

Российская академия наук  
Институт славяноведения и балканистики

ОБРАЗ МИРА  
В СЛОВЕ И РИТУАЛЕ

Балканские чтения – I

Москва

1992

**Российская академия наук  
Институт славяноведения и балканистики**

**ОБРАЗ МИРА  
В СЛОВЕ И РИТУАЛЕ**

**Балканские чтения – I**

**Москва**

**1992**

**Редакционная коллегия:**

**Злыднева Н. В., Топоров В. Н., Цивьян Т. В.**

**ISBN 5-201-00730-9**

**© Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992**

## ЕЩЕ РАЗ О ФРАКИЙСКОМ ВСАДНИКЕ В БАЛКАНСКОЙ И ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Фракийский всадник, изображения которого известны во многих образцах и вариантах, несомненно, принадлежит к числу наиболее синтетических образов, аккумулирующих глубинные символические смыслы фракийской духовной культуры. С тех пор, как более века назад внимание исследователей было привлечено к фракийскому археологическому материалу и была выделена фигура так называемого "фракийского всадника" в качестве важнейшей диагностической черты этого фракийского наследия<sup>1</sup>, о фракийском всаднике было написано весьма много работ, связанных с описанием найденных барельефов (их более полутора тысяч из разных мест Болгарии (прежде всего) и Югославии) и интерпретацией соответствующего образа в разных отношениях. Положительные результаты, достигнутые в результате археологических разысканий и исследовательских попыток истолковать этот образ, не вызывают сомнений, и речь здесь пойдет не о них, а о тех нерешенных вопросах, которые стоят перед наукой в связи с фигурой фракийского всадника, и о некоторых предложениях, связанных с попыткой ответа на некоторые из этих вопросов.

Прежде всего нужно иметь в виду, что фракийский всадник — типовая фигура, включенная как главный, определяющий элемент в типовую схему (несмотря на хорошо известные исследователям вариации частного характера), причем сама схема в определенную эпоху постоянно репродуцируется как некий образец, имеющий не частный, а скорее универсальный характер. Эта "универсальность" обеспечивает довольно легкой выделению некоторых путей интерпретации соответствующей схемы, каждый из которых обычно имеет свой резон, хотя он чаще всего и не может быть оценен на фоне других "резонов". Именно поэтому с "универсальностью" таких схем связаны и значительные трудности, число которых имеет тенденцию возрастать по мере прогресса исследований (впрочем, и характер этих трудностей становится все более и более неблагоприятным для исследователя). Эти трудности как раз и связаны с общей оценкой всех предложенных интерпретаций, с необходимостью иерархического упорядочения их, выделения главного, определяющего,

и второстепенного, определяемого, установления сети зависимостей между предлагаемыми решениями. Иначе говоря, перед исследователем встает задача синхронного описания (предположительно середина I тысячелетия до н. э.) образа фракийского всадника, которое имело бы "интенсивный" характер, исходило бы прежде всего из главного и определяющего, а не ограничивалось бы нагромождением более или менее вероятных, слабо дифференцированных и "экстенсивных" по своему характеру "проб" описания.

Такое описание интенсивного типа теоретически возможно, но сильно затруднено из-за того, что сам археологический материал, как правило, нем, и стоящая за ним мифо-ритуальная реальность не была описана (если не считать отдельных очень редких и трудно интерпретируемых намеков) ни современниками, ни их потомками, жившими в эпоху, непосредственно следующую за эпохой "фракийского всадника". Наиболее действенным средством разрешения подобной ситуации, естественным в науках исторического цикла, является обращение к истории соответствующего образа — к его прошлому, будущему и даже настоящему, поскольку оно может быть "просвечено" и как бы взвешено соотношением ("столкновением") с некими более или менее подобными (в лучшем случае — изофункциональными) образцами "чужой" традиции или даже альтернативными, запасными, периферийными вариантами внутри данной "своей" традиции, если только они в ней сохраняются и могут быть обнаружены.

И еще одно замечание, необходимое в связи с тем, что будет говориться далее, и так или иначе связанное с уже сказанным. "Исторический" взгляд на фракийского всадника предполагает принципиально двойственную информацию о нем, с которой имеет дело исследователь: с одной стороны, реальные образцы фигуры фракийского всадника несут на себе отпечаток своего времени и места (условно, Одрисское царство, V в. до н. э.), и поэтому такие атрибуты и детали, как короткий хитон или хламида всадника, его обувь, головной убор, в частности, иногда типа фригийского колпака, копье, палица (булава), бич, щит и т. п., суть индексы "своего" времени и места, а с другой, эти же самые образцы отсылают некоторыми своими чертами и признаками к прошлому, причем к существованию более древним схемам, деталям и связанным с ними смыслам. Точно так же барельефы фракийского всадника, с одной стороны, открывают некий конкретный образ, конкретную функцию и конкретный смысл (хотя практически они могут оставаться неизвестными исследователю или предполагаемыми лишь с известной долей вероятности), а с

другой, они же говорят об универсальном аспекте проблемы, об общем и типовом, о некоей совокупности функций и смыслов, объединяемых синтетической схемой. Поэтому можно сказать, что эта схема держится своими конкретными вариантами, живет ими во всем множестве их проявлений, но и вместе с тем служит основанием каждому из этих вариантов, "заражает" каждый конкретный и частный случай общим смыслом, связывая то и другое воедино.

В дальнейшем позволительно не рассматривать синхронные интерпретации образа фракийского всадника и его функций применительно к определенному месту и времени<sup>2</sup> (в известном отношении эта задача облегчается историческими сведениями об особо интенсивном развитии коневодства у фракийцев и об организации войска, из чего естественно вытекает типичность фигуры вооруженного конного всадника как конкретной реалии той эпохи)<sup>3</sup> и соответственно конкретный смысл образа, раскрываемый и "разыгрываемый" данной эпохой<sup>4</sup>, и остановиться на истоках этого образа в мифопоэтическом контексте и в контексте определенной культурно-исторической и этноязыковой традиции – индоевропейской и на некоторых ключевых деталях, которые позволяют уточнить и прояснить отдельные важные моменты в эволюции этого образа и связать конкретные детали с фрагментами универсальной схемы. При этом нужно помнить, что обращение к истокам, к начальным смыслам образа или – шире – ко всем предшествующим смыслам, актуализировавшимся в ходе эволюции образа, особенно необходимо в случае схемы фракийского всадника и подобных ему синтетических конструкций, поскольку одна из основных их особенностей состоит в постоянной регенерации всех потенциально присутствующих в них смыслов. Собственно, много трудно было бы и ожидать от образов, выступающих как главный символ данной этно-культурной традиции и, следовательно, как сокровищница всех существенных смыслов этой традиции, которые в ходе исторического развития могут извлекаться и разворачиваться в разнообразных конкретных вариантах<sup>5</sup>.

Здесь нет необходимости останавливаться ни на пространственно-временных пределах распространения образа фракийского всадника, ни даже на обычной тройственной классификации соответствующих рельефов, поскольку об этом много писалось, и к тому же эти данные не имеют непосредственного отношения к теме настоящей статьи. Важнее напомнить общую схему композиции фракийского всадника, ее состав в наиболее типичных и полных барельефах, стараясь не растворять целое в обилии вариантов (об отдельных деталях, в частности редких, будет сказано

ниже). Центр композиции, представленной обычно на надгробных памятниках, вотивных барельефах, украшениях и т. п., составляет фигура конного всадника (едущего или стоящего), ориентированного обычно слева направо<sup>6</sup>. Всадник чаще всего держит в поднятой правой руке копье, палицу, бич и т. п.; иногда в его руках поводья. В правой части композиции обычно находится алтарь — четырехугольный или круглый, иногда с пламенем (нередко на алтарь занесена передняя нога коня) и дерево, вокруг которого обвивается змея. Под конем часто изображаются собака, вепрь или какое-то другое (часто неопределенное) дикое животное (в частности и лев). Сзади коня иногда находится женщина, держащая коня за хвост. В отдельных случаях число фигур увеличивается, появляются некто вроде помощника или сослужителя; разнообразятся предметы (венец, чаша, сосуд, светильник, стол, столп), животные (заяц у ног коня, лань у дерева или столпа, орел, рыба), символические классификаторы (Солнце, Луна, звезды; яйца<sup>7</sup>) и т. п.

Не вызывает никаких сомнений, что эта композиция представляет собой трансформированный вариант схемы мирового дерева, проанализированной автором этих строк в связи с данными разных архаических традиций в ряде работ<sup>8</sup>. Можно напомнить вкратце, что в этой схеме дерево (как и его алловарианты и субституты — *axis mundi*, столп, гора, храм и т. п.) находится в сакральном центре мира, чем и объясняется его особое значение и сама возможность выступать в качестве образа мира, универсальной знаковой системы, некоего *summu exemplum*, высшей семиотической ценности коллектива. Образ мирового дерева засвидетельствован не только и не столько в письменных текстах, сколько в изобразительном искусстве, и поэтому, как и в случае изображений фракийского всадника, можно говорить о реальных воплощениях общей схемы. Для этой схемы существенными, более того — ключевыми оказываются две оси — вертикальная и горизонтальная, определяющие как место разных элементов схемы, так и их смыслы и их оценку. По вертикали выделяются три части — нижняя (корни), средняя (ствол), верхняя (ветви, крона), которые символизируют как вертикальную структуру мира, так и ряд других структур (временных, причинно-следственных, ценностных и т. п.). Что важнее в связи с темой этой статьи, — это соотносительность каждой из трех частей по вертикали с определенными териоморфными образами. Так, с низом связываются или хтонические животные (змея, лягушки, мыши, выдры, бобры, рыбы, разные фантастические териоморфные типы /дракон и т. п./), или особенно опасные и дикие животные (медведь, лев, вепрь и др.). С серединой (ствол) обычно связываются копытные животные, играющие, как правило,

значительную роль в жизни данного коллектива (олени, лоси, коровы, лошади и т. п., иногда пчелы). С верхом соотносятся птицы (особенно часто "главная" птица – орел, увенчивающий собой вершину дерева или, когда речь идет о "двойном" варианте, расположенные на верху дерева, симметрично справа или слева от мысленного продолжения ствола вверх), а также небесно-астральные символы – солнце и луна, обычно размещаемые симметрично над деревом, справа и слева от него, и реже звезды. Горизонтальная структура схемы мирового дерева также трехчленна, но устроена она несколько иначе, чем вертикальная. Центр ее (середину) образует само мировое дерево, главный элемент схемы, целиком и безраздельно входящий в середину по горизонтали (но членимый по вертикали на три части). Зато левая и правая части, по бокам от дерева, обычно оказываются одинаковыми по составу, расположению и соответственно по своему значению. Как следует из предыдущего описания (ср. вертикальную структуру), в левой и правой части оказываются копытные животные и находящиеся при них антропоморфные изображения – боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди.

Если вертикальная структура связана прежде всего со сферой космологического, с идеей динамического, риска, шанса, то горизонтальная структура, исходящая из идеи устойчивости, надежности, гарантии, соотносена прежде всего с ритуалом как средством поддержания *status quo* или достижения его на более высоком, но непременно надежном уровне. Вся последовательность элементов по горизонтали, по сути дела, рисует сцену ритуала такого типа, как бы взятую в стадии "изготовки" к ритуалу, исходного положения перед его началом, когда все участники его – активные и пассивные – уже находятся на своих местах. Жертвенные животные (олени, коровы, лошади) стоят непосредственно у дерева, справа и слева от него<sup>9</sup>, причем нередко у самого дерева, перед ним, на его фоне изображен жертвенник, алтарь от самых элементарных его форм (жертвенная подстилка, плита и т. п.) до довольно развитых и вполне напоминающих известные образчики этого рода ритуальных сооружений. Тем самым не приходится сомневаться, что схема мирового дерева изображает и ритуал перед его началом, причем с достаточной надежностью указывает и на то, как он начнется: животное, предназначенное к жертвоприношению, будет подведено (справа или слева) к жертвеннику, т. е. изменит свой "боковой" (периферийный) локус и попадет в середину, т. е. совместится с самим мировым деревом и, следовательно, окажется в "двойном" центре (и по горизонтали и по вертикали), с которым связано



представление о сугубой ценности, об избранности, высшей сакральности, как известно, присущей жертве<sup>10</sup>.

И человек, который в исходный момент находится справа или слева от дерева, тоже изменит свой локус и тоже окажется в "пространстве" дерева, жертвенника и жертвенного животного, потому что он, независимо от того, трактуется ли изображением он как бог, мифологический герой или человек, выступает в данной сцене как жрец, которому надлежит совершить жертвоприношение животного. "Жречество" человека у мирового дерева с полной достоверностью вытекает из самой композиции схемы и из характера его изображения, деталей его одежды, его атрибутов: в относительно поздних образцах схемы мирового дерева и особенно в продолжениях этой схемы в последующих традициях, где жреческая функция была уже достаточно институализирована (ср. древние ближневосточные изображения — Месопотамия, Египет, Малая Азия и т. п.), человек изображается именно как жрец, и иногда фиксируется и его жреческое действие. Вместе с тем в этих же поздних филиациях схемы мирового дерева совершающий жертвоприношение изображается как царь, со всеми царскими инсигниями и атрибутами. Примеров этого рода так много, что есть все основания говорить о том, что перед нами не просто жрец, а царь-жрец, которому только и дано производить "святое", потому, в частности, что сама царская власть священна<sup>11</sup>. Во всяком случае со времен Хокарта объединение жреческой и царской функций не должно вызывать удивления<sup>12</sup>, но ценность данных, относящихся к изображению мирового дерева, в том, что они независимо и в равной мере рисуют приносящего жертву в образе царя. И не случайно, что все объекты центра схемы святы — и мировое дерево, и жертва и царь-жрец<sup>13</sup>. Святость последнего подтверждается, в частности, и фракийскими данными: в латинских надписях всадник нередко обозначается как *sanctus, divus sanctus, augustus* (также *deus magnus, invictus*, ср. Kazarow N 916; *θεὸς ἐπίκοος μέγιστος* и под.).

Представленная здесь вкратце схема мирового дерева в трансформированном виде отражена, несомненно, и в композиции фракийского всадника, которая, следовательно, тоже должна пониматься как изображение ритуала. Исходная связь этой композиции со схемой мирового дерева удостоверяется прежде всего почти полным тождеством их состава: частичные расширения или сужения состава объектов не носят принципиального характера и относятся, как правило, не к введению объектов нового класса, а к изменению числа объектов в пределах одного и того же общего класса (напр., животных) или к выбору конкретных представителей

данного класса, определяемому в значительной степени специфической данной традиции с точки зрения природных и культурных условий. И тем не менее композиция фракийского всадника фиксирует ряд существенных отклонений от схемы мирового дерева, которые и составляют историческое содержание трансформации последней в фракийской религиозно-культурной традиции.

Не останавливаясь здесь на различиях количественного характера<sup>14</sup>, стоит сказать лишь о главном. Одно из самых существенных расхождений связано с локусом "общих" для обеих схем объектов, и эти расхождения реализуются прежде всего в горизонтальной структуре изображаемого – при том, что размещение объектов по вертикали в принципе совпадает<sup>15</sup>. Суть трансформации конного всадника состоит в том, что дерево решительно выводится из центра и помещается на периферии справа, а нередко и вообще отсутствует<sup>16</sup>. Тем самым композиция теряет симметрическое строение (то, что находилось в схеме мирового дерева вправо от него при этом, естественно, исчезает, что как бы возвращает все изображение к реальности ритуала, освобождая изображение от диктата "условно-художественного" принципа). Фигура всадника на коне остается слева от дерева, но масштабы соотношения меняются решительно: эта фигура уже не ограничивается левой третью горизонтальной структуры, она вторгается и в среднюю треть, а иногда занимает практически все пространство барельефа, оставляя на долю дерева узкую полоску справа (или вовсе ее не оставляя). Тем самым всадник на коне, не становясь осью симметрии<sup>17</sup>, превращается в главный объект изображения и должен трактоваться как находящийся в центре при том, что центр в ряде случаев становится самодовлеющим и слабо структурированным, поскольку периферия (левая и даже правая) или вовсе исчезает (и, следовательно, ликвидируется трехчленное деление по горизонтали), или оказывается "бедной" объектами и, значит, содержанием.

Если схема мирового дерева "объективна", в центре ее главный сакральный символ данной традиции, выступающий одновременно как система координат, точка отсчета, цель всего изображения, то композиция фракийского всадника "субъективна", в центре ее человек на коне, но он не является ни главным сакральным символом, ни целью изображаемого; и как система координат и точка отсчета эта фигура сильно уступает мировому дереву. Последнее – образ статического равновесия, и соотносить с ним все остальное довольно легко. Конный же всадник чаще всего образ движения: он или, действительно, едет по направлению к дереву и/или жертвеннику, или обращен к ним, как бы собирается

направиться к ним, и ориентироваться на эту динамическую (реально или потенциально) точку отсчета значительно труднее. Но смысл этой перекодировки "объективного" в "субъективное" ясен: на первый план выходит не объект культа, а средство реализации культа (жертвенное животное) и, главное, субъект культа – всадник, который в следующий за изображаемым отрезок времени в качестве жреца-царя совершит жертвоприношение. Этот сдвиг акцента в сторону "субъективного", человеческого очень важен: он переключает внимание с целей ритуала на сам ритуал, на его совершение, на жертву и жреца. Тем самым подчеркивается новая по сравнению со схемой мирового дерева или во всяком случае по-новому акцентированная тема жизни, смерти и бессмертия, которой фракийцы, будучи народом исключительно одаренным в религиозном отношении, сумели придать особую остроту и напряженность (ср. другой образ, связанный с этой темой – Залмоксиса), поразившую в свое время греков, перенявших у фракийцев многие религиозные идеи и образы.

Сопоставление со схемой мирового дерева позволяет за образом фракийского всадника-воина, *ἵππος*, а, вождя ("воинская" функция, по Дюмезилю), соответствующим образом вооруженного и экипированного, увидеть совсем другой образ жреца-царя, готовящегося совершить обряд жертвоприношения. Это предположение, а точнее реконструкция, содержание которой обратно содержанию прослеженной выше трансформации схемы мирового дерева, приведшей к композиции фракийского всадника, представляется весьма вероятной. Но принятие ее обязывает учесть и вытекающие из этой реконструкции следствия. Главным из них нужно признать то, которое делает наиболее целесообразным и одновременно правдоподобным заключение, что если *ἵππος* продолжает образ архаичного жреца, участвующего в жертвоприношении, то и конь должен трактоваться как жертвенное животное и объект имеющего быть ритуала, а его "воинская" функция, засвидетельствованная в композициях фракийского всадника, должна быть признана вторичной, но вторичной именно в этой перспективе преемственных образов<sup>18</sup>. Следовательно, вся эта композиция может рассматриваться как особая, подчеркнута ритуальная проекция более старой схемы, концентрирующая внимание прежде всего на жреце, жертве и жертвоприношении.

В таком случае возникает вопрос, мог ли быть конь жертвенным животным у фракийцев. Лишь один источник (притом поздний) говорит об этом определенно. Речь идет о сообщении, согласно которому мизийцы перед сражением с Марком Лицинием Крассом в 29 г. до н. э. заклали коня как жертву богу войны, дав соответ-

ствующий обет на случай победы. Сам факт кровавых жертвоприношений у фракийцев хорошо известен: в жертву приносились как люди, так и животные. Геродот, описывая погребальные обряды богатых фракийцев, пишет, что тело покойника выставляется на три дня и "при этом закалывают жертвенных животных всякого рода и после погребальных воплей устраивают тризну" (V, 8, далее говорится об устройстве различных состязаний, среди которых, несомненно, должны были быть и конные). Известно даже отчасти, каким божествам какие животные приносились в жертву. Судя по всему, конь приносился в жертву богу войны (во всяком случае в определенной эпоху и в определенных обрядах). Об этом свидетельствует приведенное выше свидетельство о жертвоприношении коня перед сражением с римлянами. Возможно, конь имеется в виду и в другом источнике (тоже позднем и не вполне ясном с точки зрения возможности его отнесения к фракийцам)<sup>19</sup>. В романе Ксенофонта Эфесского об Антии и Аброкоме рассказывается о том, как киликийские разбойники, пленив Антию, собираются принести ее в жертву Аресу, т. е. богу войны. Здесь же любопытное описание деталей готовящегося чина: жертва, "будь то человек или животное", привязывалась к дереву, и в нее бросались копья; попадание означало, что бог благосклонно принял жертву. Помимо ряда объектов, которые как бы отсылают к композиции фракийского всадника, очень существенна близость копье-метательной процедуры и ее смысла к тому, что сообщает Геродот в связи с темой Залмоксиса (IV, 94).

Но косвенные данные – внутренние и внешние – в этом случае оказываются в сумме сильнее и влиятельнее прямых. Внутренние данные связаны прежде всего с ролью коня в жизни фракийцев – как в ее материально-экономическом, так и религиозно-культурном аспектах. Внешние данные относятся к состоянию проблемы у соседних и/или ближайшеразродственных народов. Поскольку в наиболее полном и последнем по времени обзоре этой темы ("конь у индоевропейцев") фракийский материал опущен<sup>20</sup>, хотя бы пунктирное обозначение его не будет излишним.

Тема "конелюбности" фракийцев обозначена уже Гомером: ... αὐτὸς δὲ πάλιν ἔρεπεν ὄσσε φαεινῶ, ἰνὸς φινέφ' ἱπποπόλων θρηχῶν καθορώμενος αἰδῶν | Μυθῶν τ' ἀρχεμάχων, καὶ ἀδάυων Ἰππημόλχων, | ἕλακτο φάχων... XIII, 3-6 (существенно в этих строках упоминание мизийцев, о которых см. выше в связи с сообщением о заклании ими коня, и "конских" гиппемолгов<sup>21</sup>). По-своему любопытно и другое место из "Илиады", в котором говорится о том, как Гера (Ἥρη) мчалась по заснеженным горам конелюбивых фракийцев

(θεύατ' ἐφ' ἱπποπόλων Θρηκῶν ὄρεα νιφόμεντα), XIV, 227: сочетание трех мотивов – Геры, своего рода супруги ἤρωσ' а, коней и фракийцев – как бы обозначает всю тему – фракийский конный ἤρωσ'. Гесиод, говоря об очень тяжелом для скотины месяце лекеон, объясняет, что он приходит через Фракию, "кормилицу коней" (δὲα Θρηκῆς ἱπποτρόφου). Hes. Op. 507, ср. 552 – о фракийском Боре, который и делает тяжелым эту пору. "Конелюбивыми" называет фракийцев и Софокл (Tegeus, 523). Но особенно ярко тема фракийских коней возникает в связи с известным мотивом фракийского царя Реса<sup>22</sup>. Впервые у Гомера (II. X, 434–438), ср.:

... Θρηκῆες οἷδ' ἀπ' ἀνευθε νεήλυδες ἔσχατοι ἄλλων.  
 ἐν δέ σφιν ἑρῆσος βασιλεὺς, πάλις Ἡιονῆος,  
 τοῦ δὴ κάλλιστους ἵππους ἔδον ἠδὲ μεχίστους  
 λευχότεροι χιόνος, θείειν δ' ἀνέμοισιν ὁμοῖοι.  
 ἄρμα δέ οἱ χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ εὖ ἤσκηται.

и несколько далее (490 и сл., когда говорится об убийстве Диомедом Реса и его воинов и о заботах Одиссея, чтобы фракийские κάλλιτριφες ἵπποι | ῥεῦα δὲ λῆθουεν, μηδὲ τρομοῖατο θυμῷ | νεκροῖς ἀμβάιοντες, о том как он отвязывал их и выводил из схватки (ср. 501: ο ποικίλος δίφρος, пестрой (узорной) колеснице Реса с оружием и бичом)<sup>23</sup>. И второй раз в трагедии "Рес", ранее приписывавшейся Еврипиду. Ср. рассказ пастуха:

... ὄρω δὲ ἑρῆσον ὥστε δαίμονα  
 ἔστρωτ' ἐν ἵπποις Θρηκίοις τ' ὀχήμασι.  
 χρυσῇ δὲ πλάστειχῃ ἀύχενά βυχηφόρον  
 πῶλων ἔκληε χιόνος ἐξ ἀνχεστερων (301–304)

перекликающийся в ряде деталей с гомеровским описанием<sup>24</sup>. Конская тема не раз возникает у историков и остается актуальной довольно долгое время. Она навсегда связалась с темой Фракии, став одной из самых важных ее характеристик. Но тема "конного" Реса приобретает в связи с темой фракийского всадника особое значение. С одной стороны, Рес – несомненный ἤρωσ' (он воинствен, и его имя сопрягается с именем бога войны: ἑρῆσος – \*Ἄρης, ср. ... et Rhesi Mavortia tellus. Verg. Georg. IV, 462); с другой, корень \*rēg-, лежащий в основе его имени, нередок в Nom. progr. в других языках (ср. кельтск. *Dubno-rīx*, *Visu-rīx* = герм. *Wisu-rich*, др.-инд. *Rājendra* и др.) и, что особенно важно, в сочетании с про-

должениями и.-евр. \*ek'uo-, ср. др.-инд. Rājāśva, могущественный жеребец (AV.) или Ero-gēdo-gix, букв. 'царь конников', исходящие из и.-евр. \*rēg'- & \*ek'uo-, как и постоянное сочетание ῥήσος & ἔπιος.

Но конская тема, зафиксированная в письменных источниках и в памятниках изобразительного искусства, не исчерпывается этим. То, что она важнейшая составная часть мифо-ритуальной системы древних фракийцев, не вызывает сомнений, и настоящая статья как раз и посвящена попытке освещения этого вопроса в несколько необычной для фракологических исследований перспективе. Но есть еще одна существенная и в высшей степени диагностическая область, где "разыгрывается" конская тема, — ономастика. "Конские" Nom. propr. во фракийском хорошо известны — и простые (Εἰβενίς, Εσβενεός, Esbenus, Hesbēnus, Hezbenus, ср. Εσβη [...]. Stud. 5, 24), и сложные (Βετεσπίος, Ουτεσπίος, Ουτῶσπιος, Autlesbis [≠Aut-esbis], Utesbis)<sup>25</sup>. Этимология этих имен не вызывает сомнения (от и.-евр. \*ek'uo-, хорошо засвидетельствованного в индо-иранском, греческом (ср. микен. i-qo), тохарском, италийском, кельтском, германском, балтийском, анатолийском (ср. иерогл.-лув. ásūwa, лик. esbe-di, Κακῶσπος), венетском (eku-), может быть, даже реликтовое в славянском), а словообразовательные типы (-jo-, -en-, которое может восходить и к -in-, так как в открытом слоге и.-евр. i обычно дает e<sup>26</sup>) аналогичны или близки соответствующим типам других индоевропейских языков, в частности, в связи с тем же корнем (ср. др.-инд. ásvya-/ср. Nom. propr. Ásvya-. RV. I, 112, 10; VIII, 46, 21, 33; VIII, 24, 14), авест. aspya- др.-греч. ἔπιος, оск. Nom. propr. Epius и т. п., с одной стороны, и прусск. aswina, лит. Ášvinė, др.-инд. Ášvin- (ср. оск. Epetinus), лат. asinus, если оно относится сюда же, и т. п., с другой стороны). Более гадательно истолкование сложного фракийского имени, представленного в разных вариантах и предполагающего в своей первой части чередование полной и нулевой ступени гласного — uet- : ut-. Известны два основных варианта объяснения, из которых первый принят целым рядом ученых. Согласно этому объяснению<sup>27</sup>, элемент ut- тождествен таким наречно-предложным образованиям, как др.-инд. ud-, гот. ut, кипр. ὠ (ср. ὠ τύχῃ = ἐπὶ τύχῃ, ὠ-χηρὸς ) и т. п. Следовательно, Οὐτεσπίος обозначает всадника, сидящего на коне, "на-конного" (ср. русск. диал. на-коть), и семантически эквивалентно такому образованию, как ἐψίπος. Более того, есть и еще один аргумент — эпитет ἦρως' α ἐπίπος, выступающий как греческая калька в надписи под изображением всадника (ср.: ... Κορσίω [= Κυρίω] θεῶ ἐπίπω. Глава-Панега; ср. Kazarow I, № 363). При всех этих соображениях в пользу такой интерпретации первого элемента и всего имени есть одно обстоя-

тельство, способное поселить серьезные сомнения<sup>28</sup>; ни один из и.-евр. языков не знает апофонического варианта \**ued-* (:\**ud-*). Этот аргумент очень весом, и он ставит перед исследователем проблему выбора — или толковать *Οὕετ-* иначе, чем *Οὕτ-*, или — при допущении единого происхождения этих элементов — отказаться от дечевской этимологии. Второе толкование этих слов исходит из соотнесения их с алб. *vetë* 'сам' и, значит, эквивалентности с др.-греч. *Αὐτ-* *αὐτος*, букв. — 'самоконный'. Но и это объяснение действительно только для *Οὕτεσπιος* и поэтому возвращает к уже названной проблеме выбора. Не претендуя здесь на решение проблемы и пытаясь спасти единство объяснения для *Οὕτ-* и *Οὕετ-* (при невозможности этого сказанное ниже должно относиться только к *Οὕετ-*), можно напомнить о глубокой связи коня и воды в ряде мифопоэтических традиций<sup>29</sup>, отраженной как в конкретных образах (ср. Посейдона в связи с его конской ипостасью и "морской" функцией<sup>30</sup>; Гиппокрену, букв. "лошадиный источник", возникший от удара копыта крылатого коня Пегаса; гиппокампа, морское чудовище с телом коня и рыбьим хвостом; ср. также гиппопотама в имени которого "лошадиное" соединяется с "речным" (лтш. *nīl-zirgs*, букв. 'Нила лошадь')<sup>31</sup> и т. п.)<sup>32</sup>, так и в мифологических мотивах (конь или "конские" персонажи и вода, река, море)<sup>33</sup> и в гидронимии ("конские" реки многочисленны в ряде и.-евр. традиций, ср. др.-инд. *Aśvanadī*, букв. 'лошадиная река', др.-греч. *Ἰπλάρις*, *Ἰπλοκῶν*, *Ἰπλοκρήνη*, лит. *Ašvā*, *Ašvijā*, *Ašvinė*, *-ynė*, ср. на русских территориях *Освея*, *Освица* и т. п.<sup>34</sup>). В этом контексте трактовка фрак. *Οὕτεσπιος* и *Οὕεσπιος* как имен, исходящих из сочетания *Οὕτ-*-*εσπ-* и *Οὕετ-*-*εσπ-*, т. е. \**Ut* (*Ud*)-*εκυο-* и \**Uet* (\**Ued-*)-*εκυο-* 'водный конь' (ср. фриг. *βεδυ* 'вода'), может оказаться не только допустимой и возможной, но и довольно вероятной<sup>35</sup> — тем более, что именно архаическое обозначение воды свидетельствует оба этих апофонических варианта, ср. др.-инд. *ud-*, *udan-*, др.-греч. *ὕδωρ* (\**ud-*), но арм. *get*, ср. слав. \**véd-ro* и т. п. Впрочем, в данном случае важнее сама вероятность нового этимологического объяснения, опирающегося и на мифопоэтические данные, мотивирующие эту этимологию, чем настаивание на ее бесспорности и исключительности. Но еще важнее то обстоятельство, что фрак. *Βετέσπιος*, *Οὐτέτέσπιος*, *Οὐτέσπιος* не что иное, как эпитет, обозначающий *ἕρως* 'а или сочетающийся с ним. Ср.: "Ἠρώε Οὐτέτέσπιος...; [Ἠρώε] Βετέσπιος...", "Ἠρώε Οὐτέσπιος" (см. Detschew 56, 349). То, что *ἕρως* — "водно-лошадиный" (если верно сделанное выше предложение), делает возможным его сопоставление и с "водно-речным" по своему происхождению, "конным" *Ἠρώε* 'ом царского достоинства (*Θρήσκων βασιλεύς*, *Ῥήεος βασιλεύς*).

Но для определения роли коня в духовной жизни фракийцев, прежде всего в религиозно-мифологическом и ритуальном аспек-

тах, важное значение имеют и внешние данные – тем более, что они относятся к близко-родственным и/или ареально близким индоевропейским традициям, приблизительно изохронным фракийской. Наиболее показательными данными оказываются те, которые обнаруживают существование обрядов, связанных с жертвоприношением коня, или, по крайней мере, их следов. Объектом жертвоприношения конь мог стать, естественно, только после доместикации, которая совершалась на территории вокруг Черного моря в IV–III тысячелетии до н. э., и, вероятно, после того, как человек освоил верховую езду (во всяком случае для середины II тысячелетия до н. э. есть уже конкретные свидетельства об овладении населением причерноморских степей искусством верховой езды)<sup>36</sup>. Оба названные завоевания человека были теснейшим образом связаны с юнорусской степью, т. е. с тем ареалом, где находились отдельные индоевропейские племена и прежде всего фракийцы (в западной части) и индо-иранцы, тяготевшие к восточной части причерноморских степей. Балканы уже в III тысячелетии до н. э. стали той смежной зоной, через которую осуществлялась диффузия домашней лошади. Эти хронологические условия объясняют, почему конь играл такую исключительную роль в жизни индоевропейских племен – в религиозной, мифо-ритуальной, поэтической, юридической, военной, хозяйственно-экономической и социальной сферах, и почему \**ekwo-* (\**ekwā*) стал обозначением коня (лошади) практически во всех и.-евр. языках. Культ лошади, восходящий к эпохе относительного, окончательно еще не нарушенного и.-евр. единства, сохранялся и значительно позже, когда старые связи были утрачены. Во всяком случае о нем можно с уверенностью говорить применительно к периоду, начиная с середины (или даже начала) II тысячелетия до н. э. вплоть до христианизации Европы и частично Малой Азии. Этот период, по сути дела, и определяет хронологические рамки истории фракийцев и их культуры.

Следы жертвоприношения коня в той или иной мере обнаруживаются у подавляющего большинство индо-европейских племен – у хеттов (ср. KUB XXIX 56, 11–12: о лошадях в связи *šipant-* 'совершать жертвоприношение /возлияние/')<sup>37</sup>, у индийцев (ср. ниже об ашвамедхе), иранцев (в частности, в скифской традиции и ее позднейших филиациях)<sup>38</sup>, греков (ср. следы конского жертвоприношения в микенскую эпоху, некрополь Пронойи, а также гомеровские данные), у римлян (ср. Заклание и расчленение священного коня, победившего в состязаниях, в обряде *Equus October*)<sup>39</sup>, кельтов (жертвоприношение лошади, с которой царь вступал в символический акт соития)<sup>40</sup>, германцев<sup>41</sup>, балтов и славян<sup>42</sup>. Общее количество фактов достаточно велико, характер их распространения очень показателен, надежность, как правило, велика (что, разумеется, не исключает лакун и неясностей в деталях). В этих условиях было бы невероятным, если бы "конелюбивые" фракийцы,



прославившиеся во всем древнем Средиземноморье своим отношением к лошадям и занимавшие одно из ключевых "конских" мест на Балканах, оказались бы исключением и не знали конских жертвоприношений. Поэтому такая возможность допустима лишь теоретически, а практически нет оснований сомневаться во вхождении фракийцев в тот широчайший круг и.-евр. народов, которые практиковали этот вид жертвоприношений. Внутренние данные (см. выше) подтверждают эту точку зрения и дают неплохие основания для реконструкции этого обряда. Наконец, особо стоит обратить внимание на то, что три традиции, ареально соседствовавшие с фракийцами, весьма отчетливо (и даже подчеркнута) сохраняли ритуал конского жертвоприношения – кельты, с которыми фракийцы соприкасались в определенный период к востоку и югу от Карпат, индо-иранские племена в Причерноморье и греки<sup>43</sup> к югу от фракийцев. Особенно существенно, что ведийская ашвамедха и соответствующий кельтский ритуал (с меной ролей царицы и царя) не только полнее всего фиксируют церемонию жертвоприношения коня или лошади, но по сути дела, реализуют два варианта общего исходного ритуала. Не менее интересно, что фракийские племена в разные периоды их истории, видимо, непосредственно сталкивались с кельтами и индо-арийцами, хотя в разное время и в разных местах<sup>44</sup>. Особенное значение приобретает возможное соседство части фракийцев с индо-арийцами, которое объяснило бы некоторые важные культурно-религиозные параллели; во всяком случае выделенность фракийцев и индийцев Геродотом по их многочисленности в известном месте его "Истории", может быть, опирается на более глубокие основания.

Как бы то ни было, ведийский ритуал жертвоприношения коня ашвамедха, засвидетельствованный в текстах, сложившихся в известной нам форме уже на Индийском субконтиненте ("Шатапатха-брахмана", "Ваджасанеи-самхита" и т. п., ср. отчасти "Брихадараньяка-упанишада"), не может не привлечь к себе внимания в связи с попытками более глубокого истолкования композиции фракийского всадника. Отсылая читателя к этим текстам и к современному описанию этого ритуала и его исследованиям<sup>45</sup>, здесь можно напомнить о том, что имеет особое отношение к настоящей теме: воздвижение ритуального сооружения *prācīnavamsa*, матица которого ориентирована на восток, размещение внутри очагов для трех жертвенных огней; организация к востоку так называемого *mahāvedi*, большого алтаря с очагом (в виде птицы) *agnikṣetra*<sup>46</sup>, в центре которого находился "пуп вселенной" (*nābhi*); обозначение восточной границы *mahāvedi* с помощью 21 столба – *aśvayūpa*, букв. 'конский столп' и находящегося на оси симметрии *yūpāvāṭya*,

углубления для столпа, к которому привязывался предназначенный для жертвоприношения конь. Это ритуальное пространство с четко обозначенной символикой центра, восходящей к принципам организации схемы мирового дерева, полностью реализовало свои глубинные смыслы при жертвоприношении. Прежде всего сама "ашвамедха поистине царь жертвоприношения" (SBr. XIII, 2. 2. 1), и ритуал был царским: только кшатрий, посвященный в царское достоинство, мог совершать его, потому что для этого нужна была *rāṣṭra*, царское могущество (SBr. XIII. 1. 6. 3). В результате жертвоприношения осуществлялись все желания царя, и само царство достигало высшего процветания. Жертвенный конь подводился к жертвенному столбу и привязывался к нему. Сам же этот столп (*aśvayūpa*-) выступал как вариант мирского дерева в древнеиндийской традиции – *aśvatt-ha*-, букв. 'конская стоянка', дерево, к которому привязывали жертвенного коня<sup>47</sup> (ср. реконструкцию подобного мотива в связи с Иггдрасилем и реально засвидетельствованные случаи появления этого мотива во многих текстах, иногда даже вырожденных типа "Иван-дурак привязывает коня к дереву"). Центральный момент ашвамедхи – заклятие коня и символическое соитие с ним *mahiṣi*, первой супруги царя, принявшей посвящение царицы (этот акт сопровождался обшечными репликами царицы, подхваченными партией брахмана, сообщавшего, что ее отец и мать влезают на вершину дерева (Vāj. S. 23, 24; SBr. XIII. 5. 2. 5), и позже разъяснявшего, что отец – это небо, а мать – земля и что жертва должна достичь и неба и земли; достижение же вершины дерева дает всю полноту царской власти). В этой последней сцене царь остается как бы "за кадром", но его роль в этом "царском" ритуале, исключая акт символического соития, ведущая, главная: он руководит продолжающейся целый год прелюдией к описываемой части ритуала – выпускает на волю коня, охраняемого войском, и получает в свою долю все земли, которые обошел конь и цари которых подчинились данному царю; удачное завершение годового путешествия коня дает право приступить к финальной, главной части ашвамедхи: царь совершает жертвоприношение коня и становится царем всей земли, царем царей<sup>48</sup>.

При выделении самых основных фигур участников ашвамедхи и сакральных предметов получается компактная, но очень характерная картина: царь с жертвенным конем у сакрального столпа, образа мирового дерева, и алтаря; тут же царица с конем (первая часть составляет первую половину сценария ашвамедхи, вторая часть – вторую)<sup>49</sup>. Если попытаться словесное описание этой центральной части ашвамедхи передать средствами изобразительного искусства, то как раз и получилась бы (при рассмотрении

слева направо) та композиция, которая лежит в основе фракийских барельефов с изображением конного всадника. Это сопоставление-соотнесение двух разных "текстов" – ведийского письменного, передающего более устный, и фракийского "изобразительного" (пластика) – чрезвычайно показательно. Оно с несомненностью свидетельствует о том, что оба этих "текста" восходят к единому прототексту, описывающему архаический ритуал жертвоприношения коня, и что фракийская композиция – не что иное, как "изобразительная" проекция словесного описания ритуала близкого типа. Более подробная "стенограмма" ашвамедхи, кажется, окончательно проясняет истоки фракийской композиции в том, что касается ее основного смысла и функции применительно к ранней стадии развития этой схемы (жертвоприношение коня), распределения ролей действующих лиц и назначения тех или иных предметов и символов. Разумеется, при экспликации разных частей композиции фракийского всадника близость к описанию ашвамедхи увеличивается: все изображаемое в ней вписывается в космологические рамки, в масштабы вселенной, возможно, понимаемой наподобие ведийского года-мира (годовое путешествие жертвенного коня образует сакральный хронотоп – годовое пространство или пространственный год, см. ниже); и описание ашвамедхи, и композиция фракийского всадника оказываются органично связанными с одной и той же схемой мирового дерева, о котором уже писалось ранее. Но, пожалуй, в данном случае важнее уточнения "специфически-интенсивного" характера, извлекаемые из "партитуры" ашвамедхи и применимые к анализу фракийской композиции. Лишь один пример. В очень большом количестве барельефов перед конем с всадником изображается женщина, стоящая у дерева<sup>50</sup>. В свете данных о *mahiṣī* это, несомненно, царица, и ряд наиболее четких барельефов, по сути дела, так ее и изображает во всяком случае речь тут не может идти о помощнице, служанке и т. п.<sup>51</sup>). Царь, Ἡρως оказывается "конным", но такова же и его женская партнерша: она тоже связана с конем, и типологически вполне могла обозначаться не только как царица, Ἡρα (: ср. Ἡρα, древнегреческая богиня, супруга Громовержца Зевса; Ἡρως же – чуть сниженная, "полубожественно-героическая" ипостась Зевса), но и как "конная" по образцу кельтской *Erona* (*mulionum dea*) или микенской конской госпожи *Potniāi hiqeiāi* (Dat.) = Ποτνια ἱππειά, т. е. как женская ипостась конного божества (ср. *equorum* у балтов) или царя<sup>52</sup>.

Рассматриваемая здесь схема, действительно, позволяет предположить обозначение ее женского персонажа как Ἡρα, коль скоро надписи на барельефах свидетельствуют, что мужской

конный персонаж именовался ἦρως. Из сказанного же как минимум следует, что слово ἦρως и имя Геры (Ἥρα) не только этимологически связаны, но и произведены от одного и того же корня как обозначение мужского и женского персонажей, что дает основание для понимания их как некоей условной супружеской пары, разведенной по разным уровням: Гера – высший уровень ("божественный"), герос – следующий за ним ("героический" уровень)<sup>53</sup>.

Открытие микенского варианта обозначения ἦρως'a (форма Dat. *tiriserōe* из Пилоса, т. е. *τῖρως-ἦρως*) оказалось очень существенным в том отношении, что поставило крест на наиболее популярной этимологии слова, выводящей его из и.-евр. \**ser-u* 'сохранять', 'охранять' (ср. лат. *servāre*, авест. *haurvaiti* и т. п.) и предполагающей в качестве ближайшего источника – \*ἦρῶς. Впрочем, эта этимология оставалась бы более чем сомнительной и игнорирующей самое характерное в обозначаемом указанным словом образе, даже если микенская форма слова оставалась бы неизвестной. ἦρως – не только не содержит идеи сохранения, status quo, но реализует прямо противоположную идею творческого "героического" динамизма, подвига (: *двигать, движение*), риска. ἦρως никак не охранитель и не сторож, но нарушитель, ниспровергатель status quo, борец за обретение нового состояния и нового мира, открыватель по преимуществу. Уже поэтому представляются сомнительными попытки спасти старую этимологию слова, несколько модифицировав ее (ср. Chantraine 1, 417). Поиск новой этимологии, мотивированной семантически основными чертами характера ἦρως'a, необходим, и, как кажется, наиболее естественным и "семантически" сильным ходом является объяснение этого слова из и.-евр. \**iēro* : \**jōro* (Рок. 1, 296–297) 'год', 'весна' и под. (авест. *yār*, др.-греч. ἰῶρᾱ, гот. *jer*, нем. *Jahr*, слав. \**jaro*, -а, -ъ и т. п.). Этот и.-евр. корень кодирует не столько год во всей его протяженности (этот случай вторичен), сколько его начало, открытие года, обнаружение его плодородия, в частности, в вегетативной и животной сферах (отсюда многочисленные названия растений и домашних животных от этого корня), соответствующую плодоносительную (в том числе и сексуальную) силу, ярь, ярость, яроту и т. п.<sup>54</sup>. Др.-греч. ἦρως (как и ἦρᾱ, ср. ее "коровьи" черты, телка-ярка) в этих рамках должно пониматься как обозначение (хотя и не божественного), но обладающего максимальной жизненной силой, ярью персонажа. В этом смысле он сопоставим и как мифологический тип и в языковом (этимологическом) плане с такими персонажами, как Ярила или Яровит. Особенно удачной представляется параллель с Ярилой, который в реконструкции также выступает как ипостась Громо-

вержца, приуроченная к открытию цикла плодородия (и, следовательно, всего рода). В соответствующих белорусских весенних обрядах (27 апреля) Ярилу изображала девушка, которую сажали на белого коня, привязанного к столбу. Другие подробности культа Ярилы, как и тексты "ярилиных" песен, еще более убеждают в оправданности предполагаемого соответствия<sup>55</sup>.

Подобная этимология слов  $\dot{\eta}\rho\omega\varsigma$  и  $\dot{\eta}\rho\alpha$  и выявление круга мифологических персонажей, носящих имена того же происхождения, вводят тему фракийского  $\dot{\eta}\rho\omega\varsigma$  'а в контекст так называемого "основного" мифа о борьбе Громовержца (и его сниженных двойников в вырожденных вариантах этого мифа) с противником, чаще всего существом хтонического происхождения. Гера как супруга Громовержца и один из главных "причинообразующих" персонажей основного мифа является важнейшим звеном между мифом о  $\dot{\eta}\rho\omega\varsigma$  'е как он восстанавливается по фракийским барельефам и основным мифом. В этих рамках находит свое объяснение и образ змеи на дереве, угрожающе выставившей свою голову в сторону конного всадника<sup>56</sup>, и образы диких животных — реальных (вепрь, лев и т. п.) и фантастических, и весь антураж композиции. Совершение жертвоприношения, связанное с расчленением поверженного чудовища на части, также является завершительным мотивом основного мифа, описывающим становление нового мира-года, новой жизни, новой жизненной силы<sup>57</sup>. Поздние вариации, связанные с продолжениями образа  $\dot{\eta}\rho\omega\varsigma$  'а из фракийской композиции, также воспроизводят основную сюжетную канву основного мифа. Поэтому, с одной стороны, и Св. Георгий, и Св. Феодор Тиронский (Тодор), и Марко-королевич оказываются конными всадниками<sup>58</sup>, а с другой, они выступают в сценах поединка с хтоническим противником, нередко сохраняющим важнейшие черты соперника Громовержца в основном мифе (ср., напр., мотив удерживания воды, как в случае Вритры, и ее освобождения Индрой).

В другом месте было высказано предположение, что самовила Вела, заключившая воду в сухое дерево и пораженная героем, обладающим функциями Громовержца или представляющим его "героизированную" ипостась, возможно, должна быть интерпретирована как такая же трансформация противника Громовержца с именем, образованным от корня \*Vel-/ \*Vol- (ср. балт. *Vels*, *Vielona*, *Velnias*, герм. *Vqlundr*, *Wieland*, др.-инд. *Varuṇa*, *Vṛtra*, *Vala* и др.)<sup>59</sup>. В таком случае возникает вопрос, нет ли следов отражения имени и образа Громовержца на Балканах и, в частности, во фракийском языке и духовной культуре. Относительно реликтов слав. \*Perun- в балканской топонимике Балкан, как и таких ритуальных (характер-

но, что связанных с вызыванием воды — дождя во время засухи)<sup>60</sup> женских персонажей, как *пеперуда*, *пеперуга*, *пеперуна*, *пеперунга*, *преперуша* и т. п., писалось много. Но есть основание думать, что персонаж сходного имени был известен и во фракийском. Так, уже обращалось внимание на надпись на одном из изображений фракийского всадника — *Ἡρωεὶ Περκωνεῖ*.. и сходно на другом — *Περκω Ἡρωε* ... (Mihailov 283, 283 bis), где *Ἡρωε* 'ом оказывается носитель имени, очевидно, не делимого от имени *Perkūnas* и под. (литовский Громовержец, с близкими параллелями в прусском и латышском). Очень возможно, что этот же мифологический корень отражен в некоторых топонимах (ср. *Περκώτη* и под.). Но особенно интригующим является сообщение Флавия Арриана (II в. н. э.) в "Βῆθῦνιχὴ" (frgm. 13) о нимфе *Θράκη*, искусной в магическом использовании растений, по имени которой получила название и вся страна, ранее называвшаяся *Πέρκη* <sup>61</sup>:

Ὁ δ' αὐτὸς Ἀρριανὸς καὶ Θράκην τινὰ ἱστορεῖ|νύμφην  
σοφὴν ἀμφὶ ἐπωδάς τε καὶ φάρμακα,|καὶ οἶον τὰ μὲν  
ἐκλύσαι τῶν πόνημάτων φάρμακoiς, τὰ δὲ ἐργάσασ-  
θαι, ὅποια τις καὶ ἡ Μήδεια ἱστορεῖται καὶ ἡ Ἀχα-  
μήδη καὶ ἡ ὄρουμένη Κροκοδίκη· καὶ ἀπὸ ταύ-  
της τῆς Θράκης δοκεῖ ὠνομάσθαι ἡ χώρα,  
Πέρκη ποτὲ καλουμένη.

Ὁ αὐτὸς λέγει καὶ ὅτι ἔθος ἦν Θράξει πολλὰς  
ἔχειν γυναῖκας, ὡς ἂν ἐκ πολλῶν πολλοὺς ἔχοιεν  
παῖδας, καὶ τὸ ἔθος αὐτοῦς γενέσθαι φησὶν ἀπὸ  
βασιλέως αὐτῶν Δολόχκου, ὃ παῖδες πολλοὶ ἐκ  
πολλῶν γυναικῶν ἐγένοντο <sup>62</sup>.

Введение образа фракийского *Ἡρωε*'а в широкую мифо-ри-туальную и языковую и.-евр. перспективу, в контекст схемы мирового дерева или в рамки основного мифа выявляет в этом образе ряд новых смыслов и функций и позволяет в идеале предложить некоторые варианты реконструкции. Учет исторических наслоений и смежных явлений (основная митраическая схема и параллелизм конь — бык)<sup>63</sup> дает возможность избавиться от отдельных элементов, затемняющих исходную картину. Но, пожалуй, наибольшую трудность представляет то, что мифы, мифологические сюжеты с участием *Ἡρωε*'а, строго говоря, неизвестны<sup>64</sup>, и на фоне доволь-

но успешной реконструкции "конской" мифологии в разных и.-евр. традициях эти лакуны в фракийской традиции воспринимаются болезненно. Сейчас трудно ручаться за то, что они будут ликвидированы в сколько-нибудь значительной степени. И тем не менее некоторые "нестандартные" элементы композиции фракийского всадника дают некоторую надежду на их истолкование и, следовательно, на открытие отдельных мотивов или хотя бы их частей при условии, что они будут подкреплены аргументами, почерпнутыми из других и.-евр. традиций. Так, между прочим, кажется перспективным обращение к парным конским изображениям (хотя и очень редким)<sup>65</sup>, к трехголовам фигурам (ср. образ Триглава в славянской мифологии)<sup>66</sup>, к следам "водной" и "огненной" тем, к вовлекаемым в композицию известным мифологическим персонажам (Дионис, Асклепий, Гигея, Аполлон, Арес и др.), к отдельным "вещным" объектам, отраженным на барельефах и т. п. Но при всех дальнейших разысканиях и выдвигании новых гипотез следует помнить об исключительной цельности, синтетичности и устойчивости композиции фракийского всадника, способной к передаче многих и разных смыслов, так сказать, на одной волне. Поэтому особенно важной задачей является поиск наиболее характерных, "интенсивных" и напряженных смысловых структур во всей сумме мифопоэтических образов и смыслов этой композиции.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Dumont A. Rapports sur un voyage archéologique en Thrace. Paris, 1869; ср. также и некоторые более ранние работы – *Idem*. Autel votif trouvé en Thrace. – Revue archéologique I, 1864 и др.

2. Однако это, конечно, не означает отказа от учета наиболее достоверных результатов такой интерпретации. К числу наиболее убедительных наблюдений в этой области следует отнести анализ "épigramme funéraire" (II–III вв. н. э.), из которого ясно, что этот жанр в указанный период, несомненно, предполагает тесную связь между умершим и Геросом и нимфами, упоминаемыми в тексте; более того, – идею превращения покойного в  $\eta\rho\omega\varsigma$   $\lambda\delta\alpha\upsilon\alpha\tau\omicron\varsigma$ , в конного  $\eta\rho\omega\varsigma$  'а и еще более широкую концепцию бессмертия, согласно которой умершие попадают в обство богов. См.: Mihailov G. Epigramme funéraire d'un Thrace. – REG 64, 1951, 104–118. В этой связи ср. более раннее предложение видеть в охотнике –  $\eta\rho\omega\varsigma$  'е специализированную ипостась ловца человеческих душ, который помещает их в подземное царство, где они уподобляются ему. См.: Дечев Д. Тракийский Херос като бог-ловец – Списание на БАН, кн. LXX. Клон историко-филологичен. ЗЗ. София, 1945, 185–199. Ср. обозначение  $\eta\rho\omega\varsigma$  'а как  $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  на одной стеле из Кюстенджи (CIL 3, 14214<sup>27</sup>). – Здесь нет возможности подробнее останавливаться на связи коня с похоронным обрядом и причинами этой связи (конь как животное, осуществляющее связь с нижним /впрочем, и с верхним/ миром). Достаточно лишь напомнить, что принесение коня в жертву и посвящение его покойному, конские ристания, входящие в состав похоронного обряда, ритуалы типа "лошадиной смерти" в русской традиции и т. п. лишь

часть конкретных реализаций этой связи. Уместно в этой связи привлечь внимание к венетскому слову *εκουρε* *Ἰαρίσ*, засвидетельствованному в надписи-эпитафироване *ie' uo'ako'i' ekupe* *Ἰαρίσ's* (PID 1, # 141 = PLI # 103a = PP 1, 324-8. При всем различии в интерпретации и соответственно в переводах эпитафии, посвященной Пупо, сыну Ракуса или Пупо Ракусу, два момента остаются, видимо, неизменными – связь слова *εκουρε* *Ἰαρίσ* с "конской" темой (см. далее) и связь этого слова (так или иначе) с местом упокоения умершего. Если не считать возможности трактовки этого слова как собственного имени с "конской" мотивировкой. то *εκουρε* *Ἰαρίσ* обычно трактуется, соотв. переводят или как 'колесничий' ('конюх?', 'жрец?' или как 'место упокоения' ('могила', 'нижний мир'). Согласно Э. Пулгрему, видящему в этом слове обозначение венетского Харона, речь идет о жреце или высоком должностном лице, игравшем важную роль в похоронном обряде (наиболее адекватным этому исследователю представляется перевод *εκουρε* *Ἰαρίσ* как "the guide to the nether world"). Возможно, здесь имело место "улучшение" семантики типа франкск. *marahskalk* (латинизир. *mariscalcus*. Lex. Salica) 'мальчик-(слуга)- конюший' → франц. *maréchal* или лат. *comes stabuli* 'хозяин конюшни' – франц. *connétable*, англ. *constable*, или лат. *caballus* '(рабочая) лошадь', 'кляча' – франц. *snevalier* и т. п. См. Pulgram E. Venetic *εκουρε* *Ἰαρίσ*; – Studies in Greek, Latin and Indo-European Linguistics, offered to L. R. Palmer. Innsbruck. 1976. S. 299–304. – Само *εκουρε* *Ἰαρίσ* оказывается сложным словом, первая часть которого восходит к и.-евр. \*ek'uo- 'конь', а вторая – к \*pet-, ср. лат. *petere*, в частности, 'отправляться', 'лететь', 'следовать' и т. п. (при 'стараться', 'стремиться'; 'просить', 'требовать' и т. п.), ср. *petere iter* (*viam*) 'избрать путь', поэтич.; в целом же – что-то вроде 'путешествующий' (странствующий, передвигающийся) на лошади; следовательно, конь, посвящаемый покойному, мог трактоваться как его "транспортное" животное. В этом контексте конные состязания в составе похоронного обряда могли бы пониматься как процедура выявления лучшего коня, обеспечивающего умершему его надежную доставку в место вечного упокоения. Эта независимая реконструкция поддерживает фракийский жанр "épigamte funéraire" (и в свою очередь сама поддерживается им). – К связи "конской" темы с похоронным обрядом ср. статьи автора: Конные состязания на похоронах. – В кн.: Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, 12–47; – К установлению категории "спортивного" (древнебалканский локус "пред-спорта"). В кн.: Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990, 3–16. Вероятно, об этой связи на специально фракийском материале свидетельствует и сугубая подчеркнутость "конской" темы в изображениях, обнаруженных в Казанлыкской усыпальнице, ср. иллюстрации в кн.: Живкова Л. Казанлыкката гробница. София, 1974 и др.

3. Сочетание этих двух мотивов – "конности" и многочисленности фракийцев (можно напомнить, что уже Геродот утверждал, что фракийцы "самый многочисленный народ на земле после индийцев" и что будь они единодушны и под властью одного владыки, "они были бы непобедимы и куда могущественнее всех народов". V, 3; эту идею многочисленности фракийцев продолжает и Фукидид применительно к их войску, ср. II, 98, 4, о "страшном своєю многочисленности" войске Ситалка II; IV, 126, 1, призыв к воинам Брасида не страшиться многочисленности врагов; IV, 126, 5, о "грозной на вид многочисленности их" и т. п.) – открывает новый аспект темы. Учитывая, что войско фракийцев неотделимо от вооруженного народа (*πληθος*, по Фукидиду, II, 98, 3), можно думать, что каждый мужчина-воин, прежде всего всадник, потенциально может пониматься как воплощение, реализация идеального образа *ἵππος*'а-всадника, общего патрона всех конных воинов. Следовательно-



но, внутренняя связь фракийцев с конным  $\mu\rho\omega\varsigma$  'ом получает дополнительное, весьма сильное обоснование.

4. Из собраний материала, относящегося к фракийскому всаднику, см. прежде всего Kazarow G. Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien. Budapest, 1938 (Dissertationes Pannonicae, ser. II, fasc. 14); Tudor D. I cavalieri danubiani. — Ephemeris Dacoromana VII, 1937, 188–356; Idem. Nuove rappresentazioni dei cavalieri danubiani. — Ibid. VIII, 1938, 445–449; Вулић Н. Трачки коњаник и друге иконе из античког доба. — Споменик. Српска Академија наука. XCVIII. Одељење друштвених наука. 77. Београд, 1941–1948, 283–318; Цермановић-Кузмановић А. Неколико споменика трачког коњаника из наше земље и проблем трачког хероса. — Старинар. Нова серија. Књиге XIII–XIV, 1962–1963. Београд, 1965, 113–123, а также ряд более поздних дополнительных публикаций. Ср. также: Филиповић М. С. Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа. Нови Сад, 1950. — Для русского читателя ср. Фракийское искусство и культура болгарских земель. Каталог выставки. М., 1974, № 424–429, 437–444 и др.

5. Именно поэтому — в известных пределах — имеют основание почти все высказывавшиеся ранее толкования фракийского всадника — героизированный предок, божество нижнего мира, царства мертвых, покойник, воин, охотник, врачеватель, персонаж “дионисийского” типа, покровитель земледелия, носитель плодородия, речное божество, дух источника, *genius loci* и т. д.

6. Тем не менее показательны и примеры с левосторонней ориентацией. Ср., напр., Вулић Н. Указ. соч., № 60, 62, 67, стр. 303, 305; Венедиков И., Герасимов Т. Тракийското изкуство. София, 1973, илл. 208, 286 (персть и фалера), ср. илл. 285 и др. Ср. также Kazarow G. Die Denkmäler .... № 344 и др.

7. Иногда они выводятся из композиции и переносятся на рамку. Ср. “овоидную” рамку изображения на фалере из Летницы (Ловешко), IV в. до н. э. См.: Венедиков И., Герасимов Т. Указ. соч., илл. 285 и ее описание. Сходный прием (“вынос” и амплификация) представлен и в круглой аппликации из восьми конских голов вокруг “umbro”, изображенной на фалере, см. там же, илл. 291.

8. См. прежде всего — L'albero universale. Saggio d'interpretazione semiotica. — Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane. Torino, 1973, 148–209; Древо мировое. — В кн.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 398–406 и др.

9. Разумеется, необходимо считаться с условностями, вытекающими из структуры самой композиции с ее установкой на симметрию и вызывающими разного рода амплификации (ср. тенденцию к “зеркальной” трактовке объектов при дереве и тенденцию к разращению их и справа и слева, созданию целых кортежей их, вытянутых по горизонтали: 3, 7, 12 и т. п. животных и стоящих при них людей). Поэтому при “реальной” интерпретации изображаемого, уже освоенного логикой “художественно-пространственного” творчества, вовсе не обязательно следовать принципам “зеркальности” и амплификации. Сплошь и рядом “реально” речь должна идти не об 1 (слева) & 1 (справа), соответственно 3 & 3, 7 & 7 и т. п. животных (и людей), но об одном и только одном, что, естественно, нарушает оба указанных принципа и выдвигает перед исследователем проблему реконструкции места, которое должно занимать животное (соответственно — человек).

10. В известной степени принесение в жертву и есть превращение профанического в сакральное, производство “святости”. Ср. Girard R. La violence et le sacré. Paris, 1972; ср. Idem. Le bouc émissaire. Paris, 1982.

11. К литературе вопроса ср. статью автора — Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской культуре — “svet-”. — В кн.: Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 189–190 и др.

12. См. Hockart A. M. Kings and Councilors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Cairo, 1936 (последнее издание – 1970) и др. Жрецы-цари часто упоминаются в источниках по фракийской истории.

13. Об этом см. указанную статью автора. Причастность к священному и мирового дерева, и царя-жреца, и жертвенного животного делает всех их своего рода символами, образами священного и, следовательно, объясняет их взаимозаменяемость (в схеме мирового дерева в ряде случаев вместо дерева появляется человек /царь-жрец/ или жертвенное животное), с одной стороны, и "склеиваемость" (ср. нередкое совмещение дерева с человеком и животным – "гибридные" образы или появление у дерева антропоморфных или териоморфных атрибутов), с другой. В этой связи уместно подчеркнуть, что в ряде индоевропейских языков (напр., в балтийских, славянских, ряде иранских) для обозначения святости использовался и.-евр. элемент \*k'uepto-, собств. "возросший", "увеличившийся", "набухший" (в частности, о жизненной силе – растительной, животной). Поэтому неслучайно, что в соответствующих традициях отмечены как клише такие сочетания, как слав. \*svęto & \*dęrgo- ('возросшее' – 'святое'). Мировое дерево, собственно, и почиталось как такое "святое" дерево. Все, что попадало в его сферу ("двойной" центр), также становилось святым. Во всяком случае это можно сказать об алтаре (ср. в русских заговорах свят латырь-камень) и о ритуальном огне, производимом особым образом (ср. слав. \*svęty (jъ) & \*ogny, лит. šventas ugnis, ср. также прусск. (ятвяжск.) schwante panicke, Voc., осет. fsoend-art '(место) священного огня' при скифск.  $\Upsilon\epsilon\nu\delta\alpha\rho\zeta\alpha\kappa\eta$  и т. п.). Если прав В. И. Георгиев в интерпретации фрак.  $\Sigma\tau\iota\nu\phi\omicron\tau\upsilon\rho\eta\nu\omega$ , Дат. из надписи из Пауталии-Кюстендила ( $\text{Κυρίω Ἀσκληπιῶ Στίνφοτιρηνῶ}$ ) как \*k'uep-to- & \*pur- 'святой огонь', точнее – 'принадлежащий к святому огню' (см. Georgiev V. I. Die thrakischen Götternamen. Ein Beitrag zur Religion des alten Thraker. – Linguistique balkanique XVIII, 1, 1975, 51), то, возможно, именно этим сочетанием и обозначался во фракийском огонь, возжигаемый на жертвеннике. На барельефе Kazarow № 287 изображен всадник с факелом в поднятой правой руке: не исключено, что именно он как жрец и зажигает от факела священное пламя на алтаре (ср. Kazarow № 309). Участие Асклепия в композиции с фракийским всадником не вызывает удивления. Иногда это подтверждается и надписью (ср. Вулић № 14, 289 и др.).

14. Так, например, в композиции фракийского всадника редки амплификации (хотя иногда вводятся совокупности человеческих фигур) или некоторые символы, особенно небесных тел. Впрочем, в некоторых локальных группах памятников положение несколько иное. Так, в Далмации в "верхней" зоне довольно обычны изображения Солнца (или квадриги Солнца), Луны и звезд, хотя орел перенесен в среднюю зону, как, кстати, и змея и рыба. См.: Abramč M. Novi votivni reljefi okonjenih božanstva iz Dalmacije. – Hoffilleroz zbornik (Serta Hoffilleriana). Zagreb, 1940, 298–299, ср. табл. XIX–XXI (карта находок – 305). На барельефе, найденном в 1897 г. в Солине, орел совмещен с двумя змеями, находящимися между его распростертых крыл (табл. XIX). Образ орла неизменно появляется в группе "зевсовых" изображений, ср. Вулић № 70, 72, 77, 78, 80, 81 и др. Ср. также Picard Ch. Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans. – RHR CL I (1956), 1. Вообще же "верхняя" зона обычно несколько подавлена, но ее наличие несомненно, хотя она не ориентирована с такой четкостью на дерево (его верхнюю часть), как в схеме мирового дерева, и лишь приблизительно соотнесена с фигурой конного всадника.

15. Это, однако, не означает отсутствия локальных инноваций, иногда очень существенного характера. Так, в уже упомянутых композициях из Далмации есть ряд примеров оформления "нижнего" пояса барельефа (под всад-

ником), заполняемого изображениями ритуала и ритуальных объектов и предметов – жертва ягненка, символическая смерть и воскресение миста, "kopā-*ni* basket", хлеб, рыба, канфары, светильники (ср. выше о факеле) и т. п. См.: Abramic M. Op. cit., 299 и др.

16. Впрочем, такие случаи следует отнести к числу дегенерированных (тем более, что некоторые объекты, традиционно связанные с деревом, присутствуют в композиции или "незакрепленно", или в соотношении с другими изображениями).

17. Правда, иногда делаются попытки восстановления хотя бы относительной симметрии: человеческие фигуры и даже дерево появляются не только слева от всадника, но и справа. Наконец, есть и иной вариант симметрического построения, один из лучших примеров которого далматинский вотивный барельеф, найденный в 1924 г. около Томиславграда (на территории старого Дельминума): на нем представлены профильные изображения двух повернутых друг к другу молодых всадников на конях, отделенных женской фигурой в длинном хитоне, являющейся осью симметрии (см. Abramic M. Op. cit., 302, tabl. XXI, 1).

18. В исходной схеме жрец, конечно, едва ли восседал на коне; скорее он был рядом с ним. Это естественное, основанное на "здоровом" смысле заключение подтверждается реально засвидетельствованными образцами схемы мирового дерева.

19. Поскольку предводитель разбойников Гипотоос (ср. "конское" имя его, известное также и в связи с героями "троянского" круга, ср. Ἴπποδοῦος, один из сыновей Приама, а также сын Лета, предводитель пеласгов, сражавшийся на стороне троянцев) был родом из Перинта (Пропондита), предполагают, что сам он был фракийцем и ритуал имел фракийское происхождение. См. Михайлов Г. Траките. София, 1972. С. 218–219.

20. См. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984. С. 481–483, 544–562.

21. Ср. о них также Strab. VII, 302 сл., 311. Употребление гиппемолгами в пищу лошадиного молока очень показательно и отсылает прежде всего к балтийской, особенно прусской традиции, ср. \*asvina- & \*dadān 'конское молоко'. Уже Вульфстан (IX в.) говорит, что у айстиев вожди (cyninge) и знать пьют кобылье молоко (в отличие от бедных и рабов, пьющих мед); кстати, он же сообщает о конских ристаниях после похорон (Script. rer. Pruss. 1, 733–735). Через два века Адам Бременский свидетельствует, что пруссы используют конину в пищу и пьют молоко и кровь животных. Петр Дусбург подтверждает, что пруссы пьют кобылье молоко (Script. rer. Pruss. 1, 54), и ему вторит в своей "Рифмованной хронике" Николаус фон Ерошин (V, 4152–4154: "kobilmilch"). Впрочем, об этом сообщается и на самом закате прусской традиции (Гарткнох и Преториус, последний говорит о смеси кровяной похлебки с кобыльим молоком). Учитывая балто-фракийские культурные связи и то, что гиппемолгов Страбон помещал на высоком севере, считая их киммерийцами, такое использование кобыльего молока можно считать ареальным явлением в числе ряда других общих элементов конского культа у фракийцев и балтов (включая и конские жертвоприношения). Само имя ἵππημολγοί обычно трактуемое как "конно-мешочные" (ср. др.-греч. μολγός : к и.-евр. \*molko : др.-в.-нем. malaha, ср.-в.-нем. malhe, др.-исл. malg. Pok. 1, 747, ср. также 1, 723: \*meig'h- 'надуваться', 'распухать' и даже 1, 122: \*bhel-g'- и т. п.) могло бы, видимо, быть понято и в связи с обозначением молока ("лошадино-молочные", т. е. пьющие лошадиное молоко или даже доящие лошадей ср. лат. equi- mulga, -us в том же смысле), ср. и.-евр. \*molg'o- к \*mēlg'- и под.: др.-греч. μῆλγω (ср. Гомер. ἐν γυκτὸς ἀμολγῶ; ἀμολγεύς и т. н., лат. mulgeo, ср.-ирл. bligim, melg; др.-в.-нем. milchu,

гот. *miluks*, тох. А *māklupe*, лит. *milžti*, русск. *молозиво* и т. п. Рок. 1, 722–723). Нередко предполагают, что *Μολγός* заимствовано из фракийского, но здесь встает проблема "несатемной" трактовки *g'*, которая, впрочем, может быть существенно ослаблена допущением аналогии с *αμελγω* и под.

22. Его имя ряд исследователей (Дечев, Трубачев, Иванов и др.) выводят из и.-евр. \**rēg'*- корня, используемого, в частности, при обозначении царя (ср. выше о роли царя-жреца при жертвоприношении коня) и проанализированного Бенвенистом в его *Le vocalaire des institutions indo-européennes 2*. Paris, 1969. S. 14–15. Если это так, то "конный" Рес сопоставим не только с фигурами других царей-всадников, но и – на языковом уровне – с такими индоиранскими сложными словами, как др.-инд. *ṛjāśva-* или авест. *ərəz tāsra*, Nom. прогр., букв. 'тот, чьи кони (мчатся) напрямик' (и.-евр. \**rēg'*- также 'направлять', 'линия' и т. п.), ср. еще *ṛjā-*, применительно к коням. И все-таки имя Реса, учитывая его "речную" генеалогию (отец его речной бог Стримон) и связь с Тройей, делают более предпочтительным сопоставление этого имени и одноименной (*Ῥήσος*) рекой в Троаде, что, однако, не исключает связи с тем же и.-евр. \**rēg'*-, но предполагает иную мотивировку (ср. русск. *резвый* (почти клише – резвые кони, резвоконный), *резкий*, *резать*, из праслав. \**rěz-* < и.-евр. \**rēg'*-).

23. Гомеровское описание коней и колесницы Реса служит как бы комментарием к "конско-колесничей" теме в изображениях, открытых в Казанлыкской гробнице фракийского вождя-полководца.

24. Ср. также видение возничего, 780–789. В трагедии речь идет и о конях Ахилла, которых требует себе в награду у Гектора Долон.

25. См. Detschew D. *Die thrakischen Sprachreste*. Wien, 1957, 39, 57, 165, 171, 347, 349; Mihailov G. *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, III, 2, № 1714; IV, № 2104, 2229, 2338, 2343 (ср. об *Εσρνελος* как Gen. 118–119); Vlahov K. *Nachträge und Berichtigungen zu den thrakischen Sprachresten und Rückwörterbuch*. София, 1963, 234. Здесь нет необходимости приводить исключительно многочисленные в разных и.-евр. традициях Nom. прогр. с элементом \**ek'uo-*. Ср. Milewski T. *Indoeuropejskie imiona osobowe*. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1969, 59 и др.; к именам, реализующим и.-евр. \**rēg'*- & \**ek'uo-*, ср. также Evans D. E. *Gaulish Personal Names*. Oxford, 1967, 391; Birkhań H. *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*. Wien, 1970, 91 и др.

26. См. Дечев Д. Характеристика на тракийският език. София, 1952, 31 и др.

27. Там же, 20 и др.; ср.: Гиндин Л. А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981, 134–135.

28. См. Гиндин Л. А. Указ. соч., 135.

29. Возможно, для определенного периода она поддерживалась в порядке "мифопоэтической" этимологии языковой близостью обоих слов, ср. и.-евр. \**ek'uo-* 'конь' и \**ak'ua* (\**ak'ua*) и \**ek'u* 'вода', 'река' и т. п. – ср. предполагаемый общий семантический множитель – "течь", т. е. 'бежать' и 'струиться' (поток).

30. Конь связан и с владыкой мирового Океана, его воплощением Варуной, ср. *sa hi varuṇo yad aśvaḥ* 'конь – это ведь Варуны' (принадлежит Варуне). ŚBr. IV. 2. 1. 11.

31. Та же связь фиксируется и на уровне мотивов, ср. стрекоза и вода – при том, что стрекоза обозначается в ряде языков как конь, коник (лит. *la ūmės žirgas*, букв. 'конь Лаумы', *žirgėlis* и т. п.).

32. Нечего и говорить о том, что многие мифологические имена, содержат "конский" элемент (ср. хотя бы др.-греч. имена на *Ῥυλο-* и под.).

33. Ср. ведийских Ашвинов, конских близнецов, плывущих по небу на сто-

весельном корабле, пролетающих над морем, спасающих гибнущих в водной пучине (ср. историю спасения ими Бхудью в "Ригведе") и т. п. Матерью Ашвинов иногда называют Океан или реку Синдху. Также и для генетически с ними связанных Диоскуров, помимо хорошо известной их функции помощи на водах (морякам прежде всего), восстанавливается их связь с водой (в частности, через их отца Зевса, принявшего образ лебеда, когда он соблазнил их мать Леду). В другом месте писалось о двух Авснях русской фольклорно-мифологической традиции, персонафицированной конской паре, чье имя представляет собой, видимо, трансформацию того же и.-евр. корня \*ek'uo-.

34. Интересно, что литовские примеры в словообразовательном отношении повторяют фракийские имена от того же корня. Разумеется, наряду с Ašvā и под. нужно иметь в виду и "заменительные" варианты типа Žirgė, Žirginės, Žirgupė, -is, -alis, букв. 'конская (žirgas 'конь') река'; Arklinis, Arklinikė и т. п. (arklys 'лошадь').

35. Еще один очень важный аспект темы "конь X вода" связан с Королевичем Марко, продолжателем, как известно, в трансформированном виде образ фракийского всадника (см. Теодоров Е. К. Древнетракийское наследие в болгарский фольклор. София, 1972, 239 и сл., глава – "Древнетракийские черты в образе на героя-конника в болгарские народные песни за Св. Георги и Крали Марко"). Речь идет о мифологических песнях типа "Королевич Марко и Вида-самовила" (ср. Болгарское народное творчество в двенадцать томов. Т. 4, 158–160, из р-на Костур) или даже "Мате Юранович и вила-водарица" (ср. Hrvatske narodne pjesme, кн. 5. Zagreb, 1909, № 30), в которых герой нуждается в воде, томится от жажды (как Марко), но вода спрятана виллой в сухое дерево. Конный герой подъезжает к дереву, разбивает его на мелкие кусочки и открывает снова путь воде (12 ручьям), а вилу, прятавшую воду, предает смерти. Этот сюжет особенно выигрывает, поскольку в нем именно конный всадник выступает как "открыватель" воды. – В связи с именем "конного" Марка ср. (разумеется, вторично) кельт. \*markā, которое, согласно Павзанию (X 19, 11), является галатским обозначением конницы (Τριμαρκεσις). Ср. названия людей и мест, образованные на основе этого элемента. Предполагают, что в кельтский этот элемент мог попасть через фракийский (ср. Birkhan H. Op. cit. 401–402, 406). Если это так, то фрак. Mark-, -marcus, -μαρκος и т. п. (Detschew, 1957, 288 и др.) может рассматриваться как "языковой" мостик, связавший фракийский субстрат с поздним славянским "конным" Марко. Ср. аналогично Ρῆσος, "конный" всадник и река, а также барельеф (Kazargow I № 1093), где κρως соотнесен с речным богом.

36. См. Ковалевская В. Б. Конь и всадник. М., 1977, 59 и сл.; Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч., 558–560 и др.

37. Ср. также особый культово-правовой статус лошади в "Хеттских законах"; с одной стороны, и, с другой, изображения божества Пирва на коне. См. Otten H. Pirva – der Gott auf dem Pferde. – Jahrbuch für kleinasiatische Forschung, Bd. 1, Hf. 1, 1951, 62–73; Cornil O., Lebrun R. La tablette KBo XVI 98 (= 2211/c). – Hethitica, 1, 1972, 13–14 и др. "Конный" Пирва, чье имя сродни обозначениям Тромовержца в ряде и.-евр. традиций, конечно, не может игнорироваться при исследовании его балканского "двойника" – фракийского κρως'a.

38. Ср. осетинский обряд "посвящения коня покойнику" – *вæхфæл дисы* или захоронение женщины с верховными лошадьми в Тузуктинском кургане на Алтае, сопоставляемое с данными Геродота (как и других античных авторов и даже арабских источников – Ибн Фадлан) об удушении наложницы царя и принесении конской жертвы.

39. Хвост коня приносили к стене сакральной постройки – *Rēgia*; тем самым подчеркивался жречески-царский характер ритуала (ср. Ρῆσος имя

того же корня). Стоит упомянуть и конные состязания Equir(r)ia, проводившиеся 27 февраля и 14 марта и посвященные Марсу.

40. Этот обряд в наибольшей степени напоминает ашвамедху (ср. гальск. Eromeduos, см. Puhvel J. Vedic áśvamedha- and Gaulish IIPOMIIVOS. — In: Puhvel J. Analecta Indoeuropaea. Innsbruck, 1981, 4–5). Ср.: Schröder F. R. Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer. — Zfzeit Ph. 16, 1927, 310–312; Puhvel J. Aspects of Equine Functionality. — In: Myth and Law among the Indo-Europeans. Univ. California, 1970, 159–172; O'Flaherty W. The European Mare and the King. — Slavica Hierosolymitana V–VI, 1981, 23–33 и др. И в данном ритуале существенна роль царя-жреца.

41. Помимо следов культа лошади в похоронных обрядах важно напомнить о самом термине Yggdrasil, букв. — 'столб коня Одина', образе мирового дерева в древней скандинавской традиции, в связи с мотивом коня или всадника у мирового дерева, присутствующем и в композиции фракийского всадника (см. выше).

42. Для балтийской традиции жертвоприношение коня реконструируется по материалам конского погребения (с конскими состязаниями во время похорон) и некоторым более косвенным фактам (ср., в частности, equogit deus). У славян на Перины (где было святилище Перуна), у Новгорода, найдены следы конского жертвоприношения, а также (примерно в тех же местах) засвидетельствовано заклание коня в качестве строительной жертвы. См. Седов В. В. Древнерусское святилище в Перины. — Краткие Сообщения Института материальной культуры, вып. L, 1953, 92–103; Миронова В. Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде. — Советская Археология, 1967, № 1, 215–227. Обряд "лошадиная смерть", известный у русских (наряду с "коровьей смертью") вплоть до начала нынешнего века, тоже, конечно, отражает в преобразованном виде конское жертвоприношение. К образам "конника" ср. Свентовита на коне и Перкунаса в колеснице, запряженной конями.

43. Ср. Ахиллеса на похоронах Патрокла:  $\text{Ἰσχυρὸς δ' ἔριπ' ἄχενος ἄλλους ἔσσυμένως ἐνέβαλλε πύρην, μέγ' ἄλ' ἄστυν ἄψιζων.}$   
II. XXIII, 171–172. "Конская" тема проходит через всю эту сцену похорон. В начале Ахиллес велит мирмидонянам Медью скорей препоясаться всем, и коней в колесницы /Впрячь; поднялись они, и оружием быстро покрылись; /Все на свои колесницы взошли. и боец и возница; / Начали шествие, спереди конные, пешие сзади (XXIII, 130–133); в конце — устраиваются конные ристания и победителям вручают награды (XXIII, 260 и сл.).

44. С кельтами — к востоку от Карпат и на Балканах, начиная с 2-й половины I тысячелетия до н. э.; с индийскими племенами, — видимо на правобережной Украине, между Днепром и Днестром, в доскифское время. Ср. раннюю работу Кацаров Г. Келтите в старая Тракия и Македония. — Списание на БАН, клон истор. и фил.-обществ. София, 1919, 41–64; из более поздних ср. Щукин М. Б. Кельто-дакийские памятники рубежа нашей эры и липицкая культура. — В кн.: Кельты и кельтские языки. М., 1974, 14–21; Мачинский А. Д. Кельты на землях к востоку от Карпат. — Там же, 31–41. Мнение, недооценивающее роль фракийского элемента на правобережной Украине в доскифское время (см. Мелюкова А. И. Скифия и фракийский мир. М., 1979), в настоящее время не может быть признано убедительным, хотя только в силу наличия здесь беспорядочных фракийских гидронимов, о которых см. Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968, 282–283 и карта 15.

45. Ср. прежде всего Dumont P.-E. L'ásvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc.

Paris-Louvain, 1927; Bhawe Sh. Die Yajus' des Áśvamedha. Stuttgart, 1939; Kirfel W. Der Áśvamedha und der Puruṣamedha. — In: Alt- und Neu-Indische Studien, t. 7. Hamburg, 1951, 39–50 и др.

46. Между агникшетрой и пращиавансой находилось место для колесниц, где хранился ритуальный напиток сома.

47. Так же назывался и сосуд, изготовленный из этого дерева и использовавшийся в соответствующем ритуале.

48. Престиж этого ритуала был столь велик, что совершившего сто ашвамедх считали способным низвергнуть Индру.

49. Разумеется, существенны и детали: сосуды для жертвенных возлияний (ср. два сосуда — золотой, который ставился впереди коня, и серебряный — сзади него; о них см. Врп.-āg.-Урап. I, 1, 2; характерно и название сосудов — Mahiman- 'величие'), колесницы, огонь и т. п.

50. Ср., напр., Kazarow № 47, 58, 65, 125, 168, 169, 173, 223, 233, 253, 293, 301 (с пояснением — Эпона, 66), 345, 382 (две женщины правее дерева), 399 (Эпона сидит между двумя лошадьми /внизу/), 401, 402, 409 (всадник и справа от него две женщины), 419, 430, 438, 445, 447, 463, 476, 487 (две женщины), 504, 522 и др. В ряде случаев женщина как бы совмещена с деревом или его кроной (ср. № 463, 476, 504 и др.).

51. В этом отношении труднее истолковать образ женщины, держащей коня за хвост и находящейся слева от всадника, т. е. в предельном удалении от дерева.

52. Здесь не говорится о том, что царица, как и царь-жрец и приносимая им жертва — конь, не только соотносятся (пространственно) с деревом, но и выступают как его образы с той же (в основном) семантикой; вместе с тем и дерево как бы воспроизводит и жертвующего и жертву (ср.: Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Paris, 1929, 2 ed.; Hocart A. M. Op. cit.; Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь'. — В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, 99–100 и др. В этом контексте нужно рассматривать и гибридные "женсковегетативные" образы: в результате соития с жертвенным конем царица — mahiṣī обретает высшее плодородие. Характерно присутствие в ряде композиций фракийского всадника фигур нимф, для кот-рых (в отличие от παρθένας) существова-ет б р а ч н ы й возраст (предстоящее плодородие); разумеется, важные связи с водой (ср. тип изображений, где сочетаются фигуры нимф с мотивом сосуда с бегущей из него водой, см.: Georgijeva I. Op. cit., 120–121), растительностью (ср. дриады), горами и т. п. Не исключено, что само название *νύμφη* связано с и.-евр. \*šneubh-, ср. лат. pūbō, ст.-сл. снубити и т. д. (о бракосочетании).

53. Разумеется, к этому же уровню принадлежит и главный герой античной мифологии Геракл, чье имя тоже связано с Герой, а подвиги представляют собой как бы трансформацию деятельности Громовержца (мужа Геры) применительно к "героическому" уровню; стоит напомнить, что Геракл — сын Зевса, а Гера выступала в качестве его "молочной" матери, и что палица Геракла — типичное оружие Громовержца. Мифы о подвигах Геракла нередко отсылают к конской теме (увод свирепых кобылиц Диомеда, кстаи, фракийского царя /ср. привод коров Герииона/; чистка авгиевых конюшен; добывание пояса Ипполиты и конные амазонки и др.). Ср. Apollodor II, III, 8 и др.

54. Ср. русск. ярость в значении 'возбужденное состояние в период течки' и т. п. В "Этимологическом словаре славянских языков" (вып. 8. М., 1981, 178–181) отношение \*jaго и \*jaгъjь оказалось разорванным, что представляется неоправданным переусложнением проблемы. — К фракийскому всаднику как воплощению благополучия, здоровья, плодородия ср.:

55. Ср., кстати, близкие и в словообразовательном отношении др.-греч. Nom. propr. типа *Ἡρῶλος* (имя стоика, ученика Зенона из Кития) или *Ἡρῶλλος* и т. п. Недавно было подтверждено этимологическое подобие имен и Ярослав (и.-евр. модель — \*jēg- & \*k'leu-). См. Казанский Н. Н. К этимологии топонима Гера. — В кн.: *Палеобалканистика и античность* М., 1989, 54–58. — Интересно, что Яровит, бог войны (*deus militae*. Ebbo III, 8) у балтских славян, одновременно обнаруживает и атрибуты плодородия (как и фракийский всадник, ср. его венки и т. п.).

56. Типологическое подобие этой сцены традиционным изображениям библейской истории (змея вокруг дерева в сцене искушения Евы, часто занимающей позицию женщины справа от коня, ближайшей к дереву со змеем) поразительно.

57. Противник Громовержца и его "заместителей", напротив, выступает именно как хранитель, косный, консервативный, безблагодатный, богатств, которыми он только экстенсивно обладает, но не пользуется по существу.

58. Кстати, когда они становятся объектами изображения (напр., на иконах), как Св. Георгий, они обычно довольно точно воспроизводят не только общую ориентацию композиции фракийского всадника (слева направо), но и всю схему композиции, иногда вплоть до деталей. — Ср.: Филиповић М. С. Указ. соч., 11–35; Теодоров Е. К. Указ. соч. и др. Есть немало свидетельств почитания изображений фракийского всадника и сейчас. Когда они оказываются в церквях, в них нередко видят Св. Георгия; см. Seure G. Вотивни релефи у Београдском музеју. — *Старинар*, III серија, I, 256 и др.

59. Как известно, имя этого корня носят и женские персонажи, "супруги" противника Громовержца.

60. Восстанавливаемая здесь оппозиция огонь — вода, основная для образа Громовержца, вновь становится весьма актуальной в связи с трансформациями этого образа или в связи с праздниками, открывающими год, весну, плодородие. Ср. роль воды и огня в ночь накануне дня Св. Георгия или в соответствующих праздниках (Бъдни вечер, пълелия и под.). См. Теодоров Е. К. Указ. соч., 33 и сл., 37 и сл.; Kazarow G. The Thracian Rider and St. George. — *Antiquity* 1938, September, 290–297; Srejović D. Les anciens éléments balkaniques dans la figure de Marko Kraljević. — *Živa Antika* VIII, 1 (1958) и др.

61. Наряду с продолжениями и.-евр. \*Perk- фракийский знал, видимо и рефлексы и.-евр. \*Peru-, подобные хетт. *Pirua-*. Прежде всего ср. фракийского *Ἡρῶς* а Пейроса (*Αὐτῶρ Θρηϊκῆς ἤθ' Ἀκκῆς καὶ Πείροος Ἡρῶς*. II, II, 844), "перуническая" природа которого (ср. хетт. *peruna-* "скала", "камень") проявляется в убийстве им Диора "остроугольным камнем" *χερμαδῶ χαρβλήτῳ πᾶρὰ σφυρὸν ἀκροειντί*. II, IV, 518). Ср. также фрак. *Περίνθος*, *Φορονύνα* < \*Peruna, совр. Перин, и т. п. Эти и подобные им формы восходят к и.-евр. \*Peruna-, \*Perunto-, \*Peruo-, \*Peruont- и т. п., о чем помимо более ранних работ, см. теперь убедительную сводку в недавней диссертации — Цымбурский В. Л. Гомеровский эпос и этногенез Северо-Западной Анатолии. Автореферат. М., 1987, 9–10.

62. Flavii Arriani Quae extant omnia. Edidit A. G. Roos. Vol. II. Scripta minora et fragmenta. Lipsiae, MCMLXVIII, 200–201.

63. Ср. как особый вариант образ "фрако-митраического" или "дунайско-



го " всадника. Ср. Tudor D. I cavalieri danubiani. – Ephemeris Dacoromana VII, 1937, 188–356; *Idem*. Nuove rappresentazioni dei cavalieri danubiani. – Ibid. VIII, 1938, 445–449; *Idem*. Zum Kult des thrakischen Reiters in der Dacia inferior. – Germania XXII, 1938, 245 ff. – Об основной схеме митраической композиции ср. в другом месте.

64. Ср., однако, Fol A., Vénédikov I., Marazov I., Popov D. Légendes thraces. Sofia, 1977 (Le Heros thrace, 7–40).

65. К сочетанию парных коней и женского персонажа ср. Chapoutier F. Les Dioscures au service d'une déesse. Paris, 1935.

66. На аналогии между фракийским всадником и Триглавом внимание было обращено еще ранее, см. Чајкановић Г. В. О српском врховном богу. – Београд, 1941. Характерный фракийский образец этого рода – посвященный рельеф (Извор. Пловдив. Археологический музей. Инв. 139), на котором изображен трехголовый всадник в развевающейся хламиде (перед ним женщина, дерево, прислужник, держащий хвост коня); греческая надпись сообщает, что это "дар Аулуксеникса Великому богу".

## К ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРЯДА И ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА

Аналогия между языком и культурой (основанная как на сходстве их природы, так и на общности семиотических подходов к обоим явлениям), уже породившая немало продуктивных культурологических понятий (ср. *язык культуры, культурный / обрядовый текст, грамматика / семантика обряда* и т. п.), по мере развития новых направлений в лингвистике продолжает обогащаться и углубляться, открывая новые возможности интерпретации различных форм и категорий культуры<sup>1</sup>. Одной из наиболее близких к культурологии областей современного языкознания, в определенной степени даже смыкающейся с ней по своему содержанию, безусловно является лингвистическая прагматика, изучающая язык в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании, в контексте поведения, коммуникации, ее субъектов, адресатов, содержания, целей и т. п. Насколько применимы эти категории к анализу ритуальных форм поведения и ритуальных форм речи (обрядового фольклора) как их разновидности?

На первый взгляд, обряд еще "более коммуникативен", чем язык, ибо он всегда предполагает каких-то конкретных исполнителей и какие-то конкретные условия — время, место исполнения, определенные цели и определенного адресата. Если воспользоваться термином Дж. Лайонза, то обряд соответствует "канонической" коммуникативной ситуации и подобен каноническому речевому акту, в котором соблюдается классическое единство места, времени и действия<sup>2</sup>. Поскольку, в отличие от языка, обряд не имеет письменной формы, то его "текст" не может быть "отсрочен", отделен от момента исполнения и от исполнителя, как это возможно и нормально для письменных языковых текстов. Он не может быть отделен и от локуса исполнения, не может восприниматься на расстоянии, в отличие от такого вида речевого общения, как телефонный разговор.

В то же время коммуникативные возможности обрядового и фольклорного "актов" по сравнению с возможностями речевого общения явно ограничены, ибо ни обряд, ни фольклорный текст не

являются в прямом смысле слова продуктом акта коммуникации (исполнения); они не создаются исполнителем, а лишь воспроизводятся в готовом виде, лишь "актуализируются" в момент исполнения. И обрядовый, и фольклорный текст существуют до самого обряда, предшествуют ему, а их создатель (если он есть) устранен из коммуникативного акта обряда, выведен за его пределы. Поэтому ни обряд, ни фольклорный текст не могут служить простым сообщением, они не содержат в себе ничего нового для адресатов ни в своей "локуции", в своем пропозициональном содержании, ни в своей "иллокуции", ибо их целевая направленность также заранее известна и неизменна. В этом смысле они всегда вторичны.

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

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

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

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

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

Неоднозначно и многословно и понятие иллокутивной цели обрядового текста. Цель, как и адресат, имеет несколько моделей. Это может быть буквальная, прямая цель, выраженная в тексте и предопределенная его формой (например, благопожелание), внутриобрядовая цель (например, получение вознаграждения за благопожелание или исполнение колядок), более отдаленная цель (обеспечение урожая, приплода скота, исцеление от болезни, оберег от злых сил) и, наконец, некая высшая цель (сохранение общего благополучия и мирового порядка).

Наиболее яркой особенностью прагматики обрядового фольклорного текста является его принципиальная "перлокутивность", косвенность, несовпадение буквального, прямого значения сказанного (его логического, пропозиционального содержания) с тем, что "имеется в виду", т. е. с иллокутивной целью. При этом вторичные, косвенные значения и цели высказывания конвенционально закреплены, предписаны и предопределены структурой и назначением обряда и текста и не зависят от воли исполнителя текста. Соотношение прямого и косвенного смысла носит в этом случае вполне устойчивый, стереотипный характер и не предусматривает

никакой свободной "игры" между ними. Оно как бы введено в прагматическую рамку текста и воспроизводится автоматически вместе с ним.

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

В прагматически неоднородном тексте констатирующие фрагменты, как правило, принимают ту иллокутивную функцию (и то прагматическое значение), которое характерно для прагматически маркированных фрагментов того же текста. Эти последние как бы создают иллокутивное поле всего текста. Например, заговор может содержать повествовательный зачин, за которым следует прагматически маркированный текст, "окрашивающий" своей иллокуцией и повествовательный фрагмент, ср. полесский заговор от детской бессонницы и ночного крика: "Ходыла Божа Маты по хаты, гоныла крыкливицы з хаты. Идытэ, крыкливицы, з хаты, дайтэ дытыни спаты з вэчора до пивночы, з пивночы до ранку", где "отгонная" (прагматически маркированная) часть как бы одновременно принадлежит и персонажу повествовательного зачина (т. е. Богоматери), и лекарю — исполнителю текста, т. е. является элементом и первичной, и вторичной прагматической семантики.

Безусловно косвенный (риторический) характер имеют вопросы и диалогические тексты, составляющие особый речевой и

фольклорный жанр<sup>4</sup> и особый прагматический тип текста со сложной структурой. Они также никогда не употребляются в своем прямом значении — с целью получения знания. В ритуально-магической практике всех славянских традиций известен специальный диалог, исполняемый перед новогодним ужином и направленный на то, чтобы в течение всего грядущего года скотина не терялась, возвращалась домой, а куры неслись в своей усадьбе, а не где-нибудь в чужом дворе. В Полесье кто-то из домочадцев выходил из дома, стучал в окно и спрашивал хозяйку: "Добрый вечер, кума. А где ваши куры несутся?" Хозяйка из хаты отвечала: "В сарае". — "А где ваши коровы пасутся?" — "На грудку". — "А где ваши рои седают?" — "На хвое (или: на груше)". Широко используется ритуальный диалог и в магии лечения болезней. В том же Полесье для избавления ребенка от "крикс" (ночного плача) кладут в воду гребень и ребенка. Одна женщина становится снаружи под окном и спрашивает: "Что вы делаете? Другая из дома отвечает: "Варим криксы". На это следует из-под окна: "Варите сильнее, чтобы больше не варить". Так говорят трижды.

Косвенную цель могут принимать не только повествовательные, но и прагматически маркированные тексты. Приглашения могут преследовать прямо противоположную цель предотвращения прихода, отгона (таковы, например, приглашения мифологических персонажей и стихий на рождественский ужин<sup>5</sup>), просьба может иметь значение благопожелания и т. п. Многие обрядовые тексты представляют собой комбинацию нескольких иллокутивных актов, подчас противоречащих по своей прагматической семантике друг другу. В таких случаях тексты имеют весьма сложную семантическую структуру. В упомянутых уже текстах рождественских приглашений пригласительные формулы могут сочетаться с формулами запрета и формулами угрозы, ср. полесское "Мороз, мороз, ходи кутью есть! А в Петровку не ходи, не то будем пугами бить!". Суммарная прагматическая цель текста оказывается производной от всех этих составляющих и отражает неоднозначность целевой установки самого обряда, непосредственная цель которого — приглашение, а конечная цель (цель самого приглашения) — отгон, предупреждение появления стихии в неурочное, летнее время.

Таким образом, прагматическая структура и семантика обрядового фольклорного текста задается и определяется обрядовым контекстом и коммуникативной структурой самого обряда, в который текст входит в качестве его вербального компонента. Но в отличие от вербального текста, акциональный текст обряда обычно не имеет формально выраженных показателей своей прагматики,

в нем чаще всего не эксплицируются ни адресаты совершаемых действий, ни их цели. Как в таком случае мы можем узнать, зачем, с какой целью совершается обряд и кому он адресован?

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

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



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

Как известно, логически нелегко разграничить цель и причину – и та, и другая категория могут мотивировать действие. Они часто не различаются и в языке: в русском языке на целевой вопрос с "зачем?" может даваться ответ с предъявлением причины, а на причинный вопрос с "почему?" – ответ с предъявлением цели. В специальной работе на эту тему Е. В. Рахилиной<sup>6</sup> предлагается ответы на такие вопросы независимо от их целевой или причинной логической и языковой формы называть оправданиями действия. По-видимому, широко употребительный в фольклористике и этнографии термин мотивировка действия следует истолковывать подобным же образом.

Мотивировки обрядовых действий, предписаний или запретов, предъявляемые носителями традиции, по своему содержанию являются преимущественно целевыми, т. е. объясняющими назначение, целевую установку обряда, что схематически можно выразить так: некоторое действие совершается, должно совершаться или не должно совершаться, чтобы нечто другое (событие, факт, положение дел) было или не было (состоялось или не состоялось). Но по своей логической форме мотивировки могут быть тройкими: 1) выражающими цель, т. е. формально-целевыми, вводимыми союзами типа *чтобы, для того, чтобы, чтобы не*; 2) выражающими причину, т. е. формально-причинными, вводимыми союзами *потому что, так как, ибо, поскольку* или бессоюзно, и 3) выражающими следствие, т. е. следствие несоблюдения запрета, и вводимыми союзами типа *а то, а не то, иначе*. Примеры формально-целевых мотивировок: "новорожденного ребенка купают в хлебной деже, чтобы он рос так же быстро, как поднимается хлебное тесто" или "во время первого весеннего грома трутся спиной о дубовый столб, чтобы спина стала крепкой, как дуб, и целое лето не боле-

ла", "в новый дом вселяются в полнолуние, чтобы всего в доме было полно" и т. п. Цель может также выражаться сокращенно — предложной конструкцией с целевыми и другими предложениями, например, "для здоровья" (= чтобы быть здоровым), "на высокий лен" (= чтобы лен рос высоким), "от сглазу" (= чтобы не подвергнуться сглазу или: чтобы избавиться от сглаза), "от нечисти", "от испуга" и т. п. Например, "на Новый год выбрасывают на улицу старый веник — от блох, от клопов" (= чтобы в доме не было блох, клопов). Примеры формально-причинных мотивировок: "в хлеву вешают зеркало, потому что ведьма боится зеркала, и не станет, увидев его, мучать скотину" или "ребенка надо подкурить собачьей шерстью, потому что его испугала собака" (он плачет от того, что его испугала собака). Причина часто формулируется как условие, обычно оцениваемое отрицательно, — условие места, времени, обстоятельств. Например, "если ребенок не спит по ночам, его кладут под печку и накрывают старым веником" (причиной действия является то, что ребенок не спит по ночам) или "если (когда) долго нет дождя, делают из глины куклу и закапывают ее в землю" (причина действия — долгое отсутствие дождя). Примеры мотивировок, выражающих отрицательное следствие: "нельзя брать для строительства дома дерево, пораженное молнией, иначе дом сгорит от молнии" или "ребенка до одного года нельзя подносить к зеркалу, а то он будет плохо говорить (долго не начнет говорить)".

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

Следовательно, логический тип мотивировки (цель, причина или следствие) не зависит от прагматики обряда и от характера

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

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

Для семантической интерпретации обряда или верования важнее сам факт установления связи между двумя событиями или явлениями в мире, поскольку она обнаруживает сокровенное (часто мифологически обусловленное) отношение между ними, вытекающее из всего видения мира. Конечно, единичный, случайный факт такого соотнесения мотивирующего и мотивируемого действия, события, состояния сам по себе еще недостаточен для глубокой семантической интерпретации обряда или обычая. Такая интерпретация возможна только в результате сопоставления целых рядов подобных связей. Так, изолированно взятая мотивировка запрета подносить младенца к зеркалу ("не будет говорить", "долго не будет говорить", "будет плохо говорить") еще мало что объясняет в народном отношении и к новорожденному ребенку, и к зеркалу. Но если учесть весь соответствующий комплекс обрядов и верований, то картина существенно изменится. Весь набор

мотивировок запрета смотреться в зеркало ("ребенок не будет расти, умрет, заболит и т. п."), круг лиц, на которых он распространяется (ребенок, роженица, беременная женщина и др.), обстоятельства, в которых он действует (ночью, вечером, в течение первого года жизни, 40 дней после родов или после смерти; когда в доме находится покойник и т. п.) — все это вместе составляет такой контекст, в котором проявляется связь интересующих нас мотивировок (при всей их разнородности и кажущейся случайности) с представлением о зеркале как открытой границе между земным и загробным миром, характерные признаки которого — молчание, неизменность (невозможность роста), перевернутость и т. д. Общий смысл этих мотивировок состоит, таким образом, в указании на опасность соприкосновения через зеркало с областью смерти.

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

Такие ряды действий, объединенных общей целью, причиной или следствием (стремлением достичь желаемого положения вещей, устранить существующее нежелательное положение или избежать такового в будущем), в большей степени характеризуют явление, состояние или событие, выступающее в качестве мотивировки ("идет дождь", "уходит туча", "исчезает бессонница"), чем сами действия (тканье обыденного рушника, выбрасывание на двор хлебной лопаты, подкладывание в колыбель железных предметов и т. д.). Это связано с тем, что явление, служащее мотивировкой, раскрывается в таких рядах с разных сторон, выявляет разные свои признаки, отраженные в отдельных мотивируемых действиях, тогда как сами действия лишены подобных контекстов

и могут выступать лишь в одном из своих значений (функций). Так, анализ всего ряда магических действий, совершаемых у славян с целью вызывания дождя или отгона тучи, позволяет воссоздать с достаточной полнотой соответствующие фрагменты традиционной картины мира – представления и верования о природе дождя, засухи, мифологическое восприятие грозových и градовых туч и т. д.<sup>8</sup>

Еще один аспект изучения мотивировок, который способствует проникновению в картину мира, – это выявление самого механизма мотивировок, т. е. установление логической связи между мотивируемым действием и мотивирующим суждением (верованием), иначе говоря, изучение того, чем и как мотивированы сами мотивировки. Чаще всего связь между мотивирующим и мотивируемым базируется на каком-то признаке мотивируемого действия или участвующего в нем лица, предмета, обстоятельства и т. п. Например, запрет переступить старый, стершийся веник или бить им скотину часто имеет мотивировку "а то скотина (или дитя) засохнет", и эта мотивировка строится на приписываемом венику признаке "сухой", противопоставляющем веник свежей зеленой ветке и акцентируемом и в других случаях. Но этот запрет может иметь и другую мотивировку: "... нельзя бить веником – короста нападет, тело чесаться будет". Эта мотивировка апеллирует к другому признаку веника – к его, так сказать, нечистоте, признаку, который естественно приписывается этому предмету как орудию действий с мусором, нечистью. Это свойство веника также подтверждается многими другими контекстами: в частности, на этом признаке может базироваться запрет бросать стершийся веник в печь или вообще в огонь, который отмечен признаком "чистота, сакральность"<sup>9</sup>. Многообразные связи мотивирующего и мотивируемого в ритуальной практике требуют специального изучения.

Отсутствие одно-однозначного соответствия между действием (обрядом, ритуалом или его нормативным коррелятом – запретом, предписанием) и мотивировкой, нередкая множественность мотивировок одного и того же действия или множественность действий, имеющих одну и ту же мотивировку, объясняется, во-первых, как видно из сказанного, механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку; во-вторых, вариативностью самой картины мира, символически закрепляющей в разных локальных традициях один и тот же признак за разными реалиями (предметами, действиями, природными явлениями и объектами). Наконец, необходимо учитывать и оценку, которая накладывается на мотивационный бином (мотивируемое – мотивирующее), что, естественно, отражается на его

семантике. Например, запрет бросать старые веники в печь в Полесье часто мотивируется тем, что "будет сильный ветер, буря". Но если сильный ветер оценивается положительно, он становится желательным — для работы ветряных мельниц, во время молотьбы, для разгона туч и т. п. (нежелательное следствие превращается в цель), и тогда вместо запрета появляется предписание: "... если нет ветра (или: чтобы вызвать ветер), нужно бросить в печь старый веник".

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

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Из новых работ на эту тему см. *Język a kultura*. Pod red. J. Anusiewicz i J. Bartmińskiego. T. 1. Wrocław, 1988; Толстой Н. И. Язык и культура (некоторые проблемы славянской этнолингвистики) // *Zeitschrift für slavische Philologie*. 1991.

2. Lyons J. *Semantics*. Cambridge, 1978, v. 2.

3. Падучева Е. В. К семантике дейктических элементов в повествовательном тексте // Вопросы кибернетики. Язык логики и логика языка. М., 1990. С. 168–185.

4. См. Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // *Славянский и балканский фольклор*. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.

5. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // *Структура малых жанров фольклора*. М., 1991.

6. Рахилина Е. В. Отношение причины и цели в русском тексте // *Вопросы языкознания*, 1989. № 6. См. также Grochowski M. *Pojęcie celu*. *Studia semantyczne*. Wrocław etc. 1980.

7. Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // *Славянский и балканский фольклор*. Верования. Текст. Ритуал. М., 1992.

8. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1–5. // *Русский фольклор*. XXI. Л., 1981. С. 87–98; *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978. С. 95–130; *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982. С. 49–83; *Славянский и балканский фольклор*. М., 1981. С. 44–120.

9. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Веник // *Этнолингвистический словарь славянских древностей*. Т. 2.

## ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ВУЧАРИ ОБРЯД, ЕГО СТРУКТУРА И ГЕОГРАФИЯ

При определении балканизмов в языке и культуре целесообразно исходить из одного принципиального положения. В самых общих чертах оно сводится к следующему: явления и черты, объединяющие славяно-балканские и романо-балканские языки с другими балканскими языками – новогреческим и албанским, и в то же время отличающие их от остальных славянских и романских языков, можно считать балканизмами. Те же общие для балканских языков черты, которые прослеживаются также в восточно- и западнославянских языках и в языках западнороманских, к балканизмам не причисляются. Это положение относится не только к языку, но и к явлениям менталитета и культуры. Именно под таким углом зрения нами были кратко рассмотрены южнославянские обряды *бадняк* и *Тодорцы* [1], а на сей раз обращается внимание на обряд *вучари* (дословно 'волчатники'), распространенный в юго-западной и центральной части Балканского полуострова.

При рассмотрении каждого отдельного обряда, его диалектных разновидностей, следует иметь в виду, что некоторые локальные варианты могут носить балканский характер, а некоторые лишь содержать балканские элементы обряда или вовсе быть лишены таких элементов. Что касается общей структуры обряда, то ее можно представить в виде схемы, излагающей во временной последовательности отдельные действия или ритуальные акты, числом не более десяти: а) охота на волка и его убийство; б) внесение волка в село к хозяину, пострадавшему от волка; в) прием у пострадавшего хозяина; г) обход дворов с убитым волком или чучелом (куклой) волка, получение даров и угощений; д) разыгрывание сенок (дед и баба и т. п.); е) обход дворов в соседних селах; ж) возвращение в родное село; з) дележ даров на равные части; и) общий пир охотников и обходчиков; к) продажа шкуры, головы, сала, щетины волка. Естественно, что в каждом конкретном обряде все десять пунктов не представлены, как это будет видно из их дальнейшего изложения.

Вероятно, первым, кто обратил внимание на обряд "вучаров" и записал текст "волчьей песни", был Вук Караджич. В первой книге

своего собрания "Српске народне пјесме" (1841 г.) он сообщил, что еще в детстве, которое прошло в северо-западной Сербии в Тршиче, он видел, как люди, убившие волка, ходили по дворам с волчьей шкурой на палке и просили шерсти. К этому он добавил, что в Далмации делали чучело волка, набитое соломой, вставляли в ноги деревянные палки, а в рот — язык из красного сукна и обходили дворы, ставя перед домом волка на землю. При этом просили зерна, соли, сала и т. п. и пели:

Домаћине, роде (или доме) мој,  
 ево вука пред твој двор!  
 Гони вука од куће,  
 није добар код куће;  
 подај вуку сочице —  
 да не коље овчице,  
 подај вуку варице (пшенице),

да не коље јарице,  
 подај вуку вунице —  
 да не коље јунице,  
 подај вуку сланине —  
 да не слази с планине,  
 подај вуку свашта доста  
 да не коље око моста! [2].

Аналогичный текст был записан почти полтора века спустя в юго-восточной Сербии в Поморавье в зоне г. Алексинац. Там также потрошили волка, набивали его соломой, насаживали на вертел, обвешивали красным перцем, пенькой и звоночками, шли по домам, ставили перед дверьми волка на деревянные ноги и пели:

Домаћине, газдо мој,  
 Ево вука пред твој дом.  
 Гони вука од куће,  
 Није добар код куће,  
 Подај вуку сланине,  
 Да не слази с планине

Подај вуку солчице,  
 Да не коље овчице,  
 Подај вуку винице,  
 Да не коље јунице,  
 Подај вуку свашта доста —  
 Да не коље око моста и т. д.

Посещение дворов могло длиться неделю и дольше в своем и соседних селах, дары подносились охотно (иначе волк мог зарезать овец и т. п.) и состояли в основном из съестных припасов. Обход оканчивался обычно на том месте, где начинался, и завершался разделом поровну полученных даров и пиршеством при обязательном блюде — кукурузной каше с брынзой. Волк доставался убитшему его охотнику. [3].

В том же Поморавье, около Алексинаца, по воспоминаниям уроженца этого края и известного этнографа Т. Джорджевича, в конце XIX в. "волчатники" могли обходить дома со шкурой волка, не исполняя каких-либо песен и не наряжаясь каким-либо образом. Обычно они ограничивались словами: "Даруј, газдарице, овог несрећника да не чини штету" (что означало 'Одари, хозяйка, этого бедолагу, чтобы он не приносил вреда') и получали пеньку, муку, связки лука и перца. Т. Джорджевич собрал ряд сообщений о вол-



чатниках, которые, согласно установившейся традиции, ходили, преимущественно в одиночку, по селам с убитым волком. Его свидетельства касаются северной и западной Македонии (Скопле, Тетово, Охрид) и Черногории (Куча). [4].

Обряд "вучари", описанный кратко Караджичем и достаточно подробно Т. Джорджевичем, в основе своей окказиональный, т. к. он совершается обычно во второй половине зимы, когда волки особенно голодны и опасны и когда убивают волка. Однако некоторые локальные варианты этого обряда свидетельствуют о двух ярко проявившихся тенденциях его развития. А именно, о переходе "вучаров" в разряд календарных, масленичных обрядов и о появлении театрализованных, маскарадных черт в обходе с волком. Второе явление оказывается непосредственным результатом первого, но в конкретных локальных вариантах обряда они не всегда связаны друг с другом.

Так, в юго-западной Сербии, в Метохии (Средечкая Жупа) "вучари" ходили с убитым волком и ряжеными, — двое одевались "дедами", а один "бабой". "Деда" носили бараньи шкуры, большие папахи, были гримированы и вооружены дубинами и ножами, а "баба" одета в женское платье. Они пели:

Домаћине, газда мој,  
ево вука пред твој двор.  
Погле, бабо, како сам,  
Донеси ми ракија,

Подај вуку ченица,  
да не умре женица,  
Подај вуку вуница,  
да не коље јуница.

Собирались дары в виде муки, каши, яиц, брынзы, мяса, шерсти, и давались для плодородия ("за берифет") и для защиты от насильника-волка ("од зулумћара"). Аналогичный обряд был известен в соседней зоне (Сирничская Жупа): в нем также участвовали два старца ("делије") с деревянными мечами и молодка ("невеста"). [5].

В Западной Герцеговине в окрестностях Посушья (село Ракитино) группа "вучаров" чаще всего состояла из трех человек (но могла быть и больше). Они обходили дворы с разукрашенным разноцветными нитями шелка и шерсти убитым волком, в пасти которого было яблоко, принимали дары и пели:

Домаћине, дома дико  
помага ти свети Нико.  
Домаћине, доме мој,  
ево вука пред двор твој.  
Ко би вука дарова  
од Бога се радова.  
Клип сланине, прасетине,

литру уља од маслине,  
свака маја по два јаја  
и кудељу вунице  
да не коље јунице.  
Ко би вуку вако дава,  
тај женио и удаво... [ 6].

В юго-западной Боснии в зоне Ливаньского поля сербы и хорваты, т. е. православные и католики, с таким же наряженным волком и с яблоком в его пасти обходили добрую половину Ливаньского поля с традиционной "волчьей песней":

Домаћине, доме мој,  
ево вука пред двор твој!  
Гони вука од куће,  
удавиће парипће.

Домаћине, доме мој,  
попни нам се на небеса,  
скини вуку комад меса.

Иногда в Ливаньское поле приходили "вучари" из Далмации. Аналогичный обряд исполняется в соседящем с востока с Ливаньским полем – в Дуваньском поле. [7].

В некоторых местах, прежде всего на бывшей Военной Границе в Крбаве (Хорватия) сербы старались убить волка в Мясоед, чтобы затем на Масленицу носить его как разряженное чучело по дворам, полчать подношения и петь "волчью песню":

Вујо ми је остарио,  
Планине је оставио,  
У поље је силазио,  
Грдне ране задовио,  
Не мога и(х) носити,  
Подига се просити:  
Дајте вуји сланине  
Да не силази с планине  
Дајте вуји зопчице

Да не коље овчице,  
Дајте вуку власа,  
Да не коље паса,  
Дајте вуји здјелу пира  
И на њему грумен сира –  
За кућнога мира.  
Дајте свега доста  
Да не коље око моста. [8].

Эту запись из Кореницы, сделанную более ста лет тому назад, можно дополнить текстом из той же зоны, записанным в 1978 году в селе Полаче у 85-летнего старика-серба Милоша Буквы, бывшего "вучара". По его словам, в молодости с группой обходчиков числом до 13 человек и с волком он ходил всюду по Книнской Краине вплоть до Шибеника. "Вучари" пели:

Домаћине, доме мој,  
ево вука пред дом твој.  
.....  
Даруј вују доме мој,  
варичак жита, оку брашна  
шаку соли, да осоли,  
клип сланине, крметине,  
једно плеће браветине

Није вујо за чекање,  
већ је вујо за (у)одање.  
Далеко је вуји кућа,  
десет дана преко страна  
а ко не би вуји да  
е, тај би се покајао  
јер он има доста своје  
па ће казат овце твоје...

К сожалению, дополнительных к тексту этнографических сведений (о времени проведения обходов, об одежде "волчатников" и

т. п.) в записи не приводится. [9]. Однако из сопредельной зоны Лики, из католического хорватского села Ивчевич Коса есть подробное описание интересующего нас обряда. Там, в промежутке между Рождеством и Масленицей, чаще всего в период от праздника Трех королей до Сретения (от 6.I до 2.II нов. ст.) старались убить волка, чтобы затем, одевшись в зимнюю одежду из козьих шкур, обходить дома с "волчьей песней", которая должна была принести дому счастье, здоровье, богатый урожай:

Domaćine od kuće	da ne slazi s planine.
Evo vuka kod kuće.	Podajte mu šepice
O-o-o-o-o-oj!	da ne kolje ovčice.
Tirajte ga od kuće,	* Dajte vuku vlasa
Nije dobar kod kuće	da na kolje pasa.
Podajte mu suva mesa	Kiti snašo mrka vuka,
da vam tora ne prinesa	da t'je ćerka lipšeg struka.
Podajte mu slanine	

(после каждого двустихья повторяется рефрен O-o-o-o-o-j).

Хозяйка угощала "вукар" водкой ("rakija"), хозяин дарил зерно, вяленое мясо, а девушки выносили кудель и полотенца. В знак благодарности обходчики пели:

Fala, fala gospodaru,  
Na vašemu lipom daru,  
Kako ste nas darovali,  
Od Boga se radovali.

Дети, девушки и молодки трижды перепрыгивали через волка, чтобы волк принес им здоровье и изобилие. Они верили, что там, где ступает волчья лапа, отходит всякое зло от людей, скота и посевов. [10].

В соседствующей с Ликой с севера Боснийской Краине, по свидетельству К. Ковачевича, почти так же как и в окрестностях Кореницы, "вучари" ходили в канун Великого Поста, в Мясоед. Притом волка они могли не убивать, — достаточно было достать волчью шкуру, набить ее паклей или соломой, поставить чучело на деревянные ноги и петь песню, подобную приведенной выше. Получив дары, обходчики пели:

Хвала, брате, домаћине,	твоју стоку заклонио
и ти вриједна домаћице.	од зла зв'јера, мрког вука
Бог ти чељад поживео,	који но је ружна струка. [11].

В этом случае не было особых костюмов или одежд, театрализованных действий и персонажей, не было специально убитого

волка, но была календарная приуроченность к преддверию Великого Поста – к Мясоеду.

Следующим этапом отхода от ритуального убийства волка, которое во многих местностях было обязательным, оказалась замена убитого волка и даже старой волчьей шкуры куклой, изображающей волка. Такая замена отмечена в обряде, зафиксированном в Задарском Котаре, также соседствующем с Ликой, но с юга. В этом крае группу из шести ребят-обходчиков, лица которых были измазаны сажей, уже не называли "вучарами", – их звали *čarojci* (от славян. \*čara 'колдовство'); среди них один носил на палке куклу волка, а другой, умытый и одетый в женскую одежду, являлся "бабушкой" (*baka*). "Чаройци" ходили на Масленицу по селу, пели песню о волке ("nek se pamti stari vuk") и просили принести дары волку и "бабушке" во многом уже известными словами:

Domaćine, dome moj,  
evo vuje pred tvoj dvor.  
Darujte ga, dragi moj,  
častite ga, dome moj.  
Jer je vujo sileni,  
ima kvasac masleni.  
Dajte vuji slanine  
da ne sadje s planine,

da jarad ne jdavi  
magarad ne davi.  
Dajte baki gladjenoj,  
pružite baki sledenoj.  
Jere baka, kuća naša,  
Drugi vuče ne smi baša(?)  
čuva vuju hranitelja.  
[12].

Задарских масленичных ряженных и их обход можно считать уже вполне театрализованным маскарадным действием, изображающим "волчатников", но не исполнявшимся самими волчатниками. Фиксированное время исполнения ритуала относит весь ритуал к календарному обрядовому циклу. На Масленицу ходили "вучари" и в Сирничской жупе в Метохии, и в той же Метохии в окрестностях Призрена ходили зимой ряженные "вучари" тогда, когда убивали волка. Не было календарной приуроченности ритуальных действий с убитым волком и в центральных сербских зонах, в окрестностях Крушевца [13], и Чуприи, и в восточной зоне около Лесковца, и в Верхней Пчине [14]. В селе Букане около Чуприи убитого и препарированного волка носили по селам пятеро молодцов: один был волынщиком, другой – в женской одежде, изображал молодку; третий – охотник, носил навои (символ связи волков с ткачеством), четвертый носил волка, а пятый водил лошадь с собранными припасами. Молодка ("вучарка млада невеста") плясала под волынку и смешила зрителей, в чем ярко выражалась театрализованность всего действия [4]. В селе Црковница и в соседних с ним селах Лесковацкой округи ритуал "вучари" исполнялся без маскарадности и музыкального сопровождения: три

охотника обычно приносили к дому убитого волка со звоночком на шее. При этом они пели:

Дајте мало гра  
Да ве неје стра

Дајте мало брашна  
Да ве неје страшно.

Затем, получив дары, шли по другим дворам. Так было, по свидетельству Д. Джорджевича, осенью 1933 г. [15].

"Вучари" до недавнего времени обходили дворы и на севере Боснии. На северо-востоке, в селе Црквина (около г. Добой) один из охотников напяливал на себя волчью шкуру и ходил с товарищами по селу, пугая людей и собирая подающие "на кожу". Таких охотников звали "вучарами" [16]. На северо-западе, в селах, расположенных в предгорье и на горах Борья (юго-вост. г. Баня Лука) также собирались группы охотников на волков и ходили со своими трофеями по домам и селам. Об этом свидетельствует запись одного из охотников на волков, трагически погибшего к концу второй мировой войны офицера Югославянской королевской армии Светолика Ст. Душанича. Не будучи этнографом, он, между тем, с большой точностью и подробно описал ритуалы, связанные с убийством волка, которые, безусловно, существовали в разных зонах, но никем не были описаны. Уникальное описание С. С. Душанича до сих пор не привлекало внимания исследователей, и поэтому излагаем его достаточно полно. В предгорьях и горах Борья охотник, убивший волка, бросал на волка свое ружье и отходил от него со словами: "Ево ти, душмане, душмана на те!" (т. е. 'Вот тебе, злодей, злодея на тебя'), и тогда другой охотник, старший по возрасту, снимал ружье с волка, а один из младших охотников или участников облавы "чистый" (девственный) юноша сдирал волчью шкуру. Затем охотника, убившего волка, освобождали от вещевого мешка и вручали ему палку. С этой палкой во главе всей группы он выходил из леса и тогда лишь ему возвращали ружье, но оставляли палку-посох как знак предводительства. В таком порядке охотники входили в село и шли прежде всего в дом того хозяина, которому волк нанес ущерб. Перед домом хозяина все, кроме охотника, убившего волка, произносили приветствие с упоминанием имени Бога. Хозяин выходил из дому и здоровался за руку со всеми, исключая молчаливо стоящего поодаль убийцу волка. К нему хозяин подходил последним, снимал ружье с плеча, вносил ружье в дом, в помещение, где висит очажная цепь\*, и произносил: "Ево добрих људи, али нема душмана. Душмани су под ногама" ('Вот пришли добрые люди, но нет злодеев. Злодеи повержены, они у

---

\* Т. е. разводится огонь – самое сакральное место в доме.

наших ног'). В это время все остальные охотники оставались сидеть во дворе перед домом (зимой в морозы — в чулане), а охотник, убивший волка, продолжал стоять. Хозяин брал ружье, сверлил в прикладе ружья дырочку, забивал туда кусочек тисового дерева, хранящегося у него всегда над входными дверями и заливал дырочку воском. После этого, убивший волка охотник садился во главе стола и клал свое ружье на колени, а все остальные охотники стреляли из ружей торжественным залпом. Хозяин уходил за "ракией" (водкой), возвращался и обращался первым к охотнику-герою дня со словами: "Добро ми дош'о и Бога назв'о, пријатељу мога дома! Душмани ти увек под ногама били!" Палку, врученную старшим охотником охотнику, убившему волка, вешали на сливу, а женщины посылали кого-нибудь из детей, чтобы ее своровать, затем разрезать на маленькие кусочки и раздать бездетным женщинам, чтобы у них рождались дети. После угощения у первого хозяина охотники, выйдя во двор и обходя большое бельевое корыто с восточной стороны, расходились по домам, но двое из них, один со шкурой, а другой с ружьем, ходили по своему селу и по соседним селам. В обходе дворов убийца волка не участвовал, т. к. это оказывалось ниже его достоинства. Двое обходчиков с ружьем, тисовой палкой и убитым волком рассказывали поселянам о героизме удачливого охотника, о том, как и где был убит волк.

Одаривание волчьей шкуры (или чучела) в горах Борьи имело также свой ритуал. Женщины приносили мотки шерсти, полотенца, привязывали к ружью пряжу, обувные ремешки из овечьей кожи. Притом они это делали молча не спрашивая ничего, не глядя на волка и не касаясь его. Мужчины давали деньги, равные стоимости одного патрона, клали их на волчью голову, задавали вопросы, где, когда и как был убит лютый зверь, рассматривали его пасть, ощупывали шкуру. Дети-мальчуганы суетились вокруг волка и охотников, а девочки сидели дома взаперти. Охотников-обходчиков угощали, но только мясной пищей с черствым хлебом и солью и ракией, исключались лук, яйца, молоко и все молочные продукты ("бијели смок"), черный кофе. Угощение выносил хозяин, передавая его из рук в руки, а в дом обходчики не приглашались и не пускались, особенно в ту часть дома, где висела очажная цепь ("вериге"). В сильные морозы могли их пустить в чулан или иное подсобное помещение, но ни в коем случае не в то, где был домашний очаг. В ответ обходчики дарили волчье сало, которым потом женщины мазали нижнюю часть пуза у пастушьих собак. По завершении обходов охотники делили дары и подношения между собой; волчью голову продавали за медовую ракию или за мед и ракию, и

ее потом насаживали на кол и ставили кол на пасеке, чтобы пчелы лучше роились и были защищены от дятлов и мышей [17].

Ритуальные предметы, действия и ограничения (табу), которыми изобилует описанный обряд, заслуживают отдельного и подробного анализа. Очень интересна функция палки-посоха, ружья, волчьей шкуры, поведение охотника, убившего волка, и его товарищей, регламентации пищи, различное поведение мужчин, женщин и детей, разная открытость и престижность помещений в доме и т. п. К сожалению, отсутствие подобных описаний из других зон лишает исследователя возможности провести сравнительный анализ интересующих нас обрядовых действий, отделить общие для изучаемой территории явления от локальных, сугубо местных, а тем более балканизмы от небалканизмов. Судя по свидетельствам С. С. Душанича и М. С. Филиповича, "вучари" в северной Боснии не исполняли "волчьих песен" типа "Домаћине, роде мој..." Песня эта была распространена южнее в довольно обширном ареале, притом ее исполняли не только "вучари", но и "чаројци" и так называемые "водичари", т. е. группы, собирающиеся на Водице ("Крещение"), не охотившиеся на волков и не носившие его шкуру или чучело с собой. В группе "водичаров", обходивших дворы в окрестностях г. Призрена (Метохия), были ряженые — "дед" в кожухе с бородой и "баба" в женском платье с прялкой [18]. Единственным связующим звеном "водичаров" с "вучарами" являлось пение "волчьей песни", но в то же время "вучаров" во многих зонах связывало с рождественскими, новогодними и масленичными ряжеными и обходчиками их маскарадность и театральность, о чем нам уже приходилось писать [19].

Таким образом, балканистичность "вучаров" не определяется сама по себе, а в кругу других обходных обрядов, которые, кстати сказать, известны всем славянским и другим европейским народам. Среди персонажей рождественских, новогодних и масленичных ряженых известны также волк и медведь. У поляков и украинцев, отчасти у других западных и восточных славян распространено ритуальное приглашение волка в Сочельник на ужин [20]. С другой стороны, следует учитывать, что в некоторых краях Македонии и Сербии обычай обхода домов с убитым зверем сохранялся и после удачной охоты на медведя. Подробности этого "медвежьего" ритуала не описаны, но известно, что он, как и "волчий ритуал", завершался общим охотничьим пиром [4]. Это связывает обряд с древней славянской традицией "братчин", "никольщин" и подобных ритуальных коллективных пиров. Дары и деньги собирались в Македонии и после убийства большой змеи [21]. Таким образом, описанный обряд не следует ассоциировать исключительно с культом волка.

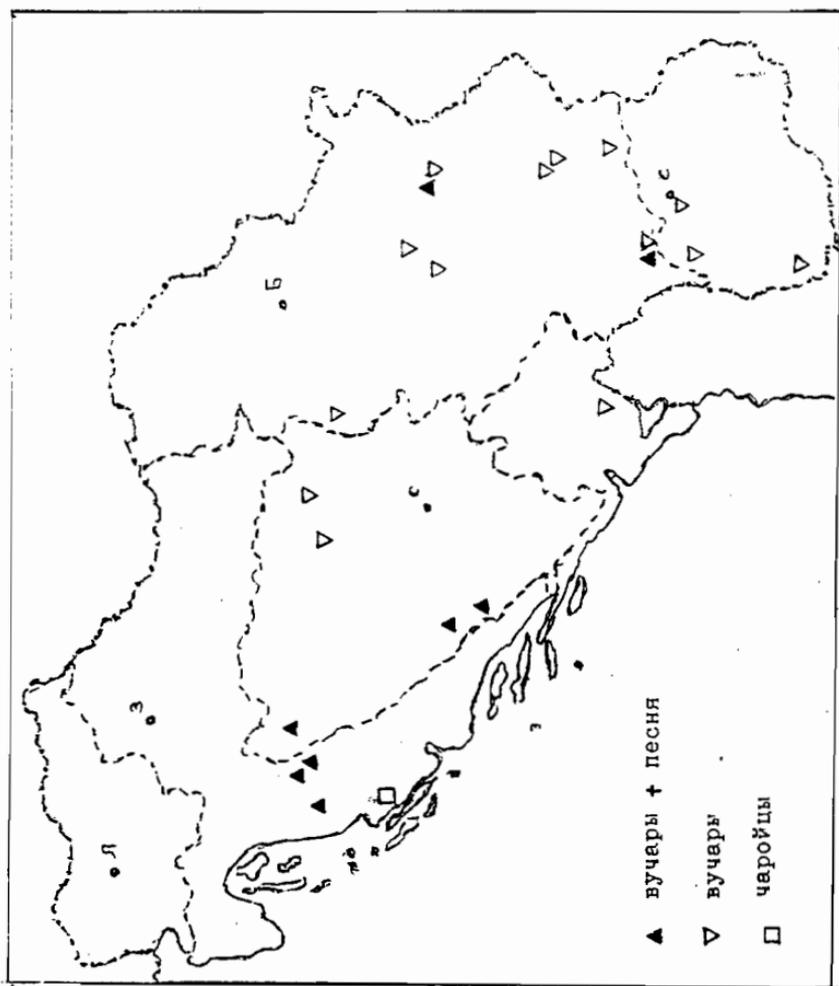
Балканистичность "вучаров" выражается, пожалуй, более всего в географии обряда, в его архаичной окказиональности, в его связи со скотоводческим и охотничьим укладом жизни и традициями, которые, к сожалению, еще плохо изучены. Следует напомнить также, что более века тому назад хорватский мифолог Натко Нодило, сообщая о далматинских "чаройцах", указал на их возможную связь с римскими *discursus lupercorum*. Он напомнил также о древнем римском празднике *Lupercalia*, праздновавшемся в середине февраля. С ним связывалась и известная римская пещера *Lupercal*, в которой обитала богиня *Lupa* или *Lupercs*, или *Acca Larentia*, кормилица двух легендарных близнецов Ромула и Рема [12]. Вероятно, в этом направлении и следует вести дальнейшие изыскания. Но им должно предшествовать обобщение и упорядочение наших небогатых знаний о современном состоянии обряда, чему и посвящен этот краткий очерк.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Толстой Н. И. Балкано-славянский бадняк в общеславянской перспективе // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 128–131. Он же. Три обряда: литовск. Kalėdė, укр. Колодий, серб. Бадњак // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. М., 1983. С. 46–48. Он же. Южнославянские Тодорича / Тодоровден. Обряд, его структура и география // Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 101–109.
2. Карашић Вук Ст. Српске народне pjesme. Београд, 1953. Књ. I. С. 523–524.
3. Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971. С. 164–165.
4. Ђорђевић Т. Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. I. С. 227–229.
5. Николић В. Природа у веровањима и обичајима у Средечкој Жупи // Гласник Етнографског института. Београд, 1961. Књ. 9–10. С. 118.
6. Кајмаковић Р. Обичаји у вези са вуком код балканских народа // Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије у Призрену. Београд, 1974. С. 632.
7. Кајмаковић Р. Maskirani ophodi // "Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu". Etnologija. Sarajevo, 1961. Knj. XV–XVI. S. 230.
8. Беговић Н. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887. С. 103.
9. Ковачевић Р. Без вукова и вучара // "Политика" 8 новембра 1978 г.
10. Неџић-Сеселија М. Tradicijski život i kultura ličškoga sela Ivčević Kosa. Zagreb, 1985. S. 188–189.
11. Ковачевић К. "Босанска вила" Сарајево, 1887. С. 71; также Ђорђевић Т. Р. Природа... Књ. I. С. 230.
12. Nodilo N. Stara vjera Srba i Hrvata. Split, 1981. S. 254–255.
13. Савковић Д. Етнографске карактеристике Крушевачког краја // Етнолошке свеске. Београд, 1987. Књ. 8. С. 224.



14. Филиповић М. С., Томић П. Горња Пчиња. Београд, 1955. С. 71.
15. Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985. С. 164.
16. Filipović M. S. Prilozi etnoloskom poznavanju Severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969. S. 144.
17. Душанић С. С. Вјеровања и обичаји са убијеним курјаком // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1954. Књ. XVII. С. 167–169.
18. Филиповић М. С. Различита етнолошка грађа. Београд, 1967. С. 64.
19. Толстой Н. И. Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Театральное пространство. М., 1979. С. 308–326.
20. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 200–201.
21. Павловић Ј. М. Малешево и Малешевци. Београд, 1929. С. 282.



## ОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧЕСКОЕ В СЛАВЯНСКИХ ПОВЕРИЯХ О ВЕДЬМЕ

В процессе работы над "Этнолингвистическим словарем славянских древностей" авторы столкнулись со значительными методологическими трудностями, связанными с проблемой идентификации сходных между собой персонажей низшей мифологии, принадлежащих разным этническим и локальным традициям славянского мира, т. е. с проблемой идентификации персонажей в рамках одного демонологического класса. В частности, непростым оказался вопрос, какие конкретно мифологические персонажи, известные в повериях западных и южных славян, соответствуют понятию "ведьма" и могут быть описаны в словарной статье под этим общим названием.

Большое региональное разнообразие имен-названий персонажей этого типа и бесконечное число вариантов их качественных характеристик, встречающихся в каждой местности, создает сложную картину типологии славянских "ведьм" — от более или менее идентичных по основному набору признаков до сильно различающихся, практически принадлежащих уже иному демонологическому классу (напр., ведьма-колдунья, ведьма-змора, ведьма-стрига и т. п.). Ситуация усложняется еще и тем, что нам приходится описывать группу славянских персонажей этого типа под заглавным словом "ведьма", которое, с одной стороны, является именем конкретных лиц восточнославянской демонологии, а с другой — это условный термин, обозначающий понятие, соотносимое с персонажем — носителем так наз. "ведьмарских" признаков. Теоретически избежать такой двузначности можно, если определить наш объект описания (без упоминания имени) содержательным образом: "... женщина, которая знает с нечистой силой, обладает сверхъестественными свойствами и использует их во вредоносных по отношению к людям целях". Практически же мы имеем дело с трудноразрешимой проблемой выбора принципов входа в "Словарь" через заданные слова и выражения, поэтому обойтись без русскоязычного термина для этого класса персонажей нам не удастся.

Следующей процедурой — после выявления такой минимальной инвариантной схемы — должно стать приложение к этой модели всех вариантных форм избранного персонажного ряда, характерных для разных локальных мифологических систем. И поскольку

пространстве разноэтнического материала варьироваться может каждый фрагмент этой схемы (за исключением женской ипостаси), то в конце концов часто утрачивается ясность, какой из вариантов следует признать самым типичным, в наибольшей степени соответствующим понятию "ведьма", а какой — наибольшим отклонением от нормы. Даже в рамках одной восточнославянской традиции (из данных которой мы невольно, идя вслед за термином "ведьма", исходим при определении основного, ядерного набора типичных для нее признаков) локальные варианты имеют целый ряд существенных отличий.

Считается очевидным, что более или менее однозначное соответствие имени и его предметного значения возможно лишь в рамках одной локальной системы, поэтому адекватное описание конкретного персонажа, известного в повериях одного узкого региона, не представляет особых сложностей. Специальная анкета для такого возможно более полного описания, предполагающая выявление характерных черт мифологического персонажа на разных уровнях — лингвистическом, морфологическом, функциональном — была разработана сотрудниками Сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики АН СССР и опубликована в сб. "Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры". М., 1989, с. 78–85. Она включает названия, имена, эпитеты, табуистические обозначения персонажа; характеристику его ипостаси и внешнего вида; специфические признаки, атрибуты, особенности характера, генезиса; признаки, связанные с деятельностью персонажа, соотносимые с группой предиката; локативные, темпоральные и некоторые другие характеристики. На основе такой подробной схемы описания можно проанализировать все известные нам формы локальных вариантов избранного персонажного ряда, предварительно отобранных в соответствии с названной выше минимальной инвариантной моделью, после чего может оказаться возможным уточнить состав доминирующих и наиболее устойчивых признаков образа "ведьмы" и выделить специфические типы его этнических разновидностей.

\*  
\*  
\*

Стержневым признаком, объединяющим группу анализируемых персонажей, является их двойственная природа, т. е. принадлежность к миру людей и одновременно к миру демонов. Свои сверхъестественные свойства обычная женщина приобретает, по народным представлениям, благодаря ее связи с нечистой силой.

Характер связи может быть разным: ведьма – женщина, в которую (по ее желанию или против ее воли) вселился злой дух, дьявол, дух умершего; или которая сожительствует с чертом, змеем, либо заключает с ним сделку, либо вступает в другого рода контакты с нечистой силой. В карпатской и южнославянской мифологии (частично и в полесских повериях) такая двойственность понимается как вид двоедушия, т. е. наличия в одной женщине двух душ – человеческой и демонической (именно последняя покидает тело женщины во время сна и вредит людям). Эта особенность объединяет ведьму с другими полудемоническими существами-двоедушниками карпато-балканской традиции (со стригой, зморой, планетниками, здухачами).

Кроме того, к числу наиболее типичных, повторяющихся могут быть отнесены следующие характеристики: высокая степень вредоносности по отношению к людям, причем главной из таких злокозненных функций ведьмы является способность перенимать, отбирать в свою пользу все виды хозяйственных благ (молочность коров, жирность молочных продуктов, сало у свиней, шерсть у овец, яйца у домашней птицы, мед у пчел, урожай с полей и огородов и т. п.); следующей из числа наиболее характерных ее функций можно считать наведение порчи на людей, животных, на продукты, пищу и даже на предметы (болезни, недомогания, калечные, психические состояния, неудачи, поломки и т. п.), а также нанесение вреда людям способом вызывания стихийных бедствий (засухи, наводнений, градобития и т. п.). Универсальными для характеристики ведьмы разных славянских зон могут быть также признаны: способность к оборотничеству; календарная приуроченность активизации ее демонических свойств; система способов распознавания ведьмы среди обычных женщин; мотив полетов на шабаш.

Персонажи с такими характеристиками известны в демонологии всех славян (и за пределами славянской мифологии), однако полного их тождества обнаружить не удастся, т. к. даже при совпадающем наборе основных признаков персонажи этого класса могут отличаться внутренней структурой, иерархией этих признаков, их разным "весом". Главные же отличия локальных ведьм связаны с особенностями соотношения ("соседства") с другими персонажами внутри своей демонологической системы (напр., сближение ведьмы с колдуньей или с русалкой; карпатской босорки – с богинкой или зморой; южнославянской вештицы – с вампиром, здухачами и т. п.).

На примере нескольких локальных типов славянской ведьмы рассмотрим трансформацию и переходные формы инвариантной

основы качественных характеристик персонажа, подвижность границ "признакового пространства" при сохранении ядерного пучка доминирующих черт. При описании персонажей использованы следующие источники:

1. Словарные статьи, написанные для "Этнолингвистического словаря славянских древностей": Босорка (В. В. Усачева), Ведьма (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая), Вештица (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая).

2. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма // Балканские чтения – I: Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990. С. 112–116.

3. Полесский и Карпатский архив, хранящийся в Секторе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики АН СССР.

4. Ђорђевић Т. Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.

5. Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981.

6. Георгиева И. Българска народна митологија. София, 1983.

7. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.

8. Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.

9. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. (Сост. В. П. Зиновьев.) Новосибирск, 1987.

\* \* \*

**ПОЛЕССКАЯ ВЕДЬМА. Имена, названия.** Отмечается абсолютное преобладание термина *ведьма* (*відьма*, *вэдзьма*, *ведьмарка*). Параллельно используются названия следующего типа: *знахорка*, *колдунья*, *каудбука*, *чародейка*, *валшэбница*, *варожка*, *шэптуха* (иногда табуированные или бранные выражения: "тая, шчо знае", "чертовка", "змея", "гадюка"). Синонимами или заменой слова "ведьма" в белорусских купальских песнях выступают: "чароўница", "баба-заломшыца", "русалка", "вуж", "змей-лялутый".

**Внешний вид.** Преимущественно антропоморфная (женская) ипостась; слабо выраженные представления о внешнем облике: чаще всего упоминаются распущенные волосы, седые космы, неопрятность, старость; изредка отмечается особенность взгляда (не смотрит в глаза, хмурый или потупленный взгляд); признаком, отличающим ведьму, считаются усы у женщины, сросшиеся брови, два ряда зубов; признается наличие незаметного хвостика; часто внимание фиксируется на белой одежде или наготе.

**Генезис.** Почти нет сведений о происхождении ведьмы. Подразумевается, что она знается с чертом, — тогда это "ученые" ведьмы, но есть и "родимые", родившиеся от матери-ведьмы. К числу редких относится свидетельство из Брестской обл.: "Як дэўка ўрдыць дэўку, а вона тыж дэўкою ўрдыць дэўку, так трэ́тья б́удэ вэ́дьмоў" (т. е. третье поколение последовательно рождающихся внебрачных девочек). Магические способности могла приобрести и такая женщина, которой умирающая ведьма успела передать свои "знания" ("своего духа").

**Оборотничество.** Один из наиболее интенсивных признаков для полесской ведьмы. Чаще всего принимает вид: жабы, кошки, собаки, свиньи; может также обернуться птицей (вороной, гусем, дикой уткой, аистом, ласточкой), животным (конем, теленком, коровой, быком, волчицей, мышью, ужом, черепахой, гадюкой), довольно часто — предметами (колесом, решетом, стогом сена, клубком ниток, веткой, палкой, кустом, обручем, корзиной).

**Время активизации.** Яркой чертой, сближающей ведьму с демоническими персонажами, появляющимися в определенное время, является зависимость ее поведения от определенных периодов календаря. Обычно реальная женщина проявляет себя как ведьма (т. е. меняет ипостась, активно вредит людям, летает на шабаш) по определенным дням. В Полесье это прежде всего Купальская ночь; параллельно с Купалой выступают и другие даты: Юрьев день, Зеленые Святки, Благовещение, Пасха и некоторые др. Иногда время активизации относят к периоду полнолуния или к темным грозным ночам.

**Злокозненные действия.** Со всей определенностью на первое место выступает функция отбирания молока у коров (с этой целью ведьма собирает росу на межах, на пастбище, волоча по траве полотно, фартук, сорочку, затем выжимает ткань и поит ею свою корову или просто вешает предмет, которым собирала росу, дома — и с него течет молоко). Из других, более редких форм отбирания "спора" (т. е. добра, прибýtка) встречаются: ведьма крадет сало у свиней (т. е. свиньи в соседских дворах не жиреют, их жир переходит свиньям ведьмы); завязывают завитки во ржи, во льне, чтобы отобрать урожай или навредить как-то иначе хозяевам поля; выдирают перья у кур, перенимая яйценоскость. На втором месте в ряду злокозненных действий стоит способность насылать порчу на людей, скот, домашнюю птицу, на урожай, на продукты, пряжу и т. п., в результате чего люди и животные болеют, гибнут, новорожденные плачут, домочадцы ссорятся, свадьбы расстраиваются, продукты портятся, нитки рвутся, работа не удаётся. Сопутствующий характер носят дополнительные функции: способ-

ность управлять стихиями (насылать или задерживать дождь, вызывать градобитие, бурю); превращать человека в животное, заколдовать его; пугать, преследовать в облике животного или движущегося предмета; ездить верхом на человеке. К достаточно редким относятся свидетельства о том, что после своей смерти ведьма пьет человеческую кровь (волын.); заманивает людей и топит их в воде (брест.); если следит глазами за полетом птиц, то те замертво падают на землю (брест.); в присутствии ведьмы женщины не могут напрясть много пряжи, т. к. вся нить идет на веретено ведьмы (ровен.).

Вполне сопоставим с этим набором основных функций полеской ведьмы перечень зловредных действий, зафиксированный в белорусских купальских песнях, в которых говорится, что ведьму сжигают в костре или изгоняют для того, чтобы она: "па ночы не хадзіла", "хлеваў не адчыняла", "каровак не даіла", "козкам не шкодзіла", "сырумасла не збірала", "па полі не лятала", "заломаў не рабіла", "куклаў не круціла", "жыта не ломала", "спору не 'дбірала", "росы не збірала", "пражын не пражынала", "людзям ўрэду не рабіла", "красных дзевачак не чаравала", "ведзьмаў не пладзіла", "ў печы не сушыла", "ў жорнах не малола", "малых детак не ўракала"<sup>1</sup>.

**Привычные занятия, склонности, особенности поведения.** Ведущим и основным из этого круга характеристик является мотив общих ночных сборищ, слетов ведьм, их совместных увеселений на перекрестках дорог, на межах, на деревьях, на горах, где они танцуют, скачут, пируют, дерутся. Известен в Полесье и вариант типичного для западно-европейской традиции мотива о полетах ведьм на шабаш, на совместные с чертями оргии, однако он выражен здесь в слабой форме и производит впечатление заимствованного. Привычным занятием ведьм считается также сбор трав и корней по определенным праздникам, пребывание в злаковом поле в обнаженном виде, с распущенными волосами. Довольно часто отмечается, что во время праздничной церковной службы ведьмы стремятся заполучить магическую силу, прикасаясь к церковным атрибутам или к одежде священника. Из менее распространенных фактов можно назвать следующие: может проникнуть в дом сквозь маленькую дырочку, щель, замочную скважину (гомельск.); в купальскую ночь стережет цветущий папоротник от похищения людьми (ровен.); сама срывает цветок папоротника для своих колдовских целей (брест.); главенствует над змеями в день Воздвиженья, когда они все собираются в лесу (черниг.); повелевает чертями (гомельск.).

**Способы распознавания.** Это один из наиболее характерных блоков в составе поверий о ведьме (и вообще персонажей-двое-



душников). Поскольку ведьма – реальная женщина, живущая среди людей, то главной целью ритуалов и обычаев, приуроченных к датам ее активизации, считается необходимость ее распознать, выследить, уличить и обезвредить. Этому служит большинство полесских купальских обычаев: кипячение цедилки, осиновых колков, иголок, муравьев; протягивание поперек дороги конопляной нитки (для определения ведьмы по поведению ее коровы); калечение животного, обнаруженного в купальскую ночь вблизи коровы; ряд мер, предпринимаемых во время церковной службы и т. п.

**Ритуальные формы по изгнанию или уничтожению ведьмы** вносят существенные дополнения в круг полесских представлений о ведьме. Этому центральному мотиву всей купальской обрядности Полесья посвящена специальная статья<sup>2</sup>, поэтому здесь лишь отметим, что он находит свое отражение во всех сферах, фрагментах, формах купальского комплекса, начиная с ментальных (запреты, поверия, мотивировки) и вербальных (терминология, фразеология, фольклорные тексты) и кончая акциональными (сжигание чучела "ведьмы" и ее атрибутов).

**Мотивы.** Поскольку многие поверия и представления о мифологическом персонаже оформляются и функционируют в виде быличек, то дополнительной характеристикой персонажа является и круг типовых мотивов, бытующих в локальной традиции. Для территории Полесья абсолютное первенство в этом жанре получает мотив "калечения животного-оборотня" (с целью распознания, которая из соседой окажется покалеченной ведьмой). Бесконечные варианты таких быличек бытуют в каждом полесском селе. Популярны и былички о способах отбирания ведьмой молока у коров; о человеке, повторившем ее магические действия при собирании росы, у которого затем безостановочно текло в доме молоко; о трудной смерти ведьмы; о полетах ее (верхом на помеле, кочерге, березовой палке, в ступе, в решете) на шабаш или на совместные сборища; о последовавшем за ней на шабаш человеке; об оборотничестве и о разных формах вредительства и ряд др.

Рамки настоящей статьи не позволяют подробно остановиться на менее значительных характеристиках – оберегах от ведьмы; способах нанесения ей вреда; фразеологии, связанной со словом "ведьма"; на редких вариантах пзверий и сюжетов быличек и т. п.

**КАРПАТСКАЯ БОСОРКА (БОСОРКАНЯ).** Этот персонаж можно считать карпатской разновидностью ведьмы. Для нее характерны сильные признаки персонажа-двоедушника, смешение с отдельными признаками зморы (функция давить, душить спящих, пить их кровь) и богинки (функция подмены ребенка).

**Внешний вид.** Может быть красивой девушкой (в дневное время), ночью становится безобразной старухой с красными, злыми глазами, кривым ртом, волосатыми ногами; иногда появляется в виде плоскогрудой женщины в белом, с длинными худыми руками, тонкими ногами с куриными лапами; в некоторых вариантах поверий – шестипалая; считалось, что рождаются с маленьким хвостиком.

**Генезис.** Поверия о происхождении разработаны более подробно, чем в комплексе представлений о ведьме. Босоркой становилась женщина, в которую вселялся дух умершего; седьмая по счету девочка, родившаяся в семье; дочка босорки рождалась с двумя душами ("она две души мае – нэчысту и чысту"). Считалось, что во время сна женщины-босорки ее демоническая душа летает и вредит людям.

**Время активизации.** Сочельник, день св. Люции (13. XIII), Юрьев день, четверг или пятница Страстной недели, свентоянская ночь, а также период новолуния ("е слабый мйсьць, то вона мае якбесь право ходить...").

**Оборотничество.** Подобно полесской ведьме, принимала вид жабы, кошки, собаки, свиньи, волка, змеи, летучей мыши, колеса, кочерги, валька для стирки белья, но могла оборачиваться и насекомым (мухой, бабочкой) или становиться невидимой.

**Злокозненные действия.** Наиболее типичные: отбирает молоко у коров, вредит им на пастбище и в хлеву; занимается колдовством, ворожей, насылает порчу (может вызвать болезни, смерть, соединить или разлучить людей, сглазить, отнять удачу, вредит хозяйству); пугает по ночам, давит, душит спящих, пьет их кровь (синяки на теле человека – признаки ночных нападений босорки); вредит роженицам и новорожденным, похищает ребенка, оставляя взамен своего – некрасивого, плаксивого, горбатого, который живет только семь лет; способна наслать грозу, град, бурю, засуху или – наоборот – отогнать тучи, вызвать дождь в случае засухи.

**Привычные занятия и склонности.** В новолуние, а также на исходе месяца, в некоторые календарные праздники босорки собираются вместе за селом, в заброшенных домах, в глубоких оврагах на шабаш, где веселятся вместе с упырями. Ночью вылетают через трубу на помеле, метле, мялке, на бочке, иногда – в возке, который везут черные кошки, или верхом на человеке, превращенном ею в коня. Знает свойства трав, собирает их с магическими и лечебными целями. Босорки любят танцевать при свете луны, заманивают парней и губят их.

**Из способов распознавания** наиболее типичны следующие: калечение в свентоянскую ночь животного-оборотня; опознание

босорки во время церковной службы с помощью магической скамеечки (изготовленной за период со дня св. Люции до Рождества) или перьев чеснока, пророщенного через змеиную голову; кроме того, верили, что спровоцировать приход босорки можно, сжигая поленья, отложенные по одному со дня св. Люции до Рождества и ряд др.

**Южнославянская вештица.** Совмещает в себе свойства реальной женщины и демона, но в гораздо большей степени, чем ведьма, обнаруживает свою демоническую природу, сближаясь с такими мифологическими персонажами, как мора, стрига, самодива, вампир.

**Имена, названия** в определенной степени отражают отдельные свойства персонажа, напр., термины, связанные с глаголами "колдовать", "знать", "манить", "отбирать", "хватать", или с определением внешних признаков вештицы, ее функций, с названиями других демонов: серб. — *вештица, вештерка, вештичина, циперница, штрига, морна, бркача, сркача, потковница*, и др.; болг. — *вещица, вещерица, магьосница, мамница, примамница, бродница, вражалица, обирачка, каспиа, баечка, бильярка, самодива* и др.

**Внешний вид.** Преимущественно старая женщина, седая, сгорбленная, косматая, с волосатыми ногами, заметными усиками, сросшимися бровями, часто косоглазая или с глубоко сидящими глазами, злобным взглядом, длинным носом. Нередко отмечается наличие хвоста или крыльев под мышками.

**Генезис.** Для вештицы характерен целый комплекс поверий, касающийся ее происхождения. По сербским данным: женщина, в которую вселился "дьявольский дух" или которая вступила в сделку с чертом, продала свою душу; вештицей становилась по достижении зрелости девочка, если была зачата родителями в недоброе время, в канун большого праздника; либо рожденная в "кошүльке" кровавого цвета; либо появившаяся на свет в последнюю фазу луны; по западно-сербским повериям, девушка-мора после замужества становилась вештицей, а та после своей смерти превращалась в вампира. По болгарским данным: вештицей могла стать старая женщина, потерявшая способность к деторождению (изредка — и молодые, если они были бездетными), она приобретала магическую силу с помощью колдовских трав или при содействии злого духа, дьявола; вселившийся в тело женщины нечистый дух в виде черной с красными точками бабочки делал ее вештицей; если при попытке оживить мертворожденную девочку на нее дули, то она, достигнув зрелости, становилась вештицей.

**Оборотничество.** По сравнению с ведьмой, вештица реже пользуется своими оборотническими способностями, и ряд ее мета-

морфоз менее многообразен. Чаще всего она принимала вид ночной бабочки, мотылька или птицы (курицы, индюшки, гуся, черной птицы), реже оборачивалась жабой, кошкой, собакой, волком; ее ипостасью также могли быть искры, огонь, светящиеся тела. Типичная для вештицы ипостась бабочки, которая в народном сознании воспринимается как воплощение и символ души (злого духа, души умершего предка), согласуется с широко известными представлениями о двоедушии. По признаку ярко выраженного двоедушия вештица примыкает к разряду полудемонических персонажей карпато-балканской традиции, демоническая душа которых во время сна покидает тело и в виде насекомого или птицы вредит людям или управляет тучами (ср. поверия о Брач. о том, что пока вештицы спят, души их управляют градовыми тучами, дерутся друг с другом, защищая посеvy своего села от градобития). Связь персонажей-двоедушников с повериями о бабочке как облике души обнаруживается в "демонологических" названиях бабочек в славянских языках и диалектах: русск. — ворогуша, душа, душечка; укр. — *відьма*, *босорканя*, *стрига*; болг. — *вещица*, *вещерица*, *мамница*; серб. — *вештица*; словен. — *vešča*, *veščka*; словац. — *bosorka*, *striga*, *černokňazník*; польск. — *wieszczycza*, *czarownica*, *ciota*, *mora*; луж. — *khodojta*<sup>3</sup>.

**Время активизации.** Как и ведьма, вештица обнаруживает связь с некоторыми праздниками и периодами календаря. На первое место у южных славян выступает Юрьев день, затем — Рождество, день св. Евдокии (I. III.), канун Иванова дня, пятница или суббота Страстной недели, "волчи" дни и некоторые др.

**Злокозненные действия.** Как и для других персонажей анализируемого ряда, стержневой функцией вештицы является отбирание молока у коров и овец (для чего она собирает росу или, раздевшись донага и оседлав навоу ткацкого стана, объезжает загоны для скота, опоясывает их красными нитками, которые затем закапывает в землю); в северновосточной Болгарии, кроме того, вештицам и магьосницам приписывалась способность отбирать урожай злаков (для чего они срезали по одному колоску в четырех концах поля и переносили их на свой участок; собирали росу с чужого хлебного поля, замешивали на ней тесто и испеченный хлебец клали в свой амбар). Типичной функцией вештицы считалось и насылание порчи. Сербы верили, что она могла вызвать болезни у людей, напускала мор на скот, нападала на людей, пугала их, ссорила между собой, могла убить одним взглядом. Но наиболее опасной чертой сербской вештицы был ее вампиризм: считалось, что она поедает младенцев и человеческие сердца (чудесной палочкой, прутом, веткой

вештица дотрагивается до груди спящего человека, вынимает сердце, поедает, а тело на груди срастается); люди, сердце которых съели вештицы, в дальнейшем неизбежно погибали (напр., под упавшим деревом, от удара молнии). Особенно активно они вредили беременным женщинам, могли вынуть плод из материнской утробы, съедали его, пили кровь детей и животных, питались мертвечиной. В Черногории считали, что женщина, желающая стать вештицей, должна была прежде съесть своего ребенка, а затем уже могла поедать чужих детей; о внезапно умершем, не болевшем до того ребенке, говорили: "... проклятые вештицы выпили его сердце". Вампирические свойства болгарской вештицы, менее заметные по сравнению с сербской, проявляются в ее склонности душить спящих людей, пить кровь детей и животных, становиться вампиром после своей смерти. Показательно сближение этих персонажей на терминологическом уровне, отмеченное в повериях о том, что крупные ночные бабочки — это вампиры, прилетающие пить человеческую кровь, в Панагюрище их называли *вещерицы*.

В южнославянских повериях более активно обнаруживает себя мотив, связанный со способностью вештицы управлять стихиями (тучами, градом, ветрами) и связь ее с небесными светилами (сбрасывание луны на землю, превращение в звезду, в комету). Согласно быличкам из северо-западной Болгарии, вештица с помощью волшебного сита заставляет луну сойти с неба ("ловит" месяц ситом), отчего и происходят лунные затмения. В западной Болгарии рассказывали, что вештица превращает месяц в корову и надаивает молоко.

Кроме перечисленных функций, болгарским вештицам и магьосницам приписывалась способность насылать и одновременно лечить все болезни; лишать голоса людей, поющих по ночам; похищать медоносность пчел; превращать юношей в оленей, а девушек — в лани; соединять и разлучать людей и ряд др.

Мотив полетов на совместные сборища довольно подробно разработан в сербо-хорватской демонологии. Считалось, что они происходили ежегодно (или трижды, пять раз в году) в канун Рождества, Юрьева дня, дня св. Евдокии или в другие даты. Традиционными местами таких слетов были высокие деревья (особенно часто — грецкий орех, дикая груша, дуб, дупла оливковых деревьев), подножье тенистых деревьев, заросли можжевельника, перекрестки дорог, заброшенные строения. Поздно ночью вештицы мазали тело волшебной мазью (сделанной, как считали в Самоборе, из умерших некрещеных детей), произносили заклинание и вылетали через трубу на метлах, веретенах или верхом на человеке. Их полет сопровождался грохотом, свистом, ветром, а следом

тянулся огненный хвост. На сборищах избирали главную вештицу, угощались сердцами младенцев, каждая из вновь появившихся на слете должна была принести в жертву своего ребенка или ближайшего родственника.

В болгарской традиции мотив совместных игрищ и трапез слабо отмечен в комплексе поверий о вештице и в большей степени закреплен за самодивидами, которые по определенным дням собирались вместе под большими деревьями, в зарослях шиповника или ежевики, на нечистых местах (свалках, пепелищах, мусорниках, возле навозных ям), где они играли, водили хороводы, резвились, пировали, после чего на этих местах оставались выжженные круги, вырастало много грибов, а в народе они назывались "игрище", "самодивско хорище".

Приемы и магические действия по распознаванию вештицы широко представлены в сербо-хорватском ареале. Наряду со стандартными способами (калечение животного-оборотня, опознание во время церковной службы), известны и специфические приемы: влетевшую ночью в дом бабочку или птицу накрывали сосудом и ждали, кто придет утром с просьбой отпустить; переворачивали черепицу на крыше церкви в ожидании появления вештицы, умолявшей освободить ее; использовали целый ряд подобных способов символического нанесения вреда вештице, якобы вынуждавших ее придти и обнаружить себя. Обилие таких приемов объяснялось верованием, что будучи разоблаченной, вештица теряет свою магическую силу и становится обычной женщиной. Поэтому ее вынуждали исповедоваться в церкви или признаться принародно, что она вештица, и тогда она становилась просто знахаркой, способной лечить и снимать порчу. Вместо церковной исповеди или прилюдного покаяния, она могла уединенно исповедаться земле или своему очагу: выкапывала ямку и, наклонившись к ней, говорила: "Исповедуюсь тебе, черная земля и зеленая трава, что до сих пор была вештицей, и клянусь тебе, что больше не хочу ею быть. Прости меня, боже, и черная земля, и зеленая трава!"

\* \* \*

Таким образом, наиболее устойчивыми признаками для всех трех персонажей можно считать: женскую ипостась; связь с нечистым духом; во внешнем облике – старость, необычный взгляд или странности с глазами, наличие хвоста; календарную приуроченность активизации; из форм оборотничества – ипостаси птицы, жабы, кошки, собаки; из состава злокозненных действий – отбирание молока, насылание порчи, способность управлять стихиями.

Общими также являются мотивы полетов на совместные сборища и трудной смерти, а также приемы по распознаванию способом калечения животного (насекомого) и некоторые другие. Однако если учитывать различия и дополнительные характеристики, то расхождения между этими локальными типами оказываются весьма заметными. Главные из них связаны со степенью демоничности анализируемых персонажей, определяемой тяготением полесской ведьмы в большей степени к "человеческому" полюсу, а босорки и вештицы — к "демоническому". Это проявляется уже при описании внешних признаков (ноги с куриными лапами и шесть пальцев на руках у босорки, крылья под мышками у вештицы) и особенно в повериях о происхождении карпато-балканских персонажей. По характеру оборотнических свойств различия сводятся к двум типам преобладающих ипостасей: животных и птиц — для ведьмы, насекомых и птиц — для вештицы (промежуточное положение занимает босорка). При общем сходстве злокозненных функций по-разному проявляются вампирические склонности персонажей: единичные свидетельства для полесской ведьмы (ее душа летает пить человеческую кровь); характерное занятие босорки душить спящих людей, сосать их кровь, оставляя на теле синяки; одна из основных функций вештицы — способность поедать младенцев, сердца людей, пить кровь, питаться мертвечиной и т. п. Значительно более интенсивно проявляется способность управлять стихиями у южнославянских персонажей, которые, кроме того, могут воздействовать на небесные светила. Существенным отличием карпато-балканской традиции следует считать практически полное отсутствие календарно приуроченных обрядов изгнания и символического уничтожения вештицы и босорки, столь характерных для полесской ведьмы.

Ярко выраженная карпато-балканская черта, связанная с двоедущим босорки и вештицы, заставляет более пристально приглядеться к своеобразной (до сих пор никак не интерпретированной) дуэльности ведьмы, которая обнаруживается в практике ее ритуального сожжения или символического изгнания и в повериях типа: "На Купалу спалюют ведьму, шчо́б больше не ходила. Говорят, шчо́ в етот день ведьмы из ада выходят, потому спалить их надо", "ведьму на Яна прогоняют кострами", "уже посля Купалы нема их, ведъм, ниде..." (полесск.). В таком контексте уничтожаемая в купальском костре ведьма как бы символизирует абстрактную нечистую силу, злого духа, изгоняемого из села и из самих женщин, подозреваемых в ведьмарстве, в результате чего на какое-то время они считались обезвреженными, очищенными от скверны. Эти данные позволяют реконструировать и для восточно-

славянской ведьмы скрытый мотив двоедушия, признаки которого реализуются здесь в иных формах выражения и в рамках иной модели.

В целом полесская ведьма обнаруживает большее сходство с группой женских персонажей, обладающих способностью колдовать (ср. варианты названий типа: *знахорка, колдунья, ворожея, волшебница, шептуха* и под.); лишь отдельные ее свойства напоминают русалку (распущенные волосы, белая одежда, появление в злаковом поле, заманивание на бездорожье и к воде с намерением утопить).

Большая мифологичность (демонизм) образа вештицы, его более отчетливая связь с основными категориями архаической картины мира, с миром умерших, с природными стихиями и небесными светилами сообщает этому персонажу более высокий ранг в системе мифологических персонажей, сближая ее с морой, стригой, вампиром. При этом целый ряд вариантных отклонений дает болгарский тип вештицы (магьосницы): иначе представленный мотив полетов на шабаш, специфический мотив "сбрасывания луны", подробно разработанные мотивы об отбирании урожая злаков способом выстригания колосьев, терминологическое сближение с колдуньями и знахарками, с одной стороны, и с самодивидами, с другой.

Своеобразие типов "ведьм" в каждой отдельно взятой локальной традиции становится более заметным и связи кажущихся сначала случайными признаков более ясными, если расширить круг подобных сопоставительных описаний. Например, для демонологии средне-русских областей характерны поверия о ведьме-пережинщице, отбиравшей урожай ржи способом пережина (т. е. выстригая колоски узкой дорожкой крест накрест), которые дают интересный материал для сопоставительного изучения со сходными болгарскими повериями<sup>4</sup>. В Костромском крае мотив "пережина" является ведущим в характеристике ведьмы, однако здесь же в разных местах эта функция закрепляется то за колдунами, то за колдуньями, то за знахарками ("пережины делают люди, знающиеся с нечистой силой: колдуны, а больше колдуньи"; "их делает женщина при помощи беса"; "нечистый дух стрижет и колдунья"<sup>5</sup>). Часто такую "знающую" женщину называют просто "пережинщица", и если в местных повериях о ней функция "пережина" практически единственная ее характеристика, то не просто определить, считать ли ее вариантом ведьмы или это персонаж иного типа.

Заметным своеобразием отличается ведьма по данным русскоязычных сибирских быличек. Некоторые ее признаки дают совершенно неожиданные схождения с южнославянскими персона-



жами. В частности, в качестве одной из ее основных функций сибирские былички называют способность красть детей из чрева беременной женщины (а также теленка у стельной коровы). В Читинской обл. считали, что нельзя оставлять на ночь открытой трубу в доме, где есть женщины на сносях, т. к. ведьма превращается в сороку (которую называют "вещицей"), проникает через трубу в дом и похищает плод из материнской утробы, а вместо него кладет головешку, веник, лягушку или др. предметы<sup>6</sup>.

Характерными для сибирской ведьмы считались вредоносные действия по наведению порчи на людей, на скот, на предметы (так назыв. "надевание хомута"). Большая группа быличек строится на основе таких действий: ведьма "надевает хомут" на человека (насылает болезнь, увечье, тоску); "портит" скот (отнимает молоко, губит коней, насылает мор); "надевает хомут" на предметы (печь не топится, ружье не стреляет, овощи портятся); "портит" свадьбу, ссорит людей, преследует ночью в облике животного-оборотня и т. п. В сибирской ведьме проявляются черты повелительницы змей, волков, насекомых, которых она может напустить на людей, на скот, на поля; она может распоряжаться и нечистой силой (посылает вредить людям чертей и оборотней, насылает домового на скот). Вместе с тем, считалось, что она может помочь в охоте, в рыболовстве, в предсказаниях судьбы, излечении и т. п. Известны в этом регионе и мотивы о полетах ведьмы на шабаш, о калечении животного-оборотня для распознавания ведьмы, о трудной смерти ведьмы в случае, если она не могла передать кому-нибудь свое колдовское умение и ряд др.

Набор вредоносных действий этого типа в сибирских быличках закрепляется за персонажами разного терминологического определения: *ведьма*, *хомутница*, *ворожея*, *знахарка*, *шаманка*, *колдунья*, *колдун*. Более последовательно за термином *ведьма* фиксируются мотивы ночных полетов на метле (причем не обязательно на шабаш, таким способом она вылетает через трубу своего дома, чтобы вредить) и отбирания молока. Мотивы о повелевании зверями, змеями, насекомыми, нечистой силой — в большей степени характерны для персонажей с названием *колдун*, *колдунья*. Однако в целом в каждой местности бытует особая комбинация признаков ("блуждающих функций"), которые закрепляются то за одним, то за другим термином.

Внешним признаком, отличающим ведьму, сибиряки считали перевернутое отражение человека или предмета в ее глазах (в зрачках). Это постоянное внимание к особенностям глаз или взгляда ведьмы характерно для многих славянских традиций. Поляки, например, считали, что чаровницу можно узнать по воспаленным,

покрасневшим глазам, слезящимся или "бегающим" или по дикому взгляду. Основной комплекс вредоносных функций польской чаровницы совпадает с общеславянским типовым перечнем: отбирает молоко у коров (сбивая росу, надаивая молоко с веревки, высасывая из вымени коровы в виде ужа или жабы); может вызвать неурожай (насылая на посевы насекомых, грызунов, градобитие, засуху); наводит порчу на людей и скот. Очень популярны поверия о полетах польских чаровниц на Лысую гору на шабаш в свентоянскую ночь или накануне дня св. Люции (верхом на метле, лопате, кочерге, палке, на плуге, лошадином черепе, на животных, в ступе). По судебным делам о ведовских процессах XVII в. часто упоминалась способность чаровниц вызывать эпидемии и мор, засуху, неурожай, стихийные бедствия, болезни и т. п. Любопытно, что только по старым письменным источникам фиксировалось польское поверие о том, что чаровница представляет особую опасность для новорожденных. Лишь единичные народные поверия упоминают о злой старухе, преследующей и пожирающей детей<sup>7</sup>, в контексте же общеславянских представлений о ведьме этот вампирический мотив, по-видимому, раскрывает наиболее архаические представления, связанные с персонажами анализируемой группы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Купальскія і пятроўскія песні (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1985. С. 90–106.

2. **Виноградова Л. Н., Толстая С. М.** Мотив "уничтожения-проводов нечистой силы" в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 99–118.

3. **Терновская О. А.** Бабочка в народной демонологии славян: "душа-предок" и "демон" // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989. С. 151–160.

4. **Арнаудов М.** Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 12. С. 269.

5. **Терновская О. А.** Пережины в Костромском крае (по материалам анкеты "Культ и народное сельское хозяйство" 1922–1923) // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 119.

6. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 350.

7. **Baranowski B.** W kręgu upiórów ... S. 232.

## ВЕЛИКОПОСТНАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОМ КАЛЕНДАРЕ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

Календарные обряды славянских народов представляют собой весьма пестрое образование, сложившееся в результате совокупного действия целого ряда факторов: преобразования и переосмысления языческих обычаев под влиянием христианской церкви, усвоения разнообразных меж- и инославянских влияний, спонтанного развития отдельных локальных традиций и т. д. Немалую роль в формировании календарной обрядности славян сыграли конфессиональные различия, а также фактор вхождения этноса в определенный культурно-языковой союз. Воссоздание истории тех или иных календарных праздников и обычаев затруднено недостатком исторических данных, сложностью в поисках "посредников" (в тех случаях, когда речь идет об историческом "отождествлении" ритуалов, принадлежащих этносам, живущим в значительном удалении друг от друга), невозможностью надежного разграничения генетического родства некоторых явлений, этнических универсалий и случаев заимствования.

О весеннем периоде славянского традиционного календаря существует довольно обширная литература. Сравнительно-исторический подход характерен для классического труда Е. В. Аничкова<sup>1</sup> и исследований А. И. Кирпичникова и А. Н. Веселовского, касающихся культа св. Георгия и связанного с его именем праздника<sup>2</sup>. В последние годы это направление получило развитие в работах А. Н. Анфертьева, посвященных мартовской обрядности балканских и славянских народов<sup>3</sup>. В западнославянской этнографии особое внимание уделяется процессам адаптации и трансформации традиционных форм культуры в современных условиях, а также их социологическому аспекту. Исследование этих вопросов и составляет основное содержание коллективных монографий "Masopustní tradice" (Brno, 1979); "Výroční obyčej: Současný stav a proměny" (Brno, 1982).

Однако большинство работ по весенней обрядности отдельных славянских народов имеет преимущественно описательно-систематизирующий характер. Многочисленные и весьма разнообразные обряды весеннего цикла рассматриваются в них, как

правило, в строгом соответствии с их календарной последовательностью. Основное внимание в этих работах уделяется наиболее заметным весенним праздникам и обычаям, таким как масленица, возжигание костров, "проводные" ритуалы, украшение зеленью, купальская и юрьевская обрядность. Характерный пример такого подхода — известная монография В. К. Соколовой<sup>4</sup> и коллективный труд, посвященный весенним праздникам народов, населяющих страны зарубежной Европы<sup>5</sup>.

Сложность исследования весенней обрядности славянских народов связана, как нам кажется, прежде всего с некоторыми специфическими особенностями, заметно отличающими ее, в частности, от зимнего цикла календаря. Так, если для последнего характерны "центростремительные" тенденции, приводящие к концентрации ритуалов и верований на ограниченном отрезке времени (основная их часть приходится, как известно, на святочный период), то весенние обряды имеют иную структуру, подчиненную скорее противоположным тенденциям. Само понятие "календарный" по отношению к ним является достаточно условным, поскольку ритуальные практики, верования и регламентации приурочиваются, как правило, не к какой-либо определенной дате, а протяженному периоду времени. Для весенних обрядов характерны дискретность и относительная подвижность, незакрепленность. В связи с этим, как кажется, при изучении весеннего периода календаря следует отказаться от строго "хронологического" подхода к материалу. Для осмысления весенней обрядности славян как определенного целостного образования, сохраняющего межэтническое (общеславянское) единство, важно было бы установить возможно более полный перечень ("словарь") общеславянских ритуально-мифологических сходжений и описать их жанровые (мифологические, ритуальные, фольклорные) и ареальные модификации. Такой подход близок "морфологическому" принципу исследования календаря, который был в свое время предложен В. Я. Проппом<sup>6</sup>, но, к сожалению, не получил в современной этнографической науке должного развития. Исключение составляет лишь книга Т. Колевой<sup>7</sup>, где сделана попытка взглянуть на обрядность дня св. Георгия с позиций системно-морфологического подхода, разумеется, в той мере, в какой это возможно осуществить на материале одного праздника.

Нельзя не заметить, что по целому ряду признаков весенний цикл подразделяется на два периода, границей между которыми служат пасхальные праздники. При этом передвижным рамкам цикла вполне соответствует ряд стабильных календарных дат. Начало периода приходится на масленичную обрядность (что, есте-

ственно, не исключает тесных связей последней с зимним циклом календаря) и мартовские праздники, середина – на пасхальные праздники и коррелирующие с ними обычаи дней св. Георгия, Марка, Еремии; а завершает цикл троицкая обрядность, соотносимая с купальскими и петровскими праздниками. Эти три ключевые "точки" годового пространства – масленица, Пасха, Троица – притягивают к себе значительную часть весенних ритуалов и поверий и одновременно обозначают внутренние и внешние границы весеннего цикла. В настоящей работе нас будут интересовать обряды и верования, относящиеся к ранневесеннему периоду, в целом ограниченному временными рамками Великого поста.

Во многих отношениях Великий пост<sup>8</sup> представляется совершенно исключительным периодом славянского календаря, своего рода межвременьем, составляющим оппозицию основной – большей – части года. Не играют свадьбы, нарушаются привычные формы общения внутри отдельных групп традиционного социума (например, для молодежи некоторых славянских этнодиалектных зон Великий пост – это период, который отделяет зимние посиделки, завершающиеся в мясоед, от "улицы", начинающейся зачастую лишь после Пасхи). На довольно длительный период времени выходит из употребления не только скромная пища, но и домашняя утварь, используемая для ее приготовления, столовые приборы, курительные трубки, некоторые виды одежды (например, расписные платки), женские украшения, многие музыкальные инструменты. Изменяется и бытовой уклад жизни, что продиктовано соответствующими церковными установлениями: люди едят единожды или дважды в день, спят меньше обычного, супруги воздерживаются от половых сношений, молодые люди – от ухаживаний за девушками и т. п. Наиболее же заметны изменения, касающиеся форм коллективного досуга: почти исчезают на время уличные увеселения, а репертуар домашних песнопений состоит, например, в России преимущественно из "божественных" песен: псалмов или духовных стихов. Кое-где в течение Великого поста исполняются совершенно особые танцы и хороводы, допустимые только в это время. Яркий пример тому – болгарский *буенец* (*боянец*, *буян* и др.) – "хоро несклопено, несхватано" (разомкнутый хоровод, участники которого не держат друг друга за руки)<sup>9</sup>.

Иную ситуацию можно наблюдать в великопостной обрядности. Лишь на первый взгляд ритуально-мифологический комплекс Великого поста производит впечатление "паузы", разделяющей два крупных и, казалось бы, столь несхожих друг с другом обрядовых цикла: масленичный и пасхальный. На самом же деле Великий пост чрезвычайно насыщен ритуальными практиками, верованиями,

регламентациями и запретами, имеющими протяженное календарное приурочение. Кроме того, ритуальное пространство Великого поста включает в сферу своего влияния не только эти семь постовых недель, но также, отчасти, — масленичную и пасхальную недели, а иногда захватывает — хотя бы фрагментарно — юрьевскую и первомайскую обрядность.

Если же отвлечься от конкретного календарного приурочения отдельных ритуалов и поверий, то выясняется, что ранневесенняя обрядность представляет собой не сумму масленичных, первомаевских, благовещенских, пасхальных и других обычаев, а единый ритуально-мифологический комплекс. У разных славянских народов он включает в себя инициальные ритуалы, очищительные обряды, ритуалы изгнания демонических сил; обряды, связанные с представлением о временном пребывании на земле душ умерших, поверья о "пробуждении" земли, аграрно-хозяйственные ритуалы, направленные на возбуждение вегетации, и др. Однако, поскольку некоторые из них — в частности, ритуалы изгнания демонов и представления о визите предков, — характерны не столько для ранневесенней обрядности, сколько для всего весеннего периода, то в настоящей работе они рассматриваться не будут.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с обрядностью великопостного цикла, — большое количество ритуалов пограничного типа и инициальных магических практик (т. е. тех, которые традиционно связываются с так называемой "магией первого дня"). Эти ритуалы имеют отношение к биологической и социальной жизни человека и его хозяйственной деятельности. Среди множества других отмечаемых весной календарных дат особенно выделяются в этом смысле масленичное заговенье (для всех славянских традиций), Великий четверг (у русских), Юрьев день (преимущественно для православных южнославянских традиций). В Сербии и Македонии, например, известен обычай ежегодно взвешиваться в Юрьев день на самодельных весах, устроенных на каком-нибудь зеленом дереве, с тем, чтобы узнать, насколько изменился человек за истекший год (Шапкарев: 130; Филиповић СК : 398; Петровић СЦГ : 448; впрочем, то же могли делать и в Чистый понедельник, ср. Трајкоски : 224). В этот же день сербы считали необходимым просыпаться раньше обычного, чтобы в течение года не лениться и избежать дремоты (ср.: Беговић : 146; ср. в Гевгелии то же верование применительно к Чистому понедельнику: Тановић : 42). Аналогичным образом осмыслились и некоторые другие обычаи: словаки полагали, что на масленицу человек непременно должен быть сыт, иначе он будет голодным весь год (Horváthová : 25), в Левче (Шумадия) считалось, что если не помыться в

Чистый понедельник, то будешь нечистым весь год (Мијатовић : 133) и т. п. Южным славянам также хорошо известно представление о Юрьевом дне как хозяйственной границе года: в этот день в Груже сменялись пастухи (Петровић ЖОГ : 243); в Полице (Далмация) – "mešat granice" полей (Ivanišević : 50) и др. К ранневесеннему периоду относятся также и отдельные инициальные обычаи социально-адаптирующего типа. Так, в Груже (Шумадия) в день Сорока мучеников девочки, собираясь вечером у костра, впервые учились вязать (Петровић ЖОГ : 241), а в Юрьев день мальчикам впервые надевали штаны и перевязывали их поясом (Там же : 244); в Скопской Черной Горе (сев. Македония) на первой неделе Великого поста детей впервые вели в школу (Петровић СЦГ : 445); в р-не Отока (Славония) мальчикам в это время надевали штаны, а девочкам впервые – бусы (Lovtetić : 399).

Соотношение границ жизненного и годового циклов заметно в масленичном обычае (обл. Фрушка Гора, сев.-вост. Сербия) : прихожане, выйдя из церкви, прыгали с церковного порога, причем считалось, что прыгнувший дальше будет дольше жить (Шкарић : 92). Вообще немало ранневесенних практик и обычаев было связано с идеей преодоления временных границ. Так, в Ороликe и некоторых других сербских этнодиалектных зонах принято было задерживаться в масленичное заговенье на гулянии как можно дольше (Бабовић : 245), или же ложиться в этот день спать очень поздно, когда уже начнут гаснуть звезды (Тановић : 36)<sup>10</sup>. В Скопской Черной Горе считали также, что с масленичного четверга "заврђује дан на лето" (Петровић СЦГ : 444). В Софийском окр. (Копривштица) в день 9 марта дети выходили на край села с маленькими каравайчиками и там скатывали их по земле с какой-нибудь могилы со словами: "оттърколи се зима, дотърколи се пролять!" ("откатывайся, зима, прикатывайся, весна!") (Арнаутов : 78).

Как уже отмечалось, для русских датой, сосредоточившей значительное количество инициальных практик, был Великий четверг. По материалам В. Магницкого, например, в Уржумском уезде Вятской губернии в этот день "до солнца" все женщины пряли, чтобы не лениться весь год; умывались с "серебра" и умывали детей, чтобы быть весь год белыми и чистыми; пересчитывали и перебирали весь скот, домашнюю птицу и все вещи в доме, чтобы они не убывали в течение года; выносили во двор мусор, чтобы обезопасить себя на год от насекомых; обходили дом с чтением 102 псалма Давида, защищая тем самым себя и дом от воров; кормили скот, чтобы он был сытым весь год и т. п. (Магницкий : 100). Такое же значение придавалось Великому четвергу и в ряде других мест России (ср.: Зеленин 1 : 254, 409, 420 и др.).

Идея пограничности великопостного цикла, о которой нам уже приходилось говорить, ясно прослеживается в ритуалах социально-детерминирующей направленности. К периоду Великого поста приурочено подавляющее большинство обрядов чествования молодоженов, заключивших брак в течение прошедшего года. Значительная их часть хорошо описана в специальной литературе: это относится и к восточно- и западнославянским масленичным обрядам<sup>11</sup>, и к русскому пасхальному обычаю окликать *молодых* (ср. *вьюнец*, *вьюнишник*)<sup>12</sup>. В тех же работах рассматриваются и ритуалы, содержащие элементы наказания и осуждения неженатой молодежи, имеющие многочисленные античные и европейские параллели. Смысл большинства ритуалов чествования молодоженов состоит в общественном признании их изменившегося социального статуса. Ритуалы как бы устанавливают четкую границу в семейной структуре общества. Фактически именно они завершают годовой матримониальный цикл, кульминация которого приходится в разных славянских традициях либо на осень, либо на мясоед, предшествующий Великому посту. На первый план в ритуалах этого типа выступает разрыв старых социальных связей молодоженов (ср. например, откупание от девушек в русском вьюнишнике – Свирелина: 32) и вхождение их в новый статус, осуществляемое зачастую с помощью угощения, понимаемого как своеобразная входная плата, выкуп места в новой компании (ср. пол. *wkup do bab*).

Хуже и фрагментарнее описаны соответствующие южнославянские ритуалы. И если их зимние варианты все же известны<sup>13</sup>, то весенним обычаям повезло в этом отношении значительно меньше. Южнославянские весенние обычаи, посвященные молодоженам, совершаются, как правило, в Тодорову субботу (первую субботу поста) или Юрьев день, реже – в другие праздники. У болгар, например, до Юрьева дня молодая женщина, вступившая в брак в течение прошедшего года, могла появляться в общественных местах только в свадебной одежде и обуви и должна была – независимо от времени года – носить верхнюю одежду и полуприкрывать лицо платком. В Юрьев день старший сват, крестная мать, посаженный отец или кто-нибудь другой снимали с молодой верхнюю одежду и свадебный головной убор и надевали на нее традиционную одежду замужних женщин. По завершении ритуала молодая приобретала облик замужней женщины, миновав достаточно длительный переходный период, когда ее облик и статус были крайне неопределенны (см. Маринов НВ : 456; Маринов ИП : 141). В Софийском округе в Тодорову субботу или Юрьев день женщина впервые после свадьбы выпекала хлеб и относила его в церковь,



где его и оценивали замужние женщины (Янева : 29–30). В Гевгелии в этот же день невесты выстраивались перед церковью в том порядке, в каком они венчались в течение года, и после службы женщины целовали руки всем присутствующим; именно после этого дня молодую женщину переставали называть "нивесто" и обращались к ней уже по имени (Тановић : 43). Отметим также известное в р-не Лазарополя "велигденско коло", которое исполняли женщины, вышедшие замуж в течение года (Јанковић : 87).

Вторая особенность ранневесенней обрядности – развитая система очистительных ритуалов, необычная их сконцентрированность на достаточно ограниченном отрезке времени. К их числу принадлежит очищение души и тела (воздержание от пищи), изведение насекомых, очищение дома, изгнание хтонических существ (змей и т. п.) и охрана от них, обновление домашней утвари, уничтожение "старой" пищи и некоторые другие.

Воздержание от скоромной пищи в течение всего поста (с единичными исключениями для детей, больных и стариков) сочеталось в традиционной культуре славян с кратковременными и почти всегда индивидуальным отказом от принятия пищи вообще в отдельные особо значимые периоды. В соответствии с церковными Установлениями, такими днями считались первые три дня поста и Страстная пятница. Южным славянам, в частности, были известны две формы особо строгого поста: "тример" – воздержание от пищи и иногда воды в течение первых трех дней поста' или 'принятие пищи один раз в три дня', ср. болг. *тримирната недела* 'первая неделя поста'; а также обычай "се једноничи" – воздержание от всякой пищи в течение одного дня', приуроченный, как правило, к концу Великого поста. В других славянских традициях подобные строгие посты могли именоваться по-разному, ср. хорв. *postit gloriју* 'поститься строго в течение того времени, пока молчат колокола, т. е. со Страстного четверга до субботы', полес. *сухий лист* 'воздержание в тот же период от еды и воды', белор. *жылныковаць* 'воздерживаться от всякой еды, начиная с Великого четверга – жылныка' и др.

Подобные ограничения осмыслялись и трактовались в народной культуре по-разному. Иногда такой пост "оберегал" человека от несчастий в течение года (Вукомановић : 346); старики надеялись получить таким образом отпущение грехов (Георгиева : 76); девушки – найти суженого и выйти замуж (СбНУ 1963, кн. 50 : 115); матери постились особенно строго для избавления детей от болезней (Телбизовы : 246) и т. д.

Значительное место в ранневесенней обрядности занимают ритуализованные действия, имеющие широкое очистительное и

апотропеическое значение. Эти магические практики, частью не будучи специфически весенними, тем не менее непременно присутствуют в обрядности великопостного цикла и почти не встречаются в поздневесенней обрядности. Основная их часть тяготеет к двум "точкам" великопостного периода: "Чистому" понедельнику ("Чистой" среде – у католиков), т. е. первому дню Великого поста; а также к "Чистому" (Страстному) четвергу. В р-не Битоля (юж. Македония), например, обметают сад, чтобы он был чистым в течение года, а также чтобы обезопасить себя летом от града и непогоды (Вукомановић: 346); в Лесковацком крае утром в Чистый понедельник умываются, чтобы быть белыми в течение года, и выбрасывают мусор на перекресток, чтобы летом не кусали блохи (Ђорђевић: 369); в Гевгелии вытряхивают на улице одежду и постели (Тановић: 42); в Междумурье (сев.-зап. Хорватия) – чистят курятники (Blažeka: 70); в Груже – проветривают дом (Петровић ЖОГ: 241); у васоевичей сжигают остатки кукурузных стеблей и соломы (Филиповић ЦГС: 193); в других зонах те же действия (в особенности – сжигание мусора) могут совершаться в день Сорока мучеников, на Благовещенье и иные праздники. В восточно- и, отчасти, западнославянских традициях аналогичные очистительные ритуалы отнесены, как правило, к Страстному четвергу: это и обязательное купание в проточной или колодезной воде, обливание и купание лошадей (Анимелле: 230), мытье головы (Зеленин 2: 869); полоскание зубов в проточной воде (Karczmarzewski: 79); перетряхивание соломы с постелей и многое другое, ср. полес. запись: "Вымэтуць ўсё чысто і каб вынэсти за мэжу. Это каб ў тэбэ было чысто і ў полі чысто. Ў чысты чэтвэр" (ПА, Парохонск Пинского р-на Брестской обл.). Впрочем, все эти практики едва ли могут быть признаны собственно великочетверговыми, ср.: "То трэ шоб на пэрвы день паски ходыло до сходу сонца на двор и отмитало от хаты, шобы, ў ей было чысто ў року, жабы до ей нэ пайдут" (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Еще одной разновидностью весенних очистительных обрядов является ритуальное обновление жилища. Это может быть и только что упомянутое выметание и обметание дома, мытье стен и потолка (Зеленин 1:281; Нижегородская губ.); а также, главным образом, крашение и беление дома, ср.: "Чысты чэтвэр, хату прыбірали, мыли, красэли хату" (ПА, Ополь Ивановского р-на Брестской обл.). Побелка жилища справедливо связывается исследователями с "мифологической темой мира-света" и предстает в традиционной культуре "как акт ежегодного воссоздания этого (белого) света"<sup>14</sup>.

Весенний цикл ритуалов изведения насекомых (прежде всего – блох и тараканов), приходящийся в разных славянских традициях

преимущественно на великопостный период, естественным образом вписывается в круг обрядовых акций "переходного времени", нацеленных на уничтожение хтонических сил. Как оказывается, эти ритуалы могут быть приурочены не только к святочному периоду или некоторым окказиональным весенним событиям (например, в Косово – к первому кваканью лягушек или первому крику удода – в Полесье)<sup>15</sup>, но и ко многим почитаемым весной датам, в частности, к масленице (Македония, Хорватия), Тодоровой неделе (Косово), пятой неделе поста (Банатские горы), дню Сорока мучеников и Благовещенью (Лесковацкий край), Великому четвергу (русские) и др.<sup>16</sup>.

К этому же периоду относится значительное количество заветов, призванных обезопасить человека от встречи с гадами в течение предстоящего лета, а также ритуалы их изгнания. Как известно, у южных славян эти ритуалы приурочены по большей части ко дню св. Еремии (1.05), но могут иметь место и в обрядности великопостного цикла, в частности, в Тодорову субботу (Шкарић: 93) или на Благовещенье (Арнаутов: 79).

К очистительному комплексу, рассмотренному здесь по необходимости бегло, примыкают ритуальные практики, связанные с обновлением домашней утвари. Заметим, что эти действия характерны почти исключительно для великопостного периода, и ни в каком другом календарном цикле практически не встречаются.

В каждой из трех славянских традиций – восточной, западной и южной – тема очищения и обновления домашней утвари, разумеется, коррелирующая с "идеологическим" комплексом Великого поста, но тем не менее целиком к нему не сводимая, решается по-своему. В Полесье и некоторых южнорусских областях наиболее примечателен в этом смысле ритуал очищения хлебной дежи. Он приурочен обычно к Чистому четвергу, а также некоторым другим дням Великого поста: дежу моют, натирают солью и чесноком, подкуривают воском и хмелем, чтобы она весь год была чистой и в ней удавался хлеб; иногда ее еще и "наряжают" (перевязывают поясом или полотенцем), после чего выносят во двор на солнце, в частности, для того, чтобы "дежка соньцэ побачыла" (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.)<sup>17</sup>. К очищению хлебной дежи примыкает ряд других менее ритуализованных практик, связанных с обновлением домашней утвари, ср.: "Пэрэд чэсты чэтвэр всё мыэш. Мыли лопату, что хлиб содэлы в пичь, коробку мэли, что паску святэлы, самы обмывалыся до всходу сонця" (ПА, Ополь Ивановского р-на Брестской обл.). Впрочем, аналогичные обычаи можно встретить и в других славянских зонах. На Новгородщине, например, в Великий четверг до рассвета

парили молочную посуду и окуривали ее вереском (Зеленин 2:858); в Ярославской губ. в понедельник и вторник первой недели поста специально очищали всю посуду от вина и скоромной пищи (Архангельский:43); в Косовом Поле (юж. Сербия) по завершении масленичного заговенья кропили ночвы вином (Де ельковић: 260); на о. Чиов (Хорватское Приморье) в Чистую среду дети сбрасывали с очага цепи, на которых обычно висел котел, и волокли их к морю, где чистили от масленичных жиров (Škoda, Držić: 74); в р-не Отока в тот же день женщины выносили из села корзину с посудой (Lovrečić: 395) и т. п. В целом же для сербов и хорватов основной формой обновления домашней утвари в великопостный период был повсеместно известный обычай в первый день поста тщательно перемывать в щелоче всю посуду и некоторые предметы домашней утвари. В Лесковацком крае, например, "Рано изјутру (в Чистый понедельник – Т. А.) жене у врелој води изрибају судове и спреме их за посна јела. На тај начин се судови "изпосне" (Ђорђевић: 369); в Хорватии (Варош) "Iza poklada je čista srida. Na nju se sve čisti i pere. Trpeza, klupe, zdjele, tanjuri, žlice, sve se pepeli, pere i čisti" (Lukić: 295). Известно также обыкновение покупать в этот день новую посуду для приготовления постной пищи (Ђорђевић: 370); а старую – убирать на время поста на чердак (Бабовић: 244; ср. то же у поляков: Karczmarszewski: 50).

Ритуалы такого типа наиболее развиты в Польше, где старая посуда последовательно уничтожается в течение всего Великого поста. Так, с началом поста связывалось здесь представление о том, что "wstępna środa garnki tłucze" (Udziela: 67). В середине поста (на Средокрестье) и в конце его (Великий четверг, пятница, суббота) повсеместно в Польше совершался *porzecz, wybijanie, wupędzanie, zakoruwanie* (postu, żuru, półpościa) и некоторые другие ритуалы, состоящие по сути своей именно в уничтожении старой посуды: парни ходили по селу и разбивали горшки с журом (пеплом, гноем, нечистотами), а часто – просто старые горшки (см. хотя бы Kolberg 4:267; 11:146; 24:136; 28:80; Tomęś: 62). У словаков Венгрии в конце поста молодежь ходила *vynášať kýsel'*, т. е. разбивала горшок с "киселем" об землю (Manga: 445), и т. п. С этими западнославянскими обычаями коррелируют некоторые ритуалы из других славянских зон. У словенцев, например, в конце масленицы ряженный ходил по селу с корзиной старой посуды, которую затем разбивал об землю (Kuret: 51); на Вологодщине в первый понедельник поста принято было "вывозить черепья", "вывозить горшки"<sup>18</sup>. Любопытной, хотя и безусловной параллелью к названным ритуалам, может служить отмеченный Д. К. Зелениным нижегородский обычай убирать на Пасху с киота старые образа и уставлять его новыми иконами (Зеленин 2 : 735).

К этому следовало бы добавить и весенние ритуалы, посвященные обновлению домашнего огня<sup>19</sup>.

Избавление от остатков старой пищи, так же как и только что рассмотренные ритуалы, тесно связано с масленичной и предпасхальной обрядностью. В славянских католических традициях в конце поста символически уничтожается старая – постная – пища: словаки забрасывают на дерево соломенную куклу, говоря, что идут "kýselicu na vrbu vešat" (Václavík: 189) или же каким-либо иным способом прогоняют из села kýsel (kýselicu) – традиционную постовую похлебку. Поляки, как уже упоминалось, "хоронят" жур, а иногда вешают на крышу дома соломенного человека, называя его žurek (Wisła 1892, t. 6: 192), привязывают к ветвям деревьев флажки с растительным маслом (Matyas: 84); хорваты в р-не Отока, начиная с Великой среды, освящают в церкви три прута, якобы для того, чтобы бить ими постную еду: в первый день – kíselicu, во второй – горох, в третий – капусту (Lovretić: 399). Впрочем, старую постную пищу (сельдь и растительное масло) и на самом деле могли сжигать по окончании поста (Wisła 1898, t. 12:54; Kolberg 24:135; Pernica:52).

У восточных славян аналогичные обряды практиковались в отношении скоромной масленичной пищи, причем, как и у католиков, уничтожение остатков пищи могло иметь реальный и символический характер<sup>20</sup>. В масленичном костре, как правило, сжигали блины, пироги, сметану, лили туда яйца и молоко (ср., хотя бы: Зеленин 1:158; Ушаков: 200 и др.). В православных южнославянских традициях нам не известны столь же развитые формы "изгнания" старой пищи. Однако, некоторые параллели все же можно назвать. В Сербии, например, широко распространен запрет оставлять в доме по окончании масленицы остатки скоромной пищи: их либо доедают вечером в масленичное заговенье, либо дают зарок сделать это утром в понедельник (Павлович: 97); чаще же скоромные остатки отдают цыганам, обходящим с этой целью дома в Чистый понедельник (Мижатович: 156). Ср. в связи с этим поверье о том, что на масленичное заговенье цыганки "завязывают" рот людям, которые заговляются, чтобы те не могли много съесть, поскольку всё оставшееся от масленичной трапезы на следующий день должно достаться им (Дебель кович: 259).

Ритуально-мифологический комплекс, относящийся к уничтожению старой пищи, находит развитие в славянской весенней обрядности более позднего календарного периода. Мы имеем в виду, в частности, тот круг поверий и регламентаций, который М. Элиаде определил как "отмену табу на новый урожай, объявляемый с некоторого времени съедобным и безопасным для человека" (Элиаде: 65). На смену́ пище, изъятой из рациона в великопостный период, по завершении его появляется новая. В частнос-

ти, у южных славян в Юрьев день снимаются основные запреты на употребление новой мясной и молочной пищи, а также растительной пищи нового урожая. Болгары, например, до Юрьева дня не едят цыплят, ягнятины, чеснока, лука, салата и др. (Маринов ИП: 139); в Ясенице (Шумадия) только с этого дня начинают пить молоко (Павлович: 98) и т. п. Во многих славянских католических традициях отмена запретов такого рода отнесена к Великому (Зеленому) четвергу (см., например, Pośpiech: 175). Не касаясь этой темы подробнее (поскольку она в значительной мере "выходит" за календарные рамки великопостного периода), отметим все же, что семантика "новой" пищи ясно прослеживается в ритуалах поздневесеннего цикла. Так, у племени кучи (юго-вост. Черногория) в Юрьев день "се гледа да је цио ручак од новога смока" (Дучић: 241); в зап. Болгарии на Пасху обновляют закваску для теста и готовят "нов, или млад квас" (Арнаутов: 89). Запреты на употребление различных сельскохозяйственных культур последовательно отменяются на протяжении всего поздневесеннего и летнего периодов.

Огромную роль в славянском великопостном (ранневесеннем) цикле играют поверия, ритуалы и регламентации, относящиеся к земле. Преимущественно у восточных славян широкое развитие получил комплекс представлений о том, что начиная с поздней осени и до определенного момента весной земля "закрыта": она "спит", "замерла" и т. п., в связи с чем до этого момента ее нельзя "трогать" (рыть, копать, городить заборы, вбивать клинья, а главное – пахать и сеять). Чаще всего днем, когда земля просыпается и оживает, называют Благовещенье<sup>21</sup>, хотя в целом по разным славянским традициям разброс дат, связанных с этим верованием, достаточно велик: интересующие нас мотивы охватывают период от Сретенья (2.02) до Юрьева дня (23.04), ср.: "До Благовіщення не копають і не тривожать землю, говорять, що земля спить. А після благовіщення говорять, що земля вже встала і тоді вже орють і сіють" (Толстые: 113)<sup>22</sup>; "Верује се да у Сирнице (на масленицу – Т. А.) земля спава, због тога се у пољу не ради" (Борбевић: 366). В Полесье полагали также, что "до благовешчанья земля чэ чэрэвата и дупцом ее нельзя бить и кола ўбивать и копать" (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.); на Виленщине считали, что тот, кто бьет по "поросной" до Благовещенья земле, "тот забивае спор ў землю" (Виленский вестник, 1895, № 68, с. 1). Пробуждение земли весной осмыслялось в восточнославянской традиции по-разному, ср.: "Тоды (на Благовещенье – Т. А.) ўся земля колыхнеца ў етый праз'ник, усе коренья здвинуца и пойд'от ужэ в ројст, појдет ројсти" (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.);



которые ритуальные воплощения (ср., например, калужский обычай "греть весну"), но это — тема специальной работы.

Отмена табу на обработку земли объясняет в конечном счете и немало других ранневесенних магических практик, в частности, тех, которые направлены на "возбуждение" вегетации, обеспечение роста и развития ряда культурных растений. В основе большинства подобных обычаев — различные виды организованного движения, в том числе танцы ("на лен", "коноплю" и др. культуры), катание с гор и на лошадях, хороводное движение и др.<sup>23</sup>. Значительная часть этих ритуалов совершалась, как известно, на масленицу, хотя в целом они встречались в составе различных ранневесенних праздников. Так, например, в России девушки катались на донцах прылок с гор ради урожая льна не только на масленицу, но и в течение всей первой недели поста (Зеленин 2:712, Московская губ.); обычай скакать на досках, известный преимущественно как масленичная игра, в Белоруссии мог приурочиваться к Благовещенью (Сержпутовский, № 1040), а в центральной России еще в XVII в. фиксировался как пасхальный (Харузин: 147). В Пензенской губ. кулачные бои устраивались в течение всего поста "не из одного удовольствия и потехи, а из-за того, чтобы получить более сильный урожай в наступающее лето" (Горбунов: 93; цит. рукопись из архива В. Н. Тенишева); в Словакии на Сретенье принято было выпекать длинные пирожки — *gezance*, чтобы и лен уродился таким же длинным (Horváthová: 25); в Силезии к пасхальной неделе приурочены конные процессии в полях, направленные на обеспечение будущего урожая (Pośpiech: 201–203) и т. п. Примечательно в этом отношении бытование известного всем славянским народам обычая расплетать волосы, продуцирующего вегетацию сельскохозяйственных культур: у словаков, например, он повсеместно фиксируется как масленичный (EAS: XIII/12), в Московской губ. — как пасхальный (Зеленин 2:713), а в Скопской Котлине (сев. Македония) — как юрьевский (Филиповић СК:398). По-видимому, в один ряд с этими магическими практиками можно поставить и пасхальные игры с яйцом, когда яйцо скатывают по земле или особым лоткам.

Впрочем, ритуалы и верования, относящиеся к яйцу, представляются вполне самостоятельной и важной "темой" весеннего цикла, породившей множество самых разнообразных ритуалов и верований, ср. хотя бы оглаживание яйцом скота и людей, закапывание его в посевы, катание яиц, ритуальные действия с яичной (причем, не только пасхальной) скорлупой и многое другое<sup>24</sup>. Также и в ранневесенней обрядности ритуалы, связанные с яйцом, известны достаточно широко. Так, например, сбор яиц имеет место не только в белорусском волочечном обряде, но и в других обря-



довых обходах великопостного цикла, ср. словац. *vajkovat'* 'собирать яйца на пятой неделе поста' (Zatko: 73), а у южных славян — и на масленицу (ср. Павловић: 97). Повсеместно известное умывание "с яйца" в предпасхальный период находит прямые параллели в масленичной обрядности: например, в Лесковацком крае на масленичное заговенье домочадцы умываются водой, в которой накануне варились яйца для "ламканья" (Ћорђевић: 369), см. ниже.

Что же касается яйца как главного элемента праздничной трапезы, то оно нередко является последней скоромной пищей, съедаемой в масленичный ужин. Обычай заговляться вареными яйцами известен очень широко. В обл. Фрушка Гора, например, на масленицу после ужина все домашние непременно едят яйца (Шкарић: 92), в Подольской губ. вечером на масленицу хозяйка давала домочадцам по кусочку вареного яйца, чтобы им "не наскучил пост" (Данильченко: 126). Тот же обычай принимает иногда и более ритуализованные формы: гуцулы на масленицу, взяв вареное яйцо в руки, переносят его через голову и кусают с левой стороны, говоря: "Аби та не вкымило сї (скоро минуло) говіне, йик минї оце йийце з'їсти!" (Щухевич: 210).

В составе ранневесенней обрядности славянских народов можно выделить по меньшей мере два обычая, смысл которых состоит в нарушении целостности яйца как мифологического аналога зерна и семени. Семантика распада находящегося в земле семени вполне отвечает аграрно-хозяйственному комплексу великопостного цикла (ср. снятие табу на обработку земли, магические действия, направленные на усиление вегетации и др.).

Во-первых, это распространенная у славян пасхальная игра, участники которой стараются разбить яйцо, находящееся в руках у соперника, ср. *укр. ловлять яйца, полес. бьюця яйцами, ў битки гуляють*, серб. *туцају се јајума* и др. Хотя пасхальный характер обычая и не вызывает сомнения, отметим все же его возможные календарные перемещения — на масленицу (Дебельковић: 259) или Юрьев день (Фабијановић: 167); в то же время за пределами великопостного цикла обычай встречается крайне редко (см. Успенский: 73–74).

Кроме того, южным славянам известен масленичный обычай, представляющий собой вариант восточнославянской святочной игры "калиту кусать"<sup>25</sup>, ср. серб. *ламање, ламканье, хамканье, амканье, клоцање*, болг. *хамкане, амкане, ацкане, лъжене* и др. Вечером после масленичного ужина на нитку или тонкую веревку к потолку привязывают яйцо и раскачивают его, после чего каждый из домочадцев пытается поймать яйцо ртом и надкусить его. Обычаю повсеместно придается продуцирующее значение, считается,

что его исполнение влияет на плодovitость скота и домашней птицы, что "ламкаѣ" способствует урожаю и т. п. Отнесение этого обычая у южных славян к масленице (а не святкам, как на Украине), судя по всему, объясняет и второе отличие, существующее между южнославянским и украинским вариантами. На Украине в качестве "калиты" используется по преимуществу хлеб или яблоко, в то время как у южных славян – на масленицу – яйцо. Тогда же, когда наряду с яйцом появляются и другие продукты (хлеб, халва), "ламане" яйца открывает масленичную игру (Арнаутов: 60).

Разрушение яйца (=семени) как залог, необходимое условие будущего урожая лежит в основе и ряда других магических практик и гаданий великопостного периода. Укажем лишь на одно из них. На Благовещение гуцулы кладут на крышу дома яйцо, на котором угольком символически отмечают овес, кукурузу и др. культуры; яйцо оставляют на ночь на крыше, а утром смотрят: на каком рисунке яйцо лопнуло, та культура и обещает быть урожайной в текущем году (Шухевич: 215).

Таковы некоторые, на наш взгляд, важнейшие ритуально-мифологические концепты ранневесенней обрядности славянских народов. Несмотря на предварительный характер предложенных здесь наблюдений, уже сейчас заметно, какое существенное место в ранневесенней обрядности отводится всему тому, что символизирует разомкнутость годового цикла, смену календарных периодов и в самом общем виде обновление бытия. Причем сказанное в равной мере может быть отнесено к традиционному осмыслению повседневно-бытовой, аграрно-хозяйственной, социальной жизни и к сфере космического. Иными словами, представленные здесь материалы дают, как кажется, основание говорить о ранневесеннем периоде как о периоде пограничном, т. е. в самом общем виде отвечающем мифологеме "Нового года", некогда приходившегося на раннюю весну<sup>26</sup>. Согласно концепции "возрождения времени" М. Элиаде, мифологема "Нового года" у разных народов мира включает в себя ряд элементов, главное место среди которых отводится ритуалам конца и начала года, системе периодических очищений, ритуалам изгнания демонов, болезней и грехов, тушению огня и его ритуальному обновлению, и многим другим, свидетельствующим о ежегодном возвращении к хаосу, за которым следует новое сотворение.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. Ч. I // Сб. ОРАС. СПб., 1903. Т. 74.

2. См.: **Кирпичников А. И.** Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879; **Веселовский А. Н.** Разыскания в области русских духовных стихов: II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Сб. ОРЯС. СПб., 1880. Т. 21.

3. См.: **Анфертьев А. Н.** К истории Тарнопольских обрядов в Греции // Сов. этнография. 1979. № 1; Он же. Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы (мартовские обряды) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983. С. 191–198.

4. См.: **Соколова В. К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX – начало XX века. М., 1979.

5. См.: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977; ср. также: **Томеж** 1972.

6. См.: **Пропп В. Я.** Русские аграрные праздники. Л., 1963.

7. См.: **Колева Т.** Гергьовден у южните славяни. София, 1981.

8. Историческим и церковным аспектам Великого поста посвящена обширная литература. Основные материалы, используемые в настоящей работе, заимствованы из следующих источников: **Смирнов С. И.** Как говели в Древней Руси? СПб., 1901; **Скабалланович М.** Великий пост: Очерк из статистики и истории православного обряда. Киев, 1916.

9. См.: **Арнаутов М.** Буенец: Из историята на пролетните обичаи и песни в България // *Slavia*. 1922. R. 1. № 1. С. 99–119.

10. Ср. с этим шутивное переосмысление масленичного обжорства: говорят, что белорусы на масленицу обвязывают живот лыком и едят до тех пор, пока это лыко не лопнет (**Анимелле**: 230).

11. См.: **Томеж** 1972; *Masopustní tradice*; **Horváthová**; **Wieruszewska M.** *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzalego w Bełchatowskiem* // *Łódzkie studium etnograficzne*. 1966. VIII.

12. См.: **Соколова В. К.** Весенне-летние..., с. 134–141; **Тульцева Л. А.** Вьюнишки // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 122–137.

13. См.: **Петров П.** Ивановден в Живовци, Михайловградско // ИЕИМ. 1968. Кн. II. С. 201–261; **Китевски М.** Водичарски обичаи, верувања и песни у дебарца (Охридско). Скопје, 1982.

14. См.: **Терновская О. А.** Белить дом, печь // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Т. 1 (в печати).

15. См.: **Толстой Н. И.** Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 50–53.

16. Не останавливаясь подробно на этих ритуалах, отсылаем читателя к специальной работе, см.: **Терновская О. А.** К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми: Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 139–159.

17. Специально об этом см.: **Топорков А. Л.** Домашняя утварь в поверьях и обрядах Польска. Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1986. С. 50–53.

18. Круг игры: Традиционные игры и развлечения Вологодского края / Сост. **Кызласова И. С.**, **Морозов И. А.** (в печати).

19. О ритуалах, связанных с возжиганием "нового" огня специально см.: **Тројановић С.** Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1930; **Харузин В. Н.** К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3–4; **Журавлев А. Ф.** Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 71–94; **Ciszewski S.** Ognisko: Studium etnologiczne. Kraków 1903; **Titelbach V.** Rozněsování "živého ohně" u Jihoslovánů // *Český lid*. 1896. Т. 5.

20. О символических способах "изгнания" скромной пищи у восточных

славян см.: **Агапкина Т. А., Топорков А. Л.** К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 76–87.

21. О различных аспектах праздника Благовещенья у славянских народов см.: **Толстой Н. И., Толстая С. М.** Благовещенье // ЭССД. Т. 1 (в печати).

22. Ср. большую подборку аналогичных запретов, мотивируемых угрозой засухи (Толстые: 112–114).

23. См.: **Агапкина Т. А.** Весенние магические практики, посвященные культурным растениям // Фольклор и этнографическая действительность. Л., 1992. С. 48–53.

24. См. литературу вопроса: **Яворский Ю. А.** К истории сказаний и поверий о яйце. Киев, 1909; **Успенский Б. А.** Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 156–158; **Klinger W.** Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filologiczny. Serija II. Kraków, 1909. Т. 30.

25. См.: **Ђорђевић:** 368–369; **Шкарић:** 92; **Филиповић СК:**390; **Тановић:** 36; **Грбић:** 32; **Дебельковић:** 259; **Арнаулов:** 60 и др.; сводку украинских источников см.: **Копержинский К.** Календар народної обрядовости новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1929. Вып. 3. С. 14–96.

26. О праздновании весеннего Нового года на Руси см.: **Каменцева Е. И.** Хронология. М., 1982. С. 10–25; **Зелинский А. Н.** Конструктивные принципы древнерусского календаря. М., 1978. С. 62–135; **Лебедева А. А.** Народные знания славян // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 485–486; **Щапов Я. Н.** Древнеримский календарь на Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 337–345.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

**Анимелле** – Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 111–268. **Арнаулов** – Арнаулов М. Български народни празници. София, 1943. **Архангельский** – Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 33–58. **Бабовић** – Бабовић Г. Оролик: Историја, живот и обичаји једног сремског села // Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Књ. 76. **Беговић** – Беговић Н. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887. **Вукомановић** – Вукомановић В. Ускршњи поклади и "тример": Из околини Битоља // Венац. Београд, 1926. Књ. XI, св. 4–5. С. 345–347. **Георгиева** – Георгиева Е. Народен календар от с. Смилево (Битолско) // Македонски преглед. София, 1931. Кн. 4. С. 70–90. **Горбунов** – Горбунов Б. В. Народные виды спортивной борьбы как элемент традиционной культуры русских // Сов. этнография. 1989. № 4. С. 90–101. **Грбић** – Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14. **Данильченко** – Данильченко Н. Народные верования, суеверия и предрассудки во втором мировом участке Литинского уезде Подольской губернии // Подольские губ. вед. 1869. № 29. С. 126. **Дебельковић** – Дебельковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 173–332. **Дучић** – Дучић С. Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48. **Ђорђевић** – Ђорђевић Др. М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. **Зеленин 1, 2** – Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического

общества. Пг., 1914–1915. Вып. 1, 2. **Јанковић** – Јанковић Д. Драмски елементи у нашим народним орским играма // Гласник етнографског музеја у Београду. 1940. Књ. 15. С. 75–94. **Киркор** – Киркор А. Етнографическиј възгляд на Виленскую губернию // Етнографическиј зборник. СПб., 1858. Вып. 3. С. 115–276. **Кравченко** – Кравченко В. Г. Етнографические материалы // Тр. О-ва исследователей Волины. Житомир, 1911. Т. 5. **Магницкий** – Магницкий В. К. Поверья и обряды в Уржумском уезде Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1884 г. Вятка, 1883. С. 87–142. **Маринов ИП** – Маринов Д. Избрани произведения в два тома. София, 1984. Т. 2. **Маринов НВ** – Маринов Д. Народна вярa и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СбНУ, кн. 28). **Мијатовић** – Мијатовић С. М. Обичаји српског народа из Левча и Темнића // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 1–169. **Никитина** – Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхочамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 91–126. **Павловић** – Павловић Ј. Народни живот у Крагујевацкој Јасеници // Српски етнографски зборник. Београд, 1921. Књ. 22. **Петровић ЖОГ** – Петровић А. Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58. **Петровић СЦГ** – Петровић А. Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 333–528. **Резанова** – Резанова Е. И. Материалы к этнографии Курской губернии // Курский сборник. 1901. Вып. 1. С. 177–184. **Романов** – Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. **Свирилина** – Свирилина К. Народные обычаи в некоторых селах Владимирской губернии // Филологический вестник. 1880. Т. 4. С. 119–125. **Сержпутовский** – Сержпутоўски А. Прымхі і забобы беларусаў-палашукоў // Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах. Менск, 1930. Кн. 7. **Тановић** – Тановић С. Српски народни обичаји у Ђевџелијској Кази // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 40. **Телбизовы** – Телбизов К., Векова-Телбизова М. Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ. София, 1963. Кн. 51. **Толстые** – Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полевсе // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 95–130. **Трајкоски** – Трајкоски Н. Пролетни обичаи и песни кај Македонците и Власите во Струга // Македонски фолклор. Скопје, 1973. Бр. 12. С. 223–227. **Успенский** – Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. **Ушаков** – Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнограф. обозрение. 1896. № 2–3. С. 146–204. **Фабиянић** – Фабиянић Р., Кајмаковић Р. Промене у народним обичајима у Жупчи код Брезе // Гласник етнографског института. Београд, 1970–1971. Књ. 19–20. С. 149–177. **Филиповић СК** – Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 277–566. **Филиповић ЦСГ** – Филиповић М. Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака // Српски етнографски зборник. Београд, 1967. Књ. 80. С. 149–222. **Харузин** – Харузин Н. О борьбе правительства с народными обрядами и суевериями // Этнограф. обозрение. 1897. № 1. С. 143–151. **Шапкарев** – Шапкарев К. Избрани дела. Скопје. 1976. Т. 4. **Шкарић** – Шкарић М. Живот и обичаји "планинаца" под Фрушком Гором // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 1–275. **Шухевич** – Шухевич В. Гуцулщина // МУРЕ. 1904. Т. 7. **Элиаде** – Элиаде М. Космос и история. М., 1987. **Янева** – Янева С. Български обредни хлябове. София, 1989. **Andrzejczak** – Andrzejczak В. Obrzędy i zwyczaje doroczne w Kaliskiem // Literatura ludowa. 1964. R. 8, № 1. S. 14–44. **Блажека** – Блажека М. Godišnji običaji u Prelogu (Međumurje) // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1941. Т. 3. S. 66–71. **EAS** – Etnografský Atlas Slovenska. Bratislava, 1990. **Horváthová** – Horváthová E. Fašangové obyčaje a ich spoločenská funkcia // Masopustní tradi-

ce. Brno, 1979. **Ivanišević** – Ivanisević F. Polica // Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena. Zagreb, 1905. Knj. 10, sv. I. S. 11–111. **Karczmarzewski** – Karczmarzewski A. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972. **Kolberg** – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1962–1963. T. 4, 11, 24, 28. **Kuret** – Kuret N. Praznično leto slovencev. Celje, 1965. D. I. **Lukić** – Lukić L. Varoš // ZNŽO. 1924. Knj. 25, sv. 2. S. 255–349. **Lovretić** – Lovretić J. Otok // ZNŽO. 1897. Knj. 2. S. 91–459. **Manga** – Manga J. Morena a jej Mad'arské obmeny // Slovenský narodpis. 1956. R. 4. S. 421–457. **Pernica** – Pernica B. Moravské Horácko a Podhorácko. Havlíčkův Brod, 1953–1954. **Pošpiech** – Pošpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987. **Škoda, Držić** – Škoda K., Držić M. Godišni običaji na otoku Čiovu i u Segetu // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1941, T. 3. S. 74–80. **Tomeš** – Tomeš J. Masopustní, jarní a letní obyčaje na Maravském Valašsku. Strážnice, 1973. **Udziela** – Udziela S. Lud polski w pow. Ropczyckim w Galicyi // ZWAK. 1890. T. 14, S. 1–136. **Václavík** – Václavík A. Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959. **Žatko** – Žatko R. Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Maďarsku. 2 č. // Slovenský narodpis. 1973. R. 21. S. 61–77.

## ДИТЯ ПРИРОДЫ В СИСТЕМЕ ПРИРОДНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ КОДОВ

Современные реконструкции архаической картины мира исходят из представления о ее цельности и непрерывности. При этом мифологическая кодификация жизни распространяется как на "общие" случаи, так и на "исключения". Естественно, восприятие нормы и исключений из нормы варьируются, порой весьма существенно, в рамках отдельных традиций. Таким особым случаем на Балканах оказываются члены семьи, родившиеся в один и тот же день (с.-х. *jednodanći* ум. *ŃziuaŃi*), месяц (с.-х. *jedpomeseŃiċi*, рум. *fraŃi lunatici*) или год (с.-х. *jednogoŃi*), при том, что в других зонах подобный класс субъектов не выделяется вовсе. Формальное совпадение дат рождения у сербов и румын предопределяет, как полагают, взаимозависимость их судеб: смерть одного неизбежно влечет за собой смерть другого, и потому домашние стараются предпринять меры предосторожности для того, чтобы ослабить, если не разорвать незримо существующие между ними связи<sup>1</sup>.

В то же время практически все моногамные общества самой своей структурой заведомо программируют появление нескольких категорий "отверженных", чьи права оказываются существенно урезанными как в сфере действия юрисдикции, так и в ритуально-магической сфере. Среди этих отверженных мы видим вдов и вдовцов, старых дев и холостяков, сирот и внебрачных детей. Последним уготовано особое место практически на всех этапах жизни, но главные отличия от "законного", полноценного члена социума касаются концепции его происхождения, сферы функционирования и прогнозов относительно посмертного существования.

По-видимому, с наибольшей ясностью законность и природность, естественность противопоставлены во французском языке, где внебрачный ребенок называется "природным" (*enfant naturel*), т. е. противостоящим миру законов и шире – миру культуры. При этом подразумеваются прежде всего обстоятельства его зачатия и появления на свет. Так, многие романские и славянские литературные и диалектные термины указывают на место зарождения ребенка. Так, согласно одной из этимологических версий фр.

bâtard происходит из герм. bansti 'гумно, рига' (по другой – из фр. bât 'вьючное седло'<sup>2</sup>). Эта этимология задает одну из важных координат на оси, центр которой совпадает с центром культурного космоса – домашним очагом. Другая существенная координата, упоминающаяся в связи с бастардом, – граница, разделяющая "свое", культурное пространство (дом вместе с хозяйственными постройками) и "чужое": рум. copil de după gard (uri) ("ребенок из-за забора") или propteaua gardului ("подпорка забора"). Этот локус актуален и для восточных славян: в Полесье мать, родившую вне брака, обзывают *подплотницей*, *подвугольницей* (Гомел.), *падугольной*, поскольку она "пад углом радила" (Брян.), а ребенка – *подплотником* (Туров.). И дальше – на севере и востоке – тема "заугольного ребенка" варьируется на все лады, ср. *зауголыш* (Иркут., Карел.), *заугольник* (сев., Сиб.), *зауголок* (Урал., Онеж.), *зугол* (Пенз., Тамб.), *заугольный* (сев.), *нажива заугольная* (Арханг.), *заугольщина* (сев.); *заугольничать*, *найти за углом*, *по заугольям 'незаконно приживать детей'* (Сиб.)<sup>3</sup>.

По ту сторону границы, "за забором", "за углом", расстилается бескрайнее пространство природы, чуть ли не любой его сегмент может истолковываться как место зачатия (рождения) бастарда: для французского и некоторых русских диалектов актуализируются поле (*полевые*, *champri*), луг (*луговой*, Курск.). Это представление об удаленности места зачатия от семейного очага, как нам кажется, отражается в употреблении глаголов движения в значениях 'зачать', 'родить': *нагуляць*, *водзіць* (Туров.), *найти* (Эст., Латв.), *оббегаться* (Сиб.), *привести* (полес.) и т. д.<sup>4</sup> В рамках весьма существенного для описания внебрачного ребенка вегетативного регистра оппозиция культурное/дикое оказывается не столь релевантной. Если для португальского достаточно нейтральными считаются обозначения нашего персонажа как "сына трав" или "кустов" (*filho das ervas*, *das moitas*, Бразилия), то для русских – названия типа *капустничек* (Казан.), *крапивник*. Правда, капуста как возможное место обнаружения бастарда у русских (как и у французов: *найти в капусте*, *naître dans les choux*, *venir des choux*) упоминается лишь спорадически, зато крапива у восточных славян в связи с нашим сюжетом встречается постоянно: *найти в крапиве 'родить бастарда'*, *прыгать в крапиву 'о нравственном падении девушек'* (южн.), *крапивница* (например, "крапивница, как кукушка цыплят вывела в крапиве", Калуж.) 'мать внебрачного ребенка'. Кстати, мотив находки, случайного обнаружения этого ребенка развивается и в других наименованиях: *найдак* (Смол.), *найденок* (Кур., Брян., Новосиб.), *найденыш* (Урал., Сиб.), *находка* (Сиб.), полес. *найдзён*, пол. *znajdki*. Также в связи с растительным



кодом следует упомянуть обозначения, в которых подчеркивается "дикое", без участия родителей происхождение ребенка: туров. *саморожджэны, самосей*<sup>5</sup>

В этом же ряду вегетативных наименований стоит и рум. *copil din flori* ("ребенок из цветов"). Однако "стертость", "автоматизм" термина, оказывается, могут быть поставлены под сомнение. Так, в Прахове был записан текст, в котором местный крестьянин протестует против кощунственного, с его точки зрения, названия: "Только Божья Мать зачала от цветов, когда к ней пришел архангел и дал букет кринов (лилий). И мы, люди земные, должны говорить как оно есть "беззаконные" (*fără dă lege*)"<sup>6</sup>. В этих рассуждениях как раз и эксплицируется достаточно двусмысленная параллель между внебрачным ребенком и Сыном Божиим. Но возникла она не случайно, и этим примером отнюдь не исчерпывается. Не так далеко от Праховы, у гуцулов, практикуется следующий обряд. Незадолго до родов старшая родственница причесывает "по-чилдински" беременную девушку и покрывает ей голову платком со словами: "Єк пречеста дїва без чьоловіка си завїла и ни мала грїха, так я тебе покриваю тов фустков, єку випросїла пречїста дїва у Бога на звездениці"<sup>7</sup>. Тема сверхъестественного, а значит, божественного происхождения бастарда разрабатывается не только в многочисленных сказках, эпических песен (на чем и строит свою концепцию С. Зечевич, об этом ниже), но и в "бытовых" жанрах, например, присловьях: полес. Байструк з божых рук (Гомел.), рум. *copil, dzīse să-ī dīn sărătat* ("о бастарде говорят, что он из милости"), а также в терминологии: рус. *Богом данный, богдан* 'внебрачный ребенок' (Псков.), *богданиха* 'его мать' (там же)<sup>8</sup>.

Внебрачные дети могут обозначаться и с помощью зоологического кода: порт. *pinto silveiro* (букв. "яблык"), *zorro* ("лис"), рус. *журавый* (Моск.)<sup>9</sup>. Связь с вегетативным и зоологическим кодом имеет в данном случае двусторонний характер: термины, относящиеся к бастарду, в балканских языках и некоторых других используются и при описании растительного и животного миров: рум. *copil* еще и 'отросток, боковой побег', болг. *копиларче* 'овца, оягнувшаяся в первый год', *копилче* 'козленок, которого коза принесла в первый год', серб. *копилица* 'овца или коза, понесшая по первому году'. Таким образом, дополнительной семьей становится 'незрелость', 'преждевременность', ср. болг. *копили* 'внебрачный ребенок', 'незрелый, несерьезный человек', *копилева* 'преждевременно родившееся животное'. В некоторых польских диалектах встречаем *bakart, bękia, bęks* 'бастард', 'последний сноп', 'последние колосья'<sup>10</sup>.

До сих пор мы рассматривали лишь мотивационные парадигмы. Но природа, имеющая непосредственное отношение к происхождению бастарда, в состоянии также посылать свои "предупредительные сигналы": повторное цветение деревьев в течение одного сезона предвещает рождение внебрачного ребенка (Словакия)<sup>11</sup>, также как и крик совы в Полесье, а у мусульман Боснии – домашнее животное или мышь, надкусившие хлеб<sup>12</sup>.

С помощью растительных и зоологических символов общество выражает свое отношение к факту появления внебрачного ребенка. У румын, живущих в Западных горах, над согрешившей и забеременевшей девушкой совершают обряд, направленный на устранение позорного для всего сообщества проступка. Ее символически венчают с вербой или забором, после чего она может носить прическу замужней женщины и пользоваться всеми ее правами<sup>13</sup>. Однако случай такого интегрирования поистине уникален. Гораздо чаще мы видим, какому публичному осуждению подвергается мать бастарда и ее родители, как их унижают, уподобляя тягловому скоту: у восточных славян на них надевают хомут и в таком виде гоняют по деревне. У болгар в Михайловградско мать бастарда сажает верхом на осла, так же поступают и с вдовой, родившей *копиле* в Боснии<sup>14</sup>. Вообще катание на осле – устойчивая форма наказания или осмеяния, в частности, в карнавальных обрядах в южной и юго-восточной Европе. Причем осмеянию подвергаются прежде всего промахи или проступки в сексуальной сфере. Такому же наказанию, как было указано выше, подлежат невенчаные молодые люди, живущие вместе, как супруги. Их сажали задом наперед на ослов, возили по всей деревне, причем животных останавливали перед каждым домом, и их обитатели плевали в лицо развратникам (северо-западная Болгария). В Сербии нецеломудренную невесту голой сажали на осла лицом к хвосту, а сам этот хвост запихивали ей в рот, и в таком виде возвращали ее родителям. Понятно, почему македонцы расценивают как предвестье позора катание на осле во сне<sup>15</sup>.

У французов закон XIII века предписывал возить на осле по городу мужа, который терпел побои жены, дабы другим было неповадно. Это наказание могло применяться и к обманутым мужьям, прелюбодеям обоего пола и банкротам. В Абрुццо (Италия) во время карнавала в таком виде катали по улицам мужчину, у которого недавно родилась дочь<sup>16</sup>.

Среди упоминавшихся предметных символов были забор и хомут, безусловно, относящиеся к миру культуры. Список таких культурных символов, с помощью которых описывается дитя природы, достаточно обширен. Существенное место занимает в нем

одежда. Неправильное ее использование почти всегда влечет за собой появление аномального члена общества – бастарда. Если словацкая девушка наденет на себя мужскую шапку, то, говорят, что она родит ребенка до брака (то же самое ей грозит, если она будет свистеть, то есть вести себя, как мужчина)<sup>17</sup>. В Полесье девочка, которую, новорожденной, завернули в полу или передник, в будущем родит "байструков" (ср. рус. *принести в подол* 'зачать вне брака'). В этой связи стоит упомянуть, что использование отцовской одежды в качестве пеленок девочки расценивается по-разному: с одной стороны, мужские штаны и рубаха должны принести девочке удачу, прежде всего в любви, с другой – эта "удача" может привести лишь к преждевременной беременности, и потому родителей предостерегают от этого чрезмерно эффективного средства. Также в Полесье мужская шапка или пояс, доставшиеся во время новогодних девичьих гаданий, толкуются так: "... дытыну зроби дывкою".

В Полесье нежелательная "прибыль" ждет девушку и в случае встречи с горшечником, что может быть объяснено при сопоставлении с другими ритуальными контекстами, в которых мы видим горшок и подобную посуду. Так, разбитый горшок на свадьбе и на крестинах должен обеспечить большое потомство молодой паре. С другой стороны, черепок, положенный на стол перед молодой, становится метафорой ее "нечестности".

Для балканской зоны еще одним весьма существенным кодом оказывается метеорологический: стихии незамедлительно откликаются на незакононое зачатие и на смерть бастарда. В Полесье о рождении байструка узнают по падающей звезде. Однако чаще и там, и во Франции эти звезды указывают на смерть некрещеного ребенка (а среди них бастардов предостаточно). Заметив их (*eschantis*, как их называют в Перигоре и Лимузине), надо окрестить их и прокричать им вслед имена (Жан, Анна, Франсуа, Пьер у французов, Адам и Ева или Иван и Мария в Полесье, кстати, детей, родившихся без отца, на Карпатах как раз и нарекают Адамом или Евой)<sup>18</sup>.

На Балканах бастард оказывает значительное влияние на небесные и земные воды. В восточной Румынии полагают, что слепой дождь идет оттого, что девушки предаются блуду и беременеют или грешат замужние бабы. Много аналогичных представлений зафиксировано в Болгарии. В Благоевградско "завее град", когда вступают в связь невенчаные супруги, в Пловдивско это, напротив, вызывает засуху. В Михайловградско рождение бастарда провоцирует затяжные бури с градом, засуху или неурожай (ср. полесский обычай бросать камни в беременную невесту, чтобы

деревню не побил град). В Бургасско засуха или мор скота начинаются оттого, что девушка потеряла невинность или женщина прижила ребенка на стороне. Их блуд вызывает возмущение небес ("се разбунтува небето"), чтобы положить ему конец, необходимо справить "пеперугу", в данном случае – зарыть в реку трех шелковичных червей<sup>19</sup>.

Ссылка на гнев небес представляется нам чрезвычайно важной для истолкования обширного этнографического материала, собранного в Болгарии, Сербии, в меньшей степени в Буковине. Мотив "гнева стихий" весьма устойчив не только в балканской мифологии, но и в изящной словесности. Самым хрестоматийным примером может служить грехопадение "бедной Лизы" ("Грозно шумела буря; дождь лился из черных облаков – казалось, что натура сетовала о потерянной Лизиной невинности")<sup>20</sup>.

Мы настаиваем на нашем объяснении, поскольку предложенная С. Зечевичем концепция кажется нам неубедительной<sup>21</sup>. Он утверждает, что внебрачный ребенок – жертва, которую приносят водной стихии, чтобы восстановить нарушенное равновесие. Однако сами приведенные примеры противоречат данному выводу. В Сербии причиной засухи или, наоборот, проливных непрекращающихся дождей полагают закопанного в земле (или, реже, утопленного в реке) новорожденного внебрачного ребенка, убитого матерью. Прогнозы и рекомендации даются при этом следующие: если ребенок закопан около реки, то река будет подмывать (копати) берег, пока не "ископа" ребенка, или дождь будет идти до тех пор, пока половодье не извергнет ребенка на поверхность земли (Тимок, Болевац), дождь с градом будет идти, пока вода не выкопает ребенка из земли и не отдаст его дьяволу (Сврлиг). Град будет бить до тех пор, пока не "ископа" труп ребенка (Мачва). Ливни будут продолжаться до тех пор, пока река не выйдет из берегов и не выкинет на сушу труп утопленного младенца (Алексинац). Пока из реки не будет извлечен труп бастарда или утопленника (Высокая Нахия) или из земли у церкви (Гевгелия, Болгария), а затем брошен в реку (Ресава) или полит водой (Хомолье) – до тех пор равновесие между земной и небесной влагой восстановлено не будет, а ответственность за беспорядок будет лежать не только и не столько на преступной матери, сколько на всей общине. Показательно, что мать выступает ответчиком, лишь когда ребенок остается в живых: чтобы прекратить градобой и засуху, надо искупать согрешившую в реку (Михайловградско)<sup>22</sup>.

Нравственное "послание" характерно и для буковинской традиции: "Град только тогда бьет село, когда девушка, родив ребенка и убив его, закопает его в землю. В это место обязательно будет

бить град: он "убивает" (ucide) землю, крошит ее, чтобы откопать спрятанное в ней, чтобы мир увидел содеянное, чтобы ничто не прошло просто так". При этом град изготавливается под присмотром черта самими погибшими бастардами, поэтому градины считаются нечистыми, и их ни в коем случае нельзя брать ни в руки, ни в рот<sup>23</sup>. В Закарпатье недалеко от Рахова рассказывают, что св. Илья мечет гром и молнии в "потирчука" – убитого и воскресшего через семь лет бастарда<sup>24</sup>.

Как нам представляется, устойчивость южнославянского мотива откапывания закопанного трупа объясняется действием народной этимологии: заимствование из румынского (*копиле*) было переосмыслено, поставлено в связь с глаголом *копати*. Подтверждением тому может служить заговор, который произносили женщины, выкапывая труп бастарда из земли: "Закопа, копа копилче у незнан гроб, у наше село. Ми доџемо да го откопамо с мотикамо да га избацимо с вилама да га оџушкамо с лопатама, да га набодемо с бритвама, да га изгорима с огњем, да га попрскамо с водом! Иди, копо, копо, у друго незнано село, у други незнани гроб" (Хомоље)<sup>25</sup>.

Приведенные этнографические факты неоднократно рассматривались учеными. В частности, Н. И. Толстой упоминает их, комментируя один из вариантов отгонного ритуала у сербов. Так, в Драгачеве тучу с градом пытаются отвести, кидая в небо топор и декламируя: Бјежи, чудо, бјежи, бјежи!

Код нас је веће чудо:

Ћевојка родила копиле,

Његовом нас кошулицом покрила,

Све нас од напасти заклонила.

Иди, иди, чудо

Иди у брдо, у планину.

Мотив чуда может варьироваться, обогащаться деталями. Например, иногда уточняется, что девочке семь лет, а ее отпрыску – тринадцать, или седьмая дочь в семье родила семерых бастардов (*копиљади*) или даже сорок<sup>26</sup>. Кроме того перед тучами могут размахивать и детскими пеленками, колыбелью.

На наш взгляд, здесь имеется еще один, весьма существенный элемент, скрепляющий выявленные мифологические мотивы: град – туча – змей – внебрачный ребенок. Мы имеем в виду болгарских полумифических бастардов *змејче*, рожденных земной женщиной от змея. Под мышками у них растут крылья, с помощью которых они могут взлетать к облакам. Мать носит его во чреве одиннадцать месяцев и незадолго до родов созывает к себе двенадцать девочек, причем все они должны быть первенцами в семье. Они

должны выпрясть, вы ткать и сшить за одну ночь рубашку для новорожденного, ни в коем случае не произнося имя змея, иначе младенец погибнет. Если же он выживет, то сможет победить халу, духа, направляющего тучи. Обряд создания "обыденного" (т. е. за один день или за ночь) предмета хорошо известен и славянам, и румынам. Он практикуется в случае различного рода бедствий (мора скота, эпидемий, например, рум. *Sămăța ciutei* "рубашка Чумы" и т. д.). Но данный ритуальный предмет обладает и существенным семантическим признаком, объединяющим его с бастардом; быстротой, поспешностью изготовления. В свою очередь таких детей также могут называть обыденными: "Выдет замуж и родила, путем не выдет и уж родила, вот и *обыденные* дети" (Ряз., Калуж.)<sup>27</sup>.

Итак, судя по этнографическим и юридическим источникам, у внебрачного ребенка шансов выжить куда меньше, чем у обычного. Какова же его посмертная судьба? Как мы видели, его тело освернелет землю, ср. также поверье из Хотина, Бессарабия: кто ступит на то место, где похоронен некрещеный ребенок, рожденный от девушки, тот заблудится или какую-нибудь неприятность потерпит<sup>28</sup>, и рассчитывать на покой ему не придется. Как и другие некрещеные дети, убитый бастард становится *мороем*, в чьи функции входит "варка" града (Буковина). Если его не окрестить до семи лет, то он превратится в огненный столб. В Шпреевальде (Лужица) полагают, что утопленный младенец, рожденный вне брака, станет водяным<sup>29</sup>.

Но как известно, любая скверна может быть использована в магических целях. Отрезанная от мертвого "*копиле*" часть тела служит надежным оберегом для воина (Тимок). Возможно, здесь мы имеем дело с отголоском известного по всей Европе амулета воров: руки или пальца нерожденного младенца, фр. *main de gloire*<sup>30</sup>.

Не только тело, но и душа ребенка не знает покоя. Независимо от того, какой смертью он умер, был ли окрещен при жизни, сербы считают, что его душа выключается из общего процесса метемпсихоза. Если обычная душа, очищаясь и перерождаясь, живет до 500 лет, то душа внебрачного ребенка не может вернуться на землю и вселиться в другого человека (срез Белинский)<sup>31</sup>.

Посмотрим, как складывается судьба "природного" ребенка, если мать не лишит его жизни в самом начале. Первый этап социализации ребенка – крещение – ставит окружение перед выбором: либо отказаться от участия в церемонии, поскольку церковь весьма неодобрительно относилась к таким детям и старалась наречь их неблагозвучными именами, либо принять приглашение. Все же

чаще односельчане приходили крестить младенца, поскольку вообще отказ стать кумом считался большим грехом. Как правило, полагали, что участие в крещении бастарда приносит счастье его восприимникам. Особые продуцирующие таланты этого младенца переходят и к его крестным: в Молдавии считают, что они будут удачливы в хозяйстве, в Покутье – у них будет хорошо вестись скот, у немцев это сулит успешный брак. В Полесье кумам будет везти в выращивании льна и в коневодстве, там же рекомендуют процеживать первое после отела молоко коровы через пеленку бастарда<sup>32</sup>.

Итак, внебрачный ребенок, как и его мать, по крайней мере во многих традициях оказывается отмеченным на всех этапах жизни. Они оба не могут принимать участие в ритуальной жизни: бастарду не суждено быть сурвакаром, кукером, русалием, колядовщиком, лазаркой, невестой Еньо на Иванов день, шафером или свахой, кумом или кумой, побратимом при лечении (Болгария). Его матери запрещено печь обрядовый хлеб (Долж, Румыния), участвовать в свадьбе (Полесье)<sup>33</sup>. Кроме того, существенно урезаны и юридические права такого ребенка: ему запрещено было обращаться в суд с жалобами, а в случае, когда он умирал насильственной смертью, его убийца не привлекался к ответственности<sup>34</sup>.

Все эти социальные и ритуальные ограничения прочитываются как защита сообщества не от ущербного члена, а наоборот – от слишком даровитого, чрезмерно удачливого, в чем, разумеется, видели вмешательство нечистой силы (ср., например, ругательство в адрес бастарда: *tu pieruński najdku*, при этом в том же Лодзинском воеводстве полагали, что он, как правило, бывает очень хорош собою, потому что зачат в любви, трудолюбив, рассудителен, настойчив и удачлив в семейной жизни<sup>35</sup>). Если при крещении такой ребенок наделял окружающих безопасной долей везения, то затем его сверхприродные данные становились уже избыточными, а, следовательно, и опасными.

Но в некоторых сферах жизни дитя природы ценилось весьма высоко: за него боролись, даже "копају земљу" (вновь та же фразеология), стремясь заполучить в свою воинскую часть, вербовщики, поскольку он считался отличным юнаком (Тимок). Здесь, естественно, следует упомянуть знаменитых юнаков балканского эпоса полумифологического происхождения: они рождены либо от союза земной женщины и змея, медведя или вампира (серб. Милош Обилич, Стеван) или, наоборот, вилы и земного мужчины (серб. Королевич Марко, Секуле, болг. Дойчин войвода, Дете Голомеше, Дамо юнак, Мирчо, Габро, алб. Суль-Камиш и др.)<sup>36</sup>. Однако герои

эпоса требуют отдельного исследования (отчасти проделанного С. Зечевичем). Нас же больше интересуют "бытовые" жанры, претендующие на правдоподобие.

Что касается женщин, родивших вне брака, то они занимают видное место в тех обрядах, где необходима их мощная продуцирующая сила, прежде всего в обрядах вызывания дождя. В Яломице (Румыния) полагают, что девушки, зачавшие до венца, способны "завязывать" (leagă) и "развязывать" (dezleagă) влагу<sup>37</sup> (в отличие от простой беременной, которой отводится пассивная роль в сходных ритуалах). Им оказывается особое доверие в тех обществах, где забота о продолжении рода перевешивает нравственные императивы. Так, в Майдане (Сербия) в 1844 году состоялся процесс над "копилушей", задавившей своего бастарда, на котором один из присутствовавших немедленно сделал предложение подсудимой, мотивируя свое решение тем, что у него есть твердая гарантия не остаться без потомства. Упомянем также институт брака "на пробу" в Югославии, когда супруги узаконивали свои отношения лишь после рождения ребенка<sup>38</sup>.

У восточных романцев в наибольшей степени, у славян – в меньшей "дитя природы" оказывается оттесненным в сферу пограничной, мифологически нечистой деятельности – магии, причем магии черной. Исключения здесь редки. Так, Д. Маринов упоминает поверье, распространенное на Балканах среди сербов, албанцев и румын, о том, что дети, рожденные от вампиров, способны распознавать и убивать вампиров<sup>39</sup>. Однако гораздо чаще внебрачные дети сами еще при жизни превращаются в таких вампиров (рум. *moşoi, răcolici*), причем вероятность их демонологизации возрастает, если в семье из поколения в поколение дети рождаются вне брака (например, в третьем, седьмом, девятом и т. д. колене). Сами по себе эти числа способны повлечь опасные последствия. Так, у румын кроме того считают, что седьмой, девятый, двенадцатый ребенок одного и того же пола станет морем или стригоем. В Португалии последняя из семи дочерей в семье уходит жить в лесу с волками, и спасти ее может лишь рождение следующей дочери<sup>40</sup>.

Подводя итоги, зададимся вопросом, как может быть истолкована подобная деятельность незаконного ребенка? На наш взгляд, перед нами отторжение к границам культурного космоса весьма подозрительного с самого момента рождения члена сообщества, у которого нет иного выхода, кроме как вернуться к своей истинной натуре и к миру природы, которая его и породила.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Толстой Н. И. Заклинания, связанные с институтом побратимов и одномесячников // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. С. 85–88.



2. **Dauzat A., Dubois J., Mitterand H.** Nouveau dictionnaire étymologique et historique. P., 1971. P. 77.
3. Словарь русских народных говоров (СРНГ). Т. 11. С. 127–128. Т. 12. С. 19; Т. 19. С. 301.
4. СРНГ. Т. 19. С. 301, Полесский архив (ПА).
5. СРНГ. Т. 19. С. 298–299. Т. 15. С. 168–169, 369; Т. 13. С. 60; Турауски слоухи (ТС). Т. 5. С. 12–13; ПА; **Callier-Boisvert C.** La cigogne au pays des choux // *Civilisations*. 1987. V. 2. P. 329.
6. *Grai și suflet*. 1929. V. 4. P. 113.
7. **Шекирик Донкив П.** Родини і хрестини на Гуцульщині // *Матеріали до української етнології*. 1918. Т. 18. С. 94.
8. Псковский областной словарь (ПСС). Т. 2. С. 67; ПА; *Anuarul Arhivei de folclor*, 1935. V. 3. P. 49–50. (AAF)
9. СРНГ. Т. 15. С. 369; **Callier-Boisvert C.** *Op. cit.*
10. Архив на Етнографски институт и музей (АЕИМ), *Polski atlas etnograficzny*. Karta 517–518.
11. **Chorváthová L.** *Rodinne zvykoslovie* // *Narodopisné informácie*. 1984. P. 139.
12. ПА; *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovina u Saraevu*. V. 19. P. 332.
13. **Flăscu T., Candrea I.** *Românii din Munții Apuseni*. București, 1888. P. 171.
14. АЕИМ; **Ђорђевић Т.** *Живот и обичаји народни у Лесковацкој Морави* // СЕЗ. 1958. Т. 70.
15. **Страхов А. Б.** *Элементы средиземноморского культа осла в ритуалах и верованиях балканских славян* // *Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры*. М., 1986. С. 132.
16. **Parahagi T.** *Mic dicționar folcloric*. București, 1975. P. 85.
17. **Chorváthová L.** *Op. cit.* S. 139.
18. ПА; **Gélis J.** *L'arbre et le fruit*. P., 1987. P. 492.
19. АЕИМ № 879–11 35, № 82, 54, № 776–11 7; ААФ. 1937. V. 3. P. 197.
20. **Карамзин Н. М.** *Бедная Лиза* // *Русская сентиментальная повесть*. М., 1979. С. 102.
21. **Зечевић С.** *Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије* // *Гласник етнографичног института*. XI–XV. 1969. С. 119–141.
22. Там же; АЕИМ.
23. **Niculita-Voronca E.** *Datinile și credințele poporului român*. Cernăuți, 1903. P. 799–800.
24. *Lud*, 1896. V. 2. S. 160.
25. **Ђорђевић Т.** *Природа у веровању и предању нашег народа*. Београд, 1930. Т. 1. С. 78.
26. **Толстой Н. И., Толстая С. М.** *Заметки по славянскому язычеству*. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1981. С. 44–120.
27. **Маринов Д.** *Избрани произведения*. С., 1981. Т. 1. С. 237–238; СРНГ. Т. 22. С. 285.
28. **Казимир Е. П.** *Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии* // *Этнографическое обозрение*. 1907. № 1–2. С. 208.
29. **Schulenburg W.** *Weedische Voikssagen und Gebräuche aus dem Spree-wald*. Leipzig, 1880. P. 117.
30. **Ђорђевић Т.** *Зле очи у веровању јужних словена*. Београд, 1938. С. 208.
31. *Гласник етнографског музеја*. 1939. Т. 14. С. 33.
32. ПА; **Federowski M.** *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*. Kraków, 1897. Т. 1. S. 371; ААФ. 1937. V. 4. P. 81; **Bystroń J. S.** *Słowiańskie obrzędy rodzinne*. Kraków, 1916. S. 131.

33. ПА; **Маринов Д.** Указ. соч. С. 236, 238; **Вітлеа О., Муșлеа І.** *Tipologia folclorului.* București, 1970. P. 454.
34. **Левицкий О.** Очерк старинного быта Волыни и Украины // Киевская старина. 1889. Т. 27. С. 350–368.
35. *Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi.* 1957. Т. 1. S. 43; Т. 5. S. 100.
36. Гласник етнографског музеја. Т. 8. С. 62; **Маринов Д.** Указ. соч. С. 240–246; Зечевић Цит.соч.
37. **Вітлеа О., Муșлеа І.** Op. cit. P. 476.
38. **Ђорђевић Т.** Деца у верованима и обичајма нашег народа. Београд, 1941. С. 11.
39. **Маринов Д.** Указ. соч.
40. **Вітлеа О., Муșлеа І.** Op. cit. P. 245, 238; **Callier-Boisvert С.** Op. cit.

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОСТОЧНОРОМАНСКОЙ МЕДИЦИНЫ

Среди восточнороманских фольклорных текстов, отражающих народные представления о волке, выделяются медицинские предписания о лечении некоторых болезней при помощи волчьей глотки, волчьих клыков, волчьего сердца, волчьей печени, шерсти, волчьих экскрементов и волчьего следа.

Волчью глотку (*beregată, gît, gîflan de lup*) используют при лечении различных болезней горла (по известному в народной медицине принципу *similia similibus curantur*) в качестве инструмента для введения в горло лекарственных веществ; ср., например, применение порошка, полученного из жженой шерсти животного, съеденного волком (Leon, 98), или определенных ингредиентов, которые вдвуют через тростниковую трубку, волчье горло, бумажную воронку и пр. (Candrea, 67). Волчья глотка широко используется и в магической практике наряду с другими атрибутами колдовства; ср., в частности, упоминание волчьей глотки в числе инструментов, которыми пользуется ворожея: *Cu gîflan de lup, / Cu labe de iepure, / Cu usturoiu împuțit, / Ori cu mălaiu mănunțel* (Marian, 198) 'Волчьей глоткой, / Заячьими лапами, / Пахучим чесноком, / Или мелкой кукурузной мукой'. Из волчьей глотки дуют на того, кому желают смерти или хотят обречь на одиночество, сделать изгоем, 'чтобы все избегали его, как волк избегает людей' (Gorovei, N 1978; Leon, 97). Вообще, видимо, существует устойчивое соотношение волк – горло. Так, по некоторым повериям, стоит волку увидеть ранним утром человека, как человек непременно охрипнет. Чтобы не потерять голос, человек должен держать себя за волосы, растущие на макушке головы: *Dacă te ved'e lupul aînt'e dimineața, atunci răgușești; fără numa c'oarsă-ți în părul de p'ă creștêtul capului și atunci nu răgușești* (Parahagi, 83). Такой же удел ждет и человека, увидевшего волка. Поэтому выражение 'увидеть волка' часто означает 'потерять голос, охрипнуть' (см. Ci-așșanu, 334).

Волчьи клыки (*colții, dinții de lup*) используют как средство от нарывов с тем же названием. Нарывы образуются, если человек съест мясо животного со следами волчьих зубов (Candrea, 320;

Gorovei, N 1981). Особенно эффективны порошки или мазь, изготовленные из клыков волка, никогда не видевшего человека (*colții de lup nechinit, nehiduit*) (Leon, 97); волчьи клыки применяют также для лечения от укуса волка (Gorovei N. 1982).

Волчью печень (*ficatul, maiul de lup*) едят больные чахоткой, дабы избавиться от болезни (Leon, 97; Cîaușanu, 335); для лечения некоторых заболеваний используют сердце волка, которое размельчают, настаивают на ракии и пьют.

Целебными свойствами обладает и волчья шерсть, которой окуривают больных различными видами болезней. Особенно широко применяется этот способ для лечения от волчьего укуса или от испуга, вызванного встречей с волком (Candrea, 293) (ср. также представление о том, что возникший от испуга озноб бесследно проходит, если окурить больного волчьими экскрементами, которые содержат много шерсти (Gorovei, N 1421).

Кроме перечисленных выше средств, для лечения, в частности, желудочных заболеваний используют воду, а также землю и снег, почерпнутые из волчьего следа (Leon, 97).

Изложенные здесь частные наблюдения, относящиеся к одной из наиболее узких и специфических областей функционирования восточнороманской народной медицины, являются своего рода "заметками на полях" исследования, посвященного культу волка в румынской фольклорной традиции, необыкновенно интересной и неисчерпаемо богатой. Данные, касающиеся других аспектов темы, содержатся в некоторых из опубликованных ранее частей работы.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Candrea I. A. — Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică (Buc.), 1944. Cîaușanu Gh. F. — Superstițiile poporului român. Buc., 1914. Gorovei A. — Credințe și superstiții ale poporului român. Buc., 1915. Leon N. — Istoria naturală medicală a poporului român. Buc., 1903. Marian S. Fl. — Vrăji, farmece și defaceri. Buc., 1893. Papahagi T. — Cercetări în Munții Apuseni // Grai și suflet, 1925, 2, N 1.

## К ОДНОМУ ЛИТОВСКОМУ НАЗВАНИЮ БОБРА

(В связи с балканскими параллелями)

Наряду с *bēbras*, *bebrūs*, *babrūs* и др. в литовском языке для обозначения бобра существует еще название *neris* (LKZ VIII, 678), происходящее непосредственно от глагола *nérti* "нырять" (Fraenkel LEW I, 495). Очевидно, что *neris* – название описательное, т. е., иными словами "нырлящик", "ныряющий зверь" (ср. аналогичные описательные обозначения животных, характерные для литовского, напр., *lokūs*). Попутно интересно отметить, что и другое, более широко распространенное название бобра (*bēbras*, ср. также лат. *fiber*, др.-русск. *бобръ*, прагерм. *Vebru* и др.) – также описательное (пусть и с другой семантикой), если принимать во внимание наиболее известную и популярную этимологию от и.-е. *\*bhebhru-* *\*bher-* со значением "коричневый" (Pokorny I, 136–137; Fraenkel LEW I, 38; Фасмер I, 180–181; Trautmann BSW, 28; Kluge 73–74; ЭССЯ I, 174–175). Одна описательность названия бобра по функции (а не по качественному признаку) не исключает в принципе и другие этимологии – будь то сомнительная этимология Вюста от *\*bharv-* "жевать", "пожирать" или более вероятная – Хэмпта от *\*bher-* "нести", т. е. нести материал для постройки плотины (Топоров. ПЯ, А-Д, 203–205).

Связь названия *neris* с *nérti* предполагает общее происхождение от и.-е. *\*ner-/nor-*, обозначающего, с одной стороны, причастность к "нижнему" миру, смерти, погружению вниз [ср. др.-инд. *nāraka-* "нижний мир", греч. *υέρπερος* "нижний", "подземный", лит. *perōvė* "русалка", *nérti laukoñ = mīrti* (LKZ VIII, 682), арм. *perk'in* "нижний", ст.-сл. *ВЪНРЪТИ*, русск. *нырять*, *нора* и др.], а с другой стороны, – силу, мужскую силу, желание (ср. др.-инд. *nar-*, греч. "муж", сабин. *nero*, ирл. *ner*, умбр. *nerf* "главный", пр. *nertien* /Асс./ "гнев", *ernertimaj* "гневаемся", *ernertiuns* "разгневанный", лит. *narsūs*, *nóras*, *norėti*, *nīrsti*, русск. *нрав*, *нопов*, и др. – Pokorny II, 765–766; Fraenkel II, 495, 504–505; Фасмер II, 82, 84, 91–92; Trautmann BSW 197).

Корень *\*ner-/nor-* через *nérti* в названии *neris* обозначает бобра как носителя одновременно двух начал – хтонического, "нижнего", "черного", "разрушающего", отрицательного, с одной стороны, и

"жизненного", "созидательного", положительного, наделенного витальной, специально-сексуальной силой, с другой. Бобр одновременно и разрушитель (валит деревья, подтачивает корни), и созидатель, строитель. Далее предполагается несколько более подробно рассмотреть связь бобра как древнего мифологического животного с каждым из начал, выраженных корнем \**ner-/nor-*.

Бобр – древнее хтоническое животное. В Авесте он – священное животное женского божества, первоначально соотносившегося с Нижним миром Анахиты (Гамкрелидзе, Иванов II, 529–531). В оппозиции *верх/низ* в различных мифологиях бобр неизменно связан с низом = с нижним миром (Иванов, Топоров, 1965, 204). Связь бобра с нижним миром обычно осуществляется через погружение в воду, т. е. через особое действие – *ныряние*, специфическое и для таких животных нижнего мира, как выдра, нутрия (лтш. *purva bebrs*), жаба, гагара (лит. *nāras*). Реже – через землю: бобр находится у самых корней мирового дерева (МНМ II, 445; Иванов, Топоров, 1965, 80), ср. в украинских песнях: *...третья мі користь у коріньєка /, У коріньєка чорний бобри* (Головацкий. Песни, II, 51–52). В своей связи с нижним миром через землю, почву бобр соотносится с такими хтоническими животными "среднего" и "нижнего" уровней, как норка, ласка (русск. диал. *норок*), осуществляющими связь с нижним миром через нору (Гура. СБФ, 1984, 132, 136), кротом, также обычно расположенным у корней мирового дерева. Ср. сюжет, встречающийся в восточнославянских сказках, *Орел и крот* (иллюстрация оппозиции *верх/низ*: крот не советует орлу устраивать гнездо на дереве, т. к. корни дерева подрезаны; *Восточнославянская сказка*, 90, № 223). Бобр-разрушитель подтачивает корни деревьев, лишает дерево жизни. В фольклорных текстах бобры – черные (см. выше), темные (ср. \**bhebh-* "коричневый"). Бобр – ночное животное (ср. лит. *Eina per naktis kaip bebras ir pam niekad nedaboja* /LKDZ 41/). В античности Аристотель и Элиан причисляли бобра к "амфибиям" (земноводным), выходящим из воды лишь ночью. Известно представление о бобре как о животном ленивом, не любящем работать. Ср. болгарские пословицы: *изтягнълся като беберъ, облъггася като беберъ* (Геров I, 30).

Не менее очевидна и связь бобра с жизненным, "энергетическим" началом, обозначаемым корнем \**ner-/nor-* в значении "мужской силы", сексуальной мощи. Геродот (Hist. IV, 109) свидетельствует, что будины (*Βουδῖνοι* – не исключено, что одно из балтийских племен) применяют *testicula* бобров как лечебное средство против болезни матки. Целебной считалась и жидкость, выделяемая у бобров особыми железами, – *καστόριον*, *castoreum*, ср. *касторка* (в конечном счете от *καστωρ* 'бобр'), так называемая

"бобровая струя", лит. *Nerio straujas* (LKZ VIII, 678), ср. яд другого хтонического существа – змеи. Гераклид из Тарента (I в. до н. э.) считал бобровую струю универсальным лекарством от всех болезней. Вергилий (Georg. 1, 57–59) упоминает о наиболее ценном *castoreum* с Понта (... *mittit ... virosaque Pontus castorea*), а во времена императора Траяна Архиген из Апамеи написал книгу *Ἰερὺ καστορέου ὑψησως*. Ср. также русск.: *О масле изъ струи бобровой... Маслою больную поясницу и хребет помазуемъ, и тако болезнь истребляетъ* (1672, СлРЯ XI–XVII вв. 1, 254). В древности считалось, что бобровая струя – продукт выделения половых желез бобра. В связи с этим еще в античности существовала легенда о том, как бобр сам себя оскопил, спасаясь от охотников, хотевших его убить, чтобы добыть ценный *castoreum* (Plin. Hist. Nat. 8.109; Galenos 14, 41 и др.). Отсюда – популярная народная этимология – *castor* от *castrare* (Исидор XII. II. 21). Мотив о бобре-самооскопителе подхвачен во II–III вв. н. э. в александрийском *Физиологе*, трактате о нравах животных, а также в средние века в Бестиарии XII в. и далее.

Многие другие примеры подчеркивают роль бобра в восстановлении сексуальной силы и его "полезность" и в более широком смысле как животного, дающего людям универсальное лекарство. Не только *castoreum* связывает бобра с мотивом исцеления. Считалось, что моча бобра может служить противоядием (Plin. Hist. Nat. 32, 132), а пепел от сожженной шкурки бобра – средство от ожогов и от кровотечения из носа (Plin. 32, 119, 124). Мех бобра – один из самых ценных (Herod. IV, 109). В латышских дайнах есть древнее ритуальное обращение к выдре и бобру (в других случаях – к белке с просьбой отдать свою шкурку: *Ūdri, ūdri, bebri, bebri, dod man savu kažuociņu!* BW 30437,5. ME IV, 406). Бобр – полезное животное, которое нельзя убивать. Ср.: "убить бобра не видать добра" (СлРЯ XI–XVII вв. 1, 253; Даль 1, 101). Ср. также у Бунина: "– От бобра – бобренок, от свиньи – поросенок... – Складно подвел! Вот примерно, ты не от бобра, сразу видать!" (оппозиция бобр/свинья = хороший/плохой, с одной стороны, свинья как животное, близкое по своим хтоническим характеристикам бобру, с другой) (И. Бунин. *Литературное наследство*. Т. 84, кн. I, 1973. С. 156; к этой поговорке ср. и другую: *Калязинцы свинью за бобра купили*. Даль). Бобр – созидатель, строитель, ср. устойчивое сочетание "бобр-строитель" (Даль 1, 101), "бобр в водной глубине творит себе жилище" (Тредиаковский. *Феоптия*). Бобр – работающее, деятельное животное (ср. *καστωρ*, *-τωρ* суффикс *ominis agentis*, Chantraine 1, 504), лит. *velka, kaip bebras.*, LKPZ 41, аналогичное русск. *бобер-волокун* (Сл. РЯ XI–XVII вв. 1, 253) бобр и собиратель, и строитель, т. е. сочетает в себе как экстенсивные, так и интенсивные функции.

Таким образом, бобр – животное, с одной стороны, глубоко хтоническое, водное, темное, ленивое, животное-разрушитель, а с другой, – полезное, дающее жизненную силу, животное-строитель. Бобр – животное и нижнего, и среднего мира, промежуточной переходной зоны между "нижней" водою и "средней" землей. Ср. загадки типа белорусск.: *Не рыба, а плаває; не конь, а ходзіць, не пілка, а рэжа* (БНТ. *Загадкі*, с. 165). Бобр имеет связь как с нижним, так и со средним миром; он – носитель и реализатор этой связи, отсюда его "положительные" и "отрицательные" фольклорно-мифологические характеристики.

Говоря о связи с нижним миром через воду, ныряние и о роли бобра – носителя двух основных начал, выражаемых и.е. \**ner-/nor-*, в первичной балтославянской мифологии, нельзя не упомянуть о так называемых "бобровых" названиях в топонимике и особенно гидрономии. Эти названия были особенно распространены на древних балтийских территориях (Топоров. ПЯ, А-Д, 204–205), но имели, в частности, и ряд балканских параллелей, ср. фрак. *Βεβρῦκος*; также *Беврово*; *Беврен* и др. в Болгарии (Топоров. БЯ, 1973, 38 и др.). К "бобровым" гидронимам относятся непосредственно: пр. *Bebirlauken, Bewer, Vybir, Bebera, Bober* (Топоров. ПЯ, А-Д, 204; Endzelins IV (2), 186 и др.), лит. *Bėbre, Bebrinė, Bebrica, Bėbrujiš, Bebrūkas, Bebrūpis, Bebrūtis, Bebraūsiupė* и др. (LUEV 1963, 15–16; Vanagas LHEŽ 1981, 60), лтш. *Bebrupe, Bebrupīte, Bebrīte, Bebres-ēzers, Bebrīene, Bebrainīte* и др. (Endzelins LV I, 1, 93–94). Особо должны быть отмечены названия с корнем \**ner-/nor-*, которые, следовательно, оказываются в связи с "бобровым" комплексом, ср. лит. *Neris, Nerys (neris)* и др. (Fraenkel I, 495; Топоров. ПЯ, А-Д, 204; Vanagas LHEŽ 228); ср. также на старых балт. территориях русск. *Бебря*, правый приток Вязьмы, *Бобруйка* (Топоров, Трубачев, 1962, 176, 177), *Бобр*, левый приток Березины. Левый приток реки *Narew – Biebrza*; в бассейне этой же реки – озеро *Bobrek* и др. Сами по себе гидронимы с элементами \**ner-/nor-* распространены как в балтославянском ареале, так и за его пределами (см. Dambe V. *I eskats latvijas PSR hidronīmu semantiskā // Onomastikas apcerējumi*, 1987, 32–47, 42–43). Наличие гидронимов, топонимов и антропонимов этого корня на Балканах (ср. фрак. *Νεράκιον ποταμός, Νεράκος*, иллир. *Νάρων*, ср. *Nerate* и др.) и соседних территориях устанавливает связь балтийского и балканского ареалов в отношении элемента \**ner-/nor-* и позволяет, таким образом, восстановить важный фрагмент "основного мифа" *жизнь/смерть* – как на уровне отдельных сюжетных элементов, так и на уровне общего смысла.



## MARGINALIA К ЗАМЕТКЕ О НАЗВАНИИ БОБРА (\*NER-)

В названной заметке преимущественное внимание привлекают три положения — об амбивалентности, двуприродности бобра, характеризующегося двумя противоположными наборами признаков ("созидающий" — "разрушающий", связанный с жизнью — связанный со смертью, светлый — темный, "верхний" — "нижний"); о демиургической деятельности бобра и, наконец, о связи бобра с сюжетом "основного" мифа. В дальнейшем некоторые разъяснения и дополнения будут касаться именно этих положений.

Амбивалентность функций и характеристик бобра для своего объяснения требует реконструкции такого единого контекста, который с равной убедительностью объяснил бы оба противоположные ряда характеристик бобра. Разумеется, в таких ситуациях чаще всего подобные контексты увязываются с неким пограничным состоянием, в котором встречаются черты обеих по разную сторону границы лежащих зон. Бобр, действительно, "пограничное" животное, обитающее на границе земли и воды и являющееся, несомненно, хтоническим. Но в мифопоэтическом образе бобра есть и черты весьма удаленные от хтонизма и противоположные ему — "светлость", "блестящность", которые скорее отсылают бобра к "небесно-светоносной", божественной зоне. И это обстоятельство нуждается в особом объяснении. Оно, видимо, может содержаться в такой сюжетной схеме, субъект которой претерпевает кардинальное изменение своей судьбы, резкую перемену в своем положении, соответственно в "сильном" своем локусе. Такой сюжет как раз и представлен в "основном" мифе, в частности в том его варианте, разобранным в других местах, когда отец Громовержец наказывает своего сына (обычно младшего, "последнего") за некий проступок или даже за вину его матери, бывшей до того женой Громовержца, но изменившей ему с персонажем, противопоставленным Громовержцу и возглавляющим хтонические силы, обращением этого сына в хтоническое животное (отец сомневается в "подлинности" сына или даже уверен в его неподлинности, и наказание его — существенно, что оно как бы неокончательное, — своего рода проверка на "подлинность"). Мотив наказания бобра (или превращения в бобра в знак наказания) принадлежит к числу нередких. Но особенно существен контекст, в кото-

рый этот мотив входит. В этом отношении весьма диагностичен кетский миф о наказании Хоседэм, бывшей жены верховного бога Еся, и ее детей. Наказание, по внутренней логике, исходит от Еся (причина его – измена Хоседэм), но осуществляется Альбэ, "заместительным" персонажем (сам Есь – *deus otiosus*), сохраняющим признаки небесного персонажа. Воплощением Хоседэм на хтоническом териоморфном уровне оказывается бобр (*sin*), препятствующий Альбэ (ср. тему Асиновских порогов на Енисее как преграды, мешающей течению вод жизни, в контексте деятельности бобров по строительству запруд, плотин), который и ведет борьбу с этим бобром (показательно сочетание двух мотивов – Альбэ разрубает маленьких детей Хоседэм – налимов на части, и Хоседэм, спасаясь от преследований Альбэ семикратно ныряет в воду, порождая тем самым семь порогов на Енисее).

Не менее показателен и другой пример, обладающий тем преимуществом, что он имеет непосредственное отношение к древним Балканам. Речь идет о мифологической паре Диоскуров – *Διὸς-κοῦρος* (букв. – 'сыновья Зевса/-Неба/'), которая остается явно недостаточно интерпретированной в контексте сравнительно-исторической индоевропейской мифологии. Два обстоятельства представляются особенно существенными. Первое: Диоскуры – мифологически и "этимологически" – сыновья Зевса, о чем говорит само их имя. Впрочем, по поздней версии Аполлодора (iii 10, 7), отцы у них разные: Полидевк (как и Елена) – от брака Зевса и Леды, а Кастор (как и Клитемнестра) – от брака Тиндарея и Леды. Но учитывая "взаимозаменяемость" Зевса и Тиндарея в этой конкретной ситуации (брак с Ледой) и вытекающую из этого эквивалентность Диоскуров и Тиндаридов, правдоподобно предположить, что и Тиндарей как инвертированный "заместитель" Громовержца несет на себе некий отблеск "громовнического" начала [Кретчмер Glotta 30, 87 ff. видел в названии *Τυνδαριδαι* соответствие этрусскому имени громофержиа Юпитера и этр. *tur, tur* 'сын'; по Алессіо Stud. etr. 18, 417: *Τυνδαριδης = θεό-δωρος*, как калька "эгейского" субстратного слова: но не менее вероятно, что *Τυνδαριδος* отражает инфигированный вариант того же и.-евр. корня \**teu-d-* : \**tu-n-d-*, который представлен в др.-инд. *tundate* 'толкать', арм. *t'ndal, t'ndel* 'быть потрясенным', лат. *tundo* 'стучать', 'ударять', 'высекать (из камня)', 'тоочь' и т. п., алб. *shtynj* (<\**s-tudniō*), ср. малоаз. Nom. pr. *Τυνδαριδαι* Gen.]; более того, можно, видимо, реконструировать имя Громовержца в виде \**Ζεὺς Τυνδαριδος* (: \**dieu- & \*tu-n-d-*), что-то вроде 'Небесный Сотрясатель' (ср. \**Διὸς ἡ Τυνδαριδος* 'Неба Сотрясатель'), а это в свою очередь напомнило бы об эпитете (ономатопеического про-

исхождения) Перкунаса – *Dundūlis* 'гремящий' : *dundēti* 'гремять', *dunduliūoti* и т. п. (кстати, отцом ведийских "Диоскуров" – Ашвинов, представлявшихся как конского вида близнецы, был Дьяус – *Dyāus*, чье имя непосредственно связано с именем *Ζεύς*). – Второе: имя одного из Диоскуров – *Κάστωρ* (он был укротителем коней), совпадающее с апеллятивом *κάστωρ* 'бобр' (но и 'бобровая струя', *κάστωρ/ε/ιον*), который нередко почему-то выводится из Nom. gr. ("Daraus", по Фриску). В данном случае целесообразнее в имени этого Диоскура видеть напоминание о "бобровом" мотиве и о тотемном прошлом этого имени (кстати, использование бобра в качестве тотемного животного хорошо известно во многих традициях; ср. название фракийского племени *Βεβρυχες*, *Bebruces*, жители *Bebrucia*, старое название Вифинии). Но, кажется, допустим и следующий шаг. Учитывая противопоставление "темного" бобра, связанного с ночью по преимуществу, и "светлого" ("блестящего", красновато-коричневого) и напрашивающуюся возможную схему "целого" – "темный" бобр: ночь, "светлый" бобр : день, – стоит обратить внимание на мотив, впервые зафиксированный в "Одиссее" XI, 301–304 : бессмертный Полидевк, будучи сражен, был взят Зевсом на Олимп, но, любя брата, поделился с ним бессмертием:

τοὺς ἄμφω βίους κατέχει φουσβοῦς ἀΐδ'·  
οὐ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες  
ἄλλοτε μὲν βίους ἑτερῆμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε  
τεθνήσκουσιν· τιμὴν δὲ λελόχουσιν ἴσα θεοῦσιν

"Оба землю они жизнедарною взяты живые;  
Оба и в мраке подземном честимы Зевесом; вседневно  
Братом сменяется брат; и вседневно, когда умирает  
Тот, воскресает другой; и к бессмертным причислены оба"

[характерно появление здесь *νέρθεν* = *ἐνερθε* : \**ner-*, ср. выше а также Verg. Aen. VI, 121–122; оба брата в виде утренней и вечерней зари попеременно появляются на небе в созвездии Близнецов (P̄s.-Eratosth. 10); также любопытен фрагмент – Apollod. III, 11, 2 (ср. Theocr. XXII, 137–212), в котором описывается, как Зевс поражает перуном Идаса, убившего камнем Полидевка (здесь можно видеть инверсию со сдвигом мотива "основного" мифа: Громовержец поражает своего сына → Громовержец поражает убийцу своего сына; по этой же версии, "Зевс сделал так, чтобы они (Диоскуры. – В. Т.) день проводили среди богов, другой же – среди смертных"].

Имя  $\text{Κάστωρ}$ , взятое в этом контексте, выдвигает перед исследователем вопрос о его внутренней форме, точнее – о таковой в древнегреческом названии бобра. Корневой элемент  $*\kappa\alpha\delta-$  ( $*\kappa\alpha\delta-\tau\omega\rho$ ) отсылает к форме типа дорийского Part. perf. pass.  $\kappa\epsilon\kappa\alpha\delta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  (ср.  $\kappa\epsilon\kappa\alpha\delta\mu\alpha\iota$  . Pf. pass.), входящей (или подверстанной позже – сказать определеннее трудно из-за ряда этимологических неясностей) в парадигму глагола  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\nu\mu\alpha\iota$ , причем сама эта презентная форма непервична и, похоже, представляет собою новообразование по примеру  $\delta\alpha\lambda\upsilon\nu\mu\alpha\iota$ . Значения  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\nu\mu\alpha\iota$  – 'блистать', 'быть украшенным'; 'выдаваться' и т. п., – кажется, дают основание для выведения форм с корнем  $\kappa\alpha\delta-$  из и.-евр.  $*\kappa\alpha d-$  'блистать', 'выдаваться', 'отличаться' (Рок. I, 516–517) и, следовательно, для сопоставления с др.-инд.  $\text{s\ddot{a}sad\ddot{u}h}$  Perf. и под. (Whitney Roots, Verb-Forms 170), может быть, ср.-ирл.  $\text{c\ddot{a}(i)d}$  'священный', ср. галльск.  $\text{caddos}$  'sanctus' и др. В таком случае  $\text{Κάστωρ}$  должно пониматься как 'блистающий', т. е. выделяющийся среди других (ср.  $\text{Κ\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda-\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha}$  . Nom. pr. 'выделяющийся среди мужей'), и претендовать на некую важную ("выделительную") семиотическую роль, проявляющуюся и во внеязыковой сфере. Но прежде чем конкретно сказать об этом, уместно обратить внимание на некую "скоординированность" имен обоих братьев-близнецов по семантическому критерию. Несмотря на неясности в деталях имя  $\text{Π\omicron\lambda\upsilon\delta\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta\varsigma}$  (лат. *Pollux*) семантически, видимо, мотивировано идеей восприятия – чувственного, прежде всего зрительного, и ментального (ср., с одной стороны,  $\text{\delta\epsilon\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\varsigma\cdot\lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\omicron}\nu,\ \theta\mu\omicron\lambda\omicron\nu}$ . Hesych. или  $\text{\delta\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\omega = \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega}$  EM 260, 54 /Frisk/, а с другой,  $\text{\delta\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\epsilon\iota\ \upsilon\rho\omicron\nu\tau\iota\beta\epsilon\iota\lambda}$ . Hesych. или  $\text{\acute{\alpha}\delta\epsilon\upsilon\kappa\acute{\eta}\varsigma}$  'невнимательный':  $\text{\acute{\epsilon}\nu\sigma\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\omega\varsigma}$  'внимательно', 'заботливо' и т. п.). "Притягивание внимания" и составляет главный смысловой нерв подобных примеров и объясняет предположительную этимологию корня  $\text{\delta\epsilon\upsilon\kappa-}$  из и.-евр.  $*\text{deuk-}$  'тянуть' (ср.  $\text{\delta\alpha\iota-\delta\upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota}$ . Hesych.  $\langle * \delta\alpha\iota-\delta\upsilon\kappa-\omega$ , интенсивная редуцированная форма от  $\text{\acute{\epsilon}\lambda\kappa\omega}$ , родственного ст.-слав.  $\text{в\l\j{e}k\check{x}}$  и т. п.; лат. *duco*, др.-исл. *tog*, нем. *Zug* и т. п.). В этом контексте основной идеей имени Полидевка могла бы быть усиленная выделенность в плане восприятия – как в объектном ("многооблестящий", "хорошозаметный" и т. п.), так и в субъектном ("многовидящий", "хорошозамечающий" и т. п.) плане, т. е. соответственно – привлекающий к себе чье-то внимание (пассивный аспект) и "влекущий"-вытягивающий свое внимание к чему-то вне себя (активный аспект). Здесь уместно обратить внимание на известное сообщение Плутарха о почитании Диоскуров в Спарте в виде фетишей – двух крепко соединенных

друг с другом бревен-столбов (De frat. amor. I). Архаичность подобной конструкции не вызывает сомнений, что подтверждается и довольно многочисленными примерами. Может быть, наиболее привлекательный из них в данном случае относится к прусской ритуальной традиции. Он расширяет тему балто-балканских параллелей: греческая Спарта и прусское Ромове (Самландия) оказываются предельно крайними точками Европы в этом ее месте, соединенными меридианом 20° восточной долготы. Согласно источникам XVI века пруссы почитали как родоначальников культурной традиции двух братьев, видимо, близнецов – Брутена и Видевута, учредителей соответственно светской и духовной власти. В честь их устанавливались парные столбы, один из которых был посвящен Видевуту и назывался *Worskaito* (*Wurskait* и др., с идеей "верховенства"), а другой – Брутену и назывался *Iszwambrato* (т. е. *swais brati* 'его брат'); любопытно, что праздник, посвященный Диоскурам – Διοσκουρήϊα, имел и другое название – Ἄνακεια, от Ἄνακες = ἄνακτες 'властители', 'повелители'. Эта балто-балканская параллель тем важнее, что в одной своей части (балканской, собственно – греческой) она может быть введена в более узкий и конкретный контекст. Речь идет о том, что Диоскуры могли трактоваться и как покровители мореплавателей, путеуказующие божества, своего рода ориентиры. Парные вертикальные конструкции, о которых сообщает Плутарх, могли выступать в функции подобных ориентиров, своего рода "маяков" с двойкой функцией – быть легко заметным для тех, кто в море, и обладать дальновидением, т. е. быть видимым издали, с моря, и видеть далеко в море (позже греческие моряки судили о присутствии Диоскуров по огонькам электрической природы на окончаниях матч, возникающим при некоторых обстоятельствах, ср. огонь Св. Ильи). Внутренняя форма имен обоих Диоскуров, кажется, дает основания поставить вопрос о подобной "активно-пассивной" зрительной дифференции близнецов. Если бы это оказалось верным, то было бы уместным повторное возвращение к параллелизму "темного" и "светлого" бобра и соответственно ночи и дня, о чем уже писалось. Завершающая логическая экспликация всей ситуации могла бы иметь следующий вид: день ("светлый" бобр) виден сам по себе, его видят, и поэтому он объект зрения; ночь ("темный" бобр) темна и безвидна (впрочем, соблазн трактовать и.-евр. \*nek<sup>u</sup>-t- : \*nok<sup>u</sup>-t- или формы типы вед. aktā и под. как 'без-очные' сильно умеряется рядом фактов, среди которых ступень аблаута \*onk<sup>u</sup>t-, в связи с ранним утром, возможная связь с глаголом \*ong<sup>u</sup>- 'мазать', др.-инд. añj-, лат. unguo, прусск. anctan и др. и т. п.), ночь не видят, но она сама все видит (Ночь хмурая, как

зверь стокий, / Глядит из каждого куста, в частности, и на нас самих; ночь срывает ткань благодатную покроя, которую набросил день, – И бездна нам обнажена / С своими страхами и мглами, / И нет преград меж ней и нами – / Вот отчего нам ночь страшна!), и поэтому именно ночь – субъект зрения. Следовательно, образы Диоскуров косвенным образом возвращают нас к столь мучительно важной теме античной мифологии – к зрению. Возможно, что мотив убийства "многовидящим" Полидевком Линкея, прославившегося остротой своего зрения, тоже неслучаен. "Бобровое" имя Кастора и "бобровые" черты, видимо, имевшиеся у пред-Кастора, будущего "укротителя коней" ( *ἵππων ἄμωσ* ), и то, что из обоих братьев-близнецов именно он погибает, как бы приносится в жертву, а последняя точка в этой истории ставится громовержцем Зевсом, покаравшим убийцу сына, направляют внимание в сторону сюжета "основного" мифа с рядом сдвигов и переосмыслений и в сторону варианта с мотивом наказания сына обращением его в бобра. То, что Кастор, как и его брат Полидевк, участвовал в похищении невест своих родичей Афаретидов ("сверх-сексуальность", престаупающая норму, обычай, закон), видимо, могло бы объяснить превращение сына Громовержца в бобра, носителя высшей сексуальной силы (ср. *καστορέων*, трактуемый как продукт половых желез бобра), в прото-варианте истории Кастора.

Впрочем, связь бобровой темы с "основным" мифом не исчерпывается сказанным. В ряде случаев она естественно возникает из совокупных показаний языка и "подъязыковых" реалий. Так, на Руси высоко ценились бобровые шкурки (мех), а также "масло" из бобровой струи, употребляемое как лекарство. Охота на бобров была вполне институализированной и специально культивировавшейся (в частности, и со стороны царской и княжеской власти) профессией, о чем свидетельствует и разветвленная терминология – боброванье (: бобровати), бобровщик, бобровникъ, бобровничий, бобровые деревни, бобровый (бобровный) гон (действие и место этого действия) ["места, где речной бобр водится и ловится; некогда по всей России, а ныне почти нигде", по определению Дала I, 217], бобровое (пошлина) и т. п., не говоря о "торговой" номенклатуре видов бобра (бобръ дѣланный, бобръ сырой, бобръ пушной, бобръ чесанный, бобръ черненький и др.) Основной мотив бобровой охоты – преследование и убийство бобра, кодируемое корнем гон- / гън-, ср.: гнати береги бобровые 'охотиться на бобров', береги бобровые гонять; и бобры гонять...; бобровые гоны и т. п. (подобная терминология есть и в балтийских языках, где, однако, отмечается и некоторый сдвиг: так, лит. *bėbrininkas* обозначает не только и не столько охотника за бобрами, сколько смотри-

теля бобровых угодий – "Bebrynam̃s prižiūrėti kai kuriose vietose būdavo paskiriami bebrininkai"; "Bebrams̃s prižiūrėti ir gaudyti būdavo tam tikra didžiojo kunigaikščio valdinių grupė – bebrininkai". LKZ 1, 706 и др.). На основании этих примеров реконструируется схема типа:

Subj. (бобровник) & Praedic. (зон-/гн-) & Obj. (бобр), которая является небольшим видоизменением реконструированной схемы центрального мотива "основного" мифа:

Subj. (\*Djeus V \*Perunt) & Praedic. (\*g<sub>h</sub>enti) & Obj. (\*ng<sub>h</sub>/h/im), т. е. "Бог сияющего Неба или громовержец преследует – убивает змея". Кстати, подобная схема делает вероятным предположение, что сын Громовержца был обращен им в бобра, видимо, именно за преступление "сексуальной" нормы (не исключено, что в рамках демиургического процесса); в этом плане связь бобра с Анахитой, богиней из круга Мать-сыра Земля, может оказаться весьма важной – тем более что в реконструкции Анахита была супругой высшего небесного мужского божества, а их разъединение и было вызвано "скандалом" в божественном семействе. Другим следствием его было соединение в Нижнем мире смерти и высшей жизненной силы, сексуальной энергии, на которой с тех пор навсегда легла тень совершенного преступления, неотъемлемого греха, смертного удела (о связи этих двух начал на германском материале см. две работы Э. Полеме – "A propos de la déesse Nerthus-Njord" // Latomus 13, 1954 и "Nerthus-Njrd" // Handelingen der Zuidnederlandse Maatschappij vor Taal – en Letterkunde en Geschiedenis V, 1951).

Реконструируемая небесная родословная "пра-бобра" в известной мере объясняет черты его сходства с его небесным Отцом, в частности, "демиургизм" бобра (*Castor fiber*), неизменно вызывающий удивление объемом и разнообразием работ (бобровые домики, амбары, запруды, "шлюзы", каналы и т. п.), количеством вложенного труда и быстротой совершения операций, отработанностью технологии и "инженерностью" их ума ("Из всех грызунов самый замечательный по уму и инстинкту, несомненно, бобр. В самом деле, нет другого животного, не исключая пчел и муравьев, у которого инстинктивная сила приспособляемости к условиям данной среды достигала бы более высокой степени и у которого способности чисто инстинктивные переплетались бы таким непонятным образом со способностями чисто интеллектуальными", – пишет Роменс о бобрах в своем классическом труде "Об уме животных"). Многочисленные конкретные примеры "гидротехнической" деятельности бобров, создающих ею в значительной степени заново свою собственную экологическую нишу, находят отражение в обширной "бобровой" литературе (ср., например,

страницы, посвященные бобрам в книге Г. Купэна "Искусства и ремесла у животных". СПб., 1910, 2-е изд.), в которой особенно подчеркиваются три фактора – разнообразие работ, приводящих к созданию цельного "бобрового" космоса; быстрота и скорость работы (Креспон подсчитал, что пара бобров за одну ночь сваливает до 50 молодых ракушек толщиной в руку или ногу); технологическая искусственность (выбор различных "технологий" в зависимости от скорости течения и некоторых других обстоятельств, контроль за объемом воды, пропускаемой через плотину, способы поддержания требуемого уровня воды и т. п.). И тем не менее конструктивная "демиургическая" деятельность бобров как бы по условию предполагает и очень интенсивную деструктивную деятельность, которая не только ограничивает результаты конструктивной деятельности, но и вынуждает бобров со временем уходить с насиженного места в поисках другого, где удобнее творить новый "бобровый" космос. Мифопоэтический образ бобра достаточно полно отражает и этот "разрушительный" аспект. В этом отношении бобр занимает среднее место между двумя другими образами, с которыми связаны как труд, так и уничтожение его результатов. На одном полюсе (нижнем) – Сизиф: он трудится, но это низшая форма творчества (почти нулевая), поскольку труд наложен на него как наказание; то же, что сделано им, вмиг и не по его, Сизифа, воле уничтожается, и устанавливается "дурное" status quo. На другом полюсе (высшем) – Шива: он не только трудится, но и олицетворяет высшие формы созидания; вместе с тем он воплощает собой и разрушительные силы универсума, и это тоже творчество ради обретения возможности дальнейшего творчества: это созидание-разрушение становится как бы гарантией сохранения мирового космического процесса, реализующего действие космической энергии, воплощенное в танце Шивы. Бобр занимает место между этими двумя полюсами.

Здесь уместно сделать акцент на демиургической, т. е. созидательной деятельности мифопоэтического образа бобра, хотя в итоге оказывается, что отделение ее от разрушительной деятельности возможно лишь весьма условно. Признается, что наиболее характерным действием бобра, сопровождающим его работу и/или составляющим значительную ее часть, является ныряние, погружение вглубь воды и последующее всплытие на поверхность. Собственно говоря, обозначение ныряния (*nerimas /j vandenj/*: *nerti* 'нырять') и стало основанием для того, чтобы наряду с *bēbras* и под., образовать еще одно название бобра – *neris*, букв. – 'ныряльщик' (как это обычно объясняется и воспринимается актуальным языковым сознанием). Реально ныряние бобра обычно происходит



в двух категориях случаев – при их трудовой, "строительной" деятельности (утопление-погружение в воду кусков дерева, при-тащенных на берег, с целью их вымачивания, ныряние для плетения подводной части плотины и закрепления ее в донном основании, для собирания лежащих на дне вымоченных кусков дерева, хвороста, ила, тины, глины и т. п.), и при операции сваливания деревьев в воду (когда подточенное бобрами дерево начинает падать в воду, "дровосеки" прекращают свою "разрушительную" работу, насто-раживаются и, как только дерево упадет, ныряют в воду, опасаясь, как бы произведенный падением дерева шум не привлек к себе внимание возможного врага).

В мифопоэтических текстах самых различных традиций ныря-ние прочно связывается с демиургической функцией, а "ныряль-щик" с демиургом в определенном варианте (собрание ила, глины или песка со дна Мирового океана, поднятие этого матери-ала на поверхность и постепенное формирование твердой опоры, будущей земли). Во всех этих случаях функция ныряния является преобладающей, как бы подчиняющей себе разные конкретные типы "ныряльщиков". Именно поэтому слова, производные от и.-евр. \**per-* : \**por-* обозначают "ныряльщика" вообще или, точнее, все то, что может "нырять" – и человека (лит. *pėrikas, parūnas, paras, peras*, лтш. *pirējs* др.-русск. *нырь, нырокъ, нырець / нирѣць*, русск. *ныряльщик* и др.), и некое приспособление (русск. *нор, норѹло, норѹлка* и т. п.), и самых разных животных (лит. *pāras* 'гагара' /но и 'водолаз'/, *parūnas* 'гагара', 'кайра', *peris* 'бобр', лтш. *nira, ņira nire* 'нырок', 'бекас', др.-греч.  $\nu\epsilon\rho\rho\sigma\sigma$ , какая-то хищная птица (неясно), ср. "норовые" названия – *нор, норь, норец, норица, норка* и т. п., применительно к гагаре, ласточке, кроту, сурку, мыши, норке и др.), и разные растения (лит. *perūnė* 'Lema-pea', *perenės, pāras* и т. п.) и др. Особо нужно отметить названия мифопоэтических персонажей с этим корнем – как групповые (лит. *perovė, pirā*, лтш. *pāra* 'русалка', 'ундина', др.-греч.  $\Nu\eta\rho\epsilon\upsilon\varsigma$  /?/, о дочерях Неря, представительницах целого класса водных жен-ских существ, и т. п.; ср. *Neruttei*, группа жрецов у пруссов, имев-шая отношение к воде), так и индивидуальные (др.-греч.  $\Nu\eta\rho\epsilon\upsilon\varsigma$  /?/, итальяск. *Neria, Neriena, Nerio*, иллир. /?/ *Noreia* с явно "водными" атрибутами, др.-герм. *Njqrdr, Nerthus*, хетт. *Dinnara(šmi)*, божество, при *innara-* 'сила', 'мощь', *innarant-* и т. п.), не говоря о многочис-ленных гидронимах (ср. характерное сочетание двух названий в Aen. VII, 516–517: *...audiit amnis / sulfurea Nar albus aqua, fontesque Velini...*).

В мифах творения поэтому сам мотив ныряния (как правило, многократно повторяющегося) очень важен, в то время как точная

идентификация "ныряльщика" – гагара, утка, рыба, бобр и т. п. – становится отчасти второстепенной проблемой. Это положение дел позволяет ввести "ныряльщика" бобра (*neris*) в широкий круг мифов творения, где выступают другие "ныряльщики" и соответственно более точно проанализировать смысл действия ныряния и его мифологические функции. Наиболее известная версия этого круга мифов творения связана с гагарой как демиургом (ср. лит. *nāras* : *nērti*, нем. *Taucher* – *tauchen* и т. п.) или с другой водоплавающей птицей. Этот мотив широко распространен в Евразии и Северной Америке. Первоначальная схема мифа, как она была реконструирована В. Шмидтом ("Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmymthen Nordamerikas, Asiens und Europas" // *Mélanges de linguistique et de philologie offerts à J. van Ginneken*. Paris, 1937), обнаруживает гипертрофию числового принципа организации при основательном забвении его старой семантики и выглядит следующим образом: Ныряет в море одна птица и остается там один день, потом две птицы и остаются там два дня, три птицы – три дня и т. д., пока не нырнули семь птиц в море, остававшиеся там семь дней, в результате чего был сотворен мир. Легко заметить типологическую связь этого круга мифов с семидневной версией творения (6 + 1) в книге "Бытия" и многочисленными вариантами путешествий в иной (особенно в "Нижний") мир. Числовой принцип в этих случаях выступает как организующую форма композиции или вообще может отсутствовать. Суть состоит в "прогрессивном" нарастании "креативности", связанной с последовательным приближением к опасности: "ныряльщик"-демиург все глубже спускается в воды Нижнего моря и все дольше остается там; чем больше опасности деструкции, чем ближе смерть (ср. др.-инд. *paraka* 'подземное царство', *nārāh* 'воды', тох. *ñare* 'infernum' и т. п.), тем реальнее творение и обретение той жизненной силы, которая противоположна смерти; точнее – противоположные друг другу в некоей стационарной ситуации, жизнь и смерть, творение и разрушение в этом ключевом для соответствующей темы круге текстов образуют некое парадоксальное единство, в котором жизнь-творение и смерть-разрушение оказываются лишь разными аспектами или состояниями единого комплекса. Жизнь и высшая жизненная сила, творческая энергия, сексуальная мощь, мужская потенция лежат не в поле жизни и процветания, но в царстве смерти, в неразрывной связи с ним, и оба эти "противоположные" начала как бы взаимно удостоверяют подлинность друг друга. Геометрия пространства, в котором "разыгрываются" основные смыслы этого мифа необычна. "Чем больше (ближе) смерти, тем больше (ближе) жизни" – так можно было бы сформулировать принцип этой геометрии.

В этой смысловой перспективе само действие "ныряния", последовательной серии погружений в воду (лит. *nėrti*, чеш. *nořiti*, словц. *poriť*, ц.-слав. **вънрѣхъ**, **вънрѣти**, словен. *pondreti*, русск. *нырять* и т. п.; расхождения в вокализме корня здесь не рассматриваются) не может считаться наиболее адекватной и интенсивной семантической характеристикой и является скорее некоей формой, несущей более глубокое содержание. Прежде всего оказывается, что сам балтийский материал ставит перед исследователем ряд проблем. Среди них – наличие наряду с *nėrti* 'нырять', 'погружаться в воду' глагола *nėrti* с иным кругом значений – 'вязать', 'плести' (ср. *nėrti nėrinius* 'плести кружева'); 'набрасывать' (петлю); 'вдевать', 'зацеплять', 'закреплять' и т. п. Эти два глагола, реализующие, казалось бы, противоположные смыслы (деструктивно-отрицательный, связанный с потерей опоры и возрастанием риска, опасности, с одной стороны, и конструктивно-положительный, связанный с нащупыванием новой и увеличением гарантии прочности) и рассматриваемые иногда как разные глаголы (см. LKZ 8, 682–690), тем не менее едины в своей основе, но это их единство, их общий семантический множитель должны быть открыты и сформулированы. И здесь необходимо еще раз вернуться к ситуации "бобровой" созидательно-разрушительной деятельности: бобр ныряет вглубь и там собирает-соединяет ветки-хворост, связывает, сплетает их (в частности, и петлями, узлами, своего рода сетями), закрепляет основание плотины, втыкая или вдевая незакрепленные ранее концы веток и т. п. Все эти действия, по сути дела, тоже могут передаваться глаголом *nėrti*. В эксплицированном и эмпирически-экстенсивном плане описывая смысл деятельности бобра, можно было бы обозначить его примерно так: бобр, покидая наличную твердую основу (сушу), погружается в воду ("деструктивное" \**ner-*, "ныряет"), зыбкое, неустойчивое, аморфное начало, с тем, чтобы из разрозненных элементов путем их соединения, скрепления, сплетения воедино ("конструктивное" \**ner-*) создать новую, более твердую и прочную основу [в этом контексте превращение в бобра как наказание сопоставимо с мифом об Арахне, в котором искусную ткачиху превращают в паука]. Стоит обратить внимание на то, что сама вода в реке, море, океане выступает в мифопоэтических представлениях как некое сплетение-переплетение струй, как ткань (\**těk-ань* : \**сь-těk-ати*), которая в силу своей со-ставности обладает большей прочностью и крепостью, чем нечто целое и однородное. Каждая струя или каждый слой водной стихии актуализируются при вступлении в нее мифопоэтического персонажа. Чаще всего это вступление разворачивается по горизонтали, и каждая "струя" несет свою функцию и свой

(“Пойдешь ты, Добрыня, на Израй на реку, / В Израе реке станешь купаться, / Израй река быстрая, / А быстрая она сердитая; / Не плавай, Добрыня, за первую струю, / Не плавай ты, Никитич, за другую струю”. / Добрыня-то матушки не слушался, / [...] / А поплыл Добрынюшка за первую струю, / Захотелось молодцу и за другую струю, / А две-то струи сам переплыл, / А третья струя подхватила молодца, / Унесла во пещеры белокаменны. / Неоткуль взялось тут лютой зверь... — Змей Горынчище). Но более архаичные тексты, в которых связь с космогоническими схемами особенно очевидна, предполагают вертикальное движение, и каждый шаг этого движения есть результат очередной попытки “ныряния” (в этом смысле можно говорить о вертикальной \**ner*-структуре водной глубины. Поэтому последовательное все более и более глубокое погружение в воду (“ныряние”), в лоно “соединенной” силы, образует необходимую предпосылку поиска и обретения лежащей на дне Нижнего мира жизненной силы, бессмертия, вырываемого из пасти самой смерти. Каждый шаг к смерти одновременно завязывает узел жизни, выстраивает очередной пласт некоей твердой основы. [В этой связи стоит обратить внимание и на другой параллелизм: если \**ner*- в рассматриваемом контексте обозначает последовательность все более глубоких вертикальных движений, ориентированных вниз, в тесноту и узость царства смерти, то корень \**ster*- /: \**strē*- : \**streu*-/ относится к серии вертикальных и все более и более восходящих движений, направленных в верх, в простор, ширь и полноту царства жизни и потому жизнестроительных, ср. слав. \**strojь* /: \**stroiti*/, лтш. *strāja*, лат. *stratum* /: *sterno*/ с идеей настила, пола, уровня, слоя, пласта, ср. лат. *struo* ‘класть друг на друга’ (рядом, слоями), ‘настилать’, ‘строить’, ‘выстраивать’, ‘возводить’ и т. п. Наличие и.-евр. \**ser*- /: \**sreu*-/ течь, струиться и \**ser*- ‘ставить в ряд’ (друг за другом, друг на друга), ср. лат. *sero* ‘сплетать’, ‘соединять’, ‘связывать’ /: *sors* ‘судьба’, ‘участь’, ‘жребий’/, др.-греч. εἶρω < \**ser-iō* и др. при мифопоэтическом образе “сплетения струй” (ср. общий источник стрéмя ‘поток’, ‘течение’ и стрéмя, опорный элемент конской сбруи, стру́мень и струна́ и т. п.), а также синонимичность продолжений \**ser*- и \**ster*- в ряде ситуаций /ср. Рок. I, 911/ вплотную подводят к проблеме возможной связи обозначений струи и строя, в которой остается, конечно, немало неясностей]. Указанная взаимозависимость объясняет и ряд других типологических параллелей, относящихся как к “водным” (погружение в воду, выделение влаги и т. п.), так и “конструктивным” (создание основы — от продукта деятельности ткача до результата творчества Демиурга, иногда называемого Космическим Ткачом или с ним сопоставляемого) значениям. Ср.

Ср. рефлексы и.-евр. \**sneu-*, \**snāu-*, \**snā-* 'течь', 'погружаться в воду', 'омываться', 'выделять влагу' (др.-инд. *snāti*, авест. *snayēitē*; *snu-* : *snāutj*, др.-греч.  $\nu\acute{\epsilon}\omega$ , эол.  $\nu\alpha\acute{\upsilon}\omega < *σ\nu\alpha\phi\omega$ , ср.  $\Sigma\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma \nu\acute{\alpha}\phi\iota\varsigma$  [кстати, и имя  $\text{N}\eta\rho\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$  иногда объясняют из \* $\sigma\nu\acute{\alpha}$ ]- $\epsilon\rho\varsigma$  - ]; лат. *nūtrio* и т. п.) и рефлексы и.-евр. \**snēu-*, \**snū-* и \*(s)*ne-*, \*(s)*nēi-* с "прядильно-ткацкими" значениями (ср. соответственно: др.-инд. *snāvān-*, др.-греч.  $\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\rho\omicron\nu$ , лтш. *snaujis*, слав. \**snuti* : \**snujq*, \**o-snova*, \**snovati* и т. п. и др.-инд. *snāyati*, *snāyu-*, др.-греч.  $\nu\tilde{\eta} < *σ\nu\tilde{\eta}\zeta\zeta$ , лат. *neo* \**snē-jō*, лтш. *snāt* и др.). Совершая погружение в воду (\**ner*-действие), Демиург, а в частности и бобр в его демиургическом варианте, не только приближался к Нижнему миру и смерти, но и открывал для себя формируемую этим вертикально-углубляющимся движением новую основу (другое \**ner*-действие). Поэтому на некоем философизированном уровне смысл этих двух \**ner*-действий, синтезированных в единое \**NER*-действие в целом может быть определен как отказ от имеющейся "слабой" основы ради обретения новой искомой более прочной основы, как нахождение высшей силы на путях к наибольшей слабости, как утверждение жизни в лоне самой смерти. Мифопоэтический образ бобра, хотя бы в некоторой части, несет на себе отражение каких-то фрагментов этого общего смысла. Во всяком случае именно бобр-*neris* полнее всего "разыгрывает" всю ту напряженно-острую и внутренне противоречивую и вместе с тем цельно-единую ситуацию, которая кодируется и.-евр. корнем \**ner-* [к функции "ныряния" в космогоническом мифе, когда субъектом этого действия выступает бобр, ср. *Barnouw V. Wisconsin Chippewa myths and tales. Madison, 1977*; "ныряльщиками" в этом сюжете выступают и животные близкие бобру – выдра, ондатра, отчасти вепрь (ср. пуранический мотив Вишну, в виде вепря ныряющего вглубь первозданных вод и приносящего со дна землю), не говоря уж о черепахе, раке, лягушке, членистоногих и т. п. Ср. теперь *Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф), там же литература вопроса ]*.

**БАЛКАНО-КАРПАТСКАЯ СПЕЦИФИКА  
В СФЕРЕ "ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ" СЛОВА:  
ВОЗМОЖНОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Живое слово не означает предмета,  
а свободно выбирает, как бы для жилья,  
ту или иную предметную значимость,  
вещность.

**О. Манделъштам**

Взгляд оставляет на вещи след.

**И. Бродский**

В результате осуществления на протяжении последних полутора-двух десятилетий интенсивных диалектологических исследований балкано-карпатской макрзоны, в том числе в связи с созданием "Общекарпатского диалектологического атласа" (=ОКДА)<sup>1</sup>, накоплен значительный объем принципиально нового, систематически собранного по специальной программе Атласа, материала, который ныне вполне квалифицированно репрезентирует соответствующий генетически гетерогенный лингвистический континуум, обладающий, как полагают, статусом "языковой общности", лексико-семантической *par excellence*<sup>2</sup>. Именно эти данные являются основой, на которой может базироваться изучение различных аспектов функционирования указанной общности и — параллельно — должна осуществляться постоянная верификация аргументов в пользу ее существования.

Нам хотелось бы привлечь внимание к некоторым проблемам номинации в языках (=диалектах) балкано-карпатского ареала, — существенным, как представляется, для языковых общностей конвергентного типа. Речь идет о способе номинации, основанном на тождестве (схождении) "внутренней формы" слов (=ВФ), выступающих в качестве терминов. Понятие ВФ слова рассматривается здесь в горизонте ономаσιологических категорий и соотносится с трансформациями (А. А. Потебни и др.) достаточно абстрактной идеи В. Гумбольта о "внутренней форме" языка<sup>3</sup>. В целом нам близко определение ВФ, сформулированное Г. Г. Шпетом: "Наипростейшее проявление внутренней формы есть логи-

ческая форма или схема, как отображение предметных (онтических) отношений или даже как их преобразование, находящее себе онтический коррелят"<sup>4</sup>. Ср. также развитие сходных идей Вяч. Ивановым: "Форма ... это вещам имманентный внутренний акт (разр. наша. — Г. К.), реализующий потенциальные возможности аморфной материи"<sup>5</sup>.

Представляется важным рассмотреть явление параллелизма ВФ слов в различных лексических группах (=разрядах).

1. В качестве примера, по-видимому, достаточно поздно ономазиологических параллелей, в рамках интересующего нас типа номинации, укажем наименования некоторых частей плуга (данные ОКДА).

= 'предплужник' (часть плуга, которая взрезает верхнюю часть почвы при пахоте). Для балкано-карпатской зоны специфический интерес в плане изучения процессов языковых взаимодействий имеют названия двух видов: А. с ВФ «железо» — помимо обычного для восточнороманских диалектов f'er, š'er и под. (часто с определением: š'er lurg), ср. и в.-слвц. ('spodnje) 'žel'ezo, карпатоукр. (pe'redne) žel'izo, ('douhe)~ и др. Учет ареалогического критерия позволяет предположить, что славянские названия — результат восточнороманского влияния, а именно — заимствование модели номинации, мотивационного признака (= "калькирование"). Б. с ВФ «нож». Подобные названия известны славянским диалектам: ср.-слвц., карпатоукр., ю.-серб., макед. (также болг.) noš, niš, pò:ž и др., но и — восточнороманским: cuřt, кумыс<sup>6</sup>. В данном случае усматривается славянское влияние на восточнороманские говоры. Это доказывается относительно небольшими ареалами на территории Румынии и Молдавии (примыкающими к украинской языковой зоне), с одной стороны, и фиксацией соответствующего способа наименования в областях, значительно отстоящих от Карпат (например, Житомирское Полесье, Черниговская обл. и др.)<sup>7</sup>, — с другой.

= 'отвал' (часть плуга, с помощью которой подрезанный пласт земли отбрасывается в сторону). В данном случае прежде всего укажем на четкое выделение ареалов собственно лексических заимствований, ср. венг. kormánu (< слав. \*kьrma) в.-роман. kormānā и карпатоукр. 'kormanka; также — укр. ро'чус'а : в.-роман. диал. rōliṭā. Вместе с тем зафиксирован и параллелизм общей ВФ «доска», ср. достаточно широко представленные соответствующие названия в славянских диалектах (морав. 'deska, польск. 'descka, 'deska, укр. закарп. 'doš'ka с.-хорв. dáska, 'štica, макед. 'štica), но и в восточнороманских (рум. диал. [Марамуреш, Мунтения] scîndură, ю.-зап. молд. 'skj'ndury); здесь же упомянем

венг. диал. 'korma : n'desko, возникшее уже на венгерской почве из двух славянских элементов (ср. венг. диал. [Закарпатье] 'desk). В качестве "балканской" параллели обозначения 'отвала (плуга)' по общности ВФ упомянем и с.-хорв. диал. (Босния) ðàhta (<тур. tahta - RJA, v. 76, 947) (данные ОКДА, ответы на в. 457). В Карпатском ареале отмечены и наименования, базирующиеся на ВФ «железо», при том однако, что часть их – заимствования из нем. Blech (ср. морав. pl'eh, словц., польск., укр. 'blaxa, 'bl'axa ха и др. – Machek; ЕСУМ I, 216 и под.) и лишь венгерские диалектные фиксации отражают собственно процесс "усвоения" ("калькирования") ВФ слова, ср. 'korma : n'vəs (<kormány [см. выше] + vas 'железо', о последнем см.: МНУТЭСz III, 1095).

2. Другой пример номинации по принципу общности ВФ слова – из сферы наименований-энтонимов, для насекомого *Coccinella septempunctata* 'божья коровка'. Наше внимание привлекают названия, образованные, например, в славянских языках, по модели «božъj= & korv= + suff. dem.» (по данным ОЛА [В. 1, № 44] соответствующие названия зафиксированы в большей части русских, во многих белорусских и украинских говорах, в некоторых словацких, сербохорватских и словенских); отмечены и модификации модели, ср. возможность "усечения": «Ø & korv= + suff. dem.» (ср. словц. k'ravička, укр. ko'roučka и o'lenka<sup>8</sup>, русск. ko'rouška, также бу'г'онка [!] и др.) и субституции элементов модели, ср. хорв. бѹо:žји volà:k, русск. 'božja bu'kašəč'ka, 'božja 'muxon'ka, 'bogova bu'karka, 'božyj ba'rašok, белор. кана'rejka 'bozač-ka и др. Далее данный тип номинации представлен в дăкорумынских говорах (при отсутствии его, как будто, в арумынском и в молдавской зоне). Так, рум. литер.vaca-domnului, на уровне кальки соответствующее славянским названиям, использующим указанную выше модель, корреспондирует с диал. vâšili dŭómnuľi, vâšile dumñezô, с одной стороны, и с некоторыми ее модификациями, – с другой: бѹоi (= 'бык') ~ vâšil'i lu cristŭós, bôji dumñezô, vâšile pŭô pi и далее – bôji p'ôp'i, c'âji pŭôp'i (ALR sn III, 752). О значительной древности названий типа 'božъj= & korv= + suff. dem. и некоторых параллелях в иных индоевропейских языках (ср. лит. diēvo karvūtė и под., также фр. bête à bon Dieu, нем. Herrgottschäfchen и др.), как отражающих в своей ВФ мотив "коров (овец и под.) Бога", см.: Топоров [4], 242; МНМ I, 182. Можно допустить, что в наличии восточнороманских (диалектных) описательных названиях насекомого, имеющих подобную семантическую структуру, усматриваются результаты славянского влияния. Ареал приведенных румынских соответствий позволяет предположить, что усвоение (или, по крайней мере, расширение употребления) диалектами самой модели



номинации может датироваться периодом древнейших восточнороманско-славянских контактов, а именно – эпохой продвижения славян из области прародины через Карпаты – на Балканский п-в и тесного взаимодействия "дакийских" славян с предками румын<sup>9</sup>.

\* \* \*

Изучение способа номинации в соответствии с общей ВФ слов, (1) наряду с вполне конкретным, интересующими нас реализациями в отдельных диалектах и в балкано-карпатской полилингвальной макроне в целом, (2) высвечивает способы решения более общих проблем, связанных с комплексом *мир* ↔ *мышление* ↔ *язык* (и изморфно – *модель мира*<sup>10</sup> ↔ *forma formans* ↔ *язык*) в плане их взаимного влияния и взаимодействия, при этом исследователи вновь и вновь обращаются к мыслям В. Гумбольта (и их интерпретациями) о том, что язык не просто отражает реальность (= "мир"), но в известном смысле и конституирует ее<sup>11</sup>.

(1) Характеризуя диалекты балкано-карпатского ареала в целом, отметим следующее. Вследствие длительных этно-лингвистических контактов в масштабах ареала возникло некоторое число общих лексико-семантических единиц, прошедших сложный путь перекрестных заимствований и многоступенчатых преобразований. Именно наличие подобных элементов (= "балкано-карпатизмов", "карпатизмов") служит одним из оснований постулирования языковой общности. На современном этапе для нее, по аналогии с "балканским языковым союзом" (=БЯС), естественно, – при всей условности подобной аналогии, – допускается такая структура словаря, которая обладает высокой степенью синонимичности: одной металексеме могут соответствовать несколько реальных лексем. Число последних или равняется числу языковых групп, репрезентированных соответствующим диалектным континуумом (славянская, романская, финно-угорская), или меньше – при условии использования несколькими языками общей лексемы, принадлежащей одному из них (ср. специфические термины пастушества – +kl'ag, +urda, +strunga, +vatra и под.), или больше – за счет диалектной дифференциации (диалектная синонимия); например, к приведенным выше славянским названиям 'отвала (плуга)' можно прибавить также польск. odval'nica, 'skšyduo морав. 'radl'ica, с.-хорв. loparica, макед. 'ralnik и др.<sup>12</sup>.

(2) Изучение способа номинации по ВФ слова в генетически гетерогенном континууме (=балкано-карпатское пространство) позволяет обсудить проблему возможных объяснений факта несомненного параллелизма. До сих пор практически рассматрива-

лась единственная версия: заимствование – на лексическом уровне, на уровне семантики, и в том числе в виде смены мотивационного признака и заимствования ВФ слова (=калькирование). При этом объяснении все внимание фокусируется на том, как осуществляется заимствование – из одного ли источника во все языки макроареала, или допускаются несколько источников иррадиации (с учетом опосредованных связей) данного элемента; требовал ответа и вопрос, совершалось ли заимствование одновременно в ряд языков, или в каких-то случаях речь может идти о множественности акта заимствования – из одного или нескольких источников.

Между тем может быть выдвинута и принципиально иная трактовка указанных выше схождений в сфере номинации, в сущности, элиминирующая проблему "источник заимствования ~ объект заимствования". Так, постулируя существование в макроzone языковой общности определенного типа, считаем допустимым говорить не только о ее словаре (=инвентаре лексических единиц) (о его возможном устройстве см. выше, п. 1), но и о лексико-семантической структуре, т. е. о соотношении определенным образом упорядоченных единиц, а также об общем механизме, действующем в системе номинации и порождающем новые единицы, пополняющие инвентарь. Система номинации включает различные способы, важнейшим из них – в плане функционирования языковой общности конвергентного типа – является именно способ, базирующийся на общности ВФ слова (вопрос о генезисе каждой из них – предмет исследований иного, историко-этимологического, характера). На определенном этапе постепенно формирующийся корпус общих ВФ может быть представлен как сема-ономасиологический сегмент модели лексико-семантической структуры языковой общности, которая, в большей или меньшей мере, начинает воздействовать на структуру отдельных языковых идиомов (частных диалектных систем или их аггломераций), что проявляется, например, в смене и – далее – унификации мотивационного признака (см. рассмотренное выше употребление ВФ «железо» для обозначения 'предплужника', в результате, вероятно, использования семантического сдвига – универсалии "материал [из которого изготовлен предмет]" ↔ "предмет [из этого материала]").

Предложенное объяснение связано с попыткой расширить область применения идей Т. В. Цивьян о возникновении синтаксической структуры БЯС<sup>13</sup> – обращением, во-первых, к

лексико-семантическому уровню (обладающему иной степенью "открытости", а также мобильности внутренних связей), и, во-вторых, – к языковой общности, описываемой в пределах данного языкового уровня.

Вместе с тем достаточно очевидно, что существование корпуса ВФ, общего для некоторой совокупности ЧДС, оказывает влияние и на процесс формирования носителями соответствующих лингвистических идиомов особой модели мира (=ММ). Принципиально важные результаты изучения Т. В. Цивьян региональной (балканской) ММ<sup>14</sup>, в том числе апробирование некоторых методических приемов, несомненно, будут использованы в дальнейшем, в частности, применительно к "балкано-карпатской" ситуации (и собственно "карпатской"), типологически близкой к балканской. Соответствующие ММ, по аналогии с балканской ММ, могут быть определены "как целостность и единство, образованное дискретным и разным"<sup>15</sup>. Концепт региональной ММ (=репрезентант нескольких традиций) предстает как система, общая схема, которая, с одной стороны, извлекается из каждой конкретной традиции, а с другой, – как бы приносится всем традициям извне.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Общекарпатский диалектологический атлас. Вступительный выпуск. Скопје, 1987.

2. Калынь Л. Э., Клепикова Г. П. К вопросу о значении многоязыковых атласов для изучения славянского диалектологического континуума (на материале ОЛА и ОКДА). // ВЯ, № 3. 1989. С. 99–100.

3. Учение о ВФ языка связано, с одной стороны, с идеей, что (1) "различные языки являются необходимым, ничем не заменимым средством формирования мира представлений" (Труды... С. 316), "Влияние языка выражается в ... возвышении чувства языка и формировании своеобразного мировидения" (Язык... С. 376); (2) "В языке мы всегда находим сплав исконно языкового характера с тем, что воспринято языком от характера нации" (Там же. 373) и под. С другой, – В. Гумбольдт, помещая ВФ между логическими формами мышления и внешними формами языка, проясняет сущность своих представлений о ВФ в связи с общей теорией языка как деятельности духа, направленной на установление понимания (уразумения, постижения смысла) ~ взаимопонимания (=принцип диалога), т. е. в герменевтическом плане. Ср.: "... в самой сущности языка заключен неизменный дуализм ... слово обретает свою сущность, а язык – полноту только при наличии слушающего и говорящего" (там же. 399). Подробнее об этом: Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 80 и сл.

4. Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1990. С. 440. Ср. и: "... все отношения, которые конструируются между внешними формами сочетания и смыслом слов в его "естественной" онтологической конституции, располагаются как область внутренних форм" (там же. 439–440).

5. Он именует ее *forma formans* ("форма жидущая") – "созидающая идея целого и всех его отдельных частей" и противопоставляет *forma formata* ("форма созиданная"). Цит. по: Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 43.

6. ОКДА (материалы ответов на вв. 457, 459).

7. Атлас української мови. І. Київ 1984. № 302.

8. Составитель карты в ОЛА (С. Утешены) трактует варианты типа o'ienka, i<sup>l</sup>i'n'ka (и babilonka) как содержащие Nom. proprium Elena. Альтернативной является версия о возможном параллелизме лит. (deīvo) karvūtė: слав. (\*božьja) korva ~ полаб. (dajva) korvo 'олень': слав. \*jeleny '(божья) коровка' (Топоров [4], 242). В свете этого названия типа o'ienka могут рассматриваться как переосмысление по модели Nom. proprium; интересной является и фиксация карпатоукр. o<sup>l</sup>i'n' 'то же', что как будто подтверждает мнения В. Н. Топорова.

9. В венгерских диалектах (на территории Словакии) отмечаются близкие к указанным выше обозначения (в том числе и "субституированные" стадии модели ср. istenke bugarakaja (= "божий" + "жучок") ~ bogár (= "жук, жучок") szentjanozsbogárka (= "Св. Иоанна" + "жучок"); далее – Máriskó-bogár, Ilopa-bogár, Katalin-bogárka и т. д. (материал в: MNYu № 649; см. и: MNYuTESz I, 321).

10. Определяется как "сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире в данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте... ММ реализуется не как систематизация эмпирической информации, но как сочетание разных семотических воплощений" (Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 5; ср. также: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982). В сущности, ММ манифестирует тот или иной тип менталитета. В качестве синонима ММ, по-видимому, неправомерно принимать концепт «картина мира», значение которого формулируется следующим образом: "... мир, понимаемый как картина. Сущее в целом воспринимается так, что оно только и становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком... Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в subiectum"; "картина" означает здесь образ, созданный деятельностью представляющего устанавливания..." (Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 103–104. Может быть, отношения между ММ и "картиной мира" могут быть описаны как отношения между текстом и грамматикой.

11. Ср.: "... отразившийся в человеке мир становится языком, который, встав между обоими, связывает мир с человеком и позволяет человеку плодотворно воздействовать на мир"...; "... человеческое существо обладает предощением какой-то сферы, которая выходит за пределы языка и которую язык собственно в какой-то мере ограничивает" и под. // Гумбольдт В. Труды. С. 198, 171.

12. О принципах устройства словаря языковой общности типа балканского языкового союза (=БЯС) см.: Цивьян Т. В. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М., 1979. С. 262–263.

13. Данная точка зрения сводится к априорному отказу от выяснения, какой язык является базовым для БЯС, поскольку в основе фундаментальных схождений, характеризующих его структуру, "лежит не субстанция, а интенция"; выдвигается идея "существования некоторой общей модели структуры БЯС, ... на которую жестким образом ориентированы структуры отдельных балканских языков. Эта модель конвенциональна, и, естественно, конвенционально следует понимать и дальнейшие утверждения: любое изменение в структуре отдельного балканского языка есть прежде всего результат в воздействии на него модели БЯС, а не контакта с другими языками, в частности, балканскими" (разр. наша. – Г. К.) // Цивьян Т. В. Синтаксическая ... С. 274.

14. К их числу мы относим определение ММ (равно и языковой общности конвергентного типа) "как конвенциональных концептов", что "имеет смысл лишь постольку, поскольку сохраняется индивидуальность каждого из входя-

щих в них членов"; возможность описания ММ "по принципу языка" – "естественный язык рассматривается как метаязык ММ", "... в проекции на ММ язык выступает как "метакод ММ" и как "самостоятельный код ММ"; тесную связь язык ↔ ММ : "ММ структурирует язык, а язык структурирует ММ, ... опорой здесь оказывается логическая структура языка, трактуемая как результат универсальных мыслительных процессов, а это ставит во главу угла менталитет, классифицирующий и мир, и язык по одним правилам" (Цивьян Т. В. Лингвистическая ... С. 69, 33, 37, 43).

15. Цивьян Т. В. Указ. соч. С. 76.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. І. Київ, 1982. МНМ – Мифы народов мира. 1. М., 1982. ОЛА – Общеславянский лингвистический атлас. В. І. Лексика. М., 1986. Топоров – Топоров В. Н. Прусский язык. М., 1984. Труды – Гумбольдт В. Труды по языкознанию. М., 1984. Язык – Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1983. ALR – Atlasul lingvistic român. Serie nouă. III. București, 1961. Machek – Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957. МNyA – A Magyar nyelvjárások atlasza. I. – Budapest, 1968. МNyTESz – A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I–III. Budapest, 1967–1976.

**КОРРЕКТУРНОЕ ДОПОЛНЕНИЕ.** Благодаря любезности коллеги Я. Сятковского представилась возможность ознакомиться с корректурой его статьи "Der Atlas der karpatischen Mundarten" ("Zeitschrift für Dialektologie u. Linguistik" – в печати). В частности весьма ценными являются обработанные им данные ОКДА о фиксации названий 'божьей коровки', использующих мотивационный признак «bož-ja & kogv» в польских диалектах ('bòža 'krufka), также в словацких ('pambožkova: 'kravička); ср. и варианты: польск. uo'vecka, чеш. 'pa:mbi:čkova 'lovečka).

## СМЕХ И СЛОВО

### (Грамматика смеха)

О парадоксальности и амбивалентности смеха сказано очень много, особенно после работ М. М. Бахтина. Но тема далеко не исчерпана. Здесь рассматриваются некоторые новые ее аспекты.

Смех добрый и злой, отрицающий и утверждающий, "убивающий" и возрождающий, разделяющий и объединяющий — это не столько разные виды, сколько разные стороны смеха, в том или ином соотношении присутствующие в каждом акте смеха (именно поэтому и можно говорить об амбивалентности). "Всякая шутка надвое растворена: коту потешно, ин мышке за беду" (Д. С. 870) — из этой поговорки видно, что своей "доброй", радостной стороной смех обращен к своему субъекту, а "злой" — к объекту<sup>1</sup>. Но кроме этих двух участников акта смеха в нем всегда, явно или скрыто, присутствует третий — адресат, "сосмешник", тот, с кем ("кому") смеются<sup>2</sup>. Смех в одиночестве, наедине с собой устойчиво воспринимается как отклонение от нормы. Ср. эпизод из рассказа Г. К. Честертон "Худшее преступление в мире": "Я услышала, как он смеется, — проговорила она. — Ну, смех помогает общению, — заметил священник. — Нет, вы не поняли, — сказала девушка. — Совсем не помогает. В том-то все и дело, что он ни с кем не общался. [...] Он не знал, что кто-то рядом, он сидел там совершенно один, и он смеялся. [...] Он смотрел прямо в потолок, но казалось, что его взгляд устремлен внутрь. И смеялся он так, что у меня кровь стыла" (пер. Т. Чепайтиса). Эразм Роттердамский пишет (вслед за Горацием) об аргивянине, "помешательство которого выражалось лишь в том, что он целые дни просиживал в театре один-одинешенек, смеясь, радуясь, как будто присутствовал при исполнении восхитительной трагедии, тогда как в действительности перед ним не было ни единого актера" ("Похвала глупости", 38, пер. П. Губера).

Таково же привычное отношение к разговору с самим собой вслух (т. е. при отсутствии адресата). Приведем несколько примеров. "Если бы разговаривать с самим собой не было свойством сумасшедших, то каждый день можно было бы слышать, как я ворчу на себя, обзывая себя дерьмом" (Монтень. Опыты, 1, 38,

пер. А. Бобовича); "... с той поры, как Басильо узнал, что прекрасная Китемия выходит за Камачо Богатого, он уже более не смеется и разумного слова не вымолвит; теперь он вечно уныл и задумчив, говорит сам с собой (явный и непреложный знак того, что он тронулся) [...]"(Сервантес. Дон Кихот, 2, 19, пер. Н. Любимова); Кант по поводу молитвы: "... когда встречаются человека, который громко говорит сам с собою, это может возбуждать подозрение, что у него легкий припадок сумасшествия"<sup>3</sup>; Свидригайлов в "Преступлении и наказании" говорит: "... я убежден, что в Петербурге много народу, ходя, говорят сами с собой. Это город полусумасшедших" (6, 3; ср. еще 1, 1; 1, 3); "Да и нет ли в этой формуле "пишу для себя" какого-то коренного противоречия, мы пишем и говорим всегда для кого-то, и разве писать "для себя" не такое же безумие, как произносить речи в пустой комнате?" (А. Крон. Бессонница, 1)<sup>4</sup>.

Итак, нормальный смех, как и нормальное слово, связан с общением и с обществом. "Разум к которому оно", т. е. смешное, "обращается, должен непременно находиться в общении с разумом других людей. [...] Смешное не может нравиться тому, кто чувствует себя одиноким. Смех словно нуждается в отклике. [...] Наш смех – это всегда смех той или иной группы. [...] Как бы ни был смех искренен, он всегда скрывает заднюю мысль о соглашении, я скажу даже – почти о заговоре с другими смеющимися лицами, действительными или воображаемыми. [...] Чтобы понять смех, его необходимо перенести в его естественную среду, каковой является общество, в особенности же необходимо установить полезную функцию смеха, каковая является функцией общественной"<sup>5</sup>.

Радость смеха – это не только злорадство или "фарисейское" (К. Грос<sup>6</sup>) чувство своего превосходства над объектом, как считали Аристотель, Гоббс, Чернышевский, отчасти Пропп и др., а прежде всего радость человеческого общения, ощущение своей причастности к человеческой общности как к некоему целому, которое связано со счастьем, свободой, творческой силой, здоровьем (ис-целением).

Смех, как и слово, называют в числе основных отличительных признаков человека, выделяющих его из остальной природы: "Человеку слово дано, скоту немота"; "Посмешкой люди живут" (СД, ст. Слово, Посмеяться). Ср.: "... из всех животных он один только способен смеяться" (Аристотель. О частях животных, 673a<sup>7</sup>, пер. В. П. Карпова); "Человек есть смеющееся животное" (Кант<sup>8</sup>); "... характеристическая особенность человека заключается в том, что один человек имеет способность смеяться. Эта способность чрезвычайно важна и лежит в самом существе человеческой природы, а потому я определяю человека, как животное

смеющееся" (из лекции Вл. Соловьёва, записанной на Высших женских курсах и приведенной в воспоминаниях Е. М. Поливановой<sup>9</sup>).

Человек является не только субъектом и адресатом, но и объектом смеха. Объекты живой или мертвой природы бывают смешны лишь тогда, когда они чем-то напоминают человека<sup>10</sup>. Но еще вернее будет сказать, и это близко к определению, что объектом смеха является человек, взятый именно как природный объект, или, другими словами, смешно природное в человеке. Но это же является и объектом слова, ср.: "предмет есть предмет речи"<sup>11</sup> – с той же "тавтологией". В терминах триады "мысль, слово, дело", предметом слова является дело как взаимодействие человека с природой. Таким образом, и сам объект смеха и слова двойствен, он лежит на границе человеческого (общественного) и природного. В этом еще один источник амбивалентности (к амбивалентности слова ср.: "Что слаще и что горче? – слово", "Язык поит и кормит, и спину порет", "Язык хлебом кормит, и дело портит" – Д. С. 319, 407 и т. д.).

Уже сказанное о смехе и слове наводит на мысль, что мы имеем здесь дело не просто с близостью, а с неким глубинным и исконным единством. Слово как член триады "мысль, слово, дело", т. е. слово к другому, "по природе связано с весельем и смехом, в отличие от мрачной одинокой мысли"<sup>12</sup> и трудного, порабощающего дела. В приветливости, общительности улыбка и слово слиты нераздельно. Об этом же говорят и данные нейрофизиологии: "... последние исследования в области функциональной асимметрии полушарий ведут к выводу, согласно которому выключение (инактивация) "доминантного" – т. е. речевого – "полушария приводит к резко выраженным отрицательным эмоциям, и обратно: выключение правого полушария ведет к положительным эмоциям"<sup>13</sup>. При этом происходит соответственно ослабление и усиление речевой функции.

Слово (диалог) и смех – две основные темы творчества Бахтина. Указания на их связь (прямые или косвенные) можно найти в ряде его работ, особенно в книгах о Достоевском и о Рабле. Ср.: "... в "сократических диалогах" Платона (первого периода) смех редуцирован (хотя и не вполне), но он остается в структуре образа главного героя (Сократа), в методах ведения диалога, но главное – в самой подлинной (а не риторической) диалогичности, погружающей мысль в веселую относительность становящегося бытия и не дающей ей застыть в абстрактно-догматическом (монологическом) окостенении"<sup>14</sup>. Знаменитая фраза "Если народ на площади не смеется, то "народ безмолвствует"<sup>15</sup> верна и в "перевернутом" виде: если народ на площади не безмолвствует, то он смеется.



Социальный, хоровой характер, стремление к всенародности и всемирности, праздничность, отмечаемые Бахтиным ·у смеха<sup>16</sup>, в равной мере присущи и слову. Мотив всемирности слова представлен в сказках типа "Ослиные уши" и "Чудесная дудочка"<sup>17</sup>, где слово, сказанное "никому" (земле) или даже не сказанное, а только подразумеваемое, как бы внутренне присущее самой ситуации<sup>18</sup>, неизбежно оказывается достоянием всех<sup>19</sup>. Поскольку слово существует (в каком бы то ни было виде), оно существует для всех. На этом основан принцип "Рукописи не горят", и с этим же связана, по-видимому, целительная сила молитвы, исповеди и творчества, проявляющаяся независимо от наличия конкретных адресатов (публики, аудитории) и от их индивидуальных особенностей. Иначе говоря, адресатом слова, как и смеха, является в идеале все человечество и – расширительно – весь мир. Но и субъектом – подлинным автором и носителем слова (смеха) тоже является человечество в целом. Слово рождается и живет в людях, в народе, отдельный человек лишь пользуется им с той или иной степенью своеобразия, и только поэт – "отец слов", "глас народа" – соотносим в этом смысле со всем народом.

Праздничность слова обусловлена его противопоставленностью делу (*праздник* – праздность, безделье, *неделя* – 'воскресенье'): легкое, быстрое слово и трудное, долгое дело<sup>20</sup>, ср. большой массив пословиц типа: "Все скоро сказывается, да не все скоро делается", "На словах, что на санях, а на деле, что на копыле", "Кто словом скор, тот в деле не спор" (Д. С. 410, 411; СД, ст. Слово). Смех тоже противопоставляется делу: "Смех смехом, дело делом"; смеху *подобно* 'не похоже на дело'; *смеховое дело* – "пустое, не стоящее вниманья"; "Посмех тешит, зубы чешет, а дела не спорит", "Шутке – минутка, а делу – час", "Дело шутки не любит", "Смехом сыт не будешь" – ср. "С разговоров сыт не будешь" (СД, ст. Смех, Посмеяться, Сытый; Аст. С. 58, 96; Д. С. 869). Как и в случае со словом, это противопоставление амбивалентно, ср. противоположные по смыслу: "Веселье (потеха) делу не помеха", Шутки ходят в шубках. Шутка-то ряд делу" – ср. "Слово-то ряд делу" (Аст. С. 51; Ивн. С. 192; Д. С. 868; СД, ст. Слово).

Мысль – разговор с самим собой, связанный с раздвоением и страданием, – тоже, как было отмечено, противоположна смеху: "Во многой мудрости много печали" (Еккл. 1, 18; ср. 7, 4), ср. "Долгая дума, лишняя скорбь", "И от ума сходят с ума. И от лишня ума сухота", "У горя и догадки. Беда ум родит", "В шутку сказано, да всерьез задумано", "С умом жить – мучиться, а без ума жить – тешиться", "Без ума житье – рай. Дурака хоть в ступе толки", "Умный плачет, а глупый скачет", "Глупому счастье, а умному

напасть (ненастье)", "Дураку все смех на уме. Дураку все смешно", "Из дурака (дуры) и плач смехом прет", "Смех без причины – признак дурачины" (СД, ст. Думать; Д. С. 442, 476, 443, 69; Аст. С 289, 227).

Дурак – живое воплощение единства смеха и слова. Это homo ridens и homo loquens, он смешлив<sup>21</sup> и болтлив, всеобщее посмешище и притча во языцех, т. е. является и субъектом, и объектом как смеха, так и слова.

Выше было сказано, что объектом смеха и слова является природное в человеке. Дурак и есть природный человек – первобытный, простой, "дикий". Это "первочеловек" – носитель, автор, "субъект" первослова (отсюда его связь с миром; народом, и поэтом<sup>22</sup>) и его объект<sup>23</sup>: дурак – главный герой сказки (прообраз героя вообще), в основе сюжета которой лежит превращение дурака в царя – первого по времени (и последнего по значению) в первого по важности.

Связи дурака со словом так же глубоки и многообразны, как и со смехом, ср.: "У дурака что на уме, то и на языке", "Осла знать по ушам, медведя – по когтям, а дурака – по речам", "Дурного не спрашивай: сам скажет", "Дурак сам скажется", "Дурак кричит, умный молчит", "Глупый болтает – умный думает", "У короткого ума длинный язык", "Умен и дурак, когда молчит", "Когда дурак умен бывает? – Когда молчит" (Жгл. С. 295; Д. С. 701, 445, 67, 446; Аст. С. 65, 64, 67). Это многообразие говорит о том, что дурак связан не с тем или иным видом слова, а со словом вообще, словом как таковым. Противопоставление мысли слову (соответственно ума – глупости), определяющее для современного, преимущественно отрицательного понимания дурака, является, по-видимому, позднейшим наслоением на более древнем противопоставлении слова делу, при котором носитель слова, "первоговорящий" (В. Н. Топоров) дурак был, в сущности, тождествен человеку и оценивался гораздо более положительно, хотя отрицательные коннотации (лень, безделье, "инферральность"), несомненно, присущи этому образу изначально.

Из множества мотивов, общих для смеха, слова и дурака, назовем лишь один – но, может быть, важнейший: связь с огнем и красным цветом. Ср.: *красное слово* или *словцо* "острота, шутка" (СД, ст. Слово), *красноречие*, *краснобай*; "Дурень и дом сожжет, так огню рад", "Рад дурак красному" (Д. С. 870, 443); "Из пламя и света рожденное слово" (Лермонтов); "И слова пламенная ковкость" (Мандельштам); "Тот смех огня и смех в огне" (Анненский) и т. д.

Дурак косноязычен, речь его невразумительна, малоосмысленна<sup>24</sup>. Но именно такой должна быть перворечь первоговоря-

щего человека – дурака, ребенка, но и поэта, пророка, – в отличие от гладкой, накатанной, но вторичной речи "умника" – второго человека<sup>25</sup>. Приведем два проникновенных описания речи поэтов. "Потом заговорил Мандельштам. Говорит он шепеляво, запинаясь и после двух-трех коротких фраз мычит. Это было необыкновенно хорошо; это было "высокое косноязычие" и говорил вдохновенный поэт. [...] Простые смертные не должны высказывать такое. [...] Прекрасно смотреть на спотыкающуюся мысль поэта, на ее рождение, на мыслительный процесс, знакомый по стихам. Это было похоже. Это воспринималось так: вот пришел поэт, ему показали стихи другого поэта; он отверз уста – и возникла мысль... Вот ему покажут еще стихи или дерево, дом, стол – и родятся еще бесчисленные мысли. Главное же – ощущение большого поэта. В первый раз я со страшной остротой испытала это ощущение, когда слышала, как Блок читает свои стихи. Это было в небольшой аудитории, в 21-м году, за несколько месяцев до его смерти. Блок читал "Возмездие" глухим и ровным голосом, как бы не видя и не чувствуя слушающих"<sup>26</sup>. Цветаева о Пастернаке: "Говорил он глухо и почти все стихи забывал. Отчужденностью на эстраде явно напоминал Блока. Было впечатление мучительной сосредоточенности, хотелось – как вагон, который не идет – подтолкнуть... "Да ну же...", и так как ни одного слова так и не дошло (какие-то бормотал, точно медведь просыпается), нетерпеливая мысль: "Господи, зачем так мучить себя и других!" [...] Впечатление, что всегда что-то слушает, непрерывность внимания и – вдруг – прорыв в слово, чаще всего довременное какое-то: точно утес заговорил, или дуб. Слово (в беседе) как прерывание исконных немот. Да не только в беседе, то же и с гораздо большим правом опыта могу утвердить и о стихе. [...] Наших слов он еще не знает: что-то островитянки-ребячески-перворайски невразумительное – и опрокидывающее. В три года это привычно и называется: ребенок, в двадцать три года это непривычно и называется: поэт. [...] "Не Пастернак – младенец, это мир в нем младенец. Самого Пастернака я бы скорей отнесла к самым первым дням творения: первых рек, первых зорь, первых гроз. Он создан до Адама"<sup>27</sup>.

Выделим в этих описаниях важные для нас моменты: косноязычие<sup>28</sup>, первичность, изначальность слова поэта, выступающего в роли ономатета – даятеля имен, близость его к природе, точнее – отнесенность к границе, переходу от природного к человеческому (божественному): "точно медведь просыпается", "точно утес заговорил, или дуб" и т. д., связь с детством, рождением, пробуждением, актом творения – как качественного перехода, смены – страданием (ср. *муки творчества* и *муки рождения*), инакость (отчуж-

денность, сосредоточенность, избранность). Только смеховой элемент как будто отсутствует. Но это кажущееся отсутствие. Отзвуки приглушенного, "редуцированного" смеха слышны в таких словах и выражениях, как *говорит шепеляво, запинаясь, мычит, спотыкающаяся мысль, почти все стихи забывал, подтолкнуть, как вагон, какие-то бормотать, точно медведь просыпается, что-то островитянки-ребячески-перворайски невразумительное*. Не случайно сразу после приведенного отрывка у Цветаевой идет: "Боюсь также, что из моих беспомощных всплесков доходит лишь одно: веселость Пастернака. – Веселость. – Задумываюсь. Да, веселость взрыва, обвала, удара, наичистейшее разряжение всех жизненных жил и сил, некая раскаленность добела, которую – издалека – можно принять просто за белый лист"<sup>29</sup>. И в другом фрагменте тех же записей Л. Гинзбург<sup>30</sup> мотивы комизма и безумия в облике Мандельштама выходят на первый план. Современники отмечали "природную веселость" А. Блока, "необузданную веселость Мандельштама", его с годами не уменьшавшееся, а увеличивавшееся "озорство, любовь к "пирам", состоящим из баночки консервов, и волшебную способность радоваться жизни"<sup>31</sup>, его "шутки и хохот даже при самых мрачных обстоятельствах"<sup>32</sup>. "Никто не умел так совсем по-невзрослому заливаться смехом по всякому поводу – и даже без всякого повода.

– От иррационального комизма, переполняющего мир, – объяснял он приступы своего непонятого смеха. – А вам разве не смешно? – с удивлением спрашивал он собеседника. – Ведь можно лопнуть со смеху от всего, что происходит в мире"<sup>33</sup>.

Смеховое начало лежит в основе всякого поэтического слова ("Вообще все стихи – только шутка" – Ахматова<sup>34</sup>) и, шире, в основе всякого творческого акта<sup>35</sup>. Творчество – "веселое дело", оно связано не только с муками ("трагедия творчества" у Бердяева<sup>36</sup>), но и с высочайшей человеческой (божественной<sup>37</sup>) радостью, счастьем, причастностью к человеческой общности. В упомянутой лекции Вл. Соловьев говорил: "Человек рассматривает факт, и если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности", т. е. в смехе, "лежит корень поэзии и метафизики. Так как поэзия и метафизика свойственны только одному человеку, то человек может быть также определен, как животное поэтизирующее и метафизирующее. Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности, – она есть насмешка над действительностью"<sup>38</sup>. Последняя фраза несколько грешит "фарисейством" (в смысле К. Гроса): все смысловое богатство смеха сведено в ней к насмешке, – но в основе своей она верна.

Идею связи смеха ("остроумия") и творчества развивал Ф. Шлегель, которому принадлежит афоризм "Остроумие — дух безусловного общения, или фрагментарная гениальность"<sup>39</sup>. Остроумие у Ф. Шлегеля — "понятие чрезвычайно широкое, отнюдь не сводимое к шутке, остроте и т. п. и означающее способность творческого соединения, "комбинирования" разнородных представлений, т. е. способность продуктивного воображения, совершенно необходимую для науки, философии и т. д. (в этом смысле Ф. Шлегель говорит о научных открытиях как "остротах" своего рода)"<sup>40</sup> *Остроумие*, острота ума, предполагает способность проникать вглубь, в сущность вещей, (ср. *проницательный, проникновенный*); его противоположность — тулость, тупоумие, ср.: "Тупо сковано — не наточишь; глупо рожено — не научишь", "Это щучка остренький носок (*хитрец*) (Д. С. 430; СД, ст. Остричь); "Но пред тобой, как пред нагим мечом, / Мысль, острый луч! бледнеет жизнь земная" (Баратынский); ср. *острое зрение, острый глаз*; сюда же *изошрять(ся)*. *Остроумие* соотносится с *острословием, острым словцом*, у которых, однако, мотивировка несколько иная: способность колоть, ранить, причинять боль, ср.: "Он зубаст, он остер на язык. У него язык как бритва", "Остер на язык, да туг на ум", "Жало остро, а язык острей того", "Не ножа бойся, языка. Бритва скребет, а слово режет", "Острое словцо с языка что пуля с петли срывается", о насмешке (Д. С. 414; Аст. С. 22; СД, ст. Остричь). Иными словами, остроумие направлено скорее на объект, а острословие — на адресата (точнее, на синкретичный объект-адресат, о котором см. ниже). Отметим параллелизм развития: слово > мысль и (объект-) адресат > объект. У мысли — слова к себе — адресат совпадает с субъектом, т. е. нет адресата в собственном смысле.

Огонек смеха теплится в каждой искре смысла, вспыхивающей при сравнении, переносе — метафоре в широком смысле, ср.: "Остроумие по большей части также достигается через метафору и благодаря обману" (Аристотель. Риторика, 1412a5, пер. С. Аверинцева). Смех, так же как и смысл, рождается на границе, на переходе, он "относится к самому процессу смены, к самому кризису"<sup>41</sup>. Ср. "универсализм смысла, его всемирность и всевременность"<sup>42</sup> с аналогичными свойствами смеха. Творчество, создание нового, и есть то, что производит или обнаруживает смену, кризис и рождает смысл и смех. Смешным кажется отживающее, преодолеваемое старое с точки зрения нарождающегося нового. Но и новое, непривычное в глазах еще не отжившего старого тоже выглядит смешным — нелепым, уродливым, безумным.

Ярче всего связь творчества со смехом проявляется, естественно, в словесном творчестве, в поэзии. Особенно показатель-

ным, в некотором смысле предельным случаем является поэзия обериутов. Смеховой элемент в ней так силен, что большинством публики эти стихи воспринимались именно как шуточные и возбуждали смех<sup>43</sup>. "Да это же капитан Лебядкин!" – воскликнула жена П. Антокольского, услышав стихи Н. Заболоцкого<sup>44</sup>. "Не молоденький, а все шутите", – укоризненно произнес А. Твардовский по поводу его же стихов, представленных в редакцию "Нового мира"<sup>45</sup>. Между тем известно, что Заболоцкий относился к своей поэзии в высшей степени серьезно. Те стихи, которые он считал действительно шуточными (например, из цикла "Записки старого аптекаря"), он никогда не публиковал и даже не хранил. "К поэзии это не имеет никакого отношения", – говорил он<sup>46</sup>. На сравнение с капитаном Лебядкиным Заболоцкий ответил: "Я тоже думал об этом. Но то, что я пишу, не пародия, это мое зрение"<sup>47</sup>.

А у близких к Заболоцкому Д. Хармса и Н. Олейникова и этого разделения стихов (и прозы) на серьезные и шуточные нельзя провести. Почти все их творчество сопоставимо именно с "Записками старого аптекаря" и с капитаном Лебядкиным: "Ахматова говорит, что Олейников пишет, как капитан Лебядкин, который, впрочем, писал превосходные стихи. Вкус Анны Андреевны имеет пределом Мандельштама, Пастернака. Обериуты уже за пределом. Она думает, что Олейников – шутка, что вообще так шутят"<sup>48</sup>. (Знаменательно, что именно Мандельштам и Пастернак являются тем пределом, за которым для Ахматовой находятся обериуты; но и у Мандельштама есть шуточные стихи, вполне "лебядкинские" по духу<sup>49</sup>.) Усиление смехового элемента снижает в глазах "традиционного" читателя, а часто и самих авторов, художественную значимость произведения. Отнесение комического к низшему роду искусств имеет давние исторические корни, но в основе его лежит одностороннее выпячивание объекта смеха (в терминах эстетики – "безобразного", αἰσχρὸν, ср. *нелепый* < 'некрасивый') в ущерб его положительному полюсу ("прекрасному"<sup>50</sup>), связанному с субъектом и адресатом.

В поэзии обериутов налицо нарочитое и сознательное стремление обнажить самую сущность поэтического творчества – способность "посмотреть на предмет голыми глазами" (ср. выражение *разуй глаза*), как сказано в декларации обериутов, в основном написанной Заболоцким. "Конкретный предмет, очищенный от литературной и обиходной шелухи, делается достоянием искусства"<sup>51</sup>. И эта сущность носит смеховой характер. Нагота природна; слово и основанная на нем культура видятся покровом, одеждой, украшением, а обнажение означает обнаружение в человеке его природной сущности. Голый человек – излюбленный объект насме-

шек. К обнажению в конечном счете восходит и другой распространенный вид юмора – основанный на употреблении обценной лексики (сказки, частушки, анекдоты "с картинками"): называние вещей своими именами как раскрытие их природной сущности. Но нельзя, как это обычно делают критики и часто сами авторы, сводить весь смысл искусства "лебядкинского типа" (сюда кроме названных имен можно отнести Козьму Пруткову, Зоценко, Вен. Ерофеева) к обличению обывателя, его пошлости, тупости, невежества, игнорируя "добрую", оправдывающую и самооправдывающую<sup>52</sup> сторону смеха. Главное отличие такого искусства от обычной юмористики, вероятно, в том и состоит, что в роли пошляка, "дурака" здесь выступает сам автор<sup>53</sup>. У простодушного читателя, безоговорочно принимающего это самóотождествление автора с "дураком", возникает ощущение несерьезности, "ненастоящести" произведения, нарушения самих законов искусства. Но так же неверно, повторим, считать, что у автора нет ничего общего с созданным им образом, и все сводить к обличению.

"Голыми глазами" смотрит на мир "первый человек" – ребенок<sup>54</sup>, дурак, поэт. Из письма Д. Хармса: "Я думал о том, как прекрасно все первое! Как прекрасна первая реальность! Прекрасно солнце, и трава, и камень, и вода, и птица, и жук, и муха, и человек. Но так же прекрасны и рюмка, и ножик, и ключ, и гребешок<sup>55</sup>. [...] Я творец мира, и это самое главное во мне. Как же я могу не думать постоянно об этом! Во все, что я делаю, я вкладываю сознание, что я творец мира. [...] Истинное искусство стоит в ряду первой реальности, оно создает мир и является его первым отражением. Оно обязательно реально"<sup>56</sup>. Первый человек все в мире видит впервые и обо всем говорит первые слова (дает первые имена). Точнее, он говорит первоначально не столько о мире, сколько с миром, и радость творчества (как и радость познания) это прежде всего радость общения, которая и выражается смехом. Все первое носит пограничный характер, оно лежит на переходе от небытия к бытию, от хаоса к космосу, от природного к человеческому, и деятельность поэта, дурака (например, в сказке) можно рассматривать как преодоление этой границы, "прерывание исконных немот"<sup>57</sup>.

Близость смеха и слова находит выражение и в грамматике. Смеяться иногда употребляется непосредственно как глагол речи: "– Как вы смеете? – кричит читатель. – Ну вот так и "смею", – смеюсь ему в ответ я" (В. Розанов. Уединенное); "И когда двое из них встретятся где-либо в мире, посмотрите, не будут ли они вновь смеяться на своем родном языке" (У. Сароян).

Управление глаголов со значением 'смеяться, шутить' имеет много общего с управлением глаголов речи. Предмет речи (о чем,

про что говорят) соотносим с объектом смеха (над кем, чем<sup>58</sup>, чему смеются; встречается даже *смеяться о чем* – см. СД, ст. Смех, ср.: "Похоже на шутку, но здесь об этом смеются и рады верить" – Пушкин. Дневник 1834 г., 17 марта), адресат речи (кому, с кем говорят) – с адресатом смеха (кому, с кем смеются, шутят, ср.: "Очима бо плачють со мною, а сердцемь смѣють ми ся" – Слово Даниила Заточника<sup>59</sup>; "Со всеми буду я смеяться, / А плакать не хочу ни с кем"<sup>60</sup> – Лермонтов. К\*\*\* ["Я не унижусь пред тобою..."]); Да, она меня красивей... Да любит ли она его, как я? Сейчас с другим смеялася!.. Не любит". – Мей. Царская невеста, 2, 10; "Но кто же более всего / С Натальей Павловной смеялся? [...] Муж? – Как не так. Совсем не муж. [...] Смеялся Лидин, их сосед, / Помещик двадцати трех лет". – Пушкин. Граф Нулин; [Княгиня Р.] "с увлечением предавалась всякого рода удовольствиям, танцевала до упаду, хохотала и шутила с молодыми людьми"<sup>61</sup>. – Тургенев. Отцы и дети, 7; "Я бы сам смеялся с ними [...]" – Достоевский. Сон смешного человека, 1; "Да что там, не только с нами сидел, но мне пошутил: [...]" – Солженицын. Бодался теленок с дубом, гл. На поверхности, добавление 1978 г.; "И хотите, чтобы смирился и в унисон заулыбался с ними?" – А. Суконик. Гостиница).

В современном русском языке управление *смеяться* (*шутить*) кому малоупотребительно и в словарях обычно не фиксируется (ср., впрочем, *шутить кому-либо* в ССРЛЯ, т. 17, стб. 1624, с пометой "устар." и с иллюстрацией из "Войны и мира", 3, 3, 36: "Когда товарищи шутили ему, что он, поехав за сеном, подцепил одну из самых богатых невест в России, Ростов сердился"), а *смеяться* чему имеет объектное значение. В древнерусском языке дательный падеж одушевленных существительных в этой позиции был гораздо более обычным. Он сохраняется до сих пор в пословицах: "Не смейся слепому и хрому, чтобы самому не быть такому" (Жгл. С. 228), "Не смейся, братец, чужой сестрице: своя в девицах!" (Д. С. 871), "Посмеялась лиса мужику, кур покравши, да посмеялся и мужик лисе, шкуру снявши", "Кто кому посмеется", *конец дело кажет* (СД, ст. Посмеяться). Теперь этот дательный воспринимается как чисто объектный (= "смеяться над кем"). Так же и в *шутить с кем* значение совместности вытесняется объектным значением, соучастный смех – насмешкой, ср.: "Шутил бы с тобою шут", *отв. на насмешку* (Д, ст. Шутить), *шутки плохи с кем*. Но можно предпологать, что первоначально здесь совмещались значения адресата и объекта и лишь позднее объектное значение вычленилось и получило более четкое грамматическое оформление, а именно: *смеяться* (*шутить*) *над кем*, *чем*, входящее в употребление, по данным картотеки Словаря русского языка XI – XVII вв., с 17 в. (ср.



соседство двух способов оформления объектного значения в гоголевском "Ревизоре": "Чему смеетесь? – Над собою смеетесь!.."). И здесь прослеживается параллель с глаголами речи, ср.: "Верно, что предмет есть предмет речи, но предмет речи и сам происходит из адресата<sup>62</sup> и есть адресат. [...] Русский предлог *про*, теперь значащий 'о чем', значил 'кому' в сочетании *про себя* 'молча', 'себе под нос' < 'себе' (ср. *про запас*). Говорить об отсутствующем, за глаза – поздняя способность, приобретаемая в одиноком думании"<sup>63</sup>. По мере дальнейшего восхождения к "истокам" этот синкретичный адресат-объект в свою очередь сближается и в пределе сливается с субъектом<sup>64</sup>: 'смеяться над кем' < 'кому' < '(вместе) с кем' (субъект здесь – не отдельная личность, а некая человеческая общность, объединяемая именно актом смеха-слова).

Смех над человеком так же принимает, "опредмечивает" (ср. понятие объективации у Бердяева) его, низводя до положения безгласного и безответного природного существа или мертвой вещи, как и разговор о нем (а не с ним), ср.: "Молодые чиновники подсмеивались и острились над ним, во сколько хватало канцелярского остроумия, рассказывали тут же пред ним разные составленные про него истории [...]" – Гоголь. Шинель; "... то норовит куда-нибудь спрятаться, то заглядывает всем в глаза и прислушивается, не говорят ли чего люди о его обстоятельствах, не смеются ли над ним, не стыдятся ли его, – и краснеет человек, и теряется человек, и страдает амбиция". – Достоевский. Двойник, 7.

Стыд в данном контексте появился не случайно. У смеха и стыда так много общего, что это дало повод Л. Карасеву написать о стыде: "Может показаться неожиданным, но эта тихая, интимная эмоция оказывается почти что полной калькой смеха. Правда, смеха, перевернутого с ног на голову, чего, впрочем, и следовало ожидать от настоящей антитезы"<sup>65</sup>. Но, как показывает словоупотребление, настоящей антитезой смеха является все-таки плач. Смех и слезы – устойчивая антонимическая пара, а смех и стыд скорее можно назвать конверсивами, ср.: "Чужой дурак – смех, а свой дурак – стыд", "Чужой сын дурак – смех, а свой сын дурак – смерть (стыд)", "Чужой дурак – веселье, а свой – бесчестье", "Людской стыд (позор) – смех, а свой – смерть", "Над людским дураком не нахаешься, над своим не накаешься" (Д. С. 442, 611). В сказке 180 из сборника Афанасьева старшие братья говорят о младшем – дураке: "Он и нас осрамит и людей насмешит; поедем одни" (*смешить людей* такое же отмеченное сочетание, как и *стыдиться людей*, ср. "Кто бога не боится, тот и людей не стыдится" – Д. С. 306, 308). Та же ситуация описана в "Борисе Годунове": "Внизу народ на площади кипел / И на меня указывал со смехом, /

И стыдно мне и страшно становилось..." и – в более психологическом плане – в "Преступлении и наказании" (3, 5): "За ним, с совершенно опрокинутой и свирепой физиономией, красный, как пион, долговязо и неловко, вошел стыдящийся Разумихин. Лицо его и вся фигура действительно были в эту минуту смешны и оправдывали смех Раскольникова"<sup>66</sup>.

Как видим, смех и стыд объединяются общностью ситуации и основных ее участников. Схематически это можно представить так:

А смеется с Б над В (по поводу его Г);

В стыдно перед А (и Б) за свое Г.

А здесь – субъект смеха и "адресат" стыда; А вместе с Б для В – "люди", "свидетели позора"; В – объект смеха и субъект стыда; Г – то, что вызывает смех чужих и стыд своих, их причина: ошибка, глупость, безобразие (уже упоминавшееся *αισχροβυ* 'безобразное, уродливое', но и 'постыдное' – при *αισχυνη* 'стыд'), вина, грех (ср. частые в пословицах рифмы смех – грех, смешно – грешно), нагота, относящиеся к В, или, говоря обобщенно, природное начало в человеке<sup>67</sup>. Г может быть близким В человеком ("свой дурак") или чертой, поступком В – тогда в роли дурака выступает сам В.

На схемах взяты в скобки факультативные актаны, введенные для прояснения связей между двумя ситуациями (точнее, между двумя представлениями одной и той же ситуации). Для смеющегося смешная черта (Г) и ее носитель (В) сливаются в едином объекте смеха (дураке); их разделение характерно именно для стыда. Сам факт стыда предполагает отталкивание В от предосудительного Г<sup>68</sup>, которое тем не менее остается для него "своим". Другой ответ на смех над собой – соучастие в этом смехе – означает, что В полностью отчуждает от себя Г.

Видоизменения приведенных схем могут описывать и семантику других слов того же круга. Например, когда А и Б – это 'все', 'народ', ситуация характеризуется словом *позор*. Антоним *позора* – *слава*, при которой В зовется героем, а Г – подвигом. Если А и В в ситуации стыда совпадают, т. е. если человек стыдится самого себя (перед самим собой), то говорят о совести<sup>69</sup>. Отсутствие адресата (Б) – не ситуативное, а принципиальное – характеризует дочеловеческие, природные прообразы человеческих чувств и состояний: прообраз смеха – "животная" радость, удовольствие, прообраз стыда – страх<sup>70</sup>.

В заключение – о том, что разделяет смех и слово. Смех в отличие от слова не интериоризируется. В следующих примерах: "Сему суетному намъренію всѣ удивлялись и внутренно смѣя-

пись"71; "... и мы смѣюмся между себя, а не глаголю – ругающе-ся, глаголемь: [...]"72, – речь идет о смехе внутри коллектива, а не отдельной личности. Иными словами, наличие внешнего адресата – необходимое условие смеха. По-видимому, бывшее единство смеха и слова разрушается именно с возникновением мысли, внутреннего слова. Связанное с этим вычленение объекта из адресата приводит к превращению "доброе", веселого совместного смеха в злую насмешку, сатиру, которую Бахтин называл несмеющимся смехом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ср.: "Смех осуществляется при наличии двух величин: смешного объекта и смеющегося субъекта – человека". "... противоречие, вызывающее смех, противоречие между чем-то, что, с одной стороны, кроется в смеющемся субъекте, в человеке, который смеется, и, с другой стороны, тем, что ему противостоит и открывается в окружающем его мире, предметом его смеха". – Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 18, 134.

2. Это в своих терминах выразил Фрейд: "Для тенденциозной остроты нужны в общем три лица: кроме того лица, которое острит, нужно второе лицо, которое берется как объект для враждебной или сексуальной агрессивности, и третье лицо, на котором достигается цель остроты, извлечение удовольствия". Но Фрейд отказывает первому лицу в этом удовольствии: "... по поводу остроты смеется не тот, кто острит, следовательно, не он получает удовольствие, а бездеятельный слушатель". – Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Пер. Я. Когана. М., 1925. С. 133. Такое "разделение труда" действительно имеет место в средние века и в новое время (ср. свидетельство иностранного наблюдателя о том, что "пляска на пиру у русского боярина была лишь зрелищем и, как всякое искусство, – трудом: тот, кто плясал, не веселился, а работал, веселье же было уделом зрителей, слишком важных, чтобы танцевать самим". – Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы, 1977. № 3. С. 159), но оно носит явно поздний характер и не может считаться присущим смеху вообще. Оно знаменует собой профессионализацию юмора: подчеркнуто серьезен комический актер, демонстрирующий свое полное тождество с объектом смеха.

3. Кант И. Религия в пределах только разума. Пер. Н. Соколова. Спб., 1908. С. 206.

4. Еще один общий мотив у одиноких смеха и слова – связь с потусторонним, сверхъестественным. Отец Браун в том же рассказе замечает: "Тот, кто смеется один, почти наверняка или очень плох, или очень хорош. Видите ли, он поверяет шутку или Богу или дьяволу". Ср. сходно о слове: у Гофмана (Золотой горшок, 2) студент Ансельм "искони питал глубокое отвращение к людям, разговаривающим сами с собою. "Сатана болтает их устами", – говорил ректор, и он верил, что это так" (пер. В. Соловьева).

5. Бергсон А. Смех. Пер. И. Гольденберга // Собр. соч., т. 5. Спб., 1914. С. 98–100.

6. Гроос К. Введение в эстетику. Пер. А. Гуревича. Киев – Харьков, 1899. С. 289.

7. В книге М. М. Бахтина "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (М., 1990. С. 80) это высказывание Аристотеля

приведено с ошибочной ссылкой, которая переключалась в указ. книгу Проппа (с. 26).

8. Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 16. Berlin, Reimer, 1924. S. 597.

9. Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 3, вып. 1. Пг., 1921. С. 45. Ср. также эпизод из воспоминаний Ф. Искандера об А. Мене: " – Юмор – высший дар человеку, – сказал он, – из всех живых существ юмор чувствует только человек... Только человеку дано видеть себя смешным... Это отчасти божественный взгляд на себя... – А как же собака, – сказал я, – по-моему, собака чувствует юмор. Иногда она почти улыбаётся. – Ну, собака, – ответил он ничуть не смутившись, – собака почти человек". – Искандер Ф. Светящийся человек // Знамя, 1991. № 9. С. 204.

10. Ср.: "Некоторые из них", т. е. мыслителей, "определяли человека, как "животное, умеющее смеяться". Они могли бы также определить его, как животное, способное вызывать смех". – Бергсон А. Указ. соч. С. 7; "... смешным может быть только человек". – Пропп В. Я. Указ. соч. С. 26.

11. Айрапетян В. "Говорить": кто, кому, о чем. Заметка в честь М. М. Бахтина. Рукопись.

12. Айрапетян В. Толкование слова. Краткое введение в герменевтику для русистов // В кн. Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 125.

13. Иванов В. В. Чет и нечет. М., 1978. С. 107.

14. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 192.

15. Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 513.

16. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 339.

17. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. № 782, 780.

18. Таким "языком действительности", принципиально единственным, является истина, правда. Единственность, т. е. однозначное соответствие слова действительности, – главное отличие правды от лжи: "Лжей много, а правда одна" – Д. С. 197. Ср. афоризм "Ложь отличается от истины только тем, что ею не является".

19. Ср. упоминаемое Д. К. Зелениным армянское поверье, "по которому не надо плохо говорить о ком бы то ни было в его отсутствие, ибо земля может передать все сказанное". – Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.

20. "Тяжкое дело и легкие слова" – название статьи Вл. Соловьева.

21. Ср. шутить, дурачить, шуток, дурак.

22. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // В кн. Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 83.

23. Ср. там же, с. 57, о поэте как субъекте и объекте текста.

24. См.: Айрапетян В. Пословичный портрет дурака. Рукопись.

25. Тема взаимоотношений первого и второго человека (ср. к ней "Подрасток" Достоевского, 2, 2, 3, и миниатюру М. Пришвина "Зерно личности" из книги: "Глаза земли") заслуживает особого рассмотрения.

26. Гинзбург Л. Я. Литература в поисках реальности. Л., 1987. С. 150–151.

27. Цветаева М. Световой ливень // Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 328–330.

28. Косноязычен и Батюшков в одноименном стихотворении Мандельштама.

29. Цветаева М. Указ. соч. С. 330.

30. Гинзбург Л. Я. Указ. соч. С. 238–240.

31. Мандельштам Н. Вторая книга. М., 1990. С. 215, 211, 198.

32. Кузин Б. С. Об О. Э. Мандельштаме // В кн. О. Мандельштам. Стихотворения. Проза. Записные книжки. Ереван, 1989. С. 87.

33. Одоевцева И. На берегах Невы. М., 1989. С. 127.

34. Тименчик Р. Д. Тьянянов и "литературная культура" 1910-х годов // Тьяняновский сборник: Третьи Тьяняновские чтения. Рига, 1988. С. 160.

35. Отношение к искусству как к развлечению, игре, шутовству восходит к тому же противопоставлению праздничного и (праздного) слова будничному, но насущному делу. Таково, например, отношение к писательству стариков Ихменевых из "Униженных и оскорбленных" (1, 5): "Сочинитель, поэт! Как-то странно... Когда же поэты выходили в люди, в чины? Народ-то все такой шелкопер, ненадежный!" И сам рассказчик-"сочинитель", от имени которого ведется повествование, не чужд таких сомнений: "Я же просто стыдился сказать им, чем занимаюсь. Ну как, в самом деле, объявить прямо, что не хочу служить, а хочу сочинять романы [...]"

36. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 438.

37. Ср.: "Кто смеется? Боги, / Дети да глупцы". – Ф. Сологуб.

38. Лукьянов С. М. Указ. соч. С. 45.

39. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т., т. 1. М., 1983. С. 280.

40. Попов Ю. Вступительная статья к указ. кн. Шлегеля. С. 15.

41. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 146.

42. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 350.

43. Воспоминания о Н. Заболоцком. М., 1984. С. 117.

44. Там же. С. 199.

45. Липкин С. Несколько страничек о Н. А. Заболоцком // Воспоминания о Заболоцком. М., 1977. С. 277 (в издании 1984 г. воспоминания С. Липкина отсутствуют).

46. Воспоминания о Н. Заболоцком. М., 1984. С. 383.

47. Там же. С. 199, ср. еще с. 181.

48. Гинзбург Л. Вступительная статья к кн. Н. Олейников. Пучина страстей. Л., 1990. С. 6.

49. См.: Шуточные стихи Осипа Мандельштама // Вопросы литературы 1991. № 1.

50. Ср. слова Л. М. Баткина: "... юмор так же широк, как жизнь, не знаю, спасет ли мир красота, но красота – лишь часть вселенского юмора, может быть, самого человеческого свойства". – Московский комсомолец 1991, 16 марта.

51. Македонов А. Николай Заболоцкий. Жизнь. Творчество. Метаморфозы. Л., 1987. С. 52.

52. Отношение к себе как к дураку (ср. у Мандельштама: "Щелкунчик, дружок, дурак!") является "первичным фактом" внутренней жизни личности: дурак прост (ср. выражение природная простота, например, у Пушкина), открыт, у него душа нараспашку, все мысли на виду. Именно таков я сам для себя. Лучше всего на свете знаешь себя и своих (ср. знать, как самого себя, как свои пять пальцев). Смех над самим собой (ср. к нему: "Всякий шут на себя шутку шутит"; "Дурной человек вечно над собой смеется", – дурной здесь не столько плохой, сколько дурак; "Нет лучше шутки, как над собою!" – СД, ст. Шутка; Аст. С. 65), самоирония – естественное состояние человека. По мере перехода от себя через своих к чужим смеховой элемент убывает, а серьезность нарастает, объект-адресат отношения становится все более закрытым и опасным. Чужой человек загадочен ("Чужая душа потемки"), он "не дурак", себе на уме. Можно даже сказать, что ум это свойство чужого человека. Но нужно помнить, что существует и протиположный взгляд: самая большая загадка – я сам, себя познаешь последним и самопознание – труднейшая и важнейшая задача человека. Ведь простой человек, "дурак", лишь один из участников внутреннего диалога.

53. У Гоголя в образе автора нередко звучат мотивы "смежных" с глупостью безумия и сна (ср. "Нос", "Записки сумасшедшего", "Невский про-

спект", "Портрет" и др.). Элементы смехового снижения образа автора есть уже у Пушкина ("Граф Нулин", "Домик в Коломне", "Повести Белкина"). Ср.: "У Шекспира могильщик сам – субъект философского юмора, который содержит в себе его тема; пушкинский гробовщик совсем не остроумен. Но тем более остроумен рассказ о нем и повествователь, ведущий рассказ [...] – Бочаров С. Г. О смысле "Гробовщика". – В его кн. О художественных мирах. М., 1985. С. 50. В этом ключе можно рассматривать такие снижающие псевдонимы и имена повествователей, заменяющих автора, как Феофилакт Косичкин, Иван Петрович Белкин (чье имя и отчество тоже отсылают к простому человеку), И. Иванов – псевдоним Пушкина-издателя, пасичник Рудый Панько – "этот псевдоним-маска содержал намек на личность автора: рудый (рыжий) – указание на цвет волос: Панько (уменьшительное от Панас) – прозвище по деду, часто даваемое на Украине (деда Гоголя звали Афанасием)". – Дмитриев В. Г. Скрывшие свое имя. Изд. 2-е. М., 1977. С. 149, – тот же Козьма Прутков и т. д. "Маленький человек" – одна из ипостасей простого человека.

54. Поэтому обращение обериутов к детской литературе было не только вынужденным условиями литературной жизни 20–30-х гг. (см. об этом Чудакова М. Сквозь звезды к терниям. – Новый мир, 1990. № 4. С. 248–249), но и внутренне закономерным.

55. Ср. сходные перечисления "первой реальности" в приведенных цитатах из Л. Гинзбург (дерево, дом, стол) и М. Цветаевой (утес, дуб, "первых рек, первых зорь, первых гроз").

56. Хармс Д. Полет в небеса. Л., 1988. С. 482–483.

57. Прерывание : прорыв : взрыв – характеристики, применимые как к смеху (ср. "веселость взрыва, обвала, удара" у той же Цветаевой, взрывы смеха, прерывистость смеха), так и к творчеству. "Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. ... Творчество по существу есть выход, исход, победа". – Бердяев. Смысл творчества. С. 255. Этот же круг представлений может участвовать в описаниях акта сотворения мира: "разделение земли и неба, расчленение (разрыв) тела первожертвы и т. д., см. работы В. Н. Топорова, Т. В. Цивьян.

58. Ср. думать над чем, болг. предлог върху 'о чем', 'над чем'.

59. Срезневский И. И. Материалы к словарю древнерусского языка, т. 3. М., 1958, стб. 444.

60. Как видим, плач тоже может иметь адресата, ср. известное "Я плачу не тебе, а тете Симе!" в книге К. Чуковского "От двух до пяти" (2, 8) и его слова: "Ребенок от двух до пяти нередко "плачет кому-нибудь" – с заранее поставленной целью. И отлично управляет своим плачем". Плакать к кому приводится в СД, ст. Плакать, с пояснением: "невеста, на причете, должна плакать к каждому из родных и к каждой подруге особо, встречать и поминать плачем, припевами". Ср. еще плакаться кому на что, плакать кому в жилетку.

61. Связь смеха и эротики, угадываемую в последних четырех примерах (см. о ней: Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре // В его кн. Фольклор и действительность. М., 1976; Айрапетян В. Пословичный портрет дурака; Карасев Л. В. Мифология смеха // Вопросы философии. 1991, № 7), можно объяснить так: и смех, и любовь представляют собой радостное человеческое общение, основанное и отталкивающееся от природных проявлений человека. Отсюда ясно, что и словесное общение, разговор может иметь эротический смысл, причем не только разговор на данную тему, но и разговор вообще.

62. Возможно, точнее было бы сказать, что и предмет речи, и адресат происходят из синкретичного предмета-адресата. Ср. сходный синкретизм у предлога для (дѣля), исторически связанного с делом, причиной, а теперь – с целью и адресатом.

63. Айрапетян В. 'Говорить': кто, что, кому, о чем.

64. Две цитаты в пояснение: "Вторичное сознание связано с распадом на субъект и объект, оно объективирует познаваемое. Первосознание погружено в субъект как первореальность, или, вернее, в нем дано тождество субъекта и объекта. В последние годы я формулировал эту проблему как отчуждение в процессе объективации единственно подлинного субъективного мира. Объективный мир есть продукт объективации, это мир падший, распавшийся и скованный, в котором субъект не приобщается к познаваемому". — Бердяев Н. А. Самопознание, 4; "Глубоко чуждо Гете и самое кардинальное для гносеологии противопоставление субъекта и объекта. Познающий для Гете не противостоит познаваемому как чистый субъект объекту, а находится в нем, то есть является соприродною частью познаваемого. Субъект и объект сделаны из одного куска. Познающий, как микрокосм, содержит в себе самом все, что он познает в природе [...] Во всем этом много философской наивности, но много и глубины и предвосхищений (Хайдеггер, например, считает "метафизическое" противопоставление субъекта и объекта главным пороком всего философского мышления нового времени)". — Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 396.

65. Карасев Л. В. Парадокс о смехе // Вопросы философии. 1989, № 5. С. 60.

66. В романе ситуация спровоцирована, актерски разыграна Раскольниковым, но это лишь подчеркивает ее типичность.

67. "... чувство стыда возбуждается не злоупотреблением известной органической функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный. [...] Сильнейшее проявление материальной органической жизни вызывает реакцию духовного начала, которое напоминает личному сознанию, что человек не есть только факт природы". — Вл. Соловьев. Оправдание добра, 1, 2.

68. Еще одна цитата из Вл. Соловьева: "Чувство стыда не есть только отличительный признак, выделяющий человека (для внешнего наблюдения) из прочего животного мира: здесь сам человек действительно выделяет себя из всей материальной природы и не только внешней, но и своей собственной. Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только это природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее. То, что стыдится, в самом психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится". — Там же.

69. Ср.: Кон И. С. Открытие "Я". М., 1977; Лук А. Совесть — это стыд перед собой // Литературная газета. 1983, № 29.

70. Стыд можно определить как страх перед людьми (или страха слова — а значит, и смеха — ср. "Кто слова не боится, тому и плеть не страшна", "Умный слова боится, глупый — пуги, плети" — Д. С. 308, 440). Таким образом, триада "совесть, стыд, страх" строится по образцу триады "мысль, слово, дело" (соответственно "личность, общество, природа"). Трудно согласиться с Л. Карасевым, считающим, что "рядом с подлинным смехом существует, причем в тех же самых формах, некий прасмех, по самой сути своей нерофлексивный и неоценочный" и что "так же, как и подлинный смех, существующий бок о бок со своим примитивным предком-двойником, стыд происходит из реакции застенчивости, целиком относящейся к миру телесно-сексуальных переживаний, и сосуществует с застенчивостью в одних и тех же формах (смущение, румянец)". — Карасев Л. В. Парадокс о смехе, с. 50, 60. Смущение

и застенчивость, так же как стыд и смех, относятся к чисто человеческим реакциям. Природные "предки" стыда и смеха – соответственно страх и физическое удовольствие – отнюдь не являются их двойниками и существуют в совершенно иных, во многом противоположных формах.

71. Веселый и шутливый Меландр, повествующий короткие, но приятные анекдоты... Пер. с лат. Ч. 1–2. М., 1789, с. 181.

72. История о великом князе Московском (Сочинения князя Курбского, т. 1)// Русская историческая библиотека, т. 31, стб. 31–32.

### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

**Аст** – Жемчужины народной мудрости. Составил Н. Я. Астапенко. Смоленск, 1959. **Д** – Пословицы русского народа. Сб. В. Даля. М., 1967. **Жгл** – Русские народные пословицы и поговорки. Составил А. М. Жигулев. М., 1965. **Ивн** – Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н. А. Иваницким в Вологодской губернии. Вологда, 1960. **СД** – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1 – 4. М., 1981–82.



## СОН И СКАЗКА

Когда-то рассказывание сказок почиталось магическим делом. Некий отголосок застрял в нас, проявляясь в бесспорном знании: сказка должна облегчать душу...

Современная наука о фольклоре открыла важнейшее свойство сказок, как и плодов мифологического творчества вообще: безличное авторство воспроизводит в них архетипы человеческого сознания. В. Пропп писал о том, что сказка – "живой организм" и подчиняется общим законам космоса. По словам К. Леви-Стросса, "мифы думают людьми" и "думаются между собой"...

К подобной же мысли подходят исследования К.-Г. Юнга, известного психолога и философа, создававшего теорию сновидений, в основе которой – представление о "коллективном бессознательном", формирующем язык как индивидуальных, так и общечеловеческих мифов.

По Юнгу, цель всякого сновидения – та же, что и цель первобытного обряда инициации, где посвящаемый встречался с уродливыми масками, с неведомыми воплощениями собственных страхов, и в преодолении обретал нового себя. Процесс "инициации" архетипичен и представляет собой "собственную историю души", важнейшую подоплеку всех ее устремлений. Схема этого процесса возрождается в наших снах, помогая нам всякий раз заново достигать состояния целостности, примирять наши внутренние противоречия на глубинно-понятийном уровне. Та же схема отражается в сказках. Этим и объясняется секрет их целостного воздействия: механизм сказки включает в нашей душе ту схему, которая для нее имеет самый большой смысл.

Любимые сказки у людей обычно соответствуют их внутренней проблематике и могли бы быть подсказками психоаналитику, при этом они еще и готовые рецепты. Каждая сказка – и ключик, и замок: зашифрованный в ней психический процесс – одновременно и внушение.

По определению знаменитого английского сказочника Толкиена, сказка – это "благая весть". В самом деле, сказка посылает надежду в глубиннейший слой души. При этом она отождествляет своего слушателя – то есть каждого человека – со своим героем: с младшим братом, с трикстером, с увальнем-Иванушкой, знающим

свой особый путь. Этот герой своей небывалой доли дожидается, лежа спокойно на печи. "Чему быть – тому не миновать", главное же – ощущение своего права. То же чувство часто встречается в Библии, у Иакова с первородством, у Моисея с призванием, у Иова... Эту адресованную душе парадоксальную веру сказка сообщает на том же странном, для нашего обычного сознания, но ей, душе, понятном языке, на каком говорят и наши сны.

В. Пропп в работе "Морфология сказки" открыл, что все сказки можно свести к одной-единственной; 7 персонажей и 31 функция метасказки Проппа образуют бесчисленные сочетания, подобно тому как 7 нот складываются в созвучья или 31 буква – в словарь нашей речи.

Вспомним о древних алфавитах, где за каждым знаком – устойчивый пласт понятий и образов. Каждое слово, в первоизданном своем значении, поэтому – целый сюжет... Астрологические цепочки, объединяющие в один ряд – цветок, силу, планету, человеческое свойство, металл – тоже могут быть примерами подобного праязыка. Обрывки таких цепочек можно найти и в сонниках (Жемчуг – к слезам, кошка – враг...). Этим древнейшим, мифологическим языком пользуется наше сознание, рождая образы снов и наполняя их индивидуальными атрибутами. Символы в сонниках очищены от личностных наслоений, они напоминают толкования мифических снов, приложимых к сказочным героям. Одни и те же метафоры мы встречаем в сонниках, загадках, поговорках, сказках.

Особенно же интересно для нас то, что в сказке вычленяется, средствами языка и сюжета, отношение к "сновидению" как к формообразующему началу.

Обратимся к определенному разряду сказок, в которых действуют сновидцы, и "сон" является сюжетным стержнем. Если исходить из того, что сказка и сновидение близки структурно, то, может быть, это позволит сделать выводы, которые относятся не только к сказке, но и к сновидению – существеннейшему, на наш взгляд, понятию для жанра сказки вообще?

Сказочные сновидцы часто узнают во сне свою судьбу. В красивой польской сказке "Князь без сердца" герой – отрицательный персонаж, жестокий, не знающий жалости разоритель чужих земель. Чтобы завоевать прекрасную королеву Кору, он соглашается на ее условие – выковать себе у кузнеца настоящее сердце. Волшебник-кузнец, куя сердце из куска золота, навеивает на князя чудесный сон, в котором тот видит свое будущее, от которого сжимается сердце... оно, сердце, уже готово. Через три дня сердце начнет

жить, но, пока князь еще не ощущает его в груди, он, проснувшись, продолжает свои злодеяния, убивает королеву Кору – и внезапно, по истечении трехдневного срока, прозревает, обретя сердце, содрогается содеянным; в ужасе он бежит в лес, где превращается в дерево, в котором люди обнаруживают золотой слиток. Так сбывается сон князя.

Сон здесь – средство оживленья и прозренья. Эта его функция характерна для самых разных сюжетов сказок. Очень распространены сюжеты, где сон сообщает герою волшебное средство. В известной румынской сказке "Двенадцать царевен и заколдованный замок" хитрый удалец Фэт-Фрумос узнает во сне от феи, что свое счастье он найдет в царском дворце, узнает и способ проникнуть в тайну хладнокровных царевен, которые не любят ничего, кроме танцев, и каждую ночь стаптывают туфли исчезая неизвестно куда. Сон являет собой тут доброе волшебство, противостоящее злumu; при разрушении чар уничтожается и волшебное средство, помогавшее Фэт-Фрумосу, указанные во сне два чудесных лавра. Вызвав в жизни героя трудности и опасности, сон привел его к счастью и растаял как дым.

Почти у всех народов популярен сюжет о нерассказанном сне, где сон, поведав тайну судьбы, сам по себе становится волшебным средством, – герой хранит его, не выдавая, пока он не сбудется. Этот сюжет встречается в сербских, словацких, польских, чешских сказках. Мы рассмотрим его на примере русской сказки из сборника А. Афанасьева, удобно соединяющей все его характерные черты.

### ИВАН КУПЕЧЕСКИЙ СЫН<sup>1</sup>

Герой сказок с подобным сюжетом – чаще всего именно "купеческий сын". Он сам творит свою судьбу, и это ему удается благодаря волшебному дару – вещему сновидению, или же – способности толковать сны; и как правило, второе – следствие первого.

По В. Проппу, в сказочном сюжете непременно участвует даритель, "чудесный помощник", передающий волшебное средство. Здесь в роли такого помощника сама судьба – герой сразу приобретает власть над событиями своей жизни, получает ключ, конец от ниточки клубка – знание, сообщенное во сне. Иван видит сон, напоминающий о сне Иосифа Прекрасного: отец и мать кланяются ему в ноги. За отказ рассказать этот сон Иван изгоняется родителями из дому. От также отказывается рассказать сон и своему спасителю- царевичу. Тот за это заключает его в "башню".

Затем, позабыв про Ивана, царевич отправляется в тридесатое царство, сватать Елену Прекрасную. Но, тайно выбравшись из башни, Иван спешит ему на помощь. Он начинает режиссерские заготовки. Подбирает одиннадцать двойников, которые вместе с ним должны составить двенадцать молодцев (в других вариантах — двенадцать Микит, и т. д.). Все — на одно лицо, точные копии Ивана. Эта дружина отправляется через лес (где Иван добывает три волшебных предмета) — в царство Елены. Там они нанимаются на службу к царевичу, неузнанные, и помогают ему ответить на все три загадки невесты.

В современных концепциях творчества часто упоминается о расщеплении авторского "я"; то же происходит и тут. Иван тщательно оберегает свою анонимность. Он стремится быть неузнанным, чтобы потом все случившееся наяву он мог объявить сном, который ему якобы приснился. Вернувшись в башню, дождавшись возвращения царевича с Еленой, Иван рассказывает обо всем, что произошло с ними в тридесатом царстве, утверждая, что знает это из того самого, заветного сна, который он в свое время упорно отказывался выдать царевичу. Это полностью его оправдывает: царевич выпускает его на волю и спешит возвыситься. Когда во дворец попадают родители Ивана, и склоняются перед ним, как перед важным лицом, — тут только и сбывается подлинный сон. Сон сбывается, потому что Иван его не рассказал: сказка показывает действие этого магического закона.

Иван в сказке сам конструирует ту ситуацию, которую в известном сюжете, использованном Кальдероном, разыграл для своего дерзкого сына Сигизмунда мудрый старый король. Вывод, сделанный Сигизмундом, — "жизнь есть сон" — разделяет и Иван. Именно это знание было волшебным даром его судьбы. Иван инсценирует сон; он творит жизнь по законам сна, чтобы с его помощью сон стал явью. Это — смысл жизни любого художника, а может быть, и всякого человека. Сказочному Ивану понятны взаимные отражения жизни и сна. Он творит свой мнимый сон как сказку; "сон" оказывается равен "сказке" по языку; ведь происшедшее в тридесатом царстве — мини-сказка со всеми традиционными атрибутами.

Сказка словно дает ключ к прочтению себя самой. Она — то же "волшебное средство", смешивающее действительное с возможным и внушающее эту способность своему слушателю. Так сказка определяет свой жанровый смысл. Иван, внутри сказки, является ее проповедником и автором, носителем не языковой функции, "зашивровщиком" и "расшифровщиком" (как, кстати, всякий человек внутри своего сна) — поскольку свойство взаимопроницаемости яви и сна ему ведомо.

Мотив "знания" почти всегда в сказках сюжетно связан со "сном" или с "загадками". Не случайны загадки и в этой сказке.

Елена Прекрасная требует предъявить двойник, пару к загаданному ею предмету. Средство, позволяющее отгадать загадку, – удвоение. Это соответствует структуре всей сказки, акцентирующей зеркальность миров действительного и возможного, яви и сна.

Запертый в башне Иван мнимость своего метафорического сна (пленение, неподвижность) превращает в реальный образ "сна", который затем тоже получает функцию "мнимости" как обманное волшебное средство. И только уничтоженный этим двойным отрицанием, "сон" делается явью.

Но вспомним сюжеты об обманутом плуте, обворованном воре и т. д. Образаемость подлинности и мнимости используется, кажется, в любой сказке. Просто эта утверждаемая сказкой взаимосвязь образа и бытия, истинности и кажимости (главный закон магии и искусства) – выступает наружу в тех сюжетах, где две традиционные функции – героя и волшебного помощника – соединяются в "знающем герое". Таков Иван, поскольку "знание", предсказание, волшебное средство даны ему изначально. Но функция "волшебного помощника" – его тайная функция, он прячет ее в себе. Согласно Проппу, выдача волшебного средства – одна из пружин,двигающих сюжет сказки. Здесь – она отсутствует, вернее, это отсутствие (сон не выдается) тоже становится пружиной, но осуществляет движение как бы со знаком минус, в обратную сторону, во временную последовательность, обратную обычному ходу сказки. Все происходит словно за зеркалом, в ином направлении и измеряется другим временем, временем сферы "сна".

При этом в сказке подчеркивается разница между тремя временными сферами: обычного времени, в царстве, где живет Иван, времени в лесу, где он встречает стариков, владеющих волшебными предметами, и времени в тридесятном царстве. Для стариков в лесу время в тридесятном царстве длится столько, сколько нужно, чтобы добежать до стрел, пущенных Иваном. Больше тут ничего не происходит за все три дня. Время в лесу – очень кратко по сравнению с временем в тридесятном царстве и длинно по сравнению с временем из "первой" сферы, обычным временем; при этом время в "первой сфере" воспринимается и подчеркивается сказкой как более протяженное, по сравнению с временем в тридесятном царстве. Получается, что время в лесу с одной стороны, "больше", а с другой стороны, "меньше" обычного времени "первой" сферы. Меньшее равняется большему; короткий миг сна может быть равен жизни; малое выражает большое, и наоборот.

Изменение скорости времени – неотъемлемое свойство сновидения. Мировой фольклор приводит нам множество примеров "иного мира", где один день равен нескольким годам, или целая

жизнь укладывается в минуту. Эти примеры всегда связаны с мотивами магического сна, транса, понимаемого как путешествие в сверхчувственный мир, как в мифах и сказках, так и в архаических обрядах инициации и эзотерических культах.

Во сне мы переживаем иное ощущение времени; кроме того, наши сны отличаются от повседневности явно другим пространственным масштабом. Если исходить из того, что структура сказки повторяет структуру сновидения, структуру внутреннего зрения, — то, возможно, сказка в своем "путешествии души" отображает различные миры, или уровни, существующие в сознании. О "матрешечном" принципе их расположения — один в другом — говорят многие фольклористы и ученые-естественники, авторы новейших гипотез. В сказке герой продвигается вглубь и вдаль, из одной сферы в другую, каждая из которых обладает своим масштабом времени, ограниченном пространственно. Сказка в основном всегда дает три масштаба: исходная сфера — лес — тридцатое царство.



Вероятно, если продолжить аналогию, — разномасштабны и разные формы, или "ступени", "стадии" сновидения. Как и сказка, сновидение движется, следовательно, к сердцевине и обратно, в физический план — в пробуждение. Возможно, по схеме, повторяющейся всеми мифологиями, во сне мы проходим три главных "мира" (тождественные "физическому", "астральному" и "духовному" в эзотерической терминологии). Вывод: центральное событие сказки, как и главный образ сна, всегда дарится "духовной сферой" — "тридцатым царством". Можно заметить, что структуре сновидения (завязка — центральное событие — выход из него) соответствует любое произведение искусства) начиная от древнейших драматических действ).

## ЦАРЕВНА-СТРАННИЦА<sup>2</sup>

Уже само название, сочетание слов в нем — точное указание: в сказке непременно будет "сон". "Сон" как структурная форма используется, как правило, во всех сюжетах, где герой и волшебный помощник совпадают в одном персонаже. Согласно формуле К. Леви-Стросса, во всяком мифе негативные и позитивные функции меняются местами, они — две переменные одной субстанции.

Герой – медиатор, посредник между жизнью и смертью. Он побеждает своего антагониста – с его же помощью: антагонист делается помощником. Это – перетасовка ролей, обычная для сказки, двойная инверсия. Но в таком случае и все остальные действующие лица можно рассматривать как функции одного героя, его меняющиеся ипостаси. В этом сказка тоже подобна сновидению.

Бытие героя в сказке напоминает странствие во сне. По древнему сравнению, душа – странница, птица-путешественница, а также помощница, лечащая и печалющаяся. Иван-купеческий сын – странник, но и всякий сказочный герой таков. Сказки о сновидцах, как уже говорилось, лишь выявляют яснее структуру, лежащую в основе сказочного мирозерцания.

Иван купеческий сын все делал легко, обладая дарованным знанием. Царевне-страннице тоже волшебное средство, "сон", но суть ей открывается не сразу – она идет наощупь, по наитию, слегка напоминая сомнамбулу. Эта сказка всей своей образной системой подчеркивает сходство с путешествием во сне.

Царевна – спящая душа, от которой долго был скрыт свет. Ее держат в подземелье, чтобы она не знала о существовании дневного солнца, а также никогда не видела бы лица мужчины.

Внезапно, благодаря случайности, царевна узнает о том, что белый свет есть. Заплавав, она собирается в путь. Царевна тайком выбирается из дворца на жар-птице, которая "летает по ночам".

Жар-птица, оживающая по ночам, это ведь луна, ночное светило. Она становится вначале "волшебной помощницей" для царевны. Но суть в том, что царевна должна стать волшебной помощницей сама себе, как все сновидцы в сказках. Царевна ведома только интуицией, чувством, и идет на огонь и свет. Она, летая на жар-птице, словно присваивает ее качества, а потом, после гибели птицы в лучах солнца, надевает ее крылья – будто сама делается ею. Затем возникает в сказке мимолетно и колдунья, которая во время блужданий царевны дает ей огонек. Можно провести параллель со сказкой "Мертвая луна" (сборник А. Афанасьева), где луну закупают, а потом она оживает среди ночи в образе колдуньи с огоньком в руке; это тот же образ... Царевна получает от луны свой дар, овладевает полностью огнем-светом.

Ночные полеты и путешествия традиционно воспринимаются как метафоры "сна". По сюжету, от царевны скрывают образ мужчины. Путь царевны – борьба со своим незнанием. Ей надо отколдовать в себе, в мире сна и подсознания, этот заблокированный образ.

Иначе говоря, царевне предстоит добыть свет и огонь, соединенный в мифологическом мышлении с мужским началом и ясным

разумом. Волшебным средством для этого пробуждения к свету является – сон. Сон – то, чем владеет "спящая" в подземельи царевна, наделенная всеми женскими атрибутами – ночь, луна, птица... Сон – средство для добычи чудесного огня, спасающего от себя же, от сна, от колдовства и оцепенелости.

Освобождение "мужского" образа происходит с помощью противоположных качеств, сущностно "женских". Во тьме рождается свет, тьма его рождает, прозревая. Это важнейший закон: согласно той же сказочной магии, неподвижно сидеть тридцать три года на печи – залог успеха, суть которого – вытолкнуть в противоположное состояние. Сиденье на печи становится волшебным средством, направленным против себя же самого.

В сказке, будто в капле, отражается глубинная диалектика бытия, как она представлена в различных мифологических концепциях мироздания. Все эзотерические учения древности (пифагорейская школа, Каббала, Упанишады) описывают одну и ту же трехчленную взаимосвязь, лежащую в самом основании жизни: "единое", существовавшее до начала времен, ради самопостижения, разделяется на "я" и "не-я", на свет и тьму, чтобы затем вновь воссоединиться в осмысленной целостности. Этот процесс сотворения мира повторяется непрерывно, и Вселенная пульсирует, угасая и творясь заново каждое мгновение. Момент разделения, двойничества – равен смерти, тьме, иллюзии, но он же несет в себе возможность будущего возрождения. К этой двойственной сфере мифологическое мышление причисляет и сон. Эта же сфера определяет силу иллюзий, которую знает магия. В причастности к материи "двойничества" мифологическое сознание видит родство волшебства, сновидения, искусства – всех родов деятельности, работающих с образами.

Вернемся к сказке. Она рассказана рыхлым, взволнованным языком, с неким дурманящим ароматом чары и недоговоренности, такой язык создает именно атмосферу "сна". Царевна движется к цели, руководимая бессознательным знанием и смелостью наития. Она часто плачет, пораженная чем-либо, и все делает с лунатической решительностью.

Верхом на птице царевна прилетает в лес, где стоят два каменных города в окружении двенадцати часовых. Это "год", метафора времени: царевна вступила в иную временную сферу. Она видит спящего царевича, видит ее и он, но не может проснуться: он спит "тонким" сном. Лишь на третью ночь, когда жар-птица поднимается на самую крышу, все осветив, царевич просыпается и видит царевну воочью, но царевна и жар-птица уже спешат домой, к рассвету. После этого царевна принимает на себя странническую миссию и отправляется "летать-странствовать" по царствам.

Причудливые и неясные образы в этих царствах снова напоминают о "сне". В первом царстве обитает царевич, который каждую



ночь внезапно уходит сквозь стенку, уронив книжку, которую до этого читал... Во втором царстве – снова царевич; он обуян безумием, дик и связан цепями. Царевна помогает освободить обоих царевичей от злых чар. Оба предлагают ей руку и сердце, но царевна, отвергнув брачные предложения, продолжает свой путь странницы. Она возвращается к себе домой – а там у дверей ее уже ожидает жених.

По народному поверью, во сне движется и живет наше "тонкое" тело. В колдовском лесу происходит первая встреча "тонких" тел, двойников царевны и царевича. Разбудив здесь царевича, царевна отправляется дальше, в иные сферы.

Царства, в которые она затем попадает – в другом измерении, нежели "лес" или "дом" царевны; это уже следующая стадия "сна".

Сфера, где встречаются "тонкие" тела, "лес", может соответствовать здесь традиционно определяемому в мистических терминах "астральному" уровню, следующая за ней сфера – "царства" – возможно, "ментальному", "духовному". Возникающие в этом сновидческом путешествии царевичи, различные образы того истинного царевича, который появляется в финале сказки.

Царевне необходимо осветить его образ – изнутри, в сознании. Разбудив, а затем расколдовав, в первом царстве, его тело, и во втором царстве, его душу, царевна создает и оживляет этот образ, совершая тем самым внутреннюю победу над собой, которая магическим путем приводит к ней жениха во плоти.

Это напоминает шаманское путешествие, врачующее душу. Роль целителя и целебного средства тут выполняет сновидение – и его аналог, сама сказка.

Сказка говорит об обретении целостности, о восстановлении скрытого "я", которое воплощается в противоположном, неведомом и неосвоенном начале (здесь параллель "мужское" – "женское"). В основе сюжета сказки о царевне-страннице сновидение – последовательное овладение светом, на разных стадиях этого сновидения, ведет к соединяющему тело с душой пробуждению, к животворящему воссозданию себя.

Сотворив пробуждение, сон улетучивается, а сказка замыкается в форму нелепицы и басни, не случайны шуточные дурашливые концовки сказок у всех народов, типа "сказочке конец, а кто слушал молодец", и т. д.

Мудрость, которую сказка преподносит своим героям как волшебный дар, основана на взаимообратимости яви и сна. Резкой границы между сном и явью нет; сказка представляет нам мир,

разделенный на несколько уровней реальности. Это соответствует картине мира, открывающейся в самых разных проявлениях языческого сознания и воззрений.

Можно вспомнить, например, древнее славянское представление о едином "солнечном" веществе, из которого сотворен мир, о пронизывающей его могучей творческой силе.

Приведем аналогичный взгляд из индийской традиции: "Разграничение, которое мы сделали между сном и бодрствованием, между жизнью и смертью, может быть, и соответствует внешним явлениям, но, по сути, оно нереально, т. е. обладает такой же степенью реальности, как и национальные границы для физической географии... На самом деле разделение возникает лишь в результате недостаточности сознания. Существует бесконечная лестница взаимно пересекающихся и существующих одновременно миров, к восприятию которых сон открывает естественное окно"<sup>3</sup>.

Тему "сна" в сказках не случайно всегда отмечают образы каких-либо "двойников" (двойники царевича в сказке о царевне-страннице, двенадцать двойников, которых Иван берет с собой в "мнимый сон"). Царевна-странница в сказке обретает себя – "просыпается" – одолев образы сна. Таков путь всякого героя сказки. Все, что нужно ему превзойти, все персонажи, которые противостоят или помогают, – двойники, образы, олицетворяющие сферу "сна". Их роль такая же, как и роль самого "сна" – они возникают, чтобы исчезнуть, выводя героя к подлинному существованию. Сказочный герой прорывается к финалу сквозь чару – сон – противодействующие силы, которые тем самым, с точки зрения мифологической диалектики, делают его союзниками.

Сон и Смерть – два брата, в различных мифологиях. Сон – двойник смерти. В цепочке "жизнь – смерть – воскрешение" находит свое место и сон, подменяя смерть как таковую. Творческая сила "сна" обеспечивает неразрывность этой цепочки, создавая образы и порождая борьбу за их одоление.

Всякий наш ночной сон, согласно тому же мифологическому видению, – маленькое подобие смерти. Если так, то, может быть, именно сновидения заставляют нас проснуться и ведут огромную работу по ежедневному возрождению нашего сознания, на новом витке жизненной спирали. Созидательное значение снов ясно выявляется мышлением, заложенным в сказке.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1897. Т. 2. № 133.
2. Великоорусские сказки в записях К. А. Худякова. М.-Л., 1964. № 83.
3. Сатпрем. Шри Ауробиндо. Л., 1989. С. 118.

**ОБРАЗ ТЕНИ**  
**В БАЛКАНСКОЙ ИСКУССТВЕ**  
**(Мифопоэтический аспект)**

Тень на Балканах явилась своеобразным фокусом схождения природных энергий региона и мифопоэтических устремлений его обитателей. Гористый ландшафт и яркое южное солнце создают здесь сеть крупных и плотных теневых пятен, сдвинутых по утрам к Апеннинскому полуострову, а вечерами – к малоазийским землям. Тень словно создает эффект покачивания Балкан между этими разобщенными частями света. В скалистых краях таятся пещерные углубления – их отрицательные пространства заполнены густым мраком. Мрак растекается по ущельям и уступает место сиянию только на побережье. Огромные водные глади морей, непосредственно обращенные к небесам, не отбрасывают тени: они сами под сенью небесной – так прямодушен их контакт с горным миром. Объединенные общим теневым началом, вертикали и горизонталь геофизических реалий Балканского полуострова сплетаются в крестообразную фигуру. Крест как универсальный символ срединности, но срединности особо сильного, смыслогенерирующего типа, соответствует геометрии судьбы этого региона как перевала-моста между Востоком и Западом, моста, ставшего крестом их истории. Транзитное положение балканских земель и сгруженность на сравнительно небольшой по размерам территории столь разнообразных природных образований определили срединность физического облика региона как места соединения полюсов, собирания-стягивания их в единый узел – в центр. Густая балканская тень как порождение *genius'a loci* и мифопоэтический образ тени в духовном пространстве Балкан образовали систему соответствий по признаку срединности. Тень сигнализирует о том, что здесь произошла встреча миров. Каких именно и что за встреча – на этот вопрос отвечает она сама, разворачивая перед исследователем пестрый веер своих модификаций – как универсальных, так и специфических.

Мифопоэтический образ Тени определяется амбивалентным активно-пассивным (субъектно-объектным) отношением этой категории к миру явлений: способностью Тени формировать среду или

быть ею формируемой (ср. у А. Блока: Мы ли пляшущие тени? / Или мы – бросаем тень?). Соответственно Тень может во-первых, составлять внутреннюю форму оппозиции свет / тьма, занимая как крайнее, со стороны "тьмы", положение (по признаку мрака Тень – принадлежность нижнего мира, смерти, слепоты, inferнальности и т. п.), так и срединное положение как промежуточное состояние между днем и ночью ("сумерки" или "заря"), явью и сном (сумеречное состояние, призраки), пограничные психические состояния. Последние особенно интересны с точки зрения форм интериоризации глубинным сознанием мифопоэтического опыта. Так, разновидностью Тени в психологическом пространстве можно считать некоторые виды заторможенности реакций в состоянии стресса – словно некая завеса, прозрачная кисея отделяет в этих пограничных психопатических состояниях внутреннее "я" человека от внешнего окружения. Еще более интересны состояния, известные в психиатрии под названием "déjà vu" (уже виденное), обычно предшествующие помрачению сознания накануне эпилептического припадка, однако встречающиеся и в неклинических случаях. Подобие тени здесь легко усматривается в том, возникающая иллюзия "уже виденного" является символическим отпечатком времени, текущего в обратную сторону (ср. время в сновидениях), то есть, это – своего рода Тень небывалого, но возможного, располагающаяся где-то между будущим и прошлым. Это срединное значение Тени лишено качества центричности и определяет ее экстенсивный вариант, то есть пассивную "разлитость" между двумя противоположными началами.

Помимо описанного качества срединности, Тень несет в себе идею проекции или отражения (=следа) и в этом смысле пересекается в культуре со знакообразующей функцией зеркала и эха. В данной ипостаси Тень выражает начало двойничества, второй природы, нематериально эквивалента человека – души, что закреплено во многих архаических традициях<sup>1</sup>. (Очевидно, отражательная способность Тени соответствует неким универсальным психофизическим и мифопорождающим функциям человеческого сознания, потому что независимо друг от друга она фиксируется и в мифологии мексиканских индейцев доколумбового времени, и в древнеегипетских представлениях о двойственной сущности человека (Ка и Ба), давшей начало мифологии Тени в европейских традициях. В триединстве "зеркало – эхо – тень" зеркалу обычно приписывается в культуре более весомая семиотическая роль, что заставляет рассматривать эхо и тень как своего рода анти-отражения, как корреляты зеркального отражения<sup>2</sup>.) Однако если попытаться взглянуть на взаимодействие всех трех отражающих моде-

тей с точки зрения Тени, доминирующим мотивом станет не столько двойник, второе "я", мнимая реальность – как в случае зеркала – сколько проекция, то есть схематическое, упрощенное (а потому неизбежно искаженное, превращенное) *свидетельство*, след. Если зеркало создает мнимую действительность, Тень – скорее ее запись, идеограмматическое подтверждение, средство фиксации. В этом втором случае трактовки мотива опять же обращает на себя внимание срединное положение Тени: ее прозрачная, знаковая функция. Однако здесь срединность Тени наделена большей активностью: означивая, она формирует мир. Подытоживая сказанное о двух ипостасях Тени, можно заключить, что наиболее универсальной и существенной представляется меональная роль Тени (ни то, ни се = и то, и другое), проявляющаяся в любом из ее прочтений. Меональность Тени (как активно-пассивной срединности) является определяющим качеством мифопоэтической образности.

На Балканах мифопоэтические представления, в которых фигурирует Тень, закреплены традицией очень основательно, со времен глубокой архаики. Одним из указаний на древность мотива служит, например, парность понятия Тень в сербской мифологии: здесь различаются мужская (сен) и женская (сенка) варианты Тени. Первая закрепляет понятие двойника души, вторая – двойника тела<sup>3</sup>. Первая – видимая, вторая – невидимая. Женская ипостась Тени является заменой человеческой жертвы в строительном ритуале. Последнее свойство Тени отмечено во многих, не только балканских традициях, но здесь укоренено особенно и до сих пор живо в народных представлениях. Свидетельством может служить использование соответствующего фольклорного мотива в литературе: так, в поэме болгарского поэта конца прошлого столетия П. Славейкова воспет образ героической девушки – символа народного сопротивления потурченству – чья Тень замуровывается в чесме (архитектурное оформление источника), что приносит ей физическую смерть, однако при этом и символическое торжество над нею. Образ Тени как одна из ипостасей женских мифологических персонажей закреплен в славянской демонологии. В данном случае Тень выступает как средство обозначения функции оборотничества вил, русалок и самодив, способных принимать вид зверей, птиц, насекомых, предметов и даже атмосферных явлений<sup>4</sup>.

Существенна роль Тени и в балканской античности – в организации орфического комплекса мифопоэтических представлений. Орфея по признаку его принадлежности к оппозиции свет/тьма (Орфей как почитатель Гелиоса и при этом – путешественник в

царство Аида) можно трактовать как символ срединности и опосредования. Ведь главное определяющее качество Орфея – творческая способность – вносит энергию постоянного перераспределения признаков в оппозиции *видимое / невидимое*, то есть невидимое как внутреннее, истинное знание<sup>5</sup> и видимое как призрак, а тем самым соотносится с перераспределением признаков в оппозиции *свет / тьма*, акцентируя промежуточный элемент – Тень. Последняя попадает в фокус отношения *свет / тьма*, тем самым – в ситуацию срединности.

Существенным отличием балканского, то есть фракийского варианта орфизма считают дуальный принцип сочетания вертикальной и горизонтальной организации мира в комплексе орфических верований, то есть в такой пространственно-временной модели, которая трактует тему цикличности в двух пересекающихся планах: первый – это замкнутая повторяемость, второй – этический – разомкнутость круга, обеспечивающая возможность нравственного развития (в форме восхождения по спирали)<sup>6</sup>. Орфей Дионис – Дионис Загрей – это мужское хтоническое божество. Таким образом, специфика балканского (= фракийского) орфизма обнаруживается в акцентировке дуального начала – двойничества, в ситуации пересечения вертикальной и горизонтальной силовых линий мира, образующей фигуру креста, то есть интенсивной – активной – срединности, иными словами – царства Тьмы. Очевидно, что оба отличительных признака фракийского орфизма можно связать с категорией Тени, в первом случае – по признаку ее проецирующей способности, которую можно переформулировать в понятиях двойничества-близнечества, во втором – по признаку ее включенности в оппозицию *свет / тьма* с тенденцией к обозначению своего местонахождения где-то между центром и негативно отмеченным правым членом (любое хтоническое начало тоже определяется известной динамикой, вектор которой направлен от центра вниз). Закрепленность мотива Тени в орфическом комплексе, и особенно в комплексе фракийского орфизма ставит миф об Орфее в контексте рассматриваемой темы в положение центра, из которого иррадиируют как универсальное, так и уникальное, отмеченное региональной спецификой воплощение данного образа.

Распространенность культа Орфея и орфизма преимущественно на Балканах можно объяснить изоморфизмом мифа и духовной структуры региона по признаку срединности, промежуточности. В пространственном отношении срединность Балкан как историко-культурного феномена, порождающего целостность ментальных характеристик его носителей, то есть субъекта, определяется

срединностью положения в диалоге культур Восток – Запад. Здесь пролегли пути древнейшей цивилизации, связавшей Малую Азию с Европой, здесь произошла встреча варваров с эллинской культурой, здесь в течение многих веков в тесном соприкосновении-отталкивании существовали ислам и православие. Можно сказать, что Балканы – это регион, словно провидением предуготовленный для постоянно длящейся операции сравнения "своего" и "чужого"

– операции тождественной и равнозначной самой культуре. В этом смысле основная задача, стоящая перед исследователем "текста" балканской культуры, представляется не узко-знаточеской, а всегда глобальной: она состоит в нахождении правильных ориентиров в нахождении глубинного равного и главного, что позволяет сравнивать соположенные и в этом соположении по-разному встретившиеся миры. Поэтому едва ли поэтической натяжкой было бы сказать, что Тень на Балканах, служащая сближению-стяжению полюсов, взаимных проекций тех локусов, которые располагаются в данном пространстве, является не химерической, а вполне реальной душой переводчика – этого проводника между культурами как особой разновидности демиурга.

Во временном отношении срединность Балкан определяется состоянием переходности в художественном и общекультурном развитии региона. Наибольшую устойчивость проявляют здесь модели транзитивного типа: так, в стилевой типологии художественного сознания нового времени ни один из нормативных европейских образцов не получил тут полного, законченного воплощения. Для Балкан характерен хронический сдвиг времен – будь то в сторону отставания или опережения своих региональных соседей, с устойчивой недореализованностью каждого начинания как своеобразного способа их парадоксальной реализации – в одних случаях, и снятия установки на конечность результата – в других. Именно поэтому на Балканах утвердилось такое промежуточное в плане социокультурных и поэтикообразующих форм явление, как примитив в живописи и литературе, который попадая одновременно и в высокую, и в низкую страты культуры, не принадлежит целиком ни к одной из них, и наоборот, отмечая собой одновременно прошлые и будущие смыслы, принадлежит им обоим. Таким образом, модус срединности определяет как пространственное, так и временное бытие региона. Тень в балканском искусстве маркирует оба эти среза.

Срединность как определяющее свойство образа Тени (будь то срединность в смысле центрированности, концентрации – с выделением значения центра, или наоборот в смысле децентрированной *распластанности* между полюсами света и тьмы) в литературе

и изобразительном искусстве представлена по-разному. Главная причина и характер различий коренятся, очевидно, в том онтологическом зазоре, который изначально пролегает между словом и изображением, между вербальным и визуальным означиванием действительности. Именно в этом зазоре открывается собственно мифологическая субстанция Тени, не сводимая ни к слову, ни к зрительному образу, и хранящая верность памяти о дологической нераздельности бытия. Однако велика и та умозрительная плоскость соответствий, в которой вербальное и визуальное представление Тени накладываются друг на друга. Так, по Юнгу Тень как архетип в сфере литературной символики тождественна образам трикстера и посредника Локи, а также Мефистофеля Гете<sup>11</sup>. Юнг обращает внимание на медиаторную функцию Тени. Сходным образом светотеневое изобразительное начало представлено в миметической живописной традиции (подробнее об этом – ниже).

Совпадения литературной и изобразительной Тени проявляются и в том, что она активизируется в переходные эпохи, отмечая ситуацию срединности как на уровне общей поэтики культуры, так и на уровне глобальных идеологем своего времени. Иными словами, Тень в слове и изображении выступает посланницей идеи границы в культуре, гонцом древних мифопоэтических смыслов, повествующих о расчленении первоначального единства. Объем и проблематика данного очерка не позволяют нам хотя бы вкратце осветить общие контуры типологии словесной Тени. Обозначим лишь ряд тематических узлов, представляющихся нам принципиально важными.

Теневые лики, призраки и отсветы (ср. образ Луны как носительницы теневого начала мироздания) – непреходящий атрибут романтической поэзии и всего типа романтического миропонимания. Здесь на первый план выдвигается амбивалентность значений Тени, ее сущностная связь с "тем" миром и явленность в "этом". Типологически сходная ситуация, обусловленная генетическим родством, имеет место в символизме, проникнутым как двойственными смыслами Тени, так и ее способностью быть прозрачной по отношению к скрытым смыслам, разворачивающимся в анфиладе символов. Вслед за "проклятыми" французами Тень становится одной из центральных "героинь" в поэзии А. Блока (цикл "Снежная маска"), а также в прозе Ф. Сологуба (сборник "Тени" 1896 года и в нем особенно – рассказ "Свет и тени"). Интересно, что в это же время – на рубеже веков – в круге русских художников "Мира искусства" изобразительная Тень вдохновлялась Тенью словесной и существовала как бы по ее законам. Игра светотеневыми пятнами характерна для черно-белой графики М. Добужинского, предполагающей – вслед за О. Бердслеем – по-



стоянную игру взаимозаменяющихся фона и изображения. Тень, передающая атмосферу зыбкой эфемерности зримого мира, по ассоциации с литературно-символистскими прообразами, значима в живописи и графике К. Сомова, А. Бенуа и других мастеров.

Особая, заслуживающая специального рассмотрения тема – Тень в поэзии А. Ахматовой. Возникающая в ряду образов, полемически противостоящих символизму, Тень у А. Ахматовой наделена смыслом сгущенной вещиности, будь то проекции гиперреалий поэтического дискурса, или образ двойничества, связывающий материальный и духовный планы бытия и обладающий структурообразующим значением в поэтическом мире поэта<sup>12</sup>.

Примеры словесной Тени не случайно рассмотрены нами на материале именно русской литературы. Российская действительность всегда располагала (и располагает) к созданию теневых образов и саму жизнь наделяла (и наделяет) "теневым" смыслом. Вспоминаются слова одного из "последних могилок" литературы русского Зарубежья начала века Б. К. Зайцева, сказанные им в адрес Короленко: "И не зря родился он в России – горестнейшей из *подлунных* стран. Много ли довольства, света? Скорби же всегда довольно..." (курсив наш. – Н. З.)<sup>13</sup>.

Анализ (ход которого нет возможности представить в данном очерке) показывает, что словесное искусство опирается в передаче мотива Тени на два ее качества: срединность положения в оппозиции *свет/тьма*, а также всего ряда порождаемых ею оппозиций, и функции отражательные, проецирующие а тем самым и конструирующие новые пространства, то есть – тождественность Тени зеркалу. Существенно то, что вербализированный вариант Тени часто наделяется оценочной атрибуцией. Так, Тень по признаку Тьмы обладает негативным статусом, по признаку Сени – позитивным, наконец, в качестве классификатора меональности – маркированным снятием оценочности. Самый яркий пример надления Тени статусом оценочности – в этическом смысле – герой романа А. Шамиссо "Необычайная история Петера Шлемиля", потеря которым своей Тени является знаком утраты личностной целостности, ведущей к нравственному опустошению.

В изобразительном искусстве предикативные оценочные категории отсутствуют в силу природы визуального знака: зрительный ряд есть обозначение Имен и Состояний материи, проецируемой духом и исключающей аксиологию. Пожалуй, разделительная полоса, пролегающая между словесной и изобразительной тканью мотива, обозначена именно способностью или неспособностью выразить оценочные понятия. Все же было бы интересно создать некую модель зрительного аналога вербальной аксиологии. Ею

может служить оппозиция *позитив / негатив* в визуальном пространстве, намечающая соответствие между положительно и отрицательно обозначенными членами противопоставлений.

В архитектуре положительным считается пространство, образованное приращением пространственных зон снаружи (идеальной моделью положительного архитектурного пространства является Парфенон). Отрицательное пространство — это пространство как бы "за вычетом" массы, оно образуется посредством не приращения, а изъятия (примером могут служить пещерные храмы). В двумерном пространстве живописи позитив и негатив формируются посредством чередования светлых и темных цветовых пятен композиции. Тень лежит в стороне от этого противоположения. Позитив и негатив применительно к этому мотиву выступают в форме субъектно-объектных отношений, заложенных в оппозиции *свет / тьма* как оппозиции иконического и аниконического. То есть, Тень может быть объектом изображения, в этом качестве она существует в "реалистической" живописи как иконический знак (объектный модус: "мы бросаем тень"). Тень может быть и субъектом изображения, в этом качестве она возникает для выражения крайнего аниконизма визуального значения (субъектный модус: "мы — пляшущие тени") и выступает как в зримой, так и незримой форме.

В первом случае — в качестве знака иконического типа — Тень является в форме *светотени*, в пассивной роли, в составе оппозиции *свет / тьма* в целях миметического обозначения трехмерного объема на плоскости. Этот способ визуализации Тени условно характеризует европейский путь художественного развития. Один из его начальных образцов — Фаюмский портрет I–II вв. н. э. Интересно, что тени здесь цветные. Это важное обстоятельство указывает на то, что Тень не только выполняет здесь прикладную функцию — участвует в формировании иллюзии трехмерности изображения — но и дополнительной колористической акцентированностью обретает собственный семиотический статус, что свидетельствует о высокой степени эстетического осмысления этого мотива. Другим существенным обстоятельством, связанным этим кругом памятников, является то, что светотень возникает одновременно с возникновением живописного портрета в эпоху формирования христианской идеи личностного начала. Это представляется не случайным, если учесть уже упоминавшуюся известную тождественность Тени и зеркала в культуре. В данном случае зеркало есть Глаз, направленный на самого себя, в глубины личностного пространства. Но именно эта интериоризация Космоса составляет семиотический смысл древнейших портретных изображений<sup>14</sup>.

Между Тенью и портретом тем самым устанавливается перешеек мифопоэтических тождеств. Возникает следующая цепь признаков Тени, формирующая достоверный портретный образ в пространстве миметического эстетизма: отражение – след – отпечаток – проекция. Крайним технологическим воплощением образа Тени в европейской цивилизации можно считать фотографию.

Во втором случае – в качестве знака аниконического типа – Тень выступает в активной роли как агент самоорганизующейся среды обитания и связана с немиметическим типом изображения в искусстве. Аниконическое представление Тени в изобразительном искусстве предстает или в косвенно-описательном виде, как символическое (но не миметическое!) обозначение мифопоэтического мотива, или – что является особенно существенным в контексте данного рассмотрения – в негативе своих "физически" зримых форм, то есть в качестве своего значимого отсутствия. Если первому варианту аниконизма можно найти примеры в европейском искусстве, второе связано главным образом с искусством Востока мусульманского круга.

Косвенное обозначение темы Тени в изобразительном искусстве может выступать в виде зрительных аналогов Тени по признаку ее проецирующей способности. Так, инверсированным пространственно-пластическим аналогом временной категории эха (=Тени) могут служить изображения предков на барельефах римских семейных саркофагов, помещенные в круг-венеч и тем самым выделенные из основной композиции. Представленная таким образом уходящая вдаль перспектива поколений отбрасывает Тень из прошлого в настоящее. С косвенным обозначением Тени мы встречаемся и во всех случаях, когда в живописи изображается зеркало – эквивалент Тени по признаку отображающей способности. Автопортрет в зеркале, перспектива пространств, открывающаяся во взаимных зеркальных отражениях, характерны для позднего итальянского Возрождения и особенно – маньеризма. Не случайно, именно в живописи Караваджо и его последователей возникает форсированная Тень (имеется в виду излюбленный художниками этой направленности прием подсвечивания изображаемых вещей и человеческих лиц снизу), что создает ощущение сдвига реальности. Фокусом изображения становится сама опредмеченная неопределенность, то есть Тень, но при этом она – не объект, а субъективная установка живописца. То же ощущение сдвига, но на этот раз – в сторону своего рода супер-реальности, возникает и в живописи импрессионистов, стремящихся передать ускользающую от прямого взгляда свето-теневую вибрацию воздушных потоков. На этот раз зеркальное начало выступает в форме субъекта, а Тень – его мысленного заместителя (субститута).

Второй вариант аниконизма Тени – ее значимое отсутствие – визуализируется в орнаменте, преимущественно геометрическом,

как наиболее концептуально "чистой" форме. Однако прежде чем ответить на вопрос, что же означает это "значимое отсутствие", позволим себе коротко остановиться на знаковых основах орнаментального изображения<sup>15</sup>.

Структура орнамента как одного из наиболее древних и универсальных классов изобразительных "текстов" характеризуется наличием семантической единицы — простейшего геометрического элемента — и ритмическим мультиплицированием этой единицы в линейном или двумерном плоскостном развертывании, так что значение каждого отдельного элемента трансформируется в значение общей асемантической синтагматической конструкции. В соответствии с этой двойственностью семантического и асемантического рядов, орнамент несет в себе два противоположных начала. Одно из них — граничность, которую содержит в себе орнаментальное изображение, генетически восходящее к древним ритуальным комплексам представлений, и потому хранящее память об архаическом единстве мира, а также о первичном разведении сфер на "природу" и "культуру". Это разведение сфер и обретение нового порядка, составляющие смысл каждого ритуала, заложено в орнаменте как идея *границы*. Граничность орнамента определяет как свойства его внутренней формы, выражающиеся в строгой упорядоченности и регулярности, так и характер взаимодействия с внешними изображениями: начиная с эпохи "мирового дерева" орнамент уходит на периферию изобразительной плоскости, буквально отмечая собою ее границу. Однако наряду с граничностью, орнаменту свойственно и начало *бесконечности*, монотонного, нескончаемого космического ритма. Любое орнаментальное изображение лишено, с точки зрения его структуры, каких бы то ни было пределов именно вследствие доминанции этой ритмической основы. Само сосуществование в пределах одного класса визуальных текстов двух взаимоисключающих (граничность и беспредельность) принципов организации формы, обнаруживает глубокую метафизичность природы орнамента. Именно в силу своей метафизичности орнамент лишен Тени в миметическом смысле. Являясь прежде всего двумерной умозрительной сущностью, орнамент маркирует тему Тени по принципу ее отрицания: орнамент есть высшее воплощение бестеневого изобразительного начала.

Однако семиотически значимым отсутствие Тени является не в любом орнаменте, а только в таком, который связан с определенным типом миропонимания. Существует культура, которая именно в этом качестве адаптировала орнаментальное изображение и придала ему статус тотальности: это ислам. В интерьерах мусульманских храмов не найти человеческих лиц и фигур в настенных украшениях. В связи с этим существует общепринятое мнение, что в классическом исламе существовал запрет на изображение человека. При всей справедливости такого утверждения, необходима

более корректная акцентировка данного тезиса: существовал запрет на изображение существ, наделенных Тенью, то есть душой – как некоей видимой субстанцией, которой вследствие ее перцептивности может овладеть злое начало. Отсюда – распространение орнамента связано не столько с тем, что он является альтернативой фигурации (миметические изобразительные мотивы были широко распространены в искусстве мусульман – к ним относятся, например, изображения природы: деревьев, животных, птиц, архитектурных пейзажей), в частности, альтернативой изображения человека как одушевленного существа, сколько с тем, что орнамент лишен Тени по определению. Парное бестеневому началу понятие *завесы* в суфизме – то есть Тени как прикрытия, обнажающего суть, а не зримую поверхность явлений – есть зеркально перевернутое отображение все того же принципа: Тень делает доступным глазу, внутреннему зрению наиболее существенное, а ее отсутствие как сокрытие этого существенного обладает смыслом сакрализации<sup>16</sup>. В геометрическом орнаменте памятников исламского круга Тень – вернее, ее самоустраненность – выступает в качестве значимого отсутствующего элемента (=нулевого алломорфа).

На Балканах возникла уникальная ситуация совмещения обоих типов представления Тени в изобразительном искусстве: иконического и аниконического в прямом и косвенном вариантах. Высокая значимость визуального знака, участвующего в сложении ментального целого на Балканах, предопределила то обстоятельство, что мифопоэтический образ Тени, чрезвычайно живой и глубокий в этом регионе, закрепился преимущественно за зрительным рядом, в противовес ряду вербальному. Иконическую (объектную) репрезентацию мотива Тени на Балканах можно усмотреть в "провинциализме" монастырских живописных школ XIII–XIV вв., преимущественно афонских, а также в живописи пещерных храмов Болгарии (Иваново) и Греции предпалеологовского времени: характерны тяжелые тени карнаций и особенно – акцентированный контур фигур, сжимающий изображение в оковах мрака.

По мере приближения к новому времени иконическое представление Тени функционирует как классификатор западно-европейской ипостаси балканского культурного синтеза и манифестируется в феномене *светотени*. Так, в живописи художника раннего болгарского Возрождения Тома Вишанова, обучавшегося в 80-е годы XVIII века в Австрии и Италии, возникает светотеневая моделировка формы. Она является как раз тем основанием, по которому творчество живописца возвратившегося на родину, воспринимается враждебно в болгарской среде, еще целиком преданной пост-

византийскому канону, и подвергается отторжению<sup>17</sup>. Позднее – в эпоху зрелого Возрождения – именно светотеневая моделировка становится необходимым и достаточным знаком приобщения балканских мастеров к европейскому кругу эстетических представлений, символом повышения своего статуса в семье просвещенных народов.

Наиболее глубинным образом с судьбами Балкан связано аниконическое воплощение мотива Тени в изобразительном искусстве. Самым выразительным аниконическим представлением Тени на Балканах является ее *значимое отсутствие в орнаменте*. Орнамент на Балканах на всем протяжении развития региона играл существенную роль в становлении специфического типа формообразования и культуры в целом. В качестве определенного класса визуальных тестов орнамент проник во все уровни культуры визуального знака. В качестве структурного принципа, то есть определенного набора признаков, характеризующих ряд бесконечного ритмического повтора семантической единицы, орнамент породил ряд парадигматически-стойких феноменов, типичных в своем постоянстве именно для Балкан. Таково, например, явление примитива в живописи. Таким образом, различая орнамент пластический и орнамент как структурный принцип, мы обнаруживаем оба этих явления в искусстве Балкан.

Пластический орнамент обусловлен мощью пласта народного искусства, целиком орнаментального по своей природе, которое по ряду историко-культурных причин определило здесь все другие слои культуры [в качестве одной из причин можно назвать необходимость в постоянном подтверждении субъектом культуры своего регионального (национального, конфессионального) идентитета]. Во времена османского владычества на Балканах распространенность орнаментальных пластических форм в искусстве (в частности, выраженный орнаментализм поздней балканской иконописи) можно объяснить подспудным взаимодействием круга православных художественных традиций с мусульманским миром, кристаллизировавшим орнаментальное начало изображения как часть общей религиозной программы.

Проявившись в виде структурных признаков в примитиве, орнаментальное начало как начало открытой, безрамочной формы, ритмически организованной композиции и деиерархизированной семантики, обозначило присущую ему бестеневую природу в наиболее имплицитованном варианте. Живопись примитива чужда Тени не только в силу зашифрованного в ней орнамента, но и по причине своего пограничного статуса в культуре. Однако именно это свойственное ей пограничье, срединность социокультурной

позиции сближает ее с фундаментальным качеством срединности в мифопоэтическом образе Тени. Можно сказать, что в явлениях исторического примитива на Балканах, к которым обычно относят "наивный" портрет конца XVIII – начала XIX вв., лубочную народную икону конца пост-Византии, полупрофессиональную жанровую живопись первой половины XIX века – Тень в качестве значимого отсутствующего элемента внутренней формы, то есть самых глубоких слоев своего смысло-образа, обрела законченное мифопоэтическое воплощение.

В XX в. мотив Тени в балканском искусстве определил главные силовые линии творчества выдающегося румынского скульптора, большую часть жизни работавшего в Париже, К. Бранкузи. Соединив в своей личности наиболее типичные черты регионального менталитета, этот мастер придал мотиву Тени тот антиномический смысл, который характеризует балканский синтез иконического и аниконического в репрезентации темы. Предпочтение было отдано аниконизму, однако в отличие от того, что происходило в орнаменте, мотив Тени в творчестве К. Бранкузи представлен в аниконически визуализированном значении, иными словами, Тень здесь видимая, но при этом – немиметическая. В соответствии с общими принципами авангардной поэтики мастера, это особая абстрактная Тень.

В искусстве К. Бранкузи удивительным образом сплелись две стихии: стремление к платоновской чистоте формы, нерукотворной гармонии пропорций, обнаженной умозрительности классического идеала – с одной стороны, и обращенность к стихии языческого начала, народно-балканского дионисизма, страстного и иррационального – с другой. Отсюда – обилие в его произведениях классически-ясных, отвлеченных геометрических форм – шары, кубы, ромбовидные конструкции, и при этом – сугубо языческие мотивы в иконографии (Петух, Ведьма, Жар-птица и др.), любовь к "народным" материалам – дереву – и мифопоэтической архаике ("Бесконечная колонна" – центральное произведение К. Бранкузи, передающее идею мировой оси, фаллическая символика его женских портретов, тема двойничества-близнецства в скульптурах "Поцелуй", "Пингвины" и др.). Одной из постоянных *idée fixe* мастера, не оставлявших его всю жизнь, было желание создать в пластике совершенную форму, лишенную внутренней Тени, то есть построить такой трехмерный объем, чья поверхность была бы лишена каких бы то ни было отрицательных пространств – выпуклостей, впадин – образующих затемненные участки. Очевидно, творческая потребность в такого рода форме опиралась на сверхценностное, сакральное отношение художника к свету. Обожествление свето-

вого начала проявилось как в распространенности солярной символики в искусстве К. Бранкузи, так и в глобальной приверженности мастера платоновской идее полноты мира.

Казалось бы, достичь требуемого очень просто: абсолютной идеальной поверхностью, не отбрасывающей внутренней Тени, является поверхность правильного шара. Вместе с тем, эта геометрическая непогрешимость оказывается нерелевантной в эстетическом пространстве. Идеальный шар или сфера – пластически нечитабельны и в рамках художественного текста, всегда предполагающего непременный элемент информационной избыточности, семиотически мертвы. Поэтому борьба с тьмой реализуется в творчестве художника парадоксальным образом: мастер закрепляет аниконический образ Тени посредством введения зримой Тени, то есть он нарушает гладь поверхности шарообразных форм, вводя некий избыточный элемент – небольшую выпуклость на теле скульптуры, призванную обозначить "неправильность" своего местонахождения в пространстве подобного класса форм, то есть свое потенциальное отсутствие. Такова, например, скульптура "Начало мира" (бронза, 1924). Она представляет собой яйцообразный объем с нанесенным на него небольшим бугорком, нарушающим плавное течение отполированной поверхности. Аниконизм такого рода знака выступает как двойное отрицание. Видимая Тень возникает как персонифицированное существо, и в таком виде сама от себя отрекается. Она появляется для того, чтобы означить интенцию к собственному исчезновению. Орнаментальный аниконизм Тени у К. Бранкузи и особенно – Тень как двойное самоотрицание указывают на склонность художника к восточной ипостаси балканизмов. Вместе с тем, обращает на себя внимание совершенно эллинистический по духу тип остроумия в логическом остранении, абстрагировании заданного мотива. Игровое начало, пропитывающее все творчество скульптора, задает интонацию мерцающей амбивалентности субъектно-объектного содержания темы Тени.

Возникает иллюзия двойного чтения: фон и форма, предмет и его проекция, объектная и субъектная ипостаси Тени постоянно меняются местами. Такого рода двоящаяся Тень можно рассматривать как модель балканского типа мироощущения в целом. Мифопоэтизм балканской двойственности, двоящегося взгляда на мир, дуального противопоставления в тождестве имеет, очевидно, глубокие корни. Он обусловлен традиционным влиянием зороастризма и манихейства, в превращенном виде проявившихся в этом регионе на протяжении длительного времени – от богомильских ересей до духоборов-толстовцев XX века. Интересно, что в форме структурной репрезентации мотив Тени по признаку двой-



ственности объектно-субъектных отношений обнаруживается в двойственности смысла типовой композиции так называемого "фракийского всадника" – одного из наиболее значительных символов балканской самобытности в эпоху античности. Эта композиция объективна с точки зрения представленной здесь темы "мирового дерева" и субъективна с точки зрения проакцентированного ритуального аспекта темы – обряда жертвоприношения, показанного как бы с позиций его непосредственных участников (царя-жертвы и коня<sup>18</sup>).

Двоящаяся балканская Тень отличается от образов Тени в других культурах – например, медиумальной Тени в России: вспомним "женственную тень" В. Соловьева – при всей "затененности" русской жизни, это скорее символ единения миров, духа животворящей цельности, нежели колеблющейся раздвоенности. В иных культурах – напротив – двоящаяся Тень органична, присуща сути этнопсихологии региона. Так, латинский мир – это мир четких и ясных разграничений: предметов и их двойников – теневых проекций. Последние, в свою очередь, могут иметь дополнительные отражающие свойства, а анфилада n-мерных пространств – уходить вдаль. Однако в отличие от этой западноевропейской выстроенности, балканский дуализм – особый. Он отмечен горечью негативизма, и в этом напряжении взаимных (само-)отрицаний – его культурно-историческая и типологическая уникальность. Именно изобразительный ряд дает возможность ощутить, что "реальность" верифицируется на Балканах по признаку негации – отсутствия значимого, то есть наиболее сакрализованного элемента, чем глубокая эфемерность этого царства срединности возводится в ранг высшего смысла. Аналогом такого рода визуализации мифопоэтического образа в словесном развертывании могла бы служить апофатическая традиция. Однако здесь мы имеем уже дело с иным пространством смыслов.

Отрицая самое себя, Тень на Балканах обретает как бы качества вторичной материализации. Являя собой начало опредмеченной неопределенности, балканская Тень никогда не уходит в область чистой метафизики, всегда храня верность своему "осязаемому" естеству, на чем и основана свойственная балканской духовной традиции глубокая мистериальность в переживании мира<sup>20</sup>. Светотеневой Запад и аниконический Восток, постоянное взаимодействие которых создает вечную недореализованность, соединение поюсторонней фантазмагии и "нездешней" заземленности – такая двубращенность Балкан как средоточия особенно парадоксальных связей проявилась в визуализации Тени – как зримой, так и незримой.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. **Топоров В. Н.** Тень (рукопись). Ad de Vries A. Dictionary of Symbols and Imagery. London, 1984. S. 417–418.
2. **Левин Ю. И.** Зеркало как потенциальный семиотический объект // Зеркало. Семиотика зеркала. Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 831. Тарту, 1988. С. 9.
3. **Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.** Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 267.
4. **Виноградов Л. Н., Толстая С. М.** Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы VI Международного конгресса балканистики. Проблемы культуры. М., 1998. С. 90.
5. **Цивьян Т. В.** "А-Δ - <?п-ψid и рефлексии этого образа на Балканах // Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы. М., 1978. С. 53–55.
6. **Фол А.** Тракийският орфизъм. София, 1986.
7. **Топоров В. Н.** Пространство культуры и встречи в нем // Восток – Запад. Вып. 4. М., 1989. С. 6–17.
8. **Топоров В. Н.** Там же. 17.
9. **Злыднева Н. В.** Проблема историзма в искусстве Балкан и России в конце XIX – начале XX века // Балканские исследования. Вып. 10. М., 1987. С. 108–127.
10. О примитиве см.: Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. М., 1983. **Злыднева Н. В.** Судьбы народного искусства в XX веке и балканская художественная традиция // Балканские исследования. Вып. 9. М., 1984. С. 352–366.
11. **Аверинцев С. С.** Архетипы // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 110–111.
12. **Обухова О. Я.** Образ тени в поэзии Анны Ахматовой // Анна Ахматова и русская культура начала XX века. Тезисы конференции. М., 1989. С. 29–32.
13. **Зайцев Б. К.** Тени Благостной. 1921 // **Зайцев Б. К.** Голубая звезда. М., 1989. С. 433.
14. **Топоров В. Н.** Тезисы к предыстории "портрета" как особого класса текстов // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 278–287.
15. Об орнаменте см.: **Злыднева Н. В.** Орнамент и тип культуры // Миф. София, 1989.
16. **Шукуров Ш.** Об изображениях пророка Мухаммада и проблеме сокрытия Лица в средневековой культуре ислама // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 252–267.
17. **Василиев А.** Български Възрожденски майстори. София, 1965.
18. **Топоров В. Н.** Фракийский всадник в свете реконструкции // Античная балканистика 6. Этногенез народов Юго-Восточной Европы. Этнолингвистические и культурно-исторические взаимодействия Балкан и Циркумпонтийской зоны. Тезисы докладов. М., 1988. С. 51–53; см. также его же статью в настоящем сборнике.
20. Он же. Балканский макроконтест и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. Лингвистика. М., 1989. С. 3–26.

## ЯЗЫК, СОЦИАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРА

Теория коммуникации как составная часть общественных наук во многих отношениях находится еще на начальной стадии. Системные отношения между языком и процессами понимания и социокультурного поведения, общественная организация речи, неформальные и институализованные формы коммуникации – постановка этих проблем, требующих целенаправленного изучения на основе данных языка (т. е. текстов) и теории коммуникации, ясно обозначилась лишь в последние двадцать лет.

С учетом научных интересов европейской этнографии и эмпирической культурологии здесь должны быть выделены три узла проблем:

- 1) Как осуществляется языковое общение и при каких условиях оно реализуется?
- 2) В каких отношениях между собой находятся три системы: язык, социальное поведение и культура?
- 3) Какую цель преследуют исследования социальной коммуникации?

Южная Европа, особенно *Балканы*, предоставляют, пожалуй, идеальное поле для исследования данных проблем. Исследования, касающиеся южной Европы и Балкан, с самого начала были сосредоточены на изучении отношений между языком, этносом и культурным самосознанием. Можно опираться как на интеркультурные предпосылки социализации в Западной Германии как стране, которая уже на протяжении 30 лет была фактически страной, принимавшей иммигрантов, так же как на общие процессы культуры. "На Балканах", – пишет Ф. Роннебергер, – "и по сей день сосуществуют самые разнообразные социальные и культурные установления и типы развития, которым соответствует многослойность и разнообразие в языковой сфере: своеобразный консерватизм, чьи истоки, судя по всему, весьма сложны (...). Следует отметить, что в социалистических странах проявляют особую устойчивость определенные системы ценностей, в частности, ряд установок в отношении к работе, семье, взаимоотношениям родителей и детей, равно как и религиозные установки, особенно в мусульманских регионах. Это заставляет предположить, что замедленное развитие языка, то есть устойчивость языковой структуры центрально-балканских

областей, находится в прямой зависимости от стабильности системы культуры. Это затянувшееся развитие было прервано, однако, резким подъемом индустриализации, наступившим здесь после второй мировой войны (...). Нужно учитывать и влияние, которое оказывали на общий процесс и гастарбайтеры, возвращавшиеся на родину. Возникло разрушение этнической изоляции, которая держалась на протяжении многих веков практически неизменно; сельские местности опустели, что особенно заметно было в Греции, но в значительной степени и в Югославии. Очевидно, что взлет индустриализации и возвращающиеся из-за границы рабочие не могли не оказать влияния на изменение социальных структур в Югославии" (Роннебергер 1983: 198).

Проблема, которую я хотела бы поставить и проанализировать, не ограничивается собственно методикой; она включает в себя целый ряд серьезных научно-теоретических вопросов, заслуживающих самого внимательного рассмотрения.

Изучение повседневной жизни на примере, в частности, народов Югославии, предоставляет эмпирической культурологии широкое поле изысканий, где коммуникационные структуры, межкультурные контакты, формы поведения рассматриваются в их взаимосвязи. Такая ориентация предопределяет интерес ученых к фактографическому, эмпирическому подходу в исследовании поведения как в прошлом, так и настоящем, поведению, лежащему в основе ситуационно и символически интерпретируемых архаических форм общежития, причем эта архаика понимается как соответствие способов мышления и поведения, в которых группа себя выражает. Предметом анализа является неповторимость и вытекающая из этого релевантность системы индивидуума; однако следует учитывать и то, что индивидуум способен существовать только в рамках социальных и коммуникационных взаимодействий.

С точки зрения научной и морально-политической постановки вопроса, принятая в "глобальном эмпирическом исследовании" (Хёрнинг 1980: 677) методика сбора квантитативными методами, т. е. посредством графиков, стандартизированных анкет и т. п., что призвано обеспечить якобы (по существу мнимую) объективность исследований, представляется мне допустимой только при условии, что объект изысканий (информант) и субъект его (сборщик информации) находятся на совершенно различных ступенях общего развития и социально-экономической иерархии. Так чаще всего и происходит.

Установки исследователя становятся определяющими, а полученные "объективные" результаты нередко вытекают из высказы-

даний "подсказанными" исследователем ответами. Возникает ситуация "поддакивания", формально-вежливых ответов, что описано Марией Миес применительно к опросу крестьян из Пенджаба американскими социологами (Миес 1978: 41). Занимаясь полевой этнографией, мы должны преимущественно пользоваться *качественными*, то есть "мягкими" методами сбора информации. Эти соображения основаны в частности на том, что специфические этнолингвистические группы проблем, такие как адаптация новой культуры, самосознание, поведение, символические формы выражения и коммуникационного взаимодействия, могут быть адекватно зафиксированы лишь методом непосредственного наблюдения информантов, выслушивания их рассказов о себе и прожитой жизни. Конечно, и "жесткие" статистические данные результатов количественного способа сбора информации при необходимости могут явиться важным дополнением качественных методов и обогатить последние. В данном случае "мягкость" не означает "слабость", а скорее гибкость, подвижность и чуткость, сохраняющих целостность жизни, а не атомизирующих ее (ср. Баузингер 1980).

Все же несмотря на все преимущества "мягкого" автобиографического метода, при исследовании повседневной жизни женщин часто возникает (или даже преобладает) асимметричная коммуникационная структура. Если среда, где ведется наблюдение, не является средой ярко выраженного интеллектуального характера, что было бы исключением, эта асимметрия возникает как следствие того, что исследовательница занимает привилегированную позицию как "городская", а исследуемая в качестве "объекта" по сравнению со своей собеседницей имеет подчиненный статус как "деревенская". Эта асимметрия могла бы быть преодолена только в идеальном случае, когда обеими сторонами в равной степени осознавалась бы цель дискурса: его направленность на выявление проблем *социальной коммуникации* и образа жизни. Это противоречие, обусловленное различием в социальном положении женщин, смягчается только благодаря наличию стоящего иерархически выше антагонизма *мужчина – женщина*, который дан женщине объективно и переживаем ею в субъективном опыте, с относительно широким спектром общей эмпирии.

Женщина-фольклорист осознает себя женщиной в той же степени, что и информантка. На этом биологическом и отчасти социальном (вследствие специфики распределения половых ролей) соответствии в случае гомогенной (тот же пол) ситуации может быть основана близость и доверительность общения, что чрезвычайно ценно для науки: исследовательница получает такую интимную информацию, которая мужчине-ученому была бы недоступна

по причине внутренних барьеров, существующих в сознании информантки, то есть стыда в первую очередь, что обусловлено ярко выраженной патриархальностью уклада того общества, к которому она принадлежит.

Именно такое общество, хотя и слегка осовремененное, мы встречаем на всей диагонали пространства Югославии с северо-запада на юго-восток. Здесь в 80-е годы в одном из наиболее неразвитых регионов страны, а именно Македонии, я начала свои наблюдения, исследования и обобщения, продвигаясь по всей этой диагонали вплоть до Западного Берлина, куда эмигрировали югославские рабочие. Помимо работ А. Леманн 1979/80, 1983) и В.-Х. Бредниха (Бредних 1982), основанных на автобиографической методике, неопределимую пользу мне принесли специальные исследования Барбары Хальперн (Хальперн 1974, 1978), так как в них уже в 1961–70 гг. были собраны и образцово документированы полевые исследования по Югославии.

В 60-е годы работала также в одном из боснийских сел Б. Хальперн: она описала *истории из жизни* – рассказы сельских жительниц одного и того же региона, но трех последовательных поколений. Требование, предъявленное к женщинам, состояло в том, чтобы они как можно подробнее рассказали о своей *жизни*, причем во время рассказа их нельзя было перебивать и задавать наводящие вопросы. Женщины могли также отбирать материал по своему усмотрению, по-своему компоновать его и толковать.

С целью исследования ролевого поведения был использован кроме личного участия – *наблюдения автобиографического рассказа* – и вопросник, о котором Хальперн пишет: Мы пользовались подробным вопросником, который охватывал многие виды сельской жизни. В числе прочих был формальный вопрос: "Что вы считаете идеальным распределением труда?", и он предполагал произвольный ответ. Были и близкие вопросы: "Как распределена работа в вашем домашнем хозяйстве?" (;) "Кто больше работает – мужчины или женщины?", "Считаете ли вы, что женский ум не уступает мужскому?", "Кто обладает решающим голосом в вашей семье?" Целью такого рода вопросов было навести информантку на размышления в заданном направлении и проверить прочность ее позиций. (Хальперн 1974: 164).

Далее в переводе с сербохорватского приводятся рассказы о своей жизни старшей из трех опрошенных боснийских женщин села Шупча:

Я хорошо помню, как меня выдавали замуж. Все было устроено за два дня. Мужчина, который хотел стать моим мужем, пришел вечером к отцу в дом и стал меня разглядывать. На следующий день он пришел, чтобы просить у отца

моей руки. Потом мать подошла ко мне, поцеловала и сказала, что я теперь обручена. Я была непротив выйти замуж и не возражала. Хотя я и не знала своего будущего мужа, я его полюбила. На следующий день все было готово. На меня надели самую красивую "димию" (широкие шелковые шальвары) и кофту. Голову я повязала шелковым платком и надела шапочку. Мать повесила мне на шею монисто и жемчужное ожерелье. В полдень приехали повозки. Родители меня не сопровождали, поехали только братья и дяди. Так я приехала в Шупчу, в доме моего свекра. Свадьбу играли много дней подряд. – В начале семейная жизнь была для меня очень тяжела. Меня сразу же покрыли чадрой. Это было самое ужасное. Хотя я сейчас и старуха, а как теперь помню, как старалась я от этой чадры отделаться. Жила я вместе со свекром, свекровью, двумя деверями и двумя золовками. Не могу сказать, чтобы они меня не любили, но и не слишком баловали. – Эти первые годы были самыми трудными. Но муж разъехался со своим отцом. Мы долго строили собственный дом и от свекра уехали. Стало легче, потому что я теперь сама была хозяйкой. Дети пошли. Родила я девятерых. Трое умерло, шестеро осталось в живых – три сына и три дочки. Я хорошо жила с мужем, и сегодня ему благодарна. Когда он был жив, я могла поделиться с ним всем, что на сердце, и мне становилось легче. На детей грех жаловаться, если бы и могла что сказать. Стара я стала. Долго я жила на свете, у всех моих детей семьи, они счастливы, и мне пора на покой. Не хочу никому быть в тягость.

### История жизни средней из босниек.

Мое детство шло как у всех девушек нашего села, я пасла коров и овец, да гуляла в поле. Мне было всего десять лет, когда умер отец, и с этого дня вся моя жизнь переменилась. Мать вскоре снова вышла замуж. Старший брат ушел из дому и стал жить своей жизнью. Я осталась с матерью, и мне казалось, что я должна делать самую тяжелую работу по дому. Отчиму я пришлось не по нраву, и он бил меня при каждом удобном случае. Мать делала вид, что не замечает этого, и так было часто. – Когда мне исполнилось 15 лет, я встала однажды утром пораньше, связала узелок с кое-какой одеждой и отправилась, куда глаза глядят. Целый день бродила я вокруг деревни, пока были силы, и постепенно уходила все дальше. Вечером мне стало страшно и пришлось уснуть прямо в траве. На следующее утро я проснулась дома. Я думала, что меня будут бить, но никто меня не тронул. Они просто со мной не разговаривали, и мне ничего не оставалось делать, как только работать. Мую мать жизнь рано заставила встать на ноги, но со мной было еще хуже. Моя жизнь была просто невыносима. Однажды пришло письмо от брата, где он написал, что уже живет в Сараево и приглашает меня к себе. Но они не хотели меня отпускать. Тогда я пошла к нашему деревенскому ходже (мусульманский священник) и все ему рассказала. Он написал брату, чтобы тот забрал меня к себе. Брат приехал, но в дом ни разу не зашел, не переступая порог велел мне собраться и ехать с ним. В Сараево он жил и работал у одного торговца, а мне нашел жилье у одной женщины. Я сидела в четырех стенах, но все же это было лучше, чем

раньше. Так я протянула два года. И тут пришло письмо от матери, где она пишет, что отчим умер, и что я должна вернуться домой. Я тут же собралась и приехала. Мать очень обрадовалась. Моя маленькая сводная сестра подросла, ей было уже 3 года. Мы жили втроем, пока меня не выдали замуж. – Я вышла замуж здесь же, в деревне. Муж со мной хорошо обращался, но свекро меня терпеть не мог. Я прожила с мужем месяц, и это был сущий ад. В один прекрасный день свекору удалось уговорить мужа со мной разойтись, и они выгнали меня из дому. Представьте себе, муж сказал мне: "Если ты моему отцу не подходишь, ты и мне не годишься." Я собрала вещи и вернулась к матери. Позже мы с ней разъехались. – В это время началась война. Я ушла к партизанам. Они, видно, удивились, но у меня все повернулось так, что не было выбора. Там я провела два года, готовила в лагере пищу и заботилась о партизанах. Потом я вернулась в деревню и оставалась там до освобождения.

Прошло семь лет с тех пор, как муж меня выгнал. Я его не забыла, и он меня тоже. Однажды вечером я собрала гостей. Много народу пришло, был и мой бывший муж. Он сказал: "Ну ладно, ладно, я хочу опять на тебе жениться." И мы опять поженились. Он водитель грузовика, и мы живем хорошо. Мы построили прекрасный дом. Он зарабатывает прилично и все до динара приносит в дом. Я получаю партизанскую пенсию. У нас два здоровых хороших сына.

Женщины в деревне говорят: "Порядочная женщина дважды замуж не выходит." А я всегда отвечаю: "Если бы я не была порядочной женщиной, я бы за одного и того же мужчину дважды не вышла бы."

### История жизни самой младшей из босниец, еще незамужней девушки:

Я хочу рассказать, как я сейчас живу, но раньше все было иначе. У девушек свободы не было. Они не должны были на люди показываться. Отец все сам решал за молодых. Теперь девушки свободны, могут сами выбирать себе пару и решать, где им жить. Они могут встречаться со своими парнями на вечеринках (sijela) или поехать с ними на пикник (teferiče). Раньше всегда вместе с девушками везде мать или тетя ходила.

Когда я остригла косы и сделала шестимесячную завивку, все были недовольны, пошли глупые разговоры. Я была одной из первых девушек в селе, кто перестал носить шальвары, вместо них я надела платье. Многие девушки к этому стремились, хоть и против меня говорили, но постепенно они стали мне подражать. Сегодня практически каждая девушка в селе кроме шальвар, носит и современные платья. Что касается женщин, их положение теперь гораздо лучше, чем раньше. Но если речь идет о домашних делах, мне кажется, что они работают ничуть не меньше. В этой области нет перемен! По сути они даже больше работают. Так как многие мужчины теперь работают на рудниках и у них не остается времени для сельских работ, женщины и девушки



должны еще и в поле работать. Они сеют, косят, да и урожай (сбор винограда) теперь на их плечах лежит. Мне кажется, что жизнь в деревне меняется каждый день. Но мне хотелось бы отсюда уехать, хоть я здесь и родилась. Мне бы очень хотелось выйти замуж и жить в городе, в Сараево, потому что я хочу совершенно изменить свой образ жизни. Появись я на свет заново, я бы училась, получила бы образование и ни за что не стала бы жить в деревне.

Проанализируем теперь автобиографии этих трех женщин из одной экономической среды, но разных возрастных групп. Несмотря на очевидный лаконизм и эмоциональность, их рассказы содержат в себе удивительно много информации. В рамках самоописания, с одной стороны, встречаются *референцированные* элементы, которые, направлены на выбор ориентиров (то есть, отношения персонажей, место, время, поведенческие ситуации), затем следуют усложнение и развязка (то есть хронология и каузальные связи происходящих событий и, наконец, код), "перекидывающий мост из прошлого в настоящее", в котором пережитое прежде появляется в переработанном и проинтерпретированном виде. (Хёрнинг 1980: 679).

= Наряду с референционными, употребляются и *ценностные* категории, а именно, оценки различного рода – те и другие в процессе разворачивания событий и их интерпретаций накладываются друг на друга.

Для подтверждения моей гипотезы существенно, что принадлежность к более молодому поколению предполагает более высокий потенциал самосознания и стремления к эмансипации у женщин. Так, в трех представленных автобиографиях первая и третья образуют по отношению друг к другу оппозицию, в то время как вторая попадает как бы в середину. Это выглядит так:

= инерция / мобильность;

= покорность своей социальной роли / желание сломать ее;

= определение женщины по признаку отношения с родителями, мужем, детьми / определение по признаку профессии и призвания.

Для сегодняшней Югославии характерна ситуация, когда – и на это указывает М. Мороквашич (ср. Мороквашич 1976) – две противоположные модели женской социализации сосуществуют одновременно:

– с одной стороны, традиционная модель поведения и образа жизни, которая все еще бытует в патриархальных частях страны и тормозит активизацию потребностей женщин;

– с другой стороны, со времени образования СФРЮ, модель равноправных с мужчинами, профессионально занятых и общественно-активных женщин. В каждой из югославских женщин эти модели сосуществуют и определяют внутренний конфликт.

Вопросник Б. Хальперн мог бы быть развернут на основе автобиографического метода, но в этом случае число информанток разных поколений должно было бы быть более репрезентативным, кроме того должны были быть привлечены жительницы разных частей страны, а также горожанки, что позволило бы на большем числе случаев сделать более масштабные обобщения.

В порядке эксперимента в 80-е годы я начала исследования в одной деревне (Единаковцы), в маленьком городе (Битола) и в большом городе (Скопле) в югославской Македонии. В фокус этнографических исследований попали семьи, частично живущие в ФРГ и Западном Берлине, а частично в Македонии, рабочая эмиграция, те кто вернулся из эмиграции, а также семьи, живущие на одном и том же месте: все вместе они составили единый комплекс проблем. В принципе была подтверждена гипотеза о том, что долголетнее пребывание за границей меняет характер требований, нормы и привычек и усложняет адаптацию после возвращения на родину. На рабочей эмиграции и возвращенцах частично лежит отпечаток стремления к семейной гармонии, это же можно наблюдать в отношении остающихся дома членов семьи, когда они стремятся нарисовать картину сохранившейся в неприкосновенности семьи. Часто возникающее расхождение между нормативными установками с одной стороны, и реальными действиями и фактами – с другой, между желаемым и реализуемым оказывается показателем непрочности семей среди мигрантов. (Результаты изысканий находятся в опубликованных в 1982 г. данных, см. Буркхарт 1982).

Методические установки соответствуют основным принципам изучения социальной коммуникации, вот основные из них:

1) Я пришла не как чужая и не на короткое время, а работать вместе, причем мне оказывают помощь дружки расположенные македонские женщины. На несколько недель мне обеспечен доступ к данной семье и ко всей ее родне, а тем самым и доверие.

2) Живя в семьях, я получила возможность общаться в разных неформальных речевых ситуациях с женщинами (и мужчинами) четырех различных поколений и по-разному модернизированных жилищах, но в той же семейной ячейке.

3) Женщины уже не должны были теперь рассказывать свою биографию целиком, я просила их, чтобы они своим языком в рамках интервью, проводимого на их родном языке, и построенного на определенных индикаторах, ответили на вопросы, затрагивающие наиболее важные стороны их жизни. Речь идет – о характере (и типе) их брака, о родах, об отношении между мужем и женой и распределении обязанностей, о профессионализации, т. е. об установках и предпочтениях.

4) С представительницей третьего поколения, которая с 11 до 30 лет жила в Берлине, я имела самую подробную беседу, очень детально ознакомилась с ее биографией (по-немецки!), которая в условиях эмиграции и адаптации к новым условиям культуры весьма обогатилась и усложнилась.

В качестве индикаторов успешной адаптации приводятся следующие моменты:

– умение говорить по-немецки и частое пользование немецким языком;

– краеведческие познания (актуальные и исторические сведения о месте проживания);

– наличие неформальных отношений (контакты с немецким окружением – соседями и пр.);

– наличие формальных отношений (контакты с организациями, учреждениями и пр.);

– позитивное эмоциональное отношение к немецкому окружению (восприятие Германии как родины, ослабление желания вернуться на родину);

– изменение прежних культурных навыков (частичное изменение манеры одеваться, есть, вести себя в быту, религиозных обычаев);

– изменение унаследованных норм и ролевых распределений (изменение ролевого поведения женщины, мужчины и детей, возрастной либерализм, тенденция к равноправию).

Опыт данного исследования приводит к выводу о том, что в рамках биографического опроса недостаточно привлекать материал лишь по диахронии (разные поколения) и синхронии (слои, различающиеся по регионам). Необходимо, по моему мнению, обозначить еще два круга проблем, имеющих большое значение:

1) Первое касается того, как вести автобиографический опрос. В случае *гомогенной* ситуации (здесь: женщина / женщина) беседа должна строиться на взаимном доверии и обоюдных вопросах;

2) Вторая проблема – что спрашивать. Я полагаю, и в этом согласна с Марией Миес, что нельзя останавливаться на опросе различных сторон “нормальной” биографии, (Миес 1982: 56). Конкретно это означает, что “индивидуальная судьба женщины, с ее появлением на свет, детством, болезнями, любовью, браком, материнством, разводом, профессиональными занятиями” больше выходит на передний план в нашу “сумеречную” эпоху.

Однако я считаю, что учет также и исторической ситуации обогащает научность и успешность применения автобиографического метода, если он основан на соединении фактов личной судьбы с фактами судьбы эпохи. Эмпирическая культурология должна непременно использовать свой шанс стать настоящей наукой.

## ЛИТЕРАТУРА

- Bausinger, H.:** 1980. Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 76, H. 1, 1–21.
- Brednich, R. W. (Hrsg.):** 1982. Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung. Freiburg.
- Burkhart, D.:** 1982. Volkskundliche Implikationen der Reintegration. Ein mazedonisches Beispiel. In: Grothusen, K.-D. (Hrsg.): Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart. Göttingen, 241–259.
- Halpern, B.:** 1974. Promene u shvatanjima o ulogama muža i žene u pet jugoslovenskih sela. In: Simpozijum "Etnološko proučavanje savremenih promena u narodnoj kulturi" 28–30.1.1974. Beograd, 161–173.
- Halpern, B.:** 1978. The Power of the Word. Healing Charms as an Oral Genre. In: Journal of American Folklore, vol. 91, 903–924.
- Hoerning, E. M.:** 1980. Biografische Methode in der Sozialforschung. In: Das Argument, Bd. 123, 677–687.
- Hopf, Ch./E. Weingarten (Hrsg.):** 1979. Qualitative Sozialforschung. Stuttgart.
- Lehmann, A.:** 1979/80. Autobiographische Methoden. Verfahren und Möglichkeiten. In: Ethnologia Europaea, vol. XI/1, 36–54.
- Lehmann, A.:** 1983. Erzählstruktur und Lebenslauf. Frankfurt am Main.
- Mies, M.:** 1978. Methodische Postulate zur Frauenforschung. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Bd. I. München, 41–63.
- Mies, M.:** 1982. Weibliche Lebensgeschichte und Zeitgeschichte. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Bd. VII. München, 54–60.
- Morokavašić, M.:** 1976. Les Yugoslaves en France et en République Fédérale d'Allemagne. In: Hommes et Migration. Paris, 15.11.1976.
- Ostner, I.:** 1982. Zur Vergleichbarkeit von Aussagen in lebensgeschichtlichen Interviews. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Bd. VII. München, 61–75.
- Ronneberger, F.:** 1983. Sprache als Kommunikationsproblem. In: Reiter, N. (Hrsg.): Ziele und Wege der Balkanlinguistik. Berlin, 192–203.
- Schütze, F.:** 1983. Biographieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis, Bd. 3, 283–293.
- Stüwe, G.:** 1982. Türkische Jugendliche. Eine Untersuchung in Berlin-Kreuzberg. Bergheim.

(Перевод с немецкого Н. В. Злыдневой)

## О ПРИРОДЕ ПОСЛОВИЦ

Пословицы представляют собой короткий жанр устного фольклора, однако не следует думать, что они являются его простейшей формой. Глядя на бесчисленные труды, посвященные пословицам, мы удивляемся тому, что столь малые частицы простой, традиционной и очевидной мудрости занимали так много ученых умов от классической древности до наших дней.

Паремиографы, пишущие на английском языке, составили отличные сравнительно-исторические словари пословиц, а паремиологи, имеющие дело главным образом с англо-американским материалом, являются авторами лучших в мире работ. Достаточно назвать Ричарда К. Тренча (1807–1886), Ричарда Дженте (1888–1952) и Арчера Тейлора (1890–1973). Из ныне здравствующих исследователей хорошо известны Роджер А. Абрахам, Ширли Л. Арора, Найджел Барли, Дэвид Крэм, Роберт У. Дент, Алан Дундес, Барбара Киршенблатт-Гимблетт, Джордж Мильнер, Нил Р. Норрик, Петер Сейтел, Бартлетт Дж. Уайтинг и другие (см. библиографии Мидера).

В этих заметках мы сосредоточимся на описании того, что представляют собой пословицы, ссылаясь на работы в прилагаемой библиографии и подкрепляя аргументацию текстами англо-американских и других (в том числе русских) народных изречений.

Может показаться, что дать пословице точное определение несложно. Утверждают, однако, что число таких попыток не уступает числу самих пословиц. Если это и преувеличение, то небольшое: существует множество пословичных дефиниций — от Аристотеля до последних лингвистических описаний того, чем пословица отличается от других коротких высказываний. Бартлетт Дж. Уайтинг составил список таких дефиниций в знаменитой статье "Природа пословицы", заключив его собственной формулировкой, которая представляет собой синтез многих ранее предложенных определений: "Пословица есть изречение, рожденное народом и свидетельствующее о своем происхождении формой и стилем. Она выражает общеизвестную истину — трюизм — простым языком, впрочем, часто украшенным аллитерацией или рифмой. Пословица коротка, хотя и не всегда, правдива, хотя и не обязательно. Некоторые пословицы имеют и прямой, и переносный смысл, каждый из которых может быть правильно понят, однако большин-

ство имеет лишь один из двух. У пословицы почтенный возраст, она несет на себе знак древности. Но поскольку такой знак может быть подделан умным литератором, подлинность пословицы должна быть подтверждена в разных местах и в разное время. Это требование, однако, снимается, когда мы сталкиваемся с очень ранней литературой — из-за скудности имеющегося в нашем распоряжении материала.”<sup>1</sup>

Во многих отношениях статья Уайтинга и его собственная дефиниция явились реакцией на заявление, сделанное Арчером Тейлором годом раньше в известной книге “Пословица”. В первом параграфе этого классического труда Тейлор утверждает, что дать пословице точное определение невозможно и что именно поэтому он написал книгу, которая — от начала и до конца — является попыткой такого определения. Эти слова вошли в пословичный фонд и вспоминаются всякий раз, когда какой-либо ученый сталкивается с необходимостью дать точную формулировку того или иного явления. Думаю, что читатель получит удовольствие, познакомившись с тем, как крупнейший в мире паремиолог пытался справиться с этой задачей: “Определение пословицы — трудное и неблагодарное дело; даже если нам удастся свести в одну формулу все существенные элементы и придать каждому из них должную выразительность, то и тогда мы не получим искомого эталона. Какое-то неуловимое свойство изречения говорит нам: это пословица, а это нет. И ни одна дефиниция не позволит точно установить, является ли изречение провербиальным. Не говорящие на каком-то языке никогда не смогут опознать все имеющиеся в нем пословицы. Равным образом многое, являющееся по-настоящему провербиальным, не улавливается нами в елизаветинском и более древнем английском. Давайте удовлетворимся признанием того, что пословица есть изречение, имеющее хождение в народе. Такое приблизительное определение является по крайней мере бесспорным, значение же других элементов мы рассмотрим и оценим позже.”<sup>2</sup>

Судя по пятидесяти пяти дефинициям, которые мы получили, предложив разным людям ответить на вопрос “Как бы вы определили пословицу?”, Тейлор прав, считая, что у народа есть, видимо, неплохое представление о том, что такое пословица. Проанализировав собранные дефиниции с точки зрения использования в них тех или иных слов, мы получили следующее определение пословицы, сформулированное людьми индустриального общества 80-х годов: “Пословица — это короткое, широко известное народное изречение, выражающее мудрость, истину, мораль и традиционные взгляды в афористичной, фиксированной и запоминающейся форме и передающееся из поколения в поколение.” Если же использовать

только слова, встречающиеся в пятидесяти пяти дефинициях чаще других, можно просто сказать, что "пословица есть короткое мудрое изречение". Это мало напоминает современные научные дефиниции, зато свидетельствует о том, что неспециалист и сегодня определяет пословицы подобно тому, как это делалось в пословицах, особенно подчеркивая мудрость и правду<sup>3</sup>. Более пространственный вариант этого определения напоминает формулировку Уайтинга, а утверждение о том, что "пословица есть короткое мудрое изречение" – дефиницию Тейлора. В этой связи стоит привести несколько английских и русских пословиц о пословицах, дающих народные определения типа "Пословицы – дети опыта", "Пословицы – мудрость улицы" или "Пословица недаром молвится", "Глупая речь не пословица" и т. д. По мнению людей, принадлежащих к разным слоям общества, пословицы выражают здравый смысл, опыт, мудрость и, прежде всего, правду. Но если дефиниции такого рода оказываются достаточными для людей, которые каким-то образом ощущают "неуловимое свойство", о котором писал Тейлор, то ученые не оставляют попыток дать пословице точное и универсальное определение. В самом деле, в течение почти шестидесяти лет, прошедших со дня опубликования столь часто цитируемого тейлоровского пассажа, неоднократно появлялись все более усложняющиеся определения пословиц – в особенности после того, как к поискам решения проблемы подключились современные лингвисты (см. David Cram, Peter Grzybek, Richard Priebe и др.) Все ищут ключ, который бы открыл секрет proverbialности, т. е. того, что одно изречение делает пословицей, а другое нет. Сегодня имеются десятки пословичных дефиниций, причем некоторые так сложны, что человек, не обладающий знанием символической логики, вряд ли способен их понять. Тем не менее, ни самые сложные, ни самые простые определения пословиц, предлагаемые учениками (см. Nigel Barley, Otto Blehr, George Milner и др.), нельзя признать полностью удовлетворительными. Причина, мешающая сформулировать универсальное определение пословицы, заключается, прежде всего, в традиционности – главной составляющей любой пословичной дефиниции. Под традиционностью имеется в виду возраст и употребительность изречения. Можно подробно описать структуру, стиль, форму и прочие аспекты изречения, но из его текста нельзя понять, является ли оно достаточно старым и употребительным, чтобы считаться пословицей. Для установления традиционности текста понадобится "внешняя" исследовательская работа, а это значит, что даже самые тщательные попытки определить пословицу окажутся несовершенными. Определение может включать аспект традицион-

ности, но, глядя на конкретный изолированный текст, мы не сможем ее распознать. Проблема становится особенно понятной на примере иностранных пословиц. Пусть кто-нибудь напишет иноязычное изречение, содержащее многие структурные и стилистические черты пословиц. Читая его, мы не сможем решить, является ли оно пословицей, так как не знаем ни возраста изречения, ни того, как много людей, говорящих на данном языке, употребляет его.

Дело осложняется тем, что о возрасте и употребительности пословиц можно говорить лишь в порядке постановки вопроса. Сколько времени должно существовать изречение, чтобы его квалифицировать как пословицу, мы точно не знаем. Интуиция подсказывает, что недели, конечно, мало, а вот года, возможно, и хватит. Употребительность же означает, что пословица имеет хождение в какой-то группе людей. Но даже если понятие употребительности включить в дефиницию пословицы, все равно, глядя на текст, мы не сможем определить имеет ли он хождение или нет.

Дополнительная сложность заключается в том, что некоторые пословицы известны только в каком-то одном регионе, другие же являются международно распространенными. Не следует забывать и том, что пословицы приходят и уходят, т. е. продолжительность их бытования различна. Старые пословицы остаются или забываются, новые появляются и исчезают и т. д. Но это и есть досадная проблема традиционности, включающая аспекты возраста и употребительности пословиц и не дающая возможности с помощью дефиниции установить, является ли данный текст пословицей. Традиционность необходимо доказать — она не является свойством самого текста.

Однако проводить кропотливые исследования в отношении каждой пословицы необязательно. Традиционность распространенных пословиц является очевидной вследствие их постоянного воспроизводства в речевых актах. Другое дело редкие пословицы и тексты, в отношении традиционности которых возникают сомнения. Это касается и литературных цитат, ставших пословицами. Является ли, например, изречение Теодора Рузвельта (1858–1919) "Держа в руке палку, можешь говорить тихо" цитатой или это пословица? Для тех, кто использует изречение, ссылаясь на автора, это, безусловно, цитата. Но это и пословица, так как слова, произнесенные Рузвельтом в 1901 году, получили широкое распространение, и большинство людей не связывает их с именем президента.

Еще одна проблема — новейшие пословицы. Как установить момент, когда всем известное изречение или строка из популярной песни становится пословицей? Есть ли, например, основание



считать такие изречения, как "Танго можно танцевать только вдвоем" или "Разных людей гладят по-разному" новыми американскими пословицами? Мы полагаем, что есть, объясняя нашу позицию, по крайней мере частично, тем, что соотечественники довольно часто их употребляют. В конечном счете в ответе на вопрос о провербиальности текста самым важным и трудным остается традиционность. Однако существуют особые "метки", помогающие решить, является ли изречение, в провербиальности которого мы сомневаемся, пословицей. Мильнер, а позднее и Дундес попытались вычленить некоторые структурные характеристики пословиц. Мильнер показал, что большинство пословиц имеет четырехчастную структуру, как, например, "Катящийся камень мхом не обрастает". Действительно, эту пословицу можно разделить на четыре части и, придав каждой из них негативный или позитивный оттенок, создать по существу шестнадцать структурных моделей. Но ведь и предложение "Бегающий ребенок цветов не собирает" имеет четырехчастную структуру, не являясь при этом пословицей. Такую же проблему рождает и дундесовское определение пословицы как изречения, состоящего, по меньшей мере, из темы и комментария, т. е. как минимум из двух слов: "Время летит". Кроме того, Дундес показал, что более сложные пословицы имеют оппозиционные или неопозиционные структуры: "Одна птица в руке лучше двух в лесу". И вновь мы спрашиваем, чем это изречение отличается от придуманного нами "Один птенец в руке лучше двух в поле?". Почему первый текст является пословицей, а второй нет? Дундес, знающий об этой проблеме, ввел в дефиницию слово "традиция": "Пословица есть вошедшее в традицию изречение, которое содержит хотя бы один описательный элемент, состоящий из темы и комментария."<sup>4</sup> Но и эта дефиниция не снимает проблему традиционности, так как, руководствуясь ею, можно определить и проанализировать лишь те тексты, о которых заранее известно, что они являются пословицами. Каким бы полезным ни был структурный анализ, предложенный Мильнером и, особенно, Дундесом, проблему традиционности он не решает.

В добавление к названным структурным парадигмам мы полагаем и другими "метками", помогающими характеризовать пословичные тексты. Принято считать, что пословицы – относительно короткие или "сжатые" изречения. Мы согласны с тем, что пословица должны состоять по меньшей мере из двух слов, т. е. из темы и комментария: "Деньги говорят." Но ведь есть пословицы и значительно длиннее: "Кто рано ложится и рано встает, тот здоров, богат и умен." И все же пословица должна быть достаточно коротким и полным высказыванием. Возможно, правильно сказать так:

чем пословица короче, тем она лучше. Короткую пословицу легче запомнить и понять и, следовательно, использовать в речи (см. Kathryn Bock и William Brewer). Именно поэтому пословица излагается в фиксированной форме. Однако новейшие исследования показали, что пословицы изменяются довольно часто и по разным причинам. Мы не всегда употребляем пословицу целиком, так как и намек на нее часто хватает для того, чтобы эффективно передать содержащееся в ней послание. Желая, например, напомнить кому-нибудь американскую пословицу "Червяка хватает ранняя птичка" или ее русский эквивалент "Ранняя птичка носок прочищает, а поздняя глазки продирает", мы можем просто сказать: "Ранняя птичка..." или: "Не забывай про раннюю птичку." Кроме того, мы иногда изменяем пословицу ради юмора, иронии или каламбура. Короче говоря, фиксированная форма пословицы сегодня не является такой "священной", какой она когда-то была. В этой связи Нил Р. Норрик заметил, что "опорных слов хорошо известной пословицы достаточно, чтобы вспомнить ее целиком" и назвал минимально узнаваемую часть ядром пословицы<sup>5</sup>. Таким образом, пословицы не являются чем-то неизменным и застывшим – они живут, изменяясь, чтобы соответствовать различным ситуациям и целям.

В традициях науки о пословицах – перечисление поэтических и стилистических черт, характеризующих народные изречения. В последнее время эту тему разрабатывали Нил Р. Норрик и Ширли Л. Арора. Можно сослаться и на статьи Арчера Тейлора и Беатрисы Сильверман-Вайнрайх. Здесь лишь отметим такие поэтические приемы, используемые в пословицах, как аллитерация: "Live and let live" ("Живи и давай жить другим"), "Money makes the mare to go" ("Деньги заставляют клячу идти"), рифма: "Man proposes, God disposes" ("Человек предполагает, а Бог располагает"), "Seeing is believing" ("Веришь только тому, что видишь"), параллелизм: "Easy come, easy go" ("Что легко приходит, то легко и уходит"), "A little wood will heat a little oven" ("Маленьким поленом нагреешь маленькую печь"), эллипсис: "Out of sight, out of mind", ("Кого не видишь, о том не думаешь"), "Nothing ventured, nothing gained" ("Не рискнешь – не выиграешь") (см. также Ronald Grambo, Bengt Holbek, Robert Rothstein и Aleksandr Zholkovskii).

Следует заметить, что в основе многих пословиц лежит ряд фундаментальных проverbsиальных структур типа "Где X, там и Y", "Нет X без Y", "Каков X, таков и Y", "Один X не делает Y" и т. д. Такие модели. безусловно. помогают признавать пословицами такие, например, тексты, как "Где огонь, там и дым", "Нет худа без добра", "Каков отец, таков и сын", "Одна ласточка весны не дела-

е” и т. д. Но ту же функцию выполняют аллитерация, рифма, параллелизм и эллипсис. Такие ”метки” очень важны, и тем не менее изречение ”Love is never without jealousy” (”Любовь не бывает без ревности”), не обладающее ни одной из вышеназванных характеристик, тоже пословица. Как видим, даже обычное прозаическое изречение может являться пословицей, однако же чем больше у изречения ”меток”, тем больше у него шансов стать пословицей. Именно поэтому относительно новая пословица ”Different strokes for different folks” (”Разных людей глядят по-разному”) получила столь широкое распространение в Америке. В пословице есть рифма, повтор, параллелизм и эллипсис. Кроме того, это короткое изречение.

Помимо внешних стилистических и структурных ”меток” существуют внутренние: персонификация, гипербола, парадокс, метафора и другие. Персонификацию мы находим в таких пословицах, как ”Беда не приходит одна” и ”Голод – лучший повар”, гиперболу – в изречении ”Удобнее верблюду пройти сквозь угольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие” (Евангелие от Матфея, 19, 24), парадокс – в пословице ”Чем ближе к церкви, тем дальше от Бога”. Что касается метафоры, то некоторые ученые считают подлинными только пословицы, содержащие этот вид тропа: ”Новая метла чисто метет”, ”Не все то золото, что блестит”, ”Дареному коню в зубы не смотрят” и т. д. И хотя многие известные изречения не являются метафоричными (”Честность – лучшая политика”, ”Женская работа не имеет конца”), именно метафора, являющаяся отличительной чертой большого числа пословиц, делает их в высшей степени привлекательными (см. David Cram, Paul Goodwin и Jozeph Wenzel, Richard Honeck и Clare Kibler, Susan Kemper, Judy Pasamanick и др.)

Метафора дает возможность говорить иносказательно, не называя всякий раз лопату лопатой. Мы не выговариваем ребенку за нетерпение, проявляемое им в ожидании подарка, а говорим: ”Горшок, на который смотришь, не закипит.” Желая подбодрить человека, который теряет время, не в силах решиться на какой-то серьезный поступок, мы советуем: ”Куй железо, пока горячо.” По поводу использования метафорических пословиц Кеннет Берк писал: ”Пословицы – это стратегия поведения в различных ситуациях. Так как ситуации типичны и часто повторяются в конкретной социальной структуре, люди дают им названия и разрабатывают стратегию поведения в них. Вместо стратегии поведения можно говорить об отношении к ситуации.”<sup>6</sup> Питер Сейтель подробно развил это наблюдение в эссе ”Пословицы: социальное использование метафоры”, подчеркнув, что употребление пословицы всегда

связано с конкретной жизненной ситуацией. Именно жизненный, социальный контекст наполняет пословицу смыслом. Пословица в сборнике, содержащем список изречений, вырванных из контекста, во многом обесмысливается.

Это подводит нас к сложной проблеме значения пословицы, рассматриваемой в свете разнообразных контекстов ее употребления. Барбара Киршенблатт-Гимблетт посвятила этой проблеме статью "К теории значения пословицы", в которой объясняет многозначность ряда распространенных изречений и многовариантность их использования. Предложив восьмидесяти техасским студентам дать толкование пословице "Катящийся камень мхом не обрастает", она получила три варианта ответов: 1) катящийся камень – это машина, которая все время едет, никогда не ломается и не ржавеет; 2) катящийся камень – это человек, который никогда не успокаивается, все время идет, но никуда не приходит; 3) катящийся камень – это свободный человек, не обремененный семьей и имуществом; он всегда в пути, в его жизни нет места скуке<sup>7</sup>. Почему же возможно столь различное толкование на первый взгляд простой пословицы? Киршенблатт-Гимблетт указывает четыре источника многозначности пословицы: 1) то, как понимается образ, передаваемый метафорой ("перекатывающийся камень", "камень в потоке воды"); 2) то, как понимается общий принцип, выраженный метафорой ("движение – условие эффективности, стабильность – условие материального благополучия"); 3) то, как оценивается общий принцип "материальные ценности имеют смысл, материальные ценности не имеют смысла"); 4) требования ситуации, в которой человек употребляет пословицу, независимо от того, каких принципов он придерживается (одобряет или порицает стремление к постоянству, одобряет или порицает тягу к перемене мест)<sup>8</sup>. Из всех возможных толкований изречения явствует, что именно метафора позволяет употреблять его в столь разнообразных контекстах. Эстонский паремиолог Арво Крикманн подчеркивает необходимость учета семантической неопределенности пословиц, которая объясняется тремя факторами: гетероситуационностью пословиц, их полифункциональностью и полисемантизмом<sup>9</sup>. Из этого следует, что значение пословицы должно анализироваться в конкретном социальном контексте ее употребления (см. также Peter Grzybek, Galit Hasan-Rokem, Michael Lieber, Neal R. Norrick и Kwesi Yankah).

Мы уже отмечали, что пословицы называют те или иные жизненные ситуации, переводя общечеловеческие проблемы на свой традиционный язык. Используя пословицы, мы стремимся усилить аргументы, обобщить явление, воздействовать на людей, оправ-

дать собственные недостатки, исследовать определенные схемы поведения, подвергнуть критике социальные язвы, посмеяться в забавных ситуациях и т. д. (см. Paul D. Goodmin и Jozeph W. Wenzel.) Употребление пословиц не имеет границ, их содержание охватывает все стороны жизни. В зависимости от того, о чем говорится в пословицах, их можно разбить на тематические группы: о частях тела, работе, дружбе, любви, смерти и т. д. Однако содержанию пословиц в рамках таких тематических групп будет тесно. Например, пословица "Две головы лучше одной" попадет в группу изречений о частях тела. Но ведь она утверждает нечто иное – что два человека, работая вместе (сложив свой интеллектуальный потенциал) могут добиться большего, чем один человек. Исходя из содержания, принято также говорить о больших классах пословиц. Чаще других упоминают три класса: юридические и медицинские пословицы и изречения о погоде. Некоторые фольклористы утверждают, что большинство "метеорологических" изречений является не пословицами, а поверьями, выраженными языком пословиц (см. Alan Dundes). Тем не менее такие изречения, как "Молния в одно и то же место дважды не ударяет" или "Коси сено, пока солнце светит" бесспорно являются пословицами, так как обычно употребляются в переносном смысле. В то же время изречения о погоде, которыми пользуются в качестве местных примет (например, "Если небо красно вечером – моряку радость"), безусловно являются поверьями, ибо всегда понимаются в прямом смысле. Среди часто употребляемых юридических изречений – "Покупатель берет себя сам", "Молчание – знак согласия" (см. Donald Bond), а медицинских – "Одно яблоко в день заменяет врача", "Один час сна до полуночи лучше двух после" (см. Russell A. Elmquist). Люди других профессий также создают "свои" изречения, оказывая влияние на общенациональный фонд пословиц.

Нет сомнения в том, что многие из ныне распространенных пословиц родились в классической древности. Так, пословица "Большая рыба съедает маленькую" восходит к греческому автору Гесиоду. В дальнейшем она бытовала в Римской империи в переводе на латинский язык. Вообще этот язык сначала вобрал в себя большое число пословиц древних языков и культур, а затем "передал" их другим языкам и культурам. Этот путь прошли, например, такие известные пословицы, переведенные с латинского, как "Рука руку моет", "Любовь слепа" и "В здоровом теле здоровый дух". Эти классические изречения сегодня являются одними из самых распространенных в мире. Подобная судьба и у библейских пословиц. "Не хлебом одним будет жить человек" (Матф. 4, 4), "Погибели предшествует гордость" (Соломон 16, 18) и "Блаженнее

давать, нежели принимать" (Апостолы 20, 35) сегодня имеют хождение в десятках языков. Но и эти языки создавали свои поговорки. Многие изречения родились в средние и последующие века, причем шестнадцатое (да и семнадцатое) столетие можно назвать золотым веком поговорок, в частности, европейских.

Пословицы всегда "придумывались" кем-то одним в конкретное время и в конкретном месте, но если фраза обладала хотя бы одной "меткой", она могла войти в словарь членов семьи. Если же изречение выражало очевидные вещи в особенно удачной форме, оно могло стать известным деревне, городу, области и, наконец, всей стране. На пути к всеобщей известности поговорка претерпевала ряд стилистических изменений, что объясняет факт существования нескольких вариантов одной поговорки (см. Agnes Szemerkenyi и Vilmos Voigt). Частое употребление поговорочного текста формирует вариант, proverbialность которого воспринимается самой большой группой людей. Например, уже упоминавшаяся поговорка "Большая рыба съедает маленькую" вошла в английский язык в двенадцатом веке благодаря переводу с латинского ("In mari pisces maiores deuorant minores"), выполненному одним монахом. Тогда она имела следующий вид: "The more fishes in the sea eten the lasse" ("Большие рыбы в море едят маленьких.") В дальнейшем поговорка встречается в таких вариантах: "The more fishes the less frete", "The more fishes swelewen the lasse", "The great fish eat the small", "The great fish eat up the small", "The great devour the less". Наконец остались две версии, в которых параллельная структура, встречающаяся во многих поговорках, представлена в своем лучшем виде: "Great fish eat little fish" и "Big fish eat little fish" (см. Wolfgang Mieder). Таким образом поговорки бытуют в разных вариантах до тех пор, пока не находится самый оптимальный. Придуманные одиночками, они совершенствуются многими людьми. Как заметил лорд Джон Рассел (1792–1878), "Пословица – это остроумие одного и мудрость многих".

К сожалению размеры статьи не позволяют обсудить другие аспекты поговорок, например, их употребление и функционирование в различных контекстах. Но хорошо, если нам удалось показать что такое поговорка, как она появляется, откуда берется ее значение и каково ее содержание. Мы убедились, что простая на вид поговорка на деле – сложная форма устного фольклора, которую почти невозможно определить. Действительно, пока не найдена дефиниция, позволяющая решить, является ли некое короткое изречение поговоркой. Традиционность, т. е. частоту использования поговорки в течение какого-то времени, также трудно установить, что вынуждает проводить специальные исследования в отно-

шении каждого отдельно взятого изречения. Однако у нас есть знание того, что представляет собой проverbsиальность и как, опираясь на различные "метки", приблизиться к пониманию пословицы. Мы разделяем мнение Тейлора о некоем "неуловимом свойстве", которое помогает установить, является ли то или иное изречение пословицей. Однако многочисленные попытки найти для пословицы точное определение позволяют лучше узнать ее свойства, и мы не сомневаемся в том, что этот интеллектуальный процесс будет продолжаться. Пуска же удовлетворимся рабочей дефиницией моего учителя Стюарта А. Галлахера (1906–1977), который заметил, что "Пословица – это короткое, заведомо истинное утверждение, которое имеет (имело или будет иметь) хождение среди людей"<sup>10</sup>. Наше небольшое "уточнение – "имело или будет иметь" – указывает на то, что пословицы приходят и уходят, т. е. устаревшие изречения, содержание и образы которых мы перестаем понимать, выпадают из нашего репертуара и замещаются новыми пословицами, отражающими черты и ценности нашего времени. Так, старая английская пословица "Смерть (букв.: Повешение) и женитьбу вершит судьба" практически не употребляется и сохраняется лишь в литературных памятниках и "мертвых" сборниках пословиц. Но "Разлука усиливает привязанность" очевидно будет употребляться и много веков спустя, так как люди не оставят попыток осмыслить то, что происходит с ними во время разлуки с любимыми. А у таких относительно новых американских пословиц, как "Плыви только в своем каноз" или "Разных людей глядят по-разному" тоже есть шанс сохраниться в течение многих лет. Нет сомнения в том, что в будущем родятся новые многочисленные пословицы. Изучение способов их функционирования и обогащения ими различных видов коммуникации – задача грядущих поколений паремнографов и паремнологов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Bartlett Jere Whiting. The Nature of the Proverb. Harvard Studies and Notes in Philology and Literature, 14 (1932), 302.
2. Archer Taylor. The Proverb. Cambridge / Massachusetts, 1931, переизд. Hatboro / Pennsylvania, 1962; переизд. с предисловием и библиографией В. Мидера. Bern, 1985, p. 3.
3. Wolfgang Mieder. Popular Views of the Proverb. Proverbium, 2 (1985), 119.
4. Alan Dundes. On the Structure of the Proverb. – Wolfgang Mieder and A. Dundes (eds.) The Wisdom of Many. Essays on the Proverb. New York, 1981, p. 60.
5. Neal R. Norrick. How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs. Amsterdam, 1985, p. 45.
6. Kenneth Burke. Literature as Equipment for Living. – K. Burke. The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action. Baton Rouge / Louisiana, 1941, 256.

7. Barbara Kirshenblatt-Gimblett. Toward a Theory of Proverb Meaning. – Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981, p. 113.

8. *Ibid.*, p. 113.

9. О семантических проблемах пословиц см.: Арво Крикманн. О денотативной неопределенности пословиц. Таллин, 1974 и Некоторые дополнительные аспекты семантической неопределенности пословиц. Таллин, 1974.

10. Stuart A. Gallacher. *Frauenlob's Bits of Wisdom: Fruits of His Environment. – Middle Ages – Reformation – Volkskunde*. Festschrift for John G. Kunstmann. Chapel Hill / North Carolina, 1959, p. 47.

11. Wolfgang Mieder. *American Proverbs: A Study of Texts and Contexts*. Bern, 1989.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Arora, Shirley L. The Perception of Proverbiality. *Proverbium*, 1 (1984), 1–38.  
Barley, Nigel. A Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Reference to the Anglo-Saxon Corpus. *Proverbium*, 20 (1972), 737–750.

Blehr, Otto. What is a Proverb? *Fabula*, 14 (1973), 243–246.

Bock, J. Kathryn, William F. Brewer. Comprehension and Memory of the Literal and Figurative Meaning of Proverbs. *Journal of Psycholinguistic Research*, 9 (1980), 59–72.

Bond, Donald. English Legal Proverbs. *Publications of the Modern Language Association*, 51 (1936), 921–935.

Breitkreuz, Hartmut. The Study of Proverbs: A Case-Model of an Integrated Approach. *Fabula*, 14 (1973), 247–252.

Burke, Kenneth. *Literature as Equipment for Living*. – K. Burke. *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. Baton Rouge / Louisiana, 1941. pp. 253–262.

Cram, David. The Linguistic Status of the Proverb. *Cahiers de Lexicologie*, 43 (1983), 53–71.

Cram, David. Argumentum ad lunam: On the Folk Fallacy and the Nature of the Proverb. *Proverbium*, 3 (1986), 9–31.

Dundes, Alan. On the Structure of the Proverb. *Proverbium*, 25 (1975), 961–973. Тж. в: Wolfgang Mieder and A. Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981, pp. 43–64.

Dundes, Alan. On the Whether "Proverbs" and Proverbs. *Proverbium*, 1 (1984), 39–46.

Elmqvist, Russel A. English Medical Proverbs. *Modern Philology*, 32 (1934/35), 75–84.

Goodwin, Paul D., Joseph W. Wenzel. Proverbs and Practical Reasoning: A Study in Socio-Logic. *The Quarterly Journal of Speech*, 65 (1979), 289–302. Тж. в: Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981, pp. 140–160.

Grambo, Ronald. Paremiological Aspects. *Folklore Forum*, 5 (1972), 100–105.

Grzybek, Peter. Foundations of Semiotic Proverb Study. *Proverbium*, 4 (1987).

Hasan-Rokem, Galit. The Pragmatics of Proverbs: How the Proverb Gets Its Meaning. – Loraine K. Obler and Lise Menn (eds.). *Exceptional Language and Linguistics*. New York, 1982, pp. 169–173.

Holbek, Bengt. Proverb Style. *Proverbium*, 15 (1970), 470–472.

Honeck, Richard P., Clare T. Kibler. The Role of Imagery, Analogy and Instantiation in Proverb Comprehension. *Journal of Psycholinguistic Research*, 13 (1984), 393–414.



- Jason, Heda. Proverbs in Society: The Problem of Meaning and Function. *Proverbium*, 17 (1971), 617-623.
- Kemper, Susan. Comprehension and the Interpretation of Proverbs. *Journal of Psycholinguistic Research*, 10 (1981), 179-198.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. Toward a Theory of Proverb Meaning. *Proverbium*, 22 (1973), 821-827. Тж. в: Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981, pp. 111-121.
- Krikmann, Arvo. On Denotative Indefiniteness of Proverbs. Tallin, 1974. Тж. в: *Proverbium*, 1 (1984), 47-91.
- Krikmann, Arvo. Some Additional Aspects of Semantic Indefiniteness of Proverbs. Tallin, 1974. Тж. в: *Proverbium*, 2 (1985), 58-85.
- Kuusi, Matti. Towards an International Type-System of Proverbs. Helsinki, 1972. Тж. в: *Proverbium*, 19 (1972), 699-736.
- Lieber, Michael D. Analogic Ambiguity: A Paradox of Proverb Usage. *Journal of American Folklore*, 97 (1984), 423-441.
- Mieder, Wolfgang (ed.). *Selected Writings on Proverbs by Archer Taylor*. Helsinki, 1975.
- Mieder, Wolfgang. *International Proverb Scholarship: An Annotated Bibliography*. New York, 1982. Supplement I. New York, 1990.
- Mieder Wolfgang. Popular Views of the Proverb. *Proverbium*, 2 (1985), 109-143.
- Mieder, Wolfgang. History and Interpretation of a Proverb about Human Nature: Big Fish Eat Little Fish. - W. Mieder. *Tradition and Innovation in Folk Literature*. Hanover / New Hampshire 1987, pp. 178-228 and pp. 259-268.
- Mieder, Wolfgang. *American Proverbs: A Study of Texts and Contexts*. Bern, 1989.
- Mieder, Wolfgang, Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981.
- Milner, George B. What is a Proverb? *New Society*, 332 (February 6, 1969), 199-202.
- Milner, George B. Quadripartite Structures (in Proverbs). *Proverbium*, 14 (1969), 379-383.
- Norrick, Neal R. *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs*. Amsterdam, 1985.
- Odlin, Terence. Language Universals and Constraints on Proverbial Form. *Proverbium*, 3 (1986), 125-151.
- Pasamanick, Judy. Watched Pots Do Boil: Proverb Interpretation through Contextual Illustration. *Proverbium*, 2 (1985), 145-183.
- Permiakov, G. L. *From Proverb to Folk-Tale. Notes on the General Theory of Cliché*. Moscow, 1979.
- Priebe, Richard. The Horses of Speech: A Structural Analysis of the Proverb. *Folklore Annual of the University (of Texas) Folklore Association*, N 3 (1971), 26-32.
- Rothstein, Robert A. The Poetics of Proverbs. - Charles Gribble (ed.). *Studies Presented to Professor Roman Jakobson by His Students*. Cambridge / Massachusetts, 1969, pp. 265-274.
- Russo, Joseph. The Poetics of the Ancient Greek Proverb. *Journal of Folklore Research*, 20 (1983), 121-130.
- Seitel, Peter. Proverbs: A Social Use of Metaphor. *Genre*, 2 (196), 143-161. Тж. в: Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981, pp. 122-139.
- Silverman-Weinreich, Beatrice. Towards a Structural Analysis of Yiddish Proverbs. *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 17 (1978), 1-20. Тж. в: Wolfgang

Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York, 1981, pp. 65–85.

Szemerényi, Agnes. Vilmos Voigt. *The Connection of Theme and Language in Proverb Transformations*. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 21 (1972), 95–108.

Taylor, Archer. *The Proverb*. Cambridge / Massachusetts, 1931; переизд. Hatboro / Pennsylvania, 1962; переизд. с предисловием и библиографией В. Мидера. Bern, 1985.

Taylor, Archer. *Comparative Studies in Folklore. Asia – Europe – America*. Taipei, 1972.

Whiting, Bartlett Jere. *The Origin of the Proverb*. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 13 (1931), 47–80.

Whiting, Bartlett Jere. *The Nature of the Proverb*. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 14 (1932), 273–307.

Whiting, Bartlett Jere. *Some Current Meanings of 'Proverbial'*. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 16 (1934), 229–252.

Yankah, Kwesi. *Toward a Performance-Centered Theory of the Proverb*. *Critical Arts*, 3 (1983), 29–43.

Zholkovskii, Aleksandr K. *At the Intersection of Linguistics, Paremiology and Poetics: On the Literary Structure of Proverbs*. *Poetics*, 7 (1978), 309–332.

*Dictionary of American Proverbs*. New York, Oxford University Press, 1991. Ed. W. Mieder, [S. Kingsbury, C. Harder].

(Перевод с английского Г. Л. Капчица)

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>В. Н. Топоров.</b> Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе . . . . .	3
<b>С. М. Толстая.</b> К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора . . . . .	33
<b>Н. И. Толстой.</b> Южнославянские вучари. Обряд, его структура и география . .	46
<b>Л. Н. Виноградова.</b> Общее и специфическое в славянских повериях о ведьме	58
<b>Т. А. Агапкина.</b> Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов . . . . .	74
<b>Г. И. Кабакова.</b> Дитя природы в системе природных и культурных кодов . . . .	94
<b>Т. Н. Свешникова.</b> Некоторые аспекты восточнороманской медицины. . . . .	106
<b>Н. А. Михайлов.</b> К одному литовскому названию бобра. (В связи с балканскими параллелями) . . . . .	108
<b>В. Н. Топоров.</b> Marginalia к заметке о названии бобра (*neg-) . . . . .	112
<b>Г. П. Клепикова.</b> Балкано-карпатская специфика в сфере "внутренней формы" слова: возможности интерпретации . . . . .	125
* * *	
<b>А. Г. Григорян.</b> Смех и слово. (Грамматика смеха). . . . .	133
<b>О. Б. Волозова.</b> Сон и сказка . . . . .	152
<b>Н. В. Злыднева.</b> Образ тени в балканском искусстве. (Мифопоэтический аспект) . . . . .	162
<b>Д. Буркхарт.</b> Язык, социальное поведение и культура . . . . .	178
<b>В. Мидер.</b> О природе пословиц . . . . .	188

**ОБРАЗ МИРА**  
**В СЛОВЕ И РИТУАЛЕ**  
**Балканские чтения – I**

Утверждено к печати

Институтом славяноведения и балканистики РАН

Технический редактор З. М. Гирфанова

Сборник набран на композере Института

Подписано в печать 5.03.92 г. Формат бумаги 60х90 1/16.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 13,1. Уч. изд. л. 9,67.  
Тираж 500 экз. Заказ 49. Цена 16 руб.

---

Отпечатано на ротапринте ВНИПИстатинформа Госкомстата РФ.

16 руб.