки и забавы пригодились оказались, чем он занят был (кроме поэзии), — по сравнению с выходом на Абсолют, лицом к лицу с ликом Медузы-Горгоны, на что она вышла — и его, насильно, ушправшегося, сосунка во Любви, — вынесла извержением лавы Лоры. Как есть вулкан Этна, ураган "Дженни", так и во болгарстве психейный вулкан Лора — с тех пор постоянно действует и формирует души и типы любовей и судеб.

Перебирали мы в мировой культуре: нет ли подобных историко-жизненно-культурных архетипических сюжетов? — и не нашли. Даже в литературе, в художественных произведениях — сколько угодно мужеских самоубийств, но такого! — нет.

Какие припомнились? Варианты трагедии: "поэт — и женщина". Пушкин опять же; Байрон: жена и сестра, меж ними перипетия; "Ленор безумного Эдгара" — вспомнила Светлана словами Блока сюжет Эдгара По: любовь к умершей невесте, некрофилии случай...

— Кстати, и у Яворова, — заметила Св., — любовь к умершей Мине, к ней на могилу хождения и сидения — это вариант некрофилии. И Лора в ней имела себе главную соперницу в его сердце — и ту сумела вытеснить и собою заменить: себя сделав мертвой, а его — живущим; в последний год жизни он только ее образ видел внутренним зрением, ослепший наружу, — и любил... Присущую, видно, ему склонность к некрофилии, уже в "лице" Лоры мог осуществлять...

Перебирали мы еще: Гете — и Лотта, сюжет "Вертера". Тоже архетипичен он: поэт не стреляется, а сублимирует страсть — в роман: герой самоубивается заместительно. Такой архетип-канал открыл Гёте, новатор в этом сюжете: "поэт и женщина". Кстати, и у Данте — "некрофилия" к Беатриче...

У Гёте ослабленный вариант живого чувства вышел: напряжение Жизни и силы Судьбы перелил-отвел из реальности — в вымысел, по принципу: "ars longa — vita brevis" — "искусство долго — жизнь коротка", — пренебрегши и не чтя жизнь в сравнении с культурой.

Но, как оказалось, произведение Жизни и Смерти — мощнее и долговечнее оказывается произведения искусства. Ибо над чудом смерти Пушкина, как и над дивом смерти Лоры, — уж навечно прикованы народы и люди раздумывать и переживать — потрясаться, примеряясь, как к "модели"... (Однако при Поэте: его субстанцией

питаемы, к ней приклонены эти бессмертные произведения Жизни — 27.1.89).

— Да, Лоре-лея стала ваша Лора! — Светлана промолвила.

— Лоре-лея, Лора-Пейо...

— Але-гхейя! ("жотина", по-гречески это — как "несокрываемость" — Г.Г.). Добилась-таки она Незабвения!.. (Опять поясню: "а-лет-хейя" того же корня, что и Лета — река забвения и смерти: "летальный исход"="смертельный"...).

А ведь светланино уравнение: "Лоре-лея" — глубокомысленнее, чем просто созвучие. Лоредея — "русалка", "самодива": увлекает за собой в черную бездну... Так и Лора — Яворова завлекала за собой в омут — силов не внешней-физической: рук-объятий, — а вонзившись неизлечимо в его сердце — отдачей выстрела в свое сердце. Так японец учиняет харакири — перед домом и на глазах того, кому хочет отомстить: не его убивает, а — себя на его глазах, что полагается страшнее, ибо душу вяжет-цепенит насмерть, на волю действует.

И, конечно, метафизическая мощь и властность женщины-славянки (Анны Карениной, Татьяны пушкинской, Лоры Каравеловой), что самоубийством раздавливает мужика, напарника своего! Как жалок Бронский и мизерен — после трансценденции анниной! И, кстати, едет самоубиваться на фронт — к болгарам: добровольцем на русско-турецкую войну. Но героизм этот так же жалок и мизерен, в сравнении с подвигом Лоры и Анны, как и героизм Яворова-четника, который тутошен и то, что положено мужчине как воину-солдату, делает. А эти учинили то, что не положено женщине! Преступили запреты и пределы и меры "человеческого, слишком человеческого" — и вышли во Абсолют.

Еще: Абельяр и Элоиза, Паоло и Франческа...

Жорж Занд — с любовью к Мюссе и Шопену...

Еще — "Живой труп" — самоустранившийся русский: "как дай вам Бог любимой быть другим".

Да... Как есть тайфун "Бэтси" в Тихом океане, так во Космосе Болгарии образовался вулкан "Лора". И надо поглубже вникнуть в его геосинклиналь; в его архе-типич, геологию историческую: из каких пластов сложился в 1913-14 гг. (кстати, и в мировом воздухе климат катастрофы тогда: канун войн 1912-13, балканских и мировой...)

Первая встреча их — в 1906 г. на ручье (на прогулке в Драгалевский монастырь); вторая — в Париже, на гробе Мини: туда

придетела из Лондона и объявила свою любовь-вызов: "Иду на Вы!" - как славянин Святослав - открыто, не лукавя, войну объявлял. А тут - войну любовную: объявила, что избрала его в партнеры - для стяжания-осуществления впервые в Болгарии Любви-Абсолюта: свободной и духовной, личностной и волевой... И какой дерзкий вызов: прямо на могиле его первой любви - на трупе захотела слиться в экстазе... Тоже род некрофилии. Что тоже ее самодивскую, нечеловеческую природу и сущность выдает... Ну да: самодива она, Лора. И первая их встреча - на самодивско кладенце, а вторая - на кладбище...

И - не умеет хитрить и лукавить болгарская женщина (и славянка вообще: вот и Татьяна Пушкина: "я вас люблю (к чему лукавить?)" - тоже самоубийство любви на его глазах - это их объяснение последнее и ее отказ, чем и раздавила его окончательно...). Так и "мамина мила Гергана" в "Извор на Белоногата" Петко Славейкова: простодушно и прямо, не хитря и не лукавя, свое "Верую" излагает Везирю-паше...

Да: эта черта болгарской Женщины - прямота; а вот мужчина тут - хитрит, лукавит, признак долгой рабской психологии, но и вообще - неметафизичности, непричастности к недрам-глубинам и Абсолюту. Тут - "Хитър Петър", прагматичен и обтекаем мужчина; или безумно-мгновенно смел и взрывает; но не надолго хватает его во Абсолюте. Вон и Тончо Жечев пишет про скептическое отношение болгарина к громкому и высокому взысканию⁷ и однозначно-безусловному решению-ответу на "Да или нет?", на "Хляб или свинец!" - обойти угол острый норовит.

...Теперь понятно, почему мужчина в Болгарии чувствует себя вынужденным исповедоваться перед женским Логосом - как это я у Ботева наблюдал. Откуда же берутся "старые майки", "вещицы", ведьмы мудрые и властные, - как не из дев этих, "самодив", прямых взыскательниц Абсолюта и не отступающих ни перед чем, идущих "вплоть до костра - включительно"?

...7.10.80. Позавчера матерью мне был важный материал подан о болгарях.

- Ты меня спрашивал, что я про отца и болгар помню?.. Так вот: обратила я внимание на то, как они, даже женщины, грубовато и угловато детей ласкают. Вон леля Руска даже, когда младенца Димку ласкала-любовалась, схватит его под челюсть ладонью, сожмет щеки - до боли ему - и приговаривает: "Сладур!", "Сладко детенце!" А и леля Лика твоя так же жестка была... Не умеют нежно гладить...

- Да и отец, как помню: ущипнет меня за щеку - и скажет: "Это не я, это блоха!" Уколом нежат...

- "Как камешки какие с гор", - так я Димитрию говорила (про его ласки, наверное, - стыдливо мать не продолжила, не уточнила... Чувство сильное, цельное, но нежностей особых не знают... И когда говорят, тыкают указательным пальцем собеседнику в грудь: уколом береди...

Да, эта жесткость - каменность балканская, обитость веществ стихии земли тут. Атомарный космос, а не волновой континуум, как во Франции - в космосе огневоды, или на Руси - в космосе водоземли ("мать-сыра"...). Поверхность кожи тут жестка, не есть ареал-источник наслаждений, поприще любовных ласк (как для француза, например: вся плоть-кожа сочтена негод, пещейно-электрическа). Любовь-Эрос как артезианский родник в камне взбивает - так и в жесткости плоти фракийской...

Но, наверное, и женщина болгарская - в *pendant* мужчине тамошнему: не так кожно-нежна, как русская или французенка, - и не эту зону имеет чутко эrogenной...

Пестро-цветна она, ярка, болгарка. Недаром "пиле-агне шадено" = "пыленок-агненок пестрый" - такой эпитет постоянный в ласковых обращениях и песнях...

Женщина - Цветана тут, не Светлана. Как и вышивки многоцветные, а не кружева белые, вологодские, тонко-психейные, робкие, кроткие, русалочки, белоснежные...

В болгарской женщине - тоже два полюса, конечно: Гергана и Лора. Одна - вся домашняя, целомудренная, хранительница очага, невеста-роженница. Другая - неистовая самодива, не рожавшая, войвода вольная и волевая, огненная... Но и в обеих - Абсолюта стяжение-взыскание неперменное...

Баба Тонка из Русчука, что всем хышам и четникам мать-помощница, - это (как ее описывает Захарий Стоянов) Гергана, ставшая Лорой: народила 6 детей - и всех отдала в бой; и сама - созаключница-четница, "эмансипантка" Баба... Выпивает, всегда навеселе, умеет распоясаться - и турок обмануть, хитря: будто пьяная - так играла, покрывая спрятавшихся четников у нее в подполе-подоле...

Да, вполне черты самодивы прослеживаются в бабе Тонке: самодивы, что поселились среди людей, детей народила, но так и осталась вольная и причастная к мистериям: "вещица". Теперь уже она "стара майка кнашка" = самодивска...

Сравнить бы два типа Матери-революционерки: бабу Тонку и Ниловну из "Матери" Горького. Последняя — всегда строга, серьезна, без юмора, жалостлива, задушевна... Баба Тонка — озорница, весела, пьяна: в доме ее всегда имелись "червен Петко и бяла Рада" — красное вино и белая ракия... И чадолюбия особого в ней нет... Да и вообще в болгарской матери: рожает — как природа, относительно равнодушно, по инерции и заводу Бытия, а не лично-страстно... Скорее, дети больше мать любят-привязаны, нежели мать — к детям тут. Перед "стара майка" — благоговеют; перед ее Логосом — имеют долг исповедоваться, как вон Ботев; и в народных песнях — сплошь к ней обращения...

Сама ж она не столь нежно-жалостлива и задушевна, но мужественна и жестка более. Вымуштрована Бытием — на Жизнь и на Смерть: принимать и радость, и горе, как должное... Помню впечатление свое от улиц Брацигово: там на каждом доме почти таблица с именем героя павшего, родившегося тут. А под таблицей на скамейке сидят стары бабы в черных платках и одеждах: жены, да небось и матери еще ихние, мужей-сыновей этих; пережив всё, продолжают исполнять долг жизни и нести крест существования...

8.10.80. На идею национального секса вчера я вышел.

...Русская женщина — с плавным белым телом нежным, пористо-влажным, как русская равнина. И Эрос в ней рассредоточен, распростерт-равномерен повсюду — ровно; не точечен в ней секс, так что глаженье любит повсеместное, отовсюду поступления нежности — и покакто сосредоточится в ней желание в фокус центра!.. (Вспомним пушкинское "Нет, я не дорожу мятежным наслаждением".)

В болгарях же (предполагаю) такое соотношение между поверхностью тела и Эросом, как между горами и родником. Вот скала — и в ней бьет-пульсирует жила влаги, вся втесненная и окруженная твердью каменной. Таков тип воды в Болгарии. И таков тип секса: точечен он — и в мужчине и в женщине, наверное. Зато там — огонь, жжение... Оазис в пустыне тела поверхности. Интенсивный зато тут секс — в точке стяжения энергий. А русский секс — экстенсивен, как и мать-сыра земля: повсюду разлито плодородие, но — не сильное, слабоватое, серенькое...

Но то же и к сердцу относится. В нем точнее сходятся все чувства во болгарине, тогда как в русском — по пространству души более разлиты чувства разные, по ее арене-поприщу раздольному. Зато и нет взрывчатой и вспыхивой ударности в переживаниях, но умягчены и рассеяны они более. Радость — кротка, печаль — свет-

да... Но и энергии поступают в организм отовсюду: всею поверхностью, как лист вегетативный, питается русский, а не желудком, как, напротив, болгарин, отчего желудочные там болезни часты: нагрузка на него тоже точечная велика, на почки особенно — цедиллица воды минерально-каменной; камни там часты: окаменение постепенное за жизнь происходит тела-туло(вища) — превращение в гору балканскую...

Примечания

- 1 Славейков Пенчо. Избрани произведения, т.2, София, 1955, с.28-29.
- 2 Елевтеров Ст. Антология на българската литература. С., 1977, с.35.
- 3 Славейков Пенчо. Цит. соч., с.25.
- 4 И современная пифия Ванга обитает в кратере потухшего вулкана в южных Родопях.
- 5 Елевтеров Ст. Антология..., с.61-62.
- 6 Тайларов Никола. Житейската драма на Яворов. С., 1979, с.5.
- 7 Мечев Тончо. Българският Великден. С., 1977, с.457.

БАЛКАНСКИЙ ЭПОС И ИСТОРИЯ ОСМАНСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Широкая и многообразная тема "Эпос и история" закономерно привлекала внимание ученых разных стран и специальностей, ¹⁾ а в рамках этого круга проблем особую значимость, несмотря на появление целого ряда исследований, приобретает вопрос об отражении событий османской экспансии на Балканах в эпическом творчестве балканских народов (уже в XIV—XV вв., т.е. уже в эпоху овладения османами земель данного региона), с одной стороны, и процесс дальнейшего развития (в частности, на протяжении XVI—XIX вв.) создавшейся таким образом эпической традиции, взаимосвязи её с эволюцией исторической письменной традиции, литературной и общественно-политической жизнью той поры, с другой.

Почему же столь важны и теперь специальные исследования и разработки названных выше аспектов балканского эпоса, связанных с освещением и народным осмыслением времён "турецкого одоления"? Думается, что здесь нужно вновь подчеркнуть особое и заметное до сих пор историческое значение османского нашествия для судеб южнославянских и других балканских народов (албанцев, греков, влахов и др.), напомнить снова о крушении под ударами османских завоевателей различных феодальных держав и уделов (Византии, Сербии, Болгарии, Боснии, албанских княжеств и пр.), разгроме крупных городов и центров культуры, миграциях больших и разноплеменных масс населения и т.д. Все эти катастрофические перемены политико-этнической карты и общественной структуры, как достаточно известно, оставляли в народной памяти неизгладимые следы и вызвали появление в балканском эпическом творчестве соответствующих произведений или же отдельных сюжетов, повествовавших о наиболее важных событиях и исторических деятелях той поры. Так, сербо-хорватские песни—"бугарштицы", как справедливо отмечал югославский ученый Вл. Недич, "хорошо запомнили людей и события четырнадцатого и пятнадцатого века", и поэтому в таких песнях фигурируют серб-

ский князь Лазарь, его жена Милица, король Марко (Марко Кралевич), Георгий Бранкович, деспот Вук, а "из больших событий находятся в центре внимания битвы на Косове (1389 и 1448), у Варны (1444) и на Крбавском поле (1493)".²⁾ Такое внимание к самым значительным вехам османского одоления характерно и для эпического творчества болгарского народа, создавшего песни о падении Константинополя, о Косовской битве, о гибели болгарского царя Шишмана;³⁾ эта же особенность проявилась и в развитии византийского эпоса позднего средневековья, который включает "плачи" и другие произведения о захвате османами Адрианополя, а позднее и Константинополя, Афин, Трапезунда, о битве у Варны и т.д.⁴⁾

Но для понимания эпических процессов на Балканах и сущности отражения в народном сознании всех этих страшных событий, гибели самостоятельных государств и последних независимых владетелей, порабощения родины, по нашему мнению, не менее важен уже отмеченный в научной литературе факт прямых заимствований неизвестными средневековыми певцами из эпической традиции соседних народов, необычайной популярности в той или иной стране соответствующих сюжетов и героев других балканских эпосов. Так, например, Косовская битва 1389г. включается в ткань болгарского эпоса, а песни о Марке Кралевиче распространяются в Македонии, Сербии, Болгарии, Хорватии, даже в албанских и греческих землях.⁵⁾ Мы знаем также, что в южнославянских песнях возникают и фигуры владетелей и вельмож Королевства Венгрии (Янош Хуньяди, М.Силади, король Матьяш), валашского господаря Дана, выступающие здесь наравне с другими, славянскими персонажами.⁶⁾

Отмечая таким образом уже достигнутые результаты анализа данной темы, мы хотели бы указать, что и сейчас, несмотря на наличие многих трудов и важных выводов ряда исследователей из разных стран (Н.И.Кравцова, С.Матича, Вл.Недича, П.Динкова и др.), некоторые аспекты названного круга проблем остаются еще недостаточно разработанными или в какой-то мере спорными. О причинах такого положения стоит задуматься, ибо большая научная значимость этой проблематики вполне ясна, а это действительно требует её тщательного и всестороннего изучения. Ведь уже давно (напомним хотя бы о суждении В.С.Караджича по этому поводу)⁷⁾ отмечалось, что османское завоевание стало решающим рубежом в истории балканского эпоса, повлияв и на дальнейшее развитие определенных песенных мотивов и, напротив, на постепенное исчезновение более ранних произведений, которые

были посвящены предшествующей эпохе, т.е. периоду существования феодальных южнославянских и других держав на Балканах.

Думается, что такое состояние изученности этих вопросов балканского эпоса обусловлено разными причинами. Без всякого сомнения, мы имеем дело и с причинами объективного свойства, ибо подробному научному анализу во многом препятствует явная скудость сохранившихся записей эпической традиции и других источников той поры (особенно для XVI–XVII вв.), заметная фрагментарность наших представлений о развитии эпического творчества и исторического сознания народов Балканского полуострова в эпоху османского ига. Наряду с этим, вероятно, следует особо сказать и о причинах субъективного характера, т.е. о заметной разобщенности и дробности при рассмотрении интересующих в данном случае нас произведений и мотивов, которые нередко освещаются преимущественно (или же – только) на материале одного эпоса, песен одного народа (либо двух), без широкого охвата темы в общепалканских рамках.

Далее, на наш взгляд, необходимо подчеркнуть и недостаточную разработанность важных методологических проблем, имеющих в этой связи принципиальное значение для воссоздания и характеристики этапов эволюции эпической традиции об османском завоевании Балкан. В частности, как нам представляется, нельзя не отметить кардинальной роли комплексного подхода в исследованиях именно этих аспектов балканского эпоса. Говоря о таком комплексном подходе, мы имеем в виду не только использование сохранившихся свидетельств эпической традиции во взаимосвязи с материалами книжной (литературной) трактовки данных событий и сюжетов, далее – не только настоятельную необходимость сопоставления получаемых так результатов с известными нам проявлениями освободительных, антиосманских устремлений и настроений в среде местного (христианского) населения, с позицией балканских мусульманских общностей. В ходе такого исследования, видимо, было бы целесообразно также учесть то, какова была для всех этих сложных процессов и тенденций значимость народной историко-прозаической традиции, т.е. существовавших тогда преданий и сказаний, которые, к сожалению, не всегда привлекаются при анализе дошедших до нас песенных текстов.⁸⁾ Вместе с тем, вероятно, было бы полезно считаться также и с особенностями исторического, этносоциального, культурного развития балканских народов, с за-

метными чертами типологического сходства в трактовке событий времен османского нашествия применительно к материалам разных балканских стран и этнических общностей (имея, например, в виду не только южнославянский, но и византийский народный эпос).⁹⁾

При постановке таких задач было бы весьма важно, по всей видимости, также проверить и уточнить весомость тех аргументов и методологических подходов, которые использовались в наличной литературе. Речь идет, в частности, о значимости и надежности того главного аргумента, а именно "умолчания источников", который применялся С. Матичем в его полемике с Н. Банашевичем относительно эволюции косовской эпической традиции в XVI–XIX вв.¹⁰⁾ Рассмотрим подробнее систему доказательств, приведенных С. Матичем. "Что мы имеем от косовской традиции и песни с середины XVI до XVII века?" – спрашивает Матич, отвечая сразу, что имеющиеся для той поры фиксации их (в книге М. Орбини, у Гундулича, песни-бугарштицы) – "всё это вне турецкой территории", т.е. на землях под властью Османской Порты "косовская традиция в писанных сербских памятниках не существует, вплоть до XVIII века".¹¹⁾ Но можно ли считать такую аргументацию вполне убедительной? По нашему мнению, ответ на этот вопрос возможен лишь отрицательный. В самом деле, напомним в данной связи прежде всего о большой подвижности населения, когда в эпоху османского владычества жители подвластных Порте областей и, напротив, обитатели соседних, приграничных земель меняли очень быстро свое подданство и место жительства, притом не всегда по своей воле. Многие бежали за пределы Османской империи от непосильного гнета, другие попадали в османский плен и т.д.

Достаточно привести лишь один пример – биографию Ильи Грегориича по прозвищу "Прибег", который был участником и руководителем крестьянского восстания в Хорватии и Словении (в 1573г.). Грегориич, уроженец Хорватии, служил на Военной Границе, дважды был в турецком плену.¹²⁾ Кстати говоря, крайняя скудость и отрывочность свидетельств той поры и объясняется тем, что длительное османское владычество делало возможной саму фиксацию эпических песен патриотического звучания (т.е. прежде всего – косовских и др.) в первую очередь за рубежами владений Порты. Более того, на наш взгляд, именно этот кардинальный факт обусловил заметное сближение разных эпических циклов и отдельных мотивов такой направленности, соединение песенных сюжетов различных балканских народов. Весь-

ма показательно, в частности, что в ту пору сюжеты сербо-хорватской косовской традиции объединяются с мотивами болгарского народного творчества (например, в песнях "Смерть Марка и гибель Болгарского царства", "Царица Милица", записанных в Болгарии), как, впрочем, и сказания сербов, хорватов, болгар и других представителей христианского населения Балкан о Марке Кралевиче сочетались с косовской легендой, причем такая контаминация может быть датирована достаточно четко — не позже конца ХУІв.¹³⁾

Вместе с тем, говоря о столь широком распространении эпических мотивов и сюжетов на Балканах в тот период, нам хотелось бы вернуться вновь к ссылке С.Матича на то, что Дубровник находился "вне турецкой территории". Ведь такая ссылка даже формально не столь убедительна, ибо Дубровницкая республика была в вассальной зависимости от Порты, её границы пролегли лишь в нескольких километрах от ближайших османских гарнизонов. К тому же Дубровник поддерживал тогда теснейшие связи с Боснией и другими балканскими провинциями Османской империи, а эта интенсивная торговля Дубровника со многими балканскими городами и областями имела следствием "обилие приезжего люда".¹⁴⁾

Правда, С. Матич в своей полемике по поводу косовской традиции пытался использовать и другие доводы для подкрепления своего тезиса, будто "косовская традиция и песня начали в большой мере угасать в течение ХУІ века".¹⁵⁾ Он указал, в частности, на сотрудничество сербской церкви с Портой, как и на то, что султанам служили сербы-мартолозы (между прочим, приводя в пример песню о Каице-Радонье).¹⁶⁾ Но такая ссылка, как представляется, все-таки остается недостаточной и во многом односторонней. Ведь в среде сербского православного духовенства (если не говорить в целом о сербском обществе той поры) вовсе не было тогда "протурецкого" единомыслия, и многие сербские клирики и писцы совсем не ограничивались спокойным и лояльным упоминанием соответствующего "турецкого царя". Они зачастую не боялись именовать их "нечестивыми" и "христианам досадительными", и такие приписки и записи сербских книжников сохранились как от периода накануне восстановления Сербской патриархии (1557), так и после этого "соглашения" православного клира с Портой.¹⁷⁾ А с конца ХУІв., как известно, поднимается волна народных освободительных движений на Балканах, в которых участвовали сербские иерархи и приверженцы прежней, "проосманской" ориентации. Все это, на наш взгляд,

позволяет судить, что тезис С.Матича о "затухании" косовской традиции в XVI–XVII вв. остается малоаргументированным, хотя, разумеется, возможно в какой-то мере принять его вывод, что "старые косовские песни" забывались, причем, "быть может, и очень рано".¹⁸⁾ Впрочем не случайно, что весьма популярная "Повесть о Косовской битве", вероятно, возникает в конце XVII или начале XVIII вв. в Черногории и Боке Которской, где тогда, по словам Е. Реджеп, исследовавшей "Повесть", эпическая косовская традиция "была весьма живой".¹⁹⁾

Вместе с тем при анализе всей этой сложной проблематики, как нам представляется, было бы целесообразно и весьма перспективно обратить внимание – применительно к широкому кругу эпических произведений, освещающих эпоху османского завоевания, – на выделение из их числа некоторых песен и мотивов, которые возможно признать т.н. исторически достоверными или же, пожалуй, более достоверными.²⁰⁾ Поскольку этот вопрос в разных работах затрагивался или же в какой-то мере рассматривался (в частности, С.Матич, как мы видели выше, приводил песню о Каице Радонье), мы считаем возможным здесь коснуться данной проблемы на примере некоторых песен о Кралевице Марке (Марко Крале), ставшем общеполубалканским эпическим героем.

Анализ эпической традиции о Кралевице Марке, естественно, требует конкретных сопоставлений с имеющимися народными преданиями и легендами (в прозаической форме), с памятниками литературы и историографии балканских народов эпохи средневековья и нового времени.²¹⁾ Такое комплексное исследование в свою очередь снова приводит нас к вопросу, в какой степени возможно привлечение материалов эпоса (т.е. конкретно – песен о Кралевице Марке) при воссоздании противоречивой исторической обстановки османского нашествия. Этот вопрос, как можно судить, остается все еще не вполне выясненным, и поэтому даже в некоторых современных работах на него нельзя найти четкого ответа. Например, болгарский медиевист Х.Матанов, касаясь биографии короля Марка (он, как известно, был прототипом эпического Кралевица Марка), считает допустимым без оговорок использовать "народный эпос" (даже не указывая соответствующие произведения) для оценки взаимоотношений Марка и Константина Драгаша, хотя он и допускает возможность "идеализации" этих отношений двух князей, ставших вассалами Османской Порты, "под влиянием народной традиции",

которая, впрочем, побуждает его в этой же главе именовать данных феодальных правителей "друзьями и союзниками".²²⁾

Иными словами, на наш взгляд, приведенный пример подтверждает весьма наглядно необходимость применения принципа комплексности, системности, историчности при анализе песен о Кралевиче Марке, в особенности – двух песен ("Кралевич Марко и бег Костадин", "Кралевич Марко и Мина из Костура"), которые, как можно судить, обладают реальной исторической основой, отражая народное осмысление и видение событий последней четверти XIV в. Но и в этих песнях, как уже отмечалось, мы находим признаки и определенных перемен в системе народной исторической памяти, дополнения иными эпическими мотивами и живыми деталями, явной трансформации прежней традиции.²³⁾ В частности, в названных эпических сюжетах появляются т.н. вторичные исторические реалии или возникают близкие, сходные песенные варианты, которые в то же время уже отдаляются от первоначальной исторической основы; так, например, применительно к песне "Кралевич Марко и Мина из Костура" мы могли бы указать также тексты "Марко и Беле из Костура", "Марко и Вельо из Косова", даже "Марко Делибаша и Дура из Кичева".²⁴⁾ Все это, вероятно, свидетельствует о том, что при анализе основных особенностей отражения данной темы османского завоевания в балканском эпосе нам следует считаться с популярностью не только определенных персонажей (таких, как король Марко, царь Лазарь, царица Милица и др.) или наиболее важных вех в антиосманской борьбе (таких, как решающие битвы или завоевание османами важнейших центров и областей), но и с локальной направленностью внимания известных народных певцов, творения которых группировались вокруг тех или иных местностей (например, Костур, Косово).

Анализ этих песен и сюжетов позволяет нам также судить и о дальнейшем развитии эпических циклов, в известной мере – о времени и месте возникновения отдельных произведений, как и о распространении эпической традиции разных народов Балканского полуострова, о взаимосвязи её с народными сказаниями и легендами. Такое конкретное изучение балканского эпоса применительно к названной теме помогает нам понять, насколько неоднозначно и порой противоречиво соотносятся в данном случае легенда и действительность, эпос и историческая традиция.

- ¹ См., например: Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963; Петросян А.А. История народа и его эпос. М., 1982; Волкова З.Н. Эпос Франции. М., 1984. Применительно к южнославянскому фольклору ср.: Кравцов Н.И. Проблемы славянского фольклора. М., 1972; Мати С. Наш народни еп и наш стих. Нови Сад, 1964; Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. София, 1968; Путилов Б.Н. Героический эпос черногорцев. Л., 1982; Саздов Т. Фолклористички студии. Скопје, 1986; Шептунов И.М. Хайдучко движение в фольклоре южных славян и болгарской литературе. М., 1982; и др.
- ² Недић В. О усменом песништву. Београд, 1976. С. II.
- ³ См., например: Диневков П. От Възраждането до днешния ден. София, 1987. С. 104-108; Геронтиев Б. Песните на моя народ. София, 1987. С. 42-44.
- ⁴ Фрейберг Л.А., Цопова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета (IX-XV вв.). М., 1978. С. 191, 194.
- ⁵ Ср., например: Марко Крале. Легенда и стварност (приред. К. Пенушлиски). Скопје, 1983. С. 20; Симичиев К. Марко Крале во македонската народна епика (во споредба со српски и бугарски мотиви). Скопје, 1981.
- ⁶ Недић В. О усменом... С. LVII, 1f, 22.
- ⁷ Ср.: Матић С. Наш народни... С. 235-236; Саздов Т. Македонска народна литература. Скопје, 1988. С. 15.
- ⁸ См., например: Матић С. Наш народни... С. 136.
- ⁹ Ср.: Фрейберг Л.А., Цопова Т.В. Византийская... С. 200-201; Иванова Ю.В. Формирование культурной общности народов Юго-Восточной Европы // Балканские исследования. М., 1982, вып. 7. С. 181 сл.; Серкова Т.Ф. О некоторых аспектах развития албанской культуры // Балканские исследования. М., 1980, вып. 6; и др.
- ¹⁰ Матић С. Наш народни... С. 126 сл.
- ¹¹ Там же. С. 136.
- ¹² Бромлей Ю.В. Крестьянское восстание 1573г. в Хорватии. М., 1959. С. 226-227.
- ¹³ См., например: Наумов Е.П. Южнославянский эпос и проблемы сербского средневековья // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 35 (о записках В. Вратислава 1591г.); ср.: Песни южных славян (вступ. ст., сост. и прим. Ю. Смирнова). М., 1976. С. 208-217, 447-448.
- ¹⁴ Фрейденберг М.М. Дубровник и Османская империя. М., 1984. С. 170-171.
- ¹⁵ Матић С. Наш народни... С. 136.
- ¹⁶ Там же. С. 137.
- ¹⁷ Ср.: Наумов Е.П. Османское государство и сербская православная церковь // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986.

- 18 Матић С. Наш народни ... С.138.
- 19 Реџеп Ј. Прича о боју Косовском. Зрењанин, 1976. С. 281; ср. Историја српског народа. Београд, 1986. кн. IV, т. 2. С. 151.
- 20 См., например: Наумов Е.П. Јужнославијски...; Он же. Свидетельства исторических источников о Марке Кралевиче // прилози МАНУ, 1978, т. IX-2; Он же. Некоторые методологические проблемы изучения эпических песен о Кралевиче Марке // Македонски фолклор, 1986, № 37; ср.: Шутилов В.Н. Эпос о Марке Кралевиче и проблема эпического героя и исторической личности // Македонски фолклор, 1973, № II; Пенушлиски К. Дијалог за Крале Марко. Скопје, 1979; и др.
- 21 Ср.: Историја српског народа, кн. IV, т. 2, С. 162-164; Саздов Т. Марко Крале во народните преданија // предавања на XI семинар за македонски јазик, литература и култура. Скопје, 1979; и др.
- 22 Матанов Х. Југозападни бугарски земи през XIV век. Софија, 1986. С. 125. В этой связи заметим, что автор неточно излагает нашу гипотезу об участии короля Марка в событиях в Византии (1373г.), так как у нас дана лишь ссылка на хронику Псевдо-Франдзи, а не на "мотивы народного эпоса" (Матанов Х. Југозападни... С.109; ср.: Наумов Е.П. Јужнославијски... С. 18); точно так же не вполне верно утверждение Х.Матанова о "чрезмерном подчеркивании" вражды между королем Марком и Драгашами, ибо в нашей работе сказано и о постепенном (со временем) этой распри между данными феодальными правителями (см. подробнее: Наумов Е.П. Јужнославијски... С.45-46; ср.: Матанов Х. Југозападни... С.133, прим. II7; Наумов Е.П. Дарбение грамоти на Дејановиќи // Историја, 1984, № 2. С.230 сл.)
- 23 См., например: Наумов Е.П. Некоторые методологические... С. 53-55; ср. также: Наумов Е.П. Јужнославијски... С.49-50 (в частности, к числу таких более поздних дополнений можно отнести появление в песне "Кралевич Марко и Мина из Костура" Яноша Хуньяди, а также упоминание о свадьбе венгерского короля).
- 24 См., например: Марко Крале. Легенда... С.205 сл. Об истории Костура и роли короля Марка в ту пору османского нашествия см. подробнее: Суботић Г. Манастир Богородице Месониситисе // Зборник радова Византолошког института. Београд, 1987, т. 26. С. 159-161, ср. там же. С. 167-168). В связи с этим т.н. костурским циклом (или подциклом), наверное, возможно допустить и существование каких-то (греческих?) песен о походе Кралевича Марка в Морею, к Аргосу, которые стали известны М.Орбини (ср.: Орбин М. Краљество Словена. Београд, 1968. С. 68, 320, хотя С.Чиркович в своем комментарии относит упоминание Аргоса за счет использования Орбини некоего гуманистического сочинения: см. там же. С.320).

РАННИЙ ПОРТРЕТ НА БАЛКАНАХ
/ПРОБЛЕМА ГЕСТУАЛЬНОГО МОДУСА ИЗОБРАЖЕНИЯ/

Процесс становления светского портрета на Балканах в конце XVIII - первой половине XIX века является важным показателем происходящих в культуре региона трансформаций на этапе секуляризации духовной жизни и перехода от поствизантийской к европейской художественной модели нового времени. В наиболее "чистом" виде балканская специфика этого перехода проявилась, на наш взгляд, в болгарской живописи. Основываясь на болгарском материале, мы будем иметь в виду балканский путь развития художественного сознания в целом.

Согласно распространенному мнению, станковый портрет генетически восходит к портрету ктиторскому. Анализ болгарского материала показывает, что здесь между первым и вторым типом портрета устанавливается отношение не прямой преемственности, а антагонизма. Промежуточным звеном оказывается вообще не портрет, а архитектурный пейзаж.

К таким выводам приводит рассмотрение живописи в аспекте возникновения и функционирования гестуального модуса изображения, а именно в аспекте внутренней динамики отношения "изображение - поведение", где под последним понимается культурное поведение иконической системы.¹ Проблема гестуального модуса изображения применительно к балканскому изобразительному искусству есть проблема высвобождения "самости" изображения, соответствующая высвобождению личностного самосознания субъекта культуры. Почему именно портрет избран нами в качестве индикатора этого процесса?

Среди всех разновидностей изобразительного сообщения как текста портрет изначально выделяется своим усиленным бытийственным значением.² Являясь формой интериоризованного переживания Пространства-космоса в системе архаического сознания, портрет на всех стадиях своего существования в истории искусства несет в себе особого рода коммуникативную энергию, устанавливая

не только прямую, но и как бы "обратную" связь с внетекстовой реальностью. Иными словами, портрет обладает собственной онтологией, и поэтому не просто изобразительно коммуницирует, как любая другая изобразительная знаковая система, но предполагает особого рода гестуальность, то есть может не только быть артефактом, но и "действовать" - свидетельствовать о тех или иных изменениях в стереотипе поведения данной культуры. На условиях двойничества портрет может "замещать" свой живой натуральный "прототип", брать на себя ту или иную роль своего реального "патрона", выходя за пределы собственно художественного пространства.

В новое время переход от внеличного средневекового типа сознания к сознанию секуляризованному, то есть закованному в границы индивидуального "я", манифестируется появлением в живописи светского портрета. В процессе формирования жанра возникает промежуточная стадия - переход от ктиторского "внепортретного" изображения человека к портрету станковому и светскому сопровождается появлением типа портрета, обладающего особым качеством поэтики: этот промежуточный тип портрета совмещает в себе прошлое и будущее, то есть особенности ктиторского портрета накладываются на ростки светской живописи. Это - так называемый "исторический примитив", типология которого хорошо известна на примере такого рода переходных форм, как сарматский портрет в Польше XVI века, русская парсуна начала XVIII века и т.п.³ К этому кругу явлений можно отнести и ранний портрет на Балканах в начале прошлого столетия. Общей особенностью формирования портретного жанра на этой стадии является, на наш взгляд, спрямленность, закороченность эстетического опосредования в отношении "изображение - поведение". Это определяет специфику художественной поэтики данного явления, которая основана на отсутствии сознательной установки мастеров портрета на эстетическое. Редукция эстетического порождает особую коммуникативную выразительность живописи. Факт изображения воспринимается современниками как факт культурного поведения. Новые стереотипы поведения и структуры традиционного мышления приходят в противоречие друг с другом, и это противоречие закрепляется в визуальном коде непосредственно. Портреты в духе "исторического примитива" поражают своей онтологической обнаженностью, придающей им удивительную силу.

Вместе с тем, связь раннего балканского портрета с этим

кругом явлений оказывается формальной, если рассмотреть балканский портрет сквозь призму внутренней эволюции отношения "изображение - поведение". С точки зрения динамики гестуального модуса портрета мы остановимся на трех категориях трансформаций: 1/ принципе формообразования, основанном на переходе от обратной к прямой перспективе, 2/ отношения к натуре /переходе от канона к стилевому типу мышления и 3/ экзистенциальном статусе изображения человека. Следует оговорить важный атрибуционный момент: в рассматриваемый период в болгарском искусстве имели место проявления всех этапов сложения светского портрета одновременно, поэтому последовательность в нашей классификации будет основана на стадильно-типологическом, а не формально-хронологическом принципе.

На протяжении XVIII века ктиторский портрет претерпевал в болгарском изобразительном искусстве известную эволюцию: росло число бытовых деталей в иконографии, усложнялась и конкретизировалась физиогномическая характеристика персонажей.⁴ Однако эти новшества не меняли дела по существу. В XIX веке ктиторский портрет представлял собой весьма гомогенную структуру, основанную на традициях поствизантийского канона. Изображение строилось на принципах обратной перспективы, то есть мир оказывался производным от субъекта веры. Понятие природы ограничивалось внешней связью с представляемым: "портрет" являлся набором признаков внешности ктитора и был лишен целостного образного осмысления. Наконец, экзистенциальный статус изображения определялся состоянием внутренней погруженности, отрешенностью, состоянием пребывания. Несмотря на значительный разброс типов изображения по отдельным цеховым "школам", различия не нарушают общей системы указанных принципов живописного языка.

Несколько особняком стоят портреты Тома Вишанова /ок. 1750-нейвв./: изображение проигумена Феодосия, держащего модель храма и крест в руках, исполнен выражения энергии, в характеристике лица проступают элементы светотеновой моделировки /1811, церковь Покрова Богородицы Рильского монастыря/. Эти особенности объясняются тем, что художник в молодости получил солидную профессиональную подготовку в Вене. Однако уже в живописи его сына Димитрия Т. Молерова /ок. 1780-1868/ приверженность традиции читается очень определенно. Изображения /портрет Рады в главной церкви Рильского монастыря и там же портреты Вилко, дядо Яне и бабы Стефаны /1840-1841/, портрет иеромонаха Севастьяна и архи-

ерея Серафима в метохе Пчелино Рильского монастыря /1839/, портреты Марии и Михаила в параликсе /там же, 1840/ подчеркнуто иератичны, парные портреты отличает строгая симметричность композиции. Перечислительность примет внешности звучит суммарно, а мягкая графичность и скругленность силуэтов дарителей обнаруживает лирическую струну дарования мастера. К еще более архаичной группе памятников относятся ктиторские портреты К.Валева, С.Валева, М.Зографа. Их отличает дробность набора деталей, скованность пластики и угловатая манера письма.

Несколько большая свобода свойственна портретам Захария Зографа. Забегая вперед, скажем, что этот выдающийся мастер болгарского Возрождения стал основоположником светского портрета в болгарской живописи. Однако расписывая храмовые интерьеры, он целиком оставался верным канону в представлении дарителя. Хотя в портрете Теодоры Дуган и Рады /Рильский монастырь, 1844/ художник вводит бытовые детали и отчасти наделяет персонажи психологическими характеристиками, а костюмы ктиторов этнографически точны, в изображениях господствует традиционная симметрия, лица проникнуты интонацией отрешенности. Аналогично решены и автопортреты мастера в системе храмовой росписи, а также портрет хаджи Теодоры с сыновьями в Троянском монастыре /1847-1848/.

Ктиторские портреты являются портретами лишь отчасти, они не передают личностного образа портретируемого. Весьма существенным элементом их художественного пространства является надпись. Текст надписи осмысливается графически, то есть каждый художник вводит его в единый живописный ряд, но по отношению к изображению он занимает доминирующую позицию. Изображению отводится роль визуального комментария, указывающего на факт вербального обозначения конкретного лица. Вся полнота означающего берет на себя надпись, содержащая имя дарителя, дату создания храма, а иногда и другие сведения о ктиторе /его социальный статус, место рождения и т.п./. Вербальный ряд здесь обладает более высоким, чем визуальный, положением в иерархии кодов: он удостоверяет истинность факта дарения. Надпись становится индексальным знаком, оставляя изображению роль фона. В ктиторском портрете изображение стоит в оппозиции к "поведению", ибо гестуальный модус закреплен за письменным словом, а визуальный ряд вторичен по отношению к вербальному. В связи "изображение - поведение" члены отношения полностью разведены.

Вместе с тем, несмотря на отсутствие у изображения гестуаль-

ного модуса, известное взаимодействие между "изображением" и "поведением" все же начинало намечаться в ктиторском портрете: рассмотренные группы портретов различаются по степени конкретизации внешнего облика ктитора. И хотя эта конкретизация еще не ведет к принципиальному прорыву надъиндивидуального пространства, тем не менее само количественное увеличение признаков-характеристик повышает уровень разнообразия зрительного ряда, и в этом коренятся предпосылки будущих трансформаций.

Нечто подобное происходило в начале XIX века и в агиографическом жанре болгарской литературы, который можно в известной мере рассматривать в качестве аналога предвозрожденческого ктиторского портрета. В "Житии и страданиях грешного Софрония" - сочинении Софрония Врачанского 1802-1804 гг. - переплетены различные типы сознания: от патриархально-безличностного до рационально-эстетизирующего. Здесь "видение мира пластично, а слово живописно"⁵, то есть как и в изобразительном искусстве вербальный и визуальный коды полностью разведены и при этом словно замещают друг друга. Но еще важнее - это то, что по сравнению со средневековой нормой агиографики здесь повышается степень "реальности изображения человеческой жизни".⁶ "Мир заперел вдруг конкретным чувственным многообразием", однако "эти эпизоды и характеристики, при всей их живости, являются результатом скорее эмпирической фиксации, чем поэтического осмысления жизни как целого".⁷ Интересно, что в рукописной книге-автографе сохранился акварельный автопортрет Софрония Врачанского 1804 года, где он представил себя в плоскостной, отвлеченной манере ктиторского портрета.⁸ Как в литературном, так и в живописных произведениях разведенность членов отношения "изображение - поведение" не допускает между ними взаимодействия, хотя посредством повышения разнообразия характеристик некоторая эвентуальная связь и начинает проступать.

Ктиторский портрет можно связывать с ранним станковым портретом лишь формально, по существу они противостоят друг другу. Реальный катализатор жанра мы склонны видеть не в изображении человека, а - архитектуры - в архитектурном пейзаже живописи "а ла франга". Логика имманентного художественного развития разрушает формальную типологию жанров, которые как правило являются позднейшими проекциями нормативного мышления. Между портретом и изображением архитектуры в то время в балканском искусстве не существовало непреодолимого барьера. С другой сто-

роны, роль архитектурного пейзажа в становлении светского портрета - это указание на то, как велика была значимость внешних факторов для развития внутренней художественной формы в искусстве балканских народов начала XIX века.

В болгарскую живопись эпохи национального Возрождения архитектурный пейзаж пришел из османской столицы. Широко распространенное в турецком искусстве XVIII века в декоративных росписях светских интерьеров живописное направление "а ла франга" явилось результатом европеизации османской культуры под влиянием укрепившихся экономических и политических связей Порты с Францией.⁹ Живопись "а ла франга" - это своеобразный сплав позднего европейского рококо и мусульманского орнаменталистического художественного видения. Перенесенное на болгарскую почву, это явление в первой половине XIX века дало весьма своеобразные всходы: европеизированный турецкий образец обогатился славянской непосредственностью чувств, насытился знаковым содержанием православно-балканского культурного контекста. Особенный интерес представляют архитектурные пейзажи - обязательный компонент росписей. Обычно размещенные в нишах и на стенах парадных комнат, они украшали интерьеры зажиточных горожан Пловдива, Копривштицы, Тырново, Самокова и других городов круга возрожденческой культуры.

В научной литературе принято различать этот вид росписей по национальной принадлежности их создателей, которая, якобы, оказывала влияние на стилистику изображений /росписи столичных мастеров-турок, росписи учившихся у турок болгар, наконец, росписи местных художников, получивших знания о стиле из третьих рук/.¹⁰ Более правильным, на наш взгляд, представляется принцип типологизации, основанный на характере взаимодействия с "натурой". Такой подход имеет свое историко-психологическое основание: для тогдашнего реципиента едва ли было столь существенным различать "угол отклонения" этих пейзажей от образца столичной моды. Скорее всего, в сознании современников они воспринимались как единый зрительный ряд, как знак престижности, символ приобщения к европейской культуре и образу жизни, пусть даже преломленных сквозь призму опыта иноверцев. Рост местной буржуазии заставил болгар взглянуть на предметы роскоши - убранство богатых домов - чуточку по-турецки. Этим мы несколько не хотим умалить ценности самобытной культуры эпохи национального Возрождения - напротив, сущностный подход способен выявить ее во всей полноте. Анализ имманентного процесса показывает, что в архитектурном пейзаже происходило накопление потенциала достоверного представления

зримого мира. Именно это свойство отношения к природе позволяет протянуть прямые нити от живописи "а ла франга" к раннему станковизму.

Повышение коэффициента конкретности во взаимодействии изображения с природой не следует понимать механистически. Архитектурный пейзаж "а ла франга" передавал отвлеченные мотивы - панорамы городов, отдельных сооружений, воспроизводящих ту или иную "натуру" очень условно - как набор ассоциативных признаков. Художники, судя по всему, никогда не бывали в тех городах, которые они изображали: это были для них земли далекие и обетованные, утопические символы недостижимой цивилизации. Мастера Мокка и Мавриды /видимо, болгары/ изобразили в доме торговца С.Хиндлияна в Пловдиве город "Петербург" /о чем свидетельствует надпись/ - широкую панораму реки, обрамленной гранитными набережными, где расположились украшенные мерными колоннадами классицистические дворцы, а рядом - город "Венеция" /также имеется надпись/: крутой мостик через канал, просторные аркады первых этажей зданий, выходящих к воде.

Встречаются и совсем фантастические города и постройки, невероятные сочетания реалий: на улицах европейского типа разгуливают слоны и верблюды.^{II} Понятия "натуры" в смысле реалистической эстетики XIX века здесь еще не существует. Первичной реальностью является как бы реальность новой "эрминии". В ее роли могли выступать открытки с видами европейских городов, иностранные гравюры, в том числе и с портретными изображениями, хлынувшие на Балканы в начале прошлого столетия в потоке прочей массовой продукции, а также непосредственные впечатления от поездок в османскую столицу. Таким образом, повышение коэффициента конкретности здесь - это не взаимодействие с естественной природой, а с "природой" чужого стиля, взаимодействие, порождающее существенный сдвиг в отношении "изображение - поведение": маркированным все более становится изображение.

Архитектурный пейзаж с точки зрения строения формы и своего смысло-образа занимает срединное положение между ктиторским портретом и портретом станковым. Прежде всего, здесь имеет место сочетание принципов прямой и обратной перспективы в пределах одной композиции, чем достигается своеобразный эффект парадоксального пространства, одновременно обращенного к зрителю, раскрытого миру и при этом погруженного в себя, самодостаточного. Срединность проявляется также в сочетании усложнения зрительно-

го образа при сохранении декоративного звучания целого. Барочный прорыв" стеной поверхности уравновешен плоскостностью стелющегося подобно орнаментальному фризу изображения. Наконец, поэтику пейзажей можно отнести к поэтикам промежуточного типа силу характера иконографических трансформаций. Мера разнообразия задается здесь принципом аналогии: степень информативного "приращения" смысла зависит от количества "аналогизирующих" изобразительных рядов. Так, пейзаж в доме Марциных /Самоков, сер. XIX века, худ. А. Йовевич/ решен монотонным повторением мотива аркады первого этажа зданий, кипарисов на заднем плане и раскреповок пандусов в нижнем ярусе композиции. Мера разнообразия вносится посредством нарушения симметрии в сочетании фрагментов-блоков, "непредсказуемости" изгиба общего рельефа панорамы, а также введения бытовых деталей - лодочек в заливе, облаков и т.п.

Повышение "самости" изображения за счет приращения информации влечет за собой повышение его коммуникативности. Вербализированный гестуальный модус изображения в ктиторском портрете уступает здесь место собственно визуальному. Последний наделяется значением носителя поведения в той степени, в какой актом культуры становится выбор художественной модели и адаптация ее в соответствии с локальной традицией. В культуре, вставшей на путь смены ценностных ориентиров, возникает новое понятие - понятие социального статуса, которое приводит к тому, что поведение личности приобретает самоценное значение, акцент с факта "пребывания" переносится на факт "имиджа". Изображение тоже начинает наделяться значением социального престижа, изобразительный символ начинает обретать собственный "имидж".

В отличие от византийской эстетической системы, где статус изображения определяется местом в композиции сакрального пространства, в эпоху первичной европеизации на Балканах понятие статуса соответствует понятию усвоения: стиля, стилевого мышления как стереотипа поведения, наделенного значением престижа. Выход за пределы сакрального пространства читается как акция передвижения по горизонтали /к Европе/.¹² Именно движение по горизонтали наделяется экзистенциальным смыслом. Вертикальная ось средневекового миропонимания словно опрокидывается. Момент ее опрокидывания манифестируется в живописи балканских народов как акция сознательного выбора - выбора нового способа визуализации зримого мира. Вместе с тем, от времен канона остается форма ритуализованного поведения, ибо акция передвижения по горизонта-

ли наделяется сакральным значением. "Изображение" и "поведение" в рамках принятого нами отношения сближаются, между ними устанавливается баланс. Повышение коэффициента конкретности здесь есть выражение стиля как выбора, а следовательно - как действия. Речь идет о возникновении в архитектурном пейзаже гестуального модуса изображения. Перед нами - портрет города, города как начала, обладающего собственным лицом, а не случайной суммой внешних признаков.

Вообще, в "портретировании" архитектурной панорамы можно рассмотреть дальний отголосок мифопоэтической персонификации города свойственной архаическому типу мышления и его реплик в более поздние эпохи /ср. библейский образ Вавилона как Великой Блудницы, средневековые аллегории города и позже - наделение города антропоморфическими чертами - "чрево Парижа", отождествление Петербурга с Петром, Москва как "пурпурносная вдова" у Карамзина и пр./. Город как имя - это и есть портрет города. Допустимо предположить, что содержащиеся в архитектурных пейзажах "а ла франга" колебания между стремлением к конкретному обозначению, идентификации изображения при этом интонации миража, утопии отражают звучание мифопоэтической струны балканского сознания в переходную эпоху - сознания, одновременно хранящего верность традиции /в онтологизации символа/ и перешедшего уже на новый модус /в дезонтологизации зрительного образа/. Возникает характерная для архаического мышления тавтологизация сообщения, передаваемого различными кодами: изображение реального есть название, именование в визуальном коде, но при этом факт именования указывает на имплицитно содержащееся в изображении имя вербализованное, то есть возникает вербальный код.

Подобную тавтологию можно отнести к типу барочной эмблематичности как части общей системы барокко, пришедшей в Османскую империю из Европы еще в XVIII веке, а у балканских славян подержанную еще и веяниями из России.¹³ Однако учитывая общий архаизирующий тип миропонимания болгарских художников, еще очень прочно связанных в начале XIX века с традициями поствизантизма, с эпическо-фольклорным типом эстетических реакций, можно сказать, что барочная эмблематичность лишь наложила на собственные традиционные ментальные структуры, отрезонировав их и тем самым - усилив их звучание.

Если в ктиторском портрете имя и зрительный ряд как текст и изображение были разведены, то есть гестуальный модус был

преимущественно закреплен за словом, в архитектурном пейзаже происходит сближение изображения и его имени, а появление понятия престижности стиля наделяет гестуальностью визуальный код. Своим рождением на свет гестуальность изображения обязана наложению нового - стилевого - типа художественного мышления на старые ритуализованные стереотипы коммуникации изобразительной формы, то есть ее "поведения".

Следующий этап парадоксальных метаморфоз поствизантийской модели на пути ее преобразования в модель европейского художественного видения нового времени происходит в поэтике раннего портрета-примитива. Намеченная в архитектурном пейзаже тенденция к слиянию "изображения" и "поведения" достигает здесь яркой выраженности.

Среди ранних портретов обращают на себя внимание изображения домовладельцев на стенах их собственных жилищ /как правило, внешних стенах, то есть напоказ всем прохожим/. Интересен настенный медальон с портретом Г.Павлиди - крупного пловдивского торговца /сер. XIX века/. В художественном отношении изображение еще очень несмело, однако бросается в глаза значимость идеи поведения: носителем гестуального модуса является и костюм, и антураж интерьера, и сама поза изображаемого. Все направлено на то, чтобы продемонстрировать зрителю "европейскость" образа жизни, манер, воспитания хозяина дома. Носителем гестуального модуса является и сам факт портретирования богатого "денди": наивно-тщеславное балканское сознание обнаруживает в этом свою еще вполне традиционалистскую сущность.

Разорванность прежних сакрализованных связей внутреннего смысла при укреплении смысла внешнего - смысла отношения "изображение - поведение" характеризует и ^{авто}портрет Захария поп Радойкова /1861/ в росписи ц. Иоанна Предтечи в селе Карабунар близ Пазарджика. Изображен элегантный молодой человек в длиннополом сюртуке, с книгой и пером в руках. Отзвуком ктиторского портрета выступает лишь надпись с именем мастера и датой создания изображения. Однако все остальное - иное, ориентированное на зрителя, умеющего оценить новый тип этикета. Этикет является одновременно и предметом изображения, и условием адекватного восприятия этого изображения, то есть составляет часть прагматики зрительного образа. Несмотря на угловатость позы портретируемого, неумелую композицию, которой явно не хватает места в отведенной нише, изображение подкупает излучаемой им энергией неопитства, восхищенного собст-

венной смелостью в разрушении цехового канона, в приобщении к новой социальной роли. Между изображением и "поведением" устанавливаются отношения эквивалентности /-тождества/. Иными словами, гестуальный модус изображения сообщает живописи новый тип поэтики - поэтику тождества.

Портрет описанного рода вызывает ассоциации с ранними дагерротипиями. Тот факт, что светский портрет на Балканах возникает практически одновременно с изобретением фотографии в Европе /в сербской живописи - несколько раньше/, выводит проблему перехода живописи от византийского канона к стилевому мышлению нового времени за пределы проблематики традиционной типологии "исторического примитива". Изменение экзистенциального статуса живописи в связи с приходом фотографии - тема особого рода. Однако учитывать влияние этого внешнего фактора на трансформацию поэтики болгарского портрета представляется крайне важным: возникновение светского портрета в период развития портрета фотографического не могло не задать специфический смысл живописному изображению, определить особые условия его восприятия. Эта специфика, на наш взгляд, состоит в том, что изображение одновременно и хранит память о канонической самотождественности, и наделяется предощущением поэтики тиражированного изображения, лишённого бытийственного смысла и сменившего целеполагание "быть" на умонастроение "казаться".

На уровне стиля с такой переменной модуса мы уже встречались при анализе архитектурного пейзажа. Теперь понятие статуса изображения распространяется на всю прагматику визуального текста, определяя собой не только общий фон, но и весь гестуальный смысл жанра. Произошло удивительное совпадение двух разных исторических фаз культуры в пространстве визуального кодирования: дезонтологизация иконических значений в болгарской живописи на этапе ее секуляризации происходила одновременно с дезонтологизацией живописного изображения в Европе вследствие изобретения фотографии как изобразительной системы, принципиально ориентированной на мир феноменов. На первых порах своего существования фотография как любая новая знаковая система еще вела себя как живопись, то есть мыслилась еще в прежних семиотических категориях. Однако живопись, пусть даже не имевшая прямого контакта с этим техническим чудом, уже не могла вести себя по-прежнему.

Понятие изображения, наделенного поведенческой функцией, не выглядит абсурдным. Элемент абсурдизма возникает тогда, мы -

- пусть даже метафорически - начинаем приписывать визуальному тексту свойства "текста" общения, социальной игры. Между тем, данный абсурдистский комплекс составляет важную часть любого становления в культуре, особенно в культуре, где происходит дезонтологизация сущностей. К тому же, парадоксализм вообще свойственен балканскому менталитету. Он обусловлен целым рядом особенностей развития народов этого региона, где переплелись различные этносы, перемешались культурные страты, где постоянный цейтнот препятствовал полновесному вызреванию идей и явлений, где мифопоэтический пласт мышления цементировал процессы, осознающие себя совершенно в других категориях. Балканский опыт художественного становления на примере становления портретного жанра показывает, что этот парадоксализм выступает зачастую "оберегом" традиционного регионального мышления. Эстетический смысл дезавтоматизированного поведения и коммуникативный смысл живописи как ритуального действия образовали некое тождество в портретной живописи Захария Зографа /1810-1853/.

Выше уже шла речь об этом художнике как авторе ктиторских портретов. В росписях Преображенского, Троянского и Бачковского монастырей имеются автопортреты мастера, лежащие еще целиком в сфере поствизантийского художественного видения, хотя и содержащего уже ряд предпосылок мышления новоевропейского типа. Однако творчество художника интересует нас прежде всего с точки зрения станкового портрета, родоначальником которого в болгарском искусстве он является. Само по себе интересно для характеристики культуры переходного типа, что одна и та же личность может вести себя двояко - в коде поствизантизма и в коде нового времени. Это удвоение носителя видения есть оборотная сторона тождественности связи "изображение - поведение".

В живописи Захария Зографа жанр портрета - станкового и светского - полностью самоопределился. Портрет вышел на новый формообразовательный и экзистенциальный уровень. Мы остановимся лишь на одном аспекте творчества З.Зографа-портретиста, а именно, на проблеме интертекстуальности его произведений в связи с проблемой гестуального модуса изображений.

Захарий Зограф является автором трех станковых портретов маслом: портрета Неофита Рильского /1838/, портрета Христианы Д. Зографской, жены брата художника /1838-1841/, а также автопортрета 1840 года. К ним следует добавить и акварельный портрет девушки 1840 года. В искусствоведческой литературе справедливо

отмечалась цитатность стиля этих произведений, вызывающих отдаленные ассоциации с живописью итальянского кватроченто, указывалось на взаимодействие фольклорных и профессиональных слоев живописи, создавших выразительное своеобразие "примитивизма" произведений З.Зографа.¹⁴ Знакомство со стилем мастеров далекого прошлого являлось результатом изучения З.Зографом западноевропейских гравюр, в большом количестве собранных мастером во время его поездок в Вену, а также уроков, полученных живописцем от французских мастеров, некоторое время работавших в Пловдиве. Вместе с тем, интертекстуальность такого рода - атрибут многих типов "исторического примитива" и не отражает балканской специфики живописи болгарского мастера.

Специфика проявилась, на наш взгляд, в интертекстуальности живописи З.Зографа провиденциалистского характера: связи портретного творчества болгарского мастера с грядущей эрой фотографического изображения человека. Провиденциализм сказывается в насыщении портретов гестуальным смыслом.

Разумеется, прямого соприкосновения между творчеством З.Зографа и первыми образцами дагерротипий не было. Речь не идет и о косвенной связи между ними. Речь идет о том, что в отличие от многих других "исторических примитивов", лежащих в лоне более ранних эпох, произведения Захария Зографа возникли в культурном пространстве, пропитанном предощущением революционных перемен - революционных для всякого рода двумерного изображения. Имеется ввиду изобретение фотографии. И такого рода интертекстуальность - насыщенность грядущим смыслом, смыслом еще не реализованным, но уже возникшем где-то на "атомарном" уровне художественного сознания, не могла не оказать воздействия на особого рода прагматику портретов З.Зографа, на гестуальность их изобразительной формы.

Примером может служить Автопортрет художника. Стиль этого произведения, основанный на взаимодействии скругленных графических прорисовок и дробной конкретности детали, на декоративной плоскостности и мягкой светотеневой моделировке, призван реализовать идею гармонизированного самопознания художника, уже покинувшего пределы канона в формообразовании, но не утратившего целостности миропонимания, присущего сознанию балканского мастера. На фоне общей приглушенности колорита этого полотна светонесной силой веет от пастельно-охристых тонов лица портретируемого. Образная целостность произведения базируется на соче-

тании благостного смирения и энергии личностного начала, на балансовании интонаций между простодушным ощущением новизны мира и патриархальной преданности заветам старины. Здесь встретились пространства разных культур, соединились разнонаправленные векторы времени. Наконец, здесь произошло соприкосновение того, чем изображение хочет казаться с тем, чем оно быть не смеет.

Художественная структура автопортрета Захария Зографа опровергает древнюю мысль о том, что невозможно войти в поток исторической судьбы дважды. Интертекстуальность произведения, обращенного и к поствизантийской иконописной традиции, и к раннему итальянскому Ренессансу, и к модели поведения и самосознания современного художнику европейца, заставляет зрителя проявить значительно большую восприимчивость к смысловым слоям произведения, нежели к их стилистической данности. Не акт выбора стиля приобретает здесь самоценное значение, а взаимодействие стилевых слов, то есть гестуальный модус внутренней формы. Достигаемая им тождественность "изображения" и "поведения" есть свидетельство именно балканского вторичного "вхождения" в историю.

Эти отношения тождества определяют момент рождения. На следующем этапе развития станковизма в портретной живописи зыбкий баланс, на котором основано портретное творчество З. Зографа, — баланс между кажимым и кажущимся в бытии изображения будет естественным образом нарушен. В портретах Станислава Доспевского /1823-1879/, Георги Данчова /1846-1908/, Николая Павловича /1835-1894/, созданных уже на солидной базе европейского профессионализма, гестуальные значения изобразительной формы сворачиваются, уступая место иной прагматике, иным оппозициям. Изменится целеполагание культуры: пафос самопознания сменится стремлением выйти из оков провинциализма. Тем самым возникнет замкнутый порочный круг. Захарии Зографу эти амбиции и эти тупики еще неизвестны: его портретная живопись органична и самодостаточна.

Слияние "изображения" и "поведения" характеризует этап неустойчивого равновесия в культуре, переживающей процесс смены парадигмы, когда активизируются все силы животворящего духа. Гестуальный модус изображения в болгарском станковом портрете раннего периода есть пробуждение структуры коммунитас,¹⁵ дезавтоматизирующей поведенческий, коммуникативный аспект изобразительного языка и тем самым наделяющий "текст" портрета смыслом ритуала переходности. В ситуации изменения экзистенциального статуса изображения, когда происходят глобальные процессы изменения

всей духовной жизни, проявляются наиболее типичные особенности балканского художественного сознания, хранящего верность своим мифопоэтическим корням. Феномен становления станкового портрета в болгарской живописи первой половины XIX века есть одно из проявлений регионального менталитета.

¹ Термин "гестуальность" произведен нами от латинского *gestio* что означает - поведение, образ действия. Этот термин вводится нами для того, чтобы назвать прагматику в нужных для данной работы масштабах.

² См. В.Н.Топоров. Тезисы к предистории "портрета" как особого класса текстов. - В кн.: Исследования по структуре текста. М., 1987, с.278-287.

³ Л.И.Тананаева. Сарматский портрет. М., 1979. О.С.Евангулова. Изобразительное искусство в России первой четверти XVIII в. М., 1987.

⁴ А.Василиев. Български ктиторски портрети. София, 1960. Он же, Български Възрожденски майстори. София, 1965.

⁵ Г.Д.Гачев. Ускоренное рахвитие литературы. М., 1964, с.68.

⁶ Там же, с.69.

⁷ Там же, с.70.

⁸ Ленинград, Гос. Публичная библиотека им.М.Е.Салтыкова-Щедрина, собр.М.П.Погодина, № 1204, л.5 об.

⁹ С.Е.Arseven. Les arts decoratifs turcs. Istanbul, 194-.

¹⁰ А.Рошкова, Л.Мавродинова. Стенописен орнамент. София, 1985, с.124-128.

¹¹ Такая композиция имеется в росписи дома Лесковых в Панагюриште /сер.XIX века/.

¹² Об аналогичной трансформации в балканском художественном сознании см.: Н.В.Злыднева. Проблема "национального стиля" в балканской архитектуре конца XIX - начала XX века в контексте европейского неоромантизма. - Советское славяноведение, 1989, № 3.

¹³ А.А.Морозов, Л.А.Софронова. Эмблематика и ее место в искусстве барокко. - В кн.: Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979. Г.В.Вилинбахов. Основание Петербурга и имперская эмблематика. - Труды по знаковым системам XVIII. Уч. зап. Тарт. гос. университета. № 664. Тарту, 1984.

¹⁴ Е.П.Львова. Изобразительное искусство Болгарии эпохи национального Возрождения. М., 1975. Г.С.Островский. Захарий Зограф. М., 1987. О портрете в живописи итальянского кватроченто см.: И.Е.Данилова. Портрет в итальянской живописи кватроченто. - Советское искусствознание '74. М., 1975, с.141-154.

¹⁵ О структуре "коммунитас" см.: В.Тэрнер. Символ и ритуал. М., 1983.

"РЕАЛЬНЫЙ МИР" В НАРОДНОЙ ИКОНЕ РОССИИ И БАЛКАН XVШ - XIX ВЕКОВ. /К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ/.

Икона может быть мастерства высокого и невысокого, но в основе ее непременно лежит подлинное восприятие потустороннего, подлинный духовный опыт.

П.Флоренский. Иконо-стас. - Богословские труды, 1972, № 9, с. 103.

Идейно-образный мир православной иконы давно интересует мировую науку. Уже в 10-е - начале 20-х годов XX в. Е.Трубецкой^{1/} и П.Флоренский^{2/} увидели настолько важные темы и методы ее научного анализа, что влияние их работ на последующее развитие теологии иконы сегодня явно и неоспоримо. Дальнейшее продвижение в этой области связано с такими именами как Л.А. Успенский^{3/}, В.Лосский^{4/}, П.Евдокимов^{5/}, К.Онаш^{6/}. Очень много в этой области сделали и советские ученые С.С.Аверинцев^{7/}, Б.А.Успенский^{8/}, В.Н.Топоров^{9/} и др. Между тем, на фоне достаточно подробного исследования символики и языка главным образом византийской и древнерусской живописи, своеобразие идейной структуры иконописи более позднего периода и, в частности, народной иконописи России и Балкан XVШ - XIX вв. /в сравнительном плане/ явно изучено еще недостаточно^{10/}.¹

Особый интерес, проявляемый современной наукой к реконструкциям сознания других эпох, а отсюда и к вопросам внутреннего мира человека, коллективного сознания, народного религиозного опыта и поведения заставляет, на наш взгляд, обратить

¹ Проблему общего и особенно в "поствизантийской" иконописи Балкан поставили, кстати, еще на I-м Международном конгрессе балканистики в Софии в 1966 г. М.Хадзидакис, С.Петкович, А.Божков и др.^{11/}.

более пристальное внимание на связь всех этих вопросов с последней народной иконой.

То, что в основе последней лежит, по наблюдению П.Флоренского, "п о д л и н н ы й духовный опыт" того или иного народа, представляется несомненным. Но как найти ключ к его выявлению, насколько эффективными могут оказаться даже самые тонкие и комплексные методы исследования? Сразу следует оговориться, что, видимо, даже конечные результаты при обнаружении столь сложно уловимых и скрытых единиц анализа вряд ли окажутся четкими. В данном же конкретном случае нам хотелось бы сделать только первый шаг на пути исследования религиозного сознания /в наиболее контрастных оттенках/ народов России и Балкан, допуская, во-первых, его относительную устойчивость и фиксированность, характерную и для нового времени, и во-вторых, принимая во внимание прежде всего ограниченный объем формирующих его текстов. Отсюда значение народной иконы сложно преувеличить, поскольку именно она в силу своей специфики передает, на наш взгляд, наиболее важные и глубинные смыслы той или иной культурно-исторической и религиозной традиции, т.е. то, что являлось в народном сознании с в я т ы н е й.

Диагностически ведущий аспект такого исследования может основываться на выявлении в иконе как-бы "информационного парадокса", т.е. нарушения принципиально важной для восточнохристианского искусства оппозиции "реальное-мистическое", регулируемой канонами. В народной православной иконе нового времени (самых разных культурно-национальных вариантов) законы этой оппозиции стали нарушаться намного чаще, чем в искусстве средневековья; и как следствие этого нарушения явилось автоматическое увеличение в иконе той "реалистической информации", которая приводила к усилению ощущения в ней реального мира. "Реальный мир" в народной иконе - это прежде всего ее эмоциональная тональность, которая достигалась различными средствами. Главные из них - разрушение пространственно-временных законов иконы и ее цветовой символики, народная орнаментика, национальный костюм и национальный типаж действующих лиц, предметы народного быта, национальная военная атрибутика, психологизм образов и т.п. Другими словами, это все то, что "заземляло" икону, ориентировало ее символику на связь с миром действительности, полу-

чая особое знаковое содержание. Знак сближался здесь уже не с символом, который в религиозном искусстве является выражением предчувствуемого бессознательного, первообраза, а скорее с аллегорией, которая всегда есть парафраза сознательного содержания.

Несложно убедиться, насколько насыщена "реальным миром" народная балканская икона эпохи национальных Возрождений и особенно икона болгарская. Так, пейзаж в болгарской иконе XIX в. св.Димитрий с житием дан не в обратной, а в прямой перспективе, цвета святости /которые должны соотноситься с божественным началом в зависимости от длины световых волн/ активно проникают здесь как в пейзаж, так и в одежды второстепенных персонажей, а повергнутый св.Димитрием князь тьмы – типичный турецкий воин^{12/}. Во многих иконах "Огненное восхождение Ильи-пророка" XIX в. тряпичной школы милоть, которую Илья оставляет Елисею как символ пророческого дара, подчеркнуто изображается в виде болгарского кафтана, хотя все остальные одежды в иконе могут быть традиционными^{13/}. В типично молдавский кафтан одет и император Лев в иконе Покров начала XVIII в. из одноименного скита монастыря Нямец, хотя писавший ее валахский мастер Урсул явно пользовался русским образцом, в котором такого просто не могло быть.

Уже на данной стадии исследования можно утверждать /со всеми необходимыми оговорками/, что все эти проявления "реального мира" в иконе вытекали не только из специфики народного примитива с его установками на маргинальность художественного мышления, а также веяний сложного сплава идей просветительства с элементами эстетики романтизма, барокко и классицизма, но и обуславливались в сочетании с переменами в сознании глубинными эмоциональными императивами национальной духовности.

Не может ли тогда именно "реальный мир" и его место в общей символике народной иконы стать одним из тех ключей для обнаружения особенностей народной религиозности, которые так сложно нащупать и подобрать?

Если учесть, что "реальный мир" в иконе исключает обычную психологическую интерпретацию, то можно задать себе очередной вопрос, каково же ядро переживания этого мира? На наш взгляд, есть все основания полагать, что "реальный мир" в иконе – это

не есть жизнь в смысле переживания, которое как бы замкнуто в себе. Это — жизнь в с о п р и к о с н о в е н и и. Попадая в ряд символов высшего плана бытия, структура этого "реального мира" моментально обнаруживала свою интенциональность, направленность на соприкосновение с миром иных ценностей, проявляла собирание "тмы" жизни в ее направленности к Божественному свету, т.е. Богу. И в этом плане можно говорить о трансцендировании "реального мира" в иконе, потенциально заложенном в нем выхождении за свои пределы. Другими словами, в процессе молитвенного акта оживал не только язык тех символов, которые непосредственно передавали архетипический образ, но "символическое" звучание получали любые элементы универсума, которые воспринимались в иконе в качестве знака сущности — будь то типичные для Болгарии XIX в. дома и пейзажи или мотыга, которой Адам вскапывает землю, или с народным орнаментом пряска, с которой изображена Ева (росписи Захария Зографа и Димитра Христова в церкви Константина и Елены в Пловдиве).

Интересно в этой связи попытаться выделить категорию времени в народной иконе, в которой присутствует "реальный мир". По всей вероятности, в ней обнаруживается три времени. Это историческое время с определяющим значением будущего и тем самым сопряженное с сакральным временем. Выражением сопряженности этих двух времен являлась каноническая структура иконы. Но есть в такой иконе и экзистенциальное время, которое может проявляться именно в "реальном мире" и имеет активный и лично-исторический характер, выступая как национальная судьба. И именно оно, это экзистенциальное время самым теснейшим образом связано с человеческой деятельностью, исканием, напряжением и ожиданием.

Накопленный на данной стадии исследования опыт показывает, что моделирующая структура "реального мира" в балканской иконе XVIII — XIX вв. гораздо значительнее, заметнее, гораздо больше бросается в глаза, чем в иконе русской /великорусской/. Надежность всех приведенных выше примеров подтверждается возможностью их достаточно легкого увеличения /притом в типологической связи с иконописью различных балканских регионов/, в то время как такого рода детали в иконописи Центральной России почти не попадаются. Для русской народной иконы совершенно не типично выделение той "национальной" сферы, которую балканский мастер

/изображая вместо традиционной милоти тот же национальный кафтан/ скорее всего сознательно соотносил со сферой благодати. Подобная "реальная" деталь выступала у него как раз источником той информативности, которая позволяла каноническому тексту иконы становиться достаточно мощным регулятором человеческой личности и культуры, что в свою очередь во многом обуславливалось спецификой складывания на Балканах национального самосознания и переживанием конфликта — религиозного, национально-культурного, политического и социально-экономического. Этот особый балканский мир с подавленными национальными чувствами постоянно создавал для индивида как бы экзистенциальную ситуацию, в которой его национальные ценности постоянно подвергались сомнению или отвергались вообще, т.е. вопрос о праве на их существование оставался открытым. Отсюда стремление болгарского или, скажем, валашского иконописца как бы включить "национальное" в святой, Божий мир, "символизировать" смысл национальной жизни и ее ценностей в "реальном мире" своей национальной иконы. Другими словами, религиозный опыт балканских народов был обострен конфликтом складывания национального самосознания с насильственным подавлением национальных чувств и включен в подсознательное переживание ими своей особой национальной судьбы, находившей, в частности, свое преломление в "реальном мире" народной иконы.

Из всего этого можно сделать осторожное предположение, что "реальный мир", будучи соотнесенным в народной иконе с реалистическими средствами выражения ирреального, т.е. с сознательной переработкой архетипического образа в символ, изначально связан с логическим сознанием, для которого характерна не только направленность на внешний мир, но которое, как заметил еще К.Юнг, обеспечивает именно приспособление к реальности.^{14/} Поэтому можно допустить /конечно, неизбежно несколько огрубляя предмет/, что именно в этой точке происходило, с одной стороны, трансцендирование, но с другой, — как бы "снижение" архетипического образа, его "заземление"; и уже отсюда вытекала та не раз отмечавшаяся исследователями сопричастность и взаимосозвучие балканской иконы со сферой фольклора^{15/}, для мира которого столь характерно смешение "земного" и "сверхъестественного", смешного и серьезного.

Нельзя не отметить, что наиболее развитую структуру "ре-

ального мира" можно зафиксировать главным образом в балканской иконе тех зон, где наряду с безусловно сложным и многообразно влиявшим на национальный религиозный опыт комплексом факторов /в частности, связанным не только с традицией и переменами исторических фаз, но и со специфически этнопсихологическими проблемами – воздействием на психику народов географической среды, влиянием языковых форм на особенности мышления этнических групп и т.п./ больше ощущалось воздействие по тем или иным историческим причинам западной римско-католической культуры. Так, с одной стороны, "реальный мир" может быть как бы скрытым, "стилизированным" и неоткровенным, например, в иконах тех областей, которые имели государственные связи с Венецианской республикой /Крит, Далмация/ или испытывали в той или иной степени влияние итальянского искусства. И тогда этот "реальный мир" /прямые истоки которого, видимо, в венецианско-византийской иконописи конца XIV-первой половины XV вв./ несет на себе печать некоторой как бы слабости борьбы с каноном и некоторой сухости, которая обычно свойственна уже достаточно устоявшейся и зрелой традиции. Об этом, в частности, наглядно свидетельствуют греческие иконы XVII – XVIII вв., находящиеся в экспозиции Музея икон в Венеции /св.Николай Чудотворец с житием XVII в., инв. №26; св.Говделас с житием начала XVIII в., инв. №30 и др./. Нарушение символики цветов, построенные в прямой перспективе пейзажи и т.п. сочетаются в них с "иконной" статичностью, симметрией построения и т.д.^I С другой стороны, "реальный мир" мог быть более ярким и откровенным, более примитивным и смыкающимся с народным искусством; и тогда намного сильнее ощущалось взаимосозвучие с фольклором, агиографической литературой и т.п., в нем, наконец, сильнее мог ощущаться тот известный "дух времени", некий сплав романтизма и просвещения, "реализма", классицизма и барокко /о котором уже упоминалось/. И именно в этом случае скорее можно

^I Здесь важно также отметить, что в греческой и сербской иконописи XVIII – первой половины XIX в. существовала и стилизация средневековых форм /Афон, Бока Которская и др./.

зафиксировать элементы "перевернутости" мира и смехового начала^{15/} (что могло быть приемлемо в иконописи той же Болгарии, Баната, а так же Воеводины, входившей с конца XVII в. в состав Австрийской империи и испытывавшей на себе ее культурное влияние и т.д.). Наиболее типичным примером данного наблюдения могут служить молдавские или югославские иконы на стекле, испытывавшие сильное влияние западной гравюры.

В русской же народной иконе XVIII – XIX вв. при всей ее сложности моделирующая структура "реального мира" несколько иная. /Утверждая это, мы, конечно, прежде всего имеем в виду доминирующие тенденции/. По сравнению с балканской иконописью, а также с иконописью тех политико-географических зон, где контакт с западной религиозной традицией был наиболее ощутим /например, Трансильванией, Восточной Словакией или Украиной и Белоруссией и т.д./ она, как правило, не выражена ни эмоционально, ни концептуально. Похоже, что в общем и целом этот "реальный мир" как бы исключен в русской народной иконе из сферы благодати, и здесь, в своих основных идейных и знаковых значениях она безусловно наследует не только традиции древнерусской живописи /на своем, естественно, уровне, в "сниженном" варианте/, но и наиболее существенные стороны русского религиозного опыта. В русской народной иконе явно больше ценится иная, Божья красота, в ней совсем другая концепция святости и интерпретация идеи особой сакральной отмеченности. И в этом плане была бы интересна попытка решения вопроса об устойчивости тех духовных ценностей, которые не только на протяжении столетий отчетливо сознавались, но и в значительной степени определяли поведение человека, ориентировавшегося на подобие неким идеальным образцам – обликам святых на своих национальных иконах.

Каковы же основные черты понимания святости в русской духовной традиции и можно ли найти их отражение в структуре русской народной иконы? Отмечавшееся в работах отдельных исследователей /в частности, Г.Флоровского, Е.Трубецкого и более подробно – В.Н.Топорова и С.С.Аверинцева/ понимание святости на Руси во многом как жертвенности (ср. с популярностью на Руси "страстотерпцев"), как упование на иной мир, на ценности, которые не от мира сего самым непосредственным образом взаимосвязано с тем особым аскетизмом древнерусской иконы, который в культурно-историческом контексте России нового времени не

только не потерял своей силы, но нашел свои крайние проявления в расколе, а в своих общих чертах был унаследован и русской народной иконой: обликами ее святых, ее пространством и временем. И именно в выработке своего понимания святости в национальной иконе русская православная традиция, видимо, проявила в наибольшей степени свою самостоятельность и творческие возможности. В отличие от "трезвой", транспонированной в "умственную" тональность аскетичности, скажем, греческой иконы, русская икона всегда была как бы более обнажена в своем сочетании умиленности и жертвенности, высшей скорби и высшей радости, и акцент в ней ставился не на "трезвую" и "умную" тяжесть подвига, а скорее на тонкую эмоциональную радость ее плода, на благодать и легкость бремени, жертвы, которая послана свыше. И отнюдь не случайно, что в русской истории и русской жизни могли породиться и внутренне до поры до времени таиться такие связанные в гиперсакрализацией крайности духовного максимализма, как пренебрежение этим, реальным миром, мечта о скором приходе священного царства и одновременный отказ от конструктивной деятельности, вера в спасение на пассивных путях и т.п.

Общий духовный строй русской народной иконы XVIII - XIX вв. /опять же конечно, в сравнительном плане/, лаконичность ее почти всегда канонически обусловленного языка, большая по сравнению с балканской иконой локализованность декоративных мотивов, которые, как правило, никогда не отсылают к целому, а являются все-таки подчиненными элементами структуры последнего, известное соблюдение цветовой символики и пространственно-временных законов построения, наконец, исключительно редкое обнаружение (а если оно присутствует, то опять же носит скрытый характер) "реального мира" - все это не может не быть отражением устойчивости глубинных императивов русской религиозной жизни.

Экзистенциальное время в русской иконе не выражено так откровенно, как в балканской, оно скрыто. Пространство строится главным образом внутреннее, духовное; "знаки" святости сориентированы в большинстве случаев на выявление энергии внутреннего духовного движения. Внешнее же пространство /"мир"/ не попадает как правило в эту сферу сакральной отмеченности /ср. с идеями Богооставленности мира, его безблагодатности, доведенными практически до эсхатологического диагноза у беспоповцев/ и если даже фон и поля /как бы условное внешнее пространства/ поздних

русских крестьянских икон /отнюдь не только старообрядческих/ покрывает "чеканный" орнамент, то в отличие от многих балканских икон, в которых это пространство как бы наполнено "реальным миром" – цветами, травами, звездами, реальным пейзажем и т.п. /порой оно приобретает вид сказочно устроенного космоса/, этот орнамент не сориентирован на захват этого пространства, он подчинен и подавлен каноничность фигур и особой, строго хранимой на протяжении веков эмоциональной тональностью ликов /"личного"/, в которых просвечивает это известное стремление к превращению жизни в божественную службу, универсальную литургию. И надо отметить, что при всем достаточно высоком уровне сложности развития поздней русской народной иконы наибольшей популярностью в народе пользовались именно иконы такого плана, о чем может свидетельствовать анализ известных в свое время по всей России "суздальских писем" – народных икон из крупнейших в православном мире в XVIII – XIX вв. центров народного иконописания – Палеха, Мстеры и Холуя. В середине XIX в. в одном только селе Холуе ежегодно выпускалось "серийных" народных икон до 2 млн./1/ штук.^{17/} Степень распространенности "суздальских писем" XVIII – XIX вв. на территории России была настолько же невероятно велика, насколько и их популярность в народной среде, их влияние на развитие локальных иконописных кустарных промыслов, а также их безусловное значение в развитии народного религиозного опыта и народного эстетического вкуса. Как бы подтверждая последнее, еще П.Флоренский проницательно предостерегал от пренебрежительного отношения к такого рода "серийным", "расхожим" иконам, отмечая, что "массовое" иконное производство "тоже относится к с у т и /разрядка моя – Т.О./ иконы, ибо свидетельству /т.е. иконе как образу Бога – Т.О./ надлежит просочиться в каждый дом, в каждую семью, сделаться подлинно народным..."^{18/}

Наряду со всем сказанным необходимо также отметить особо, что в балканских странах, попавших под власть Османской империи, иконописание перестало в то время быть искусством государственным. Поэтому и развивалось оно в основном только в нижнем слое культуры – в русле народного творчества. В верхнем же слое господствовала культура завоевателей в своем провинциальном или колониальном варианте. Отсюда на Балканах не было в этот период столь четкого и широко распространенного как в России разделения на иконы "высокого" стиля и народные, написанные "для народа".

Ведь иконописание в России в эти столетия (и особенно народное) являлось одной из важнейших областей внутренней государственной политики, оно поддерживалось и регламентировалось многочисленными и самыми различными государственными актами. Так, в частности, в императорских указах 1707, 1722, 1753 гг., а также в указе 1833 г. Владимирского губернского правления о "блюденнии правил" иконописания содержались строжайшие инструкции относительно того, чтобы "иконы писать искусно в надлежащем виде и без всякого суемудрия", а епархиальным архиереям предписывалось "неискусно писанные иконы исправлять и впредь неискусно писать отнюдь не допускать". Указом же от 31 августа 1759 г. подтверждалась традиционная практика русского иконописания под наблюдением ведущих мастеров, при этом всем иконописцам необходимо было иметь письменные разрешения - "свидетельства в искусстве их и писании святых икон" 19/.

Все это говорит о совершенно различных внутренних условиях развития и существования народной иконы в России и на Балканах и о важной роли этих условий в определении ее национального лица.

-
- I/ Трубенкой Е. Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. Париж, 1965.
- 2/ Флоренский П. Иконостас. - Богословские труды, 1972, №9 и др.
- 3/ Успенский Л.А. Смысл и язык икон. - "ЖМП", 1955, №6-8; Ouspensky L. Essai sur la theologie de l'eglise orthodoxe, Paris, 1960.
- 4/ Ouspenski L., Lossky V. The meaning of icons. Olten, 1952.
- 5/ Evdokimov P. L'art d'icone. Paris, 1960.
- 6/ Onaseh K. Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung. Heipzig, 1968.
- 7/ Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры. - В кн.: Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973.
- 8/ Uspenski B. The semiotics of the russian icon. Lisse, 1976.
- 9/ Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре - ^{svet} в Кн.: Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- 10/ Эти вопросы затрагивались в статье: Тарасов О.Д. Некоторые аспекты сравнительного изучения религиозной народной живописи России, Дунайских княжеств и Трансильвании X^{II} - XIX вв. - Советское славяноведение, 1989, №2.
- II/ "Communaute et diversite de l'art des pays balkaniques (XV^e-s. - debut du XVIII^e-s.)" - 1-er Congres international des etudes balkaniques et sud-est europeenes. Sofia, 1966.

- 12/ Тотева П., Москова С. 24 Иконы от южна България. София, 1987, илл. № 21.
- 13/ Божков А. Тревненска живопис. София, 1967, илл. № 88, 89.
- 14/ Днг К. Об архетипах коллективного бессознательного. - Вопросы философии, 1988, №1, с. 135 - 137.
- 15/ На это, в частности, указывал еще Н.П.Кондаков. См. Кондаков Н.П. Мифическая сума с земною тягою. - Списание на Българската академия на науките, кн.ХХП, София, 1921.
- 16/ Подробнее об этом см. Тарасов О.Ю. Некоторые аспекты сравнительного изучения религиозной народной живописи России, Дунайских княжеств и Трансильвании ХУП - XIX вв. - Советское славяноведение, 1989, №2.
- 17/ Подробнее эти вопросы рассматриваются в статье: Тарасов О.Ю. Русские иконы ХУП - начала XX вв. на Балканах. - Советское славяноведение /в печати/.
- 18/ Флоренский П. Ук. соч., с. 133.
- 19/ Государственный архив Владимирской области, г.Владимир, ф. 560, оп. I, ех, 108, лл. I - 2; Гольшев И. Суздальская иконопись. Начало и переход ее в народную промышленность во Владимирском крае. - Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1875, вып. I, с. 226-227.

СЛАВЯНСКАЯ И БАЛКАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

СХЕМА ОПИСАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Задача данной схемы - предложить модель для возможно более полного описания мифологического персонажа /МП/ в целях последующих типологических и сравнительно-генетических исследований. Попытки создания подобных классификаций предпринимались не однажды, причем каждый составитель исходил из своего понимания МП, поэтому следует оговорить, что подразумевается под этим термином в данном случае. МП рассматривается как инвариантный набор смысловых признаков, а само название демона является признаком существенным, но не определяющим. Стоит также уточнить, что в понятие МП мы включаем помимо собственно демонов, также и людей, которым приписываются демонологические черты /колдовство, оборотничество/, и святых в той мере, в какой они сближаются с собственно МП.

Схема предполагает выявление характерных черт МП на разных уровнях - лингвистическом, морфологическом, функциональном. Выделенные признаки условно можно сгруппировать в три больших раздела. I. Субъект в его "статике". В этот раздел входят названия МП, имена собственные, эпитеты; табуистические обозначения; описания ипостаси, которая соотносится с внешним обликом как общее с частным /в сущности рубрика "внешний облик" предполагает развернутую характеристику антропоморфной ипостаси/. К группе признаков, присущих МП, относятся атрибуты, особенности характера, пристрастия, "социальные" связи, а также генезис.

Другой большой блок признаков связан с деятельностью МП, т.е. в синтаксических категориях - с группой предиката. Мы различаем два типа действий - направленные и ненаправленные на объект. При этом одни и те же действия могут получать различное осмысление в зависимости от функциональной направленности /наказание, помощь, вредительство и т.п./. К описанию предиката тесно примыкают локативные и темпоральные характеристики, а также модусы.

Наконец третья группа признаков относится к объекту, на которое направлено действие, типам взаимодействия объекта с МП.

Два последних раздела схемы носят скорее вспомогательный характер, поскольку в принципе каждый из выделенных признаков может быть развернут в фольклорный мотив. Что касается источников сведений, то кроме традиционно привлекаемых жанров типа быличек, меморатов и т.п., это могут быть заговоры, малые фольклорные жанры /запреты, проклятия, благопожелания/, разного рода обряды, лексика. Сказки и песни играют в данном случае второстепенную роль, поскольку сильно отличается как сам набор МП, так и многие их функции. Таким образом, само распределение МП в разных жанрах может служить дополнительной характеристикой.

Предлагаемая схема-анкета разработана на материале славянской и балканской традиций Л.Н.Виноградовой, А.В.Гурой, Г.И.Кабаковой, О.А.Терновской, С.М.Толстой, В.В.Усачевой.

Сравнительное рассмотрение четырех женских персонажей, принадлежащих основным славянским традициям /восточнославянская русалка, западнославянская богинка и южнославянские самовила, самолива/, представленное в материалах Л.Н.Виноградовой и С.М.Толстой, выявляет типологически существенные соотношения между ними и одновременно проливает свет на этногенетические связи, контакты и взаимовлияния разноэтнических традиций. Суммарный набор характеристик персонажей, избранных для сравнительного анализа, представляет собой по существу универсальную систему признаков, достаточную для идентификации любого женского МП в пределах славянского и балканского ареалов.

А.В.Гура на примере одной маргинальной славянской традиции /лужицкой/ исследует признаки, выделенные Л.Н.Виноградовой и С.М.Толстой для женских персонажей, у женских и мужских МП.

Г.И.Кабакова предпринимает попытку дать комплексное описание румынской мифологической системы.

В статье О.А.Терновской рассматривается один признак данной схемы /II.2/ на материале всей славянской традиции в типологическом и ареальном аспекте.

I. Названия, имена. Интерпретации

1. Название МП
2. Эпитеты
3. Имена собственные
4. Интерпретация, оценка /"божьи дети", нечистая сила, добрый дух/

II. Ипостаси

1. Антропоморфное
2. Зооморфное /животное, птица, рыба, насекомое/
3. Фитоморфное /растение, куст, дерево, пень/
4. Атмосферное явление /ветер, туман, пар, огонь, вихрь, туча/
5. Предмет /колесо, колна, клубок/, вещество
6. Неясность, отсутствие облика, невидимка
7. Фантастический /контаминированный/ облик /человек с зооморфными чертами/

III. "Социальный статус", характеристика внешнего облика

1. Пол /мужской, женский, средний/
2. Возраст младенец - ребенок - молодой - старый/
3. Национальные и социальные признаки /немец, мельник/
4. Рост
5. Телесные аномалии /избыток - недостаток/. Например, хромота, горбатость, слепота, беспалость; два ряда зубов, две макушки, гипертрофированные части тела
6. Красота - безобразие
7. Нагота /босота/
8. Волосистой покров /косматость - отсутствие волос, бровей/
9. Цветовая характеристика
10. Характеристика одежды /форма, покрой, лохмотья/
11. Головной убор
12. Запах
13. Дополнительные характеристики /мокрый, бледный, худой, особый взгляд/
14. Средоточие магической силы

IV. Атрибуты, спутники

1. Атрибуты /например, орудия/
 - а/ их локализация /за поясом, в руке, на ноге/
 - б/ магические свойства

2. Спутники /антропоморфные, животные, птицы/

У. Взаимоотношения МП

1. Количественная характеристика /одиночность - парность - семейность - множественность/
2. Иерархия и специализация внутри данного класса персонажей
3. Отношения с другими МП

УІ. Генезис

1. Демонологизация покойников.
 - а/ души покойников /в том числе животных/
 - б/ души людей, родители которых неправильно себя вели; родившихся при роковом стечении обстоятельств
 - в/ души родившихся с аномалиями
 - г/ души неправедных
 - д/ души умерших при особых обстоятельствах
 - е/ души покойников, погребенных с нарушением ритуала
2. Демонологизация живых людей, животных
3. Превращение /сознательное, в результате колдовства/
4. Возращение. Самопроизвольное появление
5. Контакты с нечистой силой /в результате сожительства, рождения от МП/
6. Поглощение, вселение
7. Другие виды /из оброненной спермы, из петушиного яйца/

УП. Локусы

1. Место постоянного пребывания
 - а/ жилое, обитаемое человеком пространство: дом, двор, хозяйственные постройки, колодец и т.п.
 - б/ нежилое пространство: лес, вода, поле, дорога, граница, небо, горы, воздух, тучи
 - в/ мифическое пространство
 - г/ другие виды пространств
2. Место временного пребывания на земле
3. Место появления. Путь проникновения
4. Место исчезновения
5. Место контактов с человеком /вредительства, одаривания/
6. Дополнительные характеристики:
 - а/ закрепленность/незакрепленность локуса за персонажем
 - б/ пространственная ориентация: левый/правый, верх/низ,

снаружи/внутри /+ локализация в замкнутом сосуде/

УШ. Время

- I. Время функционирования, активизации, появления, исчезновения, посещения людей
 - а/ время суток
 - б/ календарные праздники
 - в/ дни недели
 - г/ сезоны
 - д/ фазы луны
 - е/ прочее /например, время цветения злаков, других растений/
2. Век зачатия /существования/

IX. Свойства, способности, пристрастия

- I. Способность к метаморфозам /превращению/: оборотничество, изменение роста, пола
2. Обладание знанием, умением /знать, ведать/
3. Отношение к еде. Склонность – отвращение к определенным видам еды /отдельным ее свойствам: соль, температура/. Прожорливость
4. Психические свойства: обидчивость, мнительность, мстительность, молчаливость, угрюмость и т.п.
5. Пристрастия к объектам, условиям /не любят темноты/, локусам

X. Характерные занятия, действия, привычки

- I. Акустические проявления
 - а/ звуковые: пение, хохот, крики, эхо, плач, смех, свист, вздохи, стоны и т.д.
 - б/ речевые характеристики: диалоги, вопросы, ритмическая организация речи, неизвестный язык, непонятные слова, молитвы, просьбы /об имени, одежде/, окликание по имени
2. Знаки и следы присутствия /ветер, свечение, мокрота, выжженное пространство/
3. Типичные занятия, образ жизни
 - а/ уход за собственными волосами, шерстью
 - б/ купание
 - в/ хозяйственные заботы /стирка, подметание/
 - г/ занятие ремеслом /плетение лаптей, прядение/
 - д/ игры, танцы, качание, бег /другие перемещения в пространстве/
 - е/ занятие колдовством, ворожбой

- ж/ образ жизни /вилы беременеют от росы, рахманы живут врозь с женами/
з/ прочее

XI. Функции и предикаты /действия,
основанные на контакте с объектом/

Ф у н к ц и и

- A. Вредить
Б. Помогать
В. Наказывать

П р е д и к а т ы

З л о к о з н е н н ы е д е й с т в и я

- I. Манить
2. Водить, сбивать с пути
3. Пугать, преследовать, изгонять
4. Пленять, закабалить, принуждать к работе
5. Насылать болезни, порчу, сон, бессонницу, несчастья, насекомых
6. Вызывать стихии /засуху, дожди, град, вихри/
7. Мучить /душить/, бить, шипать, шекотать
8. Вселяться в человека, провоцировать антиповедение
9. Превращать /вид колдовства/
10. Подменивать ребенка
11. Похищать, красть человека, животное, вещи, еду, стихии, светила
12. Отнимать благо /урожай, спор, здоровье/
13. Вредить в работе, нарушать планы, расстраивать предприятия
14. Уничтожать, портить, ломать, переворачивать, перемещать /например, вызывать пожар/
15. Умерщвлять /разными способами: душить, сжигать, топить, съедать

П о п е ч и т е л ь н ы е д е й с т в и я

16. Наделять богатством, удачей, умением, искусством
17. Помогать в хозяйстве, занятиях, поисках
18. Защищать от болезней, стихий, зверей, покровительствовать, исцелять от болезней; молиться за людей

П а т р о н а ж

19. Воздействовать на растительность
20. Воздействовать на животных
21. Вскармливать грудью детей, нянчить, опекать

22. Другие виды патронажа: охранять клады, покровительствовать определенным локусам

Прочие предикаты

23. Сожительствовать с людьми

24. Взаимодействовать с МП другого класса

25. Предсказывать, предвещать /например, являться во сне/

26. Созидать /менять, перемещать/ рельеф, ландшафт, постройки /различные демиургические действия/

27. Косвенно воздействовать /например, ступать по следам домового опасно, увидеть танцующих русалок - плохо, присутствие МП на базаре обеспечивает удачную торговлю/

ХП. Объекты, адресаты и реципиенты

1. Адресаты действия: беременные, новорожденные, вдовы, женщины, мужчины; спящие, нарушители запретов; представители определенных профессий /пастухи, охотники, мельники/; души умерших

2. Объекты патроната, сферы действия МП

а/ неодушевленные предметы

б/ стихии

в/ звери, домашние животные

г/ люди

д/ растительность

3. Реципиенты /только праведник может увидеть русалку/

ХШ. Модусы

1. Модусы передвижения /верхом на человеке, животном, предмете, карабкаясь, паря/

2. Модусы появления

3. Модусы исчезновения

ХIV. Коммуникация с мифологическими персонажами

1. Вызывание

а/ приглашение, просьбы, молитвы, другие вербальные формулы

б/ овладение нечистой силой. Способы

в/ возвращение

г/ гадание по МП

2. Приношения, посвящение, кормление

3. Способы распознавания

а/ время

б/ место

- в/ магические предметы
 - г/ действия
 - д/ признаки МП /вид могилы, трупа/
4. Обереги, отгонные действия, способы нейтрализации
- а/ предметы /+ растения, звери/
 - б/ действия
 - в/ запретные действия и их мотивировки
 - г/ заговоры, молитвы, другие виды текстов /реплики, песни/

XV. Характерные мотивы

Происхождение /например, в результате того, что выпили напиток бессмертия/

Свадьба МП

Смерть МП

Драки

Шабаш

Похищение светил, стихий

Другое:

высиживание града

печенье лепешек из золы

XVI. Характеристика источников сведений о МП

I. Фольклорные жанры:

поверья, былички, заговоры, сказки, песни, запреты, проклятия, клятвы, пословицы, поговорки, загадки, легенды, предания, формулы запугивания, обмана детей

2. Обряды /в том числе ряжения/, игры

3. Лексика, фразеология

а/ метеорологическая, астрономическая

б/ зоологическая

в/ ботаническая

г/ медицинская

д/ топонимика

4. Иконография, в том числе орнамента

МАТЕРИАЛЫ К СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ
ЖЕНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Из огромного разнообразия женских мифологических персонажей /далее - МП/ славянской демонологии мы избрали для сравнительного рассмотрения четыре МП, каждый из которых может быть признан ведущим, стержневым /по ареалу распространения, активности бытования поверий о нем, по количеству и популярности связанных с ним сюжетов, мотивов, текстов/ для одной из крупных этнических традиций и в какой-то степени аккумулирующим свойства многих женских МП. Таким стержневым образом для восточнославянской традиции можно считать русалку /Р./, для западнославянской - богинку /Б./, для болгарской - самодиву /С./, для северо-восточной - вилу /В./

Объектом сравнения были персонажи как таковые, определяемые совокупностью характерных для них признаков, независимо от названий, которые они получают в той или иной локальной традиции /подробнее о проблеме соотношения имени и персонажа см. ниже/. Так, болгарских русалок, русалий мы отождествляем не с восточнославянскими русалками, а с болгарскими самодивами, руководствуясь присущими им свойствами и признаками. Поскольку мы имели дело с материалом многих локальных традиций /в пределах одной этнической традиции/, для каждой из которых характерен свой особый образ каждого отдельного из сравниваемых МП, то объекты нашего сравнения представляют собой некие "конструкты", соотносящие инвариантный набор характерных для данного МП признаков с реально засвидетельствованными в локальных традициях /в отдельных описаниях или фольклорных текстах/ наборами. Иначе говоря, каждый МП в нашем описании задается не только совокупным набором различительных признаков /и их значений/ но и пределами варьирования значений каждого отдельного признака и всего набора в целом. Единая схема описания, накладываемая на все четыре образа, способствует выявлению их типологического сходства и одновременно раскрывает черты своеобразия каждого МП. В отдельных случаях

такое сравнение проливает свет и на этнические связи, контакты и взаимные влияния разноэтнических традиций.

Материал излагается в последовательности, соответствующей представленной выше анкете, с сохранением нумерации пунктов /пункты, не релевантные для анализируемых МП, опускаются/.

Основными источниками для данной работы послужили: по русалке - Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Сост. В.П. Зинovieв. Новосибирск, 1987; по богинке - Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981; Pełka L. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987; Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в этимологическом и фольклорно-лингвистическом освещении. Дипл. раб. МГУ, 1986; по самодиве - Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983; Назарова Е.М. Мифологическая лексика болгарского языка в этнолингвистическом освещении. Дипл. раб., МГУ, 1986; по виле - Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981; Ђорђевић Т.Р. Вештица и вила у нашем народном веровању. Београд, 1953; Кулишић Ш., Петровић Н.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970;

I. Названия. Имена. Интерпретации.

Одна из главных трудностей в изучении народной демонологии - соотнесение имен и их денотатов, т.е. самих МП, определяемых совокупностью различительных признаков. Известно, что одним и тем же именем в разных локальных традициях могут обозначаться разные МП, причем их отличия друг от друга могут касаться не только частных характеристик, но и существенных, определяющих черт. С другой стороны, под разными именами могут выступать МП, тождественные по сумме своих основных характеристик. Однозначное соответствие имени и референта возможно только для одной локальной традиции. Сравнительное рассмотрение материала разных традиций неизбежно ставит перед исследователем проблему отождествления МП, т.е. оценки того, какие отличия /по каким признакам/ считать допустимыми при отождествлении сходных /или одноименных/ персона-

жей разных традиций, а какие - недопустимыми, превышающими порог тождества. Здесь могут оказаться полезными методы, применяемые в описаниях диалектной лексики. Вначале могут быть рассмотрены все МП, обозначаемые одним и тем же именем /термином/, напр., все МП, называемые русалкой. Затем должны быть установлены и систематизированы все признаки обозначенных этим именем МП и выделен некий "ядерный" инвентарь основных признаков /с возможными вариациями/. Этот набор признаков и может быть использован для идентификации МП, условно называемых русалкой. МП с другими именами, удовлетворяющие такому набору признаков, также должны быть отнесены к типу русалки.

Именно в таком смысле используются в данной работе имена русалка, богинка, самодива, вила. Их следует понимать как условные термины, каждому из которых соответствует определенный набор характерных признаков. Многие из этих признаков отличаются значительной вариативностью, которая, однако, не разрушает целостности образа МП. Каждый такой набор /с допустимыми вариантами/ подчинен своей особой логике, т.е. отдельные признаки или блоки признаков в пределах каждого набора связаны определенной зависимостью, которую мы и постараемся показать.

Вместе с тем, термины русалка, богинка, самодива, вила являются реальными названиями "главных" женских МП, распространенными в качестве основных на значительных территориях. Так, термин русалка характерен для всей восточнослав. территории, для вост. областей Польши и северной Болгарии. Термин богинка распространен на всей территории Польши и в пограничных р-нах соседних этнических зон. Термин самодива характерен для всей Болгарии и пограничных областей сербскохорватского ареала. Термин вила соответствует сербскохорватскому ареалу. Кроме этих основных названий, известных на обширных территориях, в качестве параллельных им используются многообразные обозначения женских МП подобного статуса /т.е. имеющих приблизительно тот же набор признаков/. Так, для русалок параллельными названиями могут быть: в украинском ареале - мавка, навка, лоскотуха, в белорусском - казытка, нимка, саўка, железнячка, в восточнопольском - żytnie panienci, żytnie majki, żytniczki; иногда их обозначают антропонимами - Ганна, Дарья, Марья /гомельск/ и т.п. Богинки могут получать названия - rusawki, pekutnice, mamony, złasczki, odmienica, zły duch, babula, nocula, diablica, mara,

ubohenka, czarownica. Болгарские самодивы могут называться также - бели-червени, сладки-медени, медени-маслени, живи-здрави, самовила, димна самовила /зап. Болгария/, юда /Пиринск. край, зап. Родопы/, благ, вихрушки, вила, дива, вражките керки, самоода, самоюда; русалки, русалии /сев. Болгария/ и др., а также личными именами: Гюрга-самовила, Гюря-самовила, Дена-, Магда-, Мита-, Радка-, Стана-, и т.п. /в фольклорных текстах/. Иной тип параллельных названий характерен для сербскохорватской вилы: самовила, самодива, добрица, недобрица, бела-црвена, бела вила, водаркиња, приморкиња, језеркиња, бродарица, нагоркиња, пригоркиња, загоркиња, белогорка, планинкиња, пештеркиња, облакиња, златокоса, плетикоса, баждарица, седмакиња; в фольклорных текстах представлено множество личных имен.

Приведенные параллельные обозначения имеют разный ономаσιологический статус и разные прагматические функции. Далекое не все из них являются собственно наименованиями, локальными обозначениями демона. В большинстве случаев они представляют собой эпитеты, характеризующие МП по месту или среде обитания /żytnie ranienci, вихрушки, приморкиња, планинкиња, облакиња, и т.п./, по внешним признакам /железнячка, бела вила, бели-червени, златокоса и т.п./, по функциям или типичным действиям /лоскотуха, odmienica, płaczki, плетикоса/; нередко это оценочные эпитеты или, возможно, характерные вокативы, используемые при контактах с МП: сладки-медени, живи-здрави, благ, добрица, недобрица и т.п. Эпитеты могут быть мотивированы также генезисом МП, могут определять их место в системе МП или отсылать к характерным для них фольклорным мотивам: божьи дети, вражките керки, седмакиња.

Уже на этом - ономаσιологическом - уровне интересующие нас МП обнаруживают значительные различия. Русалки и богинки сравнительно с южнославянскими МП отличаются меньшим числом и меньшим разнообразием наименований. И у восточных славян, и в польской традиции основное имя /соответственно - русалка и богинка/ абсолютно доминирует, а параллельные названия или узколокальны, или факультативны. По своей семантике они достаточно нейтральны и прагматически немаркированы /нередко они заимствованы у других персонажей, ср.: мавки, مامون, rusawki и т.п./.

Южнославянские наименования основных женских МП богаче и разнообразнее, более прагматически ориентированы, но при этом достаточно различны между собой. В болгарских названиях самодивы

ярко выражены результаты табуирования /умиловительные имена/, тогда как сербскохорв. названия, кроме оценочных, включают большую группу "локативных" имен, которые отражают локативную специализацию однотипных МП, закрепленных за разными локусами. Различный ономастологический статус названий русалки, богинки, самодивы и вилы объясняется не только и, может быть, не столько различиями их демонологических образов /различными наборами признаков/, сколько их "жанровыми" различиями, т.е. числом и типами вербальных текстов /в том числе собственно фольклорных - быличек, песен, заговоров, сказок и т.д./, в которых они представлены.

II. Ипостаси.

Ипостась /как и внешность/ МП во многих случаях не поддается четкому и однозначному определению, т.к. неясность облика и способность к метаморфозам является типичным их свойством. Для интересующих нас МП абсолютно преобладающим оказывается антропоморфный /преимущественно женский/ облик, иногда с отдельными зооморфными чертами /см. раздел III/.

Всем четырем МП присуща способность становиться невидимыми /иногда в зависимости от места и времени появления/. Только люди особых качеств /напр., праведные, рожденные в субботу/ могли видеть таких, не видимых для большинства людей демонов. Еще одной ипостасью этих МП может быть тьень.

Нелегко разграничить ипостась МП и формы его многообразного оборотничества. Несмотря на существование многочисленных поверий о способности интересующих нас МП принимать вид зверей, птиц, насекомых, предметов, атмосферных явлений и т.д., все же как правило, они описываются в славянской мифологической и фольклорной традиции в женском облике /иногда в облике малых детей/. Другие облики отмечаются редко. Пожалуй, наиболее популярны восточнослав. поверия о появлении русалок в виде птиц. /см. раздел IX.I/. Единичные свидетельства отмечают свойство самодивы являться ночью в женском облике, а днем - в виде вихря. Чаше встречаются свидетельства, что С. "летает в вихре", т.е. используют его как средство передвижения, или что вихрь сопровождает ее появление. К более редким ипостасям относится богинка в виде пара, поднимающегося над водой и лесом.

Ш. Внешний облик.

Внешний облик МП далеко не всегда является определяющим и основным признаком. Часто портретная характеристика выделяет лишь один, наиболее яркий внешний признак или вовсе опускается, а МП распознается прежде всего по особенностям поведения. Только собранные вместе детали скупых описаний из многочисленных вариантов поверий способны составить представление об облике персонажа. Нередко портрет МП дается нарочито неопределенно, неясно /"кто-то большой", "что-то лохматое", "фигура в белом"/ или противоречиво /один и тот же МП может характеризоваться как большой и как маленький, как белый и как черный, красивый и безобразный/. Вместе с тем для общей характеристики главных женских МП можно отметить ряд устойчивых признаков, имеющих почти универсальный характер.

1. Принадлежность к женскому полу является определяющим признаком анализируемых здесь МП. Женская сущность их последовательно проявляется в именах и названиях, во внешнем облике, в происхождении /Р., Б./, в отдельных свойствах /постоянная молочность В./, в характерных занятиях /кормление грудью, уход за детьми, стирка белья/, в патронажных функциях /воздействие на новорожденных, детей, рожениц/. Известны редкие свидетельства о существовании мужских соответствий этого класса демонов. Среди болгарских С. женщины представлялись молодыми и красивыми, а мужчины - дикого и страшного вида. Парным соответствием богинок считались "богиняже". В тех локальных традициях украинско-белорусской зоны, где происхождение Р. связывалось с душами людей, умерших на Русальной неделе, подразумевалось иногда и существование русалок-мужчин, однако свидетельства такого рода единичны.

2.-6. Возрастные характеристики четырех МП определяются главной оппозицией молодая - старая и тесно смыкаются с признаком красота - безобразие. Последний признак вообще показателен для женских МП многих категорий /женских духов болезней, персонажей, регламентирующих процессы прядения и ткачества, водяных и полевых женских демонов/. Для нашего ряда персонажей отмечается устойчивая двойственность их описания: в одних локальных традициях как молодых и красивых, в других - как старых и безобразных. Для Украины, частично южнорусских областей характерен преимущественно тип привлекательных молодых Р.; начиная с зоны Полесья и далее через Белоруссию к Русскому Северу заметно усилива-

ется тенденция изображать их старыми и уродливыми; в зоне средне-русских областей и Поволжья возрастной признак специально не отмечается, а внешние признаки Р. характеризуют их как мало привлекательных персонажей /высокие, худые, косматые, с отвислой грудью и т.п./. Для южнославянских С. и В. привлекательный тип внешнего облика является преобладающим /старыми и уродливыми изредка описываются болгарские юди-самодиви и некоторые разновидности С./.

Наоборот, преимущественно в виде старых безобразных баб представляются в западнославянской мифологии Б. Редкие свидетельства об их молодости и красоте встречаются в зоне смещения их с полудницами и Р.

4. Способность выглядеть то слишком высокими, то совсем маленькими изредка приписывается лишь Б. и Р. и неизвестна С. и В., для которых характерен обычный человеческий рост.

5. Телесные аномалии отмечаются, как правило, в облике безобразной внешности персонажей, поэтому они фиксируются прежде всего у Б. и Р.: большая голова, выпученные глаза, длинный крючковатый нос, вздутый живот, кривые ноги, трехпалые руки и т.п. /Б./; холодные руки, непомерно длинные руки, синие или бледные лица, хромота, черные зубы или клыки /Б. и Р./.

Из зооморфных черт выделяются гусиные лапы вместо ног /Б., Р./ или куриные когти на пальцах ног /Б./. О Р., появившихся в незримом облике, узнавали по птичьим следам, которые они оставляли на песке. Характерно, что при доминирующей привлекательности С. и В., обоим постоянно приписываются коровьи или ослиные копыта. В некоторых немногочисленных описаниях Р., Б. и С. изображаются с рыбьим хвостом вместо ног. Таким образом, практически все разновидности зооморфных аномалий относятся к ногам. Из других зооморфных черт наибольшее распространение имеют крылья /на спине или под мышками/ у С. и В., способных свободно летать по воздуху. Чрезвычайно показательным /в контексте мифологических поверий многих народов/ является изображение Р. и Б. с аномально большими грудями /иногда каменными или железными/, отвисшими до колен, часто перекинутыми за спину. Эта черта редко фиксировалась для С. и, по-видимому, совсем не свойственна В. Народные поверия приписывают Б. и Р. способность пользоваться своей грудью при стирке белья, в качестве песта для толчения в ступе, орудия битья при нападении на человека, как средство удушения человека и т.п.

7. Обнаженными описываются чаще всего Р. и Б. /как привлекательного, так и устрашающего типа/, для южнославянских персонажей этот признак отмечается редко. Редуцированной формой наготы можно считать босоту, характерную только для Р. и Б. /С. и В. обычно описывались с копытами вместо ног/.

8. Чертой, объединяющей всех четырех персонажей и почти универсальной для всех женских духов славянской демонологии являются длинные распущенные волосы /реже - заплетенные в косы/. Она не зависит от типа внешности - привлекательного или безобразного /длинные волосы Р. тянутся за ней по земле, закутывают все тело, закрывают лицо, иногда специально подчеркивается, что из-за длинных волос Р. ничего не видит/. Кроме того, выделяется признак косматости или заросшего шерстью тела /соответственно он распространяется только на Р. и Б./ . По этому признаку МП сближаются с зооморфными демонами /заросшие шерстью Р. считаются похожими на зверей/.

9. Преобладание белого цвета /как и распущенных волос/ можно признать доминирующей чертой внешности облика большинства женских МП. Для многих локальных традиций эти два признака /женщина в белом с распущенными волосами/ считались достаточными для идентификации персонажа. Светлый, золотистый цвет волос /иногда - зеленый/ оказывается типичным для Р. и Б. Белый цвет одежды /платья, рубашки, покрывала/ характерен для всех четырех МП. Из других цветов в одеянии или облике этих персонажей отмечается черный /чаще по отношению к Р. и Б./ и красный /у них же/.

10. Одежда более подробно описывается у С. и В. /платье; закрывающее все тело покрывало; одежда, украшенная перьями, с помощью которых они летают; пояс и т.п./, менее детализированно у Р. и Б. /рубаха, покрывало/. Для персонажей устрашающего облика характерна старая, рваная, грязная одежда, лохмотья, рубища. Наоборот, для привлекательных - нарядная, воздушная, сверкающая. Там, где Р. и Б. считаются происходящими из умерших до свадьбы девушек, они описываются одетыми в свадебный наряд.

11. Головной убор, служащий важным отличительным признаком ряда мужских МП, не является значимым для женских образов. Если он как-то отмечается, то это почти исключительно веночек /реже - головной платок, покрывало, фата, иногда - корона/.

14. Только южнославянским МП присущи специальные атрибуты, являющиеся средоточием их магической силы: это либо детали оде-

жды /покрывло, пояс/, либо головные украшения /венки, корона/, либо крылья. Похищение их является традиционным мотивом многочисленных южнославянских фольклорных текстов и поверий.

Таким образом, общими для всех анализируемых МП портретными чертами можно считать: женский облик, длинные распущенные волосы, белые одежды, венок на голове. По остальным признакам они разбиваются на две группы: одна объединяет Р. и Б. /преимущественно безобразная внешность, телесные аномалии, нагота, босота, заросшее шерстью тело, отвислая грудь огромных размеров, старая рваная одежда/, другая - С. и В. /привлекательная внешность, крылатость, копыта вместо ног, детали одежды, заключающие в себе их магическую силу/.

IV. Атрибуты, спутники.

Наличие постоянных атрибутов или спутников при МП может быть их наиболее характерным свойством. Для персонажей анализируемого ряда этот признак является частным периферийным, не обязательным. Южнославянская традиция наделяет С. и В. луком и стрелами, которые они носят с собой /или принуждают похищенных ими детей, девушек носить их за ними/ и используют, стреляя в человека. Б. часто описываются с вальком для стирки белья в руках /которым они пользуются для стирки, для драк, для изгнания приблизившихся к ним людей/. О Р. известно, что она пользуется золотым гребнем при расчесывании своих длинных волос; в некоторых северно-русских быличках найденный возле источника гребень считался типичным атрибутом Р. В некоторых локальных традициях /напр., в центр. Полесье/ Р. изображается сидящей в злаковом поле и держащей в руках - пральник, палку, кочергу, ступу или пест, серп, косу и т.п. /грозит этими орудиями всем, кто заходит в хлебное поле в период Русальной недели/.

Только о болгарских С. известно, что постоянными их спутниками являются ветер, вихри, "вихрушки".

У. Взаимоотношения МП.

I. Хотя в повериях и быличках часто фигурируют одиночные женские персонажи, однако в целом именно множественность следует признать их наиболее типичной чертой. Считалось, что Р. по-

являются обычно группами, по нескольку, "огромными кучами", ста-йками; Б. ходят по-трое, по пять-шесть, по нескольку, по многу. С. и В. тоже свойственно совместное времяпрепровождение /хороводы, свадьбы, трапезы/. О В. известно, что они живут общиной.

Иногда отмечаются также их внутрисемейные связи: наличие супругов из числа демонов своего класса /см. раздел III/, детей, которых они купают, пеленают, кормят грудью. С. могут иметь се-стер, которые появляются по-трое или большими группами.

2. Никаких признаков иерархической упорядоченности этих со-обществ МП, т.е. различия старших и подчиненных, обычно не на-блюдается. Редкие свидетельства отмечают, что среди вил есть "красица". Изредка допускается существование не связанных иерар-хическими отношениями групп однотипных демонов: для Р. /в зави-симости от мест обитания/ - водяные, лесные, житные/, для С. и В. горные, облачные, древесные и т.п./ В. могут также делиться на белых и черных -соответственно - добрых и злых/.

3. Контакты с МП других классов не характерны для наших пер-сонажей. Иногда поверия отмечают родственные связи Р. и Б. с водяными /их жены, дочери/ или контакты с чертями /совместные игрища, свадьбы/. Более последовательно обнаруживаются отноше-ния болгарских С. с духами болезней, которых именно С. могут на-слать на человека или отогнать от заболевшего /ср., напр.: чума боится заходить в то село, где есть С.; смърдла, нападающая на детей, подчиняется распоряжениям С. и т.п./ В отдельных зонах вихри /как демоническая сила/ действуют по приказу С. /уносят в горы детей, юношей и девушек, похищенных С./ Другом болгар-ских русалок и самовил считался дух ветра /полибник/. Контакты с дьяволом /трапезы, хороводы/ характерны и для южнославянских женских персонажей.

VI. Генезис.

По этому признаку наши персонажи четко делятся на происхо-дящих от умерших людей /Р. и Б./ и имеющих другое происхождение, которое, как правило, не проясняется в мифологических повериях /С. и В./.

1. Отчетливо осознается происхождение Р. и Б. от умерших женщин: прежде всего - погибших скоропостижно, т.е. умерших "не своей" смертью /особенно часто - от утопленниц/, а также от

умерших грешниц /самоубийц, проклятых родителями, занимавшихся ведьмарством и т.п./. Русалками, по народным повериям, становились души умерших или родившихся на Русальной неделе. Восточнославянская традиция в большинстве случаев связывает происхождение Р. с душами детей, умерших до крещения, или с душами девушек, умерших до вступления в брак, тогда как западнославянские Б. генетически возводятся к роженицам: богинками становились женщины, умершие во время родов или "до вывода" /послеродового церковного очищения/, а также девушки, вытравившие плод, и души умерших баб-повитух. Для южнославянских С. и В. такое происхождение нехарактерно и свидетельства о нем редки. Так, по болгарским повериям, люди, понравившиеся самовилам, умирали преждевременной смертью и пополняли их ряды.

4. Самопроизвольное возникновение характерно для В., которая вырастает на дереве, вырастает в траве, рождается во время слепого дождя и т.п. О самодивах и самовилах обычно сообщается, что они приходят весной /из мифического отдаленного пространства/ и уходят /исчезают/ осенью, реже - что они спускаются с неба или зарождаются в вихре.

5. Общим для всех четырех МП можно считать происхождение от представителей своего же класса демонов /при этом известно, что Б. беременеют от ветра, а самовилы - от утренней росы/. Наличие детей особенно типично для Б., известно русалкам и самодивам, менее характерно для вилы.

УП. Локусы.

Локативная характеристика МП является важнейшим идентифицирующим признаком, часто мотивирующим их названия-имена /водяника, морска панна, житня баба, езеркиня, облакиня, нагоркиня и т.п./. Закрепленные за демоном места обитания /появления, контактов с человеком/ - это такие локусы, где МП может в полной мере реализовать свою магическую силу. Оппозиция "своего" и "не своего" локуса /часто зависящая еще и от временных параметров/ оказывается определяющей для поведения как людей, так и персонажей нечистой силы. Попадая в "не свой" локус, МП ведет себя иначе или теряет свою магическую силу. Пересечение границ "не своего" локуса оказывается опасным для человека. Поэтому, напр., после истечения времени, отведенного для пребывания Р. на земле /Русальная

неделя/ совершался ритуал изгнания ее из тех мест, которые вновь становились пространством человека.

1. а/ В целом для всей группы анализируемых МП не характерна локализация в сфере жилого человеческого пространства. Появление их в нем возможно лишь на периферийных, пограничных местах: на крыше дома караулит рожениц с новорожденными Б., на пепелище сгоревших строений могли появляться С. и В.; их же можно было видеть на мусорной куче, вблизи навозной ямы, на местах рубки дров. Только для Р. и изредка для Б. характерно проникновение в дом, но поведение Р. при этом заметно меняется по сравнению с привычным: в доме она обычно ведет себя как "ходячий покойник" - сидит за печью, в углах дома, питается паром горячей пищи или специально приготовленным для нее поминальным блюдом, оставляет на песке следы после ночного визита, незримо прядет по ночам и т.п.

б/ Собственными локусами наших МП, безусловно является нежилое пространство: места возле воды, в лесу, в горах, в пещерах, на полонинах, на небе, далеко от людей и т.п. Особенно устойчива их связь с водой и растениями /как локусами/.

С водой и источниками связаны не только места их постоянного или сезонного пребывания, но и характерные привычные действия и занятия: Р. и Б. купаются, плещутся, стирают белье, заманивают в воду, топят, пугают лошадей во время водопоя и т.п. С. и В. считаются хозяйками источников, подательницами влаги, способными "запереть воду"; юды-самодивы живут под водой, С. можно видеть возле водяных мельниц и т.п.

Связь с растениями проявляется в локализации МП в лесу /все персонажи/, на деревьях /Р., С., В./, под корнями деревьев /С./, на кривых деревьях /Р., С./, под старыми раскидистыми деревьями /С., В./ Р. исчезают в последний день Русальной недели с вершины высокого дерева, С. скрываются в определенных растениях /омеле, герани, плюще/, В. "вырастают" на деревьях или на траве. С. и В. появляются в местах обильного цветения росена, Р. - в цветущем злаковом поле. Из всех персонажей только Б. не обнаруживает связи с растениями.

2. Следует учитывать сезонную смену локусов, характерную для Р., Б. и С.: в зимнее время это места мифического пространства /край земли, пекло, тот свет/ или вода, море, небо, подземелье, могилы, а в весенне-летний период - все остальные локусы нежилого пространства, указанные выше. Зимнее пребывание в мо-

гиле, на том свете отмечено только для Р.-души умершей родственницы.

3. Локативный ряд временного пребывания МП включает места, где они любят собираться, устраивают совместные трапезы, хороводы, свадьбы. Это влажные тенистые места, межи и границы полей, перекрестки дорог. Болгарские самодивы и самовилы избирают местом своих трапез и игрищ могилы некрещенных детей, места обильного цветения трав, заросли шиповника и ежевики, влажные места возле строений, куда стекает по желобу дождевая вода, куда хозяйки выливают помои, места на границах полей, где заметны следы разворота плуга и т.п.

4. Места исчезновения МП соотносятся с их сезонными локусами: с окончанием отведенного им времени пребывания на земле они исчезают - улетая на небо /Р./, возвращаясь в могилу /Р./, убегая в пекло /Р.,Б./, скрываясь в воде, в море /Р.,Б./, в растениях /С./, пропадая с верхушки дерева /Р./, вылетая из дома через дымоход /Р., Б./.

УШ. Время.

1.а/ Время появления анализируемых МП в течение суток является типичным для всех видов нечистой силы. Это преимущественно ночь, полночь до петухов /все персонажи/ или утро до восхода солнца и вечер после захода солнца. Редкие свидетельства о появлении ровно в полдень известны для Р. и Б. в зонах, где они сближаются с полевыми духами типа полудницы. Подобно тому, как при переходе из "своего" локуса в "чужой" МП могут менять свои характерные свойства, при появлении в "не свое" время они предстают в ином облике: С., действующие ночью в привычной ипостаси женского персонажа, днем появляются в виде вихря.

б/, г/ Отличительной чертой интересующих нас персонажей является их сезонное /преимущественно в весенне-летний период/ пребывание на земле. В наименьшей степени календарная приуроченность свойственна сербской В., но по ряду косвенных данных /рождаются из травы, вырастают на дереве и т.п./ время ее появления на земле тоже следует отнести к весенне-летнему сезону.

Наиболее отчетливая временная закреплённость характерна для Р., которым отведена для их пребывания на земле Русальная

неделя / или Троицкая неделя, период с четверга до Троицкого воскресенья, реже - от Пасхи до Ивана Купалы или от Троицы до жатвы/. Близкие к перечисленным календарные даты типичны и для появления болгарских самодив, самовил, русалок: Русальная неделя, Пасха, периоды от Благовещения до Усекновения главы Иоанна Предтечи /29.VIII/, от Вознесения до Троицы, с весны до осени. К В. относятся лишь самые общие указания на время их пребывания на земле: с весны до осени.

Иногда с определенными датами календаря соотносится активизация МП: болгарские русалии появляются на Пасху, принося болезнь и смерть; сербские В. на Вознесенье ночью срывают верхушки растения росец, то же делают в этот день болгарские С.

в/ В ряду дней недели выделенными оказываются: для Р. - четверг или пятница перед Троицей /время их появления/ и понедельник после Русальной недели /время их исчезновения/; болгарские русалки появляются на земле в среду перед Троицей; по пятницам в летнее время С. особенно опасны, т.к. занимаются созданием вихрей и бурь; пятницы считаются привычным временем появления /активизации/ сербской В. Не характерна приуроченность к дням недели для В.

д/, е/ Редкие свидетельства связывают активизацию женских МП с фазами луны: в месячные ночи любят расчесывать свои длинные волосы Р., появляются на берегу реки В., активизируется в период новолуния или, наоборот, "на старом месяце" В. О связи МП с периодом цветения злаков и других растений см. в разделе УП.

Иногда отмечается приуроченность появления МП к ветреной погоде или буре: В. появляются в селе, когда дует сильный ветер, Р. справляют свои свадьбы в "воробьиные" /грозовые/ ночи; С. любят затевать игры и хороводы в бурю.

IX. Свойства, способности, пристрастия.

К наиболее характерным свойствам всех четырех демонов относится их любовь к музыке, пению, танцам. Более общими, свойственными всем персонажам нечистой силы являются способности к оборотничеству, к прорицанию, к знахарству и колдовству.

Г. Способность к оборотничеству в наибольшей степени обнаруживает восточнославянская Р. На Русальной неделе она может "усякю".

обернуться, стать "чым хоч". Самые распространенные образы, которые она может принимать: птицы /лебеди, сороки, гуси, большие птицы/, домашние животные /корова, конь, теленок, кошка, собака/, мелкие дикие животные /белка, ласка, заяц, крыса, лягушка и др./, предметы /колесо, стог сена, клубок ниток, клубок листьев и т.п./.

Б. тоже могут принять вид собаки, кошки, павлина, стога сена, но наиболее типично для них превращение в ночную бабочку, мотылька. В меньшей степени оборотничество присуще В. /спорадически отмечается их превращение в птиц и бабочек/.

2. Как и для большинства МП, для нашего ряда демонов характерно умение предсказывать будущее, владение искусством колдовства, южнославянские персонажи отличаются хорошим знанием лечебных трав и растений.

3. Отношение к пище отражено лишь в описаниях южнославянских персонажей, которые любят молоко /иногда выдаивают пасущихся коз/, мед, белый хлеб, яблоки и т.п., т.е. обычную человеческую пищу. Их демонологическая сущность проявляется в привычке поедать пряжу /Б./ или есть ядовитые грибы /С./. О С. известно, что они не терпят свинину и жир.

Пристрастие к определенной пище Р. и Б. фиксируется редко и обнаруживает сходство Р. с ходячими покойниками /"предками"/ или с другими персонажами нечистой силы: паром от горячей пищи питается Р., блины из пепла печет в печи Б., она же помогает прясть хозяйке, которая кормит ее молочной кашей.

4. Среди сравниваемых персонажей наиболее неприветливыми, угрюмыми и мстительными считаются Б., но вообще эти свойства часто зависят от типа внешнего облика МП: старые, безобразные, уродливые женские МП представляются обычно сердитыми, злобными и мрачными /Б., локальные варианты Р./, а молодые и красивые - веселыми и добрыми /С., В./. Нрав и характер МП может зависеть и от места обитания: С., живущие под корнями дерева, - крайне злы и угрюмы, а обитающие возле воды или на цветущих полянах, - веселы и безвредны.

5. Общей чертой всех четырех МП является их любовь к музыке, пению и танцам: танцующими по ночам возле источников и озер можно было видеть Б. или Р.; последние также любят водить хороводы и танцевать в злаковом поле, в лесу, на полянах; справляют свадьбы под музыку; умеют красиво петь. Это свойство в высшей степени присуще С. и В., которые не только красиво поют

и любят танцевать, но и выходят из укрытий на звуки музыки /пастушьей свирели/ ; заставляют человека играть на музыкальных инструментах ; более снисходительно относятся к музыкантам ; С. любят танцевать в вихре.

Только для Р. характерно пристрастие качаться, раскачиваться на ветвях деревьев, на качелях, на развешенной троицкой зелени, на колосьях хлебного поля.

Гораздо реже фиксируются в повериях данные о том, чего боялись или избегали эти МП: для С. и В. характерна боязнь волка, о Р. известно, что она боится грома, сестры самодив "вихрушки" боятся палки, которой погоняют волов.

Х. Характерные занятия, действия, привычки.

Характерные занятия, привычные действия являются важнейшими "опознавательными" признаками МП, нередко более важными, чем отличительные черты внешнего облика, которые могут сознательно нивелироваться. Сама по себе ситуация распознавания МП по характерным действиям служит сюжетным компонентом многих быличек и других повествовательных текстов о нечистой силе. Вместе с тем роль этих характеристик неодинакова для разных МП. В целом можно сказать, что для Р. и Б. они имеют больший вес, чем для С. и В. Так, в частности, обращает на себя внимание различие этих пар по признаку их акустического проявления.

1. а/ В качестве наиболее типичных характеристик звукового поведения Р. и Б. чаще всего выступают: крики, визг, смех, хохот, плач, вздохи./ "када жыто красуеца - ихня гулянка: гудять, пищать, кричать" - о Р., ПА, Брянск./ . О присутствии Б. могли также свидетельствовать отзвуки ударов вальками, сопровождающие стирку белья. Этим же МП свойственно и молчаливое появление и присутствие. В описаниях С. и В. акустические черты их поведения никак не акцентируются ; иногда указывается, что признаком появления С. является звук приближающейся свадебной процессии.

Свойством, объединяющим всех МП, является склонность их к пению, которая отмечается в повериях как их привычное занятие, акустические же особенности пения специально не выделяют-ся.

б/ С точки зрения речевого поведения Р. и Б. тоже оказыва-

ются более активными МП: они любят задавать вопросы, окликать людей по имени, для Р., кроме того, характерно пристрастие к загадыванию загадок, обращения с просьбами об одежде и т.п. Из этого набора признаков С. свойственно лишь окликание по имени /как вредоносное по отношению к человеку действие, используемое обычно духами болезней/.

2. Дополнительным знаком присутствия МП может быть дуновение ветра, что характерно прежде всего для С. Следы пребывания Р., С. и В. на лугу или поле считаются выжженные /желтые/ круги на траве или, наоборот, густая трава, растущая полукруглыми.

3. Достаточно много общих черт поведения обнаруживается в наборе привычных действий и в образе жизни МП. Общими для них занятиями являются: купание, плескание в воде, обитание вблизи воды и расчесывание своих длинных волос у воды. Наиболее типичны эти характеристики для Р., в несколько более ослабленной форме известны для остальных МП. Как продолжение особенностей их занятий, связанных с водой, можно назвать стирку белья - центральный "познавательный" признак поведения Б. и редко встречающийся у Р. и С.

Вторая группа общих для всех четырех МП мотивов связана с представлениями об их пристрастии к музыке, танцам, хороводам, совместным играм и трапезам. В наиболее яркой форме эти мотивы закреплены за южнославянскими МП, достаточно выражены у Р., слабо представлены у Б. Тесно связан с этой же группой и мотив свадьбы, характерный для всех четырех МП. Показательно при этом, что через "свадебный" мотив проявляется в какой-то степени и связь Р. со стихией ветра, бури: известно, что Р. справляют свои свадьбы в так наз. "воробьиные" /т.е. грозовые/ ночи. Из других форм привычных занятий следует еще отметить прядение, свойственное Р. и Б. и не характерное для С. и В.

XI. Функции и предикаты.

Действия МП, описываемые в этой рубрике, отличаются от характерных, привычных занятий МП /предыдущая рубрика/ отчетливой направленностью на объект /адресат/, т.е. своей коммуникативной маркированностью. Функции по существу определяют коммуникативную цель этих действий /предикатов/ - вредительство, по-

мощь, наказание, "творение" и т.п. Большинство МП обладает множеством предикатов и разнообразием функций, однако в общей характеристике персонажа эти предикаты могут играть весьма неравную роль. Для каждой локальной традиции лишь отдельные, немногие предикаты могут считаться идентифицирующими данный МП, в то время как в другой традиции на первое место может выступать другой предикат или другая функция. Поэтому совокупный набор приписываемых МП предикатов и функций является недостаточно показательным без учета иерархии и соотносительного веса разных характеристик.

А. Вредоносные, злокозненные действия характерны для всех сравниваемых персонажей /как и для любого представителя нечистой силы вообще/. По степени злокозненности /определяемой не столько числом, сколько соотносительным весом соответствующих предикатов/ на первом месте, пожалуй, стоит Б., затем идет Р., а С. и В. отличаются значительно меньшей вредоносностью. В составе предикатов этого типа наблюдаются довольно большие расхождения между четырьмя МП. Общими для всех является лишь склонность заманивать, увлекать людей /особенно выраженная у Р./, способность насылать болезни и порчу /наименее свойственная Р./, похищать людей, губить, умерщвлять человека разными специфическими для каждого МП способами /Р.- топит, душит, щекочет до смерти и т.п.; Б.- топит, сбрасывает с моста, отрывает голову, выпивает кровь, убивает вальками и т.п.; С.- стреляет из лука, сбивает вихрем, насыляет болезни и т.п.; В.- убивает взглядом, выпивает сердце ребенка и т.п./. Последний предикат /умерщвление/ характерен для всех МП, но ни для одного из них не является доминирующей характеристикой. Чаще всего он связан с функцией наказания человека за нарушение правил, регламентирующих отношения с МП /вторжение в локусы нечистой силы, подсматривание за МП, даже случайное, непреднамеренное причинение вреда МП, реже - нарушение других запретов, напр., прядение в неуточное время или вообще работа в праздники/.

По некоторым признакам этого ряда Р. и Б. противопоставлены С. и В. Первые, в отличие от вторых, "водят", сбивают людей с пути, мучают /бьют, щиплют, щекочут, душат/, с другой стороны, С. и В. в большей степени свойственно калечить людей /лишать зрения, речи, ума и т.п./.

Мотивы подмены ребенка и колдовства группируют интересующих нас МП иначе: эти предикаты свойственны для Б. и В. и не свой-

ственные для Р. и С. Ту же группировку, но с противоположным знаком дает предикат "способность насыщать дожди, град, бури" /плюс для Р. и С. и минус для Б. и В./ По ряду признаков наблюдается противопоставление одного МП остальным. Так, только для Р. характерны такие предикаты, как отнимание урожая злаков, похищение и порча пряжи. Только для В. оказывается нехарактерным пугание, преследование людей.

Б. В отношении попечительных функций С. и В. снова противостоят Р. и Б. как имеющие ярко выраженную способность исцелять /для В. особенно характерно врачевание ран/ и защищать от болезней /ими же обычно насылаемых/. С другой стороны, Р. и Б., в отличие от С. и В., обнаруживают свойство опекать детей, присматривать за оставленными без надзора детьми. Помощь в хозяйственных делах свойственна всем МП, но наиболее выражена у В. Наделяют богатством, урожаем, силой, умением и т.п. Р. и В., в отличие от Б. и С., для которых это менее характерно.

В. Среди признаков, относящихся к области патронажа, общими для всех МП оказываются заплетание гривы коням и вскармливание грудью детей /С. и В. чаще всего вскармливают грудью янаков/.

По признаку связи с растительностью полностью выпадает из ряда анализируемых МП богинка, для которой не характерна какая бы то ни была связь с растительностью или воздействие на растительность, тогда как для всех остальных персонажей этот признак оказывается весьма существенным. Так, способность влиять на урожайность полей, садов и огородов характерна для Р. и В. /преимущественная сфера влияния Р. - злаковое поле, В. - сады и огороды/. Патронажные свойства Р. и С., относящиеся к растениям, имеют сезонную приуроченность: Р. оберегают злаковые поля в период их цветения, С. считаются хозяйками цветущих полей, полонин; росен называется их любимым цветком. Хорошее знание лекарственных трав обнаруживают С. и В., что связано с отмеченными выше их способностями исцелять. Связь с растительностью проявляется у всех трех МП /Р., С., В./ также в том, что места их хороводов, игрищ и трапез либо буйно обрастают травой, грибами, либо, наоборот, отмечены отсутствием растительности, пожелтевшей, засохшей травой. Отдельные виды деревьев считаются принадлежащими МП постоянно или временно: Р. владеет березами на Русальной неделе, "самодивскими" деревьями могут назы-

ваться или высокие, старые, искривленные деревья, или отдельные виды деревьев /бук, орех, тополь, ясень и др./ ; на месте смерти С. вырастает дерево /песенный мотив/. Названия многих растений /особенно у южных славян/ мотивированы именами самих МП /вилин лук, вилин винац, вилин клинац, самодивско цвете, русалче и т.п./ и почитаются как принадлежащие им и несущие в себе их магическую силу.

Связь с животными выражена у анализируемых МП значительно слабее, чем связь с растительностью. Самым сильным проявлением этой связи можно считать отмеченное выше пристрастие всех четырех МП к лошадям: все они заплетают гривы коням, В. - любит ездить верхом, Р. загоняет лошадей ночью до пены. Косвенно эта связь с лошадьми проявляется в некоторых маргинальных характеристиках: признаком присутствия Р. в жите может быть лошадиное ржание ; в одном из вариантов обряда проводов русалки центральным персонажем ржания является лошадь, называемая Русалкой /Поволжье/ ; конь может быть одной из ипостасей Р. и Б. ; лошади во время водопоя в ночном часто бывают объектами нападения Р. Свойство отбирать молоко у коров отмечается у Р. и Б. и не характерно для С. и В.

Из других видов патронажа выделяется свойственная С. и В. охрана источников и способность запирать воду, а также присущая В. способность делать непроходимыми горы.

Г. Среди прочих предикатов наибольшее значение имеет общее для всех МП сожительство с людьми, особенно характерное для С. и В. /В. , в меньшей степени С. вступают также в отношения побратимства с людьми/.

Обобщая все сказанное о функциях и предикатах, следует выделить наиболее устойчивые, преобладающие для каждого МП признаки. Для Р. таковыми оказываются предикаты: заманивать в лес и в воду, топить, щекотать, пугать и преследовать /вредоносная функция/ и охранять цветущие злаковые поля /патронажная функция/. Для Б. безусловно преобладающей функцией следует признать злокозненность, а наиболее характерными предикатами - похищение и подмену детей, заманивание, насылание порчи. Южнославянские МП, обладая сходным составом основных предикатов, отличаются друг от друга соотношением функций. У В. явно преобладает почитательная функция /исцеление от болезней, наделение богатством, урожаем, силой, помощь в хозяйстве, сожительство с людьми/ и

заметно ослаблена вредоносная функция, проявляющаяся лишь как наказание за причиненный ей вред. У С. обе функции - вредоносная и попечительная - уравновешены, или даже преобладает вредоносная. Обоим МП присуща патронажная функция - власть над стихиями /ветром, бурей, источниками/.

ХП. Объекты, адресаты, реципиенты.

МП могут воздействовать /вредить или помогать/ не на всех людей в равной мере, а обнаруживают в этом отношении явную избирательность: Р. вступают в контакты чаще всего с молодежью обоего пола; Б. вредят беременным, роженицам и новорожденным; С. и В. выказывают свое расположение прежде всего юношам, юнкам, пастухам. Отступления от этого распределения связаны либо с функцией наказания за нарушение запретов /и тогда МП воздействуют на нарушителей независимо от их принадлежности к категории "своих" объектов/, либо с модификацией самого типа МП /напр., функция преследования беременных женщин и новорожденных приписывается в болгарской традиции юде как особой разновидности С./.

Вне данного распределения оказываются и контакты восточнославянских Р. /умерших девушек/ со своими родителями, у которых Р. просят одежду в период Русальной недели и которых могут наказать за невыполнение установленных для этого времени норм поведения /родители должны оставить для Р. поминальный ужин, вывесить на дворе одежду умершей дочери; им запрещалось белить печь, подметать пол и т.п./.

По-разному проявляется, но может быть признана общей для всех четырех МП, их связь с детьми как объектами воздействия. Восточнослав. традиция не выделяет особенной вредоносности Р. по отношению к детям; наоборот, есть свидетельства, что они опекают младенцев, оставленных без присмотра. Вместе с тем, дети рассматриваются как потенциальные объекты злокозненных действий Р., и потому у восточных славян широко распространены формулы устрашения детей типа "не ходи в поле /к реке, в лес, к колодцу/ - русалка схватит". Для Б. дети являются главным объектом действий, причем считается, что Б. ненавидят мальчиков и опекают девочек, особенно сирот /стирают им одежду, причесывают их/. В меньшей степени направленность на детей характерна для С. и В., хотя им иногда приписывается по-

хищение и подмена детей, вскармливание грудью.

2. Помимо людей, объектами действия МП могут быть природные явления и стихии: С. и В. имеют власть над горами, источниками; бури могут насыпать Р.; вихрями управляют С.

Связь со стихией ветра, вихря, бури – отличительная черта болгарской С., противопоставляющая ее остальным МП, для которых этот признак является сугубо маргинальным. У С. эта связь проявляется на разных уровнях и сближает ее с румынскими руса-лиле, которые считаются духами ветра по преимуществу. С. сами делают вихри, летают в вихре; в ночное время превращаются в вихрь /т.е. принимают облик вихря/, появляются в сопровождении ветра; имеют близким своим другом духа ветра, который всегда предшествует их появлению; сестрами С. называют вихрушки; знаком приближения С. к больному, ночующему под росеном, является дуновение ветра и т.п. Лишь в самой слабой форме проявляется связь с ветром у Р. и Б. /Р. любят кататься в житном поле на волнующих ветром колосьях; Б. приходят в село в ветреные дни, беременеют от ветра/.

О связи с животными /кони, коровы и др./ см. раздел XI.

3. В большинстве случаев возможность увидеть МП или вступить с ними в контакт не связывается с какими-нибудь особыми свойствами людей. Достаточно редкими оказываются свидетельства, что Р. может увидеть лишь праведный человек. Более маркированным этот признак можно считать для С., которую может увидеть человек, рожденный в субботу или дважды отнятый от груди, рожденный в нечистые дни или в Великую субботу.

III. Модусы.

Единичные свидетельства приписывают Р. и Б. способность проникать в дом и обратно через трубу. Для Б. вообще считается характерным проникновение в жилище сквозь малые отверстия /замочные скважины, щели/. Более устойчивым признаком можно считать появление С. с вихрем, в вихре, в сопровождении вихря. Есть свидетельства, что она летает по воздуху на серых оленях. О В. иногда говорится, что они ходят легко, как тень.

XIV. Контакты с человеком.

Неполнота имеющегося в нашем распоряжении материала не дает возможности подробно охарактеризовать интересующие нас МП по всем рубрикам данного раздела. Приведем те немногие сведения, которыми мы располагаем.

1. а/ В восточнослав. традиции известны обращения девушек к русалкам при гаданиях. К ним могли также обращаться с просьбами помочь в поисках пропавшей скотины.

б/ Мотив овладения МП человеком представлен в описаниях С. и В. Обычным способом овладения является похищение деталей одежды или крыльев, заключающих в себе магическую силу демона.

2. Типичным приношением для многих женских МП считаются холсты, пряжа, нитки, лоскуты, одежда. Русалкам обычно вывешивали одежду на период Русальной недели /накануне Ивана Купалы развешивали по прибрежным кустарникам рубашки для Р., развешивали холсты и нитки; в понедельник Русальной недели для нее вешали на могилах рушники и ставили воду/. Для С. оставляли возле "их" источников лоскуты, пряжу, части одежды. Этим же персонажам относили /размещали в местах их привычных локусов/ хлеб, калачи с медом, вино и др. пищу.

3. Мотив распознавания МП актуализируется лишь в тех случаях, когда они по основным признакам сближаются с ведьмой или если они выступают в невидимом облике. Соответственно способы их распознавания близки к способам распознавания ведьмы, так же как и к приемам, позволяющим увидеть души умерших предков: напр., В. можно увидеть, если на масленицу испечь калач из остатков разной еды и, забравшись на дерево, посмотреть сквозь него; или в первую пятницу новолуния варить кости из могилы в обруче, затем их разбросать из обруча и т.п.

4. Мотив защиты и оберегов от МП относится к числу широко распространенных в верованиях и фольклорных текстах. Среди многочисленных видов оберегов представлены как универсальные для большинства МП /железные предметы, красный цвет, растения, закращения, молитвы, матерная брань и др./, так и специфические для отдельных персонажей. Эффективными средствами защиты от Р. считались полюнь, крапива, чеснок и др. растения, а также ряд специальных действий: очерчивание круга, перепрыгивание

через купальский костер, битье палкой по тени русалки при встрече с ней. Само пение русальных песен может считаться оберегом от них. Существует также ряд специальных формул, приговоров, применяемых в качестве оберега: напр., "Хрен да польнь, плонь да покинь"; разновидностью словесного оберега было название количества зубьев в бороне.

Оберегом от В. считались некоторые растения, особенно колокольчики; мужской пояс; тряпичная кукла, подвешенная вниз головой над дверью. Защитой от С. могли служить чеснок, польнь и др. травы, кость умершей женщины, змеиная кожа, плацента, пепел, ладан, специальные заговорные формулы. Скудость упоминаний оберегов от В., возможно, объясняется ее меньшей вредоносностью и более дружественными отношениями с людьми. Вместе с тем контакты с ней предписывалось сохранять в тайне /иначе она мстит/.

В качестве мер предосторожности считалось необходимым соблюдать многочисленные правила поведения и запреты, касающиеся контактов человека с МП. Наиболее общим можно считать запрет вторжения в "их" локусы и причинения вреда им, а также запреты, направленные на предотвращение контактов с ними. Особенно большое число запретов связано с Русальной неделей и, следовательно, касается прежде всего контактов с Р. и С. Так, в этот период запрещается прясть, ткать, шить и т.п., "чтобы не зашить глаза русалкам"; белить печь, хату, подметать в доме, "чтобы не замазать, не засорить глаза русалкам"; нельзя работать в поле, ходить в жито, в лес, к воде, к колодцу, т.к. там в это время находятся русалки. Основная часть этих запретов относится и к С. При этом запреты, касающиеся Р., в большей степени соотносятся с характером поминальных обычаев /запрет убирать на ночь пищу и посуду со стола/, в то время как в комплексе запретов, касающихся С. преобладают мотивы, связанные с их соседними трапезами, хороводами, игрищами /считалось крайне опасным наступать на место их трапез, спать или мочиться в этих локусах/. С В. связаны главным образом общие типы запретов, соблюдаемых ради предохранения от сглаза и порчи /нельзя выходить роженице из дома после захода солнца, вывешивать детских пеленок на ночь и т.п./.

ХУ. Мотивы.

Основные мотивы, связанные с русалками /по материалам поверий и быличек/: расчесывают возле воды свои волосы; люди находят у воды оставленный ею золотой гребень; качаются на деревьях, окликают прохожих, заманивают их вглубь леса или в воду, топят, защекочивают свои жертвы до смерти; наказывают за работу на Русальной неделе; хохочут, резвятся возле моста, пугают людей; водят хороводы в поле или у воды, поют, танцуют в злаковом поле; просят у людей одежду; не отпускают из воды коней, пригнанных к водопою; награждают женщину, прикрывшую фартуком ребенка русалки; забавляют оставленного в поле ребенка; прядут в доме по ночам и т.п. Русальные песни разрабатывают преимущественно мотивы, связанные с "проводами" Р. и ее вредоносными действиями, наряду с игровыми и лирическими мотивами /"на кривой березе русалка сидела", "одежду у девок просила", "проведу русалочку до бору" и т.п./.

Основные мотивы, связанные с богинками /по материалам поверий и быличек/: стирают белье на реке, при этом шумно ведут себя; подменивают ребенка человека, заменяя его своим; при битье "подменьша" людьми появляются и забирают его; похищают детей, превращают их в нечистых духов или заставляют себе служить, стоя под окнами дома, окликают роженицу по имени, манят голосом, пением, взглядом, красивыми предметами; заводят беременных и рожениц в чащу леса, мучают, бьют; заставляют похищенных женщин нянчить своих детей; топят в воде или щекочут прохожих; похищают музыканта и заставляют играть для себя; прядут по ночам пряжу для хозяйки, для девушек; расчесывают волосы, сидя у воды; пастухи находят золотые вальки богинки, которые сами стирают.

Основные мотивы, связанные с самодивами: /по материалам поверий и песен/: вскармливают грудью юнака, наделяя его силой; вступают в побратимство с юнаком; юноша крадет одежду С. и делает ее женой; могут стать женой человека, но бросают дом и детей, вылетая через трубу; владеют горами, лугами, источниками, берут дань с пастухов за траву и водопой; устраивают совместные трапезы, хороводы, игрища, наказывают смельчаков, наблюдавших за ними; заставляют похищенных девушек играть на свире-

ли или носить за ними лук и стрелы; по ночам справляют свадьбы; встретившегося на пути свадьбы человека сначала одаривают золотом, которое позже превращается в угли, а затем человека забрасывают на высокое дерево; исцеляют травами больных.

Основные мотивы, связанные с вилами /по материалам поверий и песен/. Наиболее распространенные мотивы оказываются общими для В. и С. Помимо перечисленных выше, известны следующие: В. освобождает, кормит, исцеляет юнака; помогает юнаку в бою; от брака с ней рождаются юнаки; ухаживает за ребенком, пока мать в поле; растит брошенного ребенка; растит сына погибшего юнака; месяц женится на В.; парень убивает В., которая не дала ему напиться из источника; пастух убивает В., которая увела стадо; В. превращает овец в камни; строит город; наказывает за работу в воскресенье; дает девушке любовную траву; юнак состязается с В. и, побеждая ее, берет в жены и т.п.

Приведенные перечни характерных для каждого МП мотивов обнаруживают различную для разных демонов связь мотивов с остальными характеристиками МП, рассмотренными выше. В качестве мотивов чаще всего выступают предикаты /функции/, т.е. те свойства МП, которые имеют коммуникативную направленность и отражают разнообразные контакты МП с людьми. Мотивы этого типа оказываются доминирующими для всех четырех сравниваемых МП /Р.-заманивает, щечочет, топит, наказывает за работу в праздник; Б.-подменивает ребенка, похищает, мучает беременных и рожениц; С. и В.- наделяют силой, вступают в брак с человеком и т.п./.

Следующую группу составляют мотивы, связанные с привычными действиями МП /Р.- расчесывает волосы, качается на деревьях, танцует в хороводе; Б.- стирает белье; С. и В.- справляют свадьбы, устраивают игрища, трапезы и т.п./.

Эти действия, как правило, подразумевают наблюдателя, т.е. тоже так или иначе оказываются приуроченными к ситуациям контактов с людьми. Основной мотива могут быть характерные для МП локүсы /русалок видят в житном поле, в местах у воды, на деревьях; богинок - в местах у воды; девушка умирает оттого, что спала на месте хороводов вилы/, атрибуты /люди находят золотой гребень Р., пастухи находят золотые вальки Б./, одежда /похищение человеком одежды, короны, крыльев С. и В./ и др. Таким образом, в формировании мотивов проявляется явная избирательность, подчинен-

ная не столько логике цельного мифологического образа, сколько собственно фольклорным принципам разработки мотивов. Благодаря этой избирательности, фольклорный образ МП может значительно расходиться с мифологическим образом.

XVI. Характеристика источников.

1. По признаку жанровой закреплённости сравниваемые МП обнаруживают существенные различия. Для Р. и Б. наиболее характерными жанрами, кроме поверий, являются былички, иногда приближающиеся к сказочным формам, в то время как южнославянские персонажи представлены прежде всего песнями балладного типа. С этим жанровым разграничением в значительной степени связано и различие этих двух групп персонажей на уровне мотивов. Былички, ввиду их близости к повериям, создают преимущественно демонологический образ Р. и Б. как представителей нечистой силы, в отличие от С. и В., которые предстают в песнях как более фольклоризованные образы волшебниц, мифических героинь. Специфическими для южнославянских демонов и связанными с их целительными функциями являются заговоры от болезней, в которых используются мотивы задабривания, умилоствления, побратимства, женитьбы, угроз и отсылок.

Будучи наиболее популярными женскими персонажами низшей мифологии, сравниваемые МП оказываются в каждой этнической традиции включёнными во множество текстов, относящихся к малым жанрам: прежде всего в приговоры, проклятия, запреты. Ср. белорусский приговор, обращённый к девушке, расчесывающей волосы: "Русаўка табе у каноплях!" /чтобы волосы хорошо росли/ ; широко распространённые проклятия типа "Чтоб тебя русалка /богинка/ утащила!". Имена этих персонажей часто фигурируют в мотивировках запретов, о которых говорилось выше: напр., запрещая детям на Троицу ходить в поле, говорили: "Русаўка залезной цыцкою убае" /Гом. обл./. О других формулах запугивания детей см. выше.

2. Из рассматриваемых здесь демонов только Р. является персонажем специального обряда, называемого "проводы Русалки" /Вост. Полесье, южно-русская зона/. Русалкой наряжали девушку, придавая ей мифологический образ /белая одежда, распущенные во-

лосы, венки, зелень, закрывающая лицо, горб, ветхая рваная одежда/. В южно-русской традиции в роли Русалки выступал ряженный лошадей человек. Целью обряда было выпроваживание, изгнание Русалки за пределы села в последний день Русальной недели. Места выпроваживания в точности соответствуют наиболее характерным локусам Р. /житное поле, лес, река, кладбище, перекрестки дорог/. Мотив проводов Р. разрабатывается в цикле русальных песен /преимущественно в зачинах/, о которых уже была речь выше.

3. Фразеологические обороты, включающие имена МП, часто представляют собой свернутые поверия или мотивы. Напр., об утопленниках говорят: "Русалка потягла до себе", об умерших на Русальной неделе - "Русалки взяли с собой"; слепой дождь называется "Русалки купаются" или "Родилась Вила"; при виде вихря говорили: "Самодивы танцуют".

Имена южнославянских МП широко используются в наименованиях географических объектов в качестве апеллятивов и топонимов /Ср. Вилина вода, Русалийски проход, Русалски лъг, Русалски пътеки, Самовилско играло, Самовилска планина, Самодивско коло, Самодивско хорище/, в названиях источников и колодцев /Самовилска чешма, Самодивски кладенец/, в ботанической терминологии, особенно в названиях лекарственных растений /Вилин лук, Вилин винац и т.п./; именами МП обозначают "принадлежащие им" деревья /напр., Русальная береза/.

Предложенная здесь сводка материалов, относящихся к четырем главным женским МП разных славянских этнических традиций, и некоторые предварительные наблюдения сопоставительного характера могут быть основой для дальнейших типологических и сравнительно-генетических разысканий в области низшей мифологии славян. По степени типологической близости рассмотренные МП выстраиваются в ряд Р.-Б.-С.-В., так что соседние персонажи в этом ряду обнаруживают наибольшую типологическую и ареальную близость, а крайние члены этого ряда - наибольшие расхождения по многим признакам. Западнославянская Б. как преимущественно злокозненный демон с уродливой внешностью, не имеющий связи с ра-

стительностью, противостоит сербской В. как преимущественно доброжелательному, попечительному демону привлекательного облика, для которого связь с растительностью в высшей степени характерна. Срединное положение занимают Р. и С., которых объединяет ряд существенных признаков: сезонная приуроченность к Русальной неделе, сочетание попечительных /или нейтральных/ и злокозненных функций, пристрастие к музыке и танцам и др. Эта общность находит отражение и на уровне их названий /в северно-болгарском ареале С. называются русалками/.

Суммарный набор характеристик этих четырех персонажей представляет собой по существу универсальную систему признаков, достаточную для идентификации любого МП в пределах славянского ареала /ср. характеристику восточно-сербской шумской майки: красивая женщина, обнаженная или в белом, с распущенными длинными волосами, с большими грудями; могла обернуться старой уродливой бабой с большими зубами, стогом сена, коровой, свиньей, конем, козой; хорошо поет, заманивает молодых парней в лесу или у воды; покровительствует беременным и новорожденным и им же вредит; насылает детский плач и бессонницу и лечит детей/. Более того, эта система может быть использована для характеристики большинства женских демонов, принадлежащих многим этническим традициям евразийского ареала /ср. такие черты античных нимф, нереид, наяд, как любовь к музыке и танцам, длинные распущенные волосы, груди, перекинутые за спину; связь с водой и растительностью, ослиные копыта; связь с прядением и ткачеством, сожительство с людьми, исцеление и многие другие; или такие характеристики известной многим азиатским и кавказским народам Албасты, как длинные, светлые распущенные волосы; уродливая внешность; груди, перекинутые за спину; птичьи лапы или копыта; привычка расчесывать волосы гребнем, сидя у воды; заплетание гривы лошадям; преследование рожениц и новорожденных; сожительство с людьми/.

Такая широкая перспектива сравнения открывает возможности изучения генетических истоков славянской демонологии и ее связей с мифологическими системами других этнических традиций.

МАТЕРИАЛЫ К СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ
ЖЕНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ
/СЕРБОЛУЖИЦКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ/

Для сопоставления с основными славянскими женскими персонажами выбран материал одной маргинальной славянской традиции – лужицкой, специфической особенностью которой является сочетание архаических черт с сильным немецким влиянием. Тем существеннее выявить набор демонологических признаков, связывающих этот ареал с другими славянскими зонами. Некоторые признаки, свойственные Р., Б., С. и В., не обнаруживают соответствий в лужицкой традиции, большинство же из них дает схождения, иногда очень близкие, распределяющиеся среди разных МП, как женских, так и неженских, что в итоге позволит прояснить черты родства – генетического, а не только типологического сходства у МП разных этнических традиций.

Материал излагается в соответствии с разделами и пунктами анкеты, в той последовательности, в какой представлена сводка материалов, относящихся к четырем главным женским МП разных славянских традиций – Р., Б., С., В. /за исключением перечня мотивов и жанровой характеристики данных/. Основным источником сведений по лужицкой демонологии служила обобщающая работа: Černý A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich. / Wisła, 1895, t. 9; 1896, t. 10. Частично использованы и другие источники: Срезневский И.И. Серболужицкие народные поверия. / ЖС, 1892, вып. 2; Sieber F. Wendische Sagen. Jena, 1925.

I. Названия. Имена. Интерпретации.

У одного из женских МП лужичан и у одного из четырех МП других традиций обнаруживается сходство в именах: в.-луж. dzi-wica и болг. самодива /общий корень *div-/.

Среди имен лужицких МП имеются наименования по месту и

среде обитания - в.-луж. wódny muž, wódny mužik, wódna žena, wódna baba, wódne dźěći /водяные/, wodne jungfry /водяные девы/; по времени функционирования - в.-луж. připočnica, doročnica, wotročnica, н.-луж. přezpočnica /полудница/, н.-луж. nóčne žědky /карлики/, н.-луж. nóсны hajnik, nosны jagar /дикий охотник/, н.-луж. furman nosны /ночной извозчик/, в.-луж. směrkawa; по внешним признакам - běža žena /белая женщина/, в.-луж. wóhnjowu muž /огневик/, в.-луж. palčiki, н.-луж. paljački /карлики/, wjelkoraz /волк-оборотень/; по атрибуту - н.-луж. serpownica, serpowina, serpja baba /серповница/, roserpańc /серповник/; по акустическим проявлениям /brunčadŷo, ср. в.-луж. brunčeć 'жужжать', 'бормотать'/; по функциям или типичным действиям /н.-луж. bŷud, bŷudnik, в.-луж. bŷudnik, bŷudnički - блуд, блуждающие огни, в.-луж. mór, н.-луж. mrětwa - мор, в.-луж. smjerć, smjertnica, н.-луж. smjerě/ и их оценке /в.-луж. zŷa žena/; мотивированные генезисом /н.-луж. hudra - выдра, в.-луж. přeměnk - ребенок, подмененный нечистой силой, подмыш/ и т.д. Некоторые наименования семантически нейтральны, как, например, заимствованные из немецкого: nykus, nyks /водяной, нем. Nix/, в.-луж. fjuzu /великаны, нем. Riesen/, в.-луж. fajerman, fajermuž /огневик, нем. Feuermann/ и др. Изредка встречаются личные имена у некоторых МП, например у водяных: Khilkrok, Ertom-Tertom-Parny-Telman; Martka - имя дочери водяного /в сказке/.

II. Ипостаси.

Все женские МП лужичан имеют вполне определенный антропоморфный облик. Лишь смеркава /směrkawa/ не имеет определенного облика /ничто, что слышно в печи, валится из нее, говорит, ходит/. Некоторые МП могут быть невидимы: смерть, блуд, дикий охотник, карлики. Способность становиться невидимыми для женских МП не характерны, как и способность принимать иной, нежели человеческий, облик. Только смерть, мор и вихрь могут иметь как антропоморфный, так и зооморфный облик: смерть в виде белых живстных /собаки, кота, рыбы, птицы/, мор в виде большого бика, вихрь в виде худого кота или кошки, крутящихся на задних лапах. Оборотничество более всего присуще водяным и блуду: водяной может принимать облик рыбы /огромной щуки, старого или бесхвостого карпа/, белой утки или селезня, белого гуся, черного кота, хромого зайца, вола, теленка, овцы, водяная - большой лягушки, блуд -

змеи, светящейся изнутри конской головы, двух искрящихся глаз, свечи, скачущего по воздуху фонаря, маленькой ручки, высывающейся из белого плащика.

Лужицким женским МП не свойственны такие ипостаси, как птица, насекомое, тень и вихрь, которые встречаются у четырех женских персонажей других традиций. Олицетворением вихря у лужичан является специальный МП – вихрь /wichor/. В качестве параллели к одной из редких ипостасей Б. /пар, поднимающийся над водой и лесом/ можно указать на мор /mbr/, который появляется в виде тумана /плотного белого тумана, белой туманной тучки, голубой тучки/, который приобретает очертания туманной человеческой фигуры или облик огромной женщины.

Ш. Внешний облик.

Многие признаки внешнего облика четырех сопоставляемых женских МП отмечаются и у основных женских МП лужичан. Не находят соответствия лишь такие признаки, как светлые /золотистые/ волосы, гусиные лапы, черные зубы, фата /покрывало/, в том числе такие характерные, как распущенные волосы, большие груди, крылья. Некоторые признаки присущи в лужицкой традиции не женским МП, а связанным с ними функционально-предикативными отношениями лицам и персонажам: ребенку, подвергшемуся вредоносному воздействию МП /вздутый живот у ребенка до года, на которого взглянула "злая женщина"/, ребенку, которым МП подменивает человеческого ребенка /безобразная внешность, обезьяний облик или лицо, большая голова, глаза, живот у подмышка – ср. те же признаки у польской Б., подменивающей ребенка/.

I. К персонажам женского пола относятся лесная дева /dźwiśca/, лесная /дикая/ женщина /dźwiśca żona/, "злая женщина" /zła żona/, белая женщина /błża żona/, полудница /připoldnica, přezpoldnica/, серповница /serpownica, serpaśuja/, марава, мырлява или мырлята /marawa, myrlawa, myrlata/, вурлявы или воравы /wurlawu, wogawu/, водяная /wódna żona, nyksowka/, водяная дева /wódna jungfra/, выдра /hudra/. У полудницы и серповницы имеются редкие мужские соответствия: полудники-карлики /přezpolnicer у онемеченных лужичан Старой Дарбни/ и серповник /н.-луж. přišerpañc, posepapañc/. Некоторые МП могут выступать как парные по полу: домовые змеи /gospodar и gosposa/, водяные муж и жена /wódny muž и wódna żona, nyks и nyksowka/, лесные /дикие/ люди žu-

гош /или *šyrow*/ и *šyrene* /или *šyrawa*/. Карлики /*lutki, palčiki*/, великаны /*rjuzy, hobry*/, дикие люди /н.-луж. *šierawy*/ разнополы. Только мужскими МП являются огневик /*fajerman, fajermuž, wóhnjowy muž*/, дикий охотник /*nošny hajnik, nosny jagar', Dyterbjernat*/, лесные грабы /вост.-луж. *graby, draby, grawy, grabse, grabsy*/. Некоторые МП представляются то как существа мужского, то как женского пола /а иногда признак пола не выражен/: смерть /*smjerć*/, вихрь /*wichor*/, мор /*mórg*/. У ряда МП пол указывается редко /иногда мужской/: блуд /*bŭd, bŭdnik*/, волк-оборотень /*wjelkoraz*/. Совсем не выражен признак пола у таких существ, как *směrkawa, čeladnik kowalski, brunčadŭo*, летающий змей /*zmiј, plon*/, клад.

2. Молодыми представляются лесная и водяная дева /*dźiwica* и *wodna jungfra*/. Полудница обычно старая, лишь И.Срезневским описывается как молодая. Старичками являются и мужские карлики-полудники /*přezpolnicer*/, часто также водяной. Из женских МП старе - "злая женщина", серповница, лесная /или горная/ старуха, смерть /в сказках/ и, возможно, марава /ленивой девушке говорят: "Ты старая марава"/.

4. Высоким ростом, помимо великанов, обладают иногда полудница и серповница /н.-луж. *seprašyja*/. Бывают /редко/ и маленькие полудницы. Маленький рост характерен для многих МП - "злой женщины", смерти /в сказке/, водяного, блуда, вихря и особенно карликов.

5. Из телесных аномалий, отмеченных у Р., Б., С. и В., у лужицких МП представлены следующие: большая голова у подмышша, "как пивной котел" у "злой женщины", "как пятка" у водяной девы; длинный нос /"как журавль"/ у "злой женщины"; большой живот у подмышша; большие глаза, большие зубы и бледное лицо у смерти; горбатость у "злой женщины"; хромота у водяного /водяной в виде хромающего зайца/; когти на руках у водяного и водяной девы; рыбий хвост у водяной девы; конские ноги, копыта у лесных грабов, единичные данные - у "парня", подменившего ребенка, у водяной и полудницы. Помимо перечисленных соответствий, укажем на такую распространенную особенность облика лужицких МП, как отсутствие головы - у дикого охотника, блуда, карликов /н.-луж. *nošne žědky*/, редко у серповницы /н.-луж. *seprašyja*/.

6. Красивая, привлекательная внешность у полудницы /и ее варианта - белой женщины/, лесной девы /*dźiwica*/ и выдры /*hudra*/, безобразная - у "злой женщины" /*zŭa žona*/ и мырляты /штг-

lata, szurlawa, szarawa/.

7. Нагота изредка бывает характерна лишь для водяных /жена водяного, водяной в виде голого ребенка/, босота отмечается чаще, но тоже только у водяного.

8. Сведения о косматой полуднице имеются лишь в одном описании и потому выглядят не вполне достоверными. Тело, поросшее шерстью, имеют дикие /лесные/ люди /н.-луж. šierawy/.

9. Белый цвет присутствует в облике и одежде многих МП /полудница, белая женщина, серповница, dziwja żona, смерть, карлики, водяной/, но не отмечен белый /светлый/ цвет волос. Черный цвет характеризует весь облик МП /черные человечки - карлики, вихрь, водяной/ или волосы /черные волосы у лесной девы, у водяной, черные бороды у карликов/. Красный - цвет одежды карликов, водяного, черта. Зеленые волосы - у водяного и водяной. Помимо указанных цветовых соответствий, для некоторых лужицких МП характерен серый цвет /водяной - серый человечек, в серой одежде водяная, вихрь/. Иногда в облике МП сочетаются два цвета: зеленое платье и красная шапка или зеленый и красный чулок у водяного, полубелые-получерные карлики, полосатая /черно-белая, как арестантская/ одежда карликов.

10. Об одежде женских МП, за исключением водяной /одежда наизнанку, мокрая юбка, красные чулки/ подробно не сообщается. Лишь И.Срезневский описывает лесную деву в красивом одеянии, одетую как госпожа. Старой, рваной одежде Р. и Б. соответствует одежда лужицкого водяного: рваная, латаная, вся в заплатках.

11. Золотой веночек на голове - у лесной девы, венок из соломы - у белой женщины.

12. Атрибуты, спутники.

Верхнелужицкую лесную деву сближает с южнославянскими С. и Б. наличие оружия. У лесной девы это обычно ружье, реже стрелы. Появляясь в сопровождении красивых охотничьих псов, она стреляет в человека, оказавшегося в полдень в лесу, в диких зверей и птиц, стреляет в воздух для забавы. Ружье и саблю имеет иногда и водяной. Мешок - атрибут нижнелужицкой серповницы, как и польской Б. Б. носит в мешке похищенных или подмененных ею детей, серповница складывает в него головы детей, отрезанные серпом. У различных лужицких МП имеются и некоторые общие атрибуты с русалкой: серп в руке, под мышкой, в корзинке или на длинной

палке через плечо /по одному свидетельству, приросший к голове/ - у серповницы, полудницы /и белой женщины/, коса - у смерти, палка, клока - у "злой женщины", гребень - у водяного, который расчесывает им себе волосы.

У. Взаимоотношения МП

1. Женские МП в основном одиночные: *dziwica*, *zŁa Źona*, *dziwja Źona*, *smęrkawa*, *bęŁa Źona*, *myrlawa /myrlata, marawa/, smjerć, hudra, serpownica*. Водяная также чаще всего фигурирует как одиночный персонаж, реже - в паре с водяным как его жена. Всегда в одиночку действует и полудница. Лишь карликовые полудницы /*připodnica*/ и полудники /*přezpolnicer*/, представления о которых имеют узко локальное распространение, появляются группой. Множественность характерна для таких МП, как карлики, водяные девы /*wodne jungfry*/, лесные грабы, дикие /лесные/ люди и воровы /*вурлявы*/. Внутрисемейные отношения свойственны карликам /*муж, жена, дети*/, великанам /*муж и жена, отец и дочь*/, водяным /*муж и жена, сыновья и дочери*/, лесным людям /*муж и жена*/, а также /в сказках/ смерти /*муж, дочери*/.

2. Иерархические отношения внутри рассматриваемых классов МП не выявляются. Отдельные подгруппы по месту обитания выделяются лишь среди карликов /н.-луж. *lutki*/: они подразделяются на лесных и/или горных /живущих под землей, в земле/ и более редких - домовых /обитающих под домами людей/.

3. Имеется единственное нижнелужицкое свидетельство, возможно, книжного происхождения, что лесная дева является сестрой полудницы. В одной верхнелужицкой быличке описывается праздник в купальскую ночь, на который лесная дева приглашает полудниц, среди которых она выделяется как главная и самая красивая.

У1. Генезис.

По этому признаку у женских МП лужичан не наблюдается сходства с четырьмя основными женскими МП других славян.

1. Утонувшие, утопленники-самоубийцы и убитые становятся водяными. Блуд, блуждающие огни - души некрещенных, иногда незаконнорожденных детей или вообще блуждающие души умерших. Некоторые мужские МП /огневик, дикий охотник/ происходят от умерших грешников. Карлики - души предков, язичников, первоначальных

обитателей края. Материнское проклятие может быть причиной подмены ребенка и появления подменша /přeměnk/.

2. В редких случаях указывается, что полудницей становятся в результате заклęcia.

5. Водяной /wódná žena/ становится девушка, во время купания похищенная водяным, взятая им себе в жены /этот мотив иногда присутствует в сказках/. Происхождение от представителей своего же класса демонов не характерно для основных женских МП, таких как полудница, серповница, лесная дева. Наличие детей присуще лишь водяным, карликам и великанам.

УП. Локусы.

В локативной характеристике лужицких МП не выражена сезонная смена локусов, почти отсутствуют сведения о местах исчезновения МП. В отличие от Р., С. и В., у лужицких женских персонажей, как и у Б., не представлены такие локусы, как небо, тучи, мифическое пространство, и слабо выражены локусы, соотносящие МП с растительностью.

1, 3, 5. а/ Локализация в обитаемом человеком пространстве, особенно в качестве постоянного местопребывания, не характерна для женских МП. Лишь "злая женщина" приходит в деревню и в жилище человека, влезает во все углы, в погреб, гумно, хлев, огород, может поселиться на скотном дворе, и невозможно бывает ее оттуда изгнать: в нее бросают калом, на нее льют помои, сжигают скотный двор, но она все равно остается на прежнем месте /ср. навозные, помойные ямы, пепелища как места появления южнославянских С. и В./ . В сумерки может проникать в дом смеркава: она слышна в печи, вываливается оттуда. Вурлявы /воравы/ в дом не являются, вступая в контакт с пряжами через окно. Смерть приходит в дом лишь к умирающим.

б/ Вода /река, озеро, пруд/ – место обитания водяного и водяной, водяных дев и выдры. Они появляются и возле воды на берегу, совершая свои привычные занятия. Выдра ездит в лодке. Многие водяные девы /wodne jungfry, нем. Seejungfern/ как морские сирены плавают в море за кораблями. Местом обитания водяного могут быть скальные подводные пещеры и колодец. Источники как места постоянного обитания не выделяются, редко – лишь как место появления МП. Так, к одному незамерзающему источнику постоянно приходит пить dźiwja žena.

Некоторые локусы, характерные для Р., Б., С. и В. /в горах, в пещерах, ямах, в лесу, под корнями деревьев/, во многом сходны с местами обитания лужицких карликов /н.-луж. lutki, paljački, в.-луж. palčiki, полаб. /люнебург./ gürconi/: на горе, в горах, в горках, холмах, в больших горах в земле, под землей, в коридорах внутри гор, в норах или ямах в горах, в лесах, в лесных ямах, под большим дубом в земле, в кустах в земле.

С горами и лесами связаны и некоторые другие МП, в том числе и женские. Лесная дева, как повествуется в одном рассказе, вышла из раскрывшейся скалы. Основное место ее пребывания - темные еловые леса. Из раскрывшейся горы появляется и в ней же потом исчезает мор в облике огромной женщины. В лесах и в горах пребывает блуд /н.-луж. bŭdnišćo/. Из лесов, с гор приходит старуха, подменивающая ребенка. В лесах, рощах и на возвышенных местах /горках, холмах/ живут женские духи вурлявы /воравы/, которые по вечерам приходят на поле, в деревню. В лесных кустах, в чащах обитают лесные духи грабы. Из лесу приходят лесные /дикие/ люди, dziwja žona часто появляется в парке. О полуднице иногда сообщается, что она приходит из леса или из-за реки, садится сначала на берегу, затем под тенистое дерево и лишь потом, в полдень, направляется в поле. Сидя под деревом, она иногда чешет себе волосы и поет. В одной быличке говорится, как полудница /белая женщина/, пройдя возле женщины, работавшей в поле, скрылась в зарослях ольхи. Обитать или появляться на дереве женским МП не свойственно. В большой старой, трухлявой вербе иногда обитают блуждающие огни - блуд /н.-луж. bŭdnik/. На вербе, на ольхе может появляться водяной.

Как восточнославянская Р. и польская полудница, лужицкая полудница появляется в поле во время жатвы. В поле /житном, гороховом/ показывается и серповница, которая, как иногда сообщается, и обитает в поле, в полевых бороздах. На меже или на границах сел появляется один МП - дикий охотник.

Болгарским С., появляющимся на могилах некрещенных детей, в лужицкой традиции соответствует блуд - блуждающие огоньки на могилах возле стены кладбища, где хоронят некрещенных детей. Подле дороги на кладбище живут карлики, они же иногда появляются на месте, где произошло убийство.

Небо и тучи не встречаются у лужичан в качестве локусов женских МП. Такая локализация типична лишь для дикого охотника и ночного извозчика, которые мчатся по воздуху, а также для вихря.

Из черной тучи, когда ее заговорят, выпадает на землю *čeladnik kowalski*.

в/ Из мифических локусов в связи с женскими МП упоминается лишь ад – место, где постоянно пребывает смерть, откуда она приходит к людям.

УШ. Время.

Г. а/ Ночь – время появления многих МП /карликов, водяных и др./, в том числе и некоторых женских: вечером появляются вурлявы, воровы, которые днем прячутся в лесу, в сумерки – смеркава, в полночь – лесная дева /см. также Г. б, д/. Для женских МП более характерное время активизации – полдень: для полудницы /имеет свою силу час/, белой женщины, серповницы /редко/, лесной девы, водяной девы, водяной; из прочих персонажей – для водяного и карликов.

б/ Среди календарных праздников нередко упоминается купальская ночь. В эту ночь лесная дева устраивает праздник с полудницами, карлики справляют свадьбу. Белая женщина всегда показывается на Иванов день и между Рождеством и Тремя королями. Водяной иногда появляется на Зелене святки во время службы в церкви, а в Иванов день имеет особую силу /купающиеся в этот день тонут/.

г/ Полудница появляется только летом или же только во время жатвы /где она пребывает остальное время, сведений нет/.

д/ С фазами луны связывается лишь активизация лесной девы: согласно некоторым свидетельствам, она охотится ночью в полнолуние.

е/ В отличие от Б. и С., полудница /только у верхних лужицан/ появляется в солнечную, безветреную погоду. Ветер, вихрь упоминаются лишь в связи с появлением подменша: подмен ребенка сопровождается сильным вихрем, происходит во время вихря.

ИХ. Свойства, способности, пристрастия.

По этим признакам у лужицких женских МП и у четырех МП других славян мало общего: особой музыкальностью они не отличаются /иногда лишь поют/, способностью к оборотничеству, к прорицанию и колдовству не обладают. Некоторые сходные признаки обнаруживаются у лужицких карликов.

Г. Оборотничество наиболее характерно для блуда и водяного,

этой способностью обладают также волк-оборотень, вихрь и мор.

3. Одна особенность сближает польскую Б. с нижнелужицкими карликами: Б. печет блины из пепла, карлики - хлеб с пеплом и песком. Карлики сеют, жнут жито, срезая только колоски, и пекут у себя хлеб /лепешки/ в печах, как и В., которые пекут хлеб в своих пещерах.

4. Злой нрав у таких женских духов, как "злая женщина" и мырлява /мырлята, марава/. Добротой и дружелюбием отличаются карлики. Водяной и блуд мстительны и обидчивы. Выдра, как и Р., обольстительна и коварна.

5. Любовь к музыке и танцам более всего свойственна карликам /см. X. З. д/. Боязнь волка, отмеченная у С. и В., сопоставима с боязнью собак у карликов. Ср. также Р., боящуюся грома, и лужицкого водяного, для которого гром - главная опасность /гром убивает, истребляет водяных/.

Еще одно свойство - обладание большой силой - общее у В. и у лужицких диких /лесных/ людей, карликов и подменыша.

X. Характерные занятия, действия, привычки.

I. а/ Склонность к пению наблюдается у некоторых женских МП: поют водяные девы, печальную песню поет полудница /редко/, красиво поет белая женщина /вроде полудницы/, водяная поет или веселую, вызывающую смех песню, или, наоборот, очень грустную. Поют также карлики. По другим признакам акустического проявления у четырех сопоставляемых женских персонажей мало сходства с МП лужичан. Так, некоторые из них плачут, но лишь в определенных ситуациях: в виде плачущего ребенка иногда показывается водяной, жена водяного плачет над убитыми детьми /в сказке/, карлики плачут на похоронах, собирая слезы в специальные сосуды, которые держат перед глазами. Кричит или ржет блуд, *dziwja żona* кричит "вечно голодна!", постоянно кричат друг другу, окликая по имени, лесные /дикие/ люди. Со смехом исчезают блуд и "злая женщина". Мор на все село рычит /в облике быка/ или трубит в трубу /в облике женщины/, отчего околевают скотина. Волки-оборотни свистят по-человечьи, прикладывая к пасти палец передней лапы. Ужасный шум производят женские духи воровы, когда падают вечером на деревенской площади. Молча проходит мимо белая женщина. Молча, скрепя руки на груди, просит у людей хлеба водяная.

б/ Из всех женских МП лишь полудница без остановки задает

людям в поле вопросы о выращивании хлеба, льна, о прядении и тка-
нье полотна. Окликание по имени женским МП не свойственно. Нечи-
стая сила, чтобы овладеть человеком, нашедшим клад, окликает его,
пытаясь заставить оглянуться: "Обернись, посмотри, какие у меня
черные глаза!" С просьбами об одежде они также не обращаются.
Среди женских духов лишь *dziwja żona* просит пастушку спрясть ей
пук пакли, а воровы /вурлявы/ задают пряхам трудновыполнимое за-
дание, прося спрясть за час полные ночки веретен.

2. По ряду привычных занятий обнаруживаются некоторые сход-
ства с карликами и водяными. Так, расчесывают себе волосы водя-
ная и водяной, полудница – редко /единственное свидетельство – у
И.Срезневского/, лесная женщина просит человека расчесывать ей
волосы или гладить по голове. Водяной полощет и сушит возле воды
свою одежду, водяная белит и сушит на берегу одежду, полотно,
иногда, как Р. и Б., прядет. Пристрастие к музыке и танцам более
всего проявляется у карликов. Они скачут вокруг человека, устраи-
вают в домах людей праздники с трапезой, весельем, танцами, тан-
цуют на печи, поют, играют на цимбалах, в качестве музыкантов
приходят на деревенские забавы и также танцуют. В купальскую ночь
они справляют свадьбу, танцуют и играют на ней. Кроме того, они,
как и В., крестят детей. В купальскую ночь полудницы танцуют на
празднике у лесной девы. На берегу танцуют водяные девы. Харак-
терным занятием лесной девы является охота.

XI. Функции и предикаты.

А. Заманивают людей выдра, водяной и блуд. Водят, сбивают с
пути – блуд, изредка дикий охотник. Не имеется данных, что жен-
ские МП лужичан пугают или преследуют людей и принуждают нянчить
их детей. Некоторые из них навлекают болезни: полудница насылает
тяжелую болезнь с болью головы, "злая женщина" – болезнь или по-
рчу на ребенка, скотину, зерно, садовые деревья, молочные продук-
ты, отнимает молоко у коров и коз или заставляет их доиться кро-
вью. Часто болезнь является следствием контакта с МП: на третий
день после встречи с полудницей, с лесной девой человек заболе-
вает и умирает, встреча ребенка со смеркавой вызывает у него ко-
нвульсии, болезнь возникает после исчезновения "злой женщины" в
результате ее изгнания или дотрагивания до нее. Способностью вы-
зывать стихии обладает водяной: рассердившись на людей, он может
наслать дождь. Косвенно связь с небесными стихиями проявляется у

водяных дев: появление их на берегу, где они танцуют и поют, предвещает непогоду. Из способов мучения человека лишь полуднице присущ такой же, как Р. и Б., — душить. Подменивают ребенка полудница /редко/, "большая белая женщина", старуха, явившаяся из лесов или с гор, "парень" с конскими копытами и черт, злой дух. Водяной может украсть ребенка, мстя людям за причиненный вред, водяная — похитить полюбившегося ей парня, утянуть его в воду. Кроме того, лесные грабы крадут у людей коней и пожирают их. Единичны свидетельства о злокозненных действиях карликов: крадут у людей хлеб /зерно/ с поля, способны сделать так, чтобы хлеб не родил у тех, кто причинил им обиду. Порча пряжи не отмечена, но встречается порча полотна: "злая женщина" своим появлением или взглядом может испортить полотно, так что оно будет гнить или его погрызут мыши. Из способов умерщвления, имеющих соответствия у описанных женских МП основных славянских традиций, у лужичан известны следующие: водяной топит человека или скот, выдра заливает водой парня, взятого ею себе в мужа /сходство с Р., Б., С./; лесная дева убивает из ружья или стрелами /сходство с С./; полудница душит /сходство с Р., Б./; полудница отрывает, сворачивает или отсекает серпом голову, серповница отсекает голову серпом, смерть — косой /сходство с Р., Б./; "злая женщина" убивает своим взглядом /сходство с В./. Помимо этого, полудница губит людей и иначе: насмерть замучивает вопросами, убивает ударом в грудь, пожирает, оставляя лишь одежду, обращает в камень. Некоторые женские МП наказывают за нарушение запретов работать в неурочное время или мешают исполнять такую работу: полудница не дает людям работать в полдень в поле, заставляя их отвечать на ее вопросы; серповница прогоняет серпом работающих в полдень с поля домой; смеркава приходит к работающим в сумерки на улице и не дает им закончить работу или заставляя людей вечером в поле целый час рассказывать ей о той работе, за которой она их застала; вурлявы, воровы следят, чтобы пряжи не пряли после 10 часов вечера, и наказывают или убивают непослушных.

Б. Попечительные функции в целом не характерны для женских МП лужичан. Совершенно не представлены в лужицкой традиции исцеление и защита от болезней и опека над детьми. Другие попечительные функции, такие как наделение богатством, удачей, счастьем и помощь в хозяйственных делах, свойственны главным образом карликам /присутствие их в доме, их подарки приносят в дом счастье,

расплачиваются золотом и серебром, доделывают незаконченную работу, когда люди спят, помогают пасти, пахать и т.д./ и водяному /помогает нищему, дает ему зерно для посева, деньги, носит людям рно и раков, служит у людей работником/.

В. Действия, относящиеся к сферам патронажа, также не характерны для женских МП. Отдаленную связь с растительностью можно усмотреть лишь у лесной деви, которой подчиняется лесная природа: деревья расступаются на ее пути, болота и топи высыхают под ее ногами, а горки и низины выравниваются. Связь с лошадьми отмечена лишь у лесных грабов: они крадут коней и поедают их, могут разорвать коня пополам. О карликах иногда сообщается, что они помогают пастуху пасти овец и играют с ягнятами. Роль покровителя скота отчасти заметна у домового змея, которая сосет молоко у коровы, а если ее убить, корова будет реветь по ней, как если бы лишилась теленка. Отбирать молоко у коров и коз способна "злая женщина". Присущая С. и В. способность запира́ть воду находит соответствие в том, что лужицкий водяной в наказание за причиненный людьми вред не пускает воду на луга. Охрана источников, вскармливание грудью соответствий в лужицкой демонологии, по нашим данным, не находят.

Г. Среди прочих предикатов следует отметить сожителство с людьми, характерное для южнославянских С. и В. Эта особенность фиксируется у нескольких лужицких МП. Так, выдра, имеющая привлекательный женский облик, обольщает молодого парня, вступает с ним в брак, но потом губит или бросает после первой ночи, после чего он становится несчастливым на всю жизнь. Вступает в сожителство с людьми и водяная /дочь водяного/, неженатые дети водяного имеют любовников или любовниц среди деревенской молодежи, водяные берут себе в жены девушек. Лесные духи грабы также влюбляются в девушек, ухаживают за ними и пытаются взять их себе в жены. Побратимство с людьми не отмечено, но у карликов встречаются отношения крестного родства с людьми: в одной быличке говорится о женщине, которая имела крестника - мальчика-лютка. Известен и сказочный сюжет о приглашении смерти кумой на крестины. Способность предсказывать свойственна лишь водяному: он ударяет веточкой человека, которому суждено утонуть, предвещая его гибель.

III. Объекты, адресаты, реципиенты.

I. По адресатам воздействия к четырем женским МП, особенно

к Б., ближе всего лужицкая полудница. Она является чаще всего женщинам и детям, женщинам, работающим в поле, молодым женщинам, у которых дома маленькие дети, и людям, у которых совесть не чиста, которые имеют злые умыслы. Детей пугают полудницей, серповницей /чтобы не ходили в поле, в жито, в горох/, водяным /чтобы не ходили к воде/. Молодых и детей чаще всего топят водяной. Для него свойственны также контакты с мельниками и рыбаками, в меньшей степени - с бедняками и пьяными. Любовные отношения с девушками имеют водяной и грабы, с юношами - выдра и, реже, водяная. С пастухами общаются дикие /лесные/ люди и карлики: первые приходят греться с ними у костра, вторые помогают им пасти овец.

2. Власть над лесной природой можно усмотреть у лесной деви /см. XI. В/. Из других природных объектов особо выделяются клады, зарытые в земле: их охраняют карлики, блуд, змей /н.-луж. plon/. Связь со стихиями для женских МП не характерна. Стихию ветра, вихря олицетворяет специальный МП - вихрь. Животные, помимо уже отмеченных случаев /см. XI. В/, выступают как объект воздействия следующих МП: лесная дева наводит страх на лесных зверей и птиц, охотится на них; водяной топит скотину /корову, быка/, собак; блуд водит, сбивает их с пути; мор насылает болезни на скотину, вызывает падеж скота.

3. Реципиент оказывается значимым для одного МП - смерти. Обычно она невидима для людей, и способностью видеть ее обладают лишь конь и собака, а также человек за три дня до смерти /в сказках также врач и человек, который проводит смерть к умирающим/.

ХШ. Модусы.

Проникновение в дом через трубу /вечером слышна в печи, вываливается из печи/ свойственно смеркаве. С сильным ветром, в вихре появляется дикий охотник. Кроме того, во время вихря, в сопровождении его происходит подмен ребенка. Подобно невесомой В., которая ходит легко, как тень, лужицкий огневик ходит по земле или невысоко над землей /иногда облетает верхушки деревьев/. В качестве параллели к С., летающей по воздуху на оленях, можно назвать лужицкого дикого охотника, который мчится по воздуху верхом на коне или на возу в упряжке.

ХIV. Контакты с человеком.

1. а/ Способы вызывания МП встречаются редко. Так, огневик

появляется сразу, как только о нем вспомнят. Блуда зовут вслух или про себя: "Блуд, блуд, говно свиное!", "Ну ты, дерьмо свиное, где ты?" Выше уже упоминалось и приглашение смерти кумой на крестины как сказочный мотив.

б/ Способы овладения нечистой силой тесно смыкаются со способами ее нейтрализации. Известны былички о выловленной в пруду водяной деде, аналогичные таким же быличкам о Р. Водяного можно поймать в мешок, сшитый стежками "от себя", или прищемить его, вынув вовремя клин из расщепленной доски. Чтобы завладеть кладом, нужно бросить на место, где появляются светящиеся огоньки, немного хлебных крошек, кусок железа, топор, нож или что-либо из одежды.

2. Приношения для женских МП не известны: Специально кормят домового /в отличие от домовой змеи/. Чтобы избавиться от блуда, ему обещают или дают подарок /несколько монет, хлеб с творогом и т.п./, который оставляют на пороге, на внешнем углу дома или подают через **око** на лопатке. Для избавления от козней водяного ему бросают в воду буханку хлеба или что-нибудь живое черной масти /кота, собаку, свинью, курицу и т.п./.

3. Способы распознавания женских МП не отмечены. Известен способ смотреть сквозь различные отверстия для того, чтобы увидеть вихря: сквозь дырку от выпавшего сучка в гробовой доске, через дырку в колесе, сквозь рукав рубахи. Чтобы увидеть блуда, надо иметь при себе сталь.

4. К наиболее специфическим оберегам относится такой способ нейтрализации полудницы, как непрерывное говорение в ее присутствии в течение часа или двух, пока она не потеряет свою силу. Во время говорения полудница не может ничего плохого сделать человеку и побежденная таким образом больше не возвращается. Обычно это бывают ответы на ее вопросы о выращивании и обработке льна, выделке из него полотна или рассказ на эту же тему, во время которого растягивают фразы, вставляют лишние слова /"да, с льном очень, очень большие хлопоты"/ и т.д. Оберегом от полудницы, как и от других МП, служат некоторые растения /например, лебеда/ и молитвы /"Отче наш, прочитанная без запинки задом наперед/. Серповницу изгоняют тем, что бьют ее граблями, той стороной, где зубья. В качестве оберега используются формулы приветствий, бранные выражения и т.п. Так, блуду говорят: "Дай бог мне и тебе добрый вечер!" Или напоминают ему о том месте из Евангелия, которое читалось во время последней воскресной службы. Вих-

рю кричат: "Вихрь, вихрь, свиное говно!", "Свиной навоз, свиной навоз!" Для оберега и отгона используются овященная земля, красный цвет, шум и т.д.

Из других мер предосторожности известны различные запреты: вторгаться в локативную сферу МП /нельзя спать на меже - дикий охотник отбросит в сторону, опасно ступать на место, откуда вихрь выходит из земли/, чинить вред /мешать, насмехаться, обманывать, отказывать в просьбе/, работать в неурочное время /в поле в полдень, в сумерки, пряхть поздно вечером/. Ряд запретов касается матерей, имеющих детей. Чтобы МП не подменил ребенка, нельзя первые дни после рождения оставлять ребенка одного, нельзя, отходя от него, закрывать двери и проходить через двое дверей, нельзя ставить колыбель с ребенком на чужом поле во время работы, нельзя в сердцах обругать или проклясть кричащего ребенка и т.д.

Перечислим в заключение лужицкие МП, обнаруживающие сходство с четырьмя основными женскими персонажами других славян, в порядке убывания числа сходных признаков. Среди женских МП наибольшее число сходжений у полудницы: внешний облик /старая, высокая, красивая, белый цвет, редко - молодая, косматая, конские ноги/, атрибут /серп/, множественность /редко/, контакт или родство с лесной девой /редко/, локусы /лес - поле, в тени дерева/, время /полдень, праздник в купальскую ночь, сезонность - лето, время жатвы/, поет, задает человеку вопросы, расчесывает волосы /редко/, навлекает болезнь, подменивает ребенка /редко/, душит, отрывает голову, адресаты воздействия /дети, беременные, молодые женщины, имеющие маленьких детей/, запрет работать в поле в неурочное время /в полдень/.

Немало параллелей выявляет и другой женский персонаж - "злая женщина": внешний облик /старая, маленького роста, с большой головой, длинным носом, горбатая, безобразная/, атрибут /палка, клока/, некоторые способы изгнания, обнаруживающие связь с местами появления С. и В. /навозные, помойные ямы, пепелища/, смех /при исчезновении/, злой нрав, насыляет болезнь, порчу, отбирает молоко у коров, портит полотно, убивает взглядом.

Немало общих признаков, особенно с южнославянскими женскими МП, имеет лужицкая лесная дева: сходство в названии с С., внеш-

ний облик /молодая, красивая, красивая одежда, золотой веночек на голове/, локусы /скала – лес/, время /полночь, полдень, ночи в полнолуние, праздник в купальскую ночь/, встреча с ней навлекает болезнь, убивает стрелами или из ружья, власть над лесной природой.

Ряд сходств имеется у смерти: внешний вид /старая, маленький рост /иногда/, большие глаза, большие зубы, белый цвет, бледное лицо/, атрибут /коса, которой она отсекает голову/, внутри-семейные отношения /в сказке: муж, дочери/, локус /приходит из ада/, кумовство с людьми /сказочный мотив/, значимость реципиента.

Некоторые близкие схождения отмечены у женских МП, связанных с водой. У водяной деви по таким признакам: внешний облик /молодая, ногти на руках, рыбий хвост/, множественность, локус /вода, берег/, время /полдень/, пение, танцы на берегу, косвенная связь с непогодой, мотив вылавливания в воде. У водяной: внешний облик /конские ноги /редко/, зеленые волосы/, внутрисемейные отношения /муж, дети/, локус /вода, берег/, время /полдень/, молчаливое появление, расчесывает волосы, сушит одежду, полотно, иногда прядет, сожительство с людьми, похищает парня /возлюбленного/. У выдры: внешний облик /красивая женщина/, локус /вода, берег/, обольстительна и коварна, сожительство с людьми /брак/, адресат воздействия /молодые мужчины, юноши/, манит, заманивает, топит.

Меньше признаков сходства у серповницы и белой женщины, близких к полуднице. У серповницы: внешний облик /старая, высокая, белый цвет/, атрибуты /серп, мешок/, локус /поле/, время /редко – полдень/, адресат /дети/. У белой женщины: внешний облик /белый цвет, соломенный веночек на голове/, атрибут /серп/, время /Иванов день/, пение, молчаливое появление, подменивает ребенка.

Наконец, лишь отдельные сходные признаки выявляют другие женские МП: воравы /вурлявы/ – множественность, локусы /лес, рощи, горки – поле/, время /вечер/, запрет прясть в неурочное время /поздно вечером/; смеркава – время /вечер, сумерки/, встреча навлекает болезнь на ребенка, проникновение в дом через трубу, запрет работать в поле в неурочное время /вечером/; dziwja żona – белый цвет, появление возле источника, просит расчесывать ей волосы; маравя /мырлява, мырлята/ – старая, безобразная, злой нрав.

Среди прочих лужицких МП наибольшее число признаков сходств-

ва с Р., Б., С. и В. обнаруживается у водяного и карликов. У водяного: внешний облик /старый, маленький рост, хромой /в облике зайца/, когти на руках, нагота и босота, белый и черный цвет, красный цвет в одежде, зеленые волосы, рваная латаная одежда/, атрибут /гребень/, внутрисемейные отношения /жена, дети/, генезис /утонувшие/, локус /вода, берег, подводные пещеры, колодец/, появление на дереве, время /ночь, полдень, Зеленые святки, Иванов день/, оборотничество, мстительность и обидчивость, боязнь грома, плач /в облике ребенка/, расчесывает волосы, полощет и сушит одежду, манит, заманивает, крадет ребенка, топит, запирает воду /не пускает на луга/, сожительство с людьми /брак/, адресаты /молодые, дети/, способность предсказывать /редко/.

У карликов: внешний облик /маленький рост, старье, белый и черный цвет, красный цвет в одежде, способность становиться невидимыми/, множественность, внутрисемейные отношения /наличие детей/, локусы /горы, лес, норы и ямы, под дубом, в кустах, в зоне кладбища/ и подразделение по месту обитания, время /ночь, полдень/, справляют свадьбу в купальскую ночь, пекут хлеб /иногда с пеплом/, добрый и часто веселый нрав, боязнь собак, сила, музыкальность - пение, танцы и игра на музыкальных инструментах, крестят детей, крестное родство с людьми, контакт с пастухами, наделяют богатством, удачей, счастьем, крадут хлеб /зерно/ с поля /редко/, вызывают неурожай /редко/.

У остальных неженских МП меньше сходжений. Отметим наиболее близкие и характерные: у блуда - генезис /души некрещенных детей/, локусы /лес, горы, место погребения некрещенных детей/, оборотничество, манит, сбивает с пути; у диких /лесных/ людей - тело, поросшее шерстью, локус /лес/, сила, контакты с пастухами; у лесных грабов - конские ноги, копыта, локус /лес, чаща, кусты/, похищают и пожирают коней; у дикого охотника - локусы /полевая межа, граница сел - небо/, появление в вихре, летает по воздуху на коне; у подмышца - большая голова, большой живот, обезьяний облик, сила, появление /подмен/ сопровождается вихрем; у мора - облик тумана, который изменяется в женский, локусы /гора - небо/; у огневика - невесомость /способ передвижения/; у черта - подмен ребенка.

Из важнейших и наиболее характерных признаков, присущих в разной степени Р., Б., С. и В., в лужицкой демонологии, в частности у женских МП, не отражены или слабо выражены признаки, связанные с растительностью, атмосферными явлениями, с родами и материнством, с колдовством, исцелением, с календарным /троицким/ периодом, с лошадьми, с птицами и бабочками /в том числе крылатость/.

МАТЕРИАЛЫ ПО РУМЫНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

Задача представленных ниже материалов – проиллюстрировать предложенную схему дифференциальных признаков демонологических персонажей на примере одной этнической традиции. При этом мы пренебрегли региональными и локальными различиями и отказались от географических помет. Мы ставили перед собой цель как можно шире представить всех персонажей, известных румынам, однако мы отдаем себе отчет в том, что исчерпывающей полноты мы не достигли. Приведенные материалы должны показать, какие из выделенных признаков наиболее существенны для данной традиции, а какие вовсе не релевантны для данной мифологической структуры.

I.I. Одному мифологическому персонажу часто соответствует несколько названий. Это происходит как в результате локальных различий, так и в результате контаминаций.

Русалии /rusalii / называются также драгайками /drăgaice/, юдами /iudele /, вилами /vilă /, нагоде /nagode /, самодивами /samodiva /, мауками, науками.

Синонимы самки /Samca / – Авестица, дьявол, черт /drac/. Великаны /novaci, uriași/ иногда называются даками, жидами /jidovii /. Сынзиене /sinziene / – это и драгайка, и Барбура. Святая Пятница зовется и Матерью Пятницей /Maica Vineri /, а Марцоля /Marțolea / или Марць-сяра /Marți-seara /, т.е. Вечер Вторника в некоторых случаях то же, что святой Вторник. Питичи /pitici / – то же, что татары /tătari /; стафия /stafia / – штима /știme /, тэлэсын /tălăsin /, привидения /năluci /. Другие названия змея /zmeu / – збурэтор /zburător /, приколоч /pricolici/, стрigoй, липич /lipici/.

Более всего синонимов у стрigoй /strigoii / – мурон /muron /, мороаште /moroaște/, босоркой, борсокой, бурсуч /bosorcoi, borsocoi, bursucii /, колдун /vrăjitor, fermecător/, бонбонитор /bonbonitor /, которой /cotoi /, курой /curoi/, хале /hale /, хиркой /hircoi /, лоажник /loajnic /, сэестру-мэестру /săestru-măestru /, скорпии /scorpii/, шишкой /șișcoi/, видмэ, вурдалак, уркой /urcoi /. Одно из названий стрigoй –

приколич /прикулич, прикурнич, триколич, стриколич/, однако чаще приколич описывается как отдельное существо, среди других его названий – гоглинте /goglințe/, вирколак /vircolac /, черт.

Множество названий и у черта – сатана, скараоск /Scaraoschi/, димон /dimon /, найба /naiba /, агъюца /aghiuță /, никиперча /nichipercea/, иуда, фараон, балэ /bală /, укanel /ucanel /, негу /negu /, сотя /sotea/, сарсотя /sarsotea /,луй /lui /, учигашул /ucigașul /.

Названия духа леса /știma-pădurii, vîlva-codrului/ – Мать леса /Мама-Пădurii / и Дева леса /Fata-pădurii/.

1.2. Более всего эпитетов и табуистических названий у русалий: еле, т.е. "они", те, святые, ночные святые, прекрасные, милостивые, добрые, белые, нежные, необычные, прилежные, любимые, хваленные, большие, искусные, дорогие, удивительные, чудесные, могущественные, отважные; злые, одержимые, немилостивые, непомятаемые, сумасбродные, старые, уродливые, рассыпанные, высокомерные, сварливые, омерзительные, барышни, девы, дочери царя Александра, госпожи, госпожи земли, царицы воздуха, попадьи, хозяйки ветров, девы поля, леса, жены членов дивана, волшебницы, архангелы, ветряные, предвещающие судьбу, розы, гвоздики, "будь мила", хромые и слепые.

Эпитеты черта – нечистый, небрат, тот, что с красной планкой, проклятый, слонявый, кроха, зверь, ермолка, "побей его крест", "убей его било". Некоторые из них применяются и к спидушу /spiduş / – "убей его", дьявол, маленький.

Духи, определяющие судьбу – урситоары /ursitoare / называются также красивыми и белыми.

Эпитеты-названия колдунов – ворожащий, отнимающий, калечащий, пронзающий, портящий. Стригоев различают живых и мертвых.

1.3. Урситоары – три сестры. Старшая так и зовется – Урситоаря, средняя – Соарта /"судьба"/, младшая – Моартя /"смерть"/.

Имена русалий : Рудяна, Ружа, Трандафира, Пескуца; Косыняна, Сынзиана, Огришчана, Фойофия, Буджиана, Думерника, Леленика; Льодяна, Огриштиана, Магдалина, Ана, Тиранда, Симиона, Сынзиана, Рошия, Тодосия, Лакарджия, Сандэлине, Руксанда; Севастия, Магдалена, Ружалина. Имена еле: Марина, Росмарина, Каталина.

У самки бывает от 19 до 24 имен, например: Кикиуца, Скара-

оск, Авезуя, Авестица, Кликоца, Джиропа, Скорбия, Гоя, Зиоха, Паха, Везая, Теохола, Оаледа, Судука, Везена, Залина, Кьева, Вердеза, Золобина, Вьелдтава.

Имена Бабы Докии - Докица, Кирдосия, Баба Марта. Мать леса зовут также и Мушей. У спиритуша четыре имени - Юэн, Георге, Петре, Хай-хай.

I.4. Чаще других определений встречается толкование "злой дух, черт, демон"/приколич, вырколак, стригой, еле, Жоймэрика, Мать леса/. Реже встречаем прямо противоположное - "святые", "небесные создания"/сынзиене, еле, святые дни/. Иногда указывается, что демонологический персонаж воплощение болезни, смерти /еле, збурэтор, самка, птицы с железным клювом, самолива/, олицетворение времени суток /Мурджила, Зорилэ/, дурного ветра, вихря /еле, збурэтор/.

II.1. Антропоморфная природа присуща великанам, святым Федорам /*zintoaderi* /, вырколакам, приколичам, которые обречены принимать зооморфный облик, а также стригоям, Зорилэ и Мурджила, еле, Матери леса, святым дням, Бабе Докии, рахманам и блажинам. Стафия - тень, привидение, принимающее тот облик, который она имела при жизни. Антропоморфный вид могут принимать черт и збурэтор.

II.2. Черт может принять облик практически любого животного, насекомого, земноводного кроме голубя, ягненка, пчелы.

О стригое также часто говорится, что он может стать кем угодно, но чаще других упоминаются собака, кошка, волк, петух, баран, конь, вол, курица, свинья, жаба.

Стафия принимает облик собаки, свиньи, кошки /черной/, коля, барана, овцы, козла, козы, быка, вола, индюка, гуся, лисы, вырколак - змеи /гаджи/, ящерицы, червя, собаки, кошки, небесного зверя.

Спиритуша представляют змеей /как и балаура, збурэтора/, жуком, вообще маленьким зверьком, птицей, цыпленком, мышью, бабочкой, зайцем, индюком, петухом, курицей, мухой, поросенком, бараном; самку - мухой, жуком, птицей, кошкой, собакой, пауком, курицей, козой, свиньей, сорокой, жабой.

Мать леса может обернуться буйволицей, зайцем, конем, коровой, собакой, гусем.

Зорилу представляют пестрым быком, везущим солнце. Марцолу - большой коровой, способной поднять горы на рога; птиц с огненным клювом - воронами размером с быка.

Приколич - это животное, принявшее человеческий облик,

или хвостатый человек, превращающийся в свинью, змею, волка.

II.3. Стригой могут являться под видом ели, черт – вербы, просяного зерна. Мать леса – это самое большое дерево в лесу или куст со спутанными ветвями, омела.

II.4. Черт оборачивается огнем, дымом, вихрем, светящимся шаром, искрами. Еле – дурные ветры, приносящие болезни, Зорилэ – это солнце, спиридуш может появиться в виде ртути.

Вырколаки – это змеи, притворяющиеся при затмении солнечными лучами. Змеи, збуретор – это падающие звезды. Когда падает звезда, говорят, что змеи спешат за душой /грешника/ или к возлюбленной. Змеи предстают также дурными ветрами, столбом огня, искрами.

II.5. Черт может прикинуться копной сена, копытом, колесом, из-под которого вырываются искры, повозкой, запряженной лошадьми, стеклом, любым предметом. Стафия, Мать леса, Полночь /miazănoapte / также притворяются копной, последняя в таком виде танцует вокруг одиноких путников.

Спиридуш – это золотая, серебряная или медная монета /бан/, драгоценный камень.

II.6. Привидением, духом называют многих: черта, стафию, Зорилу и Мурджику, Марцолу, Мать леса. Незримость иногда выступает признаком еле, Жоймэрицы, спиридуша.

II.7 Чаще всего контаминируются антропо- и зооморфные черты.

Так, Фараоны – это полулюди-полурыбы, кони св.Федора – до пояса люди, ниже кони или парни с копытами и хвостами, которые они тщательно скрывают. Жоймэрика – баба-змея.

Стригой и приколич – хвостатые люди. О приколичах говорят, что часть тела у них как у человека, а часть покрыта шерстью, как у собаки, быка, медведя, барсука. Вырколаки – дикие люди с крыльями и железными зубами. То же говорят и о змеях. Другой вариант: у змеев на длинном /4–5 м/ туловище рыбы – львиная голова.

Черта часто описывают как человека с рогами, копытами, хвостом, собачьей головой /то же говорят и о кэпкэунах/, с орлиными когтями, ушами как у козла или буйвола, крыльями, гусиными лапами. "До пояса человек, а ниже – животное". "Голова козла, большие рога, длинный язык, туловище человека, конские копыта, львиный хвост, ослиные уши, кабаньи клыки, белые глаза, длинные и острые когти".

Реже контаминируются антропо- и зооморфные черты: елe - красивые девушки с полыми, как дупла, спинами. Мать леса - дерево, чей ствол напоминает человеческую /женскую/ фигуру.

Другие контаминации: птицы с железным или огненным клювом, стафия с железными грудями.

III.1. Половая характеристика релевантна для небольшого числа персонажей: женщинами представляют покровительниц дней недели, духов леса, елe, Бабу Докию, мужчинами - змеев, Зорилу и Мурджику /последних не всегда/.

Во многих случаях пол не является дифференциальным признаком /стрижок, выколаки, приколичи, рахманы, блажины, великаны/.

III.2. Олицетворения дней недели считаются, как правило, стафухами, елe - юными девами, для других этот признак нерелевантен /фараоны, стрижки и др/.

III.3. Национальные признаки внешнего облика эксплицируются для кэпкэунов, которых считают татарами, турками. Дьявол может прикинуться инородцем /турком, немцем, негром, евреем/, а также монахом /монашкой/, попом, боярином. Монахом может предстать и стафия.

III.4. Маленький рост подчеркивается для кэпкэунов, рахманов, приколица /"ростом с 8-летнего ребенка"/, згриминчеша /zgrimintʃeʃ /, фараона, питича /"ростом с локоть"/. Напротив, высокий рост в сочетании с необыкновенной силой приписывается Мурджиле и Зориле, стафии, новакам /"самые большие и самые сильные люди на земле, ноги в 20 сажень, в каждой руке держат по быку"/, другим великанам /"уриаши так высоки, что деревья рядом с ними выглядят травой, шагают с горы на гору, ноги у них как столбы ворот, голова больше бочки", "жиды - гиганты, которые носят на спине деревья, перешагивают с холма на холм, им не нужны ни мосты, ни дороги, это самый высокий народ на свете"/.

Белая змея благодаря своему росту и большому размеру - царица змей.

III.5. У черта огромные глаза и четыре ноги, тонкие, как нитки, длинные, как веретена, голые и черные, со шпорами, ступни огромные. Уши как у козла.

У кэпкэунов две головы, причем одна песья, глазки маленькие /один спереди, а другой на затылке/ и две глотки. Одной он жрет, а из другой кости выплевывает /она у него на спине/. Это же рассказывают и о Новаке.

У жидов глаза как дно бочки, зуб тянет не несколько ок /ока - больше I кг/. По другим описаниям у них два глаза на лбу и один на затылке.

Питичи - маленькие человечки с большими головами, длинными руками и кистями как ковши. У стафии железные груди до пояса, огромные расширенные глаза. "Глаза как луковицы, рот как горшок, голова как баля, уши как грибы, зубы как гребень".

Домашняя змея слепа. Згриминцеш хром.

III.6. Красота - типичная черта духов леса, воды, еле, Зорицы. Безобразная внешность отмечается у Жоймэрики, стафии.

III.7. Гольми ходят стафии, стригои, колдуны, иногда черт, блажины, русалии, последние еще и с распущенными волосами.

III.8. Змеи - это люди, покрытые волосами. У приколочей и стригоев шерсть растет на пятках, видом она напоминает волчью.

Дева леса - женщина как женщина, только одна щека заросла шерстью. Или: это девушка, с черными и длинными до самой земли волосами. То же говорится о стафии, Марцале.

У згриминцеша большая борода, как у черта, похожая на козлиную, иногда говорится, что она касается земли.

III.9. Чаще всего упоминается белый цвет одежды русалий, приколочей, стафии, духов кладов, посевов. Змея в белом не так опасна, как та, что в черном. Надо упомянуть и белую змею.

Черный цвет связывается с чертом, стафией /"у нее черная кожа или она олетает в черное"/, красный /кожа, одежда/ тоже с чертом. Желтый цвет - цвет кожи стафии или одежды русалий.

III.10. На Бабе Докии было надето 9 /12/ кожаных.

Платье Матери леса соткано из цветов и листьев.

У черта красная одежда, как у немцев, красные чулки, сапоги или ботфорты, а в руках - трость.

III.11. На голове у черта - красная феска, ермолка, шапка, вывернутая наизнанку, или цилиндр. В высокой шляпе представляют также згриминцеша, а белую змею - в золотой короне.

III.12. Мать леса грустна и мрачна, как смерть. Стария - худая, высохшая, слабая и желтая, как воск. Зорилэ, напротив, веселый и красивый юноша. Сынзиене - три девушки, светлые и чистые, прилежные и богатые.

Необыкновенная сила - черта великанов, Зорилы и Мурджицы.

III.14. Магическая сила стригоев заключена в хвосте, у белой змеи - в золотой короне, если ее заберешь - будешь богат.

IV.1a + б. Атрибутами часто выступают пряжка и кудель. Ду-хи кладов, волчьей стаи, урситоары, Баба Докия носят их за поясом. Стафии, фрумоасы, еле ходят с зажженной свечой, у последних в руках еще и каменные молотки.

Атрибуты Жоймэрики – кувшин, горшок, черепок, корыто, печь.

Колдуны ворожат с помощью ремиз из ткацкого станка, а также белладонны, камня. Росу они могут отнять, привязав к ноге мешочек, кусок холста, цедилку, ведро.

"Говорят, что белая змея сидит в земле на золотой тарелке и золотой вилке, и все, чем она пользуется, тоже из золота".

IV.1.б. У згриминцеша в руках палочка из волшебного дерева /длиной в 2-3 ладони/, ею разнимают змею и жабу, а потом ею же можно разгонять тучи на небе.

"Если найдешь феску черта, не надо больше трудиться: наденешь ее на голову и никто тебя не увидит, можешь оказаться за одним столом с боярами, есть, веселиться, чокаться с ними, и никто тебя не заметит".

У белой змеи – золотая корона, которая помогает от многих болезней. Если ее не отнять – змея отласт ее балауру. Говорят, что у змею на языке лежит золотое кольцо. Змеиные бусы помогают от змеиных укусов.

IV.2. Згриминцеш появляется верхом на балауре. Баба Докия отправляется в горы со стадом овец /коз/. Козы же считаются спутниками черта. Приколич стал предводителем стаи волков. Такая стая опаснее всего для человека, и ее невозможно загнать.

Дева леса носит у груди младенца.

У.1. Количественные характеристики как правило нестабильны. Так, иногда упоминается, что чертей великое множество. Число таких персонажей, как кэпкэуны, приколичи, великаны, рахманы неопределенно. О некоторых говорится, что они живут семьями.

Баба Докия чаще всего одна, но иногда рассказывается о девяти бабах. Число сынзиене то же, что и урситоар – их трое.

Обычное число еле /русалий/ также три, но упоминаются и пять, семь, девять, десять, двенадцать.

У.2. "Еле бывают двух видов: черная и белая. Черная опасна, а белая добрая". Урситоар три: старшая, Урситоаря, вертит веретено, средняя, Соарта, прялет нить, а младшая, Моартя, ее обрезает.

Один из змеев – змей дожди, другой – засухи или ветра, они постоянно дерутся между собой.

Стригой бывают девяти видов: для молока, для посевов, для яиц, те, что грызут душу человеку, для скота, для дождя, для рыбы, для ульев; для воды и для засухи; для дождя, для камня, для дров, для деревьев, для рогатого скота, для овец, для свиней. Босоркой — для волков, для рыб, для танцев; для волков, для собак, для ветра.

Некоторые стафии добрые и не убивают людей, а другие злые.

Во главе чертей стоят Сатана и Корнильз, Скараоск. Они отдают приказы, бранят и наказывают виноватых и трусов.

У.З. Дьявол и Сатана помогают колдунам, а те им служат.

Великаны пришли на смену жидам, а сначала состояли у них на службе. Великанов же изгнал император Твайн. Питичи бросились в колодец из страха перед татарами. По другой версии их уничтожили жида, кэпкэуны и великаны. Говорят, что они придут на смену великанам и людям.

Св.Илья — царь, повелитель змей, он защищает их от чертей. Змеи не находят покоя, пока он не окропит их водой или не прогремит над ними громом.

Сынзиене — сестры Чумы, Холеры, Самодивы и "святых".

Дрэгайка предводительствует мужским духам чиркови.

Дева леса любитя с демонами и заполоняет весь мир маленькими демонами.

У1.1.а. Стафия — душа животного или человека /цыгана, еврея/, чью тень замуровали в стену. После окончания строительства существо без тени умирает.

У1.1.б. Приколичи — дети-калеки, которые приходят из могил к своим матерям в наказание за то, что те зачали их в праздники.

У1.1.г. Вырколаками становятся души злых людей, проклятых Господом, который наделяет их собачьим обликом.

У1.1.д. Приколичами становятся выкидыши, дети, умершие до крещения, самоубийцы. Таков же генезис стригоев, вырколаков. Стригойми также становятся умершие насильственной смертью. Морями делаются мертворожденные дети, похороненные вблизи от дома, через семь лет они выбираются из своих могил.

У1.1.е. Приколичами и стригоями становятся покойники, через которые переступила кошка, другое животное или человек.

У1.2. Стафией становится животное, у которого при начале строительства "забрали тень". Или мужчины и женщины с именами Стан /Стана/, Опря /Оприна/, у которых замуровали в стену меру с тени.

В вырколаков, стригоев, приколичей превращаются младенцы, родившиеся в рубашке, покрытые волосами, хвостатые; внебрачный ребенок, особенно в третьем, седьмом, девятом, двенадцатом поколении, седьмой, девятый или двенадцатый ребенок одного пола в семье, плод инцестуальной связи, ребенок колдуньи, неверующих родителей, тот, чья мать, беременная, что-нибудь украла, выходила с непокрытой головой на улицу, прикасалась ложкой, ножом или мешалкой к огню, пряла в неположенное время. Стригоем кроме того становится ребенок, родившийся в момент смерти другого стригоя, а также один из двух братьев, родившихся в один месяц, после смерти второго. В вырколаков превращаются братоубийцы, люди, впавшие в летаргию, чья душа улетает к солнцу или луне. Прикоlichem становится один из супругов-близких родственников, он съедает другого, а также те, кого Господь проклятем лишил человеческого облика. Среди ночи они встают с постели, выходят на улицу, кувыркаются через голову и делаются огромными собаками.

Фрумоасы - пять сошедших с ума девушек, у которых не зажглись венчальные свечи.

VI.3. Приколич превращается в собаку с помощью дьявола. После смерти приколич становится стригоем. Или наоборот - мертвый стригой становится прикоlichem.

Балаур, выпивший молока черной коровы, становится змеем. Змеи - это большие хвостатые и крылатые черти. Если змею никто не видит семь лет, она превращается в балаура, царя змей. Балаур, получив корону от белой змеи, лезет в седьмой год на ель, и у него вырастают крылья.

Черти были ангелами, которые ослушались Господа, за что он низверг их на землю и сделал так, что у них почернела кожа, выросли рога и хвост.

Стригоем становится человек или кошка, переступившие через труп; клятвопреступники, отступники; те, кто не ел чеснок.

VI.4. Колдуны выращивают спиридуша из яйца черной курицы.

VI.5. Спиридуши рождаются от любви феи камней с земными мужчинами. Если женщина вступит в связь со спиридушем, то она научится отнимать урожай, мужскую силу и станет стригой, другие же отнимают молоко у коров и называются муроями.

VI.6. Волшебницы - сестры Александра Македонского, выпившие эликсир бессмертия. Прикоlichem станет человек, который семь раз выпьет собственную мочу и семь раз перекувырнется через голову;

кто выпьет семя волка, свою или чужую кровь, женское молоко.

Если ребенок съест свою "рубашку", то станет стригоем.

Дьявол вселяется в злого человека, и тот после смерти становится мороем.

VI.7. Черты с рогами, хвостом и когтями появились из спермы, оброненной человеком или животным во сне.

VII.1.a. Стафия живет в домах, на чердаках, в погребках, церквях, монастырях, в больших боярских дворцах. Спиридуш живет в доме, в углу, в стене — домашняя змея, в доме также может жить и Сарэчия /"белность"/.

Место еле — пол стрехой, на колуна, на заборе, згриминци то же живет под стрехой и спит в сарае. Жоймэрика сидит в прялке.

Балаур обитает в /заброшенном/ колодце, посреди крепости.

VII.1.b. Черт живет в болоте, озере, пруду, реке, ручье, заброшенном колодце, у мельницы, на мосту, на перекрестке, на дорогах, в полях, лесах, в деревьях, оврагах, загонах, на кладбище, там, где кто-то умер, утонул, в центре земли, в воздухе. Те же локусы указываются и для стафии. Нельзя строить дома на пустошах рядом с большими валунами — там живет фея камней.

В чаще леса, там, где не ступала нога человека, где не слышен звук топора живут духи леса, Жоймэрика, Марцоля, Зорилэ и Мурджиэ. Считается также, что Жоймэрика живет и в горах, и на небе /как Марцоля, св.Пятница/.

Еле живут на небе, в ветре, в горах, в глухих лесах, на необитаемых островах, в озере, на меже. Сынзиене — в деревьях и цветущих полях, на небе. Змеи — в деревьях, дуплах, в лесах, где можно увидеть их следы, на небе. Великаны жили в песке, фарасны под водой, приколичи — в могилах.

VII.1.v. Сынзиене живут на том свете. То же говорится и о св.Пятнице, но иногда уточняется, что дом ее — у врат рая или у престола Господня. Птица с железным клювом обитает в аду.

VII.1.g. Св.Пятница живет на востоке, в Иерусалиме.

VII.2. Шойманы и сынзиене ночью бродят по полям.

Обычно еле танцуют в воздухе, на деревьях, но иногда спускаются и вниз, на землю, поэтому говорят, что там, где под деревьями растет густая трава, у колодцев, в полях и на мусоре — место танцев еле /русалий, фрумоас/.

Стригой прячутся там, где произошло самоубийство или за-

копан клад, принадлежащий черту, они ходят и по полям, но чаще по кладбищу.

VII.3. Стригои и приколичи могут проникнуть в запертую комнату через любое отверстие—через окно, печную трубу, замочную скважину. Урситоары входят через окно или дверь.

Фараоны появляются на поверхности воды, на берегу Днестра.

Стафия показывается там, где замурована ее тень, на месте самоубийства, где закопаны сокровища.

VII.3+4. Великаны пришли с востока и уйдут на запад.

VII.5. Марцоля и Жоймэрика приходят в дома к девушкам проверять их работу. Змеи и кони св.Федора приходят к девушкам, женщинам потанцевать. Контакты фрумоас с людьми происходят в поле.

VII.6.a. Закрепленность локуса характерна для духов—покровителей /леса, камней/, балаура.

VII.6.b. Ориентация верх/низ важна для персонажей, населяющих небо /еле и др./. Локализация в замкнутом сосуде /горшок, бутылка, склянка/ типична для спиридуша. Его выпускают на волю лишь на время, необходимое для исполнения поручения.

VIII.1. Железная птица жила в древности и вернется после конца света.

VIII.1.a. Духи, как правило, активизируются ночью /стафия, приколич, Зорилэ, Мурджилэ, самка, еле, черт и пр./. Важнейшими границами служат полночь и пение петухов.

VIII.1.b. Стригои появляются накануне и в ночь на св.Георгия, на Пасху, Вознесение, св.Андрея.

Жоймэрика ходит в Великий четверг, кони св.Федора — в первую неделю Поста, Баба Докия — I марта или I — 9 /I—12/ марта, Марцоля — вечером I марта, приколичи — вечером на св.Андрея, сынзиене — в Иванов день, Преполование, на св.Марину.

Еле /русалии/ чаще всего приходят в Преполование и на Троицкой неделе, в Иванов день, но также и перед Вознесением, 16 апреля.

VIII.1.v. Марцоле принадлежит вечер вторника, Жоймэрике—четверг, каждому из святых дней — соответствующий день недели.

От русалий соблюдают среду. Шойманы ходят по дорогам в субботу.

VIII.1.g. Стафия показывается в любое время года, но чаще осенью и весной, когда сыро.

VIII.1.д. Стригой – люди, превращающиеся в волка, ель каждый месяц.

VIII.1.е. Дрегайка появляется во время цветения полей.

Урситоары приходят в первую неделю жизни ребенка /в 3-ю, 5-ю, 7-ю или 1-3, 8-ю ночи/.

VIII.2. Приколич вновь станет человеком, когда Господь над ним скалится. Человек-волк будет ходить семь лет, пока не получит из рук человека корку хлеба или пока кто-нибудь не побьет его до крови.

Если на Крещение на могилу мороя вылить воду из семи колодцев, то его можно спасти. Если бросить ему белый платок или оторвать кусок от одежды со словами: "Крещу тебя, раба божьего, во имя Отца и Сына, и святого Духа, аминь", то он больше не будет выходить из могилы.

IX.1. Способностью к метаморфозам в полной мере наделен черт: "когда он появляется ночью, он маленького роста, а затем становится все больше и больше". Стригой могут принять 99 обликов, могут обернуться волком, а могут и елью. Стафия постоянно меняет облик и природу, т.е. может обернуться человеком, а может и животным. Приколич обладает дьявольской силой превращаться в волка, любое другое животное. Зорилэ и Мурджиэ – обычные люди, которые могут стать невидимками.

IX.2. Колдуны – ученые люди, которые знают обо всем на свете, как и згриминцеш. Дева леса слышит то, что никто не слышит.

Черт может выделывать любые чудеса, он обладает исключительной силой, как Господь.

IX.3. Стригой отрывают по ночам трупы и пожирают их. Кэпкэуны пожирают друг друга, христиан, зажаренных в печи младенцев, дев и жен румынских, которых предварительно откармливают орехами, хлебом и вином. Едят кэпкэуны также змей и жаб.

Спиридуша кормят орехами, поят свежей речной водой, которую приносят во рту через окно. Волшебницы пьют только молоко диких животных.

IX.4. Стафии часто впадают в гнев. Збурэтор сходит с ума от любви.

IX.5. Урситоары не любят тьму и хмурых людей, поэтому в доме должен гореть свет, а молодые родители должны быть веселы.

X.1.а. Черт подражает крикам животных: мекает как коза, хрюкает как свинья, кукарекает как петух. Когда рубят лес, фея леса плачет. Фараоны поют любовные песни. Или говорят, что мо-

лодые поют плясовые песни, а старые - печальные. Фрумоасы поют и играют на цимбалах, скрипке. Стафия грохочет ночью в доме, поет, стучит в потолок, топчет, гудит, орет или стонет.

Х.1.б. Морой кричит людям: "Окрести, окрести!" Згриминцеш разгоняет тучи с помощью заговора. Урситоары ведут между собой разговор о судьбе новорожденного. Стриги перекрикиваются: нет-нет-нет и да-да-да.

Х.2. На месте танцев еле трава выгорает, а затем вырастает такая, которую скот не ест, либо грибы. На пути балаура вдоль реки Вистрицы тоже выгорает трава. Змей изрыгает из пасти искры и драгоценные камни, из его хвоста вырываются молнии.

От великанов остались огромные кости. В коммуне Армэшесть известен холм, где по преданию зарыты жиды. Во время дождя из него поднимается дым, а земля обугливается.

Х.3.а. Ночью, при луне, стафия расчесывает свои волосы.

Х.3.г. Дух кладов, фея волков прядут белую кудель. Девы воды по ночам вышивают полотно, от них-то и известны вышивки.

Х.3.д. Мотив танца связан с еле, сынзиене, змеями, конями св.Федора.

Х.3.е. Стригой наговором, колдовством отнимают молоко и урожай. Колдуны умеют все, в том числе и сводить против воли девушек и парней.

Х.3.ж. Блажины живут отдельно от своих жен, видят их лишь раз в году. Умиравшего блажина бросают в яму, или он сам покидает свой дом.

XI.В. Св.Пятница наказывает работающих в ее день, ленивиц.

XI.Г.А. Фея воды показалась на берегу в облике маленького человечка. Со словами: мама-мама! ай-ай! айда-айда! она скрылась. Через неделю в реке утонул ребенок.

XI.2АЕсли занимаешься колдовством и пытаешься стать невидимкой, нельзя пугаться спиридуша - заведет тебя в лес и ты пропал. То же говорят и о черте.

XI.3.А. Пугают многие духи - фея воды, леса /чтобы не рубили лес/, самка, Зорилэ и Мурджила, Марцоля, стафия и стригои.

XI.5.А. Наводят порчу, калечат, насылают самые разные болезни черт и еле, черная корова и стригои, приколличи, самка, Марцоля и стафия.

XI.6.А. Стригой "для дождя" могут "связать" дождь. От битвы двух змеев высекаются молнии. Если победит дождевой - будет дождь, если нет - будет засуха. Згриминцеш насылает тучу

с градом. Затмения происходят оттого, что вырколаки съедают солнце и луну. Когда балаур взлетает – начинается плохая погода.

XI.7.A. Бьют, мучают, душат во сне, поджигают и отрезают конечности такие персонажи, как Марцоля, Жоймэрика, Зорилэ, Мурджилэ, самка, приколич, спиридуш, стригой, птица с огненным /железным/ клювом.

XI.8.A+В. Черт, самка, спиридуш, колдуны разными способами вселяются в человека, овладевают им, сводят с ума, мучают и толкают на самоубийство.

XI.9.A. Черт вселяется в человека, тот становится мороем после смерти.

XI.10.A. Дева леса подменивает детей у женщин, работающих в лесу, и детей, что плачут во вторник вечером. Это же делает и спиридуш.

XI.11.A. Спиридуш, приколич крадут детей и женщин, самка – плод из чрева матери, Жоймэрица – ленивых девушек, змей – девушек на танцах. Русалии, сызиене поднимают в небо людей и скот.

XI.12.A. Колдуны, дынселе и стригои отбирают молоко, урожай, сяду у мужчин, "ману" полей, виноградников, ульев, крадут деньги.

XI.13.A. Колдуны сеют раздоры между супругами. Стригой входят в дома несмотря на запоры, переворачивают все вверх дном, волы не хотят впрягаться в ярмо, телята ревут, кони бьют копытами, обрывая привязь; они могут "связать" ружье у охотника.

XI.14.A. Мать леса забирается в телегу к крестьянину и выкидывает оттуда все дрова. Колдуны ломают дома. Жоймэрика и Марцоля путают и сжигают кудель.

Большие черви, которых называют вырколаками, подтачивают четыре столба, на которых держится земля. Посреди этих четырех есть еще один, к которому привязана скорпия, она пытается перегрызть этот столб. То же рассказывается и о чертях.

XI.15.A+В. Злокозненные существа разными способами изводят людей: приколич поедает детей, как и стафия, Жоймэрика, Марцоля; черт топит, стригой, кэпкэуны и чума высасывают кровь, кони св. Федора затапывают насмерть, Жоймэрика и Марцоля душат или сваривают в кипятке.

XI.16.B. Черт, если захочет, наделяет человека богатством, почетом /как и спиридуш/, дева леса, елэ – искусством красиво петь, св.Пятница – красотой, одаривает подарками. Домашняя змея приносит в дом удачу, дух кладов наделяет людей сокровищами.

XI.17.Б. Спиридуш помогает в колдовстве /как и черт/, воровстве, обнаружении кладов, если ему достается половина.

XI.18. Св.Пятница исцеляет от болезней, хранит людей "от зла", от опасностей, от хищных зверей, спасает гайдуков. Сынзиене защищают от болезней, дрэгайка - от града, вредителей, червей, от моли, от всякого зла, от побоев, драк, грома, эпилепсии, безумия, смерти. Колдуны умеют исцелять болезни, отводить пагубу от скота. Блажины молятся за людей.

XI.19. Дрэгайка - покровительница цветов, посевов, ее чтут ради успехов в любви. Русалии покровительствуют полевым цветам.

Сынзиене придают целебные свойства цветам, они же отбирают запах и силу у цветов, сжигают посевы.

XI.20. Сынзиене заботится о здоровье и "воде" птиц. Св. Пятница покровительствует всем зверям, заботится об их пропитании. Хозяин волков, Пастух - покровительствует волкам.

XI.21. Женщина-волчица заботится о брошенных в лесу детях.

XI.22. Св.Пятница - царица воздуха. Зорилэ покровительствует рассвету, Мурджиэ - сумеркам, камням - дух камней, кладам-дух кладов, лесу - духи леса, воде - дух воды. Стария - заброшенным домам.

XI.23. Збурэтор сожительствует с женщинами, спиридуш - со своей хозяйкой. Дева леса, как и дева воды, вступает в связь с парнем, рождает ему ребенка.

XI.24. Если у белой змеи не отнять корону, она отдаст ее балауру. Марцоля завидует уважению, которое оказывают Воскресенью. Черт бьет старух, которые отбирают "ману" скота, полей.

XI.25. Урситоары предсказывают ребенку судьбу, выпрадая нить. Спиридуш, как и колдун, умеет предсказывать прошлое, настоящее и будущее. Дрэгайка - это святая, которая может предсказать гибель скотины. Еле являются больным: молодыми, если больной должен выздороветь, и старыми - если умереть.

XI.26.Г. Легенды о происхождении холмов, гор и крепостей чаще всего связываются с великанами /церковь Денсуша, крепость Рэкизовы/ или волшебницами /крепость Дева/.

XI.27.А. Если заболит спавший под деревом, говорят, что он наступил на стол фрумоас или выкупался в их источнике. Кто работает во вторник - у того вечно по вине Марцоли будут болеть руки, ноги и голова. Если убить домашнюю змею - умрет кто-нибудь из домашних или скотина. Фараон кричит на берегу Днестра: "Я съел голову такого-то". Кто услышит этот крик - умрет.

XII.1. Русалии особенно почитаются женщинами. Самка опасна для беременных, некрещенных младенцев. Жоймэрика - ленивицам и прыдущим в четверг, збуретор - влюбленным. Мурджилэ, Зорилэ - одиноким путникам, стафия - посторонним, клятвopепреступникам, беременным, приколоч - взрослым и бастардам, колдуны - слабoвольным. Черт особенно опасен грешникам, злым людям, путникам, новорожденным, роженицам, тому, кто первым вышел на пахоту.

XII.2.a. Черт, как и дух кладов, покровительствует кладам.

XII.2.б. Град и непогода - во власти балаура. Мурджилэ и Зорилэ покровительствуют заре и сумеркам.

XII.2.в. Волками распоряжается Хозяин волков.

XII.2.г. Спиридуш помогает вoрам, охотникам, пастухам, черт-колдунам.

XII.2.д. Дух, дева, мать лесов - покровители леса, дрэгайка-цветов.

XII.3. Только добрый человек может увидеть танец русалий.

Стафия показывается только слабым духом.

XIII.1. Стригои снимают росу, раздевшись ~~до~~гола, катаясь по траве или привязав к ноге кусок холста. На шабаш они летят, намазавшись мазями. Они перелзгают также верхом на чесалке, метле, бочке.

XIV.1.a. Спиридуша надо звать по имени /например, "Хай-Хай!"/. Колдунья, голая с распущенными волосами с палкой в руках зовет черта: "Скараоцел, хромой, приди ко мне для того-то и того-то". Или с ведром на шее, верхом на секире, с прутом в руке, бормоча известные ей слова, она входит в воду. Оттуда выходит черт, который грешит с нею, а затем выполняет ее просьбы.

XIV.1.б. Спиридуша можно продать и купить, на всю жизнь или на срок. Черта можно связать ремешком, а затем бить, пока из него не посыпятся сначала угли, а затем настоящие деньги.

XIV.1.в. Колдун вынашивает наговоренное яйцо от черной курицы в течение 3,6,9,20,30,33 дней, 9 месяцев. Все это время нельзя ни креститься, ни молиться.

XIV.2. В течение трех дней и ночей для урситоар стоит накрытый стол с мукой, хлебом и солью или с тремя тарелками вареной пшеницы, тремя стаканами воды, тремя - подсолнечного масла. Другие подношения - монеты, курица, кукуруза, вино, цуйка.

Жоймэрике в Великий четверг подносят коливо, стафии - вино, воду, молоко, хлеб, мамалыгу, мясо. Волчьему пастырю вес-

ной - ягненка, духу кладов - один лей; балауру/в сказках/ - по одной девушке в неделю.

XIV.3.а. Распознать стригоев можно на св.Георгия /или Вознесение/ с помощью отрезанной головы змеи и пророченного через нее чеснока. Или же поставив у ограды зубьями вверх борону.

XIV.3.д. Будущую демонологизацию можно определить по некоторым признакам новорожденного /"рубашка", хвост, зубы/ или, в случае мертвого стригоя - по виду трупа /он сохраняет натуральный цвет кожи, во рту кровь, не разлагается, в могиле лежит лицом вниз; в могиле виднеется отверстие, на нее падают звезды/.

XIV.4.а. От Девы леса помогают 90 зерен, оставшихся от сгоревшей скирды, если над ними 9 раз прочитают молитву в церкви.

Скот защищают от колдунов, выставляя горшок с водой и разбитым яйцом. От черта также помогает вода, набранная от Пасхи до Троицы. От еле и стригоев спасают и исцеляют полынь, чеснок, авран и другие травы. Для защиты коровы от стригоев при первом отеле ей в рог вкладывают три зерна пшеницы, три-перца, три ладана и соль; обмазывают ее чесноком и углем от липовых дров. В канун Вознесения, Пасхи и св.Георгия хлев украшают любистиком, шиповником, буком, рисуют кресты на окнах и дверях.

XIV.4.б. Знак креста помогает от черта, Зорилы и Мурджила, стафии. Во время затмений от вырколаков спасаются, звона в колокола, стреляя из ружей, гремя посудой, щелкая кнутом. От мороя спасаются, поливая его могилу на Крещение святой водой из семи церквей. Чтобы человек не превратился в приколича, ему надо отрезать хвост, пустить кровь. От болезней, насланных еле, помогает танец калдушариев. От Жоймэрики и стригоев спасаются, переворачивая всю посуду. Если стригой сглазил ребенка, тот, чтобы выздороветь, должен плюнуть ему в глаза. Мертвого стригоя обезвреживают, протыкая ему сердце, отрезая голову, забивая в него кол.

XIV.4.в. Из страха перед стафией женщины не ходят ночью в погреб, старые священники - в церковь. Женщины не работают в день св.Пятницы, в день Марцоли. Стараясь обезопаситься от еле, не спят на Троицу, не работают ни в среду, ни на Троицкой неделе, не шьют на улице, не выбрасывают мусор на восходе и закате.

Нельзя отвечать ни Духу леса, ни еле - онемеешь.

XIV.4.г. Говоря о черте, надо осенить себя крестным знаменем и сказать: "Золотой крест перед нами, золотой крест в дом, а ты иди в пустошь, в камни, к евреям". От самки читают "Чудеса св.Сыся", житие св.Харалампия. Для защиты от колдунов дети при

первом отеле коровы переговариваются: ку-ку и рас-ку-ку.

Чтобы прогнать Жоймэрику или Марцолло говорят, что горит гора Галилейская, их дом и дети, или просто кукарекут.

XV. Известны легенды о происхождении фараонов, еле.

Рассказы о драках, битвах связаны прежде всего со стригоями, но также и с балаурами.

XVI.1. В сказках чаще других встречается черт, волшебницы, Зориля и Мурджиля, балаур, змей.

В угрозах и проклятьях – самка, черная корова, черт и др. В заговорах – самка, Авестица, дынселе, стригои.

XVI.2. Жоймэрика фигурирует в обходах Великого четверга, в новогодних карнавалах встречаются черт, Зориля и Мурджиля.

XVI.3.а. В метеолексике встречаем имена змея, балаура, Зориля и Мурджиля, Бабы Докии.

XVI.3.б. В зоолексике – стриги, приколоча.

XVI.3.в. В ботанической лексике встречаются названия практически всех демонологических персонажей.

XVI.3.г. В медицинской терминологии упоминаются еле/дынселе/, язэмэ, стрига.

XVI.3.д. В топонимике отразились названия великанов, балаур, Новак, татары, змей, Баба Докия.

XVI.4. В селе Котнар на столбах ворот встречаются орнаменты, изображающие черного балаура.

Материал в основном посерднут из следующих источников: Fochi A. Datini și eresuri de la sfârșitul secolului al XIX-lea.-B:Minerva, 1976; Ionița M. Cartea vilvelor: Legende din Apuseni.- Cluj-Napoca: Dacia, 1982; Muslea I., Birlea O. Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu.-B: Minerva, 1970; Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român.-B: Socec, 1945; Muslea I. Cercetari etnografice și de folclor. V.2.-B: Minerva, 1972; Stefanuca P.V. Cercetari folclorice în Valea Nistrului-de-jos // Anuarul Arhivei de folclor.-1937.-T.IV.-p.31-227; Papahagi T. Grai, folclor, etnografie.-B: Minerva, 1981; Taloș I. Legendele construcțiilor de pe teritoriul României // Folclor literar.-T.3.-P.46-47.

БАБОЧКА В НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ СЛАВЯН:

'ДУША-ПРЕДОК' И 'ДЕМОН'

(II, 2)

Одной из характерных черт системы демонологических представлений южнославянского типа является представление о бабочке (особенно ночной) как о "знающей", "ведающей" (*věd-), но "злой", т.е. "демонической", душе ("духе"), которая по своему желанию, произвольно, или непроизвольно, во сне, покидает тело ведьмы-"вештицы" (также соприкасающихся или совпадающих с нею персонажей) и душил (XI, 7), сосет кровь (XI, 15), "выпивает", "выедаст" внутренности, крадет (XI, 12) молоко, огонь и т.п. (согласно другим народным интерпретациям, "вештица" "превращается" /IX, I/ в бабочку). Иногда считается, что в теле человека может быть много подобных бабочек (с.-хр. бабочка-вампириц¹). Эти верования связаны с обыкновением убивать бабочек. Ср., например, у Маринова: "Согласно народным воззрениям, ведьма (вештица) вечером ложится и засыпает; как только она засыпает, ее душа выходит, а тело остается, как мертвое, только слабо дышит. Душа в образе желто-черной бабочки, тоже называемой "вештицей", летает всю ночь и, когда встречает кого-либо и приближается к нему, "выпивает" его. Особенно охотно она летит на грудных детей и на тех, кто в летнее время спит на дворе или под амбарами. Так она летает, пока не пропоят первые петухи. Как только пропоят петухи, душа возвращается в тело и оживляет его. Однако если за это время кто-либо перевернет тело, душа, вернувшись, не может его опознать и не входит обратно, так что тело навсегда остается мертвым, душа же начинает скитаться как нечистый дух в образе желто-черной или темно-красной бабочки и остается "вештицей". Вот почему люди избегают таких бабочек и убивают их, веря, что это "вештицы"².

У южных славян бабочек не только убивают, но и калечат, чтобы распознать ведьму (XIV, 3 г). Например, подпаливают им крылья, приглашая на другой день зайти за хлебом или за солью;

считается, что в этом случае ведьма обязательно придет³ (на севере славянского ареала бабочка в подобных быличках не упоминается, в них фигурируют другие животные - особенно жаба, собака, свинья, кошка).

Аналогичные представления существуют у словаков, лужичан, изредка и спорадически (по свидетельству К.Мошинского) встречаются они у поляков (по наблюдению О.Санниковой, преимущественно на севере польского ареала⁴). Ср., например, свидетельство из Лужиц: "Когда вечером или днем по комнате летает бабочка, говорят: "**Ghodota**" (ведьма), ловят ее и убивают"⁵. У кашубов, т.е. восточнее, можно наблюдать некоторое смягчение этого основного представления. Они предостерегают детей убивать бабочек, опасаясь, что "**to może być mora**"⁶.

Подобные южнославянским текстам распространены также у ближайших соседей южных славян (итальянцев, румын, немцев). В них отражается определенное влияние характерного западноевропейского "вампирического" демонологического комплекса.

Представления о бабочках-ведьмах кристаллизуются в народных названиях бабочек. Семантическая модель "ведьма" как основа соответствующих номинаций бытует по всей славянской территории, варьируя свое лексическое наполнение в зависимости от предпочтительных для тех или иных ареалов названий этого и подобных ему персонажей народной демонологии. Ср. такие отражаемые диалектными словарями названия бабочек, как, например, болг. вештица, вещерица, мамница, с.-хр. вештица, стрижица, словен. veša, vešca, veščka, veščec, луж. khodojta пол. wieszczyca, czarownica, ciota, словак. bosorka, bosorak, striga, strigač, černokňažnik, укр. відьма, босорканя, босорка, стрига, рус. жиздр. ворогуша и т.п. По мере движения на восток активность данной модели однако ослабевает. У великорусов, например, доминируют ее приглушенные отголоски в формах типа литературного бабочка, которые лишь чисто умозрительно могут быть соотнесены с рядом производных слова баба в значении 'ведьма, знахарка'. Подобные вышеприведенным собственно демонологические обозначения бабочек, встречающиеся у восточных славян, не связываются здесь (очевидно, исключая юго-западные окраины ареала) с текстами вышеуказанного типа; в западной части этого региона можно наблюдать характерный для стывков традиций разлад слова и представления, например: "Vi-

дьма 'ночная бабочка'. Ее убивать нельзя. Когда ее видят, говорят: "Прылетела чьясь душа" (Дубровицкий р-н Ровенской обл.)⁷.

Для севера и востока северославянской территории доминантным является представление о бабочке как о душе-предке - с особым акцентом на последнем семантическом моменте образа (в отличие от универсального, т.е. в частности спорадически встречающегося и у каждого из славянских народов, представления о бабочке как о душе только что умершего человека⁸), что, видимо, соответствует более общей особенности функционирования темы умерших на славянском севере (см. материалы, касающиеся женских персонажей народной демонологии, в настоящем издании). Ср. типичное южнорусское свидетельство: "... На юге России крестьяне, увидев мотылька, летающего около свечи, совершают поминовение о родных: этот мотылек, по их верованию, душа какого-нибудь родственника"⁹. Отсюда русские названия бабочек типа душа, душечка (души, душечки 'предки'). Например, при виде бабочки или мотылька в Калужской губ. говорили: "Душа летает"¹⁰, а в Олонецкой: "Душечка летает" (Выгозеро)¹¹. Этот способ наименования бабочек не характерен для других славянских языков.

Кроме того, именно у восточных славян, где, как в полесском бабы и деды, можно обнаружить следы разграничения женских и мужских поминальных дней, в качестве доминантных бытуют названия бабочек, восходящие к прасл. *баба, ареал которых разрезается по мере движения с востока на запад (у южных славян, демонстрирующих значительную автономию в этой терминологической сфере, подобные названия отсутствуют, а у западных локализируются на ее периферии), где они уступают свое ведущее место наименованиям с корнем мот- (типа мотыль), являющимся продолжением основного праславянского способа наименования бабочки. Наибольшей пестротой соответствующих словообразовательных моделей характеризуются говоры русского языка: баба, бабайка, бабочка, бабка, бабуля, бабура, бабушка, бабу́чка, бабу́рка, баборка, баборочка и т.п. В контексте рассматриваемых противопоставлений подобные наименования, очевидно, должны рассматриваться как восходящие не к обозначению ведьмы, а к обозначению предка (вероятно, с нейтрализацией оппозиции мужской/женский во втором члене противопоставления, в то время как в наименованиях поминальных дней доминирует нейтрализация по ее первому

члену).

Представление о бабочке (в частности, ночной) как о душе-предке сопряжено с характерным запретом убивать бабочек или причинять им вред. Ср. его мотивировку у курпей в Польше: "**Nie bij śmy: szkody ci nie zrobi, a może to twój dziadek, a może nieboszyk ociec**"¹² (как указывалось выше, уже у кашубов эта мотивировка "демонологизирована").

Распространенной жанровой формой данного представления являются широко бытующие на севере славянского ареала и опирающиеся на устойчивое до степени универсалии поверие о том, что предки (умершие) появляются перед смертью, приметы типа: "Як багата бабачек леціць у хату, то будзе дрэнна - нехта помрэ"¹³. Эта разновидность текстов в свою очередь соприкасается с демонологической сферой: "Когда пролетит мимо огня ночная бабочка или моль, жители Терebenской волости Жиздринского у. крестьян-ся и говорят: "Ах, Божа мой, смерточка, смерточка"¹⁴ (это не название бабочки, а лишь провоцируемое ею воспоминание о смерти, "помянутие", которое в дальнейшем может терминологизировать, давая собственно терминологические формы типа смерточка). Ср. также жанр предсмертных видений типа: "... Pewna kobieta, zbieraając się już na tamten świat, siedziała wieczorem przy otwartym oknie, wleciała óma i siadła na jej rękawie. Kobieta patrząc na nią, powiedziała; "Śmiercieczka ty moja". I tej nocy zmarła" (белорусы Виленского у.)¹⁵. Западнее подобные представления могут быть опосредованы календарем и цветовой символикой, которая играет важную роль в мифологии бабочек. Так в Моравии полагают, что тот, кто весной первой увидит белую бабочку, непременно умрет в течении предстоящего года, а обративший внимание на красную будет жить¹⁶.

Связь с темой смерти особенно устойчива у бражника Мертвая голова (*Acherontia atropos*), сходно семантизируемого в разных традициях и могущего выступать олицетворением "смерти" и "дьявола": "... Przed nią żegnają się jak przed diabłem, a wrogą sobie zaraz jakies w domu nieszczęście, lub też śmierć którego z krewnych"¹⁷. Эта бабочка благодаря своему пугающему облику часто воспринимает демонологические названия и представления, являясь самостоятельным очагом семантической иррадиации для всего мифологического поля бабочек. Характерное для глубинной структуры этого поля сцепление семантических элементов 'смерть', 'душа', 'предок', 'злая душа' (в более архаич-

ной форме представления - 'умерший до срока или неправильной смертью, "заложный" покойник'), связывающее бабочку с миром "духов", является основанием для вовлечения сюда целой вереницы частично пересекающихся друг с другом и образующих непрерывную трансформационную цепочку демонологических персонажей, обозначения которых в данном случае оказываются частным случаем приложения демонологического кода. Бабочка выступает как "дьявол", "чертовка", "баба Яга", "русалка", "мара", "вампир" и т.п. (например, зап.-слав. ⁺diabel, ⁺čertica, ⁺ježibaba, ⁺bohinja, ⁺mora, ⁺mara¹⁸, ю.-слав. ⁺mara, ⁺samovila, ⁺kudlak, ⁺vampir).

Кроме того, бабочка может осмысляться как образ духа болезни (горячки, чесотки, лешая, расстройства рассудка), например: "Она дрожит крыльями, как в ознобе. Когда она летит, крестятся, говоря: - Прости мне бог от ней. - Детей предупреждают, чтобы они не съели ее, так как тогда случится с ними настоящая ворогуша, лихорадка" (Жиздринский у. Калужской губ.)¹⁹. Возможны и обобщенные интерпретации бабочки как образа "беды", "несчастья" (зап.-слав. ⁺bieda, ⁺psota 'бабочка'): "Zab'ij tą b'eda, bo nôm b'êda v dôm vn'ese" (Кашубия)²⁰.

В целом, для рецепции демонологических мотивов актуальная указанная глубинная связь бабочки с мифологемой души, которая сопряжена с идеей смерти/бессмертия. Издавна считалось, что это объясняется особенностями жизненного цикла бабочки, со времен античности использовавшегося для пояснения понятия души в философии и литературе²¹. Однако соответствующее естественнонаучному представление о жизненном цикле бабочки, очевидно, не характерно для традиционной культуры славян. Специально интересовавшийся этим вопросом К.Мошинский выяснил, например, что среди польских крестьян встречается мнение, будто гусеницы, вылупившиеся из снесенных бабочкой яиц, гибнут в паутине, которой их опутывают пауки²². Вероятно, вслед за Мошинским, более целесообразно видеть основу рассматриваемой связи для определенной части европейского ареала в ассоциации между крыльями бабочки и бровями (точнее - общим обликом очерченных бровями глаз), репрезентирующую мифическую тему души-полета-зрения-глаз (ср. у Хлебникова: "Когда полет орла напишет над утесом большие медленные брови"), отчасти отражаемую старыми сербскими надгробиями с изображением глаз²³ (она осо-

бенно актуальна для круга персонажей типа "ведьмы", связывающихся с мотивом "острых глаз", т.е. зрения-провидения, с одной стороны, и "дурного глаза", с другой). В своей прямой форме это отчетливо проявляется в германском ареале (поверие о сросшихся бровях как знаке демонической души, вылетающей оттуда в виде бабочки или мотылька), но имеет своим коррелятом у славян свойственную их наименованиям бабочек семантическую модель "глаз кого-либо" (судя по детальной сводке, приводимой в "Словаре немецких суеверий"²⁴, отсутствующую в языках германского ареала). Согласно славянским народным представлениям, бабочка-душа (как и другие персонажи подобных быличек) появляется, однако, не из бровей, а изо рта человека (также если проткнуть колом тело вампира).

Мифологическое поле бабочки является фрагментом общей системы традиционных антомологических представлений. Оно особенно тесно связано с мифологическим полем стрекозы, которое демонстрирует аналогичные явления, но иную географию форм²⁵.

П р и л о ж е н и е .

Бабочка (краткий этнолингвистический вопросник)²⁶

I. Названия и устойчивые обороты речи. а/ Есть ли общее название для бабочки, мотылька? Какое (напр., мотыль, бабка, лептир, пеперуда)? б/ Употребляют ли это слово переносно - по отношению к человеку, женщине? В каком смысле (напр., подчеркивая легкомыслие, нарядность и т.п.)? в/ В каких еще смыслах употребляется это слово (напр., 'листок бумаги', 'деталь прически', 'деталь костюма', 'галстук')? г/ Как различают бабочек (напр., по цвету, узору крыльев, размеру, времени активности, характеру пищи, месту обитания)? Какие бывают бабочки и как называются отдельные их разновидности (напр., ведьма 'большая ночная бабочка', тьма 'ночная бабочка', стрига 'образ ведьмы, бабочка-ведьма', мотылек 'маленькая дневная бабочка', белянка 'белая дневная бабочка')? д/ Существуют ли растения, названия которых совпадают с названиями бабочек (напр., мотыльки)? Что это за растения (назовите или опишите)? Как объясняют название? е/ Какие устойчивые обороты речи (фразеологизмы, пословицы, поговорки) связаны с бабочкой (напр., рус. "Мотылек-вителек: прытко летает", "На хороший цветок летит и мотылек", "Не виляй мотылем, стой вереей", "Мотылек щеголек, да белоручка, а медуница и черна, да на бога угодила", "Мотыль

в печени" /о взбалмошном человеке/)?

2. Сны. Что значит видеть бабочку, бабочек (каких именно?) во сне? Запишите рассказы о таких снах.

3. Представления. а/ Какая история (легенда, поверие, присказка и т.п.) связана с бабочкой (напр., говорят, что бабочка "летает возле бога", что она "просит у бога дождя" во время засухи)? Запишите ее. б/ Откуда на земле появились бабочки? в/ Когда весной появляются первые бабочки? Когда и куда исчезают они осенью? Что известно об их жизни - как они заключают браки, выводят потомство, умирают (напр., говорят, что они гибнут в паутине)? г/ Может ли душа живого человека (напр., во сне), непогребенного покойника, предка, а также "смерть", "черт", "ангел", "ведьма", "русалка", "мара", "полевой", "леший" и т.п. появиться в облике бабочки, мотылька? Как происходит превращение (напр., душа спящего вылетает в виде бабочки из его рта)? Что делает такая бабочка (напр., садится на ближайшее дерево, кружится возле дома или могилы, отбирает молоко, сосет кровь человека, выедаёт внутренности у детей)? д/ Может ли человек, животное, растение заболеть, погибнуть (умереть) из-за бабочки? Какие болезни связаны с бабочкой (напр., лихорадка, лишай, расстройство рассудка)? Запишите рассказы о таких болезнях. е/ Бывало ли, что "насылали" бабочек? Кто, как, зачем? ж/ Что говорят о бабочках, выходящих у огня (напр., что это души умерших родственников)?

4. Запреты. а/ Можно ли убивать бабочек (каких именно?), причинять им вред? Почему? Как это объясняют детям (напр., "нельзя, а то дождь пойдет")? б/ Какими неправильными действиями можно повредить бабочкам (напр., прядением по праздникам)? в/ Какими неправильными действиями можно вызвать появление большого количества насекомых, бабочек (напр., снованием по праздникам)?

5. Приметы и гадания. а/ Как и о чем гадают весной по первым бабочкам (напр., считают, что если первыми появятся желтые бабочки, будет урожай меда, а если белые, то год будет молочным; если первой увидишь черную бабочку, скоро умрешь; если первые бабочки летают высоко, лен будет высокий)? б/ Что значит, если бабочка влетит в окно, сядет на голову, на руку, на одежду и т.п.? Что обозначает бабочка, выходящая на одном месте? в/ Можно ли угадать по бабочкам погоду? Как? г/ О чем

еще и как именно гадают по бабочкам?

6. Обряды и др. магические действия. а/ Что делают с той бабочкой, которую первой увидят весной (напр., сберегают, т.к. считают, что тот, у кого есть такая бабочка, будет легко находить яйца диких уток)? б/ Не обращаются ли к бабочкам, не зовут ли их весной, когда растает снег, или во время засухи, когда хотят вызвать дождь? Во время поминок? Как обращаются к бабочкам? Что при этом делают? в/ Как играют с бабочками дети? Не упоминаются ли бабочки в других детских играх? Каких? г/ Что еще делают с бабочками или для бабочек в течение года, при рождении детей, на свадьбе, на похоронах и поминках (напр., оставляют для них сладкую воду первые девять дней после кончины, ловят бабочку и отпечатывают пылью с крыльев на крашенных яйцах)?

7. Народная терапия. Как используют бабочек при лечении болезней и для их предотвращения (напр., зашивают желтую бабочку в тряпочку и вешают на шею от лихорадки)?

8. Изображение бабочки. Изображают ли бабочек на каких-либо предметах, в орнаментах (напр., на писанках или вышивках) и т.п.? Как называются эти изображения? Как их объясняют? Нарисуйте.

9. Загадки. Запишите загадку о бабочке.

10. Др. фольклорные формы. Известны ли анекдоты, прибаутки, сказки, детские приговоры и т.д. и т.п., упоминающие бабочек или относящиеся к ним? Запишите их.

1 Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 51.

2 Маринов Д. Избрани произведения, т. I. Софија, 1981, с. 308.

3 Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde. Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961, S. 25.

4 Частная беседа.

5 Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Von W. von Schulenburg. Berlin, 1882, S. 161.

6 Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1967-1976, t. 3, s. 105.

- 7 Полесский архив Института славяноведения и балканистики АН СССР, с. Лесовое, зап. А.В.Гуры, 1978.
- 8 Ср., например, болг. поверия о том, что душа умершего в образе бабочки садится на ближайшее дерево или прилетает пить оставленную для нее на окне в течение сорока дней воду, серб. верование, согласно которому она кружится бабочкой возле дома умершего.
- 9 Генерозов Я.К. Русские народные представления о загробной жизни на основании закличек, причитаний, духовных стихов и т.п. Саратов, 1883, с. 10.
- 10 Словарь русских народных говоров, вып. 8. Л., 1972, с. 280.
- 11 Пришвин М.М. В краю непуганных птиц. - Пришвин М.М. Собрание сочинений, т.2. М., 1956, с. 43.
- 12 Moszyński K. Kultura ludowa Słowian, t. 2. Kultura duchowa, cz. I. Warszawa, 1967, s. 551.
- 13 Тураўскі слоўнік, т.І. Мінск, 1979, с. 33.
- 14 Добровольский В.Н. Некоторые поверия, песни и обряды Орловской и Калужской губ. - Живая Старина, 1902, вып. II, с. 209.
- 15 Sielicki F. Wierzenia na dawnej Wilejszczyźnie. - Slavia Orientalis, t. XXXV, nr. 2. Warszawa, 1986, s. 204 (выписка А.В.Гуры).
- 16 Bartoš F. Moravský lid. V Telči, 1892, s. 323.
- 17 Kolberg O. Dzieła wszystkie, t. 17, cz. 2. Lubelskie. Wrocław-Poznań, 1962, s. 151.
- 18 Vážný V. O jménech motýlů v slovenských nářečích. Bratislava, 1955.
- 19 Словарь рус. нар. говоров, вып. 5, с. 108.
- 20 Sychta, Słownik gwiar kszubskich, t. I, s. 103-104.
- 21 Ср. характерный позднейший пример такой аналогии в "Страстях мира" В.Розанова: "... Войдя к друзьям, бывшим у меня в гостях, Каптереву и Флоренскому, естественнику и священнику, я спросил их: "Господа, в гусенице, куколке и бабочке - которое же я их?" ... Каптерев молчал, Флоренский же подумав сказал: "Конечно бабочка есть энтелехия гусеницы и куколки"".

- 22 Moszynski, *ibid.*, s. 71.
- 23 Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях. - В кн.: Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. Академия наук СССР. Институт славяноведения и балканистики. М., 1984.
- 24 Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben von H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffman-Krayer. Berlin u. Leipzig, 1927-1942, Bd. VII, Lf. 9 (Schmetterling).
- 25 Лзендзелівський Й.О. Із спостережень над слов'янською ентомологічною лексикою. II. Назви бабки (*Libellula*) в говорах слов'янських мов. - В кн.: *Slovansko jezikoslovje. Nahtigalov zbornik.* Ljubljana, 1977.
- 26 Вопросник ориентирован на славянский материал. Наш служебный адрес: СССР, I2I 069, Москва, Г-69, Трубниковский пер., д. 30 а, сектор этнолингвистики и фольклора, Ольге Алексеевне Терновской. Мы были бы признательны каждому, кто, заинтересовавшись темой, взял бы на себя труд заполнить вопросник в том или ином населенном пункте своего региона и переслать нам копию этого опроса.

К ПРОБЛЕМЕ ДИСТРИБУЦИИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В КАЛЕНДАРНОМ ЦИКЛЕ

Предлагаемые ниже наблюдения были осуществлены на материале восточнороманской традиции. Ее наиболее яркой особенностью, присущей в целом всей балканской зоне, представляется исключительная насыщенность мифологическими персонажами весенне-летнего цикла, с начала Великого Поста и до середины лета. Примечательно при этом, что на смену демонологическим персонажам, наделенным регламентирующими функциями, прежде всего контроля за прядением /кони св.Федора в первую неделю Поста, Жоймерица- в последнюю/, приходят демоны, связанные с атмосферными явлениями /град, вихри, гром/, растительностью /целебные травы, цветение поля/, болезнями. Появление этих персонажей /еле или русалии, сызиене, дрэгайка/ приурочено к Преполовению, Троице, Иванову дню. В некоторых случаях идея покровительства духов большим сезонным циклам реализуется в фольклорных текстах и терминологии. Так, на день Преполовения приходится встреча /и по всей видимости сексуальные контакты/ коней св.Федора, мужских духов, покровительствующих весне, и женских, русалий, связанных с началом лета, отчего и сам день получает название *Тодоризале*, а растение кадило, которое русалии дарят своим избранникам, называется *Тодориза*. Встреча эта имеет чрезвычайно важные последствия для всей растительности: целебные и апотропейные свойства трав достигают своего пика, этот день считается наилучшим для приготовления лекарств, для сбора трав, для посева конопли.

Другой границей активности болезнетворных духов русалий, еле служит Троицкая неделя, когда, с одной стороны, многочисленные запреты на работу чаще всего мотивируются угрозой нападения духов, а с другой – в это же время разворачивается таинец кэлушариев, исцеляющий от недугов, насланных еле, с помощью этих же духов.

Данный отрезок наибольшей активности мифологических персонажей следует сопоставить с одной из календарных подсистем – годовыми поминками. Наибольшее их число приходится как раз на весенне-летний сезон, /отчасти и на осенний/, начиная с масленицы, причем главный день поминовения – канун Троицы. Связь культа предков с духами осознается носителями традиционной культуры далеко не всегда. Но иногда встречаются указания на то, что в Великий четверг во дворах разводят костры и выставляют рядом с ними угощение – горшки с водой, калач или кукурузные лепешки – для Жоймерицы и душ умерших, чтобы они погрелись у костра, поели лепешек и выпили воды. На Радоницу или, реже, в Пасхальную неделю остатки ритуального угощения посвящаются либо покойникам, чаще всего заложным, т.е. убитым, утопленникам, висельникам, либо блажинам и рахманам – персонажам, обитающим в загробном мире.

С ареальной точки зрения, отсутствие активности демонов и поминовения предков во время рождественских праздников, как и значимое отсутствие специальной терминологии для этого цикла, представляются весьма показательными. М.Элиаде в свое время указывал на эти признаки как на типичные черты наступления нового года¹. У восточных же романцев приуроченность их к началу марта свидетельствует о преемственности византийской /и в целом переднеазиатской/ традиции. Наиболее непосредственно она проявляется в приуроченной к I марту легенде о Бабе Докии и происхождении "заемных" дней, которая известна всем средиземноморским народам, а также на Балканах и Британских островах. С нею же связан и другой новогодний обычай – гадания о погоде.

Можно выделить три типа связей мифологических персонажей с календарем:

I. Появление и функции персонажа тесно связаны с определенным моментом /днем или неделей/ года. Номенклатура таких демонов мотивирована соответствующим хрононимом или совпадает с ним: Жоймерица /от Joi-magi 'Великий четверг'/, Баба Докия /от дня св.Евдокии/, Инэтоваря /от св.Игната/. Один из источников появления подобных персонажей – анимизация, антропоморфизация календарных дат. Сведения об этом можно почерпнуть в поверьях, реализуемых в частности в запретах: например, Мэткэлзул, олицетворение Радоницы на юго-западе страны, – млад-

ший брат Пасхи, получеловек-полуангел, насылающий на тех, кто работает в его день, гром и вихри. Другим жанром, в котором могут содержаться рассказы о календарных персонажах, является апокриф: Мош Крэчун /"Дед Рождество"/ мешает своей жене, Бабе Крэчуне, Крэчунясе или Сретении принять роды у Божьей Матери. В этом же тексте упоминается и сосед – Мош Ажун /"Дед Сочельник"/. Таким образом, праздник выступает одновременно в двух ипостасях – как хронотоп и как мифологический персонаж.

Мифология календарных праздников может также имплицитироваться и в терминологии /хрононимы/. Например, за девятью "старухинными днями" или "старухами" / babele / наступают "старикки" / шоґі/. Антропоморфизация проявляется и тогда, когда между годовыми праздниками устанавливаются "родственные" отношения: Новый год называется "братом Рождества".

Возможна и прямо противоположная ситуация, когда персонаж дает свое имя дню: Баба Докия 'I марта', Четверг Жоймэрицы 'Великий четверг', Дрэгайка, Сынзиене 'Иванов день', Пасха блажинов, рахманов 'Радоница', 'Пасхальный четверг'.

2. Другую группу составляют так называемые сезонные духи, чья активность приходится на довольно значительный промежуток времени. Названия этих духов чаще всего бывают табуистического характера.

3. Последняя группа – персонажи, которые функционируют постоянно, а с определенными датами связываются вспышки их деятельности. К ним относятся черт, стригои, которые наиболее опасны в ночи перед св.Георгием, св.Андреем, колдуны. Реже встречаются упоминания о том, что и другие несезонные духи имеют собственные праздники, например, мама-пэдурии /"Мать леса"/ дает о себе знать на Преображение.

I

Eliade M. Le mythe de l'éternel retour. - P: Gallimard, 1975.- P.83-84.

К БАЛТО-БАЛКАНСКИМ ПАРАЛЛЕЛЯМ
 ИЗ ОБЛАСТИ МИФОЛОГИИ И ФОЛЬКЛОРА
 (еще о "змеиной" теме)

В докладе предпринимается попытка проследить некоторые параллели между балтийско-славянской (ареал этноязыкового пограничья) и южнославянской традициями в области данных, так или иначе относящихся к "змеиной" теме (касающихся как чисто языковых, так и ритуально-мифологических и фольклорно-поэтических ее аспектов).

Отправной точкой анализа служит сравнение семантических парадигм белор. спарыш, литовск. диал. sparyžius ('спорынья, *Claviceps purpurea* Til.', а также 'головня, *Ustilago*'); 'сдвоенный плод' / два колоса на одном стебле, сросшиеся орехи, яйцо с двумя желтками и т.п./; 'сдвоенный сноп в жатвенном обряде'; 'дух, опекающий дом, умножающий его богатство', которого представляют в виде летучего змея, похожего на головешку, рассыпающую искры) и сербск. главња, главњица // главница, болг. главня, главница ('обгорелое или тлеющее полено'; 'передняя часть, голова бадняка'; 'камень в очаге'; 'спорынья, *Claviceps purpurea* Til.' или 'головня, *Ustilago*'); 'деньги, отдаваемые взаимы, в рост'). Сходство семантических парадигм позволило обнаружить далеко идущие совпадения на уровне их синтагматического развертывания в тексте (круг мифологизированных употреблений этих слов, общие черты в ритуалах, связанных со спорышом и с бадняком, в характере "спорышовых" песен и молитв, обращенных к бадняку, фразеологические параллели и т.д.), продолжающиеся и в сфере этнографических реалий.

В результате проведенного анализа реконструируется фрагмент "низовой" мифологии, связанный с божеством домашнего очага, плодородия, счастья, прибытка, имеющим змеиную природу, и обнаруживающий сходное отношение к основному и близнечному мифу. Прослеженное сходство вегетативно-териоморфной кодировки мифа расширяет диапазон материалов к этимологическому объяснению праслав. *golvьna 'головня, головешка'.

С о д е р ж а н и е

	Стр.
<u>I. Литература. Искусство.</u>	3
Г.Я.Ильина, Н.Н.Пономарева, М.В.Фридман	Общие закономерности и специфика разви- тия болгарской, румынской и югославских литератур в первые послевоенные годы .. 4
Г.Д.Гачев	Национальный идеал женщины в болгарс- кой литературе 22
Е.П.Наумов	Балканский эпос и история османского завоевания Юго-Восточной Европы 42
Н.В.Злыднева	Ранний портрет на Балканах /проблема гестуального модуса изображения/ 51
О.Ю.Тарасов	"Реальный мир" в народной иконе России и Балкан XVIII-XIX веков. /К постанов- ке проблемы/..... 66
<u>II. Славянская и балканская мифология</u>	77
Схема описания мифологических персонажей	78
Л.Н.Виноградова, С.М.Толстая	Материалы к сравнительной характерис- тике женских мифологических персонажей 86
А.В.Гура	Материалы к сравнительной характерис- тике женских мифологических персона- жей /серболужицкие параллели/115
Г.И.Кабакова	Материалы по румынской демонологии .. 133
О.А.Терновская	Бабочка в народной демонологии сла- вян: "душа-предок" и "демон" 151
Г.И.Кабакова	К проблеме дистрибуции мифологичес- ких персонажей в календарном цикле .. 161
Т.М.Судник	К балто-балканским параллелям из области мифологии и фольклора /еще о "змеиной" теме/ 164
Содержание	165

Подписано к печати 06.03.89
Усл. п.л. 10,25. Усл. кр.-отт. 10,38
Уч.-изд.л. 9,68. Печать офсетная
Тираж 500 экз. Зак. 70. Цена 95 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

95 к.

31089RU