

Институт славяноведения РАН
Центр лингвокультурных исследований «BALCANICA»

ПЕРЕХОДЫ. ПЕРЕМЕНЫ. ПРЕВРАЩЕНИЯ

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ 10
ТЕЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ

31 марта — 2 апреля 2009 года

МОСКВА

Институт славяноведения РАН
Центр лингвокультурных исследований «BALCANICA»

ПЕРЕХОДЫ. ПЕРЕМЕНЫ. ПРЕВРАЩЕНИЯ

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ 10 ТЕЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ

31 марта — 2 апреля 2009 года

МОСКВА

*Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН
«Текст во взаимодействии с социокультурной средой:
Уровни историко-литературной и лингвистической интерпретации»,
проект «Конструкция и динамика текста во времени и пространстве:
балкано-балто-славика»*

Редколлегия:
*I. A. Седакова (отв. ред.), M. M. Макарцев, C. A. Сиднева,
T. B. Цивьян*

Переходы. Перемены. Превращения. — М., 2009. — 192 с.
(Балканские чтения 10. Тезисы и материалы.)

© Институт славяноведения РАН.
Центр лингвокультурных исследований
«Balcanica», 2009
© Коллектив авторов, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вяч. Вс. Иванов</i> (Москва–Лос-Анджелес)	
Инициация как универсальный ритуал перехода	6
<i>К. Йюлавкова</i> (Скопье)	
Четири обрасци на преобразбеност	7
<i>Т. М. Николаева</i> (Москва)	
Переходы, превращения и возвращения Татьяны и античные реминисценции	15
<i>Л. И. Акимова</i> (Москва)	
Всадник, собака и птица. О смысле одной изобразительной формулы	22
<i>Н. В. Злыднева</i> (Москва)	
К семантике парных изображений в балканских надгробьях	28
<i>Н. В. Брагинская</i> (Москва)	
Обычное и странное в инициации Асенет	34
<i>Т. Ф. Теперик</i> (Москва)	
«Ритуал» после сновидения: поэтика композиции (греческий и римский эпос)	38
<i>Е. Г. Рабинович</i> (Санкт-Петербург)	
Марафонские предания	43
<i>М. Евзлин</i> (Мадрид)	
Миф о Эдипе в свете <i>les rites de passage</i>	47
<i>С. Б. Ильинская</i> (Афины)	
Трансформация античного мифа в «четвертом измерении» Янниса Рицоса	52
<i>А. А. Новохатъко</i> (Фрейбург)	
«Обряды перехода» в мифе об Ифигении: Какояннис интерпретирует Еврипида	58
<i>А. И. Фагилеев</i> (Санкт-Петербург–Аберистворт)	
Знаки перемен: топонимы на <i>-dunum</i> на античной карте Балкан	62
<i>А. Ю. Русаков</i> (Санкт-Петербург)	
О границах и переходах на лингвистической карте Албании. (Некоторые размышления над первым томом «Диалектологического атласа албанского языка»)	66

<i>V.A. Friedman</i> (Chicago)	
On Speaking Terms: The Balkan Linguistic League in Macedonia Today	72
<i>A. A. Новик</i> (Санкт-Петербург)	
Трансформации в самосознании македонцев-мусульман в Албании: материалы экспедиции 2008 г.	74
<i>O. M. Савельева</i> (Москва)	
О семантических трансформациях греческого глагола <i>λαυθάω</i>	78
<i>P. Асенова, У. Дукова</i> (София, Франкфурт-на-Майне)	
Глаголы движения — глаголы перехода (‘вставать’, ‘достигать’)	82
<i>I. A. Седакова</i> (Москва)	
Балканские глаголы ‘хватать’: мотивы переходов и перемен в лексике и фразеологии	87
<i>A. B. Жугра</i> (Санкт-Петербург)	
К вопросу о проницаемости обрядовой лексики: турцизмы в терминологии албанского свадебного обряда	92
<i>H. Чаясидис</i> (Скопье)	
Сексуальные коннотации <i>двери</i> по материалам фольклора и доисторических находок в балканском регионе: диахронный анализ	97
<i>B. Я. Петрухин</i> (Москва)	
Перейти Дунай: славянская история и обряды перехода	105
<i>L. Раденович</i> (Белград)	
Укрытие старииков как элемент обряда перехода (на материале преданий об убиении старииков)	107
<i>E. Црвенковска</i> (Скопје)	
«Премини» во свадбениот обред	114
<i>E. С. Узенёва</i> (Москва)	
Мотив «перехода» в словаре болгарской свадьбы	119
<i>A. Олтяну</i> (Бухарест)	
Жертвоприношения у балканских народов	124
<i>Г. Р. Батырина</i> (Уфа)	
Некоторые параллели родинного обряда болгарского и башкирского народов	131

<i>O. B. Белова</i> (Москва)	
Этнические и конфессиональные «превращения» в балканских народных легендах и поверьях	132
<i>M. Mencej</i> (Ljubljana)	
Spinning through the time	136
<i>A. A. Плотникова</i> (Москва)	
Мифологические ипостаси <i>тени</i> на Балканах	141
<i>Ю. А. Лопашов</i> (Санкт-Петербург)	
Мотив перевоплощения в греческой фольклорной песне	144
<i>Н. Г. Голант</i> (Санкт-Петербург)	
Мотив петрификации в легендах о мартовской старухе (карпато-балканский регион)	147
<i>C. A. Сиднева</i> (Москва)	
Превращения в новогреческих легендах о происхождении растений	151
<i>B. Г. Колосова</i> (Санкт-Петербург)	
Балканские легенды о растениях на общеславянском фоне	156
<i>D. Burkhardt</i> (Hamburg)	
Die Verwandlung des Schmetterlings: Das Naturschöne und das Kunstschöne bei Elisaveta Bagrijana	160
<i>A. A. Романова</i> (Кишинев–Москва)	
Переходы/превращения пространства в ракурсе времени (Восток и Запад в дневниках Мирчи Элиаде)	165
<i>M. M. Макарцев</i> (Москва)	
Финал «Баллады о мертвом брате»: пересказ, переключение кода и превращение	169
<i>T. B. Цивьян</i> (Москва)	
Переходы и перемены. «Песня о мертвом брате» vs «Кто привез Дорунтину» Исмаила Кадаре	177
<i>Ф. А. Елоева</i> (Санкт-Петербург)	
Рея Галанаки и Орхан Памук (стратегии перехода)	180
<i>E. A. Сартори</i> (Салоники–Москва)	
Дом Родакиса на Эгите: метаморфозы восприятия sub specie «греческости»	182
<i>H. H. Казанский</i> (Санкт-Петербург)	
Переход к ритуальной чистоте по материалам Селинунтского декрета (V в. до н. э.)	186

ИНИЦИАЦИЯ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ РИТУАЛ ПЕРЕХОДА

Обсуждая роль ван Геннепа в исследовании ритуала инициации, современные историки науки отмечают значение того, что он возражал против принятого ранее узкого биологического (физиологического) подхода к этому обряду, связывавшего его с повзрослением и достижением зрелости прежде всего по отношению к возможности продолжения рода. Для ван Геннепа существенным было более широкое понимание, относившееся к символическому обозначению возможности последующего вхождения главного участника обряда в ту социальную общность, которая раньше для него была закрыта. Это позволило понять как инициацию или ее культурно-исторические варианты самые разные обряды, допускающие последующее приобщение к некоторому закрытому (или даже тайному — секретному) коллективу (например, посвящение в масоны, описанное в «Войне и мире», и разные формы религиозного посвящения); обратная функция символического исключения — например, Спинозы из религиозной общины Амстердама, Пастернака из Союза Писателей СССР). В этом смысле показательной мне представляется ситуация на Кубе, которую я мог наблюдать во время поездки туда весной 1989-го года. Я приехал в качестве члена нашего Союза Писателей. Меня соответственно встречал и принимал один из секретарей кубинского Союза Писателей. Кроме этого закрытого коллектива (для принятия в который нужно пройти соответствующую инициационную процедуру) он состоял также в Коммунистической партии Кубы и — будучи негром — потомка кубинских рабов, вывезенных испанцами из Африки) — также в тайном мужском союзе типа до сих пор существующих в Нигерии (откуда происходит большинство кубинских африканцев, сохраняющих поклонение богам йоруба и эве). Таким образом, его взрослая жизнь регламентируется результатами нескольких разновременных обрядов инициации.

Наиболее широко распространенным типом инициации в современном мире в связи с ролью глобализации мне представляется экзамен, предполагающий проверку наличия определенных знаний, — в Соединенных Штатах Америки кроме обычных школьных и университетских экзаменов можно упомянуть экзамены для получения водительских прав, на получение гражданства страны, на получение документов врача или адвоката. Во всем современ-

ном мире по отношению к экзаменам в начальных, средних и высших учебных заведениях остается проблема мучительности испытаний, психологически связывающая их с предполагаемым ранним архетипом (хотя бы отчасти — в той мере, в какой человек-экзаменатор не полностью заменяется автоматическим устройством с компьютерной программой, экзаменующей без участия людей). Соответственно в паре экзаменатор—экзаменующийся может оживать и архетип пары палач—жертва с открываемыми ей возможностями психологического насилия и подчинения, садизма и мазохизма. Степень возможности наличия подобия инициационных пыток на экзамене зависит главным образом от этих сопутствующих факторов. В молодежных студенческих движениях 1968-го года в Европе и Америке определенную роль играла и попытка реформировать часть соответствующих традиционных установлений.

Для исследования инициации как архетипа, проявляющегося в разного рода обрядах (не только посвящения) и текстах, существенными представляются открытия А. М. Хокарта и В. Я. Проппа, сделанные в конце 1920-х годов, — после публикации работ ван Геннепа. Пропп показал (сперва в ненаученной главе диссертации, потом в книге об исторических корнях волшебной сказки), что установленная им схема отвечает последовательности элементов в обряде инициации. Сходное открытие в книге «Kingship», вышедшей почти одновременно с первой книгой Проппа, Хокарт сделал в отношении последовательности и характера элементов обряда коронации (сохранявшихся в разных традициях в инициационных обрядах по отношению к главам государства и церкви). По-видимому, эти превращенные формы обряда инициации остаются существенными вплоть до современных этапов развития культуры перед ее переходом в ноосферу.

K. Кулакова (Скопје)

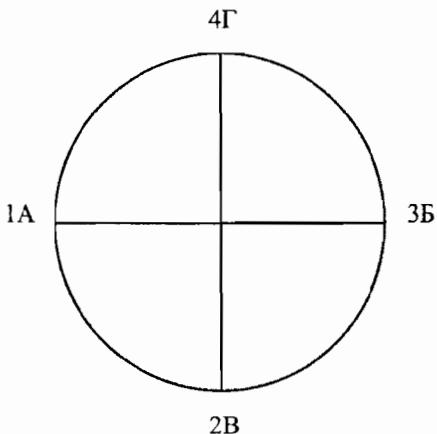
ЧЕТИРИ ОБРАСЦИ НА ПРЕОБРАЗБЕНОСТ

Типолошка схема. Овој текст е втемелен врз следните претпоставки: прво, дека треба да се разликуваат одделните видови, подвидови и конкретни облици на метаморфоза (преобразба) од конститутивниот супстрат на сите

метаморфози, сфатен како системска предиспонираност на светот за промена на формите во коишто постои, што ќе ја наречеме *метаморфемност* (преобразбеност); второ, дека во историјата на човештвото се регистрирани многу различни метаморфози или практики и осуствувања на *метаморфемноста*, а само четири латентни и парадигматични *праобрасци на метаморфемност*; и трето, дека е возможно да се реконструираат тие четири пра-обрасци.

Секоја типологија, па и оваа, е функционална, рестриктивна и условна. Нејзина цел е да биде *интерпретативна алатка* во конституирањето на една специјализирана *херменевтика на преобразбите* и на ритуалите на премин. Нашата типологијата на преобразбите во книжевните и граничните до-книжевни дискурси и ликовни медиуми (митот, митската слика, јазикот), ги идентификуваше следните четири обрасци на преобразби: 1. образец на *пред-символични,proto-миметични* преобразби 2. образец на *символични,естетизирани* преобразби 3. образец на *шманентни (дијаболични и теогонични)* преобразби на идентитетот и 4. образец на *институционални* преобразби (казни, насилиства, одмазди, клетви). Четирите обрасци се взајемно со-поставени делови на една надополнувачка и надредена целина. Како трансисториски маркери на колективната меморија, тие се антрополошки константи. Поради тоа, четирите обрасци на преобразбеност се парабола за запонитите конверзии на идентитетите — културално-традициски, етнички, етички, религиски, родови, режимски и идеолошки.

Типолошка схема на обрасците на преобразба



1. МАТЕРИЈА (ВЕНЕРА — ЗЕМЈА): Образец на неестетизирани, протосимболични и миметични преобразби (трансформации во природата, архаичен јазичен миметизам, протосимболизам, митски слики, обредни жртвувања, преобразби од милосрдие и од клетва)
2. ПРОСТОР (СОНЦЕ — ОГАН): Образец на естетизирани, симболични и мистифицирани преобразби (театар и др. сценски уметности, книжевност, сликарство, филм)
3. ЕНЕРГИЈА (ПЛУТОН, НОЌЕН МАРС — ВОДА): Образец на иманентни, енigmatични и магични (дијаболични и теогонични) преобразби на идентитетот
4. ВРЕМЕ (САТУРН, УРАН — ВОЗДУХ): Образец на институционални казнени преобразби (доживотни казни, времени казни и превоспитувања, насиљства, одмазди/анатеми)

1. Образецот на неестетизирани, миметични и протосимболични, преобразби (јазичен миметизам, обредни жртвувања, преобразби од милосрдие или клетви, митски слики, природни феномени) е најблизок до феноменот на телесните, физичките и материјални преобразби кои се одвиваат, најпрвин, во природата (но тие не се предмет на наш интерес), потој во културата. Во него не е јасна разликата меѓу стварноста и уметноста, не се системски разграничен стварните од симболичните структури и реторики. Станува збор за еден социјално фреквентен, стереотипизиран, миметичен и *неестетизиран симболизам* на примитивните, пагански и политеистични цивилизации. Несимболичните преобразби во природата се одвиваат циклично или стихијно, додека во социо-културниот живот стануваат традиционални етнокултурни белези. Неестетизираните метаморфози им се својствени на два дискурса, јазичниот и обредниот, со тоа што јазичниот во старите цивилизации е интегриран со ликовниот.

1.1. *Архаичниот јазичен миметизам* с практика во којашто светот (предметот) се преобразува во симбол (знак), а како симбол станува слика на светот. Овој процес се одвива секогаш кога реалноста се врежува во колективната меморија. Јазикот е хиперсензилен на преобразите во природата и општеството, што ги меморира, во колективната свест, во форма на семантички фигури и идеограми. Семантичката преобразба твори нов свет (нова смисла) преку пресврти во постојниот, а со посредство на еден вид јазичен илузонизам. Меморијата е наддетерминирана од различни трансформации¹.

¹ Во врска со мемориската практика на *топонимијата*, треба да се каже дека симболичното, а не само етимолошкото читање на топонимите, може да помогне во објективна реконструкцијата на историјата на Балканот (Хемос). Ќе укажам само на еден пример од Македонија: местата наречени Казан и Завир, кај Преспанското езеро

Прото-символичните знаци ја конституираат навидум наивната, есхатолошка мито-семиотика (визуелната и наративната презента-ција на Сфингата, на Змијата, на Сонцето, првите митски слики), и библио-семиотиката (нарации за постанокот, за потопот, за Адам и Ева и Аврамовата жртва, за Јов и Вавилонската кула). На почетокот, тие се високо миметични/имитативни (идеографични, хомео-морфни), потоm се херметизираат и се преобразуваат во вистински симболи. Архаичниот, миметичен симболизам, како парабола на преобразбата на историјата во предание (мит, легенда, метафора), го најавува вториот образец на метаморфози, карактеристичен за епохите на развиениот естетизам.

1.2. *Архаичните обреди на жртвувањето* не ја познаваат суштинската разлика помеѓу реалноста на ритуалот и ритуалноста на реалноста. Во нив се чинодејствува *стварно*, без корективи, без медијации и без супституции на жртвата. Тие не ја познаваат играта на симболичната преобразба, ни перформативните сценски илузии, ни условната визуелизација. Како последица на таквиот код, обредите, колку се пореалистични, толку се понасилни. Тие се практики на сирови и сурови жртвувања. Во нив, всушност, отсуствува смислата за симболична комуникација со божествата и вишите сили, има недостаток на метафизичка визија на светот. Во нив има вишок на насиљство кој ја интронизира практиката на колективна катарза преку легализирано насиљство. Примитивните пагански обреди лишени од симулакрум го посветодочуваат *светото насиљство* (*violence fondatrice*) како „камен темелник на цивилизацијата“ (Рене Жирар 2002, 478).

1.2.1. Овде би издвоиле една необична варијантата на *архетипска еутаназија* што ќе ја идентификуваме како *преобразба од милосрдие* (по волја на боговите, подоцна и на моќниците). Овој модел на преобразба е, по малку, ироничен: навидум, тој нуди спас од физичките и духовните стигми, раздвојувајќи го субјектот трајно од неговата првобитна телесност и преобраувајќи му го физичкиот идентитет. Така се создава хибридна егзистенцијална ситуација: човекот ни умира, ниту е жив. Човекот се претвора во некоја парахумана форма (птица, во животно, во предмет). Овој образец сугерира дека боговите имаат моќ да ги преобразуваат антропоморфните во зооморфни телесности и со тоа да го шират просторот на постоењето, да владеаат со самото постоење, да бидат Битие. Добра илустрација за овој вид е митот за Филомела, Прокне и Тереј, што боговите ги претвораат во ро, се места кајшто понираат/завираат езерските води во едно невидливо езеро под Галичица, езеро кое се евоцира токму во сликата на «казанот». Завир и денес е «црн вир» во езерото.

славеј, ластовица и пупунец. Тука е симптоматичен податокот дека едвај е видлива разликата меѓу милосрдието и казната. Имено, богоите ја претвораат Филомела во птица од милосрдие, а Прокне и Тереј со цел да ги казнат, па всушност ги релативизираат вредностите на милосрдието и на казната: казната се доживува како милосрдие, само реториката не е иста.

1.2.2. Преобразбите поради клетва се, всушност, варијанта на преобразби поради казна и одмазда. Клетвата е специфичен хибриден дискурс на преобразба, кој инклинира и кон образецот на несимболични, и кон образецот на казнени, институционални преобразби. Таа ги укинува разликите меѓу јазикот и стварноста, затоа е иманентен облик на магија. Клетвата е иницијација во *зло-делото, зло-чинот, зло-творбата*. Претворбата на зборот во дело (преображение) е еден од најмоќните облици на преобразба. Посебно се потресни преобразбите кои се последица на мајчинските клетви. Таков е примерот со баладата «Трите греови на Корун арамија», карактеристичен за *преобразба на распаѓање, бавно умирање, ентропија и депресија* (Пенушлиски 1983, 211–213).

2. Образец на естетизиран симболизам (сценски, театарски, ликовни, книжевни, филмски преобразби). Овој образец ги опфаќа сите оние конверзии кои се темелат врз начелото на естетскиот конструктивизам и кои ги уважуваат конвенциите на сценичност, илузионизам, симултивност, фикционалност, имагинативност и условност. Тој се однесува на сите преобразби кои се одвијаат во рамки на некој естетизиран простор за гледање, читање и слушање (просторот на театарот, книгата, на филмот, сликата, фотографијата). Тука спаѓаат практиките на естетизираните ритуали и на сценско-театарските перформанси (симболични обреди, карневали, народни театри, скомрахи, сатурналии, сценските уметности). За овој образец веќе е карактеристична смислата за симболичен и редуциран миметизам, за фингирање на ритуалот на жртвувањето. Тој го афирира симболичното поимање на жртвата и на жртвувањето и ја инициира практиката на *ритуален перформанс и илузионизам*. Во овој образец доаѓа до диференцијација на стварното од симболично то мислење, што подразбира изградена свест за разликите меѓу стварноста и уметноста. Повеќе никогаш нема да бидат еднозначни дискурсите на симболичното и на несимболичното (реално) жртвување. Направен е револуционерен епистемолошки рез во кодот на човечката цивилизација. Овој образец, како примерено сценичен, го задржува «ритуалниот» перформанс, се друго симулира: си игра со преобразбите, маскира, мистифицира, шифрира, супституира, фалсификува (меркуровски, херметички). Тој ги софистицира и ги

естетизира јазичните, ликовните, театрските и религиските претстави. Во книжевноста, пак, ги актуелизира иманентните јазични капацитети за *двоен говор/знак* и ја естетизира, до совершенство, стратегијата на семантички метаморфози (парономазии, анаграми, метафори), претворајќи некои реторички фигури во посебни дискурзивно-жанровски идентитети (гротеска, алегорија, парабола). Образецот на естетизирани преобразби се сртнува во сите етапи од развојот на уметничките медиуми низ историјата на човечката цивилизација (карневалски форми на народната култура, современи сценски медиуми). Оваа метаморфозна консталација на фингирање на реалност произведува илузии на идентитет, фиктивни конверзии и мета-форми на идентитетите, во склад со владејачките естетички, идеолошки и општествени приоритети. Таа веќе ја повлекува разликата меѓу актерите на преобразбата и гледачите, меѓу сцената и гледалиштето.

3. Образец на иманентни, енigmатични и магични преобразби на идентитетот (протејски образец на дијаболични и теогонични конверзии). Овој образец на *конвертирање на телесниот идентитет* упатува на *енигматичните преобразби* поврзани со полубожествата, божествата и демоните на коишто преобразувањето им е онтолошко својство (плутонска регенерација и мистификација). Тој сугерира, преку многубројни јазични, визуелни и уметнички артефакти, дека со преобразбите не се мултилицира само идентитетот на Злото, туку и идентитетот на Доброто. Мултиликацијата на идентитетот, на неговите олицетворенија, е увод во релативизацијата на доброто и на зло-то. Јазичен синоним за играта на иманентните преобразби е Протеј (архаична варијанта на Посејдон). Оттаму идиомот *протејски преобразби* (енергијата не исчезнува, се преобразува!). Во херметичка смисла, битно е дека Протеј е митска фигура која има моќ на бесконечна и мистериозна префигурација на идентитетот. Тој се преобразува — во лав, змија, пантер и вепар, во проточна вода и листопадно дрво... (Грејвс 1974, 331–332) Протејскиот прототип сугерира дека преобразбата на идентитетот (истина, јаве, сон) ги релативизира етичките и естетичките вредности на човештвото. Преобразбеноста, како облик на релативизација, е свойствена за сите цивилизации, па може да се каже дека е впишана во антрополошкиот код!

3.1. Иманентните преобразби, токму затоа што се однесуваат на етичките и естетичките вредности на човечката цивилизација, директно се проектираат во *јазичните мемориски практики* (природојазичните и уметничките). Ке упатиме на еден пример во којшто кореспондираат јазичните, етичките и естетичките претстави на Злото. Секое од многуте имиња на ѓаволот иска-

жува некое негово свойство поврзано со некоја негова *метаморфема*: сатана, куциот, нечестивиот, караѓоз, шејтан, ќориот, лукавиот, луцифер или лачоносец, мефисто, потоа вампир, крвопија, таласон, главно во некоја машка телесност. Мултилицираниот идентитет на ѓаволот, проектиран во неговото име, говори не само за метаморфната и нестабилна суштина на ѓаволот, туку и за рецепцијата на таа дијаболична суштина во општеството, меѓу луѓето, во уметноста и во рамки на различните културални, етички и религиски кодови. Феноменологијата на ѓаволот е феноменологија на прекарот, на преобразеното и тајно име (ерго, името е јазична телесност!).

4. Образец на институционални казнени преобразби (семејни, колективни и државни насиљства извршени во форма на доживотни казни, временни казни, превоспитувања, искушенија, одмазди, колективни анатеми и вендети). Овде станува збор за преобразбите кои се извршени со помош на легализирани насиљства поврзани со владејачките структури, со законските и политичките кодекси. Тие се својствени за секоја инстанца на моќ, а посебно за конзервативните, ексклузивни и догматични режими, односно за тоталитарните типови, тираниите и автократиите. Автократски структури на односи се создаваат на сите општествени рамнини: во семејството, во бракот, во заедницата, во државата, во институциите на системот (државно насиљство). Казнените преобразби се насилени преобразби. Тие ги трансформираат индивидуите преку насиљство, а во име на виши етички и метафизички цели (човештвото, народот, слободата, демократијата, мирот, честа, владејачката идеологија). Бидејќи е поврзан со институциите на власта, овој образец се поврзува со законските регулативи и нивните супституции (обичајни закони, јавно мнение, религија, традиција на вендета, фатва, цихад, геноцид, холокауст, насилени верски и етички конверзии, насилени промени на топонимите).

Со ваквите институционализирани преобразби се обележани трагичните ситуации на релација единка — авторитет, било на ниво на семејните и меѓусемејни односи (инцестот, крвната освета, неверата), било на ниво на моќни државни и црковни институции (садистичка виолентност во име на некои догми, инквизициски деформации на идентитетот). Кај овој образец на преобразување (морално, физичлко) преку казнување, превоспитувањето е амбивалентно. Од една страна, институционализираниот казнен систем е зачеток на една похумана цивилизација (строго контролирана култура на казнување заради етичка, политичка, верска и етичка конверзија), а од друга страна, станува покритие за легализација на најсуртовите облици на измачување на човекот — тортура, садизам). Постојат неколку варијанти на

прометејскиот образец, што ние ќе ги поврземе со неколку митски, книжевни и историски фигури на меморија:

4.1. *Немилосрдно и трагично страдање*, поврзано со фигурата на Прометеј (старогрчка варијанта на казнување преку прекумерно насилиство и одмазда врз прогресивниот дел од човештвото, непокорните, заштитници на народот, одметниците). Ги имаме предвид систематските агресии над држави, народи, масовни «преобразби» од типот на холокаустот, геостратешките ревизии на границите, бришење на идентитети...;

4.2. *Бесконечно, непоимно страдање* како последица на конфликтни интереси, непомирливи сфаќања и несовладливи страсти, поврзано со фигуранте на Сизиф и Тантал. Тука спаѓаат сите облици на легализирана и перфекционирана тортура и садизам, некогаш и сега (инквизиција, специјални методи на специјални служби);

4.3. *Времена и условна казна* (превоспитување, ресоцијализација, искушение, давање втора шанса), проектирана во фигурата на Силјан Штркот, како македонска варијанта на превоспитување. *Силјан штркот* е парабола на симболичните, зооморфни преобразби на човекот, низ циклус на привремена, воспитна казна (со елементи на искушение, прошка, амнестија).

4.4. *Самонакажување, самоказнување и саможртвување* во име на виша цел, *заради духовна иницијација* (Бојана, Јан Паљах), кога субјектот одлучува да примени мерка на самодеформација, па и на саможртвување («аутодрафе»), со цел да задоволи некој конфесионален, социјален или политички стандард/идеал. Во македонската народна поезија интересен е примерот на *иницијациска преобразба со ритуално жртвување на физичката убавина* («Бојано, бела Бојано», Конески 1986, 187–188).

4.5. *Маскирање на идентитетот од социјални/прагматични причини.* Овде спаѓа варијантата на метаморфни симулации, кога се вршат *социјални, верски и родови мистификации и камуфлажи* на (половиот, верскиот, етничкиот) идентитетот со намера да се заштити семејството, таткото, опстанокот во заедницата. Ваквата преобразба има обично прагматичен, егзистенцијален изговор и се претставува како нужно зло.

Референци

- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *La Structure des mythes. Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 227–255.
Girard, René. 2002 [1990]. *La violence et le sacré*. Paris: Hachette.
Grejvs, Robert. 1974. *Grčki mitovi*, том 1–2. Beograd: Nolit.

- Конески, Блаже. 1986. *Блажена гора зелена*. Скопје: Македонска книга.
- Kulavkova, Kata ed. 2007. *Violence & Art. Interpretations* Vol. 1. Skopje: MANU.
- Ќулавкова, К. 2006. *Херменевтика на идентитети*. Скопје: Македонска ризница.
- Пенушлиски, Кирил. 1983. *Македонски народни балади*. Скопје: Македонска книга.
- Van Gennep, Arnold. 1960. [1909]. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

T. M. Николаева (Москва)

ПЕРЕХОДЫ, ПРЕВРАЩЕНИЯ И ВОЗВРАЩЕНИЯ ТАТЬЯНЫ И АНТИЧНЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ*

1. За сто лет после выхода книги А. ван Геннепа «Les rites de passage» (van Gennep 1909) ее основные положения прочно укрепились в сознании исследователей (хотя, возможно, не все ее читали), да также и писателей, журналистов, сценаристов, знающих об этой теории уже из вторичных источников. Основные положения ван Геннепа, конечно, применимы не только к тем обществам, которые он описывал. Он выделяет «особые категории обрядов перехода: обряды отделения, обряды промежуточные и обряды включения <...>. Если полная схема обрядов перехода теоретически состоит из обрядов *прелиминарных* (отделение), *лиминарных* (промежуток), *постлиминарных* (включение), это не значит, что на практике существует равновесие трех групп по их значению или степени их разработки» (ван Геннеп 1999: 15). Однако даже описывая промежуточные (лиминарные) существования, А. ван Геннеп, не говоря об этом прямо, как бы дает понять, что человек движется «от» чего-то, не возвращаясь к исходной точке. Эту сторону человеческого существования восполнил в своем описании не менее знаменитый последователь ван Геннепа М. Элиаде. И все же «миф о вечном возвращении» (Элиаде 2002) на самом деле читается как «миф о вечном повторении», о следовании архетипам, в известном смысле слова — о статике. Так, «при комплексном рассмотрении поведения человека архаической стадии развития общества, поражает следующий факт: дела людей, равно как и пред-

* Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН, проект «Языковые ключи русской литературы: семантика и функции».

меты окружающего их мира, не имеют собственной реальной значимости. Предмет или действие приобретают значимость, и, следовательно, становятся реальными, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной» курсив Элиаде. — Т. Н.) (Элиаде 2002: 3). И А. ван Геннеп, и М. Элиаде, как это видно, обращались к обществам архаическим. Однако, не менее интересно применение их положений: а) к людям поздней культуры; б) к героям художественной литературы.

Лучше всего для такого эксперимента обратиться к классике. Выбрав самое известное произведение русской литературы — «Евгений Онегин», обнаруживаем в нем три состояния героев: а) реальное; б) ирреальное; в) состояние, которое можно назвать близким к статике архаического человека.

Как они проецируются на высказанные выше положения А. ван Геннепа и М. Элиаде?¹

Герои Пушкина на протяжении текста романа перемещаются. Но их перемещения тоже могут классифицироваться по определенному признаку: они реальны или ирреальны.

Итак, соединив обе группировки, мы имеем следующую классификацию: I. **Перемещения** (реальные / ирреальные); II. **Превращения** (реальные / ирреальные); III. **Возвращения** (реальные / ирреальные). «Архаическое» состояние остается статичным, оно не подлежит переходам и перемещениям.

Двигаясь по самому тексту романа, мы видим постепенное нарастание архаического (сакрального, по А. ван Геннепу) начала, о чем будет сказано ниже.

Хотя центром моего исследования является Татьяна, проследить все «переходы» героини невозможно без обращения ко второму протагонисту — Онегину. Поэтому их движение будет прослежено по главам романа:

Глава первая. Перемещается только Онегин, который едет — как наследник — к умирающему дяде (*Летя в пыли на почтовых*). Перемещение реальное. Татьяна отсутствует.

Глава вторая. Татьяна находится в статичном состоянии, увлечена архаикой. *И были детские проказы ей чужды: страшные рассказы зимию в темноте ночей пленяли больше сердце ей. <...> Зимой, когда ночная тень полмиром доле обладает, и доле в праздной тишине при отуманенной луне, восток ленивый почивает, в привычный час пробуждена вставала при свечах она.* Онегин отсутствует.

¹ Текст романа исследуется по изданию: А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. В. М.; Л., 1950. В дальнейшем более подробные текстологические указания при цитировании делаются не будут.

Глава третья. Онегин: а) едет вместе с Ленским *Поедем*. — *Поскакали други*. Перемещение реальное; б) приезжает к Ларинам после письма Татьяны. Перемещение реальное. Татьяна: а) почти не перемещается. *Докучны ей и звуки ласковых речей, и взор заботливый прислуги. В уныние погружена, гостей не слушает она, и проклинает их досуги, их неожиданный приезд и продолжительный присест*. б) движение навстречу Онегину. *Татьяна прыг в другие сени, с крыльца на двор, и прямо в сад, летит, летит*. Перемещение реальное.

Глава четвертая. Татьяна: отсутствие перемещения. Реальное существование. Увы, *Татьяна увядает; бледнеет, гаснет и молчит*. Онегин — то же самое. <...> *Вот жизнь Онегина святая, и нечувствительно он ей предался, красных летних дней в беспечной неге не считая*. Автор как бы берет паузу перед изменением структуры.

Глава пятая. Онегин: а) превращение ирреальное (во сне Татьяны: *Он там хозяин, это ясно <...> Смутилась шайка домовых; Онегин, взорами сверкая, из-за стола гремя встает; все встали: он к дверям идет*); б) перемещение реальное (приход на именины Татьяны: *Вдруг двери настежь. Ленский еходит и с ним Онегин*). Татьяна: а) находится в статичном состоянии. *Татьяна верила преданьям простонародной старины, и снам, и карточным гаданьям, и предсказаниям луны. Ее тревожили приметы; таинственно ей все предметы провозглашали что-нибудь*; *Что ж? Тайну прелесть находила и в самом ужасе она*²; б) ирреальное перемещение (выход во двор: *Татьяна на широкий двор в открытом платьице выходит, на месяц зеркало наводит*); в) второе ирреальное перемещение с наложением архаики (путь по снегу в хижину в ее сне: *Ей снится, будто бы она идет по снеговой поляне, печальной мглой окружена*).

² Читая многочисленную литературу о сне Татьяны и о его месте в тексте романа, поневоле удивляешься трем обстоятельствам: 1) никто не обратил внимание на то, что это — ЕЕ сон и потому фрейдистский подход не помешал бы интерпретации этого сна, где с приходом Татьяны хижина погружается в темноту (о наблюдениях В. Марковича (Маркович 1981) скажем позже), где *Онегин тихо увлекает Татьяну в угол и слагает ее на шаткую скамью*, сказав. *Мое!* многочисленным домогательствам других; 2) никто не обратил внимание на то, что, проснувшись, она ищет в книге Мартына Задеки слово *ведьма*, как будто бы никак не связанное с излагаемым сном; 3) никто не обратил внимание на несколько странное замечание Пушкина: *Когда бы ведала Татьяна, когда бы знать она могла, что завтра Ленский и Евгений заспорят о могильной сени* (глава пестая), при том, что уже заранее было известно, что Татьяна верила и снам, и карточным гаданьям.

Глава шестая. Онегин: а) реальное возвращение (домой: *Домой приехав, пистолеты он осмотрел*); б) реальное перемещение (дуэль: *Готовы санки беговые. Он сел, на мельницу летит. Примчались*). Татьяна отсутствует.

Глава седьмая. Татьяна: а) перемещение иреальное (ночью к дому Онегина: *В поле чистом, луны при свете серебристом, в свои мечты погружена, Татьяна долго шла одна*³); б) иреальное возвращение (домой: *Но поздно. Ветер встал холодный. Темно в долине. Роща спит над отуманенной рекою; луна скрылась за горою. И тиличике молодой пора, давно пора домой*); в) перемещение реальное (поездка с матерью в Москву: *Но вот уж близко. Перед ними уж белокаменной Москвы, как жар, крестами золотыми горят стариные главы*). Онегин в тексте главы отсутствует.

Глава восьмая. Татьяна: а) превращение реальное *К хозяйке дама приблизжалась, за нею важный генерал. Она была нетороплива, не холодна, не говорлива, без взора наглого для всех, без притязаний на успех* <...> *Она казалась верный снимок du comme il faut...* «Ужесли», думает Евгений: «Ужель она?»; б) возвращение иреальное *Кто прежней Тани, бедной Тани теперь в княгине б не узнал;* в) статика архаики *Сейчас отдать я рада всю эту ветошь маскарада, весь этот блеск, и шум, и чад за полку книг, за дикий сад, за наше бедное жилище...* Онегин: а) реальное возвращение: *Он возвратился и попал, как Чайкий, с корабля на бал;* б) переход в статическое архаическое состояние: *Он меж печатными строками читал духовными глазами другие строки. В них-то он был совершенно углублен. То были тайные преданья сердечной, темной старины, ни с чем не связанные сны, угрозы, толки, предсказанья*⁴ <...> *И постепенно в усыпление и чувств и дум впадает он...;* в) превращение иреальное? *Свои покои запертые, где зимовал он, как сурок .. он ясным утром оставляет.* <...> *Идет, на мертвца похожий...;* г) перемещение (иреальное⁵): *Примчался к ней, к своей Татьяне* <...> *Нет ни одной души в прихожей. Он в залу; дальше: никого.*

2. Итак, Татьяна совершает то, что А. ван Геннеп называет «кругом вращения» (или «полным оборотом») понятия сакрального. <...> В течение всей

³ Об этом странном визите см. подробнее (Николаева 1997). Действительно, такой далекий ночной путь для одинокой дворянской барышни был просто невероятен. Еще более невероятным было ее ночное возвращение, учитывая и то, что Онегин жил не слишком близко: см. *Они дорогой самой краткой домой летят во весь опор.*

⁴ Совершенно очевидно, что воспитанный французом-гouverнером, светский петербуржец Онегин не мог всего этого знать: он погрузился в мир, внущенный Татьяной.

⁵ К. Эмерсон (Эмерсон 1995) считает, что этого визита Онегина не существовало в действительности.

жизни человек самой игрой восприятия и собственных оценок оказывается «обернувшимся вокруг самого себя» (ван Геннеп 1999: 16–17). И Татьяна, и Онегин не виделись несколько лет. То есть они находились в «промежуточной зоне» (лиминарной). Что было с Онегиным — мы знаем: он путешествовал. Что было с Татьяной, как и почему она так изменилась — мы не знаем. Кроме того, оказывается, что она по сути не изменилась: ее система ценностей осталась той же, как она сообщает об этом Онегину.

Именно в этом случае мы можем говорить о «вечном возвращении», следуя М. Элиаде. Как пишет М. Элиаде, «мы пришли к выводу, что желание человека архаического общества отвергнуть „историю“ и продолжать бесконечную имитацию архетипов свидетельствует о его стремлении к реальному, его ужас „потеряться“ в ничтожной сущесте мирского существования <...> Поступки первобытного человека определяются глубинным смыслом: его поведение определяется верой в абсолютную реальность, противостоящую мирскому миру „нереальностей“ в конечном счете <...> Для первобытного человека реальность заключается в имитации небесного архетипа» (Элиаде 2002).

О каких же архетипах может идти речь в данном случае?

Прежде всего, Татьяна — это мороз, зимняя ночь, холод. Это девушка, любившая и «мгла крещенских вечеров», и русскую зиму, и гаданье на Святках. Но в то же время именно она — это огонь и жар, о чем в романе говорится многократно. *Она дрожит и жаром пышет...; И не проходит жар ланит, но ярче, ярче лишь горит...; И, как огнем обожжена, остановила она*⁶. Такое сочетание — холода и жара, мороза и огня находим в наборе архетипов К. Г. Юнга. Это Анима, душа. «Образ Анимы, как правило, проецируется на женщин <...> Все относящееся к Аниме нуминозно, то есть безусловно значимо, опасно, табуировано, магично. Желая жизни, Анима желает и добра, и зла <...> Анима консервативна, она в целостности сохраняет в себе древнее человечество» (Юнг 1991: 116–117). Нечто подобное еще ранее заметил в Татьяне Д. Мережковский: «Татьяна из того сумеречного, древнего мира, где родились Жар-Птица, Иван-Царевич, Баба-Яга...» (Мережковский 1990: 119). Двойственную природу Татьяны представлял себе и сам Пушкин: *Что ж? Тайну прелесть находила и в самом ужасе она: так нас природа сотворила, к противуречию склонна.*

3. Но архетипы или древние прообразы бывают и более конкретными, чем архетипы Юнга. Таковыми являются мифологические существа. Во времена Пушкина господствовала античность. Как же распределяются античные реми-

⁶ Более подробно см. об этом: (Николаева 1997: 272–273).

нисценции в тексте «Евгения Онегина»? Больше всего их в первой главе — 17 вхождений⁷. 7 вхождений в седьмой главе, 5 вхождений в восьмой главе. То есть — и это небезынтересно — они возникают в «петербургском» тексте, описывающем высший свет и просто современное Пушкину общество.

Особняком стоит богиня Диана. У Пушкина она связывается с Луной, как бы являясь ее олицетворением, — и с Татьяной. Во второй главе мы имеем четыре вхождения, в пятой главе четыре вхождения; в шестой главе — шесть вхождений. Приведем лишь несколько примеров. *Татьяна на широкой двор в открытом платьице выходит, намесяц зеркало наводит, но в темном зеркале одна дрожит печальная луна; В поле чистом, луны при свете серебристом, в свои мечты погружена, Татьяна долго шла одна; Одна, печальна под окном озарена лучом Дианы, Татьяна бедная не спит и в поле темное глядит.*

Таким образом, «античный» петербургский текст и текст Дианы-Луны-Татьяны находятся в «дополнительном распределении», что несомненно не является случайным⁸.

Что же важного для нас мы узнаем о Диане? «Диана считалась олицетворением луны. Впоследствии отождествлялась с Немесидой и карфагенской небесной богиней Целестой. В римских провинциях под именем Д. почитались туземные богини — „хозяйки леса“, богини-матери» (Мифы народов мира: 376). Но самое важное — она отождествлялась с Артемидой и Гекатой греческого мира. Девственная богиня-охотница Диана бродит по лесам и рощам, строго наказывает строптивых. См. *Татьяна в тишине лесов одна с опасной книгой бродит; Ее прогулки длиятся доле. Теперь то холмик, то ручей останавливают поневоле Татьяну прелестью своей. Она, как с давними друзьями, с своими рощами, лугами еще беседовать спешишт; Вставая с первыми лучами, теперь она в поля спешишт* (число примеров можно легко умножить). Но интереснее более древняя ипостась Дианы — Артемида (Αρτεμίς), по этимологии возможны варианты: «медвежья богиня, владычица, убийца». «Древнейшая А. — не только охотница, но и медведица. <...> Перед свадьбой А., согласно обычаю, приносилась искупительная жертва» (Мифы на-

⁷ Подсчет осуществляла я сама; данные согласовывались с результатами Национального Корпуса русского языка ИРЯ РАН и были таким образом верифицированы.

⁸ Книга И. Г. Добродомова и И. А. Пильщикова, посвященная «Евгению Онегину» (Добродомов, Пильщикова 2008), представляется чрезвычайно интересной и важной, однако авторы, как мне кажется, не учитывают того, что одно и то же имя может в одном тексте быть случайным и проходным (например, Диана в юношеских стихах Пушкина), а в другом тексте — нести глубинную смысловую нагрузку (Диана в «Евгении Онегине»).

родов мира: 107). Артемида-Диана тайно влюблена в красавца Эндимиона. Но настоящий спутник Медведицы — Медведь (даже и лингвистически — Арктос). Поэтому Татьяна, встречая в лесу медведя, скрепясь, дрожащей ручкой оперлась на его лапу и он отпускает ее в хижину «кума» ненадолго: *Погрейся у него немножко...* Что же явилось предсвадебной искупительной жертвой? Не Ленский ли?⁹ Наконец, известно, что Диану-Артемиду сопровождают два животных: медведь и лань. Из-за убитой лани она ведь потребовала смерти Ифигении. О медведе уже говорилось выше. Конечно, в тексте «Онегина» мы встречаем и лань в «тексте Татьяны»: *Как лань лесная, боязлива; И утренней зари бледней, и трепетней гонимой лани...*

Известно, что Пушкин в юношеской поэме «Актеон» объединял два сюжета, связанных с Артемидой: влюбленность ее в Эндимиона и гибель Актеона, осмелившегося смотреть на купающуюся богиню.

Осмеливаясь делать выводы, скажу, что основная мысль, проходящая сквозь роман, — это победа человека архаического, человека древнего мышления, точнее, древнего существования, по М. Элиаде и А. ван Геннепу (Татьяны) над человеком цивилизованным и живущим законами современного ему общества (Онегиным)¹⁰.

Литература

- Van Gennep 1909 — *van Gennep A. Les rites de passage. Etude systématique des rites.* Paris, 1909.
- Ван Геннеп 1999 — *ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов.* М., 1999.
- Добродомов, Пильщиков 2008 — *Добродомов И. Г., Пильщиков И. А. Лексика и фразеология «Евгения Онегина».* Герменевтические очерки. М., 2008.
- Маркович 1981 — *Маркович В. М. О мифологическом подтексте сна Татьяны // Болдинские чтения-6.* Горький, 1981.
- Мережковский 1990 — *Мережковский Д. Пушкин // Пушкин в русской философской критике.* М., 1990.

⁹ В «Онегинской энциклопедии» указывается, что «Татьяна собиралась произвести одно из самых древних языческих гаданий, на которые отваживались только самые смелые девушки <...> Пушкин „исправляет“ Жуковского, у которого подобное гаданье производилось „в светлице“, между тем как единственное возможное место его проведения — языческая „нечистая“ баня» (Онегинская энциклопедия: 91).

¹⁰ Древнее и бесконечно сильное начало, заметим, может быть и у девушки, начитавшейся французских романов, поскольку она должна была вести человеческое существование во всех его проявлениях.

- Мифы народов мира — Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. А–К. М., 1980.
- Николаева 1997 — Николаева Т. М. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997.
- Онегинская энциклопедия — Онегинская энциклопедия. Т. 1. А–К. М., 1999.
- Элиаде 2002 — Элиаде М. Миф о вечном возвращении. 2002 // www.koob.ru.
- Эмерсон 1995 — Эмерсон К. Татьяна // Вестник Московского университета. М., 1995, сер. 9, № 6.
- Юнг 1991 — Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // К. Г. Юнг. Архетип и символ. М., 1991.

Л. И. Акимова (Москва)

ВСАДНИК, СОБАКА И ПТИЦА. О СМЫСЛЕ ОДНОЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЙ ФОРМУЛЫ

В древнегреческом искусстве, особенно раннем, часто встречаются изображения всадников, которых сопровождают *собаки* (ср. Boardman 1998: 197, fig. 392) или *птицы* (ср. Boardman 1998: 234, fig. 464); в ряде случаев те и другие фигурируют вместе (ср. Boardman 1998: 174, fig. 354). Как и почему возник такой композиционный мотив, неизвестно. Но устойчивая связь птиц и собак и со всадником, и между собой — они присутствуют в храмовой скульптуре, на ритуальных сосудах, в мемориальных памятниках — говорит, что эти «животные образы» вовсе не «заполнительный декор», а наследие древнего ритуала.

В наиболее полном виде он прослеживается в близком раннегреческому ближневосточному искусству, где, в частности, на известном финикийском блюде из гробницы Бернардини в Палестрине из музея Виллы Джулия в Риме, нач. VII в. до н. э., показаны целых три сцены в участии всадников, птиц и собак (Ратье 1987: илл. II, с. 26–28). В центральном медальоне, с изображением битвы царя с противниками, присутствуют *две собаки*: одна активно помогает ему, другая приступает к терзанию поверженного; в среднем круговом фризе шествуют восемь *лошадей* — над каждой летят по *две птицы*; во внешнем фризе, с очень сложной сценой «перехода» царя в виде сцены охоты, ритуального пира и боя с противником (см. Акимова, Кишин 1994: 174), в «смертной» части птицы летят навстречу его колеснице, в «воз-

рожденческой» — по ходу ее; вся композиция строится против движения солнца — как «потусторонняя». Собаки и птицы активнейшим образом участвуют в символическом умерщвлении/спасении царя, причем собаки кореются в самой сердцевине процесса, птицы — на периферии его.

В искусстве Греции довольно ярко специфицирована функция псов. Так, на раннекоринфском кратере из Лувра с изображением пира Геракла и Эврита (LIMC IV 1988: Eurystos I, 1; Boardman 1998: 198, fig. 396, 1–2) собаки привязаны под четырьмя ложами, на которых возлежат симпосиасты: под Гераклом белая, три другие черные. Вероятно, это псы «ритуальные» — из числа вскормленных при хозяйственном столе. Собачий «пир» протекает параллельно мужскому симпосию, и те и другие — жрецы. Симпосиасты, символически получая новую жизнь (новую плоть) от богини-супруги (Акимова 2007: 39 сл.), которую представляет Иола (Apollod. II. 6.1), должны быть очищены от старой. Вот этим-то уничтожением старой плоти и заняты «подстольные» псы; об их хищном нраве грабить или говорит крайний слева, свирепо лающий. Аналогичный «пир» фигурирует на многих древних памятниках, среди которых особенно замечательна роспись этрусской гробницы Голини I в Орвието IV в. до н. э. (Steingräber 1985: 286), где кроме собак вкушают пищу и птицы. Они тоже должны были растерзывать гниющую плоть, чтобы на «бессмертные кости» нарассло новое мясо.

Ясно, что здесь идет речь об архаическом погребальном ритуале, который в гомеровское время вызывал презрение. Теперь, когда достойных людей было принято хоронить или кремировать, *выставление тел* считалось глубоким анахронизмом. Об этом говорит и угроза, которую произносит Ахилл в адрес сраженного им убийцы Патрокла — Гектора: «Тебя для поозора / Птицы и псы разорвут, а его погребут аргивяне» (Ил. XXII. 225–336); «...на одре погребальном / Матерь Гекуба тебя, своего не оплачет рожденья; / Птицы твой труп и псы мирмидонские весь растерзают!» (Ил. XXII. 352–354).

Этот ритуал, запечатленный впервые в VI тыс. до н. э. на фресках Чатал-Гююка (святилище VII.8 — Mellaart 1967: 167, 169, fig. 47), где показаны огромные птицы, терзающие обезглавленные трупы и где Дж. Меллаарту в сооружении с четырьмя щипцовыми кровлями, перед которым разбросаны черепа и кости, даже удалось определить «остотеку» (shrine VI. B.1 — Mellaart 1967: 153, fig. 44), оставил по себе долгую память во всем ближнем восточно-средиземноморском мире. Ранее об этом уже говорилось в связи с дельфийским «птичьим» ритуалом (Акимова, Кишишин 2000: 200 сл.); «собачий» же пока в данном контексте не исследован. Вообще собаки в ис-

кусстве появляются значительно позже; в числе наиболее ранних и притом уже сильно трансформированных «погребальных» образов можно привести знаменитый сузанский сосуд из Лувра, 1-й пол. IV тыс. до н. э. (Mellink, Filip 1974: 156–157, Abb. 46): там над метопой с горным козлом помещены два фриза, один с бегущими псами, другой — со стоящими птицами (уже не хищными, а водными, типа цапель, в соответствии с водной космогонией).

Но вместе с тем есть основания думать, что именно *собаки* принадлежат к древнейшим ритуальным терзательницам. Эта их роль дожила едва ли не до нашего времени. Здесь можно вспомнить не только жестокие обряды молодых воинов-«волков» — членов древнеиранских мужских союзов (Wikander 1938: 65 sq.; Widengren 1965: 23 sq.; Рапопорт 1971: 33); не только шакалий образ египетского бога-бальзамировщика Анубиса и волчий — «открывателя путей» Вепуата, не только многочисленных волчье-собачьих богов греков и римлян (Burkert 1997: 97f.), включая, кстати, и мать троянского Гектора Гекабу-Гекату, которая в результате своих злоключений превратилась в псицу, то ли бросившись в море в районе Херсонеса (Eurip. Hek. 1529 sq.), то ли явившись после побития камнями сукой с горящими глазами (Hund 1913: 2576).

Погребальный обряд выставления, кодифицированный в «Авесте» (I тыс. до н. э.), глубоко укоренился у целого ряда ираноязычных племен (Рапопорт 1971: 8 сл.). Так, уже древние отмечали его необычность: в Мидии времен Ахеменидов трупы выставляли собакам и птицам (Herodot. I, 190; Strab. XV, 3, 20); бактрийцы отдавали стариков на растерзание псам (Strab. XI, 11, 8); широко практиковали выставление трупов парфяне (Iustin. XL, 1, 3); по свидетельству китайского автора начала VII в. Вэй-цзе близ Самарканда погребальные коллегии для пожирания трупов держали специальных собак (Бартольд 1904: 0167); состоятельные люди обзаводились псами благородных пород для посмертного растерзания. Память об этом была настолько сильна, что старики Хорезма еще в прошлом веке, когда их попрекали возрастом, говорили: «Что, мое мясо есть собираетесь?» (Тревер 1947: 73 сл.; Рапопорт 1971: 33). Но обряд сохранился в затушеванной форме и в Греции I тыс. до н. э.: *πρόθτρις* и есть «выставление», но теперь только с целью оплакивания, несмотря однако на сильные элементы «терзаний» (расцарапывание до крови щек и грудей и т. д.).

Есть все основания считать, что главной терзательницей изначально была особь женского пола. Несмотря на всю значимость Анубиса и Вепуата, их намного превышала мощью богиня-матерь Исида, собачий образ которой широко известен; в нем Исида открывала свои главные праздники (ср. Ael.

X. 45; Diod. Sic. I. 87). Такой же мощью обладали и греческие богини-птицы. Среди них выдается Афина, Акрополь которой был табуирован для псов — именно из-за наличия на нем священной суки, которая, по сообщению автора III в. до н. э. Филохора (FHG LXXXIV; Frazer II, 1913: 533–582), проходя с востока на запад через Эрехтейон, возлегала на алтарь Зевса Геркейского, символически умерщвляя–возрождая этого бога. Деметра, богиня-мать, загадочно появляется с хищными или черными птицами (LIMC IV, 1988: Demeter 472, 121), в том числе и в сценах терзания орлом Прометея (LIMC VII, 1994: Prometheus 54, 67; LIMC IV, 1988: Demeter 471); она же, как известно, успела проглотить плечо Пелопса на ужасном пире Тантала. На одной вазе в образе птицы (сидит анфас в самом центре) недвусмысленно выступает Кирка, наядляющая спасительным зельем превращенных спутников Одиссея (LIMC VI, 1992: Kirke 14). Собаки нередко сопровождают амazonок-всадниц (ср. LIMC I, 1981: Amazones 714a).

Но особенно замечательна Артемида — в эпосе она убивает «зажившихся на земле стариков». Уже ее критская предтеча Диктинна-Бритомартис имела священных псов при своих храмах (Aristoph. Ran. 1360; Philostr. Vit. Apol. VIII). Артемида-птица растерзала паредра-Актеона (Athen. III. 99e; Callim. Frg. 315; Paus. I. 43.10; ср. LIMC I, 1981: Aktaion 15, 18c, 27, 31f.). Как древнейшая судья она непременный участник инвенцированного Суда Париса (LIMC II, 1984: Aphrodite 1434; Alexandros 12, 13; LIMC VII, 1994: Paridis iudicium 40, 50, 55, 57, 102); Елена — ее ипостась (ср. Plut. Thes. 31; Artemis (Wernicke) 1896: 1357). Но Артемида же — и родовспомогательница, и Эйлейтия, и куротрофос: она не только уничтожает старое, но и восстанавливает жизнь. И Актеона ее птицы «реституировали» в «агалме» (Apollod. III. 4. 4; Pap. Ox. 2509). И Кербера Геракл возвращает — Артемиде (Paus. II. 31. 2). Собачья, а вернее, волчья суть *прапородительницы* глубоко коренится в образах Лето-Артемиды, изначально *девственной матери*. Достойной наследницей ее стала волчица, воспитательница Ромула и Рема (ср. LIMC IV, 1988: Faustulus 4, 5, 7, 8; Lupa Romana 4, 5). Вероятно, в таком контексте можно понять загадочную поговорку греков: 'Αξία κύων τοῦ θρόνου — «Собака достойна трона» (Diogenianos Centuria II). Примечательно, что до недавнего времени греки на Новый год изгоняли из дома черных собак, специально приводя белых как провозвестников счастья (Иванова 1973: 320).

В ритуале «выставления» *птица* явилась позднее, и именно как следствие расщепления сути девственной матери на *мать* и *деву*. Птица соответствует деве, связываемой с верхним миром и небом (вот почему на палестринском блюде собаки и птицы выступают *двойственно*). С течением

времени роль собаки стала считаться слишком брутальной, и ее все чаще заменяла более «культурная» птица. Так, в зороастрийской среде (племя каспийев) относили к блаженным тех, кого по смерти растерзывали птицы, тогда как растерзанные псами считались менее удачливыми (Strab. XI, 11, 9); появилась и гендерная дифференциация: к телам мужчин допускались только вороны, к женским — коршуны, за чем следили специальные лучники (Бартольд 1966: 120–122). В античном искусстве сама Афина получила иконографию птицы (LIMC II, 1984: 110, 110с).

В древневосточной среде духовное вытеснение птицей собаки — при сохранении смыслового параллелизма образов — начинается рано и сопровождается появлением всевозможных *гибридов*, в которых доминирует мужское начало. К числу таких композитных образов принадлежит знаменитый шумеро-аввилонский Имдугуд (*im-dugud* «туча темная», он хранитель потенциального семени жизни=дождя, см. авестийские представления — Рапопорт 1971: 31 сл.); его лондонское изображение, в качестве терзателя оленей, украшало вход в храм богини Нинхурсаг в Телль эль-Обейде, 2475–2450 гг. до н.э. (Ogihmann 1975: 193, Abb. 97); лев здесь — и далее очень часто — замещает иконографически менее выразительного пса. Этот Имдугуд, или Анзу, владел Книгой судеб, которую Инанне удалось похитить у бога вод Энки. Показательно, что в шумерском *собака, волк* и лев очень близки: *ig* — «собака»; *ig-bag* — «волк» (букв. «собака внешняя»), *ig-mah* — «лев» (букв. «собака большая»). Но *ig* означает еще и «потомок», т. е. именно *собака* дает начало жизни.

Резко поляризуются образы собако-птиц: новые «мужские» и старые «женские». Широкое распространение получают львы-орлы *грифоны*; они губят «матерей»-азамонок, как то очевидно на «керченских пеликах» IV в. до н.э. (LIMC I, 1981: Amazones 585); на римских саркофагах и урнах они выступают «посредниками» при переносе души умершего в небеса. Женский же вариант женщин-птиц, *сирен*, при сохранении функции губительства, утрачивает материнскую суть (сирены — смертные девы, см. Акимова, Кишишин 2000). То же касается и *сфинк* — птице-львов-женщин, бывших «мужеубийц» (ср. LIMC VIII, 1997: 168f.), ныне попавших в зависимость (ср. LIMC V, 1990: Herakles 2834), и изгоняемых Бореадами *гарпий*, похищающих еду Финея, отравляя ее навеянным «выставлением» зловонием (LIMC IV, 1988: Нагруай 9, 17).

В единственном древнем образе собако-птицы, иранском Сэнмурве-Паскудже («Собака-птица»), доминирует песъе начало: к собачьей протоме добавлены птичьи крылья и хвост (Тревер 1937). У ранних греков недолго про-

существовал близкий образ Гиппалектриона — лошади-петуха (LIMC V, 1990: Hippalektryon 1); кстати, петух как «мужская» особь, да еще «птица света», вытесняет прежних терзательниц даже в зороастризме; велика его роль и у греков.

Примечательный образ собако-птицы сохранился в грузинском эпосе об Амирани. Курша («Черноухая») прикована цепью вместе с хозяином к железному колу, освободиться от которого им мешала птица (Чиковани 1960: 233–234). Очевидна не только эволюция образа от «матери» к «деве» (Курша — щенок, рожденный орлицей), но и «мужской» переворот ритуала: не «мать» спасает сына-супруга, а «отец»-Амирани оплакивает пропавшую собачку-«дочь», справляя по ней годичный траур.

Но вернемся к началу. Почему именно *всадник*? Вероятно, потому, что лошадь заменила собако-птицу в представлениях о посмертной судьбе. Не будучи *жрецом*, она стала дублировать позднюю птицу-спасительницу, и сама нередко превращалась в крылатую особь (ср. Пегас). Этим можно объяснить отдельные странные сцены у греков с лошадьми и собаками (Boardman 1998: 77, fig. 144; p. 92, fig. 170) и тот факт, что в погребальный костер Патрокла, кроме двух собак, вскормленных при столе, бросают и четырех лошадей (Ил. XXII, 171–176). Но *расчленяют* только собак; им отрубают головы (как чатал-гююкским и авестийским покойникам — ср. Вендиат III, 18–21), чтобы и Патрокл, пройдя свой цикл, был «отделен от матери», возрожден в «космической» форме.

Литература

- Акимова 2007 — Акимова Л. И. Искусство Древней Греции. Геометрика. Архаика. Спб., 2007.
- Акимова, Кишишин 1994 — Акимова Л. И., Кишишин А. Г. О мифоритуальном смысле зонтика // Эtrusci и Средиземноморье. Язык. Археология. Искусство. Материалы международного коллоквиума 9–11 апреля 1990 г. Москва, ГМИИ им. А. С. Пушкина. (Випперовские чтения XXIII). М., 1994. С. 167–244.
- Акимова, Кишишин 2000 — Акимова Л. И., Кишишин А. Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 199–212.
- Бартольд 1904 — Бартольд В. В. Chavannes. Documents sur les Turcs occidentaux (рецензия) // ЗВОРАО, т. IV. СПб., 1904.
- Бартольд 1966 — Бартольд В. В. Сочинения. В 9-ти томах / Под ред. Б. Г. Гафурова. Т. IV. М., 1966.
- Гудкова 1964 — Гудкова А. В. Ток-кала. Ташкент, 1964.

- Иванова 1973 — Иванова Ю. В. Греки // Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX века. 1. Зимние праздники / Под ред. С. А. Токарева и др. М., 1973. С. 308–329.
- Рапопорт 1971 — Rapoport Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарий) (Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции VI / Под ред. С. П. Толстова). М., 1971.
- Ратье 1987 — Ратье А. Этруски. 700 лет истории и культуры / Перев. с итал. Италия-Лацио, 1987².
- Тревер 1937 — Trever K. B. Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица (характеристика образа). Л., 1937.
- Тревер 1947 — Trever K. B. Древнеиранский термин «рагпа» (к вопросу о социально-возрастных группах) // Известия АН СССР, Серия истории и философии, т. IV. № 1. М., 1947.
- Чиковани 1960 — Чиковани М. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.
- Artemis (Wernicke) — Artemis (Wernicke) // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. II. Stuttgart, 1896.
- Boardman 1998 — Boardman J. Early Greek Vase Painting. L., 1998.
- Burkert 1972 — Burkert W. Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, 1997².
- Hund 1913 — Hund (Orth) // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. VIII. Stuttgart, 1913. Sp. 2540–2582.
- LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich, München, 1981–1997.
- Mellaart 1967 — Mellaart J. Çatal-Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. L., 1967.
- Mellink, Filip 1974 — Mellink M., Filip J. Frühe Stufen der Kunst (Propyläen Kunsts geschichte. Bd. 13). Berlin, 1974.
- Orthmann 1975 — Orthmann W. Der Alte Orient (Propyläen Kunstgeschichte. Bd. 14). Berlin, 1975.
- Steingräber 1985 — Steingräber S. Etruskische Wandmalerei. Stuttgart, Zürich, 1985.
- Widengren 1965 — Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.
- Wikander 1938 — Wikander S. Der arische Männerbund. Lund, 1938.

H. B. Злыднева (Москва)

К СЕМАНТИКЕ ПАРНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ В БАЛКАНСКИХ НАДГРОБИЯХ

1. В сообщении балканская картина мира *sub specie* рассматривается как уникальное, складывающееся из неуникальных элементов (Цивьян 1990).

Материалом служит надгробная стела из монастыря Св. Наума в Охриде: рассматривается сюжет представленной на ней фигуративной композиции (овца и баран в позе копуляции) и стоящие за ним мифологические значения. За универсалиями погребальной семантики жанра, заданной мотивом перехода между двумя мирами, проступает уникальное — пастушеский текст как основной компонент балканской модели мира (Цывьян 1999). Его «прочтению» может способствовать установление связи между семантикой и синтаксикой, то есть значением образительных символов и типом композиционной симметрии. Задача сообщения состоит в анализе данной композиции в контексте иконографии парных изображений и в связи с бинарным кодом погребального обряда как варианта *rite de passage*.

2. Анализ памятника необходимо предварить обращением к традиции надгробных изображений на Балканах, здесь мы имеем в виду *стечки*, надгробные саркофаги и стелы, относящиеся к кругу памятников XV-XVII веков и расположенные на территории Боснии, Герцеговины, южной Сербии, Болгарии и Македонии. Несмотря на изученность памятников с точки зрения атрибуции, иконографии и религиозного происхождения (Wenzel 1965, Bešlagić 1971), они все еще остаются во многом не проясненными в плане трактовки смысла изображений (в условиях малочисленности надписей ви-



Рис. 1. Рельеф надгробной стелы из монастыря Св. Наума в Охриде
(фото Н. В. Злыдневой)

зуальная составляющая доминирует). Стиль рельефов отмечен примитивизмом, однако иконография разнообразна: флора и фауна, геральдика, человеческие фигуры и части тела (рука), символические знаки (солярная символика, кресты и др.), ритуальные сцены (танец коло, охота и др.). Значения изображений основаны на не всегда ясно расчленяемом комплексе традиций античности, славянского язычества, христианства и ислама (пример балканского бриколажа в изобразительном искусстве). Семантика перехода передана в символических сценах с Великой Богиней, сюжетах ритуальной охоты, а также в изображениях путешествий души в загробный мир (всадники, птица верхом на лошади и др.) Особый интерес представляют сдвоенные изображения, актуализирующие семантику сакрального пограничья (порога, двери, окна, моста) специфически балканского текста. Существенно установить корреляцию между семантикой сцен/фигур и типом симметрии погребальных памятников.

3. Первый тип: центрально-осевая симметрия. Наиболее древний тип сакральной композиционной схемы, отражающий дуальную организацию традиционного общества; в локальном контексте принцип дуализма является косвенным указанием на возможную принадлежность памятников манихейской традиции (богомильство на Балканах, боснийская церковь). Принцип парных изображений отсылает к древним погребальным схемам сакрального предстояния. Корреляция между центрально-осевой симметрией и семантикой связи/перехода между мирами является универсалией культуры (Vaaren, Kvaetne 1985) и имеет отношение к представлениям о зеркальном противостоянии мира живых и мертвых, основанном на семантике переворачивания в обрядах перехода (Топоров 1993, Толстой 1995). Центрально-осевая симметрия реализует семантику порога, рамы, двери: показательно буквальное повторение ряда сюжетов (охотник на оленя + стрелец) на стечках и у проемов входов в пещерные храмы (Zavala, Popovo Polje, Негребовина). Дверь в балканской картине мира несет в себе универсальную сакрально-эротическую коннотацию (Фрейденберг 1978, 491–531) и тесно связана с погребальной символикой (начиная с Микенских ворот). Горизонтальное развертывание этого типа симметрии имплицирует мотив моря как пересечения опасного пространства по горизонтали.

4. Второй тип: значимое отсутствие симметрии (в коде человеческого тела — одна рука, один глаз). Рука — древний вогненный символ, молитвенный знак-индекс (ср. с изображением рук на еврейских надгробиях в знак восхваляющей молитвы *мацуева*). На стечках рука, согнутая в локте с оружием, — знак насильтственной смерти обитателя саркофага. Встречается и

Глаз (ср. распространённость иконографии Всевидящего Ока в средневековой румынской живописи). В XX веке принцип усеченной парности прослеживается в творчестве румына К. Бранкузи: мотив глаза, сопряженный с мотивом яйца как символа нового мира, а также эквивалентного мировому дереву (Злыднева 2002). Оба несут смысл оберега, то есть охраны в период пересечения опасной границы. Их балканскость — в особо сильной позиции в составе изобразительного повествования. Усеченная парность в мифологических представлениях имеет отношение к негативной отмеченности объекта, его принадлежности к нижнему миру (ср. мотив Одноглазки в русских сказках). Последнее актуализировано в жанре балканского надгробия.

5. Третий тип: симметрия относительно горизонтальной оси. Именно этот тип и представлен в рельефе надгробной стелы из Охрида (XVI–XVIII века, низовое барокко). На рельефе изображены друг над другом в тесном соприкосновении две (спаривающиеся?) овцы. Если признать, что здесь представлен акт копуляции, сюжет демонстрирует универсальный эротический компонент погребального текста, отсылающий к космогоническому циклу (переход от жизни к смерти с вовлечением семантики рождения/умирания). Универсальная (преимущественно христианская) символика овцы как жертвенного животного в этой парной композиции выступает в усиленном варианте, имплицируя двойную (= парадоксальную, основанную на выборе смерти по нравственным основаниям) жертвенность как семантическую доминанту БММ (Цивьян 1999). При этом в контексте региональной традиции иконография отсылает к пастушескому тексту балканской ММ, а вертикальная парность имплицирует модель моста-перехода между верхним и нижним мирами. Мост в контексте балканской модели мира тесно связан с локальными этиологическими мифами, представлениями о балканской земле с точки зрения крышки мира, т. е. об особо прочной связи неба со съежившимся гористым ландшафтом (Цивьян 2008, 271–280; 286–290). Другое значение формируется семантической близостью моста с водой: местонахождение стелы в непосредственной близости к Охридскому озеру заставляет вспомнить о мифологии подземных вод как нечистых и теме сакрального перехода в контексте балканской традиции (о жизни как инициации воды см. Цивьян 2008, 280–286).

Изображение может иметь смысл не эротическо-космогонический, а сугубо погребально-переходный, если рассмотреть сюжет композиции как поездка верхом одного животного на другом. Аналогией выступает мотив птицы верхом на олене (рельеф на стечках) — символ переправки души в преисподнюю, вспоминается и распространенный у славян сюжет змеебор-

ства на мосту, а также пахоты на змее (Бааг 1981). То есть, в дополнение к воде, мост связан со змеем как агентом нижнего мира, эквивалентом земли. Вертикальная парность отсылает к вертикальному образу мира, мировому дереву, в рамках балканской картины мира имплицитируя одновременно и мотив гор, и мотив внутренних вод как способа передвижения по суще. Возникает типичное для балканской модели мира двоение/совмещение противоположных признаков — земля/вода, нижнее/верхнее, жизнь/смерть. Характерна и двойственность акцентирования/нарушения границы: девиз везиря из рассказа «Мост на Жепе» *в молчании надежность* — знак непроницаемости (или маркированной проницаемости) границы между мирами посредством голоса (ср. роль акустического кода в нарушении сакральной границы — Цивьян 2008, 274–277).

6. Тема моста значима для творчества Иво Андрича, она несет в себе следы мифопоэтики погребального перехода с эротическими коннотациями: в рассказе «Мост на Жепе» (1925) показательна метафора *оседлать реку как коня или женщину*. В романе Андрича «Мост на Дрине» (1945) мост является эквивалентом жизни как постоянных смен состояний и переходов, характерного для Балкан смешения культур. У Андрича в рассказе «Мосты» (1933) возникает и тема перехода как знака специфически балканской утопии: «вся наша жизнь — переход, мост, края которого уходят в бесконечность и в сравнении с которым все земные мосты — лишь детские игрушки, бледные символы. А вся наша надежда на той стороне» (Андрич 1976, 515). В рассказе «Мост на Жепе» образ безымянного строителя моста соответствует древним представлениям о его жреческой функции (ср. этимологию слова *понтифик*). Утопическая составляющая вертикальной оси мира указывает на пропступающий сквозь универсальные значения уникальный балканский текст: «Со стороны белоснежная, смело выгнутая арка казалась путнику одинокой и чуждой всему, что ее окружало, она поражала, как светлая мысль, случайно залетевшая сюда и запертая сомкнувшимся кольцом угрюмых и диких гор» (Андрич 1976, 26).

7. Мотивы *двери* (как центрально-осевой симметрии) и *моста* (как симметрии относительно горизонтальной оси) в связи с балканской погребальной иконографией проливают свет на проблему связи симметрической парности с семантикой погребальной обрядности, а также проясняют более общий вопрос о соотношении символа и визуальной наррации. Рельеф из монастыря св. Наума демонстрирует, как благодаря эротическому компоненту погребальной символики, вводящему тему динамики жизненного цикла, переход через опасную границу переводится из пространственного кода в код

временной (последний акцентирован актом копуляции жертвенных животных). Аналогичным образом географические реалии Балкан (море + горы + озера/реки) в качестве специальной координаты предопределяют, генерируют судьбу региона (в частности, маркированность краткой протяженности жизни в условиях постоянных войн) в качестве координаты темпоральной. То же самое происходит и в нарративной структуре охридского рельефа: статичное изображение становится визуальным нарративом (переход от пространственной доминанты к темпоральной как имплицитированной вербальности), воспроизводящим один из элементов космогонического мифа в его проекции на балканский мифологический текст культуры.

Литература

- Андрич 1976 — *Андрич И. Избранное*. М., 1976.
- Бараг 1981 — *Бараг Л. Г. Сюжет змееборства на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор*. М., 1981. С. 160–188.
- Злыднева 2002 — *Злыднева Н. В. «Поцелуй — это мой путь в Дамаск» // Национальный Эрос и культура*. М., 2002. С. 461–480.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Он же. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М., 1995. С. 213–222.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. М., 1993.
- Цивьян 1990 — *Цивьян Т. В. «Миорица» — уникальное и типовое // Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира*. М., 1990. С. 185–193.
- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста*. М., 1999.
- Цивьян 2008 — *Цивьян Т. В. Язык: тема и вариации. Избранное в двух книгах. Книга первая. Балканистика*. М., 2008.
- Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности*. М., 1978.
- Baaren, Kvaerne 1985 — *Baaren van T. P., Kvaerne P. Tibet Bon Religion*. Leiden, 1985.
- Bešlagić 1971 — *Bešlagić S. Stećci. Kataloško-topografski pregled*. Zagreb, 1971.
- Wenzel 1965 — *Wenzel M. Ukrasni motive na stećcima*. Sarajevo, 1965.

Н. В. Брагинская (Москва)

ОБЫЧНОЕ И СТРАННОЕ В ИНИЦИАЦИИ АСЕНЕТ

Инициационный комплекс является схемой не только сюжетов, текстов и обрядов, связанных с взрослением и приобретением брачного партнера, но по тем или иным причинам в нем заключены семантические прообразы и других обрядов перехода и трансформаций. Роман о любви легко описывается в терминах романа воспитания, но не наоборот: взросление подразумевает приготовление к браку, но из брака не следует взросление.

Греческий роман в целом укладывается в схему инициации, ведущей к браку. Герои романа (вопреки Бахтину) развиваются, меняются, их «недостача» имеет не только физический или механический характер. Развитие затрагивает преимущественно героя, как и в сказке ищет невесту герой. Однако как в сказках и в мифах существует также сюжет Исиды-Психеи, так и в романах и героини и перемещаются в пространстве и внутренне проходят некий путь. Херей Харитона после долгих испытаний становится достоин своей жены, Габроком Ксенофонта изведал силу Эрота в своих скитаниях и сопротивлении посягательствам на него, оба героя романа Ахилла Татия проходят путь от легкомысленных влюбленных к преданным и целомудренным супругам, у Лонга сохранена или обыграна тема древнего ритуала в знаменитой сцене влюбленных, которые не понимают, что им делать и т. д. Но ничего специально обрядового роман не содержит, любовь и брак — реальность, и доказать, что испытания, которые выпадают на долю любящих имеют какое-то отношение к инициации, а не к тому обстоятельству, что без разлуки и приключений не о чем было бы рассказывать, довольно сложно.

В этом смысле представляется важным, что «Иосиф и Асенет» — наиболее ранняя из грекоязычных историй о преодолении препятствий на пути к браку — содержит описание ритуалов перехода непосредственно в самой ткани повествования; никакой «реконструкции» и анализа, вытаскивания «корней», как в случае с морфологией сказки и ее историческими корнями у В. Я. Проппа, не требуется. При этом связь инициации и брака тоже не требует доказательств, поскольку вся инициационная часть, а именно: обращение к истинному Богу и присоединение к народу Израиля через пост, покаяние, а затем вкушение особой божественной пищи из рук небесного вестника явным образом описаны и называются условием брака Асенет и Иосифа.

Может показаться, что текст сочинен в каких-то научных целях, чтобы продемонстрировать очевидность, то, что в других случаях нужно «извлекать» и доказывать, как делал это Керены в книге «Греко-ориентальный роман в историко-религиозном освещении» (1927).

В данном случае нас будут интересовать два обстоятельства в описании мистериального посвящения-обращения и брака героини. Эти обстоятельства касаются подчеркнутой «незавершенности» обряда перехода. Первое — отказ от омовения.

Омовение, как известно, входит во многие обряды, им может начинаться или завершаться обряд перехода, а могут, как в случае с Крещением, существовать два омовения: главное — собственно Крещение и через семь дней по древнему чину и немедленно в настоящее время после Крещения и Миропомазания, происходит «Измытие», то есть смывается помазание миром — Дар Духа, чтобы новокрещеный мог перейти к обычной жизни.

Асенет после семидневного поста ослабла, и ее воспитатель испугался, ее увидев. «18.7–10. И вспомнила Асенет слова дядьки своего, как говорил он ей: “Поникло лицо твое”. И вздохнула она тяжко, и весьма опечалилась, и сказала: “Горе мне нечастной! Поникло лицо мое. Увидит меня Иосиф и презрит”. И оборотилась она к воспитаннице своей: “Принеси мне чистой воды из источника, и умою лицо свое”. И та принесла ей чистой воды из источника, и налила ее в чашу. И склонилась Асенет умыть лицо свое, и в воде увидела его, и было оно, как солнце, а глаза ее — как восходящая денница, щеки ее — как поля Всевышнего, а румянец на щеках — как кровь сына человеческого, губы ее — как роза жизни, [начавшая распускаться], а зубы ее — как воины, выстроенные к битве], волосы главы ее — как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими, а шея ее — как кипарис прекрасный, [груди же ее — как горы Бога Всевышнего]. И как увидела себя Асенет в воде, изумилась увиденному, и возрадовалась великой радостью, и не умыла лица своего, сказавши: “Не смыть бы мне красоту эту великую”»¹.

Таким образом, не происходит того, что подобно «измовению» в христианском обиходе. Происходит — и это подчеркнуто — какая-то остановка. В самом описании красоты Асенет очевидны «преувеличения», которые однако не являются просто гиперболами. Ведь с Асенет происходит превращение. Из девушки она становится существом ангелическим, «космическим». Вестник сообщает ей, что она станет «Градом убежища», чем-то не вполне

¹ Здесь и далее цитируется неопубликованный перевод, выполненный автором вместе с В. В. Писляковым, М. С. Касьян и А. И. Шманной-Великановой.

человеческим, «потому что многие племена, к Господу Богу Всевышнему <прибегшие>, в тебе найдут убежище, и многие народы, Господу Богу покорившиеся, под крылами твоими укроются, и спасутся в стенах² твоих те, кто прилепился к Господу Богу Всевышнему во имя обращения». И она этим Градом становится: «И сказал Иосиф Асенет: “Благословенна ты от Бога Всевышнего и благословенно имя твое вовек, ибо Господь Бог утвердил стены твои [в вышних и] стены твои адамантовые, [стены жизни], потому что сыны Бога Живого вселились в Град убежища твой, и Господь Бог будет царствовать над ними во веки веков”». Это не пророчество, это уже свершилось, хотя Иосиф после этих слов обнимает Асенет. Так и Левий, держа Асенет за руку, видит «место ее упокоения в вышних, [и стены ее, как стены нерушимые вечные, и основания ее основаны на глыбах седьмого неба³]. Не переставая быть земной женщиной (Асенет выходит замуж, рожает детей), она уже существует как небесный Град, цитадель, где все прибегнувшие к Богу обретут спасение». Таким образом получается, что обряд перехода развивается в земном плане — Асенет становится еврейкой и выходит замуж за Иосифа, и одновременно, останавливается замирает в точке полноты превращения в плане вечности или откровения.

Подобная «остановка» есть и в браке Асенет и Иосифа. Почему-то настойчиво повторяется мысль, что она будет вечной невестой, а Иосиф — вечным женихом.

Пентефрей хочет выдать Асенет за Иосифа: «4.8. Так вот, послушай, дитя мое, я отдам тебя ему в жены, и ты будешь ему невестой, а он станет тебе женихом на вечные времена». Вестник Бога Человек сходит с неба в башню Асенет и обращается к ней: «15.6. Мужайся, Асенет, дева чистая. Се ныне дал я тебя в невесты Иосифу, и он станет женихом твоим на вечное время». И через несколько стихов повторяет: «15.9. И придет к тебе Иосиф сегодня, и увидит тебя, и возрадуется о тебе, и полюбит тебя, и станет женихом твоим, и ты станешь невестою его на вечное время». Наконец Асенет сама рассказывает о явлении божественного вестника Иосифу: «19.5. И пришел ко мне ныне Человек с неба, и дал мне хлеб жизни — и я ела, и дал мне чашу благословения — и я пила, и сказал мне: “Отдал я тебя ныне в невесты Иосифу, и он будет тебе женихом на вечное время”. Только тогда, когда фараон венчает Иосифа и Асенет произносятся юридически точные формулиров-

² Слово оригинала может толковаться не только как *стены*, но и как *крепость*.

³ Текст в квадратных скобках не засвидетельствован по-гречески. Реконструкция на основе сирийского, армянского и одного из латинских переводов.

ки «дать в жены», как и в первой реплике Пентефрея: «21.2–5. И встал Иосиф утром, и отправился к фараону, и сказал тому: “Дай мне в жены Асенет, дочь Пентефрея, жреца Гелиополя”. И возрадовался фараон радостью великой, и ответил Иосифу: “Не она ли была обещана тебе от века? Да будет женой твоей отныне и на вечное время”. И послал фараон позвать Пентефрея [и пришел тот], и привел он Асенет, и подвел ее к фараону. И увидел ее фараон, и изумился красе ее, и сказал: “Благословит тебя, дитя, Господь Бог Иосифа, и пребудет краса твоя вовек, ибо [по праву] избрана ты Господом Богом Иосифа в невесты Иосифу, ибо он — первородный сын Божий, а ты наречёшься дочерью Всевышнего и невестой Иосифа отныне и до века”».

Таким образом, когда Асенет «дают в жены» Иосифу, она становится его «невестой», а не наоборот. Подобным образом в Откровении: «21.9. И пришел ко мне один из семи Ангелов, у которых было семь чащ, наполненных семью последними язвами, и сказал мне: пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца».

Образ «невесты», которая никогда не прекращает быть невестой, и брачного пира Агнца, которому не предвидится конца⁴, известен в христианской традиции из Откровения, где Новый Иерусалим, спускающийся с неба описывается как украшенная невеста: «21.2. И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего». Этот образ имеет корни в Ветхом Завете, где Иерусалим, дочь Сиона предстает как невеста или жена. Брак является символом союза Бога и его народа. Но образность Откровения иная: абсолютизируется полнота, не имеющая развития, вечность. Здесь переход останавливается, потому что происходит полное превращение, без продолжения жизни того же существа в ином состоянии, как в «обычном» обряде перехода. Цель обрядов инициации, брака, проводов умершего и др. состоит в том, чтобы подготовить члена сообщества к его новой роли — взрослого, женатого, покойного. Подобия тому, что происходит с Асенет, можно видеть в обретении особого дара, например, шаманского, причем шаманы, как и Асенет, могут находиться сразу в двух планах: любое камлание есть пляска на земле и одновременно космическое путешествие.

В «Иосиф и Асенет» текст своими «странныстями» обращает внимание на то, что происходит не только обряд перехода, но и трансформация в иное существо. И чтобы это парадоксальное явление обнаружить, автор как бы

⁴ Откр. 19.7–9: «Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя»; 19.9: «И сказал мне [Ангел]: напиши: блаженны званные на брачную вечерю Агнца».

раздваивает героиню на земную Асенет и ее небесное подобие, не вполне даже антропоморфное. Обряд, который описывает Асенет, не реальный, хотя и строится по модели реального гиура. Поэтому, хотя целью Асенет является даже не вообще присоединение к народу Божию, а замужество, смыслом совершаемых ей и над нею обрядов предстает обращение к истинному Богу, то есть нечто, не сводимое к социальной функции обряда. Чтобы показать это, автор разводит инициацию, завершающуюся браком (Асенет присоединяется к народу Израиля, выходит замуж за Иосифа и рождает родоначальников колен Израиля), и мистическое преображение Асенет в Град Убежище.

Т. Ф. Теперик (Москва)

«РИТУАЛ» ПОСЛЕ СНОВИДЕНИЯ: ПОЭТИКА КОМПОЗИЦИИ (ГРЕЧЕСКИЙ И РИМСКИЙ ЭПОС)

Исследуя литературные сновидения, нельзя не учесть дискурс жанра, поскольку типология описания, характерная для одного жанра, невозможна для другого. Например, эпический текст позволяет описать сон автору, драматический, во всяком случае, античный, такой возможности не даёт. Отличается и число снов в эпосе и в драме (в эпосе их, естественно, больше). Именно с этим связана поэтика онейротопа¹, элементы композиции которого в эпосе отличаются большим разнообразием.

Поэтому и смысл «ритуала», связанного со сновидениями, в эпической традиции существенно различается. Различия в культурно-историческом опыте имеют значение, но важны и разные художественные задачи авторов. И если историка и культуролога заботит эволюция тех конкретных, имевших место в исторической реальности религиозных действий, которые следовали за сновидениями, то филолога — каким оказалось художественное отражение этого процесса, каков художественный смысл изображения в литературе «ритуала», связанного со сновидениями.

¹ Об онейротопе и онейротопике см. Теперик Т. Ф. О поэтике литературных сновидений // Русская словесность. М., 2007, с. 12–17.

Слово «ритуал» употребляется в данной работе достаточно широко. Хотя речь и идет о действиях религиозного характера, свойственных одной и той же ситуации, характерны они для индивида, а не для коллектива. Кроме того, хотя описание обрядов, связанных с эпическими сновидениями, обладает определенным сходством, они в достаточной степени вариативны, и недостаточно, так сказать, «ритуализованы»².

Отличается и поэтика постсновидческого «ритуала» в греческом и римском эпосе. Сходство «ритуала» в гомеровских поэмах и в «Аргонавтике», прежде всего, — в композиции онейротопа. Так, если сами по себе разного рода молитвенные обряды обычно следуют за сновидением, то изображение их в текстах Гомера и Аполлония, напротив, начинается именно с них. Речь не идет о том, что описание сновидений в греческом эпосе *всегда* начинается с описания «ритуала», которым сновидения заканчиваются. Речь идет лишь о том, что если сновидение сопровождается «ритуалом», то в тексте изображению сновидения он предшествует. Так, описание последнего сна Пенелопы начинается с молитвы Артемиде, сна Кирки — с омовения морской водой, а сна Эвфема — с гимна Гермесу. И если в содержании «ритуала» нет видимого сходства, то в художественной функции оно есть и связано с тем, что эти сны не вполне понятны сновидцу: каким бы ясным не было содержание сна, смысл его до определенного момента от сновидца скрыт. Пенелопа не понимает, что означает появление в ее сне Одиссея; Кирка не понимает, что означают потоки крови и огня, заливающие её дом; Эвфем не понимает, что значит соединение с девушкой, родившейся от комка земли. Дальнейшие события устранит неясности сна (Одиссей вернется домой; Кирка догадается, что приход Ясона и Медеи связан с убийством Апсирта; Ясон поймет, что следует делать с комком земли), но в момент описания сновидения эта неясность существует: сновидец *вспоминает* о своем тревожном сновидении, и оно, таким образом, изображается не в момент его возникновения, а позже. Чем и объясняется обратная композиция и сама возможность описания постсновидческого «ритуала» раньше самого сновидения.

Молясь Артемиде, Пенелопа рассказывает о своем сне, и тогда о нем узнает Одиссей. Омовение происходит на морском берегу, где и случится встреча аргонавтов с Киркой. Эвфем вспомнит о своем сне во время молитвы Гермесу — так о нем узнает Ясон. Иными словами, действия, связанные со снами, характеризуют не столько персонажа, сколько его сон. На вопрос

² О различии между ритуалом, ритуальными и ритуализованными формами поведения см. Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику // Арханческий ритуал в фольклорных и литературных памятниках. М., 1988, с. 53.

о том, почему не Пенелопа совершаает омовение, а Кирка, или почему Эвфем молится не Артемиде, а Гермесу, может быть предложено несколько вариантов ответа³, но нельзя не принять во внимание и роль гендерного фактора (героиня молится богине, герой — богу), и разницы божественного и человеческого планов. Кирка — не человек, она сама — божество, волшебница, поэтому и действия ее в связи со страшным сновидением не религиозные, а символические. Тем не менее, во всех случаях между смыслом сна, реакций сновидца и его действиями после сна существует связь, и именно она влияет на композиционную инверсию в онейротопе, которая в «Энеиде» отсутствует⁴.

Автор ли, персонаж ли рассказывает о снах в поэме Вергилия, изображение «ритуала» всегда находится в конце онейротопа, а не в начале его. Наибольшее число снов в «Энеиде» (5) приходится на долю Энея, 4 из них заканчиваются «ритуалом». Но если в греческом эпосе постсновиденческий «ритуал» был, главным образом, определен смыслом сна, то в «Энеиде» он в большей степени связан с психологическим состоянием и характером сновидца. Как ни поражен Эней явлением ему во сне Пенатов, тем не менее, после сна он почитает богов (*cortipio stratis corpus tendoque supinas // ad caelum cum voce manus, et munera libo // intemerata focis* — Aen. III, 176–178). А после явления во сне умершего отца он читает Весту (*cinerem et sopitos suscitat ignis // Pergameumque Larem et canae penetralia Vestae // farterio et plena supplex ueneratur acerba* — Aen. V, 743–745). Правда, после явления во сне Гермеса, требующего немедленного отплытия из Карфагена, Эней, казалось бы, не совершает никаких действий. Но, поскольку Гермес торопит его, и он торонит своих спутников, не забывая все же с молитвой обратиться к тому, кто явился ему во сне: «*sequimur te, sancte deorum, quisquis es, imperioque iterum paremus ovantes. Adsis o placidusque iuves et sidera caelo dextra feras* — Aen. IV, 575–579). Таким образом, Эней — не пассивный исполнитель обрядов, он самостоятелен в выборе «ритуала». Об этом свидетельствует и последний сон, где Тиберин советует ему заключить союз с Паллантеем, и говорит о том, что сначала надо принести жертвы Юноне, чтобы смягчить её гнев, и лишь потом ему, речному богу: *Iunoni fer rite preces, iramque minasque // supplicibus supera uotis. mihi uictor honorem // persolues* — Aen. VIII, 60–62).

³ Прежде всего, связь с конкретными верованиями и обычаями эпохи.

⁴ В поэме Лукиана «Фарсалия» сны есть, но никакого «ритуала», связанного с ними, нет, что объясняется как жанровой спецификой исторического, а не мифологического, эпоса, так и мировоззрением автора, негативно относящегося к разного рода обрядам.

Однако Эней этого не делает, и почитает именно Тиберина (Aen. VIII, 71–78), что является еще одним из опровержений мнения о слишком большой приверженности формальному следованию обрядам главного героя поэмы Вергилия. Как и тот факт, что после сна с Гектором, в горящей Трое, Эней не совершает никакого «ритуала», так как потрясение от того, что он видит наяву, сильнее, чем от увиденного им во сне. Как исполнению обрядов, так и их не исполнению всегда есть объяснение, и связано оно с чувствами и характером персонажа в конкретной сюжетной ситуации. Поэтому в тех случаях, когда онейротоп не заканчивается «ритуалом», он заканчивается сравнением, комментирующим происходящее, хотя различия между функцией сравнений существуют. Сравнения после снов Диодона и Турна иллюстрируют чувства, которые являются определяющими для характера каждого из этих персонажей в целом; сравнение, которым заканчивается сон Энея, — его психологическое состояние в данный момент. О сильном потрясении каждого из героев свидетельствует и тот факт, что само их поведение в связи с увиденным сном описывается как безумное⁵. Несмотря на то, что содержание снов разное (Энею снится мертвый Гектор, велящий ему покинуть Трою и искать новую родину; Диодоне — преследующий ее Эней; Турну — фурия Аллекто, передающая волю Юноны начать войну против троянцев), между чувствами сновидцев есть сходство.

Сравнения, где Эней, смотрящий на горящий город, подобен настуху, видащему с горы, как огонь и буря губят его поля, Диодона — героям греческой мифологии, безумие которых не позволяет им видеть истины, а мечущийся в поисках меча Турн — котлу, готовому взорваться от кипящей воды, прежде всего, свидетельствуют об очень сильных эмоциях. Можно ограничиться наблюдением, что функция этих сравнений заключается в том, чтобы сделать всю картину более наглядной. Вопрос лишь в том, какова сама картина. Почему, например, после явления во сне умершего Анхиза Эней исполняет постновидеческий «ритуал», а после того, как ему снится умерший Гектор, он этого не делает? Потому ли, что, в отличие от эпизода со сном Анхиза, рассказывает о сне сам сновидец, а не автор? Но и о явлении Пенатов рассказывал он же, и в той же самой ситуации (на пику у Диодона). Следовательно, выбор заключительного элемента в композиции онейротопа («ритуал» или сравнение) диктуется не дискурсом прямой или косвенной речи, а определен иной задачей, более сложной, связанной с изображением внутреннего мира.

⁵ «Среди ужасов гибнущей Трои... Эней сам свидетельствует о своём тогдашнем безумном состоянии» (Топоров В. Н. Эней — человек судьбы. М., 1993, с. 87).

Действия персонажа, следующие за сновидением, несомненно, являются одним из позитивных⁶ обрядов. Но когда герой, либо в силу исключительности ситуации, либо в силу определённых черт характера, слишком потрясен увиденным, то его поведение после сна может и не содержать «ритуала» — ни в вербальной, ни в невербальной форме. Тогда для характеристики его чувств автор использует сравнение. И хотя снов с «ритуалом» в «Энеиде» больше, чем в обеих греческих поэмах, снов, заканчивающихся тем художественным средством, которое является одной из форм авторского присутствия в тексте (т. е. сравнением), оказывается тоже больше. Это связано с постоянно увеличивающейся ролью снов как одного из важных художественных средств эпической поэзии античности, что в наибольшей степени и повлияло на художественный смысл изображения той формы поведения эпического персонажа, которую мы достаточно условно обозначили как «ритуал» после сновидения.

⁶ «Позитивный обряд есть способ выражения желания, он представляет собой действие, а не отрицание действия» (*Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. М., 1983, с. 17*).

МАРАФОНСКИЕ ПРЕДАНИЯ *

Марафонская битва имеет в европейской истории особое значение, недаром Дж.Ст.Мильль писал, что для британцев она важнее битвы при Гастингсе; при этом, как замечено еще в 1920-м специально посвященном Марафону номере «Journal of Hellenic Studies», «Марафон, едва ли не самая важная из битв классической древности, описана особенно бессвязно»¹ — так оно и есть. Зато бесспорно, что после битвы под Акрополем появилось святилище Пана, а это имело результатом его включение в общегреческий пантеон, ассоциацию с ним мифологических персонажей и сюжетов, словом, пополнение мифологического ресурса. Но сначала вкратце о самой битве: тут главный источник — Геродот (немного есть и у Непота, но о нем позже).

Итак, Мильтиад построил свое во много (или в несколько) раз меньшее войско напротив персидского и в ту же ширину, так что шеренг получилось мало; особенно тонким строй был в центре. Построились греки в восьми стадиях (примерно в миле) от персов, а затем по сигналу пустились бегом — и «персы решили, что афиняне сошли с ума». Противники встретились, греческий центр был прорван, но преимущества молниеносной атаки сохранились, крылья персидской армии оказались смяты, битва затянулась — и персы, на ходу поменяв план, устремились к кораблям, чтобы атаковать беззащитные Афины с моря. Однако греки успели повредить часть кораблей, и персы поспешили уплыть — а афиняне построили то самое святилище, а потом еще несколько, одно на островке рядом с Саламином, и Эсхил утверждает, что под Саламином Пан тоже помогал грекам (Pers. 447–455).

Но при чем тут Пан? Геродот рассказывает, что при приближении персов афиняне отправили в Спарту за помощью гонца и что на пути через Аркадию ему явился Пан и спросил, почему афиняне им пренебрегают, хотя он «уже бывал им полезен и еще будет» (ἡδη χρησίμου, τα δ' ἔτι καὶ ἐπομένου) — потому-то, «едва дела наладились» (εὖ ἡδη τῶν πραγμάτων), афиняне воздвигли ему святилище (VI.105). Об участии Пана или иного божества в Марафонской битве Геродот не сообщает, но Пана знает хорошо, считает сыном Пенелопы и отождествляет с египетским Мендесом (II.145–146). Чем

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-04-00286а.

¹ S. Casson. Cornelius Nepos: Some Further Notes // JHS. XL (1920). P. 43.

Пан раньше был «полезен» афинянам, об этом ни Геродот и никто другой не говорит, хотя тут может быть намек на ходящих через Аркадию путников, естественно зависящих от местного лешего, пусть история о встрече скорохода с Паном явно возникла *ex eventu*.

В претендующих на достоверность (непоэтических) текстах есть еще по меньшей мере две легенды о сверхъестественных существах при Марафоне. У Геродота марафономах Эпизел рассказывает, что некий бородатый великан убил его товарища, а сам он, Эпизел, ослеп — правда, помощью такое не назовешь. Зато Павсаний передает марафонский рассказ о неком герое Эхетлайосе, который бил персов сохой и многих побил. Ясно, что обстановка располагала к мифопорождению — но зачем нужен Пан, чужой и невоинственный бог, когда есть собственная Афина, а прямо на Марафонском поле святилище Геракла? Видимо, как отмечают Бедекер и Сайдер, афиняне и с ними Геродот верили во что-то «Pan-related», случившееся во время битвы, но что это было — неизвестно².

Вообще, хотя Марафон способствовал карьере Пана, все древние только повторяют, что он помог афинянам, но как помог — не обсуждают, а либо просто констатируют факт помощи (как в эпиграмме псевдо-Симонида), либо пересказывают Геродота (как Павсаний в гл. 28 «Аттики»), хотя у Геродота помощи Пана при Марафоне не сказано. Словом, хотя миф датируется с точностью почти до месяца, этот миф — лишь краткое сообщение, пусть вполне мифологическое (авторитетное, неверифицируемое и даже подтверждаемое культом), но не вызывающее ни вопросов, ни рассказов.

В новое время связь культа Пана в Афинах с Марафонской битвой почти не подвергается сомнению, однако отсюда часто делается неверный по сути вывод, что Пан помог афинянам радикально, чуть ли не сам побил всех персов, — а ведь древние говорят только о помощи, которая могла проявиться в чем-то частном. Итак, едва в XIX веке возникает мифологическая наука, возникает и некоторый интерес к тому, как же Пан помог афинянам. Известно, что Пан мог вселять непреодолимый ужас (панику) — не мог ли он вселить панику в персов? Теоретически да, но тогда среди персов началась бы паника — а ничего подобного не пишут ни Геродот, ни даже Непот, у которого в биографии Мильтиида есть небольшое и не очень правдоподобное описание битвы. Правда, у Непота персы, как положено варварам, при виде доблести афинян «до того перепугались, что бросились не в лагерь, а к кораблям».

² D. Boedeker, D. Sider. *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*. Oxford, 2001. P. 144.

Пана Непот не упоминает, молниеносную атаку тоже, испуг персов для него, знающего дальнейшее развитие событий вплоть до Александра, — дело естественное, и все же у него упомянуто о страхе. Это важно, потому что Непота читали в школах всегда, а Геродота не читали, и наверное именно Непот дал кому-то повод вообразить, что при Марафоне Пан вселил в персов панику. К сожалению, мне не удалось найти инвентора (вероятно, жившего не позднее середины XIX века), но подкрепил это идею своим громадным авторитетом сам Рошер: «...durch Sendung des Panischen Schrecens»³. На предшественников Рошер не ссылается, что же до источников (Hdt. VI.105; Paus. I.28.4; Clem. Al. Protr. 28 d), то у Геродота и Павсания в указанных местах ни о какой панике нет ни слова, а у св. Климента вообще нет ни Пана, ни Марафона. По существу, Рошер пересказывает новейший вариант мифа о Марафонской битве — тот, где афиняне победили потому, что Пан навел на персов панику, — но оформляет его как научное сообщение, что и вообще нередко присуще новоевропейским мифам.

В современной науке вопрос решается не столь однозначно: так, автор «Афинской религии» Роберт Паркер вопрос о панике деликатно обходит, предполагая, что Пан «напугал» врагов — это явно восходит к Непоту⁴. Совсем не верит в «панику» Филипп Буржо, чуть ли не главный специалист по Пану: ведь это персы решили, что афиняне сошли с ума, а о панике среди персов Геродот не сообщает⁵. Зато Роберт Гарланд в панику верит абсолютно⁶, и он же — единственный, кто верит, что Пана чтили в Аттике до Марафона; за второе его по справедливости корят, а за панику его не корят — тут за ним Рошер. Итак, в академических кругах вопрос остается открытым, зато в справочной литературе марафонская паника господствует, а в википедиях господствует абсолютно: как уже сказано, это новейший миф, авторитетный («научный») и неверифицируемый, притом превративший неизвестное краткое сообщение в связный и занимательный рассказ. Но так как древние говорят лишь о помощи, даже о «полезности», а это не может быть паника, позволю себе предложить гипотезу.

Воины идут в бой с боевым кличем, и греки не были исключением: ионийцы кричали *eleleu*, дорийцы — *alala*. Персидские воины тоже кричали, но разное, так как царь верстал войско по всей державе: скажем, даже в

³ W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. B. III (1). S. 1359.

⁴ R. Parker. Athenian Religion. Oxford, 1996. P. 164.

⁵ P. Bourgeaud. The Cult of Pan in Ancient Greece. Chicago, 1988. P. 65.

⁶ R. Garland. Introducing New Gods. 1992. P. 51–54.

бившемся при Марафоне экспедиционном корпусе были персы, саки, греки-ионийцы, могли быть лидийцы и другие — а значит, они использовали несколько кличей (в том числе *eleleu*). Вот что говорит о подобном Ливий, описывая битву при Заме, где этнически гомогенная армия Сципиона встретилась с этнически гетерогенной (в основном наемной) армией Ганнибала: «К этому добавим еще некоторые, казалось бы, мелочи... очень важные на поле боя: у римлян крик единогласный и потому более громкий и страшный — у врагов разноголосые восклицания множества разноязычных племен...» (Liv. XXX.34.1).

Конечно, сам по себе такой *congruens clamor* победы не обеспечивает (иначе римляне не проиграли бы Ганнибалу столько сражений), но после уже одержанной великой победы всё важно, особенно после такой великой, как при Марафоне. Притом именно при Марафоне греки и персы впервые встретились в поле, в регулярном сражении, и было особенно заметно, что греки идут в бой с единогласным кличем, — тем более, что, как ни быстро пробежала фаланга разделявшую войска милю, это минут пять, не меньше, так что не меньше пяти минут над полем звучало *eleleu*. Когда армии сходятся издали, начинается со стрельбы, кавалерийских операций, голосов не слышно — только при Марафоне войско с боевым кличем пробежало милю по чистому полю. Наверняка марафономахи помнили, как бежали: бежать в полной выкладке тяжело, бежать с сохранением строя тоже тяжело, а кричать при этом хором и того тяжелее — трудно не вспомнить о божьей помощи. Но подходящего божества не было: Алала, дочь Полемоса, упоминается лишь во фрагменте одного дифирамба Пиндаря (Diph. Frg. 78), и это явно поэтическая персонификация. Зато о Пане афиняне могли слышать, ведь многие ходили через Аркадию в Лакедемон и не только или слыхали о таких переходах, а Пан — аркадский леший, и путникам желательно о нем знать. И Пан *быстро бежит и громко кричит*, хотя не ради победы в бою, а потому что с криком гонит зверя. Он — охотничий бог, но не как Артемида (тоже громкогласая), то есть без лука и без своры собак, а дикий и сам себе загонщик, так что долго и быстро бежит, долго и громко кричит, и шум в горах аркадяне часто ассоциируют с его охотой, а значит, и прохожим эта черта аркадского лешего известна. В пользу такой гипотезы и то, что, хотя Пан был усвоен эллинами скоро и накрепко, но не как воинский бог, а как шумный леший (таков он и у Эсхила) — значит, он помог афинянам какой-то из своих традиционных способностей, однако не умением вселять панику (раз ее при Марафоне не было), а чем-то, что при Марафоне было, а это именно «бежать и кричать», потому что необычная атака афинян была для победы полезна, но и только.

МИФ О ЭДИПЕ В СВЕТЕ *LES RITES DE PASSAGE*

Если посмотреть на миф о Эдипе с ритуальной стороны, то в его основе обнаружатся *rites de passage*. Во всех вариантах мифа о Эдипе (у Гомера, Пиндара, Эсхила, Софокла, Еврипида и Аполлодора) постоянным элементом является *инцест*, соединенный с царским достоинством героя. вне этого царского контекста и вообще всей системы представлений о ритуальной функции священного царя инцест становится вульгарнейшим физиологическим фактом, лишенным всякого универсально-архетипического содержания. И в самом деле, кто стал бы интересоватьсяексуальными проблемами Эдипа, если бы он был рабом? Значение, впрочем, имеет не сам по себе инцест, а связываемая с ним *неправильность*, провоцирующая «перебои» в функционировании космосистемы (бесплодие земли, скота и женщин: *Зачахли в почве молодые всходы, / Зачах и скот; и дети умирают / В утробах матерей* (О. Р.)), в центре которой стоит священный царь. В зависимости от ритуальной системы (т. е. системы религиозных представлений, находящей свое наиболее полное выражение в ритуале и через ритуал) она может принимать форму инцеста, но также — отказа от ритуального соединения священного царя с богиней Земли (ср. Гильгамеша, отказывающего в своей любви богине плодородия Иштар, *alter ego* Матери-Земли: «Эпос о Гильгамеше». Таблица VI) или неправильного жертвоприношения (ср. Минosa, который приносит в жертву другого быка: *Apoll. Bibl.* III, 1, 3).

Ван Геннеп особо отмечает отличие ритуальных фактов от естественных на примерах ритуалов, имеющих своей темой наступление половой зрелости. Сам по себе физиологический факт половой зрелости не имеет никакого значения, если он не получает ритуально-социального оформления. Ритуальная реальность накладывается на естественную, моделируя ее в соответствии со своими принципами, которые могут полностью расходится с этой последней. Совсем не трудно, следуя логике ритуала, представить совершенно невероятную ситуацию, когда взрослый мужчина, способный к деторождению, не считается достигшим половой зрелости, поскольку он не прошел соответствующего обряда, который фиксировал бы его в этом новом качестве. Для мифа об Эдипе это несоответствие ритуального и естественного имеет фундаментальное значение, потому что Эдип не мог быть естественным сыном Иокасты, а только *ритуальным*, также как Исаак, «сын» девяностолетней

Сарры. В лучшем случае Исаак мог быть ее правнуком, но логика ритуала (потому что и здесь речь идет о ритуальном зачатии и рождении, которое в мифе становится реальным) — совсем другая, чем логика природы.

Ритуальная структура мифа о Эдипе вполне проявлена у Софокла (О.Р.), но остается скрытой в более ранних версиях Гомера (Od. XI, 271–280) и Пиндара (Ol. II, 39–42). У Гомера только проглядывает схема замещения одного царя другим, но в явно позднем восприятии, когда этот переход через убийство старого царя и женитьбе на царице-матери, сделался противным даже богам. У Пиндара обозначен только один аспект мифа, общий всем преданиям о первых царских родах: исполнение древнего пророчества. Предсказания в архаических системах были элементом ритуала. У Софокла, а также у Аполлодора оракул является ритуальным элементом, обозначающим переход Эдипа из одного состояния в другое.

Ван Геннеп выделяет три основные элемента во всех *rites de passage*: *séparation*, *marge*, *agrégation*. Аполлодор сообщает: «Когда родилось дитя, он отдал его пастуху, чтобы тот его выбросил, проколов ему предварительно лодыжки пряжкой» (Bibl. III, 5, 7). У Софокла говорится: *Младенцу же от рождения в третий день / Отец связал лодыжки и велел / На недоступную скалу забросить* (O. R., 694–696). В *Финикиянках* Еврипида Иокаста рассказывает: *Стопы ему пронзив железом острым, / Рабам его велит снести отец / На дальние утесы Киферона* (24–26). С какой целью? Чтобы младенец не убежал? Но он и ходить еще не умеет. Это членовредительство получает смысл только в контексте *rite de passage*.

Телесныеувечья имеют своей целью произвести, по словам ван Геннепа, «окончательную дифференциацию» членов одной группы от другой. Прокалывая лодыжки, Лайй совершают *ритуальный акт*, после чего происходит окончательное отделение (*séparation*) ребенка, дающее право на его умерщвление. Пребывание на горе и переход младенца от одних пастухов к другим соответствует промежуточному состоянию (*marge*). Совсем не случайно, что младенец передается пастухам, которые постоянно пребывают в этой промежуточной области, символизируемой горой Кифероном. Далее, согласно схеме, следует *agrégation*: пастухи передают ребенка жене коринфского царя Перибее, которая «вылечила ему лодыжки и назвала Эдипом» (Bibl. III, 5, 7), т. е. она устранила знаки *отделения* и дает ребенку *имя*, в результате чего он становится членом новой родовой группы.

Это его новое качество ставится под сомнение, а посему он должен повторить *rite de passage*, но уже в обратном направлении. Схема остается прежней, хотя речь теперь идет о вступлении в царское достоинство, путь к

которому лежит через серию ритуальных испытаний: Эдип убивает «отца», отгадывает «загадку» чудовища и женится на «матери». Но в какой-то момент эта *agrégation* также оказывается ложной, и для Эдипа начинается все с начала: *séparation, marge, agrégation* с тем отличием, что соединение становится окончательным отделением от людей, мира, жизни.

Отметим другую деталь, касающуюся Сфинги. У Софокла Сфинга остается где-то на далеком фоне, свидетельствуя о законности права Эдипа на царское достоинство: *А я пришел, / Эдип-невежда, — и смирил веянью, / Решив загадку, — не гадал по птицам!* (О.Р., 388–390). У Гомера она вообще не упоминается, а у Гесиода (Th. 326) никак не связана с Эдипом, а только с кадмейцами, в наказание которым Сфинкс порождается.

В версии Аполлодора (Bibl. III, 5, 7) особый интерес представляет то обстоятельство, что Сфинкс сидит неподвижно на горе, а фиванцы сами идут к ней, и она пожирает только тех, кто не может разгадать ее загадку. Здесь явно описывается *rite de passage*, но совершается он в стране смерти. У Софокла чудовище также является элементом *rite de passage*, но имеет другую функцию: оно испытывает притязывающих на царское достоинство. У Аполлодора Сфинкс испытывает души мертвых, проверяя их подготовленность на продолжение странствия по стране смерти в поисках места, где они могли бы окончательно успокоиться на каких-нибудь вечнозеленых лугах. Души также проходят по промежуточной сфере (*marge*): они отдалились от жизни (*séparation*), но еще не достигли соединения (*agrégation*) с миром вечноблаженных, путь к которому преграждает им чудовище, задавая загадку. Загадки, собственно, никакой нет: мертвый, как на суде Осириса, должен произнести ритуальную формулу. Если он не прошел похоронного обряда, т. е. ритуального *séparation*, в котором эта формула сообщалась, то он не знает ее, и его ожидает вторая и последняя смерть в угробе чудовища.

В позднем варианте Аполлодора, таким образом, вводится вполне самостоятельный сюжет, который в более ранних источниках отсутствует. Он привязывается к основному царскому ядру мифа через чудовище, с которым встречается посвящаемый, проходит ли он инициацию, вводится ли в царское достоинство или странствует по стране мертвых, но в любом случае речь идет о *rite de passage*, который составляет основу мифа во всех его вариантах, даже забывших о своем ритуальном начале.

Ван Геннеп рассматривает *rites de passage* внутри ритуальной системы, и в этом состоит значение его книги, хотя сведение на один уровень, например, представлений о загробном мире египтян и остяков оставляет в недоумении. Строго говоря, все ритуалы можно свести к *rites de passage*, даже когда объ-

ектом перехода является хлеб или вино. Основная цель ритуала есть перевод естественного элемента или существа в план сакрального. Поскольку ритуал совершается во времени, он делится на ряд промежуточных моментов, но не они важны, как замечает ван Геннеп, а общая цель, которая определяет трехчленную структуру *rites de passage* во всех вариантах.

Ритуал как элемент системы есть также способ познания сакральных оснований мирового бытия. Говоря о Элевсинских мистериях, ван Геннеп особо подчеркивает: «Я же, напротив, понимаю под ‘мистериями’ совокупность церемоний, которые переводят неофита из профанного мира в сакральный, ставят его в прямое и длящееся общение с этим последним» (*«Les rites de passage»*. Chap. 6) Центральной фигурой этих мистерий была богиня-мать Деметра. В чем конкретно они состояли, можно делать только предположения, но совсем не исключено, что центральным эпизодом (в наиболее архаичном слое) было ритуальное соединение сына, с которым отожествлялся посвящаемый, с богиней-матерью, в результате чего он получал сокровенное знание о ее всесодержащем лоне, в которое он должен был войти после смерти.

Этот мистериальный «священный инцест», думается, послужил ритуальным фоном-темой для трагедии Софокла. Ритуальная ситуация убийства отца и соединения с матерью становится в ней моральной проблемой. В этом состоит фундаментальное отличие трагедии от ритуала. Архаический ритуал «техничен», заботится исключительно о правильности. Чудовище, которое встречает мертвый, совсем не интересуется его добрыми или злыми делами. С собой душа несет не свои дела, а только ритуальную формулу, с которой она должна обратиться к стражу страны смерти.

Эдип убивает отца ритуально, и поэтому чудовище пропускает его в Фивы, открывая ему путь к царству. Совсем не исключено, что в древнем и забытом ритуале проходящий мимо чудовища на вопрос «кто ты?» должен был ответить «я — тот, кто убил моего отца и познал мою мать...». В трагедии ритуальная формула реализуется: Эдип реально убивает отца и вступает в кровосмесительную связь с матерью, за что он должен ответить перед судом своей совести, а не Сфинги, оценивающей правильность ответов претендентов на царское ложе.

Архаический ритуал был системой хтонического знания, и поэтому критика этой системы должна была начаться с ритуала. Если бы мы искали первого критического мыслителя в европейской культуре, то следовало бы назвать Эдипа. Он идет много дальше вопроса о своем роде, доходит до последних начал человеческого бытия,очных и хтонических, и поэтому слеп-

нет (а не просто выкалывает себе глаза) от ужаса, обнаружив их ложность и простоту. Этическая проблематика переходит здесь в экзистенциальную. Слепой Эдип приходит к тому же самому результату, что и слепой «прорицатель» Тиресий: *Увы! Как страшно знать, когда от знанья / Нет пользы нам!* (O. R., 319–320). В этих словах дана *summa* хтонического знания, обращенно-го исключительно к темному низу бытия, где обитают только чудовища.

Слепота Тиресия указывает на исключительно хтонический характер его знания: оно такое же слепое (и поэтому бесполезное и страшное), как и он сам. Что он знает? Судьбу, ведь он прорицатель, служитель Аполлона. Что предсказывает Аполлон Эдипу? *Пошел я в Дельфы. Но не удостоил / Меня ответом Аполлон, лишь много / Предрек мне бед, и ужаса, и горя: / Что суждено мне с матерью сойтись, / Родить детей, что будут мерзки людям, / И стать отца родимого убийцей* (O. R., 765–770). В ответах Аполлона является чистая негативность человеческого существования, и поэтому Эдип фатально направляется по пути чудовища, матери, ночи. Но есть ли другой путь? Трагедия останавливается перед этим вопросом, но она впервые его задает.

В определенном отношении Аполлона в качестве владетеля оракула, через который боги дают свои предсказания смертным людям, можно рассматривать как персонификацию ритуала в его специфической форме *rite de passage*. Он же является главной фигурой (хотя стоит за сценой) другой великой трагедии страшного и бесполезного знания: *Агамемнона* Эсхила. Бог дает страшное и бесполезное знание Кассандре, которое ведет ее к смерти. Все, кто коснулись Аполлонова «знания», ослепли или сошли в страну бесмысленных теней. Хтонический *rite de passage* претерпевает здесь свою радикальную трансформацию: становится переходом не к более высокому существованию, не *вечным возвращением*, на которое надеялся архаический человек, а однонаправленным движением к первобытной ночи небытия.

С. Б. Ильинская (Афины)

ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОГО МИФА В «ЧЕТВЕРТОМ ИЗМЕРЕНИИ» ЯННИСА РИЦОСА

Цикл драматизированных монологов Янниса Рицоса «Четвертое измерение»¹ — один из самых ярких примеров трансформации античного мифа в греческой традиции. Произведенный им радикальный сдвиг в интерпретации хорошо известных моделей и образов, сложившихся на протяжении веков и воспринимаемых в сознании сменяющихся поколений естественно и непринужденно, как безусловно достоверные, преображает исходный миф, однако не разрушает его основу. Модели не опровергаются, они живы, и хорошо их знающий читатель оценивает, насколько предлагаемый Рицосом вариант открывает в знакомом новые грани, опознает остро современные, но, как оказывается, вечные («древние») проблемы.

Исторический опыт Греции XX века — сокрушительное поражение в греко-турецкой войне 1919–1922 годов («малоазиатская катастрофа»), Вторая мировая война, германская оккупация, Сопротивление, гражданская война (1947–1949) — стал для Рицоса личным трагическим опытом. Вторая половина 50-х годов, когда он приступает к «Четвертому измерению», вошла в греческую поэзию как «трудное время», «трудные годы». Тяжесть поражения демократических сил вызывала у многих апатию и фрустрацию. В суете повседневности, в лабиринте новой, для вчерашних борцов «чужой» действительности поиск спасительной нити пролегал через беспощадный анализ прошлого. Поэзия явилась «единственным свидетелем послевоенной греческой драмы», только в ней «наш современник мог увидеть свое лицо, только она проливает свет на истоки нанесенных ему ранений», — напишет в 1964 году критик В. Леондарис.

В 1956 году Рицос издает первый драматизированный монолог («квази-диалог») «Лунная соната», ставший основой композиционного канона всего цикла. Подобно сценическим ремаркам в пьесах, краткое прозаическое вступление рисует место действия и представляет действующих лиц: героя, который произносит свою исповедь, и ее адресата, всего лишь безмолвного

¹ В первое сводное издание (1972) вошли шестнадцать монологов, написанных в 1956–1972 гг. При шестом издании сборника (1978) Рицос включил в него новый монолог «Федра» (1975).

слушателя, присутствие которого, однако, превращает монолог в партию диалога; это раскрывается в прозаическом заключении, содержащем развязку и в какой-то мере выражавшем суд автора и истории.

После «Лунной сонаты» Рицос напишет еще четыре «современных» драматизированных монолога. Их общая тема — утрата связей с реальностью жизни. В корпусе «Четвертого измерения» они, в отличие от последующих двенадцати, выделяются отсутствием мифологической основы, но связаны с ними идеей осмыслиения опыта, который выносит человек из диалога с жизнью и смертью, из соприкосновения со Временем и с Историей. Смысл и суть монологов — мучительное самопознание. Пользуясь мифом как зеркалом, поэт смело видоизменяет стереотипы, сопрягая ситуацию древней трагедии с сугубой современностью. Большая часть мифологических монологов базируется на троянском цикле (по Гомеру, Эсхилу, Софоклу, Еврипиду): с десятилетней Троянской войной ассоциируются исторические катаклизмы, которые довелось пережить и человечеству в целом и Греции в частности в XX веке. Устоявшиеся модели и роли переосмысливаются и трансформируются, причем в центре внимания Рицоса — не события, а метаморфозы сознания.

Монолог Агамемнона («Агамемнон», 1966–1970) представляет героя троянской войны после его бранных подвигов². Возвратившись в Аргос, он не испытывает ни гордости, ни удовлетворения, а лишь неодолимую усталость. Воспоминания о походе воскрешают «тысячи убийств, тайных и явных, тысячи ошибок...», приводят к пониманию того, что погоня за славой лишила его личной свободы и радостей жизни. Мифологический герой дегероизируется, победитель преображается в побежденного и с готовностью принимает смерть.

О погоне за славой горько сожалеет и Аякс («Аякс», 1967–1969), другой знаменитый герой троянского похода, уступавший в доблести лишь Ахиллу. Почувствовав себя жертвой обмана, лишившего его прав на доспехи убитого Ахилла, он впадает в безумие и обращает свой меч на стадо быков и овец, а когда рассудок к нему возвращается, кончает жизнь самоубийством³.

² Рицос опирается на трагедию «Агамемнон», первую в трилогии Эсхила «Орестея», но решительно смеет традиционные акценты. У Эсхила Агамемнон появляется лишь в третьем эпизоде, главным лицом по сути дела является Клитемнестра.

³ Монолог Рицоса основан на трагедии Софокла «Аякс», сюжет которой заимствован из XI песни «Одиссеи» и киклической поэмы «Малая Илиада», где центральное место отводится конфликту Аякса с Атридами, Менелаем и Агамемноном, которые обманом присудили доспехи Ахилла Одиссею, а после гибели Аякса намерены

Монолог — поток его мыслей перед этим последним шагом. У Рицоса Аякс испытывает не отчаяние, а скорбное раскаяние в том, что поддался обману и самообману, уступил тщеславию, жажде наград и похвал, не испытал в полной мере того, что открывается ему только на пороге смерти — красоты жизни. Как и Агамемнон, он побежден самим же собой.

Ощущение размышления и Елена⁴, некогда Прекрасная, виновница троянской войны, а теперь старая женщина, доживающая свой бесконечный век в полуразрушенном доме. Она умудрена пережитым и способна к трезвой оценке других и себя. Бессмысленными представляются ей войны, богатства, слава, даже ее былая красота, бесценными — неприметные дары повседневности, мимолетные светлые мгновенья, «второстепенное». То же чувствовали перед смертью Агамемнон и Аякс. Смерть витаёт во всех мифологических монологах «Четвертого измерения», призывающая к выбору между преходящими и непреходящими ценностями.

Особую триаду составляют в «Четвертом измерении» «Орест» (1962–1966), «Возвращение Ифигении» (1971–1972) и «Филоктет» (1965). Проблема жизненного выбора исследуется здесь в уже знакомом ключе рефлексии героев, которые не замыкаются, однако, в фаталистическом мироощущении. В монологе Ореста⁵ внимание концентрируется исключительно на мере свободы выбора. Размышление, взвешивающее все «за» и «против», развивается как тезис — антитезис — синтез. Тезис — предначертанность судьбы Ореста: сын Агамемнона и Клитемнестры, он должен отомстить за отца и пролить кровь матери. Антитезис — протест Ореста против заданной роли,

оставить его тело без погребения; за честь Аякса вступаются его брат Тевкр и Одиссей. У Софокла в основе лежат действия Афины; она помутнила рассудок Аякса, и вместо врагов он обращает свой меч на животных, обрекая себя на позор, которого не в силах будет вынести. У Рицоса эти сюжетные линии опускаются, и решение героя бросается на меч получает новую, психологическую интерпретацию.

⁴ В этом монологе мифологической канвы практически нет — лишь беглое упоминание известных по троянскому циклу имен да ностальгическое воспоминание о знаменитой сцене на стене Трои. Достаточным фоном, оттеняющим мироощущение престарелой Елены, служит уже одно ее имя, Елены Прекрасной, не нуждающееся в конкретных отсылках к ее прошлому.

⁵ Источник монолога «Орест» — вторая трагедия из «Орестеи» Эсхила «Хоэфры». Предначертанная Оресту месть за убийство отца убийством матери осуществляется у Эсхила исключительно по воле Аполлона. В последний момент Орест колеблется, но повеление бога непреложно. И, совершив убийство, преследуемый Эриниями, Орест ищет спасения в храме Аполлона. Отступление Рицоса от трактовки Эсхила радикально.

нежелание откликаться «на пафос напыщенных слов, устаревших», чувство ответственности за свое решение, человечность. Синтез — выбор предначертанного. Важная деталь — золотая (в античной традиции — посмертная) маска, под которой он скроет свое израненное страданием лицо. Его решение исполнить свой долг принимается как необходимость — ради «примера»,

действия, которое продолжает медленно, трудно историю, с многократными смертями и триумфами,

.....
с нестигаемой, необходимой, несчастной верой,
тысячи раз обманутой и тысячи раз удержанной
с помощью ногтей и зубов человеком;
темной подспудной верой, которая тайно
совершает подвиги, как муравей в темноте

(Перевод М. Павловой)

Маска символизирует у Рицоса выбранную роль. Перед выбором стоит и сестра Ореста Ифигения⁶. Однажды в детстве, заболев и подурнев, она согласилась надеть предложенную ей матерью маску лани, но целиком оставалась собой, «и только собой». Позже Агамемнон принес ее в жертву ради успеха троянского похода (на что Ифигения пошла добровольно), однако Артемида заменила ее ланью. Долгие годы Ифигения была жрицей в ее храме, в Тавриде, и уже в старости возвратилась в родной дом, где ее ожидали лишь запустение и отчуждение. Жизнь наделила ее такой зрелостью, что старая маска, которую она там находит, ей уже не нужна. Ее роль — самопожертвование служение другим. «Может быть, только мы двое познали, — говорит она Оресту, — что в мире утешения нет, и, наверное, только поэтому мы оба (хотя каждый в отдельности) добьемся того, что сумеем опять утешать и утешимся сами». Покидая дом и направляясь в Браврону, где ей суждено стать жрицей в новом храме Артемиды, она не надевает маску, хотя берет ее с собой.

Перед выбором — принять или не принять маску — оказывается и Филоктет, герой самого яркого и, пожалуй, самой глубокого мифологического монолога «Четвертого измерения». Участник троянского похода, друг

⁶ Монолог Рицоса «Возвращение Ифигении» связан с трагедиями Еврипида «Ифигения в Авлиде» и «Ифигения в Тавриде», но свою Ифигению поэт представляет нам в уже «поспетаврический» период, исходя из финального предсказания Афины во второй трагедии. Исповедь Ифигении — подведение итогов ее драматического пути.

Геракла, который подарил ему свой лук и стрелы, он был ужален змеей и, больной, со смердящей раной, оставлен ахейцами на пустынном острове Лемнос. Девять лет спустя жрец Калхант предскажет, что Трою не взять без оружия Геракла и без сына Ахилла, Неоптолема, и ахеи пошлют его за Филоктетом. Примечательно, что монолог (вопреки названию поэмы) произносит именно он, а не Филоктет⁷. С позиций жизненного опыта поколения сыновей, он рассматривает легендарный путь отцов с пониманием, но и критически. Ране Филоктета противопоставляется «незримая» душевная травма Неоптолема, нанесенная жестокостью войны, которая ворвалась в его детство. Самые острые переживания Неоптолема — от соприкосновения с изнанкой жизни, которую не в силах переделать «великая общая идея и цель».

По мере развития этой темы становится очевидным, что и рана Филоктета — тоже душевного свойства, а его одиночество вызвано потребностью «сравнить и помыслить», «взвесить». Именно «взвешенное» знание и вынесенное из него решение вновь включиться в борьбу составляет главную ценность ожидаемого от Филоктета вклада. Неоптолем, также готовый выполнить предназначеннное (войти в число ахейских воинов, которые спрячутся в деревянном коне и проникнут в Трою), прекрасно понимает, что

...оружье твое — это ты сам, ты честно добыл его
дружбой, трудом и потерями...

и что оно понадобится не только для того, чтобы овладеть Троей, но и в послевоенных испытаниях. Он предлагает Филоктету надеть «маску героя». Однако Филоктет «принял маску и положил ее на землю. Он ее не надел. Лицо его начало постепенно изменяться. Оно становилось моложе, отчетливее, реальнее. Казалось, что оно уподобляется маске... А маска так и осталась среди скал у входа в пещеру: она тоже сияла в таинственном покое ночи, словно выражая поразительное и непостижимое согласие с происходящим»⁸.

Путь выбран, и маска уступает место подлинной личности. И еще один чрезвычайно важный штрих из финальной авторской ремарки. Если в «Филоктете» Софокла развязку приносит божественное начало — появление Геракла, то у Рицоса роль божественного начала принимает на себя

⁷ В этой замене заложено концептуально важное отступление Рицоса от схемы Софокла, на трагедию которого «Филоктет» он опирается. Примечательно и то, что Одиссей, на которого у Софокла возложена очень важная отрицательная роль, у Рицоса отсутствует, и между безмолвствующим Филоктетом и Неоптолемом беспрепятственно происходит своего рода «диалог» поколений.

⁸ Поэма «Филоктет» цитируется в переводе Д. Самойлова.

песня моряков, которая долетает к пещере с берега: «Снизу, с берега, слышалась песня мореходов, какая-то простая народная песня о канатах, о мачтах, гребцах, звездах, великой тоске и отваге, о терпении — в ней все темное искрометное море и вся его беспредельность в человеческих мерках. Может быть, и Отшельник когда-то знал эту песню. Может быть, из-за нее он и принял решение».

Пользуясь выражением Рицоса из его статьи о поэзии Эренбурга, можно сказать, что в исповедях героев «Четвертого измерения» присутствует и «воспоминание с его особой таинственностью», и «память с ее обобщением», иными словами — опыт собственной жизни и итог философского размышления над нею. Как бы ни были пессимистичны их размышления о краткости человеческого века, в них находится место для «жеста, воплощающего терпеливое желание жизни быть и продолжаться». Признание «всебытности одиночества» и «нашей неспособности противиться историческому времени» не исключает возможности познать «из одиночества — братство», познать «тленность индивидуального времени» и вечность — «Общечеловеческого». Обратим внимание на окрашенные героическим стоицизмом строки из «Елены»:

Тем не менее, как знать,
может быть, там, где человек сопротивляется без надежды,
может быть, именно там начинается
человеческая история и красота человека...

(Перевод М. Павловой)

«ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА» В МИФЕ ОБ ИФИГЕНИИ: КАКОЯННИС ИНТЕРПРЕТИРУЕТ ЕВРИПИДА

Прежде чем начать разговор о Михалисе Какояннисе и Еврипиде, нужно сразу оговориться, что сопоставление априори неправомерно. Мы сравниваем целое с одной третью. Именно столько осталось нам от Еврипида — оставим за скобками интерполяции текста, особенно текста «Ифигении»! Мы не имеем ни визуального, ни акустического ряда, мы не знаем, как Еврипид представлял себе эту трагедию на сцене, в то время как фильм Какоянниса доступен нам в версии самого режиссера. Поэтому, следуя за диалогом Какоянниса с Еврипиодом, мы помним о навсегда потерянных для нас двух третях еврипидовской постановки¹.

Миф об Ифигении предоставляет благодатный материал для поиска «переходов» (ср. Padilla 1999: 15ff.), и «Ифигения» Какоянниса перегружена «табуированными знаками перехода». Фильм отражает переход от мира к войне, от жизни к смерти, показывает приготовления к убийству, ставшие лейтмотивом всего действия. Какояннис развивает «переходность» Еврипида до предела, всеми доступными ему техническими и поэтическими средствами.

Фильм «Ифигения» вышел на экраны в 1976 году². Это третий и последний фильм троянской трилогии Какоянниса, после «Электры» 1961 года и «Троянок» 1971 года, то есть хронологически режиссёр движется вспять — от убийства Клитемнестры через «Троянок» к убийству Ифигении.

Какояннис пользуется пестрой палитрой кинематографических приёмов, подчеркивая всякий раз, что зритель смотрит фильм, а не театральную постановку. К примеру, он снимает аргосские сцены в древних Микенах, и руины «оживают». Так же характерны лошади, вводимые всякий раз, когда кто-то приезжает или уезжает, и напоминающие о расстояниях. В греческой трагедии эту роль выполнял вестник, или же герой выходил на сцену с одной стороны, а выходил в другую (см. McDonald 1983: 137). При этом Какояннис сочетает «театральность» многих элементов, особенно хора, с

¹ Как известно из схолиев (*Schol. Arist. Ran.* 67), «Ифигения в Авлиде» была поставлена в Афинах после смерти Еврипида его сыном предположительно в 406 г. до н. э.

² Фильму предшествовала постановка Какояннисом «Ифигении в Авлиде» в Нью-Йорке в 1968 г. (См. MacKinnon 1986: 85.)

«реальностью» греческого пейзажа. Хор интегрирован в действие пьесы как целое и именно он осуществляет «переход»: хор подруг Ифигении поет по дороге из Микен в Авлиду, раскрывает ночью смысл песни Клитемнестры, предшествует разговору Ахилла с Клитемнестрой, на фоне приготовлений к жертвоприношению услаждает Ифигению свадебными песнопениями, присутствует почти постоянно в кадре с момента «раскрытия тайны» и отчаяния Клитемнестры... Театральная стилизация при этом сведена на нет, оливковые рощи и морской берег кажутся совершенно естественным фоном действия. Особую роль в фильме играют солнце и мрак как символы соответственно жизни и смерти. Клитемнестра поет дочери перед смертью песнь о солнце. Первый кадр фильма — диск солнца, последний — закат, солнце зашло не только для Ифигении, но и для Агамемнона, как «известно» зрителю.

Какояннис использует прием эмоционального вовлечения, «близости» зрителю. Возможно, тем самым он сдвигает греческую трагедию к мелодраме, но зато аудитория подчинена действию, потому что персонажи прежде всего соответствуют человеческой природе (ср. McDonald, MacKinnon 1993: 223–224). Какояннис с блеском добивается эффекта соединения античной трагедии с современным сериалом — он манипулирует эмоциями публики, вынужденной сочувствовать невинной жертве и беспомощной матери, наблюдать за злодействами отца и дяди, и вот зритель сдается в плен «сериала». И одновременно Какояннис привлекателен тем, что до конца оставляет иллюзию еврипидовской трагедии, он лишь сдвигает фокус, позволяя зрителю чувственно воспринять далекую от него античную драму.

Например, Клитемнестра — самозабвенная мать, поющая колыбельные детям. Характерна последняя сцена фильма, тоже явный «переход»: Клитемнестра с горькой ненавистью смотрит вслед удаляющимся кораблям, и «знающий» зрителю читает по ее лицу, чем обернется для Агамемнона его победа в Трое. Самодовольный софистический Ахилл Еврипида превращен Какояннисом в по-голливудски привлекательного молодого человека, готового отдать жизнь за Ифигению (ср. MacKinnon 1995: 112). Сама Ифигения гораздо более естественна и симпатична. Многие героические реплики еврипидовского текста удалены Какояннисом, и на первый план выведен естественный страх, и тем самым ее героизм стал более достоверен³. Она идет на смерть с выпачканным лицом после лесной погони — сцена, вставленная Какояннисом, кстати, одна из самых удачных в фильме, когда Ифигению преследуют в лесу

³ У Еврипида Ифигения принимает ценности героического «мужского» мира, где честь и слава стоят больше, чем семейные узы и жизнь. Ср. Eur. *Iph. Aul.* 1383–1386. См. Lefkowitz 1986: 98–99.

в параллель тому, как те же воины в том же лесу преследовали в первой сцене священную лань. Наконец, Какояннис представляет «живого» Агамемнона, чья «переходность» также символична: он то надевает, то снимает шлем, меняя таким образом ипостась: «полководец» — «человек». В финале фильма взбежав на холм как «отец» и увидев, что он опоздал, Агамемнон вновь надевает шлем, вновь становясь «вождем». Еврипид часто срывал традиционные маски с героев в полемике — так, Менелай говорит, что Агамемнон — слепой раб власти, на что Агамемнон отвечает, что Менелай — слепой раб женщины. Какояннис сохраняет эту сцену — также удачную, в ней достигнута знаменитая «полифония» трагедии! — но смягчает ее отцовскими чувствами Агамемнона. Ни у Еврипида, ни у Какоянниса больше нет гомеровских героев, управляющих своими страстями для достижения цели, их герои — жалкие жертвы своего героизма, и там, где у Гомера превалирует тема общественной победы, у Еврипида и Какоянниса — тема частного, внутреннего поражения.

Какояннис раздвигает границы театра географически, показывая Микены и путь из Микен в Авлиду; хронологически, обращаясь к «предыстории», к лани Артемиды и нетерпению войска в порту Авлиды; а также психологически, неоднократно подчеркивая близость Ифиннении с матерью. Действие еврипидовской драмы длится с ночи до вечера следующего дня. Какояннис начинает сценой перед убийством лани и завершает зловещим взглядом Клитемнестры вслед кораблям — посылом на события десять лет спустя.

Четыре ключевые сцены «обряда перехода» создают структуру фильма: пролог-святотатство с охотой на священную лань Артемиды, путь из Микен в Авлиду, преследование Ифигении в лесной чаще, и финальная сцена обряда жертвоприношения Ифигении, облаченной в венчальный наряд. Наименее «обрядовая», однако самая насыщенная и многогранная «переходная» сцена в фильме — ночь в дороге. Она, завершая прелюдию Какоянниса, предшествует первой сцене еврипидовской трагедии, разговору Агамемнона с рабом. Мать поет Ифигении песнь к Афродите: «Дай мне почувствовать радость любви, но избавь от дикой страсти». Хор подруг Ифигении подхватывает эту тему и говорит о «дикой страсти» Елены, бросившей все ради «варвара» Париса. «Подумай-ка, — шепчет последняя девушка, — начать войну из-за женщины!» Песнь Клитемнестры составлена из первых строк еврипидовского хора, отсылка к Елене — в продолжении партии, и таким образом, Какояннис обыгрывает всю тему хора, вскрывая ядро троянского мифа (*Eur. Iph. Aul.* 543ff.,ср. McDonald 1983: 138).

Какояннис верен «обрядности»: он вводит жреца Калханта, лишь упоминаемого другими у Еврипида. Калхант приносит Агамемнону весть о ро-

ковом жертвоприношении, Агамемнон попросит его ускорить обряд, чтобы поскорее случилось неизбежное, но Калхант откажется, сказав, что «всему свое время». Воины долго уверены, что речь идет о жертвоприношении «для свадьбы». Зловещая «игра в обряды» нравится режиссеру, он продолжает ее, используя полный аудио- и видео-арсенал кинематографических средств: сцена, когда Ифигения слышит, что ей быть жертвой, а не невестой, заключена между сценами приготовления к жертвоприношению, и, таким образом, чередуясь, они комментируют одна другую.

Кульминация фильма — смерть Ифигении, ее «победа», по ее собственным словам. Она просит принести свадебный наряд. Агамемнон надевает на нее венок. Она поднимается к алтарю, и вот на ступени показался «жених» — она проходит мимо него, в белом, туда, где на вершине холма ждет облаченный в черное Калхант. «Смерть для меня — и свадьба, и дети, и слава», — говорит Ифигения. Свадьба и смерть в дыму обряда жертвоприношения слились в одно целое (см. Foley 1982: 159ff.).

Фильм условно делится на два типа сцен: одни — динамичные — с напряженными диалогами героев (Агамемнон и Менелай, Клитемnestра и Ахилл, Клитемнестра и Агамемнон), другие — статичные — с чередой «переходов». Примечательно, что «динамичные» сцены никак не меняют ход действия, персонажи все равно поступают так, как предписано, зачастую вопреки тому, что так эмоционально отстаивают, в то время как из череды «статичных» сцен и состоит действие. Предопределенность греческой трагедии особо подчеркнута в фильме Какоянниса контрастной сменой эмоций и «переходов», следующих одни за другими.

«Целью моей было делать фильмы о трагическом измерении, заданном мифу великими авторами», — сказал в одном интервью Какояннис (см. McDonald, Winkler 1991: 170). В «Ифигении» ключ к «трагическому измерению», пожалуй, следует искать в «обрядах перехода».

Литература

- Foley 1982: Foley, H. Marriage and Sacrifice in Euripides' *Iphigenia in Aulis*, *Arethusa* 15: 159–180.
Lefkowitz 1986: Lefkowitz, M. R. *Women in Greek Myth*. London.
MacKinnon 1986: MacKinnon, K. *Greek Tragedy into Film*. London and Sidney.
MacKinnon 1995: MacKinnon, K. Greek Tragedy in Modern Times: Cacoyannis, Pasolini — and Enoch Powell. *International Journal of the Classical Tradition* 2, 1: 107–119.
McDonald 1983: McDonald, M. *Euripides in cinema: the heart made visible*. Philadelphia.

- McDonald 1991: McDonald, M. Cacoyannis's and Euripides' *Iphigenia*: The Dialectic of Power, in *Classics and Cinema*. Ed. by M. M. Winkler. London and Toronto, 127–141.
- McDonald, Winkler 1991: McDonald, M., Winkler, M. M. Interviews with Michael Cacoyannis and Irene Papas, in *Classics and Cinema*. Ed. by M. M. Winkler. London and Toronto, 159–184.
- McDonald, MacKinnon 1993: McDonald, M., MacKinnon, K. Cacoyannis vs. Euripides: From Tragedy to Melodrama, in *Intertextualität in der griechisch-römischen Komödie*. Hrsg. von N. W. Slater und B. Zimmermann. Stuttgart, 222–234.
- Padilla 1999: Padilla, M. W. (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. London and Toronto.

А. И. Фалилеев (Санкт-Петербург–Абериствйт)

ЗНАКИ ПЕРЕМЕН: ТОПОНИМЫ НА -DUNUM НА АНТИЧНОЙ КАРТЕ БАЛКАН

Появление носителей раннекельтских наречий (*resp.* диалектов галльского языка) и их последующее расселение на Балканах в античности проявилось, в том числе, и в распространении кельтских топонимов в этом регионе. Одними из самых ярких свидетельств кельтского ономастического присутствия являются двусоставные географические названия со вторым компонентом *-dunum*. Несколько подобных топонимов зафиксировано и на Балканах. Самым восточным из них является *Nouiodunum*, локализируемый в Isaccea в Добрудже (Румыния). Значение и этимология этого топонима достаточно прозрачны — перед нами *Нов-город*, *Неа-поль*. Географическое название находит значительное количество параллелей в западной и центральной Европе, причем балканский *Новиодунум* является самым восточным городом с этим названием. Есть основания полагать, что появление этого топонима на ономастической карте региона в античности связано с компактным проживанием кельтских племен в нижнем Подунавье, где кроме этого названия известно еще несколько кельтских топонимов и один этноним (см. подробно с библ.: Фалилеев 2006: 55–56 и Falileyev 2007: 3–14). Анализ же двух других кельтских топонимов на *-dunum* Балканского полуострова

представляет известную сложность. Дело в том, что эти географические названия, локализуемые на территории, некогда занимаемой скордисками, в качестве первого компонента содержат слова, кельтская принадлежность которых весьма сомнительна. Самым известным из них является, несомненно, античное название Белграда — Сингидунум. Известны попытки увидеть в этом топониме собственно кельтский композит — уже Ю. Покорный (IEW: 1047) сопоставляет *singi*- топонима с др.-ирл. *seng* ‘узкий, тонкий’, к и.-е. **sueng*-, etc. ‘*biegen*’. Сопоставление было поддержано (в весьма осторожной форме) Ж. Вандриесом (Vendryes 1974 S-86), однако эта этимология вызывает обоснованные сомнения. Понимая это, К. Деламарр (2003: 55; 2007: 232 и 168–169) рассматривает *singi*- вместе с личными именами (*Singenia*) и топонимами (*Singiacus*, *Singilia*) и сопоставляет реконструируемое на основании ономастики галльск. **singi*- с др.-ирл. *seig* ‘сокол’. Это сопоставление фонетически невозможно (ср. Sims-Williams 2006: 227), а приведенные Деламарром ономастические данные достаточно проблематичны.

Существует и прямо противоположный подход к анализу этого географического названия. Л. А. Гиндин (1980) предложил в свое время выводить *Singidunum* из Σιγιδόνων, с «палеобалканским» -δων- / -δον, однако этот анализ не нашел поддержки у других исследователей (Orel 1987: 6). Таким образом, целесообразно вернуться к разделяемой сегодня большинством ученых идеей Хольдера (Holder II: 1507) о *Singidunum*'е как vox hybrida. Первый компонент топонима уже долгое время сопоставляется с начальной составляющей дакийск. Σιγιδάνα. Хотя присутствие даков на территориях, занимаемых скордисками — этнически и лингвистически гетерогенной общностью (ср. Džino 2008) — доказывается, в том числе, и археологическими наблюдениями (Jovanović 1976), при сопоставлении пары топонимов *Singidunum* и *Singidava* нужно учесть следующее. Во-первых, даки к югу от Дуная являются, несомненно, переселенцами, и достаточно трудно представить такой сценарий, при котором в наименовании «столицы» скордисков использовалось бы дакийское заимствование вкупе с отчетливым кельтским топоформантом. Во-вторых, наше весьма фрагментарное (если не сказать большего) знание языков, бытовавших в регионе до появления носителей кельтских диалектов, которые, очевидно, продолжали существовать и в эпоху скордисков, равно как скучность собственно дакийских данных, не позволяет постулировать особую близость между дакийским и «иллирийским» языками. В этой связи становится невозможным признание идентичности компонентов *singi*- в обоих топонимах, по крайней мере, при нынешнем состоянии наших знаний об этих языках.

Для решения этой проблемы может оказаться существенным выход за пределы иллиристики и фракологии. Так, В. Н. Топоров (1977: 96) включает компонент *singi-* нашего топонима в словарную статью, рассматривающую фракийско-балтийскую изоглоссу (ср. прусск. *Sangele*). Сопоставление фракийских (resp. дакийских) и балтийских данных, особенно когда они не являются «корнеотсыльочными» (ср. фрак. Күфөλα и литовск. *Kipš-ēl-iai*, см. известные работы И. Дуриданова, В. Н. Топорова, Ю. В. Откупщикова), продуктивно используется в современной фракологии. Однако, как было отмечено, «стремясь дать как можно больше примеров, В. Н. Топоров нередко объединяет образования разного происхождения» (Откупщиков 2001: 367), и, кажется, различия между «иллирийским» (resp. паннонским) и фрако-дакийским языками комплексами должны заставлять исследователей более внимательно относиться к приводимым данным древних балканских языков. Более же перспективным представляется иной подход к решению этой проблемы, при котором соответствия компоненту *singi-* пытаются обнаружить в местной (а не в памфилийской!) субстратной топонимике. Так, А. Лома обращает внимание на ороним *Segda* близ Смедерево к востоку от Белграда, который, с точки зрения этого исследователя, отражает раннероманск. **Singda*. Он также, вслед за И. Поповичем, приводит название близлежащего острова на Дунае Σίγγα, известного с VII в., однако отнюдь не настаивает на том, что *singi-* означает ‘белый’ (в связи с сопоставлением *Singi-dumum* = Белград, предложенным М. Марковичем), см. Loma 1991: 110 (бид.). Следует отметить, что перевод древнекельтского географического названия на континенте на язык новопоселенцев было бы событием исключительным — так, несмотря на мнение М. Фасмера, топоним Каменец (-Подольский) не является семантическим соответствием кельтск. *Carrodunum*, см. Falileyev 2007: 16–17. Лингвистическая же атрибуция первого компонента («иллирийский», фракийский — ?) остается загадочной.

Не менее проблематичен и анализ первого компонента второго гибридного названия, зафиксированного (только Страбоном) на территории скордиев — Κατέδουνον (Strab. VII. 5, 12). Исходя из того, что он вряд ли (вопреки Holder I: 757; антропонимические параллели в Delamarter 2007: 56 проблематичны) может быть кельтским по происхождению, следует предположить его автохтонное происхождение. Как и в первом случае, этот компонент находит очевидную параллель во фрако-дакийском ареале, ср. топоним *Capi-dava* в Малой Скифии или Καπί-στούρια (Ptoс., ае. 4.11). Примечательно, что И. Дуриданов (Duridanov 1969: 36, ср. Топоров 1980: 212–214) резонно не учитывает Κατέδουνον при анализе похожих фрако-дакийских форм и их возможных

балтийских параллелей. Если передача топонима Страбоном является точной, представляется, что поиск соответствий в (субстратной) топонимике региона и учет «иллирийских» данных может привести к интересным результатам.

Приведенные примеры являются весьма показательными. Оба рассмотренных топонима с территории скордисков являются лингвистически гетерогенными образованиями, первый компонент которых, вероятнее всего, автохтонен. В западной Европе гетерогенные географические названия со вторым компонентом *-dunum* также известны, но начальной составляющей являются по преимуществу латинские императорские имена. «Скордисские» же топонимы этого типа используют в качестве первого компонента лексемы, позаимствованные, вероятнее всего, из языка докельтского населения. С одной стороны, это вряд ли позволит установить точную семантику топонимов — надежды на то, что когда-нибудь в нашем распоряжении окажется значительный по объему корпус паннонского или иного «иллирийского» языка, являются необоснованными, а привлечение внешних данных и индоевропейской реконструкции для решения этой проблемы может привести и к ошибочным заключениям. С другой стороны, сам факт лингвистической гетерогенности этих географических названий очевидно свидетельствует в поддержку гипотезы об этнической (и лингвистической) неоднородности населения, проживавшего на «территории скордисков», которой придерживаются в последнее время историки и археологи (см. Džino 2008).

Литература

- Гиндин 1980 — Л. А. Гиндин. Элемент -δων, -δον- в реликтовых языках Балканского полуострова // В честь на академик Владимир Георгиев. София, 1980. С. 180–182.
- Откупщиков 2001 — Ю. В. Откупщиков. *Opera philologica minora*. СПб., 2001.
- Топоров 1977 — В. Н. Топоров. К фракийско-балтийским языковым параллелям II // *Балканский лингвистический сборник*. М., 1977. С. 59–116.
- Топоров 1980 — В. Н. Топоров. *Прусский язык. Словарь I-K*. М., 1980.
- Фалилеев 2006 — А. И. Фалилеев. *Восточные Балканы на карте Птолемея. Критико-библиографические изыскания*. München, 2006.
- Delamarre 2003 — X. Delamarre. *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris, 2003.
- Delamarre 2007 — X. Delamarre. *Noms de personnes celtes dans l'épigraphie classique*. Paris, 2007.
- Duridanov 1969 — I. Duridanov. *Thrakisch-dakische Studien (= Linguistique balkanique 13, 2)*. Sofia, 1969.
- Džino 2008 — D. Džino. The Celts in Illyricum — whoever they may be: the hybridization and construction of identities in Southeastern Europe in the fourth and third centuries BC // *Opuscula Archaeologica* 2008. V. 31. P. 49–68.

- Falileyev 2007 — A. Falileyev. *Celtic Dacia: Personal names, place-names and ethnic names of Celtic origin in Dacia and Scythia Minor*. Aberystwyth, 2007.
- Holder — A. Holder. *Alt-celtischer Sprachschatz*. B. 1–3. Leipzig, 1896–1910.
- IEW = J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Band I. Bern 1959.
- Jovanović 1976 — B. Jovanović. The Scordisci and the Dacians during the first century B.C. // *JIES* 1976. V. 4. P. 81–96.
- Loma 1991 — A. Loma. Vorslavisches Substrat in der Toponymie Serbiens // *Die Welt der Slawen* 1991. B. 36. S. 99–139.
- Orel 1987 — V. Orel. Thracian and Celtic // *The Bulletin of the Board of Celtic Studies* 1987. V. 34. P. 1–9.
- Sims-Williams 2006 — P. Sims-Williams. *Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia Minor*. Oxford, 2006.
- Vendryes 1974 — J. Vendryes. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. R. S. Paris; Dublin, 1974.

A. Ю. Русаков (Санкт-Петербург)

О ГРАНИЦАХ И ПЕРЕХОДАХ
НА ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ КАРТЕ АЛБАНИИ
(НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ПЕРВЫМ ТОМОМ
«ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКОГО АТЛАСА АЛБАНСКОГО ЯЗЫКА»)

О «Диалектологическом атласе албанского языка» (ADGJSH). В 2007 году произошло событие, которого албанисты и — шире — балканисты ожидали уже более 15 лет. Вышел в свет первый, посвященный фонетике, морфологии и синтаксису, том «Диалектологического атласа албанского языка» (ADGJSH). Поскольку издание это является редким и труднодоступным, имеет смысл кратко его охарактеризовать¹.

Атлас представляет собой результат работы группы известных албанских языковедов во главе с видным диалектологом Йорго Гинари (наряду с ним основную работу по подготовке атласа осуществляли Бахри Беци, Джовалин Шкортай и покойный Джелядин Гостурани). У истоков работы стояли крупнейшие албанские лингвисты второй половины прошлого сто-

¹ В 2008 вышел второй том атласа, посвященной лексике, однако, я еще не имел возможности с ним ознакомиться.

летия Экрем Чабей² и Махир Доми, создавшие в пятидесятые годы первый опросник, по которому в 50–70-е годы в Албании проводились интенсивные диалектологические исследования³. В середине 70-х годов началась деятельность непосредственно по созданию Атласа. После составления и обсуждения вопросника к атласу, были проведены полевые работы, продолжавшиеся с 1980 по 1989 годы (основные исследования в поле относятся к 1980–85 годам)⁴. Далее в связи с бурными событиями албанской истории 90-х годов работа над Атласом замедлилась. Тем не менее к середине 90-х материал был в целом обработан и создана большая часть карт⁵. Главные проблемы следующего этапа носили организационный и финансовый характер. К счастью, они разрешились и благодаря сотрудничеству Албанской академии наук и ряда правительственные и научных учреждений Италии (прежде всего, Неаполитанского университета) Атлас увидел свет.

В качестве приложения к первому тома Атласа приводится опросник, легший в его основу. Он состоит из 405 вопросов — 65 по фонетике, 71 по морфологии, 9 по синтаксису и 260 по лексике. Грамматические и фонетические вопросы иногда содержат подвопросы (от 2 до 7), рассматривающие, к примеру, реализацию одной и той же фонемы в различных условиях или поведение слов, принадлежащих к разным словоизменительным типам, при реализации одной и той же граммемы.

Важной особенностью атласа, значительно повышающей его ценность, является то, что он охватывает весь ареал основного распространения албанского языка (включая территорию Албании, Косова, юго-восточной Сербии, южной Черногории, западной Македонии и северо-восточной Греции), а также «ближнюю» диаспору (Италия, Греция, Далмация и район Нови Пазара). Первоначальная сетка атласа включала 170 пунктов — 151 по основному ареалу и 19 по диаспоре)⁶. В каждом пункте предполагалось базироваться на ответах одного информанта. Как уже было сказано, работа началась в 1980 году, когда, в частности, были обследованы шесть пунктов на терри-

² Еще в годы войны Чабей опубликовал первый вопросник планировавшегося диалектологического атласа (Çabej 1943).

³ Результаты первого этапа этих исследований аккумулированы в известной монографии А. В. Десницкой (Десница 1968).

⁴ Подробную историю создания атласа см. (ADGJSH 2007: 12–24).

⁵ Я сам видел в 1996 году в Институте языка и литературы Албанской академии наук отпечатанные в Италии абсолютно готовые карты атласа.

⁶ Пункт Baçicë, к северо-западу от Нови Пазара рассматривается авторами, как принадлежащий к основному ареалу распространения албанского языка.

тории тогдашней Югославии — три в Косово и три в Черногории. Затем в дело вмешалась политика. После известного косовского кризиса 1981 года проводить полевую работу в Югославии стало невозможно. Создатели атласа вышли из положения, анкетируя косоваров и жителей других югославских пунктов, покинувших в разное время (в период от 1924 до 1972 год) Югославию и проживающих с тех пор в Албании. Это решение привело, с одной стороны, к некоторому изменению сетки пунктов в ее вне-албанской части, с другой — и это более существенно, — к определенному снижению достоверности материала. Сами авторы признают возможность влияния отдельных языковых черт нынешнего языкового окружения информантов на их ответы (ADGJSH 2007: 22). Таким же методом составители пользовались при анкетировании информантов из трех (всего их четыре) пунктов греческой Чамерии. В шести случаях диалектный материал был извлечен из существующих диалектных описаний. В том виде, в каком она представлена в издании атласа, сетка состоит из 86 пунктов на территории Албании (в Шкодре было опрошено два информанта — мусульманин и католик)⁷, 24 в Косово (3 обследовались на месте, два по опубликованным источникам), 12 в Македонии (1 по опубликованным источникам), 4 в Черногории (3 обследовались на месте), 2 в Сербии (оба по опубликованным источникам), 3 в греческой Чамерии (1 обследовался на месте). Пункты диаспоры включают в себя 1 далматинский (Borgo Erizzo близ Задара, описание базируется на монографии И. Айти), 9 итальянских (Молизе, Кампания, Калабрия, Базиликата, все пункты обследовались на месте), 3 пункта в Греции (все по опубликованным источникам).

Собственно картографическая часть тома включает в себя помимо нескольких *вводных карт* (представляющих пункты сетки, деление Албании и сопредельных земель на этнографические области, вклад конкретных составителей атласа в общую работу и т. п.) 360 собственно лингвистических карт. 134 карты посвящены *фонетике*, они классифицируются по структурно-фонологическому принципу и описывают инвентарь фонем, реализацию групп фонем, фонемные чередования, фонетическую реализацию фонем и реализацию фонем в составе слов (реально речь идет здесь скорее, все же, о реализации фонем в зависимости от их фонетической позиции). 217 *морфологических карт* описывают формальные аспекты морфологии: нали-

⁷ Это связано с известным фактом наличия достаточно значительных различий между говорами шкодранских католиков и мусульман, что в свою очередь, определяется их разным территориально-диалектным происхождением. Атлас весьма ярко подтверждает эти различия (см., например карты 121–123 и др.).

чие/отсутствие эксплицитно выраженных грамматических категорий и отдельных граммем, принадлежность конкретных слов к тому или иному классифицирующему разряду, устройство парадигм, фонологическую и морфонологическую реализацию словоформ в рамках этих парадигм⁸. Маленький *синтаксический раздел* (9 карт) рассматривает — достаточно выборочно — особенности согласования в атрибутивных конструкциях, устройство некоторых предложных групп, устройство конструкций с вторичной предикацией. Помимо карт, отвечающих на конкретные вопросы и подвопросы анкеты, в фонетическом и морфологическом разделах имеются обобщающие карты, представляющие целые группы однородных явлений. Графически материал представлен по-разному в зависимости от особенностей географического распределения того или иного явления: пункты обозначаются различными знаками, применяется штриховка, выделяющая разные реализации рассматриваемого явления⁹, территория членится изоглоссами.

О некоторых албанских диалектных границах. Было бы наивным полагать, что появление Атласа способно радикально изменить наши представления о диалектном устройстве албанского ландшафта, особенно, если учитывать, что составители являются виднейшими албанскими диалектологами, активно работающими уже почти что сорок лет и постоянно знакомящимися коллег с результатами своей деятельности. Как и следовало ожидать, материалы атласа скорее подтверждают сформировавшиеся представления. В то же время они позволяют взглянуть на многие проблемы албанской диалектологии более стереоскопично, а иногда по-новому оценить явления, хотя и отмечавшиеся раньше, но, возможно, не интерпретировавшиеся со всех возможных точек зрения.

Соображения, касающиеся диалектной карты Албании *sub specie* Атласа, будут высказаны мною в докладе, здесь же я ограничусь лишь упоминанием нескольких из тем, представляющих в этой связи интерес.

⁸ Надо отметить, что если фонетический раздел представляет релевантный материал достаточно полно, то в морфологическом имеются — даже если учитывать понятное стремление авторов демонстрировать лишь дистинктивно значимый материал — досадные пробелы. Так, не включен в атлас материал по распространению в албанских говорах (в том числе, в диалектах диаспоры) адмиратива, достаточно существенный для решения важных вопросов истории албанского языка.

⁹ Как кажется, составители карт несколько злоупотребили применением штриховки: иногда бывает трудно разобраться, охватывает ли явление тот или иной конкретный пункт.

1. Гегская и тоскская диалектная зона. Обращает на себя внимание низкая степень проницаемости границ гегского и тоскского ареала. Это проявляется как в неоднократно отмечавшейся дистинктивной роли некоторых давних гегско-тоскских изоглосс (назальность; ротализм; противопоставление *vo-/va-*; возможно, наличие в гегском посессивно-возвратного местоимения; возможно, наличие особого класса от причастных прилагательных на *-shëm*), так и в относительно поздних инновациях (по преимуществу гегских), не пересекающих эту границу (монофтонгизация дифтонгов, наличие сложных местоимений, парокситонное ударение в некоторых турецких заимствованиях и др.). Общие гегско-тоскские инновации представляют собой скорее либо результат естественных фонетических процессов (палатализация групп *kł, gl* и т. п.), либо реализацию аналогических процессов, при котором разные диалекты «выбирают» разные пути развития, что иногда приводит к довольно дробной и хаотической картине на диалектной карте (см., например, развитие притяжательных местоимений).

Любопытна чрезвычайно широкая представленность «тоскского» (то есть, собственно балканского) типа будущего времени в гегских пунктах — явление, вообще-то, отмечавшееся диалектологами, но в картографированном виде поражающее своими масштабами. Возникает ощущение, что «тоскское» будущее в гегском ареале невозможно объяснить влиянием литературного языка или тоскских диалектов (см, например, его наличие в диалекте *Borgo Erizzo*, оторвавшемся от основного северо-гегского ареала в первой половине 18 века, и в диалекте Душмана, достаточно изолированном Дукаджинском диалекте, описанном В. Цимоховским в 1937 году, Cimochowski 1951: 113–114). Вероятно, форма будущего времени, образованная с помощью частицы, восходящей к глаголу желания, была присуща, по крайней мере, южно-гегскому уже достаточно давно (см, наличие подобной формы в словарике фон Харфа, сделавшего свои записи в 1497 году в Дуррессе) и затем распространилась в северо-гегскую зону (чем объясняется ее почти полное отсутствие у старых писателей католического севера)¹⁰.

2. Гегский и ляберийско-чамерийский. Интересны также неоднократно отмечавшиеся схождения между гегским и южно-тоскским (ляберийским и чамерийским). Чрезвычайный интерес представляет как будто бы не отме-

¹⁰ Я не касаюсь здесь «основного вопроса» албанской исторической диалектологии (имеющего прямую связь с проблемой происхождения албанского языка) — возникло ли противопоставление гегского и тоскского диалекта *in situ*, имея свое границей р. Шкумбин, или было «принесено» из какого-то другого места в результате миграций.

чавшееся раньше наличие сверхсложных глагольных форм (рассматривающихся обычно как гегская инновация) в нескольких ляберийских пунктах). Интерпретация их как ляберийско-гегский архаизм позволяет по-новому рассмотреть формирование этого фрагмента албанской глагольной системы (см. также архаическую огласовку имперфекта бытийного глагола в Ляберии-Чамерии и — в менее яркой форме — на крайнем севере гегской области). Вообще, материалы Атласа хорошо согласуются с остроумной (хотя и едва ли доказуемой) идеей А. В. Десницкой о том, что особенности северно-тоскского, отделяющие его от гегского, с одной стороны, и ляберийского и чамерийского, с другой, может быть объяснена массовым переходом на албанский славян (а, возможно, и арумын. — A. P.) проживавших на северно-тоскских территориях (Десницкая 1976).

3. Инновационные зоны. Материалы Атласа подтверждают представления о нескольких крупных и сравнительно поздних инновационных зонах в рамках гегского ареала. Это, прежде всего, *средне-гегская* зона (характеризующаяся значительными изменениями вокализма и — в меньшей степени — консонантизма), это *южно-гегская* зона (иррадиировавшая на север монофтонгизацию дифтонгов, изменение некоторых консонантных групп и, возможно, балканский тип будущего времени) наконец, это северно-восточная гегская зона, характеризующаяся специфическими фонетическими и морфологическими изменениями, некоторые из этих изменений (исчезновение склонения на *-i*, тенденция к исчезновению морфологических различий между индикативом и конъюнктивом) можно трактовать как упрощение (возможно, обусловленное иноязычным влиянием?).

Литература

- ADGJSH 2007 — *J. Gjinari, B. Beçi, Gj. Shkurtaj, Xh. Gosturani. Atlasi dialektologjik i gjuhës shqipe*. Vëll. 1. Napoli, 2007.
- Çabej 1943 — *E. Çabej. Atlas gjuhësor shqiptar*. Grottaferrata, 1943.
- Cimochowski 1951 — *W. Cimochowski. Le dialecte de Dushmanı. L'escription de l'un des parlers de l'Albanie du Nord*. Poznań, 1951.
- Десницкая 1968 — *A. B. Десницкая. Албанский язык и его диалекты*. Л., 1968.
- Десницкая 1976 — *A. B. Десницкая. Эволюция диалектной системы в условиях этнического смешения (Из истории славяно-албанских языковых контактов)* // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Л., 1968. С. 186–197.

ON SPEAKING TERMS:
THE BALKAN LINGUISTIC LEAGUE
IN MACEDONIA TODAY

The Republic of Macedonia is also home to representative dialects of every language in the Balkan linguistic league. What we find in Macedonia in general and in Skopje in particular is a complex interaction of factors evidencing the continuation of Balkan linguistic practices a century after Ottoman Turkey ceased to provide the political framework in which they originally occurred.

Already at the first International Congress of the Association for Southeast European Studies (AIESEE) in Sofia in 1966, one of the plenary papers made the claim that the Balkan sprachbund is '*une fiction qui n'est perceptible que de très loin*' and that the commonalities are '*tout à fait inorganiques et superficielles*' (Andriotis and Kourmoulis 1968). Another challenge to the notion of a Balkan sprachbund was launched repeatedly at the eighth AIESEE congress in Tirana in 2004, where many of the papers pointed out that the division of the Balkans into nation states during the nineteenth and twentieth centuries has eliminated the conditions that led to the formation of the Balkan sprachbund, and, moreover, that English and other West European languages have replaced Turkish and other local languages in Balkan multilingualism. To the first claim, we can note that Balkan linguistic diversity occurs within the context of a set of structural similarities that comprise a framework of contact-induced change. Especially important here is the distinction between 'superficial' and 'surface', since it is precisely at the surface level that contact-induced change takes place. To the second, it is necessary to respond that while the homogenizing and hegemonizing linguistic practices of various nation-states have reduced traditional Balkan linguistic contact, the phenomenon as it has long been studied is still alive and well at the local level, especially in the Republic of Macedonia, which is the only nation-state in the Balkans whose constitution names speakers of languages other than that of the eponymous nation-state (viz., Albanian, Turkish, Vlah, Romani, Serbian, Bosnian).

In the course of my current research, I have identified a variety of linguistic phenomena that point to the continuation of Balkan linguistic processes in the Republic of Macedonia. The first, and perhaps most important, is the continuation of dialectal practices in the face of universal and higher education in standard lan-

guages. While a great deal of recent Balkan linguistic research has relied on standard languages — which standards were at most inchoate at the time the Balkan linguistic league was first identified and studied — which have all made efforts at erasing evidence of their common Balkan heritage (the elimination or stylistic lowering of shared lexicon, restrictions or attempts at restrictions on shared morpho-syntactic features, etc.), the processes taking place in Skopje and elsewhere in Macedonia today show that non-standard dialects are alive and well and still influential. The use of double prepositions in colloquial Macedonian, e. g. *za na doktor* 'for the doctor's', *za vo ponedelnik* 'for on Monday', *od vo kupatilo* 'out from inside the bathroom', while not sanctioned by the norm, is increasing in frequency, especially in the Ohrid dialect, with its significant Aromanian substratum, and, owing to Ohrid's specific prestige as a site of both historical memory and modern tourism as well as the fierce pride of its natives, the innovation is spreading north and east along the same routes that were followed, e. g., by the perfect in *ima* in the past few centuries. In contact between Albanian and Macedonian in Skopje, particularly noteworthy are the large number of Macedonian lexical items in local Albanian, on the one hand, and the influence of Albanian phonology and morphosyntax on localized Macedonian, on the other. Thus, for example, native Macedonian-speakers from neighborhoods with Albanian majorities tend to adopt Albanian phonotactics in their Macedonian (e. g., stress on the final syllable of the stem rather than the antepenultimate syllable of the word). On a broader level, the Albanian vocative particle *O*, as in *O Toni!* 'Hey, Tony!', is spreading throughout Skopje, where the synthetic vocative, as in the rest of Balkan Slavic, has become more restricted in urban dialects owing to its association with rudeness or rurality. In the case of local Turkish, of particular interest is the apparent influence among trilingual Macedonian-Albanian-Turkish speakers with Albanian dominance to calque from Macedonian rather than Albanian when speaking Turkish. For Romani, an interesting boundary setting feature is the deployment of Macedonian loanwords and codeswitches, e. g. *Arli jekh čaša rakija Bugurdži jekh tahtaj rakija* 'a glass of brandy'. As an old loanword (probably Persian), *tahtaj* is native Romani vis-à-vis an adoption from a current contact language, *čaša*, which is Macedonian. Nonetheless, Arli speakers perceive *čaša* as 'their' word and prefer the loan or codeswitch to the older word despite the general valorization of older words in Romani linguistic practice and ideology. This is connected with modern factors such as standardization, which favors Arli as the majority dialect and which has reversed older prestige relations.

Thus, we can say that despite the fragmenting effects of the rise of the nation-state, the homogenizing effects of standardization, and the hegemonizing ef-

fects of the global market and international politics, local Balkan multilingualism continues the development of Balkanisms in the Balkan languages.

References

- Andriotis, N. P. and G. Kourmoulis. 1968. Questions de la linguistique balkanique et l'apport de la langue grecque. *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-est Européens* 6, ed. by I. Gălăbov et al., 21–30. Sofia.

A. A. Новик (Санкт-Петербург)

ТРАНСФОРМАЦИИ В САМОСОЗНАНИИ МАКЕДОНЦЕВ-МУСУЛЬМАН В АЛБАНИИ: МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИИ 2008 г.

В сентябре 2008 г. состоялась научная поездка на северо-восток Албании, в албанско-македонское пограничье. Данный экспедиционный проект представляет собой этап взаимного сотрудничества МАЭ РАН и Австрийской Академии наук в плане изучения Балкан. В экспедиции приняли участие автор данной статьи и А. Н. Соболев (г. Вена).

Цели работы — сбор и анализ полевых материалов лингвистического, этнолингвистического, этнографического, исторического, фольклорного характера в районах совместного проживания различных групп албанского, македонского, греческого, арумунского этносов.

Албанско-македонское пограничье представляет собой исключительно важный регион для этнографических, этнолингвистических и социолингвистических исследований. В данном регионе проживают албанцы (мусульмане, христиане католики и православные), македонцы (православные и мусульмане), цыгане (мусульмане), влахи (православные). Полиэтничный и поликонфессиональный состав населения определил сложность социальных и культурных процессов, происходящих в северо-восточных районах Албании и в Западной Македонии. Дополнительную нестабильность региону придает политическая неурегулированность, вызванная дезинтеграцией бывшей СФРЮ и сменой общественного режима в Албании.

В докладе речь пойдет о проблеме самосознания македонцев-мусульман на основании собранных в 2008 г. материалов. Необходимо сразу отметить, что данная публикация является одной из первых в ряду запланированных автором, а потому включает лишь предварительные наблюдения, детальный анализ зафиксированных явлений остается для дальнейших исследований.

Местность, в которой проходила экспедиция, представляет собой высокогорный район, в котором разбросаны на территории Албании славянские поселения. По-албански район называется *Голоборда* (*Gollobordë*), есть и другие варианты: *Голоберда*, *Голберда*. По-македонски название звучит соответственно: *Голобордо*, *Голбырдо*, *Голбрдо*.

Число македонцев-мусульман в данном регионе Албании насчитывает порядка нескольких тысяч. Привести более точные данные пока затруднительно. Официально Албания очень долго постулировала лозунг, что она является моноэтничной страной, чуть ли не единственной моноэтничной страной Европы. Соответственно утверждалось, что в Албании живут только албанцы. В дальнейшем, не в последнюю очередь под влиянием Евросоюза, стать членом которого желает эта балканская страна, отношение к национальным меньшинствам изменилось. Албания признает, согласно государственному закону, наличие этнических меньшинств, в том числе и македонского. Но чаще всего, когда речь заходит о македонцах, подразумеваются православные македонцы, живущие в районе озер Большая и Малая Преспа. Македонцы-мусульмане, проживающие в Голоборде, остаются каким-то образом в тени общественного интереса. В научном сообществе существование этой группы македонцев вообще вызывает неподдельный интерес ввиду практически полного отсутствия сведений и научного описания.

Вопрос этнической идентичности македонцев-мусульман заслуживает особого внимания, так как в ходе работы экспедиции нам пришлось столкнуться не с одним и не с двумя этнонимами. Среди самоназваний мы услышали следующие варианты: *македонцы*, *мусульмане*, *турки*, *наши*. Вопрос самоидентификации в этом регионе очень сложный. С одной стороны, македонцы-мусульмане четко осознают свою связь с соседним македонским этническим ареалом — государственная граница расположена совсем рядом. ТERRитория Голоборды в этническом плане представляет собой продолжение западно-македонской территории. С другой стороны, в соседней Македонии македонское население в своем подавляющем большинстве исповедует христианство в форме православия. Поэтому и возникает некоторое сомнение при этническом самоопределении. С другой стороны, этноним

мусульмане также не является вполне удачным для местных жителей, так как по соседству в самой Албании и в соседней Македонии проживает значительное количество албанцев-мусульман. Обратная сторона этой же медали — мусульмане Боснии, где «мусульмане» традиционно является устоявшимся этнонимом.

В вопросе определения этнонаима весьма показательным является следующий факт. Нам не удалось зафиксировать вполне возможного и прогностируемого самоотнесения к славянам. Очевидно, что под славянами местное население определенно понимает только славян-православных — македонцев, сербов, болгар, черногорцев. Здесь мы должны учитывать тот факт, что мусульманское население в соседних областях Македонии, Косово и Албании славянами называет практически исключительно сербов (в большинстве исповедующих православие).

Не прижился здесь и этноним «болгары» (*българи*). Болгария с начала 1990-х гг. проводит политику «болгаризации» славянского населения, проживающего за пределами самой Республики Болгарии. Истоки этой политики следует искать в сложных болгарско-македонских отношениях. Болгарские власти легко и охотно выдавали болгарские паспорта жителям Албании, имевшим славянские корни. Получить болгарский паспорт было выгодно, так как он давал право беспрепятственного въезда в страны Шенгенского соглашения. За десять лет подобной политики многие сотни славян Албании получили болгарские паспорта. Часть из них смогла выехать на работу в Западную Европу, часть в Республику Болгария. Рамки данной статьи не позволяют осветить все составляющие данного процесса. Однако на данном этапе можно констатировать, что наличие болгарского паспорта не приводит автоматически к отнесению себя его владельцем к болгарскому этносу. В македонских поселениях на албанско-македонской и албанско-греческой границе славяне-христиане, успевшие уже обзавестись болгарским паспортом, причисляют себя все же к македонскому этносу.

Самоназвания *наши* и *турки* также понятны. *Наши* — результат естественного желания противопоставить себя другим, т. е. соседям-албанцам, разговаривающим на другом языке, пусть даже и вера является единой. Самоназвание *турки* восходит ко временам Османской империи, в которой на государственном уровне не проводилось различий между народами по этническому признаку. Главная государственная идея постулировалась на конфессиональном различии населения империи: если ты мусульманин — то ты турок, если ты православный — значит, грек. Исповедование ислама причисляло группу или этнос к господствующему этносу империи.

Неразрывно с этнической самоидентификацией македонцев-мусульман связан вопрос их языка. Македонцы в Голуборде разговаривают на говоре македонского языка. И свой язык они называют следующим образом: *наш язык* (*наш ёзик*), *македонский*, *турецкий* (!). (Ср.: болг. *наши език*, мак. *наши язик*). Затруднения в определении названия родного языка связаны со статусом языка македонцев в Албании (хотя это, понятно, не единственная причина). Македонский не преподают в местных школах, на македонском не выходят газеты и т. д. На местном языке разговаривают дома, в общественных местах с согражданами, македонский звучит с экранов телевизоров (практически в каждом доме здесь есть спутниковая антенна и македонские каналы весьма популярны). Вопросы этонима и лингвонима взаимосвязаны у македонцев-мусульман Голуборды. *Наши*, как и *наши язык*, противопоставлены соседям албанцам и их языку, а заодно, в какой-то мере, и македонцам-православным и литературному македонскому языку.

Большая часть македонцев-мусульман — билингвы. Жизнь в албанском государстве, тесные хозяйствственные, родственные и иные связи способствовали усвоению албанского языка. Однако в македонских селах Голуборды можно наблюдать следующую картину. Многие пожилые женщины, жизнь которых прошла исключительно в данной местности, могут и не владеть в достаточной степени албанским. Так, 75-летняя информантка из Требишта сказала нам, что она совсем не говорит по-албански. Подобная ситуация вполне может объясняться тем, что не было необходимости учить албанский. Дома говорили на родном языке. На работе общались также на родном — практически все работники местного сельхозкооператива были македонцами. Найти никогда не работавших пожилых женщин мы не смогли. В социалистической Албании все обязаны были работать. Равно как и, к слову сказать, нести воинскую повинность. Поэтому объяснить незнание албанского языка замкнутостью женщин стенами дома и двора нельзя. Данные нашей экспедиции говорят, что в Албании и при социализме можно было прожить без знания официального языка государства.

Тем не менее, указанный случай является, скорее, исключением. Большинство женщин владеет албанским языком, пусть даже значительно хуже, чем македонским. С мужчинами все обстоит иначе, ведь они с юных лет были втянуты в общественную жизнь. Она была связана с «добровольными» работами по строительству дорог и возведению военных объектов, со службой в народной армии, с военными сборами, с поездками в командировки и т. д. Мужчины в целом отлично владеют албанским языком. Более того, есть темы, при обсуждении которых мужчины, как правило, переходят на

албанский язык. Это: армия, политика, техника и т. д. То есть все, что было изначально воспринято на албанском, легче обсуждается на албанском. Зачастую информанты просто не в состоянии обсуждать те или иные темы на родном языке — у них не хватает лексического запаса. Их родной говор служит, скорее, для обсуждения бытовых вопросов. Говорить на все сложные и абстрактные темы им легче по-албански. То же в подобных ситуациях касается и женщин. Последние, к примеру, также переключаются на албанский, когда речь заходит, скажем, о политических акциях 1960–1970-х гг., военных сбоях и т. д.

Проведение дальнейших экспедиций в данный район будет сопровождаться серьезными социолингвистическими исследованиями, обещающими дать богатейший материал.

O. M. Савельева (Москва)

О СЕМАНТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ ГРЕЧЕСКОГО ГЛАГОЛА *λαυθάνω*

Поставленная здесь задача заключается в том, чтобы представить краткое семантическое описание глагола *λαυθάνω* с особым вниманием к его грамматическим, прежде всего, залоговым характеристикам, их связи (логическому соответствию / несоответствию) с изменениями в сфере лексических значений и проследить общую тенденцию развития этого слова в греческом лексиконе. Стоит напомнить, что глагол *λαυθάνω*, образованный в презенсе путем инфиксации и суффиксального наращения от корня **lat-* с не ясно интерпретированной для греческого языка придыхательной ступенью, проходит в активном залоге семантику «укрытия, незаметности», ср. лат. *latere* ('быть скрытым', 'скрываться', 'быть неизвестным').

Если маловалентную структуру греческого глагола (винит, два винит, ген.) нельзя назвать сложной, то его семантика, напротив, варьируется в достаточно широком и своеобразном диапазоне. Глагол означает не только «быть скрытым от кого-либо» (винит.) и «быть незамеченным кем-то», но и «незаметно сделать что-то / остаться незамеченным, сделав что-то», по типу *'έλαθε ποιήσας*, как, например, у Ксенофonta в романе «Анабасис»: *'έλαθον ημάς αποδράντες* (они бежали *тайно от нас*), включая и конструкцию с Acc. reflexivi pronom.

«'ελάνθανον αὐτοὺς ἐπὶ τῷ λόφῳ γενόμενοι» ([всадники] сами не заметили, как оказались на холме) (Ап.6.3.22) или, как Сократ с издевкой говорит Критию и Хариклу в Memorabilia Ксенофона: «λάθο τι παρανοήσας» (как бы я невзначай / = незаметно для себя самого не преступил закон) (1, 2, 34).

В семантической сфере «скрытости, незамеченности» может формироваться предикативная связь «ускользать от наблюдения», например, с усиливающим общий смысл обстоятельственным / причинным аспектом. Приведем знаменитый эпизод из «Илиады»: «'Αθῆνα λάθε δ'Εκτορά» (ХХII, 277) (*Афина, скрытая / тайно от Гектора* (невидима Гектору, пер. Н. И. Гнедича).

Причастные конструкции, типа *λανθάνοντιν οἴμενοι* ('полагая, что их не замечают' = 'что они скрыты'), выделяются, что органично для греческого, в особую семантико-синтаксическую структуру, своеобразие которой вновь определяется несоответствием активной формы глагола и ее неактивным значением, что, естественно, может восприниматься как грамматический диссонанс.

В медиальном залоге глагол «быть скрытым, незаметным» меняет свою семантическую ориентацию и передает активное значение «забывать». Другими словами, из семантики «быть незаметным» (в пространстве) он переходит в «ментальное пространство» (mental space). Трудно удержаться, чтобы не привести слова Э. Бенвениста: «...язык и есть как раз самое парадоксальное в мире» (Бенвенист 1974: 56). Однако здесь такое «поведение» глагола, хотя и вызывает особый лексико-грамматический интерес, но именно эта его семантика воспринимается как этимологически знакомая всем через дериваты: хотя бы название мифологической «реки забвения» Леты или обозначение состояния «летаргия» как, прежде всего, «забытье», а на этой основе — «глубокий сон»: *λαί-* / *λήθαργος*. Ср.: *ληθαργέω* ('забывать').

Внутренняя форма слова проявляет себя именно как признак, лежащий в основе номинации, и, мотивируя семантику, становится точкой отсчета в ряду семантических модификаций корня. Понятийная основа «скрытость, незаметность», передаваемая в активе значением состояния «быть скрытым, незаметным» и действия «незаметно делать что-то», в ментальной сфере закрепляется в негативном поле «скрыто от внимания» и «забыть / забыто». Говорить о диахронической преемственности «скрыто» в «забыто» здесь не приходится, ведь ментальный смысл присутствует уже в гомеровском языке, например, в идиоме *λαθεῖν τὸν νόον τινος* ('ускользнуть', 'скрыться от чьего-то внимания'), но рядом регулярно фигурирует также и непосредственно значение «забывать».

Есть пример интересного несоответствия, где в медиальной форме футурального причастия присутствует значение пассива, как, например, в язы-

ке трагедии у Софокла в диалоге Электры и Ореста: «οὐσέ ποτε λῆσσον οὐ·ού... κακόν» (*такое зло никогда не будет забыто*) (Soph. El.1249).

При рассмотрении этих вариаций возникают все те вопросы, которые были высказаны еще И. И. Срезневским: «в каком соотношении состоят представления, нуждающиеся в слове, и значение самого слова? ...Как отличать формы этимологические и синтаксические? В каком соотношении состоят грамматика языка и логика?...» (Срезневский 1977: 330).

Соотношение актива и пассива, субъектности и объектности, ясно наблюдаемые, например, в так называемых «пределных» глаголах (наполнить, закрывать, убивать), менее четко видны в статических глаголах (стоять, мерзнуть), взаимного соотношения (соответствовать, превосходить) и крайне трудно устанавливаются для семантического круга 'επι- / 'εκ-λαυθάνομαι ('забыть', 'заставлять забыть').

Однако, здесь можно провести более тонкие разграничения и выделить такие смысловые линии как, например, у Гомера: агентивная «забыть / не забыть самому» в ответе Телемаха Афине / Ментесу после ее советов юноше «οὐς ποτε λήσσοι: αὐτῶν» (я никогда не забуду этого (т. е. слов) / они никогда не будут скрыты от моего внимания) (Od. I.308) и каузативная «заставить забыть» в целевом: «...οφρα... λελάθει 'οδυνάιων» (чтобы он [Феб-Аполлон]... заставил его [Гектора]... забыть о страданиях) (Il.15.60). Здесь эпическая форма, передавая активное значение «сделать скрытыми от него его страдания», воспринимается по сути как побудительно-желательное действие (ср. у Н. И. Гнедича «исцелит от страданий»). Семантическое направление «забыть самому / заставить кого-либо забыть» интересно актуализируется в композитах с нашей основой в первой части, а именно: *λαθίπονος* ('забывающий', 'заставляющий забыть труды, тяготы'); *λαθικῆδης* / *λαθικήδης* ('заставляющий забыть печали'); *ληθεδανός* ('погружающий в забытье').

Этот именной ряд еще раз позволяет убедиться в истинности положения, что семантические задатки корня наиболее четко отражаются именно в его деривационных результатах.

Примечательно, что слова этого корня сохраняют в латинском приверженность семантике «укрытия, тайны, незаметности», например, *intens. latito* ('скрываться'), *latibulum* ('убежище', 'укрытие') и др. В греческом глаголе семантика «я делаю что-то незаметно / не замечаю, что делаю», сопряженная с умственным процессом как «упускаю из внимания / забываю», оказалась устойчивой и закрепилась в ходе естественного позднейшего семантического сужения полисемичного слова.

Негативная аспектуальность оказалась весьма жизнеспособной и сохранилась в значении современного (скорее книжный стиль) глагола *λανθάνω* ('скрываться', 'быть незаметным', 'ошибаться'), ср.: *λανθασμένος* ('ошибочный'), *κάνω λάθος* ('ошибаться').

Такой представляется некоторая общая тенденция семантического развития *λανθάνω* в греческом лексиконе, наряду с близкими ему глаголами *καλύπτω* ('покрывать'), *κρύψω* ('прятать', 'скрывать'). Кроме того, семантические переходы греческого глагола позволяют уточнить, что, собственно, вкладывается в понятие «забыть». Можно легко заметить, что в соответствующих специальных исследованиях и словарях наличествует достаточно однородное и стабильное определение «помнить», но гораздо реже встречается разъяснение антонимического ему «забыть». Обратимся еще раз к Э. Бенвенисту: «По мере того, как мы углубляемся в материал, данный нам для лингвистического изучения, мы все более убеждаемся в той истине, которая... заставляет глубоко задуматься: связь, которую мы устанавливаем между вещами, ...существует до самих вещей и служит их определению» (Бенвенист 1974: 56).

Не выходя за рамки филологической интерпретации, можно проследить цепочку, которая идет от «быть скрытым от кого-то (в пространстве)» через «оставить что-то скрытым для себя (в мысленном пространстве)» к «забыть».

Можно надеяться, что подобное освещение развития отдельных слов классических языков и их лексикона в целом способствует прояснению имплицитных понятийных и семантических «категорий, которые помогают восстановить картины из истории душевной жизни человечества» (Харциев 1977: 379).

Литература

- Бенвенист 1974 — Э. Бенвенист. Соссюр полвека спустя // Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974.
- Срезневский 1977 — И. И. Срезневский. Десятое присуждение Ломоносовской премии (Труды А. А. Потебни) // А. А. Потебня. Из записок по русской грамматике. Т. IV, вып. II. М., 1977.
- Харциев 1977 — В. И. Харциев. Новый труд по истории языка и мысли А. А. Потебни (Посмертное издание) // А. А. Потебня. Из записок по русской грамматике. Т. IV, вып. II. М., 1977.

П. Асенова (София), У. Дукова (Франкфурт-на-Майне)

ГЛАГОЛЫ ДВИЖЕНИЯ — ГЛАГОЛЫ ПЕРЕХОДА (‘вставать’, ‘достигать’)

Mësuesit tonë Thoma Kacorit (1922–2008), me dashuri

Метафора служит средством для языковой интерпретации объективного (внезынкогового) мира. Механизмы метафоризации порождают новые наименования. Номинативный аспект метафоры — «это всегда употребление уже готового языкового средства наименования как способа создания нового его значения» (Серебренников 1988: 185).

В этой работе наши наблюдения ограничиваются глаголами движения, обозначающими перемещение в пространстве, изменение местонахождения предмета в пространстве. Физический переход с одного места на другое может метафорически передавать переход из одного состояния в другое.

Согласно ван Геннепу, переходы в пространстве являются моделью для всех переходов: во времени, из одного социального положения в другое (изменение социальной категории обычно имплицитно означает изменение места жительства). Преодоление границы в пространстве нередко является частью обрядов перехода (*rites de passage*), таких как свадебные, похоронные и календарные (v. Gennep 1986: 184).

ставам ‘подниматься с места, вставать’ = ‘превращаться в’
(фр. *se lever* и *devenir*).

[Papahagi 1908: 146, *Machen* 252 b) *Sich machen* (*werden*) = *reifen*]

Этимологически связанные *sta-/*sto- [*стать* и *стан*, *стоять*, др.-б. *стати*, *станж*, др.-гр. γίγνεσθαι (Супр.) — Фасмер III: 745, 748; Skok III: 329, *stati*; i. e. *stā-, ‘стоять’ (Skok); гр. γίνομαι < др.-гр. γίγνομαι (Ανδριώτης) ‘вставать, рождаться, создаваться, случаться, наступать’, сравниваемое Фриском с лат. *gigno, erzeugen* — ‘рожать, порождать, причинять’ (Frisk).

Основное значение болг. глагола *ставам* ‘подниматься из сидячего / лежачего положения’, т. е. движение из низкого в высокое положение (вертикальное движение, движение снизу вверх), направляет к метафоризации с преимущественно положительными коннотациями: от сна к состоянию бодрствования (иностатии смерти и жизни), от небытия к бытию (ср. болг. *ставам за нещо / не ставам за нищо* ‘годиться / не годиться’).

Славянское семантическое развитие, известное и в болгарском языке, находит параллель во фр. *devenir* (X в.) < клас. лат. *devenire* ‘*venir de, arriver à*’, которое в позднелатинском получает значение ‘*devenir, commencer à être ce qu'on n'était pas*’ (Bauimgartner, Ménard).

Оба глагола — и болгарский, и греческий — являются основными для выражения *перехода из одного состояния в другое*. Этой болгарско-греческой параллели соответствует албанско-румынская, а именно возвратные формы глаголов ‘делать’: *bëhem = a se face*.

Различные формы перехода из одного состояния в другое можно разделить на следующие группы (в значительной степени условно, поскольку границы порой не очень четкие):

1. Естественный / природный переход из одного состояния в другое

— о лицах

1.1. осуществление внутренней возможности, саморазвитие:

Децата станаха големи («Дети стали взрослыми»); *станах баба на мъжко внуче* (букв. «Я стала бабушкой внука»); *той стана момче за женене* («Он стал парнем, готовым к браку»).

1.2. душевые и телесные состояния:

Стана ми по-добре, като изтих лекарството («Мне стало лучше, как я выпила лекарство»); *a se face bine = юношай каля = bëhem mire / bëhem keq* («Мне стало хорошо»); *стана ми зле* («Мне стало плохо»), ср. рус. *ей стало жутко*.

— о живой природе

1.3. ‘родить, созревать (о плодах)’:

ои итогатеc дeн ёгинаc акóмa = доматите не сa станали oще, гюнoмéна фроóта ‘созревшие плоды’, ёгинаc тa мýла = и bëñë mollët= яблъките станаха («Яблоки созрели»);

ёгине полъ сиtári фéтоç = sivjet и bë shumë grurë = много жито стана тази година («В этом году уродилось много пшеницы»);

Când făcea plopul pere și răchita micșunale («Когда тополь родит груши, а верба — фиалки») = *Когато върбата роди грозде* («Когда ива родит виноград»).

(Ср. и ит. диал. (Южная Италия): *mar cogli / mar fatuu* (Rohlf 1967: 174).)

2. Изменение из природного в обработанное состояние

[природа: культура; срт. ‘сырое’: сuit ‘вареное’ (по Levi-Strauss)]: ср. болг. *От всяко дърво свирка не става* («Свириль не из каждого дерева выходит»)

2.1. ‘становиться готовым’ (о вещах):

έγινε το φαγί = *стана яденето* (ср. рус. *Когда будет готова еда?* = *Кога ще стане яденето?*), рум. *bucatele s-au făcut* ‘гозбите станаха’ («*Еда готова*»).

2.2. социальное положение (о лицах):

Έγινε γιατρός / δικηγόρος / υπονομέας = *Стана лекар / адвокат / министър / учител* = *a se face inginer / marinier* = *bëhem mjek* (ср. рус. *становиться учителем*);

Τι θα γίνεις, όταν μεγαλώσεις = *Какъв ще станеш, като пораснеш?* («*Кем ты будешь, когда вырастешь?*»), Θα γίνεις γυναίκα μου = *Ще ми станеш жена* («*Ты будешь мне женой?*»);

γίνομαι πλούσιος = *ставам богат ‘разбогатеть’.*

(Ср. лат. *homo factus* ‘сделанный человек (об образованном человеке)’.)

2.3. изменение внешности:

ставам (на) вълк ‘превращаться в волка’;

a se face frumos ‘похорошеть, стать красивым’, *стана на петна* («*пойти пятнами*»);

a se face beat ‘притворяться пьяным’;

s-a făcut de râs= *стана за смех* = *έγινε ρεζίλι.*

3. ИЗМЕНЕНИЕ КОСМИЧЕСКИХ И АТМОСФЕРНЫХ ЯВЛЕНИЙ, ВРЕМЕНИ И ПОГОДЫ

стана зима («*наступила зима*»);

става пладне («*полдень*»), *настане вечер* («*наступит вечер*»); *стана късно* («*стало поздно*»);

става топло / горещо / студено («*становится тепло, жарко, холодно*»);

Аπό τότε έγιναι ο κόσμος («*С тех пор пошел мир*»).

Мы считаем, что именно с этого значения начинается переход —

4. ‘становиться’ > ‘случаться, происходить’

Τι θα γίνει η περιούσια του = *Какво ще стане състоянието (имота) му?* («*Что станет / будет с его имуществом?*»); *Какво ще стане с мене сега? Ще ме накажат ли?* («*Что теперь со мной станет, будет? Меня накажут?*»);

Какво става? = *Ti γίνεται*, ср. ит. *Che succede?* / фр. *Qu'est ce que se passe?* рус. ‘что (здесь) происходит?’;

(разговорное клише): *S-a făcut = ёгуне!* (букв. ‘сделано’) = *става!*
(*= добре! / съгласен съм! / готово!*).

Переходы из одного состояния в другое можно воспринимать как аналоги преходу к смерти и перерождению (Gennep 1986: 238). Например, в болгарских колядках повторяющейся формуле *Стани, стани, нине / нине, господине* («Встань, встань, ныне, ныне, господин!») вм. *Станенине, господине!* («Хозяин, господин!») осуществлен обряд перехода, так как колядчики являются носителями вестей из иного мира, они поднимают людей от сна.

В народных говорах зафиксировано употребление глагола *ставам* в значении ‘останавливаться’ (ср. и рус. *диал. река стала*), например, в песне:

*Постой, горо, постой, водо
Да си кръстим млада бога!
Шо е чуло, все станало.*

*Хей ти, дърво трепешливо
Да си растеш по зли места,
.....*

*да не станеши и със ветър,
и със ветър, и без ветър.*

[Постой, лес, постой, вода,
Чтоб нам окрестить молодого бога!
Все, что слышало, остановилось]

[Эй ты, дерево трепещущее,
Расти в злых местах,

Не останавливайся ни при встрече,
Ни при встрече, ни без встречи]

(Българско народно творчество, т. V, с. 130–131)

В одном из своих значений, засвидетельствованных в фольклоре, только что проанализированный глагол служит синонимом другому глаголу, который мы здесь обсуждаем, *стигам* ‘достигать, добираться, осуществлять цель’: *Настали поле широко* ‘Добрались до поля широкого’ (в народной песне «Радка и змей», см. Българско народно творчество, т. V).

стигам ‘достигать, добираться’ = ‘хватать, быть достаточным’
[Kr. Sandfeld 1912, p. 167: gr. φθάνω ‘arriver et suffire’]

Этимологически *ставам* и *стигам* частично покрывают друг друга (< и. е. * *steigh-* ‘ходить, ступать, подниматься’, EW 1353).

Идея движения до предела и в вертикальном, и в горизонтальном направлении представлена во всех балканских языках: *φτάνω / φθάνω* (др.-гр. *φθάνω*); *a ajunge* (< нар. лат. *adiungo* ‘класть рядом, добавлять’); алб. *arrinj / arrij* (фр. *arriver* < нар. лат. * *arripare* образовано от *ripa* ‘берег’, то есть ‘добираться до берега’, см. Baumgartner & Ménard).

Наряду со множеством общих обрядовых значений ‘достигать, осуществляться, сбываться’ (майчина клетва *стига* «материнская клятва сбывается», *постига ме зло* «со мной приключилась беда», *добра стига* «доброй встречи» (о двух путниках) и под.), обнаруживается семантический переход ‘хватать; быть достаточным; ровно столько, сколько нужно’, который мы считаем собственно балканским. Фокус логически переносится с движения к одной цели на достигнутую цель, являющуюся предельной точкой движения.

Глаголы в этом употреблении обычно встречаются в 3 л. без ограничений в семантике субъекта — от количественно измеримой материи (1) через духовные сущности (2) до отсутствия внеязыкового референта (3):

- (1) (*не*) *ми стига(-ат)* *времето / парите* = (*δεν*) *μου φτάνει ο χρόνος / τα λεφτά* = *s'mē arrijnē paratē* («мне не хватает времени / денег»);
arrin pēr njē fustan ‘стига за една рокля’ («хватит на плаТЬе»).

- (2) *Но стига ми тази награда...* (Ботев);

Φτάνουν πιά τα πείσματα / τα γινάτια = *Стигат вече инатъците / фасоните!*! («Хватит упрямства /фасонов!»);

S'mē arrin fuqia = *Не ми стигат силите* («Мне не хватает сил»);

Atâta îl ajunge capul = *Толкоз му стига умът* («настолько ему хватает ума»);

Δεν του έφτανε τα φτώχεια του, τον απολύσανε κι απ'τη δουλειά του ‘Не ми стигаше бедността, освободиха го и от работы’ («Не хватало бедности, его еще уволили с работы»).

Достижение цели, воспринимаемой как предельная точка движения, за которой оно уже не продолжается, вербализуется в клишированных запретах с одинаковой внутренней формой:

- (3) *Фтάνει και περισσέει*= *стига и артисва* = *arrin e tepron* («более чем достаточно»);
Фтάνει πιά! Аρκετά! = *Стига вече! Достатъчно!* = *Ajunge! De ajuns!* («Хватит!», «Достаточно!»).

Литература

Серебренников 1988 — Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / Отв. ред. Б. А. Серебренников. М., 1988.

Papahagi 1908 — *Papahagi P. Parallele Ausdrücke und Redensarten im Rumänischen, Albanesischen, Neugriechischen und Bulgarischen* // Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache zu Leipzig. XIV. 1908. S. 113–178.

- Rohlfs 1967 — *Rohlfs G. Problèmes de linguistique balkanique et ses rapports avec l'Italie méridionale* // *Studia Albanica*. 1. 1967. P. 169–175.
- Sandfeld 1912 — *Sandfeld Kr. Notes sur les calques linguistiques* // *Festschrift für Vilhelm Thomsen*. Leipzig, 1912. P. 166–173.
- Gennep 1986 — *Gennep A. van. Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt; New York; Paris, 1986 (1-е изд. — 1909).

Словари

- Ανδριώτης N.* Επυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Δεύτερη έκδοση. Θεσσαλονίκη, 1967.
- Baumgartner E., Ménard P.* Dictionnaire étymologique et historique de la langue française. Paris, 1996.
- EW = Etymologisches Wörterbuch des Deutschen / Hg. W. Pfeifer. München, 1995.
- Fjalor i gjuhës së sotme shqipe / Kryeradaktor A. Kostallari. Tiranë, 1980.
- Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1961–1970.
- Λεξικό της κοινής νεοελληνικής [Ιδρυμα Μανόλη Τριανταφύλλιδη]. Θεσσαλονίκη, 1998.
- Skok P.* Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1974.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева). М., 1971.

И. А. Седакова (Москва)

БАЛКАНСКИЕ ГЛАГОЛЫ ‘ХВАТАТЬ’: МОТИВЫ ПЕРЕХОДОВ И ПЕРЕМЕН В ЛЕКСИКЕ И ФРАЗЕОЛОГИИ*

Балканские глаголы ‘хватать’ (болг. *хващам*, макед. *фати*, серб. *хватајти*¹, греч. *πιάνω*, рум. *a arica, a prinde*, алб. *zë*) обладают широкой полисемией, разветвленной системой переносных значений и активно включаются как в литературные, так и диалектные, узколокальные фразеологические обороты и фольклорные клише. Семантическое развитие этой лексики под-

*Авторская работа выполнена при поддержке Программы ОИФН РАН, проект «Конструкция и динамика текста во времени и пространстве: балкано-балто-славика».

¹ Отметим, специально не останавливаясь на этом факте, что глаголы от **xvatati* в ю.-слав. диалектах известны в многочисленных фонетических и морфологических вариантах (*хватам, фана, вака* и др.).

крепляется этнокультурными аллюзиями, имеющими непосредственное отношение к теме изменения состояния, перемен и превращений. Основная семантика глаголов — акциональная, которая уже подразумевает переход, например, смену посессора ('брать резким, быстрым движением руки, зубов; присваивать, делать своим чужое'). С учетом всего семантического объема лексико-фразеологического гнезда этимология слов. **xvatati*, которая приводится в ЭССЯ (<**xvol*, связь с **xoteti*) и отчасти допускает «линию экспрессивного развития (т. н. старой этимологии Вайяна) от **svoj* 'схватить < присвоить'» (ЭССЯ 8: 123), кажется весьма существенной.

Мотив изменения эксплицирован в устойчивых выражениях (макед. *фати сонце* «загорать», греч. *τὸν πιάνει ο ἥλιος* «он хорошо загорает»; болг. *хваща го виното*, макед. *ме фати виново*, греч. *τόν πιάνει το κρασί* «пьянять от вина», алб. *e zuri rakia* «опьянел от ракии») и более всего в разного рода словесных формулах с упоминанием мифологических персонажей (болг. *хващат ме дяволите* = греч. *με πιάνουν τα δαιμόνια* = рум. *I-au apucat dracii* = алб. *e zunë xhindet* «становиться невменяемым, приходить в бешенство», ср. также многочисленные мотивировки запретов или рекомендаций в повседневной жизни, наподобие болг. *да не ни хваща баба Марта* «чтобы нам не навредила старуха Марта» и др.).

Из общего для балканских глаголов 'хватать' семантического объема в этих тезисах рассмотрим лишь несколько базовых значений (в докладе будет представлен более полный анализ с учетом того, что ю.-слав. глаголы от **xvatati* 'схватывать, понимать' подробно описаны Е. И. Якушкиной (Якушкина 2008)).

Начинать(ся), приступать: болг. *фаштам да работя* = макед. *фати да работи* = рум. *a se apresa să lucreze* «начинать работать», греч. *πιάνω απ' την αρχή* «начинать сначала»; алб. *zitë pjetë këngë* «затянули песню». Сюда же можно отнести конструкции, обозначающие изменения в атмосфере болг. *фатихъ дъждуви* = греч. *έπλασαν βροχές* «зарядили дожди», серб. *мраз хвата* 'мороз забирает', алб. *zuri të binte dëborë* «пошел снег», а также сезонные переходы серб. *зима већ хвата*, макед. *фати веќе лето*, см., в частности (Горячева 1996).

Отправляться (в путь): болг. *хващам пътя* = рум. *a apresa drumul* 'уходить'; макед. *ja фати планината* = греч. *πάνω τά βουνά* 'уходить в горы'.

Сбыва́ться, оказываться действенным: болг. *баснята хваща* «заговор 'работает'»; в.-серб. *Родитељска клетва се хвата* «Родительское проклятье сбывается»; греч. *οἱ κατάρες τοῦ ἐπίσαυ* «его проклятия сбылись»; макед. диал. *Магија во таа куќа не ваќа луѓето* «В этом доме колдовство на людей не действует».

Закрепляться, устанавливаться²:

— о краске и др. болг. *боята хвана* «краска высохла», рум. *cimentul a prins* ‘цемент застыл’;

— о растениях макед. *се фати лимонот* «лимон пустил корни», болг. *фиданката хвана*, рум. *butașul (s)-a prins* = греч. *το μπόλι ἐπίσε* «черенок привился, принялся».

Заболевать: серб. *хвата га тресавица* = алб. *е зипë ethet* «заболеть лихорадкой», макед. *Детето... моит да фатит задуси* («Ребенок... может заболеть астмой»), в том числе и о заболеваниях отдельных органов болг. *фанал е далак* «прихватило селезенку», греч. *тov ἐπίσε τo σπκώτι* «у него схватило печень».

Забеременеть: болг. диал. *хvana го*, рум. *a prinde*, греч. *ἐπίσε παιδί ἀπ' αυτόν*, ср. и то *πιάσμo* ‘зачатие’.

Перестать действовать: макед. *ми се фати јазикот* «отниматься (о языке)»; рум. *a i se apresa cuiva vinele* «быть парализованным»; греч. *λάστρηκαν τά πόδια του* «у него отнялись ноги»; **прекращать:** рум. *a apresa să cînte* ‘перестать петь’.

О душевном и физическом состоянии человека: макед. *ме фати страв* «я испугался»; алб. *е зури dashuria* «он влюбился»; болг. *сън не ме хваща* = рум. *nu se prinde somnul de mine* = алб. *nuk të zë gjumi* «сон меня не берет».

Очевидно, что для глаголов ‘хватать’ основным является семиотическое посессивное противопоставление «отсутствие-наличие» в его самом широком понимании. Так можно интерпретировать практически все словоупотребления, в том числе со значением смены состояний (бодрствование-сон, спокойствие-гнев/страх/ярость, здоровье/болезнь), начала (наступление зимы, холодов и др.) и завершения, результативности (‘схватиться (о высохшей краске)’, ‘опьянеть’). Развитая полисемия этих глаголов (вплоть до энантиосемии: от ‘начинать’ до ‘завершать’), таким образом, становится понятной, ведь и инициационная (начинательная), и завершающая (финальная) семантика заложена в акте «хватания». В ряде конструкций глагол ‘хватать’ берет на себя основную семантику (‘начинать что-л.’), в других грамматикализуется и выступает практически в функции глагола-связки (‘изменение состояния: испугаться, взолноваться, огорчиться и пр.’).

В балканских языках упомянутые значения закреплены за возвратными или невозвратными глаголами (ср. серб. *ноћ се хвата* и *хвата ноћ* — ‘на-

² Здесь важно ‘закрепляться (о фундаменте)’ (болг. *хващам темел*), ключевое клише в фольклорных текстах о замурованной жертве.

ступает ночь’). Некоторая неустойчивость, амбивалентность с точки зрения активности/пассивности присуща и глагольно-именным конструкциям с ‘хватать’ в рамках одного языка, ср. субъектно-объектные дублеты: болг. *хващам очи* ‘я хватаю глаза’ и *очите ме хващат* ‘меня хватают глаза’ («подвергнуться слазу»).

То, что балканские глаголы ‘хватать’ диффузны и предполагают как активные, так и пассивные конструкции, способствует усилению семантики корня и продуктивности глагольно-именной модели. Это особенно очевидно в длинном ряду клише, описывающих болезненное состояние человека (а также животных и растений). Здесь человек может быть и агенсом («я подхватил болезнь») и пациентом («меня схватили демоны, бесы, самовилы и др»). Согласно народным представлениям, болезнь может быть вызвана действиями мифологических персонажей, которые «хватают», «бьют», «обжигают» своих жертв (см. на румынском материале Кабакова 1993). «Хватание», которое становится причиной заболевания или иного изменения обычного состояния (сильной влюбленности, нечеловеческого аппетита и др.), на Балканах приписывается не только демонам. Длинный ряд субстантивов, от самых абстрактных до конкретных, использующихся в конструкциях с ‘хватать’, свидетельствует об этом, ср. болг. *мрак хваща детемто* (о ночном плаче младенца вследствие нарушения ритуальных правил в темное время суток); *който се заинати на Инат, инатя го ватал* («кто будет упрямиться в день св. Игната, того «схватит упрямство», т. е. человек будет упрямым в течение всего года»), *гласа се фане на человека* (по поверьям, голос отбирают самодивы).

Многие словесные формулы с ‘хватать’ тесно связаны с этнографическим контекстом и мифологическими представлениями (кроме указанных выше, ср. также веру в «материальность» слова и отсюда действенности, «схватывания» проклятия, благопожелания и др.). Устойчивость архаических поверий о демонической природе трансформации и перемен и возможности воздействия мифологических персонажей на человека отражается в значительном количестве перформативов (проклятий и обсценных выражений) с исследуемыми глаголами: болг. *Да те фане (фанат)*: бес, панго, самодиви и др. («Чтоб тебя бес, дьявол, самодивы схватил(и)»); рум. *umbla-te-ar vîntoasele* («схвати тебя вынтоаселе», Кабакова 1993: 138). Множество проклятий содержат мотив о «захвате» человека болезнями: болг. *магарешката, съската да го фане* «Чтоб его кашель, туберкулез схватил».

Некоторые переносные значения ‘хватать’ (‘отправляться в путь’, ‘отниматься’) также используются в проклятиях и угрозах, ср.: макед. *орман фатил!*; вид

виделиа фатил! («Убирайся!»); болг. *Да му се фанат раците и нозите* («Чтоб у него руки и ноги отнялись») и др.

Будучи синонимами глагола ‘брать’, также типичного для подобных конструкций (ср. дублеты: болг. *Да го вземе/хване чумата* «Чтоб его чума взяла/схватила») глаголы ‘хватать’ более выразительны и экспрессивны и поэтому чаще используются во фразеологии и в народной речи вообще (ср. частое использование глаголов ‘хватать’ в различных значениях в нарративах и несказочном фольклоре).

Словесные формулы с ‘хватать’ по существу образуют открытый ряд, и эта открытость демонстрирует поэтический потенциал народного языка (ср. яркую аллитерацию и окказиональные мифонимы: болг. *Нехвей го хватил* «Чтоб ему пусто было», *Неврат фатил* «Уходи и не возвращайся»). При этом благодаря устойчивости модели в неизменной форме сохраняются весьма архаические представления (умереть = заснуть длинным сном, ср. алб. *E zëritë gjumi i madh!* (‘чтобы он умер’) (‘чтобы его охватил долгий сон’).

В заключение постараемся определить специфику балканской южнославянских глаголов от **xvatati*. Идентичные переносные значения и сходный узус фиксируются и в небалканских славянских языках, в частности в русском (ср. *схватиться за работу; хватил удар; меня охватило бешенство; подхватить грипп; сиб. Сатана тебя подхвати* и др.). Однако эта семантика намного чаще, чем в южнославянских, передается префигированными глаголами. Кроме того, значения, являющиеся основными и общеупотребительными для болг., макед. и серб. глаголов ‘хватать’, в семантическом объеме глаголов других славянских языков остаются периферийными (диалектными, просторечными, устаревшими и пр.). Показательно при этом, что южнославянская семантика ‘хватать’ является общебалканской, и, как представляется, фактор балканской изосемии играет в развитии и закреплении этих значений важнейшую роль (ср. об инициационном значении ‘хватать’ (Асенова 2002: 57)).

То, что М. Сл. Младенов описывает как результат румынско-болгарских языковых контактов (*мл’акуту съ зафаашть* ‘молоко закисает’ и *a se prinde* ‘закисать (о молоке)’ (Младенов 1993: 416)), очевидно, можно рассматривать как балканскую изосемию, ср. и в других ю.-слав. диалектах (макед. солун. *мл’акуту съ фат’и*). Вряд ли следует исследовать подобные явления лишь в рамках контактологии. Языковые контакты, билингвизм носителей способствует укреплению балканской изосемии (ср. выражения с *хватать* в значениях ‘начинать’, ‘заставлять’ у русских староверов в Румынии и Болгарии), но не являются единственной причиной развития семантики и изменения узуза..

В докладе будет затронут еще один важный аспект семантического развития балканославянских глаголов ‘хватать’ — отсутствие значения ‘недостаточно, не хватает’, в других славянских языках развившихся именно из основной семантики (ср. укр. *хапати* = ‘не хватать’). Это значение, возможно, также в рамках балканской изосемии перешло на глаголы ‘движения = достижения’ (болг. *стигам*, серб. *стизати*³, рум. *a ajunge*, греч. *φτάνω*, алб. *arrinj*). см. работу П. Асеновой и У. Дуковой в этом сборнике.

Литература

- Асенова 2002 — *Асенова П.* Балканско езикознание. Основни проблеми на балкански езиков съюз. Велико Търново, 2002.
- Горячева 1996 — *Т. В. Горячева.* К семантике славянских метеорологических и астрономических терминов // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1991–1993. М., 1996
- Кабакова 1993 — *Кабакова Г. И.* О жанровых реализациях одного мифологического мотива: мифологический персонаж наносит ущерб человеку // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения II. М., 1993.
- Младенов 1993 — *Младенов М. Сл.* Българските говори в Румъния. София, 1993.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. М., 1974—.

A. B. Жугра (Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ О ПРОНИЦАЕМОСТИ ОБРЯДОВОЙ ЛЕКСИКИ: ТУРЦИЗМЫ В ТЕРМИНОЛОГИИ АЛБАНСКОГО СВАДЕБНОГО ОБРЯДА

Традиционный свадебный обряд в Албании, хотя и различается по регионам, устойчиво сохраняет вплоть до нового времени свое историческое единство. Одним из главных принципов, определявших установление брач-

³ Однако при наличии в серб. *хвата* ‘хватает’.

ных связей, являлась экзогамность, т. е. запрет заключения брака внутри фиса, — внутри родоплеменного объединения. Следствием этого запрета была необходимость брать невесту из другого фиса, что означало часто и из другой местности. Пережитки формы брака путем умыкания невесты можно видеть в действиях отряда кружков (дружек), которые с воинственным настроем отправляются из дома жениха за невестой в ее дом. Особенно долго принцип экзогамности действовал в северной Албании, где следы родоплеменной организации общества сохранялись вплоть до XX в. Влияние христианской, а позднее и мусульманской обрядности не затрагивало основных этапов сложного и протяженного во времени свадебного обряда, хотя в некоторых моментах оно присутствует.

Многовековое османское господство на Балканах наложило свой глубокий отпечаток на все сферы жизни албанского народа. В языке это проявляется в наличии большого количества заимствованной лексики ориентального происхождения, содержащей в своем составе также и терминологию родства. Уместно задаться вопросом — насколько затронуло ориентальное влияние обрядовую сферу, столь устойчиво сохраняющую в Албании свой традиционный характер. Для анализа целесообразно взять терминологию свадебного обряда, поскольку именно в нем социальная составляющая наиболее велика по сравнению с другими обрядами перехода (Геннеп 2002: 109).

Свадебный обряд состоит из нескольких автономных обрядов, закрепленных во времени и пространстве, — сватовство и помолвка, подготовка к свадьбе, свадьба.

В структуре каждого из этих этапов представлены разные по своей природе элементы, объединенные здесь функционально. Таковыми являются: 1) обрядовые действия, совершаемые главными действующими лицами, 2) элементы материальной культуры (одежда, пища, предметы быта), 3) песенный и танцевальный фольклор.

Главные действующие лица. Участники свадебного обряда, имеющие собственное наименование, — это *nuse* ‘невеста, невестка’, *dhëndër* ‘жених, зять’, *shkues* ‘сват’, *thirres* ‘приглашающий (на свадьбу)’, *krushk* ‘кружок’ (т. е. дружка). Это все албанские слова, причем два из них, а именно, *shkues* и *thirres*, имеют довольно много диалектных синонимов, тоже собственно албанского происхождения. Так, для обозначения свата, помимо *shkues*, имеем *mbles*, *lajmës* и др. Приведенные термины представляют собой имена деятеля, образованные от соответствующих албанских глаголов со значением ‘идти’, ‘сватать’, ‘извещать’. Существуют также термины *ndërmjetës* ‘посредник’ и *këriscegrisur* ‘ тот, у кого рваная обувь’, т. е. тот, кто сносил свои башмаки от

многоократных хождений между домами жениха и невесты. Аналогично и в отношении *thirres*.

Этап сватанья был повсеместно распространен и обязателен настолько, что был закреплен формулой обычного права *Nuse pa shkuesi s'bahet* ‘Невестой без свата не становятся’. Для обозначения действий свата образованы специальные термины: *shkuesi, lajmësi, mblesëri*. Итогом его трудов является заключение помолвки, которая обозначается чаще всего термином *zënie*, букв. ‘взятие’ (представляет собой отглагольное имя от *zë* ‘брать, хватать, захватывать’). Отсюда *vajza e zëné* ‘засватанная девушка’.

В лексической группе наименований действующих лиц имеются два турцизма, которые, однако, не являются единственными («эксклюзивными») обозначениями соответствующих персонажей, но выступают как синонимы к собственно албанским номинациям. Это, во-первых, так называемый заместитель жениха, т. е. лицо, выступающее в определенных ситуациях вместо жениха. Так, в отряде кружков, отправляющихся за невестой, вместо жениха едет его заместитель, называемый в некоторых районах *illau* ‘брат’, в других — *vegil-dhëndri* ‘жених-заместитель’. В последнем случае алб. *vegil* из тур. (< арабск.) *vekil* ‘уполномоченный, доверенный, агент, представитель; заместитель’. Второй турцизм обозначает очень важное лицо в свадебном обряде — главного кружку. Миссия отряда кружков очень ответственна — они должны «добыть» невесту из другого племени, если смотреть вглубь исторической перспективы на их поход. Главный кружок руководил всем походом и вел переговоры с отцом невесты, он был также главным ответственным лицом и на свадебном застолье в доме жениха. Албанские термины для его обозначения — *krushkapari* ‘первый кружок’, *kryekrushku* ‘главный кружок’, *krushkamadhi* ‘старший кружок’. В некоторых районах в этом значении выступает термин *selamazi*, заимствованный из тур. *selam aġası* ‘главный церемониймейстер в свите султана, когда тот совершил путешествия’ (Dizdarı: 894). Этнографические материалы указывают на то, что функции, выполняемые главным лицом «селямазом», остаются теми же, т. е. что никакого изменения сути обряда в данном случае не происходит. Иноязыковой термин не означает иноэтнического влияния, а является результатом определенной социолингвистической ситуации, а именно, двуязычия.

Из предметов материальной культуры, используемых в свадебном обряде, выделим прежде всего те, которые являются его неотъемлемым элементом. Так, если переговоры свата о помолвке завершаются успешно, назначается день вручения специального знака, как бы материально закрепляющего устный договор. Таким знаком было кольцо, золотая или серебряная монета,

уже вышедшая из употребления, на севере это дополнялось часто шелковым платком, имевшим здесь ритуальное значение. Этот символический дар обозначается термином *sheji* ‘знак’, а также ‘след, метка’ (на севере) или *nishan* ‘знак’, а также ‘мишень, метка’ (на юге). Из этих двух синонимичных терминов второй является турцизмом (из тур. *nışan* ‘знак, метка; мишень; обручальное кольцо, подарки при обручении; обручение’).

Наряд невесты. Специального свадебного платья у невесты не было, она надевала богатый национальный костюм с большим количеством украшений. Однако на голову ей надевали специальное покрывало, сшитое из тонкой ткани в виде конуса, которое закрывало лицо и спускалось до талии. Этот элемент свадебного наряда называется *duvak* ‘дувак’ и является заимствованием из тур. *duvak* ‘покрывало невесты (которое жених снимает в брачную ночь)’. Дувак был неотъемлемым элементом убранства невесты и использовался повсеместно независимо от вероисповедания невесты и жениха.

Наконец, специальным термином *bohçallék* ‘бохчаллек’ обозначались подарки (рубашки, вязаные носки и чулки, платки и др.), которые невеста приносила родственникам мужа. Это слово является албанским производным от *bohçe* ‘квадратный’ платок или кусок материи (в который завязываются вещи), заимствованного из тур. *bohça* ‘то же’.

Обрядовые формульные выражения. Песенный свадебный фольклор. В составе формульных выражений и особенно в текстах свадебных песен турцизмы представлены весьма широко. Формульные выражения, произносимые главными действующими лицами, сопровождают все этапы свадебного обряда, начиная с помолвки. Содержанием их является пожелание благополучия, добра, счастья, рождения детей. Наряду с албанскими словами указанной семантики, часто используются ориентализмы *baft* ‘судьба’ (< тур. *baht* ‘судьба, доля, счастье’), *nafakë* ‘судьба; счастье, удача, успех’ (< тур. *nafaka* ‘средства к существованию, содержание’), *kismet* ‘судьба, участь, счастье, благополучие, удача’ (< тур. *kismet* ‘деление, раздел; часть, доля; участь, судьба, счастье’), *hair / hajr* ‘благополучие, счастье, добро, польза’ (< тур. *hayır* ‘добро, благо; польза; успех; благополучие, счастье’). Особенно часто звучали благопожелания со словом *hair*, которое принадлежало к активному фонду народной речи и которое на албанской почве дало целый ряд производных.

Албанская свадьба сопровождается исполнением большого количества песен, — как обрядовых, так и необрядовых (Десницкая 1973). Обрядовые приурочены к определенному моменту свадебной церемонии, — это окрашивание волос невесты, одевание ее в свадебный наряд, выход из родитель-

ского дома, бритье жениха, одевание его в новые одежды, заготовка дров, приготовление муки и теста, выезд крушков, возвращение крушков и т. д. В этих песнях перечисляются реалии повседневной жизни (виды одежды, блюда, предметы быта), названия которых изобилуют турцизмами. Однако лексика этих песен собственно обрядовой не является.

Можно предложить следующую интерпретацию приведенного материала.

Свадебный албанский обряд демонстрирует большую устойчивость основной его схемы и сохранение целого ряда архаических элементов. В наименованиях главных действующих лиц, основных этапов свадебного ритуала, а также важнейших ритуально значимых моментов ориентальное влияние минимально. Немногие вошедшие в эту сферу турцизмы, как правило, дублируют существующие албанские термины. Отметим также активное использование исконных албанских глаголов *zë* ‘брать, хватать’ для обозначения понятия обручать и глагола *pres* ‘резать’ для обозначения понятия назначить (день), определить (срок). В большей степени ориентальное влияние затронуло внешнюю сторону обряда (некоторые атрибуты невесты). Что же касается турцизмов в песенном фольклоре, то их большое количество является отражением того ориентального уклада жизни, который установился в Албании в результате османского господства. Не исключено также и влияние образцов восточной литературы на систему образных средств албанского фольклора. В любом случае объяснение причин и характера проникновения ориентализмов в албанский язык в целом, и в обрядовую лексику, в частности, следует искать в той социолингвистической ситуации, которая существовала в Албании на протяжении XVI–XIX вв. и исследование которой стоит на повестке дня.

Литература

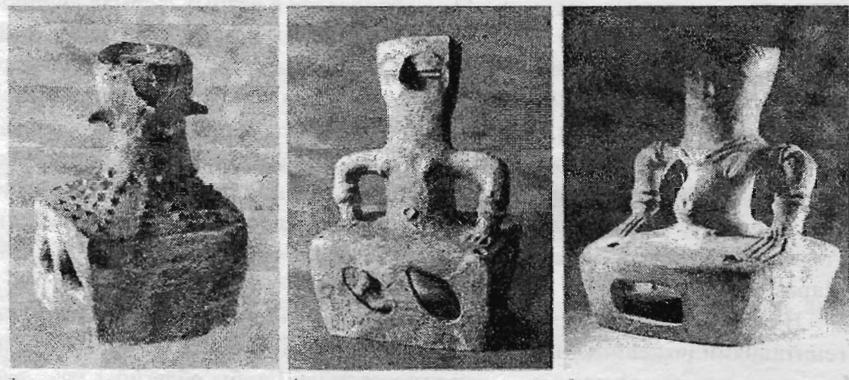
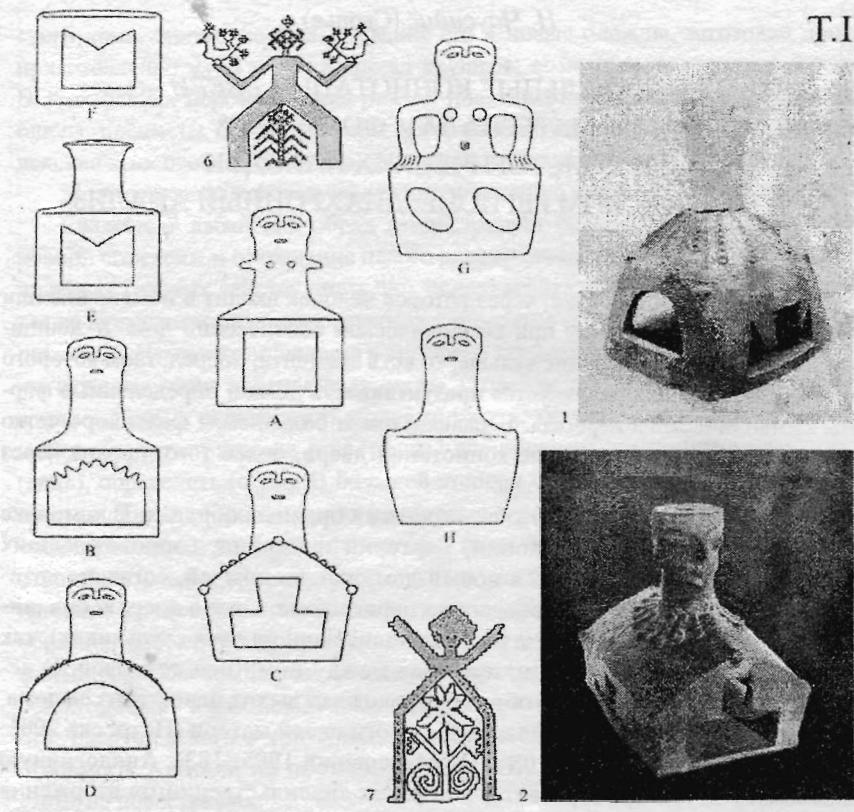
- Геннеп 2002 — *Arnold van Gennep*. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.
- Десницкая 1973 — *A. V. Десницкая*. К изучению албанского свадебного фольклора // *Philologica*. Исследования по языку и литературе. Памяти академика Виктора Максимовича Жирмунского. Л., 1973. С. 369–385.
- Турецко-русский словарь — Турецко-русский словарь / Сост. Д. А. Магазаник. Под ред. проф. В. А. Гордлевского. М., 1931.
- Dizdari 2005 — *Tahir N. Dizdari*. Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe. Tirana, 2005.
- Tirta 2003 — *Mark Tirta*. Etnologjia e shqiptarëve. Tirana, 2003.

СЕКСУАЛЬНЫЕ КОННОТАЦИИ ДВЕРИ
ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРА
И ДОИСТОРИЧЕСКИХ НАХОДОК
В БАЛКАНСКОМ РЕГИОНЕ: ДИАХРОННЫЙ АНАЛИЗ

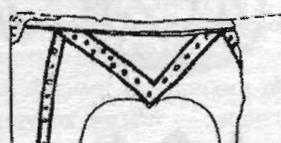
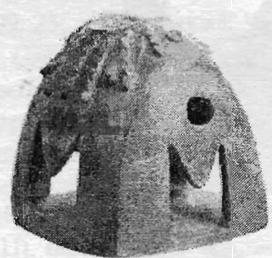
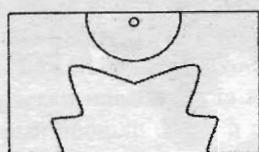
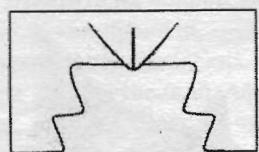
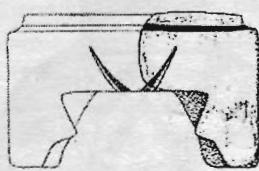
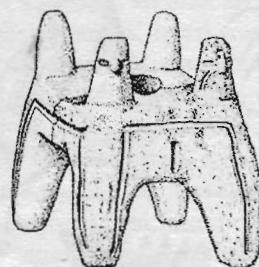
Дверь — это отверстие, через которое человек входит в помещение или выходит из него, поэтому при символическом соотнесении дома и женщины дверь получает значение вульвы, то есть элемента, посредством которого подчеркивается или реализуется продуктивность дома и определенные формы символического перехода. В славянском и балканском фольклоре четко прослеживаются сексуальные коннотации двери, более того: проход через нее обозначает коитус или роды.

Особенно прозрачным это становится в брачных обрядах. В комплекс свадебных ритуалов Македонии, Болгарии и Сербии, сопровождавших введение невесты и жениха в новый дом, входил обычай, согласно которому свекровь встречала молодых на пороге дома. Стоя в дверях, она широко раздвигала ноги (иногда её даже поднимали на двух стульчиках), так что молодые вступали в дом, пролезая между ними под ее юбкой. В некоторых случаях подобный обряд сопровождал выход невесты из ее дома, но в этом случае она пролезала сквозь ноги своей матери (Петреска 2001: 178, 179; Николова 2005: 108–110; Малешевић 1995: 183). Аналогичную символику дверь приобретает и в обрядах «насильственного» вторжения в дом или комнату невесты, что прослеживается в разных формах «сопротивления», «торговли» и «выкупа». В эпических циклах с имплицитной свадебной тематикой особое значение двери выражено при помощи акционального кода. Пробивание дверей дома или городских ворот и овладение городом или дворцом становится условием, при котором девушка, находящаяся внутри, станет женой героя-молодца. Он должен именно разбить двери, ворвавшись в них верхом на коне или метнув в них свое копьё, стрелу, или используя другое оружие, которое в такой ситуации становится фаллическим символом (Венедиков 1987: 18–25, 42–45, 73–76; Маразов 1992: 282, 283).

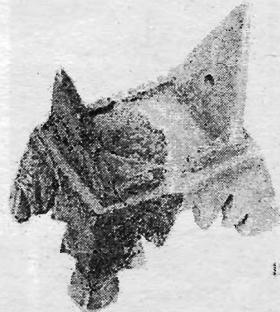
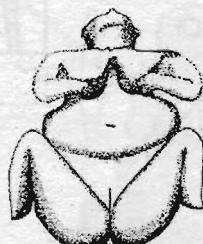
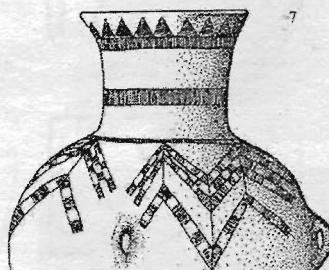
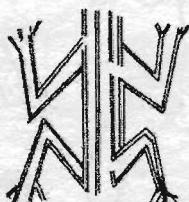
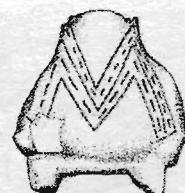
В рамках традиций, связанных с родами, двери и ворота сравниваются с гениталиями роженицы, тогда как новорожденный ребенок воспринимается как путник, а его рождение — как путешествие. Чтобы облегчить тяжелые



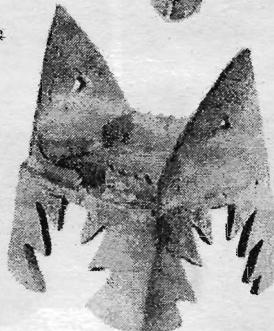
T.II



T.III



11



роды, в доме роженицы открывали все двери, замки и засовы, даже царские врата в церкви. Иногда действие сопровождалось заговорами типа «как открывается дверь, пусть также откроется и эта женщина». По тем же причинам в некоторых регионах роженицу три раза переводили через домашний порог. Если предыдущие роды не были успешными, то при следующих входную дверь удаляли полностью, вместе с косяком. Женщина, которая не хотела больше иметь детей, после последних родов закрывала дверь своего дома, толкая ее ножками новорожденного младенца (Байбурин 1983: 138, 139; Виноградова, Толстая 1993: 25, 26).

У восточных и южных славян дверь и ее части (порог, дверной косяк, створка) использовалась в обрядах зажигания «живого огня» (об обрядах: Тројановић 1990: 83, 84, 94; Байбурин 1983: 139, 140). Добытие огня уподобляется коитусу (о коитусе как парадигме процесса получения огня: Юнг 2008 (часть II/III); Часидис 1994: 218–231; Часидис 2008: 20–24), а предметы, включенные в него (кремень и огниво, твердое и мягкое дерево), — супругам. В этом контексте дверь получает женскую символику.

Наделение предметов такого рода символическими значениями позволяет ответить на вопрос, почему в разных культурах богини — защитницы городов, как правило, — девственницы. Их непорочность гарантирует непробиваемость городских стен и ворот врагами. Подобные функции закреплены за девственной Афиной Палладой, хранительницей и защитницей Афин, римской Вестой, чьи девственные жрицы обеспечивали неприступность Рима, и, конечно, — за Богородицей, чья непорочность также символизировала непробиваемость города. В еретических учениях, оспаривавших причастность Девы Марии к божественной сущности Христа, говорится, что «сын Божий только прошел сквозь замкнутые двери», причем Мария метафорически представлена как «дом» или как «небесный Иерусалим», через который прошли слово и сын Божий (Драгојловић 1974: 19, 202, 203). Она отождествляется с дверью и в рамках представлений о ней как о «Вратах Спасения», метафоре входа в «Царство Небесное» (Виноградова, Толстая 1999: 25; смотри также: Часидис 2003: 48, 49, 75–77).

Свет на эту проблему проливают и данные археологии, относящиеся к доисторическому периоду. Дошедшие до нас предметы дают представление о рассматриваемом в статье феномене в ранних культурных общностях. Интересные сведения можно почерпнуть при изучении неолитических керамических жертвенныхников типа «мать—дом», которые в последние десятилетия находят на территории Республики Македонии (типология Табл. I: A–H). Они датируются VI–V тысячелетием до н. э. и представляют собой

схематичное изображение дома, чья верхняя часть превращена в фигуру или голову женщины (примеры: Табл. I: 1–5; Табл. II: 13–16). На нижней пустой части, которая изображает жилище, пробиты отверстия, обозначающие двери и окна. Их необычная форма может быть отображением символической связи «дверь — женские гениталии». В данном случае имеются в виду четырехугольные прорези, верхняя часть которых напоминает по очертаниям букву «М» (Табл. II: 13–16). Интересно, что художественные параллели этому можно найти на восточнославянских вышивках XIX — начала XX века (примеры: Табл. I: 6, 7) (Чаусидис 2007: 46–51).

Женские функции, связанные с оплодотворением и рождением, в архаичных культурах кодировались не только при помощи изображения самих генитальных органов, но и всей нижней части женской фигуры, то есть таза и ног в позе, специфичной для контуса и родов (Табл. III: 1, 9, 10, 11). Из-за трудности выполнения подобного рода изображений и их визуальной перцепции было найдено более простое решение, когда те же действия передавались при помощи стилизованной фигуры или силуэта женщины с раздвинутыми ногами (Табл. III: 2, 5, 6; Табл. II: 5). Со временем такие изображения превратились в особый вид идеограмм, в которых реалистичные элементы совсем редуцировались, а значимым стало именно положение ног. В некоторых случаях верхняя часть туловища (с головой и руками) исчезает полностью (Табл. II: 6–10). Хотя сегодня эти знаки сами по себе не раскрывают содержания, существуют указания на то, что в неолитический период и позже, благодаря передаче традиции из поколения в поколение, они воспринимались именно как символы, связанные с оплодотворением и родами: создание, жизнь, плодородие, удача, успех, урожай, изобилие, счастье, переход (Чаусидис 2005: 93–100, 133–147, 185–187; Чаусидис 1994: 158–163, 189, 190). Контур упомянутых выше отверстий в виде буквы «М» на македонских жертвенныхниках мог быть вариантом таких «поз-идеограмм».

Многочисленные примеры из доисторических и позднейших архаичных культур разных стран мира позволяют проследить такой процесс трансформации от относительно реалистично изображенной женской фигуры с раздвинутыми ногами, через разные редуцированные варианты, до полностью геометризованных идеограмм в виде буквы «М» (Табл. II; Табл. III). Случайна ли ассоциация между положением ног рожениц и этой буквой? (Николов 2007: 108–111) Нет, если учесть, что часть букв, включенных в древние азбуки, раньше была идеограммами, возникшими как продукт схематизации реальных изображений, включая те, которые передавали определенные части и позы человеческой фигуры. Подобно тому, как гре-

ческая дельта («Δ») через «пубический треугольник» связывалась с маткой, с «дверью жизни» и плодородием (Elijade 1983: 17, 41, 42, 215), также и «М» как идеограмма родовой позы могла связываться со слогом «ма», содержащимся в основе индоевропейских лексем, означающих «мать» (= роженицу). В пользу этой гипотезы можно привести один неалфавитный знак, присутствующий на фригийских надписях. Речь идет о двойном «М», которое представляет собой схематизированное изображение человеческой фигуры с расставленными руками и ногами и согнутыми коленями и локтями (Табл. III: 8). Некоторые исследователи толкуют этот знак как лигатуру, которая могла обозначать Богиню Мать (Баюн — Орел 1988: 200). В этом смысле интересна и кириллическая буква «Ж», которая тоже содержит в себе силуэт роженицы (подробнее об этой графеме-идеограмме: Часидис 2005: 136, 162).

В дополнение к представленным здесь толкованиям отверстий на жертвенныхниках типа «мать-дом» можно привести примеры иного типа балканских неолитических жертвенныхников, особенностью которых является наличие четырех ножек (Табл. II: 1–4, 11, 12). В Болгарии (Ковачево) обнаружено несколько экземпляров жертвенныхников, у которых над отверстием, находящимся между ножками, появляются схематизированные изображения вульвы, а иногда и опухший живот с выпуклым пупком (беременность) (Табл. II: 2–4) (Николов 2007: 108, 246. Т. 90: 1). Примеры с такими знаками (на этот раз в виде вертикального надреза) зафиксированы и на территории Венгрии (Табл. II: 1) (Hansen 2007: Teil II, Taf. 127: 1). Связь этих элементов с идеограммой «М» ясно показывают два других таких жертвенныхника из Болгарии (Сапарева Баня), на чьих боковых сторонах присутствуют аналогичные прорези (Табл. I: 11, 12). Несмотря на то, что на болгарских и венгерских жертвенныхниках отсутствует эксплицитное кодирование формы дома, такое имплицитное значение можно предположить, учитывая множество компонентов, объединяющих их с жертвенныхниками типа «мать-дом» (сравни — Табл. II: 1–4, 11, 12; Табл. III: 12, 13; Табл. I: 1, 2).

Литература

- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград, 1983.
- Баюн, Орел 1988 — *Баюн Л. С., Орел В. Э. Язык фригийских надписей как исторический источник*. Вестник древней истории, 1988/1. Москва, 173–200.
- Будимир — *Будимир М. Са словенског Олимпа // Зборник филозофског факултета у Београду, IV–1*. Београд, 1956, 1–56.
- Венедиков 1987 — *Венедиков И. Златният стожер на Пра-българите*. София, 1987.

- Виноградова, Толстая 1999 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Дверь // Славянские древности (Этнолингвистический словарь). ТАБЛ. 2. Москва, 1999, 25–29.
- Драгојловић 1974 --- *Драгојловић Д.* Богомилство на Балкану и у Малој Азији, I (Богомилски родоначалници). Београд, 1974.
- Малешевић 1995 — *Малешевић М.* Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу // Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области, књ. I, Сврљиг. 1995, 177–184.
- Маразов 1992 — *Маразов И.* Мит, ритуал и изкуство у Траките. София, 1992.
- Николов 2007 — *Николов В.* Неолитни култови масички. София, 2007.
- Николова 2005 — *Николова В.* Анатомия и митология (човешкото тяло в сватбения обред) // Етнографски проблеми на народната култура. Том 7. София, 2005.
- Петреска 2001 — *Петреска В.* Односот свекрва/снаа во македонскиот свадбен обред (меморија и перспективи) // Македонски фолклор, бр. 58–59. Скопје, 2001, 167–186.
- Тројановић 1990 — *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1990.
- Чаусидис 1994 — *Чаусидис Н.* Митските слики на Јужните Словени. Скопје, 1994.
- Чаусидис 2003 — *Чаусидис Н.* Дуалистички слики — богомилството во медиумот на сликата. Скопје, 2003.
- Чаусидис 2005 — *Чаусидис Н.* Космолоски слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум). Т. I–II. Скопје, 2005.
- Чаусидис 2007 — *Чаусидис Н.* Жената како персонификација на просторот за живеење // Македонскиот театар: балкански контекст. Скопје, 2007, 45–101.
- Чаусидис 2008 — *Чаусидис Н.* Обредот како трансмисија меѓу половите нагони и работата // Миф, 14. София, 2008, 5–43.
- Юнг — *Юнг К. Г.* Либидо, его метаморфозы и символы <http://www.jungland.ru/node/1581> (14.01.2008)
- Елијаде 1983 — *Елијаде М.* Коваči i alkemičari. Zagreb, 1983.
- Гимбутас 2001 — *Гимбутас М.* The Language of the Goddess. New York, 2001.
- Хансен 2007 — *Хансен С.* Bilder vom Menschen der Steinzeit: Untersuchungen zur anthropomorphen Plastik der Jungsteinzeit und Kupferzeit in Südosteuropa. Т. I–II. Mainz, 2007.

Список иллюстраций

Таблица I.

Неолитические жертвенники типа «мать-дом», неолит, VI–V тысячелетие до н.э., Республика Македония: А–Н.
 Типологические схемы: 1. Добромири, Битола (компьютерная реконструкция верхней части); 2. Породин, Битола; 3. Суводол, Битола; 4. Маджари, Скопье; 5. Говорлево, Скопье. 6, 7. Мотивы традиционных народных вышивок, Россия, вторая половина XIX – начало XX века.

Таблица II.

Неолитические жертвенники типа «мать-дом», неолит, VI–V тысячелетие до н.э., Республика Македония: **13.** Стенче, Тетово; **14.** Породин, Битола; **15, 16.** Дамян, Радовиш.

Четырехногие жертвенники, неолит, Балканы: **1.** Ланьчок–Бачфаопуста (*Lancsok-Bacsfaopuszta*), Венгрия; **2–4.** Ковачево, Болгария (реконструкция, схематические изображения); **11, 12.** Сапарева Баня, Болгария.

Аналогии (поза роженицы в виде буквы «М»), доисторический период: **5.** Ближний Восток; **6.** Азмишка Могила, Болгария, **7.** Хока Чешме (*Nosa Češme*), Турция; **8.** Русе Болгария; **9.** Поровец, Болгария; **10.** Болгария.

Таблица III.

Аналогии (поза роженицы в виде буквы «М»), доисторические периоды: **1,** **2.** Крит, Греция; **3.** Коринф, Греция; **4.** Тиса (*Tisza*), Венгрия; **5.** Хара, Магула Панагоу (*Chara, Magula Panagou*), Греция; **6.** Колин (*Kolin*), Чехия; **7.** Шармуа (*Chartmouy*), Франция; **9.** Хаджилар, Турция.

8. Лигатура на фригийских надписях, Турция; **10.** Мотив культового изображения, этнография аборигенов Австралии; **11.** Изображение на боевой колеснице, VI век до н.э., Перуджа (*Perugia*), Италия.

Керамические жертвенники в виде дома с двускатной крышей, неолит, Республика Македония: **12.** Тополчани, Прилеп; **13.** Породин, Битола.

B. Я. Петрухин (Москва)

ПЕРЕЙТИ ДУНАЙ: СЛАВЯНСКАЯ ИСТОРИЯ И ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА

Представление о *Дунае* как некоем водном пространстве (воплощающем его персонаже) свойственно всем славянским фольклорным традициям (Топоров 1991; СД 2). Об очевидной древности этих представлений свидетельствует праславянская форма гидронима *dunaj — заимствование из готского: праславяне узнали это имя от германцев-готов в процессе этногенеза — древнейших миграций (III в.). В эпоху миграций — Великого переселения народов — Дунай был границей Римской империи, за Дунаем

концентрировались вожделенные богатства: отсюда представления о райской стране, ср. *Ойум у готов* (Топоров 1984), Дунай как райская река, текущая в Иерусалим в славянских традициях, соотнесение Дуная и Иордана в восточнославянском фольклоре (Юдин 2004). Пересечение Дуная, столкновение с римской (византийской) цивилизацией способствовало формированию самосознания (этнической идентичности) новых народов, означало их «вторжение» во всемирную историю, на страницы хроник (ср. Curta 2001; Петрухин 1995).

Появление славян и других «варваров» на Дунае с начала VI в. зафиксировано как синхронными греческими и латинскими источниками (Свод 1), так (без абсолютной даты) и Начальной русской летописью (ПВЛ, рубеж XI и XII вв.): после вавилонского столпотворения и разделения языков, словене «сели на Дунае, где ныне земля Венгерская и Болгарская». Память о Дунае, как о существенной границе между своим и чужим миром, удерживалась не только благодаря летописной традиции, но и благодаря последующему (после гибели Византии) противостоянию Османской империи: в «Сказании о роскошном житии и веселии», относящемся к русской демократической сатире XVII в., рассказывается о дороге, ведущей в чудесную страну изобилия: «А прямая дорога до тово веселья от Кракова до Аршавы и на Мозовушу, а оттуда на Ригу и Ливлянд, оттуда на Киев и Подолеск, оттуда на Стеколню и на Корелу, оттуда на Юрьев и ко Брести, оттуда к Быхову и в Чернигов, в Переяславль и в Черкасской, в Чигирин и Кафимской. А кого перевезут Дунай, тот домой не думай» (Адрианова-Перетц 1977: 33, ср. в украинской фольклорной традиции СД 2: 146).

Переправа через Дунай (и реки Европы вообще) была в «компетенции» славян в эпоху славянской колонизации. Все это способствовало закреплению имени *Дунай*, как реки *rag excellence* в славянской фольклорной традиции, в том числе в свадебном фольклоре — «переправа через воду как представление брака» (А. А. Потебня). Переправа через Дунай была равнозначна уходу в иной мир, «на тот свет» в соответствии с универсальной символикой переходных обрядов (свадьба / похороны): ср. этиологический былинный мотив — богатырь Дунай гибнет во время свадебных испытаний; из его крови рождается река Дунай (Былины: 428–484). Стенька Разин в русской исторической песне остается без дружины после 30 лет «гуляния» и отправляется «ко синю морю, ко Дунай-реке», где просит у перевоза перевезти его «на ту сторону, на белый камешек» (Исторические песни № 311), там его следует похоронить во всеоружии меж трех дорог — Питерской, Владимирской и Киевской (Дунай, таким образом, протекает в центре мира русского фольклора).

Литература

- Адрианова-Перетц 1977 — *Адрианова-Перетц В. П.* (подготовка текстов). Русская демократическая сатира XVII века. М., 1977.
- Былины — Былины М. С. Крюковой. М., 1939
- Исторические песни — Исторические песни. М.; Л., 1966. Т. II.
- Петрухин 1995 — *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. М., Смоленск.
- Свод 1 — Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М., 1991.
- СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999.
- Топоров 1984 — *Топоров В. Н.* Оicum Иордана (*Getica*, 27–38) и готско-славянские связи в Северо-западном Причерноморье// Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М., 1984.
- Топоров 1991 — *Топоров В. Н.* Дунай // Мифологический словарь. М., 1991.
- Юдин 2004 — *Юдин А. В.* Иордан и Дунай в восточнославянском магическом фольклоре // Вопросы ономастики. № 1. Екатеринбург, 2004.
- Curta 2001 — *Curta F.* The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube. C. 500–700. Cambridge, 2001.

Л. Раденкович (Белград)

УКРЫТИЕ СТАРИКОВ КАК ЭЛЕМЕНТ ОБРЯДА ПЕРЕХОДА (НА МАТЕРИАЛЕ ПРЕДАНИЙ ОБ УБИЕНИИ СТАРИКОВ)

В нарративной традиции многих народов мира, в том числе и у славян, известен сюжет с мотивом «Как перестали убивать стариков» (в указателе AaTh № 981). Этот мотив характерен для двух повествовательных жанров: преданий и бытовых сказок. Поскольку в предании описываемое событие преподносится как произошедшее на самом деле (в отличие от сказки, в которой оно может восприниматься как вымыщенное), считается, что обычай убийства стариков действительно существовал. Такие представления встречаются в традициях балканских славян, украинцев, белорусов, частично поляков и многих других народов мира (ср. Раденковић 2003: 217–236).

У южных славян представлено несколько региональных названий обычая: в восточной Сербии — *лапот*, *льпот* (Тројановић 1898: 11), оно уже стало термином в сербской этнографии; в Черногории — *пустенование*, *пу-*

стенковане (Тројановић 1926: 530–531; Филиповић 1967: 207) от *пуст, пустина* — ‘подстилка из шерсти’, на которой, по преданию убивали стариakov, или кусок шерсти подкладывали им на голову под место удара. У македонцев обычай называли *колене на старците* (Радовановић 1929/30: 317–318) от гл. *колотити* ‘бить, ударять, колотить’, а не в современном значении этого глагола ‘резать’. Среди восточных славян известны укр. *лопанина* (Коробка 1908: 157), *на лубку вывозить* (Гринченко 1897: 168–169), *сажать на лубок* (Литвинова 1885: 354) и белор. *лоповщина* (Романов 1891/4: 180).

В основе многочисленных вариантов сюжета об убиении стариakov лежат два основных типа. Один характерен для преданий, а другой, более развитый, — для сказки. В преданиях говорится, что когда-то существовал обычай убывать или увозить/относить стариakov в лес и оставлять их там на произвол судьбы. Внук видит, как отец увозит дедушку и говорит отцу, чтобы тот не оставлял в лесу сани (палку, корзину), ибо они понадобятся, когда придет время ему увозить отца. Или сам отец говорит сыну, чтобы тот не оставлял его на определенном месте в лесу, потому, что он раньше именно тут оставил своего отца. Сын понимает, что и его так же оставят, и везет отца домой. Так прекращается обычай убийства стариakov.

В сказках сын не выполняет приказ короля убить или увезти своего престарелого отца и прячет его (в подвал, яму, бочку, кадку, кожный мешок). Наступает голодный год (или другая беда), и у людей нет зерна для посева. По совету спрятанного отца сын обмолачивает солому, которой покрыта крыша, сеет найденное зерно, после чего вырастает хоропая пшеница или рожь. Король понимает, что старики мудрые, и отменяет приказ их убивать.

Нет убедительных доказательств, что некоторые народы, в том числе и находящиеся на самой низкой ступени культурного развития, исполняли обряд убийства стариakov. Отдельные случаи, в которых стариakov убивали по их собственному желанию (из-за длительной болезни или глубокой старости) либо оставляли на произвол судьбы (ср. Зеленин 1937: 47–77), не представляют собой форму общественных семейных отношений, которую можно назвать «обычай убийства стариakov».

Можно предположить, что в содержании рассказов с указанным выше сюжетом отразился давно забытый обряд, посредством которого менялся статус пожилого мужчины после женитьбы (замужества) всех его детей или при достижении им определенного возраста (прежде всего на шестидесятом году жизни). Этот обряд имел характер *обряда перехода* (один из типов инициации) и состоял из нескольких ритуальных действий, в которых, по ван

Геннепу, выделяются обряды *отделения*: ломать хлеб, ритуальный удар старика деревянным предметом — хлебной лопатой, палкой; *волочение его* — отвоз на санках, *тиршество* без участия старика; обряды *промежуточные* — *укрытие*, изоляция старика и обряды *включения* — старик входит в группу «мудрых, знающих» людей, следующий его шаг — путь в потусторонний мир (Геннеп 2002: 15). Все перечисленные предикаты, часто с видоизмененной семантикой, засвидетельствованы как часть предсмертных или похоронных обрядов в отдельных славянских регионах.

В Черногории и Сербии (у влахов), существовал обычай готовить старику при жизни трапезу (*велика прекада*; у влахов *помана*), причем сам он оставался вне ее: молчал, не притрагивался к пище или скрывался все время, пока проходило пиршество, в некоторых случаях сидел или лежал под столом, даже и в могиле. Вместо человека под стол могли кланять хлеб со свечкой. В его доме соблюдался траур (мужчины ходили без шапок), исполнялись причитания, первый глоток вина выливали на пол (Ердељановић 1907: 286; Зечевић 1968: 68–69; Анастасова 2002: 62).

Обрядом отделения можно считать и украинский обычай *вывозить стариков на лубку* на улицу и русский — *купать* 60-летних стариков. У украинцев на Благовещене (25 марта) дети вывозили на лубку своих 80-летних дедов (на улицу просить милостыню, Максимович 1856: 4). *Купать стариков* или *купать с тяглá* — по старинному обычаю, окунуть на сходке, не раздевая, для общей потехи, увольняя стариков в 60 лет от повинностей (Даль 1881/2: 219). Судя по пословице «*Sexagenarii de ponte*» (Шестидесятилетних с моста), что-то похожее существовало иногда и у римлян.

Самым значительным обрядовым действием, видимо, считался «удар», откуда и произошли названия обычая *латот*, *лопаница*, *лоповщина*, в южной Сербии — *бупе-лупе*. Так как это действие уже было предметом анализа в отдельной статье (Раденковић 2004: 182–188), здесь будет указано только на значение обрядового действия «*укрытие, сокрытие*».

Из текстов славянских сказок можно сделать вывод, что сокрытием старика, как правило, являлся акт опускания его в темное, мрачное и узкое пространство, такое как: глубокая дыра в земле, серб. *рупа* (Николић 1910: 378; Филиповић 1952: 495), хорв. *jama* (Franić 1900: 100), укр. *пустая яма* (Литвинова 1886: 355), рус. *землянка* (Померанцева 1969: 228), или подвал — серб. хорв. *подрум* (Станимировић 325/12; Мирјан 1907: 61; Bošković-Stulli 1967–68: 354), в вост. Сербии — *зевник* (Златковић 1999), укр. *підвал, пивница*, лёх (Пойда 1969; Качкан 1963; Коробка 1908: 157), бел. *пограб, склеп* (Сержпутовский 1911: 18; Романов

1891/4: 179–180), пол. *sklepak*, *piwnica* (Petr 1955: 71; Pawłowicz 1896: 238), мак. *визба* (Радовановић 1929–30: 320–321). Упоминаются и другие места: *пещера* (Тројановић 1898: 12–13; Радовановић 1929–39: 320), *скрытое место* (Цепенков 1980: 30; Žic 1939: 230), *амбар* (Palavestra 1970: 347) и др. Привлекает внимание то, что в ряде вариантов, местом, где сын прячет отца, является *бочка* (или *кадка*), ср.: (Срећковић 1899: 209; Станимировић 325/12; Радовановић 1929–30: 319; Чайкановић 1927: 338; Антонијевић 1971: 245; Филиповић 1972: 167; Златковић 1999; Bolhar 1952: 160; Brenkova 1985: 71; Filipović-Fabijanić 1966: 145; Magdić 1909: 124). Для сравнения приведем пример из непальской сказки: старик в бочке жалуется внучку, что его плохо кормят, и просит, чтобы тот предупредил своего отца. Когда старик начал стучать по бочке, внук закричал: «А, вот что! Да сдохни ты с голода, только оставь в покое нашу бочку. Ведь она еще понадобится мне! Ты ее разобьешь, а в чем я буду кормить отца с матерью, когда они состарятся?» (СНЯ 1988/III: 586–587).

В народной традиции бочка имеет антропоморфные признаки и как темное и закрытое пространство ассоциируется с потусторонним миром. Первый аспект символики находим в загадках, где бочка описывается как подпоясанная (толстая) женщина: «У моје Анице деветере тканице» (Biljan 1911: 150); «Баба Дебелана сос девет колана» (Пенуцлиски 1980: 380), «Једна жена опасана са десет пасова» (RJAZU XXIII: 318) и др. О человеке «не в себе» в Хорватии говорят: «Фали му дуга» (У него не хватает клепки (от бочки)), «Нису му све дуге на мисту» (У него не все клепки на месте) (Dulčić 1985: 439). Пробка от бочки или кадки ассоциировалась с мужским половым органом. Оттуда идет мотивация магической практики на свадьбе у сербов: чтобы невеста родила первого ребенка мужского пола, сыну-жениху, идущему венчаться, мать засовывала под пояс пробку от бочки или кадки (Милићевић 1894: 216; Грабић 1909: 98), ср. болг. пословицу: «Баба мочна, дедо я затна» (Кузманова, Коцева 1983: 374). В Боснии (Власеница) беременной женщине было запрещено класть любую вещь в кадку или бочку, которым меняли дно, чтобы во второй раз не выходить замуж (Dragičević 1896: 197). В обряде ритуальной кражи детей в Болгарии (Добруджа, Карнобатский край) девушки оставляли в бочке «украденных» детей (возраста 1–5 лет) и требовали у матери выкуп (Василева 1993: 210; Миков 1992: 26). В праздники, связанные с культом предков (Масленица, Иван Купала) часто сжигали старые смоляные и дегтярные бочки (Соколова 1979: 24) и т. д.

В бочках, по поверьям, обитают или в них катаются мифологические существа. У сербов считается, что одно из мест пребывания черта является

бочке (Бушетић 1925: 401), у словенцев в бочке по озеру катается водяной, на руском Севере — чиликуны: «За одной девкой чиликуны каталась в бочке. Заскочила в избу, а бочка до дома докатилась, бякнула и до сих пор ямка, говорят, осталась. Это в святки» (Иванова 1995: 29). По поверьям сербов, души самоубийц на том свете всегда находятся в движении (летают и бегают), и из-за этого Бог их закрывает в бочке. Когда их Бог отпускает, они бегают, как сумашедшие, и образуют вихрь (Петровић 1939: 37).

В символическом плане обряд убийства старики представляет собой вид «контроля над смертью», выступающего как повторное рождение. Очевидным образом это выражается в обычаях сокрытия отца в бочке, представляющей материнское чрево, откуда он заново должен родиться. Драматизм «умирания» и переселения души в потусторонний мир проживается исполнением обряда и благодаря этому теряет мистическую глубину. Жизнь и смерть в темноте землянки или бочки получают звено, которое их связывает в одну цепь. Старик «проходит обучение», чтобы и после своей смерти смог найти путь к потомкам, о которых будет заботиться. С другой стороны, после обряда он возвращается наделенный мудростью.

Литература

- Анастасова 2002 — Анастасова Е. Наял се като Влах на помана (Още веднъж за помана за жив) // Северозападна България: общности, традиции, идентичност. Регионални проучвания на българския фолклор. Т. 4, БАН. София, 2002, 60–64.
- Антонијевић 1971 — Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник LXXXIII. Београд, 1971, 245.
- Бушетић 1925 — Бушетић Т. М. Веровања о ѡаволу // Српски етнографски зборник XXXII. Београд, 1925.
- Василева 1993 — Василева М. Традиционни календарни и семейни обичаи в карнобатско // История и культура на Карнобатский край. Т. 3. София, 1993.
- Геннеп 2002 — Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. М., 2002.
- Грибин 1909 — Грибин С. Српски народни обичаји из среза бойевачког // Српски етнографски зборник XIV. Београд, 1909.
- Гринченко 1897 — Гринченко Б. Д. Этнографические материалы собранные въ Черниговской и соседних съ ней губерниях. Вып 2. Чернигов, 1897.
- Даль 1881–1882/1–4 — Даль В. Толковый словарь живаго великорусского языка 1–4. СПб.; М., 1881–1882.
- Ердељановић 1907 — Ердељановић Ј. Кучи. Племе у Црној Гори // Српски етнографски зборник VIII. Београд, 1907.

- Зеленин 1937 — Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В. Г. Богораза (1865–1936). Сборник статей. Москва; Ленинград, 1937, 47–77.
- Зечевић 1968 — Зечевић С. Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништва влашког говорног језика // Гласник Етнографског музеја у Београду 30. Београд, 1968.
- Златковић 1999 — Златковић Д. Предања о убијању стараца из пиротског краја. Пирот, 1999, рукопис.
- Иванова 1995 — Мифология Пинежья / Ред. А. А. Иванова, с. Карпогоры. 1995.
- Качкан 1963 — Качкан В. А. Чому батьків не зрікаються діти // Рукописні фонди Інституту мистецтвознанства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильского Національної академії наук України, фонд 14–4, одиниця зб. 954, арк. 38–39. Київ, 1963.
- Коробка 1908 — Коробка Н. Малорусская сказка объ убийстві стариковъ и мифъ о происхождении свиньи у туземцевъ Гервсевыхъ острововъ // Живая старина, вып. II, СПб., 1908, 155–159.
- Кузманова, Копева 1983 — Кузманова В., Коцева Й. Българска народна поезия и проза, т. VII, София, 1983.
- Литвинова 1885 — Литвинова П. Какъ сажали въ старину людей старыхъ на лубокъ, Киевская старина XII. Київъ, 1885, 354–356.
- Максимович 1856 — Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина. Москва, 1856.
- Миков 1992 — Миков Л. Ритуалната кражба // Българска етнография III, кн. 2. София, 1992.
- Милићевић 1894 — Милићевић М. Ђ. Живот Срба сељака // Српски етнографски зборник I. Београд, 1894.
- Мирјан 1907 — Мирјан. Од када се старци не убијају // Босанска вила XXII, бр. 4. Сарајево, 1907, 61.
- Николић 1910 — Николић В. М. Из Лужнице и Нишаве // Српски етнографски зборник XVI. Београд, 1910, 378–379.
- Пенушички 1980 — Пенушички К. Малеш и Пијанец III. Малешевски фолклор. Скопје, 1980.
- Петровић 1939 — Петровић А. Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског музеја XIV. Београд, 1939.
- Пойда 1969 — Пойда П. М. Три загадки // Рукописні фонди Інституту мистецтвознанства НАНУ, фонд 14–3, одиниця зб. 1205, арк. 50–53. Київ, 1969.
- Померанцева 1969 — Померанцева Э. В. Русские народные сказки, Москва, 1969, 288–290.
- Раденковић 2003 — Раденковић Љ. Словенска предања о убијању стараца у контексту културе // Зборник Матице српске за славистику 63. Нови Сад, 2003, 217–236.
- Раденковић 2004 — Раденковић Љ. Ударање у обредима животног круга // Кодови словенских култура 9. Београд, 2004.
- Радовановић 1929–1930 — Радовановић В. Народна предања о убијању старих људи // Гласник Скопског научног друштва VII–VIII, 3–4. Скопље, 1929–1939, 309–346.

- Романовъ 1891/4 — *Романовъ Е. Р.* Белорусский сборникъ, вып 4. Витебскъ, 1891, 179–182.
- Сержпутовскій 1911 — *Сержпутовскій А. К.* Сказки и рассказы белоруссово-полешуковъ. СПб., 1911, 18–19.
- СНА 1988/III — *Сказки народов Азии* // Сказки народов мира в десяти томах, т. III, М., 1988.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва, 1979.
- Срећковић 1899 — *Срећковић Ј. Л.* Како је постало да се стари попитују // Карапић I. Алексинац, 1899, 209.
- Станимировић 325/12 — *Станимировић В.* Неки обичаји (о убијању стараца) // Архив САНУ, Етнографска збирка, бр. 325/12.
- Тројановић 1898 — *Тројановић С.* Лапот и проклетије у Срба, препштампано из «Искре». Београд, 1898, 3–38.
- Тројановић 1926 — *Тројановић С.* Лапот и уморство деце // Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, ред. Ст. Станојевић. Загреб, 1926, 530–531.
- Филиповић 1952 — *Филиповић М. С.* Прилог проучавању живота народне приче // Гласник Етнографског института САН 1, 1–2. Београд, 1952, 493–497.
- Филиповић 1967 — *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа // Српски етнографски зборник LXXX. Београд, 1967, 207–211, 278, 306.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М. С.* Таковци. Етнолошка посматрања // Српски етнографски зборник LXXXIV. Београд, 1972, 166–168.
- Цепенков 1980 — *Цепенков М. К.* Народни приказни // Македонски народни умотворби во десет книги, кн. 5. Скопје, 1980, 30–33, 232–234. (Препштампано из СБНУ XV, Софија 1898, 110–111, XVI–XVII, 303).
- Чајкановић 1927 — *Чајкановић В.* Српске народне приповетке // Српски етнографски зборник XLI. Београд, 1927, 338–340.
- Biljan 1911 — *Biljan M. Zagonetke (Gospić u Hrvatskoj)* // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XVI. Zagreb, 1911.
- Bolhar 1952 — *Bolhar A. (red.)* Slovenske narodne pravljice. Ljubljana, 1952, 160–164.
- Bošković-Stulli 1967–68 — *Bošković-Stulli M.* Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine // Narodna umjetnost 5–6. Zagreb, 1967–1968, 354–355.
- Brenkova 1985 — *Brenkova K. (red)* Slovenske ljudske pripovedi. Ljubljana, 1985, 71–74.
- Dragičević 1896 — *Dragičević T.* Trudne žene i porod. Čega se čuva žena u Bosni dok je trudna // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena I. JAZU, Zagreb, 1896.
- Dulčić 1985 — *Dulčić J., Dulčić P.* Rječnik bruškoga govora // Hrvatski dijalektološki zbornik 7, sv. 2. Zagreb, 1985.
- Filipović-Fabijanić 1966 — *Filipović-Fabijanić R.* Narodne pripovetke i predanja iz Bosanske Posavine // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, N. S., etnologija XX/XXI. Sarajevo, 1966, 145.

- Franić 1900 — *Franić D.* Narodne pripovijeđice. «Pobratim» XI, Zabavni i poučni list za odrasliju mladež. Zagreb, 1900, br. 4, 100.
- Magdić 1909 — *Magdić M.* Narodne priče o gradinama. U ličko-krbavskoj županiji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XIV. Zagreb, 1909, 124.
- Palavestra 1970 — *Palavestra V.* Narodne pripovijetke i predanja u okolini Lištice // Glasnik Zenaljskog muzeja u Sarajevu N. S., etnologija XXIV/XXV. Sarajevo, 1970, 347–348.
- Pawłowicz 1896 — *Pawłowicz B.* Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej // Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne I. Kraków, 1896, 237–238.
- Petr 1955 — *Petr J.* Z gwary Augustowskiej (O królu i o starcach) // Poradnik językowy, zeszyt 2 (127), 1955, 71.
- RJAZU 1880/1882–1975/1976/I–XXIII — *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–XXIII*, JAZU. Zagreb, 1880/1882–1975/1976.
- Žic 1939 — *Žic F.* Ubijanje staraca // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Salvena XXXII. Zagreb, 1939, 229–230.

E. Црвенковска (Скопје)

«ПРЕМИНИ» ВО СВАДБЕНИОТ ОБРЕД

Свадбата, покрај раѓањето и смртта, спаѓа во еден од ритуалите на премин во човековиот живот. Меѓу сите овие три толку различни ритуали на животниот циклус има низа разлики, но и заеднички елементи (Толстая 1990: 99). Раѓањето, почетокот на животот и смртта, крајот на животот се актови на разделба, раздвојување, ослободување, излез. Во обредите на премин основна идеја е смртта и повторното раѓање, а оваа идеја се наоѓа и во свадбата од каде се покажуваат и многу сличности со посмртните обреди (Петреска 2002: 10). Свадбата е вид на разделба, крај на животот во едни околности и почеток на друг во нови околности. Со оглед на оваа врска присутни се низа општи елементи во овие ритуали. Словенскиот свадбен обред, покрај својата основна функција — оформување на акт на «премин», смена на социјалниот статус на оние што стапуваат во брак и нивните роднини, има уште и силно изразена придружна магична функција што им дава на сите учесници во обредот веселба — здравје, сила, процут, благосостојба (Толстой 1995: 306–309).

Свадба е ритуал на премин, но и во самиот свадбени обред се присутни во различни ситуации разнородни премини (веселост : тага, овој : оној свет,

свој : туг, машко : женско и сл.) Може да се зборува за микроструктури на премин во рамките на преминот како макроструктура. Овие премини се разгледуваат како бинарни опозиции, а бинарните опозиции се поставени во основа на архетипниот модел на светот (Цивъян 2006: 27).

1. Во чинот на свадбата може да се каже дека доминира семантиката на веселост (Толстой 1995: 306–309), но присутна е и опозицијата, односно семантиката на жалост. Свадбениот обред често пати може да биде извор на тага. Преминот од веселост кон жалост може да се разгледува во повеќе ситуации поврзани со свадбата: елементите како што се присуство на мртвите во свадбениот обред, самиот чин на разделба од сопствениот дом што поттикнува тага, формите на нередовни начини на склучување на брак, нечестноста на невестата и сл.

Преминот од «овој» во «оној» свет. Ваквата бинарна опозиција се среќава најчесто кога во свадбениот обред на некој начин се вклучени покојници, односно присутни се луѓе од «оној» свет. Во старословенската паганска религија истакнатото место зазема култот на мртвите, а во неговиот домен спаѓа култот на предците кои ја чинат основата на многу обичаи и верувања. Се верувало дека душите живеат вечно и дека присуствуваат на сите посветени моменти на своите блиски. Воспоставувањето на култот кон мртвите има две главни намери: спречување на повторно појавување на мртвите луѓе на земјата, како и заштита на нивните потомци во работата и семејните обврски. Предците биле предмет на омилостивувачки обреди (Петреска 1999: 96). Во некои средини (прилепски, тиквешки и кавадаречки села, Мариово, Галичник) во балканската свадбарска традиција, силно развиениот култ кон предците кој се појавувал на свадбата е зачуван и до денес. Тука, пред сè, станува збор за обредот «канење на мртвите» (Петреска 1999: 96–104; 2008: 94), а како последица на неговото неизвршување на свадбата доаѓа до посета на некои демонски суштества (Петреска 2002: 338). При канењето мртвите се покануваат на свадба но: да стојат од левата страна, оддалеку да гледаат, дома да не влегуваат и пакост да не прават (Петреска 1999: 98). Ова канење на мртвите се врши само во семејства што имаат «пресни гробишта», младенци чиишто родители немаат навршено една година од смртта. Канењето на мртвите се среќава и во Бугарија, во Сибир, кај руските Карели (Петреска 2002: 341). Покрај канењето на мртвите и други моменти на свадбата се поврзани со култот на предците: пренесување на невестата преку прагот и удирање од домашното огниште. Постојат и одредени табу прописи, кои и денеска се чуваат, во врска со невестата; до една година млада невеста не оди на мртовец, на помени за мртовец и сл. (Петреска 2008: 96).

Во низата обичаи поврзани со канење на свадба се споменува и обред на «канење на коњите». Коњот бил олицетворение на врските со светот на натприродното, со «оној» свет, бил атрибут на митолошки ликови истовремено поврзани за култот на плодноста, како и за култот на мртвите (Словенска митологија: 280). Во брсјачките македонски свадбарски обичаи постои и обичај на канење на коњи на свадба како и нивно бакнување од страна на невестата или пак свекорот го подава прстенот на невестата под коњот (Петреска 2002: 34).

Мотивот на «свадба со мртовец» покажува потреба за врска меѓу двата света. Овој мотив е присутен во народната поезија «Женидба со мртовец» (Верковиќ 2: 145), во приказната «На мртвиот зет невестата му дала од своите дни» (Цепенков 4: 181), кога невестата на мртвиот младоженец му дала повеќе од половина од деновите што су останале и успеала Господ да му го врати животот. Мотивот на свадба со мртовец е користен и во современата македонска литература (П.М.Андреевски во романот «Тунел»).

Разделбата како извор на тага е составен дел од свадбениот обред. Делењето од својот дом е опеано во народните песни. Песната што денеска задолжително се пее во Македонија при излегувањето на невестата од домот е «Црешна» се од корен корнеше / мома се од мајка делеше». Самата метафора на корнење на дрвото има изразена семантика на жалост. Постојат низа свадбарски песни во коишто е изразена тагата поради заминувањето на невестата од родителскиот дом: «Жали моме да жалиме / како ќе се разделиме / тебе мори ќе те земат / денеска се одродуваш / и од татко и од мајка / и од твојте мили браќа / од браќа ти од сестри ти / и од верни твои другачки» (Струшко); «Седит моме на стребено стое / колку седит толку Бога молит / дај ми Боже дене поголема / да поседам мајкини скоти / да поседам во таткова куќа / от ќа носам гајтан гајлелија / как ќа викам чужди татко татко» (Струшко) (Петреска 2002: 505).

Тагата може да е придружен елемент и на недозволени брачни врски како што е инцестот или брачна врска со кумови. Обичајното право забранувало и бракови меѓу кумови (Словенска митологија 2001: 230). Ваквите брачни врски во периодот на средновековието се санкционирале со правни акти како Законъ соудни людьмъ и Еклогата. Во 7 глава од Законъ соудни людьмъ стои: «Ако некој својата кума ја земе за жена по световниот закон да им се пресече носот на двајцата и да се разделат, а по црковниот закон да се разделат и петнаесет години да бидат подложени на пост» (Илиевска 2004: 121). Инцестот во народните претстави е еден од најстрашните гревови. Во фолклорните текстови најчест е инцестот меѓу браќата и сестрите, често до ова доаѓа поради незнисче и трагично се завршува: «Дек се чуло и видело / брат и сестра да се земат / брат и сестра да се винчават!» (Верковиќ 2: 84); «Стојане море Стојане / не најде љубов да љубиш / од толко село

големо / од толко моми хубави / да си заљуби твојта сестра/ од твојта сестра Кадун, Кирака» и крајот на песната е трагичен: «И Стојан си плесна двете р'ци / да се метна на морето. / И морето ги не стракса / љути метна вонка на суха земја / земја зина, ги погл'тна двата» (Верковиќ 2: 96). Во Македонија свадбата меѓу братот и сестрата може да се споменува со апотропејска функција (Словенска митологија 2001: 230). По шеријатскиот закон родовската егзогамија е дозволена, односно се дозволува стапување во брак по мајчина линија. Ова доаѓа до израз и кај некои Македонци со исламска вероисповед (Јовановска 2002: 162).

Причина за премин на очекуваната веселост во тага се и нередовните начини на склопување брак: одвршување, бегалки, грабнување. Опозицијата свој: туѓ е изразена во рамки на свадбениот ритуал кога станува збор за свадба со иноверец, со туѓинец. Обично туѓинците се причина за 'расипување' на свадбата: «Чифути бре Еvreи, отпушнете го брата ни, зашто един е на мајка му, на недеља му е свадбата. Те них не ги послушаха, фатиха, го заколеха, и крвава роса росила, и крвави р'ки тргнали, и крваво сл'нце огредло» (Верковиќ 2: 38). Погубувањето на невестата од страна на зетот поради поклонување во цамија (Верковиќ 2: 160) е поврзан со почитување на туѓа вера што не се одобрува во свадбениот чин.

Мотивот на свадбата со сонцето исто така претставува премин, односно персонифицирање на сонцето, тоа придобива човечки особености (машки пол: «да го жениме сонцето», «нееста ќе му даеле» Цепенков 7: 534, 535), зашто чинот на свадбата е врзан со антропоморфизмот. Во јужнословенските легенди за женитба на сонцето се разоткрива космичката дејност на ежот (Цивьян 2006: 22): благодарение на неговата снаодливост ежот (во друга варијанта тоа е лавот — Цепенков: 7, 534) го спасува целиот свет да не биде изгорен од сонцето со тоа што ја спречува неговата свадба како резултат на која би се родиле безброй мали сонца (Цивьян 2006: 28). Сонцето е извор на животот на светлината, но доколку се ожени би можело да стане причина за смрт, за одумирање на животот.

2. Во рамките на свадбениот обред присутна е појавата на симболична промена на полот, машко : женско. Опозицијата машко : женско го одликува целиот свадбен обред. Симболичната промена на полот е застапена во свадбениот ритуал — преправање на жените во мажи, за време на замес, три дени пред свадбата: «Истиот ден се прави фруглица (бајрак), а потоа: една девојка облечена во момчеви руби, со мачки фес на глава, фашчат на оро другите моми и водит танец, држеешчем фруглицата» (Миладиновци: 491). Во податоци од современите свадби се вели дека «на замесок... облековме дете у женско». «И мушко и женско дете, на женското капа му ставиме, замесок си напраивме» (Петреска 2008: 115).

Во свадбениот ритуал има и сцени, најчесто поврзани со обичајот на блага ракија, во кои има елементи на фолклорен театар, па како дел од ритуалот жените се пресоблекуваат во машка облека: «Улога на младожењски момак може да преземе и жена — и јас сум била младожењски момак, ако сум жена, немаше кој, ја сум била». «Ако невестата не е чесна нема веселба во понеделник, мушка невеста викаат». На блага ракија жените се преоблекувале во мажи («...се облачам у машко, бркови направам... Дури не нè познават кој сме. Мене монте па не ме познаваат. Моиве деца и маж ми не ме познаваат дека сум ја, а не други да ме познаат» (Петреска 2008: 113–114). Во овие обреди се застапени и фалични симболи.

Ова преправање на жените во мажи може да претставува елемент на народен театар во свадбарскиот обред (слично како кај цамаларите и русалиите, Толстой 1995: 113–122). Фолклорниот театар е интегрален дел на народното творештво. Реликти од овие обреди се сочувани и на современ план и веројатно може да се смета дека произлегуваат од акт на имитативна магија, а потоа преминуваат во театрално дејство. Ваквите театрални сцени укажуваат на историските корени на народниот театар.

Во денешно време во голема мера се изменети елементи на свадбениот обред во сите средини. Уште во Зборникот на Миладиновци (488) издаден 1861 год, при опис на свадбарските обичаи во Струга авторите во фуснота наведуваат дека: «Тие како и други од описаните свадбени обичаи денеска престанаха да се чинат». Ова конкретно што се однесува на адетот дека кумот и старосватот имаат право да ги мачат зетот и невестата со разни испрашувања или да бараат од нив да стојат на една нога и сл. Овие обичаи и денес се присутни во некои краеви на Македонија, особено во рурална средина (с. Гавато, Богданци, југоисточна Македонија — авторката на овој текст била старосватица во 1995 год и имала можност и самата да ги «мачи» зетот и невестата). Традицијата на богатата свадбена церемонија во голем дел се почитува токму како игра, па елементите на народен театар сè уште се живи во свадбарските обичаи во Македонија.

Литература

- Илиевска 2004 — Илиевска К. Законъ соудни людъмъ. Скопје, 2004.
- Јовановска 2002 — Јовановска С. Промените во обредната практика поврзани со свадбениот обреден комплекс на исламизираните Македонци (по примерот на село Дебреште) // Македонски фолклор. 60. Скопје, 2002. С. 159–174.
- Петреска 1999 — Петреска В. Култот на предците во некои свадбени обичаи / Македонски фолклор. 54. Скопје, 1999. С. 96–104.

- Петреска 2002 — *Петреска В.* Свадбата како обред на премин кај Македонците од брсјачката етнографска целина. Скопје 2002.
- Петреска 2008 — *Петреска В.* Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство. Скопје, 2008.
- Словенска митологија — Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С. М Толстој, Ј. Раденковић. Београд, 2001.
- Толстая 1990 — *Толстая С. М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения 1. М., 1990. С. 99–101.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. М., 1995.
- Цивъян 2006 — *Цивъян Т. В.* Реконструкция на космогоничния мит по данни от бестиарите («Странствията» на тарапежа в предания и традиции) // Български фолклор. Кн. 3–4. София, 2006. С. 20–31.

Извори

- Цепенков — *Цепенков М. К.* Македонско народно творештво во десет тома. Скопје, 1972.
- Миладиновци — *Миладиновци.* Зборник на народни песни / Ред. Х. Поленаковиќ и Т. Димитровски. Скопје, 1983.
- Верковиќ — *Верковиќ С. И.* Македонски народни умотворби / Ред. К. Пенушлиски. Скопје, 1985.

E. C. Узенёва (Москва)

МОТИВ «ПЕРЕХОДА» В СЛОВАРЕ БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЫ*

Смысловой доминантой многих свадебных ритуалов является мотив перехода, смены социального статуса молодых. Перемещения невесты из «своего» пространства в «чужое» связаны с пересечением ряда границ (или маркирующих их сакральных локусов) и сопровождаются различными ритуалами. Необходимой частью пути новобрачной была водная преграда (река, ручей, источник), в мифологических представлениях отмечающая границу

* Работа выполнена при поддержке Программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» проект «Семантическая реконструкция народной духовной культуры славян».

между разными мирами. В западной Болгарии брат невесты сопровождал ее только до реки, где полил водой, после чего возвращался домой (Дупница).

Кульминационной точкой перехода является первая брачная ночь. Обрядовое понедение и облик молодых, символически представляющие смерть новобрачных в прежнем статусе, апеллируют к погребальной обрядности. Сразу после совершения акта молодые (особенно невеста) активно включаются в обрядовый процесс (переход от статики к динамике): невеста печет хлеб, украшает букеты, угощает сладкой водкой родных, «умывает» новых родственников, нередко преображает и обрядовое молчание. На следующий день новобрачные совершают посещения главных участников свадьбы или родителей невесты.

Цикл движения, перемещения завершается посещением дома родителей невесты. Этот момент свадьбы особенно важен для молодой, поскольку он «довершает ее путь до полной схемы переходного ритуала: туда и обратно, но уже в новом статусе» (Байбурин 1993: 87). В названиях данного обряда явно доминирует семантика возвращения, поворота, движения вспять: *повратки, возвратки, заератки, одвертки, отврътки, повърнеж*. Угощение молодых рассматривается как своеобразные «поминки» по «умершим» прежним девушке и парню (ср. обозначение ритуала как *поменче* букв. ‘поминочки’ — с. Синитеvo, обл. Пазарджика), что представляется неслучайным, поскольку это посещение часто было приурочено к субботе, традиционной считавшейся в болгарской культуре днем поминования усопших (ср. названия ритуала *саботене* — Родопы; *събутуване* — Сычанли, Гюмюрджина).

Семантика *движения, вождения*, связанная со значением свадьбы как *rite de passage*, эксплицитно представлена в лексике, причем, как правило, это терминология действий, персонажей и реалий, связанных в обрядах с невестой (в частности, с ее «вождением»). Данная лексика актуализирует категорию «пассивности» (невесты), что проявляется в доминировании объектного значения терминов. Статика невесты в свадьбе столь знакова, что вызвала к жизни ряд идиоматических выражений: *Водят го като млада булка* («Водят его, как молодуху»).

Например, лексемы со значением ‘вести / водить’ (с корнем *вод-/вед-*) встречаются во всех ЛСГ: гл. *водя* ‘брать в жены’ (Мартынов 1978: 38; ср. *доведенье мому за бревенеците* ‘выдавать девушку замуж за штаны (как метонимического заместителя жениха в его отсутствие по объективной причине)’, обл. Годеч), диал. значение гл. *водя* ‘иметь кого-либо в качестве супруга’ (БЕР 1: 170), в названиях сватов (*изводник, сводник, наводаджия, вогя*), название проводов молодой из родительского дома (*изпроводяк* — обл. Врацы), обозначение обряда брачной ночи (*сведене, свождане, свеждане*), и персонажей,

«наставляющих» молодых в первую ночь (*водач, водачка* — Пирдоп; *сводници* — Добруджа), вождение молодухи к источнику (*водене на вода, завеждане, извеждане, отвеждане на вода*), *поводник* — обозначение платка, за который шафер ведет молодую на венчание, *привод, наводник* — животное, которое отец дарит новобрачной на свадьбу (БЕР 1: 170), деньги, предназначенные невесте, — *проводия* (с. Гореме, юго-зап. Болгария, Драганчетата, обл. Габрово), ср. обозначение зятя-примака, т. е. парня, переходящего жить в дом жены — *водник, вод* (Коларовград, БЕР 1: 170), *зет на привод, приведеник* (БЕР 1: 126), *сводни — подведа, подведница, сводница*, — и украденной невесты — *заведойка* (БЕР 1: 126). Нередко в свадебных песнях описывается вождение невесты: *Брат си сестра по двор водеше...* (обл. Кюстендила).

В то же семантическое поле «движения-перехода» входят и термины с общей номинацией, акцентирующей идею «хождения»: ср. наименования предбрачного общения молодых *оден'е* (обл. Бурел), помолвки *първо ходене* (кв. Царибродски г. Софии), *одене свекрове*, (обл. Годеча), ср. *одене със пръстен* (обл. Дебара, Кичево, Македония), ритуала определения дня свадьбы *вървеж* (с. Зарово, Пиринский край), ритуального торга о выкупе и дарах *ходене на спорен* (Перуштица), предсвадебных «выходов» обрученных за пределы села (*ходение на цакни, ходение на паратику* — Родопы), предсвадебных посещений жениха у невесты *ходене на поаржено* (Перуштица), вождения свадебного барабашка в дом невесты (*ходят по козия* — с. Голешево, обл. Сандински), осмотр приданого (*отиване на премян* — Пловдивский край), свадебного шествия *поход* (обл. Кюстендила), хождения молодой на реку (*ходене на вода, отиване за вода*), посещения невестой роженицы с калачами (*на обиходане* — Фракия), послесвадебного угощения в доме невесты (*похождене* — Арнаудов 1931: 133; *одене на повратки* — р-н Разлога; *отиване на повратки* — с. Лютиброд, обл. Врацы), обозначения денежного дара невесте *проходя, проходъ* (обл. Сандински), старой девы *заходена мома, заходница, уходена мома* (Геров 6: 132), образованные от глаголов *вървя, ходя* ‘идти, ходить’, *отивам* ‘идти, отправляться’.

Одним из элементов инициации невесты было соблюдение обрядового молчания, наряду со статичностью, пассивностью, невидимостью и «слепотой» (т. е. неспособностью видеть) составлявшее общий «иномирный» облик новобрачной. *Молчание* (безмолвие, немота, тишина) как ритуальное действие соотносится с потусторонним миром, со сферой смерти (Невская 1999: 123) и является одной из ведущих характеристик обрядов перехода (ср. сходные действия при рождении и смерти человека). Запреты на речь, говорение, существующие в отношении невесты (*говеене*), связаны именно с ее

«переходным, пограничным» статусом (ср. и обозначение невесты как немой, онемевшей — занемница).

Кроме того, отсутствие девственности у невесты вызывало к жизни целый комплекс ритуальных действий, заимствованных из погребальной обрядности. Нечестная невеста уподоблялась покойнику: ее оставляли в нижней белой рубашке, т. е. ритуально голой, обмывали у источника, колодца или купали в реке. В доме жениха соблюдали молчание и тишину, как при покойнике, существовал запрет играть на музыкальных инструментах, создавать шум (в противовес обратным действиям при честной невесте), свекровь повязывала платок как при трауре, тогда как при честной невесте свекровь свободно опускала концы платка (Странджа: 288). В Родопах шафер приносил родителям нечестной невесты сосуд с холодной ракией и привязанным к нему черным букетиком (Родопи: 183). В других случаях соблюдение ритуального молчания имело целью повысить сакральность совершаемых действий, например, при принесении воды для хлеба и мытья невесты (*мълчана вода*) или приготовлении хлеба (*мълчан хляб*).

Актуализация семантики свадебного обряда как типичного *rile de passage* происходит при анализе значений концепта гость, являющегося формой выражения оппозиции *свой / чужой*, спроектированной на персонажный ряд, и несущего в себе семантику «чужого». Однако, этот концепт весьма актуален для анализа акционального ряда свадьбы, поскольку переходный обряд фиксирует самое состояние происходящего изменения, сохраняя в лексеме *гость* «зыбкое соединение противоположных смыслов» (Невская 1993: 104). Гость здесь — персонаж, осуществляющий связь двух пространств: своего и чужого, пространства невесты и жениха. Таким своеобразным медиатором в болгарской свадьбе выступал кум. Неслучайно ритуал его приглашения на свадьбу обозначался как *гощаване на кума* (‘угощение кума’ — Генерал Инзово, обл. Ямбола), *пригощаване на кума* (обл. Хасково), его ‘угощают’ — *пригостявят* (с. Есен, обл. Карнобата). Кроме того, подобными «гостями» из другого, чужого мира были невеста и жених по отношению к семьям друг друга, поэтому их также «кормили, угощали» накануне свадьбы или во время ее. Так, в Карнобатском kraе перед свадьбой родители жениха приходили *да пригостят* (‘угощать, приглашать’, с. Есен) невесту (ср. название девичника — *гущаване на мумата*, Иванова 1984: 76), а теща «ублажала» зятя, посыпая ему на ужин перед брачной ночью еду (*гощаване на зето* — обл. Софии).

Аспект «гостевания» отмечается в такие важные моменты свадьбы, как начало и конец. Так, в навечерии свадьбы обе семьи встречались, «чтобы угоститься» (*та са прегос'ават* — Фракия; обряд *угущенииту* — Котел), или каждый

род собирался отдельно, причем все приглашенные приносили с собой еду, поэтому ритуал носил название *гущаване на мумата и момчето* ('угощение девушки и парня' — р-н Разлога). Болгарские диалекты предлагают большое разнообразие вариантов обозначений действия угощения парня или девушки во время ритуала вечером накануне свадьбы: *гостя, догостя, догостявам, загостя, изгостя, нагостя, нагостявам, погостя, пригостя* (БЕР 1: 268), ср. также наименование приглашенного на этот ритуал — *пригостник* (там же). Семантика «гощения» и статус молодых (и особенно невесты, сменившей социальное положение и ставшей частью другого родового пространства) после свадьбы в доме невесты как гостей находит отражение в обозначении ритуала посещения новобрачными родителей невесты после свадьбы: *на госке* (обл. Перника), *големо госке, мало госке* (обл. Годеч), *прегозба* (обл. Кюстендила).

Наиболее ярко семантика свадебного обряда как перехода, осмыслияемого как долгий путь, представлена в свадебном фольклоре, где этот мотив акцентируется особо.

Литература и источники

- АЕИМ — Архив Етнографического института и музея БАН (София).
- Арнаудов 1931 — *M. Арнаудов*. Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Част I. Преглед на обычайите у народа. София, 1931.
- Байбурин 1993 — *A. K. Байбурин*. Ритуал в традиционной культуре, СПб., 1993.
- БЕР — Български етимологичен речник. Т. 1—. София, 1971—.
- Геров — *Н. Геров*. Речник на българския език. Фототипно издание. Т. 1—5. София, 1975—1978. Т. 6: Допълнение / Съbral, наредил и изтълкувал Т. Панчев. София, 1978.
- Иванова 1984 — *P. Иванова*. Българска фолклорна сватба. София, 1984.
- ИДР — Идеографический диалектный словарь болгарского языка. Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. Св. Кл. Охридского.
- Мартынов 1978 — *B. B. Мартынов*. Балто-славяно-италийские изоглоссы. Лексическая синонимия // VIII Международный съезд славистов. Отдельный оттиск. Минск, 1978.
- Невская 1993 — *Л. Г. Невская*. Концепт ГОСТЬ в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения — П. М., 1993, 103—114.
- Невская 1999 — *Л. Г. Невская*. Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчаний. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999, 123—134.
- Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.

- Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994, 146–190.
- Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996, 270–292.
- Толстая 1996 — С. М. Толстая. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, 89–103..

A. Олтяну (Бухарест)

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ У БАЛКАНСКИХ НАРОДОВ

В статье речь пойдет о ритуалах, прежде всего румынских (но с привлечением материала из других балканских традиций), адресованных персонажам *иного* мира, персонифицированным болезням (Чума и Оспа) и покойникам, которые периодически возвращаются в *этот* мир для продолжения контакта с живыми — а те должны помогать им «живь» в *ином* мире и беречься от умерших преждевременно или неестественной смертью.

Жертвоприношения Болезням. В представлениях румын на рубеже XIX–XX вв. самыми опасными были Чума и *Ospa*. С ними были связаны некоторые святые (совпадающие у болгар и у румын), и жертвоприношения совершались в посвященные им дни. Так, верили, что Св. Харалампий «собирает все болезни на свете, а Св. Варвара держит их закрытыми под большим камнем» (Speranția 1907/VI: 181).

Чуме посвящен в день Св. Афанасия (18.01) и день Св. Харалампия (10.01). В эти дни готовились и освящались в церкви калачи, которые раздавали горячими, «чтобы святой не спустил чуму с цепи» (Speranția 1907/VI: 179), их иногда посыпали сахаром, мазали медом или маслом (Speranția 1907/I: 286; II: 49; III: 11; VI: 15, 154); в некоторых местах раздавали и колово. Часть ритуального хлеба сохраняли и использовали при болезнях. Освященную воду (*agheastă*) считали целебной, ее пили, ею мылись, поили животных, кропили конюшни, сараи, а остатки выливали в колодцы (Marić 1994: 194). В редких случаях (отсылающих к древним кровавым жертвоприношениям) резали курицу, которую потом готовили и раздавали в виде поманы в честь святого. Ср. и предания о человеческой жертве для избавления от холеры: «В одном селе, когда поняли, что никак не избавятся от холеры,

выбрали здорового мальчика, выкопали узкую яму в полный его рост. Потом взяли мальчика, опустили в яму и засыпали его землей, и он там умер. Так село избавилось от холеры» (Candrea 1999: 141–142).

В болгарских и сербских верованиях Чума и Холера воспринимались как воплощение судьбы (ср. рум. *Ursitoare*). Они карают за нарушение порядка Чума атакует свои жертвы стрелами или отрезает им голову косой. Она держит в руке список имен тех людей, на которых собирается напасть. Обычно она останавливается около межи, у колодца и спрашивает людей, пришедших за водой, о своих будущих жертвах. Она приходит только за грешниками («если ее встречают с почестью или если люди сохраняют чистоту и ничего грешного не делают, тогда она их не убивает. Поэтому, когда люди слышат о Чуме, каждый старается привести в порядок свой двор, дом, хлева и клети, избегают кражи или лжи, а муж не ходит к своей жене в то время, когда ходит Чума» (там же)). У сербской Чумы тоже есть «книга», в которую вписаны имена тех, кто должен умереть (Слашев 1992: 219). Другое сходство с демонами судьбы — стол с хлебом, вином и солью, который накрывают в ее честь. Ср. греческие верования, еще более явно связанные с Судьбой (тремя Парками): «чум три: у первой в руке большой лист бумаги, у второй — ножницы, а у третьей — метла. Первая записывает имя в книгу, вторая убивает жертву, а третья выметает ее» (Candrea 1999: 136).

Ospu (*vărsatul*, *bubatul*) отмечали три дня, 4–6 декабря. Св. Варвара, прежде всего, но часто и Свв. Савва и Николай считались покровителями болезни. Румыны верили, что Св. Варвара и Св. Савва сопровождают оспу из деревни в деревню (иногда говорили, что Св. Варвара сестра Св. Николая или Св. Варвара и Св. Савва — родители Св. Николая!) (Speranția 1907/II: 132, VII: 191), а на тех, кто не соблюдает их дни, насылают болезнь (Speranția 1907/III: 219). В эти праздники по миру распространяется оспа: крупная, средняя и мелкая (Speranția 1907/I: 309; II: 34). У болгар оспу называют *Шарка*, *Баба Шарка*, *Блага-Медена* или (три сестры) *Едрица*, *Брусица*, *Сипаница*. Им посвящен день 9 марта, в который родственникам и соседям раздают лепешки, намазанные медом. Пока больной не выздоровеет, пока нет уверенности в том, что никто больше не заразится, в доме нельзя варить курицу (жертву). Если ее сварить, то дух болезни ошпарится и от боли убьет больного (Назарова 1986: 155).

У румын гигиенический ритуал состоял из двух основных частей:

— *приготовление ритуального угощения*: как правило, это лепешки с орехами, намазанные медом (*barburi*), оставляемые в локусах *перехода*. Другое жертвоприношение — вода, оставленная на ночь. Ср. также: жен-

щины готовят три сырые лепешки, блюдец сырой фасоли, бутылку вина и кудель шерсти или конопли, чтобы *Osna* была добрая, как хлеб, мягкая, как фасоль и шерсть (Speranția 1907/II: 211). У болгар в день Св. Варвары Баба Шарка сердилась, если в доме не было чисто; ей оставляли бутылку с водой и полотенце; готовили кушанье из вареных бобов, пшеницы или кукурузы и лепешки, намазанные медом.

— магические действия: мазание детей («Матери мажут лицо детей медом, протирают их сахарной водой, чтобы защитить их от оспы или лихорадок, или же, если они уже заразились, чтобы болезнь была сладкой как мед, как сахар и т. д. В воде, которой моют детей, моют до этого икону, чтобы лицо детей было чистым, как икона» (Pamfile 1997: 234)).

Жертвоприношения покойникам. Жертвоприношения, посвященные умершим, совершаются на похоронах; в период, посвященный полному переходу умершего на тот свет; а также в рамках общего культа мертвых. Основные элементы ритуала при этом совпадают, поскольку считается, что первая *помана* в память усопшего могла быть недостаточной или неправильно выполненной, и тогда *помана* в поминальные дни могла бы исправить упущения.

Помана в рамках похорон. Первые жертвоприношения умершему совершились еще дома. Стол, накрытый накануне погребения, стоял так до рассвета, чтобы душа умершего насытилась. В Марамуреше верят, что этот стол накрывали и для демонов Судьбы, которые приходят к человеку в последний раз.

В похоронные приношения обычно входят свеча и калач, монета, необходимые душе умершего в пути на тот свет, вода, пища, одежда. На поминках после похорон накрывают особый стол для умершего, рядом ставят стул и втыкают палку (иногда украшенную яблоневую ветку).

Поминальные дни (*Moșii*). Известны следующие поминальные дни: рождественские, зимние (в субботу перед Масленицей, *Lăsatul de Sec*), весенние (Св. Феодора), Сорок мучеников (*Sfinți, Mucenicii*), преполовение Пятидесятницы (*Păresimi*), Вербное воскресенье (*Florii*), Страстной четверг (*Joi Mari*), Пасхальные, Рахманские (*Paștele Blajinilor*), Св. Георгия, Вознесенские, летние (русальные), Иванов день, летние (*Sânziene*), Петровские, Св. Ильи, Преображеня Господня, Богородичные, Дмитриевские.

Самое подходящее и эффективное («пограничное») время для установления связи между этим и тем светом — канун больших христианских праздников. «В летние и зимние поминования все умершие наедаются паром варе-

ной пищи, раздаваемой для них, на целый год»; «Свеча и пища, подаренные в этот день, никогда не кончаются» (Speranția 1907/V: 345, VIII: 33). Среди этих дней выделяются дни общего поминовения — и тех, о которых помнят и тех, о которых забыли. В день Сорока мучеников пекли антропоморфные калачики (*brândușei, brădoși*), мазали их медом и дарили, в основном, детям. Иногда пекли специальный калач — ‘забытый’ (*uitat*), для душ тех, о которых забыли в течение года. ‘Хлеб забытых’ (*pâinea uitătilor*) пекли также в Великий четверг.

Другие поминальные дни можно считать сезонными. Перед тем, как есть впервые в новом году любую пищу, надо было совершать небольшие жертвоприношения мертвым. Первого марта, в цветочное поминовение (*Moșii de flori de mărtișor*), дарили букетики весенних цветов (подснежники, первоцветы, фиалки); в день Св. Георгия раздавали молоко и новый сыр; во время летнего поминовения — черешню, в день Ивана летнего, Св. Петра и Св. Ильи — сладкие яблоки, огурцы. Румыны верили, что в день Св. Ильи усопшие приходят к своим домам. Женщины собирали детей под яблоней, сбивали яблоки первый раз, чтобы дети их подбирали, а умершие радовались (Pamfile 1997: 131–132); в день Преображения Господня или Успения Богородицы раздавали грозди винограда (виноградное коливо), кукурузу и т. д.

Суббота (определенные субботы в году или любая суббота) — также день поминовения: «Что раздашь в этот день, увидишь на том свете. В субботу неважно, что подаришь, это помана. Поману ты делаешь всю неделю, но, если ты не делала ее в субботу, она не принятая. В субботу небо открыто, тогда души ждут и смотрят, получили ли они что-нибудь с этого света. Если им ничего не подарили, они сердятся и просят еду у тех, которые получили что-то из дома; а те сидят за столом и едят то, что им подарили. „Одолжи мне что-нибудь до субботы, — говорит душа, — может быть, мне тоже подадут, и тогда я верну тебе!“ Но если и в следующую субботу она ничего не получила, тогда душа, у которой она одолжила, приходит, щиплет и требует: „Верни мое!“ Душа плачет и проклинает: „Дай Бог, чтобы до следующего года попали сюда и мои родственники, чтобы они тоже видели, как я здесь мучаюсь!“» (Niculiță-Voronca 2008, I: 270, II: 217).

Место поминовений. Верили, что души мертвых, особенно в канун праздника, спускаются на этот свет, чтобы еще раз порадоваться ему¹, или стоят

¹ Когда они возвращались на небо (например, на Вознесение), раздавали им пищу в путь: горячие лепешки, зеленый лук и самогон (Butură 1992: 344).

у райских врат, с нетерпением ожидая приношений. Поэтому жгли костры (в Великий четверг или день Св. Димитрия), у которых души могли согреться, оставляли для них на ночь накрытые столы. Иногда, перед небольшим праздником достаточно было стакана с водой и калача в доме; в других случаях для умерших выносили из дома стол, на который ставили калачи и воду, выносили и стулья, на которых они могли бы отдохнуть (Butură 1992: 340).

Другим сакрализованным местом/орудием связи с иным миром, была Субботняя вода (*Apa Sâmbetei*). Верили, что она, обойдя землю, заканчивает свой путь на том свете, поэтому, «когда не смогли дать кому-то в поману определенную вещь, бросали ее в воду в субботу, веря, что тогда лучше будет принята, что таким образом доплынут до Субботней воды, которая протекает через необходимые места» (Butură 1992: 345). Субботняя вода дотекает до Долины Тоски (*Valea cu Dor*), как метафорически называли край мертвых. «В эти дни просыпаются все мертвые и отправляются в Долину Тоски. Там они находят все, что им дарили целый год. Кто не найдет ничего, берет землю в подол и возвращается огорченным» (Speranță 1907/II: 106, III: 14, 169, V: 26).

Компоненты ритуала (танцы). Ритуальный хоровод во время поминовений у румын почти исключение. Специальные хороводы однако водили на Пасху, до обычного «хоровода живых», по заказу членов семьи умершего: «В первый и второй день Пасхи устраивали поминальный хоровод, на который мертвые приходят и смотрят до захода солнца. Умершему предназначалось два или три хоровода. Семья раздает во время танца крашеные яйца, сладости, напитки, букетики цветов, носовые платки, полотенца и т. п. Иногда раздают и маленькие яблони. Парень вносит деревце (см. ниже) в дом умершего, а за ним идет семья, которая несет жертвоприношения; процессию сопровождают музыканты» (Bratiloveanu-Popilian 2001: 174–175).

Известен также погребальный танец *Лиоара* (ср и такие танцы на могилах как Мельница, Мироара, Милиоара), который исполняется девушками в Бихоре на второй день Пасхи, в Фомино или Русальное воскресенье. Танец начинается на кладбище, девушки заходят в церковь, проходят улицами села, полями, к соседним селам. Танец состоит из нескольких частей: разделение «сестер» на две неравные части (из этого и иного мира; в этом на одну больше); выстраивание по разные стороны могилы; переход сестер из большой половины в малую, поочередная декламация или пение в форме диалога. Это делается с целью восстановления равновесия между двумя мирами (Ghinoiu 2005: 91–92).

Состав поманы. Обязательными считались калачи, свечи, а переменными — голубцы, свинина, колбаса, холодец, фасоль, чернослив и т. д. Если кто-нибудь давал на поману семь кувшинов со сладкой водой и свечу, то открывал на том свете новый источник с водой. Раздавали также что-нибудь из одежды.

Праздник, специально посвященный умершим, — день Св. Димитрия (осеннее поминовение, Великое поминовение). Кроме ритуальных костров, которые зажигали для согревания душ мертвых, подавалась еда: сезонные плоды, калачи (иногда горячий хлеб), вареная пшеница, иногда молоко, сыр и свечи. В этот день обращались к душам предков с просьбой о здоровье, плодородии и богатстве в доме (Mangiuca 1881: 140). На Рождественское поминовение, кроме обычной еды мертвые получали *colindețe* — ореховые прутья, расписанные черно-белыми ромбами, которые раздавали как поману или втыкали в могилы, у креста, «чтобы они были у мертвых под рукой в ночь перед Рождеством, когда открываются могильы».

Воду давали, как правило, при дарении горшков (зимнее, Русальное поминовение, Страстной четверг, Введение). Самый сложный ритуал проводился в Великий четверг (на траву выливали по три коромысла воды, часть для мертвых, часть для плодородия; поливали водой и могилы). В примечательном обряде Жоицеле участвовали девочки 13–15 лет, которые образовывали группы по шесть–восемь участниц. В Великую среду, в сумерках, каждая из девочек копала свою жоицу (*joia*), крестообразную канаву. В Великий четверг, на восходе солнца в каждую жоицу выливали по три коромысла воды (шесть ведер). Потом разносили по три коромысла воды старым и больным. Это длилось на протяжении шести–восьми недель. На летнее поминовение, при первом поливе, девочки обменивались двумя горшками с водой, покрытыми полотном (Berdan 1999: 53).

Упомянем еще один румынский обряд, как будто не отмеченный в других балканских традициях — изготовление поминального деревца (обычно елки), которое на похоронах наряжали преимущественно для умерших молодыми. Однако в Трансильвании деревце предназначалось и для умерших в любом возрасте. К деревцу привязывали лестницу и голубей из теста (символы вознесения в небо и, собственно души), полотенце и кружечку воды и другие фигуры из теста (стрела, звезда, вечерняя звезда, луна, ножницы и т. д.). Елка для умерших молодыми олицетворяла спутника на том свете; поминальное деревце могло быть символом благ земной жизни, в которых умерший нуждается на том свете, и местом, откуда душа начинает свой последний полет. Такое деревце делали и в поминальные дни. На Буковине в

Великий четверг его приносили в церковь. На него вешали яблоки, ягоды, калачики и пряники. На Архангела Михаила и Гавриила устраивали большое поминовение (*Hărhangere*): для всех умерших в семье изготавливали отдельные деревца, увешанные лепешками, которые приносили в церковь.

Описанные обряды относятся к погребальному циклу; они направлены на охранение живущих в этом мире от обитателей *иного мира*; направленные на *смерть*, они защищают от нее и упрочивают *жизнь*. Объединением обоих миров становится *память*.

Литература

- Назарова 1986 — *Назарова Е. М.* Болгарская мифологическая лексика в этнографическом и этнолингвистическом освещении. МГУ, 1986. [Рукопись]
- Слащев 1992 — *Слащев В. В.* Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических персонажей сербов, черногорцев, хорватов, муслуман. МГУ, 1992. [Рукопись]
- Berdan 1999 — *Berdan L.* Fețele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere. Ed. Universității "Al. I. Cuza". Iași, 1999.
- Bratiloveanu-Popilian 2001 — *Bratiloveanu-Popilian M.* Obiceiuri de primăvară din Oltenia. Calendarul ortodox și practica populară / Ed. Constantin Matasa. Piatra-Neamț; București, 2001.
- Burada 2006 — *Burada Th. T.* Datinile poporului român la înmormântări / Ed. Saeculum I.O. București, 2006, c.29.
- Butură 1992 — *Butură V.* Cultură spirituală românească / Ed. Minerva. București, 1992.
- Candrea 1999 — *Candrea I. A.* Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Polirom, 1999.
- Ciubotaru 1999 — *Ciubotaru A. I. H.* Mareea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova / Ed. Grai și suflet — Cultura națională. București, 1999.
- Ghinoiu 2005 — *Ghinoiu I.* Comoara satelor. Calendar popular / Ed. Academiei Române. București, 2005.
- Marian 1994 — *Marian S. F.* Sărbătorile la români. I, București, Editura Fundației Culturale Române. București, 1994.
- Mangiuca 1881 — *Mangiuca S.* Călindariu julianu, gregorianu și poporalu română cu comentariu pe anul 1882. Oravița, 1881.
- Pamfile 1997 — *Pamfile T.* Sărbătorile la români / Ed. Saeculum I.O., București, 1997.
- Niculiță-Voronca 2008 — *Niculiță-Voronca E.* *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică* / Ed. Saeculum vizual. București, 2008. I-II.
- Speranția 1907 — *Speranția Th. D.* Răspunsuri la chestionarul de sărbători păgânești. București, 1907, I-VIII.

НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ РОДИННОГО ОБРЯДА БОЛГАРСКОГО И БАШКИРСКОГО НАРОДОВ

Один из фрагментов известного исследования А. ван Геннепа (Геннеп 1999: 180) посвящен анализу родинного обряда славян. Автор усматривал в нем в первую очередь механизмы отделения (поручение ребенка другой матери, женщине): церемониальное отсечение пуповины (уже связывая данный акт с формированием пола ребенка), первое купание. Интерпретировались и обряды включения: совместная трапеза роженицы и ближайших родственников, одаривание.

В докладе проводятся типологические параллели между некоторыми компонентами болгарской и башкирской родиной обрядности (купание, пеленание, имянаречение и обряд первых шагов).

Первое обмывание ребенка (башк. *бала ойондороу* ‘первое омовение’). совершила повитуха после того, как перерезала пуповину. Смысл этого акта состоит в символическом отделении ребенка от другого мира, откуда он появился. Обмывание — одна из первых в серии операций, направленных на «создание» человека, приобщения его к сфере культуры. Как отмечает А. К. Байбурин, с ребенка смыывается то, что указывает на его принадлежность к нечеловеческому (Байбурин 1992: 23).

Обряд пеленания ребенка (башкир. *баланы биләү*) после омовения задействует еще один важный признак «человеческого». «Пеленки — это первое „одеяние“ ребенка, что служит одной из его важнейших характеристик (ср. термины младенца: болг. *пеленаче*, *пеленак* и др.)» (Седакова 2007а: 38).

Обряд наречения именем у болгар и у башкир является центральным в цикле родинных обрядов, это следующий этап включения младенца в социум, это приобщение младенца не только к культуре, но и к роду.

Специальными праздниками отмечались физические успехи в развитии ребенка. Описанный И. А. Седаковой обряд первых шагов ребенка (Седакова 2007б: 289–318) находит параллели и за пределами славянских и балканских земель, в том числе у башкир. Башкиры в честь первого шага ребенка устраивали праздник, называемый *тәпәй сәйе*. Суть обряда сводится к тому, что тот, кто увидел, как малыш пошел самостоятельно, давал ему подарок. Затем родители устраивали торжество, на которое обычно приходили женщины,

принесали подарки ребенку и произносили благопожелания. Башкиры также выпекали круглый хлеб и угощали гостей. Хлеб символизировал благополучие, прогнозировал счастливое будущее. С первыми шагами связывали и идеи добрых дел, подвигов, которые должен человек совершить.

В целом изыскание возможных тюркских соответствий в болгарских и башкирских родинах представляется исключительно перспективным.

Литература

- Геннеп 1999 — Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Байбурин 1992 — Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.
- Седакова 2007а — Седакова И. А. Лингвокультурные основы родинного текста болгар. Автореф. док. филол. наук. М., 2007.
- Седакова 2007б — Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

O. B. Белова (Москва)

ЭТНИЧЕСКИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ «ПРЕВРАЩЕНИЯ» В БАЛКАНСКИХ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ И ПОВЕРЬЯХ*

В рамках традиционной культуры многоэтнических и поликонфессиональных регионов сформировался своеобразный механизм межэтнической коммуникации, учитывающий не только опыт длительного совместного проживания представителей различных этносов и конфессий, но и «мифологию соседства», основанную на фольклорно-мифологических представлениях.

В полигностическом контексте этноконфессиональные стереотипы подвергаются коррекции благодаря влиянию реального соседства представите-

*Работа написана в рамках проекта «Словарь «Славянские древности»: итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян» (РГНФ, грант 08-04-00053а).

лей различных вер и народностей, что находит отражение в фольклоре и обрядовых практиках. Сюжеты из поликультурных регионов пытаются «узаконить» наличие разных этносов и конфессий, уравновесить их. Эта тенденция проявляется в т. ч. в сфере «обрядов перехода», которые в данном контексте мыслятся как механизм приобщения индивидуума или коллектива к «своей» или «чужой» традиции.

Материалом для исследования послужили фольклорные тексты из балкано-славянского региона, разрабатывающие мотивы этноконфессиональных «превращений», а также народные поверья о роли «обрядов перехода» в межкультурной коммуникации.

Анализируются сюжеты об «этнических трансформациях» (происхождение турок от болгар или македонцев, влахов от болгар, цыган от болгар), а также сюжеты, связанные с переменой конфессиональной принадлежности сакральными персонажами (Иисусом Христом, Мухаммедом) и с «основанием» в балканском регионе православной и католической веры св. Савой (или св. Петром) и св. Павлом соответственно.

Своеобразную параллель к легендам об этнических и конфессиональных «превращениях» составляют ритуальные действия, направленные на включение нового индивида в этнический коллектив. Таков, например, известный в нач. XX в. в окрестностях г. Трявны обычай «принятие в цыгане» (болгарка, вышедшая замуж за цыгана, в канун дня св. Василия должна была пройти специальный ритуал, устраиваемый в кузнице). Известно также такое понятие, как «потурчивание» (превращение в турка). В фольклорных текстах этим словом обозначают в основном насильственную выдачу замуж болгарской девушки за мусульманина («турка»). По свидетельству 1930-х гг. из окрестностей Петрича (с. Долене), чтобы спастись от *потурчването*, самые красивые девушки наносили на лоб изображение черного креста (*издълбан кръст*), которое нельзя было вывести ничем. Местные мусульмане верили, что Аллах покарает тот дом, порог которого переступит женщина с крестом на лбу. Проявить насилие по отношению к такой женщине — величайший грех (АЕИМ 81 (I): 17).

Результатом таких превращений, согласно народным поверьям, становится изменение цветовых характеристик персонажа легенды или предания, приобретение или утрата им специфического запаха.

Согласно фольклорным свидетельствам, в результате такого рода «превращений» стали возможными и изменения в рамках традиционной обрядности, допускающей сочетание (иногда довольно курьезное) элементов соседствующих культур и религий.

В полистническом и поликонфессиональном контексте как механизм этнической и конфессиональной коммуникации могут быть рассмотрены и «обряды перехода». Фольклорная традиция отметила значимость «обрядов перехода» для социума в целом и для индивида в частности. Согласно легенде из Ловечского края (Болгария), первые люди на свете были «дикие» — у них не было ни церквей, ни обрядов: крестин, венчания, отпевания. Когда они умирали, то превращались в вампиров и волколаков (оборотней) (*вампири и върколаци*), как и положено грешникам и нечестивцам (Ловешки край: 290–291). Таким образом, обрядовое обустройство общественно-семейной жизни стало залогом «очеловечивания».

Крещение осмысляется не только как обретение истинной веры, но и как приобщение к «своему» (= правильному и праведному) этносу (ср. «чужеродные» наименования некрещеных детей, которые осознаются как не принадлежащие «своему» народу: болг. *еврейче, турко/турченче, циганче, маджарче* (мадьяр, венгр), *юрук* (турок-кочевник). В отличие от болгарской традиции, где в этом «именослове» нет названий соседних православных народов, у сербов зафиксированы не только привычные *турче, циганче*, но и *бугарче, влашче* (Кръстева-Благоева 1999: 24). Представлены также «конфессиональные» названия: *павликенче* (в.-болг.), *помаче/помачета* (родоп.), *некръст* (с.-з.-болг.). По той же модели оформляются названия детей, умерших некрещенными: болг. *еврейче/еврейчета, влахче*, наряду с болг. *дяволче/дяволчета, навяк/навяци* и т. п.

Целый спектр «иноконфессиональных» и «иноэтнических» имён представлен в обряде передачи крестными родителям окрещенного младенца, который осмысляется как переход из сферы «чужого» (как этнически так и конфессионально) в сферу «своего» этноса и «правильной» религии (данный ритуал широко распространен в балкано-дунайском ареале, см., напр.: ДОО: 68, 91, 93, 212; Кръстева-Благоева 1999: 35–37, Седакова 2007: 42, 141, с подробной географией распространения тех или иных терминов).

Выделив из ритуального присловья «Дали вы мне его язычником (евреем, цыганом и т. п.), отдаю его вам христианином» оппозицию «свой-чужой», увидим, что в левой ее части будут названия, «ориентированные» на «чужие» этносы, «чужую» веру или вообще безверие: *еврейче, циганче, турчин, мухамеданче, некръстенче, некръстено, езичниче, безверче, павликенче* (павликианин), *попистянче* (протестант); в правой — названия, представляющие «свой» этнос и «свою религию»: *болгарче/българче, чисто славянско болгарче, кръщениче, кръстянин, кръстено, ристнче, четениче християнче, християнче*.

Важность крещения как «обряда перехода» обусловливалась также представлением о том, что только окрещенный ребенок может в случае безвременной кончины рассчитывать на «правильную» загробную участь. В окрестностях Габрово даже нарушался запрет крестить в пост, чтобы не говеть, когда в доме находится *еврейче* (некрещеный ребенок).

В связи с этим следует упомянуть этиологическую легенду, предписывающую ритуальное поведение во время «обрядов перехода». Когда-то (видимо, в «дохристианские» времена), когда рождался ребенок, его оплакивали, а когда умирал человек — веселились, ели, пили, танцевали. И поныне сохранился обычай угощаться и пить на тризне. Но плакать во время крещения ребенка сейчас считается грехом, т. к. известно, что плачет на крещении дьявол, а Господь радуется что «родило христенче» (Тырновско; СБНУ 1890/2: 162).

Значимым в этом контексте оказывается также обряд «соления» новорожденного, принятый у болгар, греков и албанцев, чтобы избавить младенца от дурного запаха при потении. У турок и цыган этого обычая нет, поэтому о них говорили, что они «несоленой веры». В то же время болгары-мусульмане (*номаки*) повсеместно «солили» своих новорожденных — как бы снимая с себя «противоречие» между этническим и конфессиональным.

Показательным для межкультурной коммуникации является легитимация «чужой» культуры через ритуал: существование своеобразного института «кинородческих» кормилиц и кумовьев (крестных и кумовьев для обряда пострижин — *шишани кум*), правила имянаречения, допускающие в экстремальных ситуациях «иноконфессиональные» защитные имена.

Таким образом, «обряды перехода» в сочетании с фольклорными нарративами с мотивами этнических и конфессиональных «превращений», составляют единый комплекс, отражающий культурную специфику поликультурного балканского региона.

Избранная библиография и архивные источники

- АЕИМ — Архив Этнографического института и музея Болгарской Академии наук (София, Болгария).
- АИФ — Архив Института фольклора Болгарской Академии наук (София, Болгария).
- Ангелов Д. Представи за «другия» в българския песенен фолклор // Българска етнография. 1997. № 1–2. С. 109–121.
- Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.
- Кръстева-Благоева Е. Личното име в българската традиция. София, 1999.
- Ловешки край. София, 1999.

Родопи. София, 1994.

Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889—. Кн. 1—
Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.

Mirjam Mencej (Ljubljana)

SPINNING THROUGH THE TIME

Over the course of the year in Europe we encounter days and in some areas longer periods of time when spinning, based on various reasoning, is strictly forbidden. If we ignore individual expressly local saints on whose feast days spinning is forbidden for one reason or another, one of the periods during which taboos on spinning are most widespread throughout Europe is undoubtedly the *Christmas period*, as established also by van Gennep (1999/3: 2740). The injunction can apply only to Christmas, for the period from Christmas to New Year, from Christmas (in Germany even from the winter solstice, 21 December) to Epiphany or even from Christmas to Candlemas. Thus spinning is forbidden on Christmas in Switzerland, France, Belgium, Scotland; from Christmas to New Year in Scotland and Denmark, on New Year's Day in Switzerland and France, and in certain places in Scotland from Christmas to Candlemas. During the twelve nights, i. e. the period from Christmas to Epiphany, spinning is forbidden in France and among Slavs in general, from St. Thomas' Day (21 Dec.) to Epiphany in Germany, and only on Epiphany or the day after in France and England. The cycle of twelve nights between Christmas and Epiphany, although called the "twelve nights" or "twelve days", can actually last for varying lengths of time, as van Gennep points out: sometimes it begins on St. Catharine's Day (25 Nov.) and lasts until Epiphany (6 Jan.); sometimes it lasts from St. Andrew's Day (30 Nov.) until Epiphany or from St. Lucy's Day (13 Dec.) to Epiphany; from Christmas to New Year, from Christmas to Epiphany or even from Christmas to Candlemas (van Gennep 1999/3: 2308–2309). So we shouldn't be surprised to find taboos on spinning on other holidays during this period in the widest sense. The taboo on spinning is fairly widespread on *St. Lucy's Day*, especially among Catholic Slavs (Slovenia,

Croatia, Slovakia), in Sweden and in Germany, and we find a taboo on spinning during the *Advent Ember Week* in Slovenia and Switzerland. Spinning is forbidden in some places among Slavs on *St. Catharine's Day* (in Croatia, Slovenia, Ukraine, Slovakia — cf. Valencova), which is just before Advent. We also find injunctions against spinning on *St. Andrew's Day* in France and Slovakia, on *St. Nicholas' Day* in Slovenia and Slovakia and on *St. Barbara's Day* in Croatia and Slovakia.

These periods can undoubtedly be understood as a turning point in the year. It probably does not need to be made explicit that the Twelve Days in the narrow sense, i. e. the period from Christmas to Epiphany, is understood everywhere as a time of the intrusion of the Otherworld: it is a time in which the world is open (*mundus patet*), which is manifested in numerous beliefs or legends about the Wild Hunt, witches, various demonic beings, the souls of the dead, which at this time wander about our world, it is a time of magic and soothsaying etc. In fact, throughout Advent apparitions or masked people appear which indicate belief in ancestors who return to this world, and fortune telling is popular throughout this period.

On the other hand, a great deal of these ancient rituals at the end of the old and the beginning of the New Year were transferred to the celebration of *Carnival*. Therefore it is not surprising that the second period during which a strict taboo on spinning was most widespread in Europe, was Carnival.

Also some of the other holidays which represent a turning point in the annual cycle, the end of the old and beginning of the new year, can be understood as *the beginning of spring*, for example *Saint Brighid's Day*, *St. Triphun's Day*, *Candlemas*, *St. Agatha's Day*, *St. Blasius' Day*, *Easter*, so it is no wonder that also at that time we encounter typical New Year's customs such as driving out witches and evil forces by making noises, explosions etc., putting out the old and lighting the new fire, and magical practices to drive out evildoers in the coming year — and in some places also a taboo on spinning (Sweden, Polesian Brest, perhaps Greece, Belgium, Slovakia). *St. Martin's Day*, 11 November, which also divides the year into a winter and summer half, can also be understood as a turning point: *the beginning of winter*. On this day the turning of all wheels is forbidden in Ireland, as well as spindles and spinning wheels, and spinning is also forbidden in Denmark and among the southern Slavs. We also frequently encounter taboos on spinning during the *wolf holidays*, which in the Balkans (Serbia, Macedonia, Bulgaria) are usually celebrated around St. Martin's Day (Mrata), and more rarely around St. Michael's Day, as well as St. Andrew's Day, St. Dimitri's Day and St. Sava's Day. As I have demonstrated elsewhere, in the folk calendar the wolf holidays represent a strong line of demarcation between the summer and winter halves of the year (Mencej 2001).

All holidays in which we encounter a taboo on spinning in European rituals of the annual cycle therefore have the characteristic of a turning point in the year, a dividing line between the old and the new year, winter and spring, a rupture which always also implies the intrusion of the Otherworld — the appearance of the souls of the dead, which are represented as masked grotesques, witches, demonic or supernatural beings etc. The intrusion of the Otherworld is also clearly represented in numerous beliefs or legends about supernatural beings, such as e. g. Pehtra / Holda / Holle, Tante Arie, Torka, Heckelgaucklere, Straegele, Gy(re)-carlin etc., who usually check on certain holidays to see whether anyone might be spinning, and in the case that they caught a spinner they would punish them, destroy the yarn etc.

In addition to taboos on spinning in the annual cycle of holidays we also occasionally encounter taboos on spinning during the course of the life cycle, *at birth* and at the *time of death*. (Among Slavs the taboo on spinning also applies to holidays of the dead, when the dead visit this world — cf. Valencova.) We can therefore see that the period of taboos on spinning during the life cycle, i. e. at death, when the dead are still not completely in the other world (according to general belief their soul arrives in the Otherworld only on the 40th day after death), and at birth, i. e. up to 40 days after birth (in other words during the period when the child is still not “completely” truly “born”, when they are still somehow between the worlds of the living and the dead), semantically entirely conforms with the periods during the course of the annual cycle: these are liminal periods in which the boundaries between the worlds are fluid and easily moved, and in which communication between the worlds is unobstructed.

Why, therefore, is spinning forbidden precisely during the periods or on the holidays which we mentioned at the beginning? Why is circular movement, i. e. spinning, not allowed on the days/periods when the door between the world of the living and the world of the dead is open?

In another paper I argued that in the European worldview, according to legends, folk beliefs, folk poems, ancient sources and philosophical treatises etc., there is a firmly established notion about the circular movement being characteristic of a liminal space between the worlds and at the same time an indicator of a passage from this to the other world (and vice versa) — be it in a form of a whirlwind, whirlpool, mill, spindle or spinning wheel. When one wishes to communicate with the other world, this can be evoked on purpose, through various magic techniques or various forms of circular movement, such as rolling, circumambulation, turning around, whirling, spinning round, walking around etc. (Mencej 2008).

Here I would like to show that one important, if not the most important reason for the fact that spinning is forbidden at certain times of the annual or life cycle is

precisely the fact that spinning always involves *circular movement*: of a spinning wheel, a spindle or of the thread itself. Therefore it is no surprise that during periods when spinning is forbidden, often it is not just spinning that is forbidden, but the turning of *any kind* of wheel. The fact that the taboo most often refers to the turning of spinning wheels or to spinning is of course also related to the symbolic meaning of thread (thread of life, threads of fate) in European and also in Near Eastern and Indo-European beliefs, which is particularly manifested upon birth and death, as well as at the beginning and end of the year, which on the chronological level corresponds with the end of the old cosmos and the creation of the new. The idea of passing from one world to the other through circular movement while spinning is clearly evident from the actions or descriptions of goddesses or mythical beings who are entrusted with the passage of people's souls from birth to death and vice versa (for the details see Mencej 2008). Through turning, the circular motion of a spindle or a spinning wheel, the goddesses of fate are able to communicate between the worlds, to enter the other world and draw the souls that are to be born into a new existence in the world of the living (and vice versa). Therefore the connection between spinning (the turning of a spinning wheel or a spindle) on the one hand and birth and death on the other hand seems only natural.

However, if it is possible to draw the souls of the newborn babies from the otherworld through circular movement (spinning), it could just as well be possible to draw dangerous demons, i. e. death itself from the other world. We can now understand the interpretations of the taboos which warn against spinning because of misfortunes in general and because of calling death. Deformed children, animals with crooked necks and legs, and crooked vegetation as result of spinning in the forbidden times also have a connotation of the otherworld. As Svetlana Tolstaja establishes, in folk culture *crooked* means above all '*unclean*', and refers to the Otherworld (Tolstaja 1998). Tempest, thunderstorm, whirlwind etc., caused by spinning when this is not allowed are according to folk beliefs also in the hands of the unclean dead. Warnings about the arrival of beasts / wolves and snakes in such case, which are representatives of the other world and mediators between both worlds imply the same connection.

If the spinning, circular movement of the spinning wheel or spindle is a way to enter the Otherworld, then we can understand this taboo as a preventative measure during the time when the door to the other world is open, especially if we understand the annual cycle as a two-phase temporal cycle, where "each year includes a double action where spin in one direction is succeeded by spin in the other" (Lyle 1990: 65), with time therefore going forwards and backwards, thus circling or spiralling there and back to the starting point, whereby backwards movement

has a connotation of being the time of death (Lyle 1990: 62–65, 94–95). In this model “...a ritually marked period of time (is) analogically related to backward movement, which is, in the Indo-European case, connected with death and reverse movement. Since the boundary periods in the course of annual cycle where we find taboos on spinning are related to reverse (widdershins) movement, connected with death/otherworld, it is clear that the circular movement of spinning in the right (sunwise) direction in these periods actually means the wrong (widdershins) movement. Just as spinning is forbidden at times of death in the life cycle, since “death, which is already the reversal of the direction of the corps, forbids any other reversals in the time when the body still lies at home” (Belmont 1971: 179) it is also forbidden in the “reversed” periods in the annual cycle. The normal (positive, sunwise) motion of the wheel / spindle in the periods of reversal thus becomes the opposite — a “reverse” (negative, wrong, widdershins) movement, one that brings death and infertility to our world.

References:

- Belmont Nicole 1971: *Les signes de la naissance, Études des représentations symboliques associés aux naissances singulières*. Paris: Librairie Plon.
- Gennep Arnold van 1998: *Le folklore français*, Vol. 1–4. Paris: Robert Laffont.
- Lyle Emily 1990: *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburgh: Polygon.
- Mencej Mirjam 2001: *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Županičeva knjižnica 6. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Mencej Mirjam 2008: Walking in circles. In: *Space and time in Europe: East and West, past and present* (Mencej, Mirjam, ed.). Zupaničeva knjižnica 25. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Tolstaja: Толстая С. М., 1998: Культурная семантика слав. *kriv- // *Слово и культура*. Т. II. М., 215–229.
- Valencova: Валенцова М. М. Прядение // Словарь славянских древностей. Т. 4 (в печати).

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИПОСТАСИ ТЕНИ НА БАЛКАНАХ*

В традиционных народных представлениях разных народов тень человека (или любого живого существа) воспринимается как его мифическая замена. Проекцией человека и своего рода его заменой в народных представлениях могут быть и тень, и след, и отражение в воде (например, в специальной жидкости для гаданий, в масле с медом и пр.). При этом тень оказывается двойником человека (или животного) и может подвергаться мифическим метаморфозам вместо самого хозяина. У балканских народов эта идея реализуется в целом ряде мифологических контекстов. Формы подобных представлений и корреспондирующая лексика образуют значимые изоглоссы (изодоксы и изолексы) в пространстве Балкан.

Широко распространенные на Балканах поверья о строительной жертве с целью сохранения, как правило, важного для людей сооружения (моста, церкви и др.) основывались на представлениях о том, что тень человека (или животного) может быть замурована вместо своего хозяина. Например, мастер неизменно для окружающих, измерял тень человека (или животного), оказавшегося вблизи строительства. По поверьям сербов, переселившихся в Румынию после нашествия турок, замуровать тень человека означало отделить душу от тела¹. Жертва подобных магических действий постепенно угасала и уходила из жизни, постройка же впоследствии обретала своего духа-хранителя: являющегося в облике тени существа, очертания которого напоминали умершего человека или любое другое существо (овцу, быка и т. п.).

Подобные представления известны грекам, болгарам, македонцам, сербам, румынам; существуют баллады с общим сюжетом о замурованной невесте (жене) мастера-строителя уникального сооружения (греч. «Артский мост», болг. «Замурованная невеста», серб. «Строительство Скадара», рум. «Мастер Маноле» и т. д.). Для южных славян это типичный сюжет нарративов, которые фиксируются в восточной части южнославянского континуума, причем в еще более узком ареале отмечены и соответствующие наименования мифологического персонажа, происходящего от строительной жертвы (как правило, тени живого существа):

* Авторская работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 08-04-00053а: «Словарь „Славянские древности“: итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян»).

¹ Радан М. У походе тајновитом Карапу. Етнолошке и фолклористичке студије. Темишвар, 2004. С. 135.

в.-серб. *таласон, сења* ‘тень’, мак. *толосом, таласам, сениште* ‘привидение в виде тени’, болг. *таластьм, сенчище* и под.². Например, по верованиям македонцев, человек, чья тень была замурована, умирал через 40 дней, затем в течение первых 40 дней его душа бродила в виде тени (*сенка*), а на сороковой день превращалась в демона-хранителя постройки, называемого *таласон*³. Граница бытования специфических наименований, обозначающих духа-хозяина постройки, который возникает из строительной жертвы, проходит через восточную и юго-восточную Сербию, сами легенды и поверья о строительной жертве известны на всей территории проживания сербов, а также и черногорцев иbosнийцев. Идея связи тени с духом-хранителем дома у черногорцев отражена в специфическом поверье о том, что при убийстве домашней змеи (*змија күћница*), «убивается тень одного из домочадцев и что через год он тоже умрет»⁴.

Другая мифологическая ипостась тени, отраженная в балканославянских регионах через лексемы **sēn’ / *čēn’*, — это образ вампира, ходячего покойника. Речь идет о центральных областях Македонии (велес. *сенка, сениште* ‘вампир, ходячий покойник’) и двух периферийных зонах Южной Славии: о восточно-сербско-западноболгарском пограничье (в.-серб. *теньц*, з.-болг. *тенец, тенчомориац*) и побережье и островной части Адриатики (Черногория и южная Хорватия), где отмечены лексемы *tenac, ten’ac, pote(n)chenik*. Одно из характерных восточно-сербских описаний такого мифологического персонажа — невидимая душа не имеющего покоя усопшего, которая в течение первых 40 дней после смерти бродит по чердаку, крыше, переворачивает и бросает вещи, скрипит воротами, выгоняет на улицу скот, рассыпает муку, выливает вино и т. д. Если в первые 40 дней после смерти этот персонаж, называемый *теньц*, не исчезнет, то приобретает плоть и кровь (например, напивается вина из открытого сосуда) и превращается в вампира (*ватир*) и живет среди людей, став более опасным для них⁵. Соответственно само действие превращения в вампира, ходячего покойника обозначается глаголом *утенчи се, потенчи се, отенчи се* и т. п. (например: *Мртвак се утёнчи, створи се на тенцá* [Мертвец становится ходячим покойником, делается «генцом»], с. Еловица, область Горни Висок). Распространение подобной лексики в так называемой латеральной зоне Южной Славии может свидетельст-

² Подробнее см. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. С. 678–684.

³ Вражиновски Т. Народна митологија на македонците. Кн. I. Скопје; Прилеп, 1998. С. 213–214.

⁴ Дучић С. Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48. С. 323.

⁵ Соб. зап. в области Горни Висок (восточная Сербия), 1998 г., см. также Златковић Д. Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу // Расковник. 1998. Год. XXIV. Бр. 93–94. С. 46–48, 57–60.

вовать о ее более архаическом характере по сравнению с лексикой, обозначающей вампира в центральной части южнославянского культурно-языкового конти-ну-ума. Вместе с тем, сами поверья о тени как облике вампира, вурдалака встречаются на более широкой балканославянской территории; известны они и в соседней Греции⁶.

Термины *сенка*, *сениште* в южных регионах Македонии (Битола, Гевгелия) известны как наименования родильных демонов, нападающих на роженицу в течение первых 40 дней после родов. *Сенка* является к роженице ночью в облике кошки, курицы или любого другого животного, передвигающегося бесшумно и обладающего мощью ввергнуть мать младенца в беспамятство, отнять голос и задавить будто бы своей тяжелой массой⁷. По верованиям из других македонских регионов (Велес), некие женские демоны, причиняющие вред роженице, нападая на нее, уносят далеко за море ее тень, которая там скитается некоторое время, после чего больная умирает⁸.

По народным представлениям, демонические передвижения тени, существующей самостоительно от тела человека, происходят также и во время его сна. Такие поверья на Балканах обычно связаны с людьми, наделенными сверхъестественными свойствами приносить пользу или вред окружающим во время сна. Как правило, во время сна тело такого персонажа остается неподвижным, а покинувшая его *душа* совершает какие-либо необычные действия: борется с противником, защищая село и урожай (черног., герцоговин. *здуханъ, стухаћ, стува*, серб. *змај*), или, напротив, пьет кровь младенцев, душит спящих и т. п. (серб., черног. *вештица* ‘ведьма’). Вместе с тем черногорские свидетельства о том, что в Сочельник тени (*сјенови*) ведьм собираются на шабаш, пока их тела находятся в бессознательном состоянии⁹, еще раз подтверждают изоморфизм понятий тень — душа у балканских народов. По народным представлениям болгар, «душа — это что-то, как тень», *сениште* (района Пазарджика, Беркова, Тете-вена)¹⁰. У всех балканских славян распространено гадание о смерти в течение следующего года (выхода души из тела) по тени, отражению домочадцев в Сочельник или на Рождество, а также на Иванов день.

⁶ Климова К. А. Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской. Дис. ...канд. филол. наук. М., 2008. С. 144.

⁷ Тановић С. Српски народни обичаји у Јеврелијској Кази // Српски етнографски зборник. 40. 1927. С. 111; Речник на народната митология на македонците / Ред. Т. Вражиновски. Прилеп; Скопье, 2000. С. 389.

⁸ Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983. С. 165.

⁹ См. Дучић С. Живот и обичаји племена Кучча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48. С. 298.

¹⁰ Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990. С. 31.

МОТИВ ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯ В ГРЕЧЕСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ПЕСНЕ

В мифах, религиях и верованиях большинства, если не всех, народов мира, древних, средневековых и современных, широко распространён мотив перевоплощения людей (и не только людей, но и других представителей живой и неживой природы) в животных, птиц, змей, в растения, в мифические существа (Мифы 1982: 147–149; 346–349). Мотивы таких перевоплощений — в зависимости от сюжета — самые разные. Один из них в тех случаях, когда речь идёт о перевоплощении людей — обычное человеческое горе.

Так, в старинных греческих фольклорных песнях, балладах, дошедших до нашего времени, широко распространён сюжет о сестре и братьях, который представлен в разных версиях, но в основе которого лежит рассказ о том, как молодая женщина теряет всех своих братьев вследствие их смерти. Балладу с таким сюжетом (в пяти версиях, записанных в различных пунктах Греции)ходим в сборнике греческих народных песен, опубликованном исследовательницей греческого фольклора Э. Людеке (Лýнтеке 1947: 15–28; подстрочный перевод одной из версий см. Лопашов 2008: 497–498). В трех версиях баллады женщина по имени Арети (вариант: Аретуса), лишившаяся братьев, убитая горем, просит Бога превратить её в птицу, чтобы она таким образом, в одиночестве, страдала и печалилась об утрате своих близких. Так, в песне, записанной на Крите, Арети просит Бога превратить её «в неразумную, полуумную птицу». «Бог сжался над ней и молниеносно превращает её в птицу» (Лýнтеке 1947: 16). В другой версии баллады названа птица, в которую Арети хочет превратиться: «Боже, преврати меня в птицу, преврати меня в сову (χούχουβα-γία), чтобы я летала по пустым домам и печалилась» (Там же: 18). В третьей версии, записанной в области Мани (юг Пелопоннеса), мать говорит Арети: «и осталась ты совершенно одинокой, как несчастная, одинокая птица». После этого Арети обращается к Господу и Богоматери, прося их превратить её в сову: «Боже мой и Богородица, пусть я стану совкой (κούκουβαγίτσα) и буду летать по ущельям и над высокими берегами, и по заброшенным часовням» (Там же: 25). В четвёртой версии, записанной также в области Мани, сама мать желает Арети превратиться в сову: «...стань совкой и летай над горами, в ущельях, по церквам и окликай Костандина (младшего брата)» (Там же: 28).

В этих вариациях баллады речь идёт о птице семейства совиных — очевидно, о той представительнице этого семейства (в нём насчитывается несколько десятков видов), которая в русском варианте её названия обычно обозначается как ‘совка’, а по орнитологической классификации — как ‘сыч’ или ‘домовая сова’. Греческие варианты её названия: κουκ(κ)ουβάγια, χουχού βάγια, κούκουβαγίτσα (с лиминутивным суффиксом *-ιτσ-*, который считается славянским заимствованием; см. Аибрюйтс 1967: 134).

Это имя в разных вариантах, мало отличающихся друг от друга, образованное как звукоподражательное, заключает в своей начальной части подражание крику этой птицы в виде словов κούκου- (χουχού-). Как отмечает Г. Мейер, оно широко распространено у балканских народов, а также на Апеннинском полуострове (Мейер 1981: 211–212). Звукоподражательный характер происхождения этого названия совы отмечает также Н. Андриотис (Аибрюйтс 1967: 168).

Эта невзрачная на вид птица, с её уединённым, ночным образом жизни и ухажующими, протяжными, печальными криками, похожими на стон, по этим признакам и воспринимается в народных поверьях, отражающих в подобных песнях, как олицетворение печали по утраченным близким.

Здесь любопытно отметить, что вторая составная часть этого имени в греческом (-βάγια) очень сходна с албанским существительным *vaj*, обозначающим ‘плач, стенания, оплакивание умершего’ и т. п. (Fjalar 1981: s. v. *vaj* II).

В албанском языке одно из названий этой птицы, сходное с греческим, представлено как *kukuvájkë* (*kukuvtákë*); «...(она) кричит так, как будто стонет» (Там же).

В одной из фольклорных песен, которую мне довелось слышать в Греции в селе Эратира (Западная Македония, 1998 г.), говорится о перевоплощении матери, страдающей по погившему сыну, в птицу под названием γκιώνι (= γκιώνης).

Это же название птицы имеется в албанском: *gjonë* — «хищная птица с тёмносерым оперением, немного более мелкая, чем *kukuvajka*, кричит летом по ночам» (Там же). Похоже, что этим именем называется тоже сова, но, возможно, другого вида. Как отмечает Н. Андриотис, греческое γκιόντς заимствовано из албанского (Аибрюйтс 1967).

Албанский этнограф Зихни Сако пишет: «В албанском фольклоре среди наиболее старинных песен — песни с мотивами перевоплощения. Такого рода мотивы связывают песни с нашими сказками, в которых говорится о перевоплощении персонажей в птиц (кукушку, сову, иволгу), в змею или рас-

тение>>» (Sako 1984: 60). Автор говорит также о песне, в которой сестра от горя из-за погибшего брата превращается в кукушку (Там же: 60–61). В этой связи можно вспомнить о «плаче Ярославны» в «Слове о полку Игореве» — о том, что она хочет полететь «кукушкой по Дунаю», печалась о своём муже.

У З. Сако находим также сведения о распространённости сюжета о мёртвом брате и сестре в Албании и у арберешей Италии (Там же: 64–66); стоит при этом отметить, что среди албанских версий есть такие, в которых один из главных персонажей, как и в греческих версиях, опубликованных Э. Людеке, выступает под именем *Konstantini* (варианты — *Kostantini*, *Kostandini*). В связи с этим встает вопрос: не является ли это признаком греческого происхождения данного сюжета?

Роль совы в верованиях, в фольклоре у разных народов (балканских, славянских) разная. С отмеченной её ролью «воплощения печали, символа печали» связано и поверье, согласно которому сова — предвестница беды. Так, у В. Даля отмечено русское народное верование в то, что сова накликает беду («совы не приносит добра»). Согласно другому поверью крик совы близ дома — к новорождённому (Даль 2007: 254).

По албанским народным верованиям, крик совы также не предвещает ничего хорошего: «Ему (ей) прокричала сова: у него (у неё) плохо идут дела, несчастья приходят одно за другим (согласно поверьям, что сова накликает беду)» (Fjalor 1981: s. v. *kukuvájkë*).

Свой из-за её невзрачного вида сравнивают некрасивых, непривлекательного вида людей; в албанском: «как сова (обычно о женщинах: некрасивая)» (Там же); в болгарском: *кукумявка* ‘совы’; переносное значение ‘некрасивая женщина’.

Любопытно с этими ипостасями совы сравнить совсем иную её роль в древнегреческой мифологии, где она была олицетворением мудрости и изображалась вместе с Афиной (ср. также у Гомера: «совоокая» Афина).

Литература

- Даль 2007 — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 2007.
- Динеков 1972 — Динеков П. Български фолклор. София, 1972.
- Лопашов 2008 — Лопашов Ю. А. Греческая народная баллада об Арети // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. Т. IV, ч. 1. СПб., 2008. С. 494–498.
- Мифы 1982 — Мифы народов мира. Том 2. М., 1982.
- Fjalor 1981 — Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. А–М. Prishtinë, 1981.

Meyer 1891 — Meyer G. Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache. Strassburg, 1891.

Sako 1984 — Sako Z. Studime për folklorin. Tiranë, 1984.

Ανδριώτης 1967 — Ν. Π. Ανδριώτης. Ετυμολογικό Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, 1967.

Λύντεκε 1947 — Ε. Λύντεκε. Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Μέρος Α'. Ελληνικά κειμενα. Αθήναι, 1947.

Н. Г. Голант (Санкт-Петербург)

МОТИВ ПЕТРИФИКАЦИИ
В ЛЕГЕНДАХ О МАРТОВСКОЙ СТАРУХЕ
(КАРПАТО-БАЛКАНСКИЙ РЕГИОН)

Легенда о мартовской старухе и сходные с ней тексты широко распространены в карпато-балканском регионе — они встречаются у румын, арумын, молдаван, болгар, македонцев, сербов, черногорцев, боснийцев, словенцев, греков, албанцев, татар, украинцев Карпат, поляков Галиции. Подобные легенды бытуют также у жителей Западной Европы и Ближнего Востока — итальянцев, корсиканцев, провансальцев, французов, каталонцев, испанцев, басков, португальцев, швейцарцев, англичан, шотландцев, турок, персов, арабов, берберов (Кабакова 1994: 209–222; Šaineanu 1896: 1–45).

В большинстве вариантов мартовской легенды, бытующих у балканских народов, главной героиней является старуха-пастушка, которая оскорбляет высшие силы (один из месяцев или, согласно ряду румынских вариантов, бога), преждевременно выводит овец или коз в горы на летнее пастбище, вследствие чего погибает от холода и превращается в камень вместе со своими животными. Во многих балканских вариантах легенды резкое изменение погоды, которое ведет к гибели старухи и ее стада, объясняется тем, что оскорбленный месяц (февраль или март) берет взаймы несколько дней у другого месяца (последующего или предыдущего) с целью изменить погоду и отомстить обидчице.

Мотив оскорбления пастушкой или пастухом месяца, а также мотив заменных дней являются характерными и для вариантов мартовской легенды, бытующих в Западной Европе. Однако финал большинства западноевро-

пейских вариантов легенды отличаются от финала, типичного для балканских вариантов. Большинство вариантов легенды, бытующих у балканских народов, оканчивается гибелью и превращением в камень старухи и ее стада, тогда как варианты из Западной Европы чаще говорят о гибели стада, но не пастушки или пастуха. Финал, сходный с финалом балканских вариантов легенды — гибель пастушки вместе с животными — встречается в Италии (на Сицилии), однако в этом варианте отсутствует упоминание о превращении их тел в камень. (Şăineanu 1896: 1–45). Легенды корсиканцев, провансальцев, испанцев Андалусии, басков, жителей Швейцарии говорят только о гибели животных (Кабакова 1994: 209–222; Сатрустеги 1990: 34–35; Fernan Caballero 1974: 110–115; Şăineanu 1896: 1–45).

В то же время для вариантов легенды, бытующих в карпато-балканском регионе, мотив гибели старухи и ее превращения в камень становится одним из основных.

Так, румынский исследователь И. Евсеев, анализируя представления о мартовской старухе в румынском фольклоре, выделяет три сущностных компонента этих представлений, среди которых, наряду с текстами легенды о мартовской старухе (Бабе Докии) и хрононимами типа *Babele* ('бабы, старухи') или *Zilele Babei* ('Дни старухи'), называет также «антропоморфные мегалиты, встречающиеся на Чахлэу, в Бучеджь или в других местностях, которые носят название *Babele* ('бабы, старухи') и являются «пластическими носителями» этой легенды» (Evseev 1977: 40–42).

Мотив петрификации присутствует в подавляющем большинстве румынских вариантов легенды о мартовской старухе; характерен он также для арумынских, болгарских, македонских, сербских, албанских, греческих, западноукраинских (гуцульских) вариантов (Scurtu 1942: 123–301; Gherman 2002: 150–161; Petrovici 1935: 125–159; Fochi 1976: 23–29; Olteanu 2000: 128–133; Şăineanu 1896: 1–45; Миков 1985: 75; Узенева 2001: 127–151; Узенева 2008: 323–347; Захариев 1963: 387; Даскалова и др. 1985: 369; Миладинови 1981: 523–524; Карадић 1964: 28–29; Плотникова 2004: 122; Юллы, Соболев 2003: 422; Політіс 1965: 298, 303, 306, 307; Кайндль 2000: 116–118). В ряде вариантов легенды указывается конкретное место, где можно увидеть камни, в которые превратилась старуха и ее овцы или козы. Так, в румынских вариантах в качестве места превращения в камень старухи и ее животных в камни могут быть названы горные массивы Чахлэу (румынская Молдова), Бучеджь (Мунтения), Ретезат (Трансильвания), Семеник или горы Алмэжа [Munții Almăjului] (Банат) и др., в болгарских — Пирин и др., в македонском — Шар-планина, в гуцульском — Чорна Гора в Восточных Карпатах

(Fochi 1976: 23–29; Ghinoiu 2001: 11–12; Schott 2003; Даскалова 1985: 369; Миладинови 1981: 523–524; Кайндль 2000: 116–118). В ряде румынских, болгарских, сербских, западноукраинских текстов говорится о том, что из камня, в который превратилась старуха, забил источник (Gherman 2002: 150–161; Petrovici 1935: 125–159; Fochi 1976: 23–29; Миков 1985: 75; Плотникова 2004: 122; Кайндль 2000: 116–118). Таким образом, конец пути старухи и ее стада является «остановкой, заключенной в рамку движения» (Цывьян 1999: 296). Согласно некоторым румынским вариантам, из скалы, в которую превратилась старуха, берет начало какая-либо река, например, Изя (Марамуреш), Черна, Олтец (Олтения), Нера (Банат) (Gherman 2002: 150–161; Fochi 1976: 23–29; Petrovici 1935: 125–159).

Выдающийся румынский фольклорист Лазар Шэйняну (1859–1934), посвятивший свою диссертацию изучению румынской легенды о Бабе Докии и ее аналогов в других европейских традициях, считал мотив петрификации настолько важным компонентом легенды, что на основании этого мотива пытался проводить параллели между рассматриваемой легендой и античным мифом о Ниобе и ее детях (Şăineanu 1896: 1–45). Г. И. Кабакова в своей статье «Структура и география легенды о мартовской старухе» замечает по поводу этого тезиса Шейняну, что сам по себе мотив петрификации распространен значительно шире, нежели легенда о мартовской старухе, к тому же в античном мифе отсутствует скотоводческая тематика, являющаяся одним из инвариантных компонентов рассматриваемой легенды (Кабакова 1994: 209–222).

Согласно сведениям, которые приводит Г. И. Кабакова в упомянутой выше статье, мотив петрификации характерен также для вариантов мартовской легенды из восточного Средиземноморья (Там же), однако для детального сопоставления карпато-балканских и восточно-средиземноморских вариантов этой легенды необходимо отдельное исследование.

Литература

- Даскалова 1985 — *Л. Даскалова, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева*. Народна проза от Благоевградски окръг (нови записи). СБНУ, Кн. LVIII. София, 1985.
- Захариев 1963 — *Й. Захарiev*. Кюстендилската котловина. София, 1963.
- Кабакова 1994 — *Г. И. Кабакова*. Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Караџић 1964 — *В. Карадић*. Расковник. Проза из речника. Београд, 1964.
- Кайндль 2000 — *Р. Ф. Кайндль*. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці, 2000.
- Миков 1985 — *Л. Миков*. Първомартенска обредност. София, 1985.

- Миладинови 1981 — Д. и К. Миладинови. Български народни песни. София, 1981.
- Сатрустеги 1990 — Х. М. Сатрустеги. «Дай нам свет жизни и смерти»: отголоски древних мифов в обычаях и легендах современных басков // Курьер ЮНЕСКО, 1990, № 7. С. 34–35.
- Плотникова 2004 — А. А. Плотникова. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Узенева 2001 — Е. С. Узенева. Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 127–151.
- Узенева 2008 — Е. С. Узенева. Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М., 2008. С. 323–347.
- Цивъян 1999 — Т. В. Цивъян. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Юллы, Соболев 2003 — Дж. Юллы, А. Н. Соболев. Албанский говор села Мухурр (краина Дибър). München, 2003.
- Gherman 2002 — Т. Gherman. Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri. București, 2002.
- Ghinoiu 2001 — I. Ghinoiu. Pantheonul românesc. București, 2001.
- Evsiev 1977 — I. Evsiev. Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească. Timișoara, 1977.
- Fernan Caballero 1974 — Fernan Caballero. Tratado popular de agricultura y de meteorología // Fernan Caballero. Cuantas y poesías populares andaluses. Leipzig, 1974. P. 110–115.
- Fochi 1976 — A. Fochi. Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu. București, 1976.
- Olteanu 2001 — A. Olteanu. Calendarele poporului român. București, 2001.
- Petrovici 1935 — E. Petrovici. Folclor din Valea Almajului // Anuarul Arhivei de Folklor, III, 1935, P. 125–159.
- Πολίτης 1965 — Ν. Γ. Πολίτης. Μελεται περι του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Αθήναι, 1965.
- Scurtu 1942 — V. Scurtu. Cercetări folclorice din Ugocea românească // Anuarul Arhivei de Folklor, VI, 1942. P. 123–301.
- Scott 2003 — Scott, Artur și Albert. Basme valahe. Iași, 2003.
- Şăineanu 1896 — L. Șăineanu. Zilele Babei și legenda Dochiei // Șăineanu L. Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturii populare. București, 1896. P. 1–45.

ПРЕВРАЩЕНИЯ В НОВОГРЕЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РАСТЕНИЙ

Превращение является основным мотивом новогреческих легенд о появления деревьев, кустарников и цветов или о приобретении ими новых свойств и признаков.

Растение может быть только временной фитоморфной ипостасью фольклорного персонажа, однако в докладе подробно рассматриваются этиологические нарративы, в которых метаморфоза носит постоянный характер, при этом особое внимание уделяется тому, кто, почему и каким образом ее претерпевает. Отметим сразу, что в подобных легендах важную роль играет термин *растения* и его языковой образ.

В растения часто превращаются *люди*, реже *предметы*. Ряд этиологических легенд повествует о метаморфозах, происходящих с самим *растением* и приводящих к изменению его первоначальных признаков и свойств.

В сюжетах о превращении *людей в растения* важным становится аксиологический аспект. В них, как правило, предполагается совершение фольклорным персонажем какого-либо действия, противоречащего этическим нормам и подлежащего осуждению, проклятию, которые часто выражены в тексте словесно. Причинами кары может стать гордыня, непочтительное отношение к родителям, нечестные приемы в торговле, зависть.

Например, в легенде о происхождении яблони Бог наказывает женщину по имени *Мылія* ('Яблоня') за гордыню. Женщина собирается подняться на высокую гору на осле, не испросив божьей помощи. Поднявшись на вершину, она падает, разбивается и превращается в яблоки, из семечек которых вырастает дерево (Paramichael 1975: 48–49).

В предании крымских греков в тополь, кипарис и гранат превращаются девушки Тополина, Кипариса и Граната¹, проклятые родителями за непочтительное отношение (Филатова 2000: 59–61).

В этолийском предании о происхождении ежевики нереиды превращают в колючий кустарник бродячего торговца лентами, булавками, кружевами и бисером, по имени *Βάτος* (букв. 'ежевика'). Он очаровывал своих покупательниц, преимущественно молодых девушек, взглядом, заставляя их непременно что-ни-

¹ Имена в сборнике легенд переведены с греческого языка и русифицированы.

будь купить. Девушки пожаловались нереидам, что Ежевика их совсем разорит, если те им не помогут. Нереиды заманивают торговца к себе. Одна из нереид, по имени *Κάλλω* ('Красавица') завидует его красоте и превращает его в колючий куст, который, подобно назойливому торговцу, хватает человека за одежду (Лоуколоу́лос 1940: 215–218). Стоит отметить, что данный сюжет вызывает в памяти басню о летучей мыши, баклане и ежевике, в которой присутствует тот же мотив торговли, правда, в данном случае, скорее неуспешной².

Эту легенду стоит отнести скорее к нарративам, порожденным определенным признаком или свойством растения. В греческом языке, наряду с принятым словом *βάτος* для обозначения ежевики существуют диалектные варианты *βατσονιά*, *βατσινία*, *αβατσονιά*. Последний вариант народная этимология связывает со словом *ἀβάτος* ('непроходимый'). Можно предположить две мотивации для подобного соотнесения разных лексем. С одной стороны, кустарник растет в труднопроходимых местах. С другой стороны, будучи колючим, растение цепляется за одежду, ранит кожу, препятствуя свободному передвижению.

В вышеупомянутых примерах основным механизмом превращения является *проклятие*, а метаморфоза происходит с персонажем, как правило, не способным самостоятельно изменить свой первоначальный облик. В данном случае необходимым становится посредник, *agens*, при помощи которого или в результате действий которого свершается превращение: Бог, родители, мифологические персонажи (нереиды). Последние часто упоминаются в народной новогреческой демонологии именно в связи с различными метаморфозами. Согласно быличкам, нереиды способны принимать фитоморфную иллюстрацию (наиболее часты истории о превращении нереид в смокву или миндальное дерево). Это свидетельствует об их тесной связи с растительным миром, что может отображаться и в их «цветочных» именах³.

Самостоятельной группой этиологических легенд следует считать тексты с сюжетом «растение на могиле». Так, согласно этолийскому преданию, ароматная трава мелисса выросла на могиле Мелиссандры, жены Мелиссандра, которая умерла от тоски, узнав, что ее муж был убит алжирскими пиратами (Лоуколоу́лос 1940: 214).

² В басне говорится о том, как Летучая Мышь, Баклан и Ежевика решили заняться торговлей. Однако, корабль с их товаром утонул. С тех пор летучая мышь скрывается по ночам от кредиторов, баклан ныряет на дно моря, чтобы отыскать потонувшее добро, а ежевика хватает каждого прохожего за одежду, пытаясь выяснить, не одет ли тот в ее одежду.

³ В быличках упоминаются такие имена, как *Γαρουφαλλιώ* ('Гвоздика'), *Ανθούσα* ('Цветущая').

Сюжеты о вырастающем на могиле растении отображают представление о том, что последние могут быть вместилищем души человека после смерти. Подобные представления заложены и в мотивах *прорастания* деревьев, кустарников, цветов *на месте пролитой крови, слез, молока* и т. д. В данном случае речь идет о превращении какой-либо субстанции мифологического персонажа или человека в растение.

В большинстве этиологических легенд подобного рода важную роль играет определенный признак растения, например его цвет. Красный цвет растения ассоциируется с кровью, белый — с молоком, слезами и т. д. Из крови Христа, согласно новогреческим народным преданиям, вырастает мак (*Εμφανούγλ* 1960: 61–62), из слез Богоматери, когда та оплакивала распятого сына, — травянистое растение с белыми цветами, носящее в народной традиции название *της Παναγίας δάκρυα* ('слезы Богородицы') (Лоуколоу́лос 1940: 213).

В легендах, связанных с народной библией, священные персонажи легко переходят от роли *patiens* к роли активного *agens*, особенно в легендах, в которых речь идет о превращении *предметов* в растения или о приобретении растением новых признаков и свойств.

В легенде о возникновении ели дьявол спорит с Христом, что тот не сможет взобраться на верхушку **вертела**. Христос принимает вызов, делает из вертела лестницу и так взбирается на самую верхушку. На каждой ступеньке этой лестницы возникает зеленая поросьль, чудесная лестница превращается в ель. Это предание не только является мифом о сотворении дерева, но и «объясняет», почему ель вечнозеленая. Христос как бы передает ей долю своего бессмертия (Лоуколоу́лос 1940: 212).

Механизм **превращения растений** аналогичен тому, что задействован в легендах о превращении людей в растения: *agens* (персонаж, наделенный способностью совершать превращение) при помощи словесного проклятия или благословения наделяет *patiens* (в данном случае растение) новым признаком или свойством, соответственно негативным или позитивным, в зависимости от того, как растение проявило себя в решающие моменты священной истории.

На Крите известны легенды, «объясняющие» горький вкус люпина и олеандра. Когда евреи преследовали Христа, он спрятался в кусте розмарина, и тот специально увяз, чтобы не привлекать внимания евреев; мирт стал сильнее пахнуть и усыпал евреев своим ароматом; олеандр же, напротив, хотя ему даже не время было цветсти, расцвел, чем привлек внимание преследователей. Про олеандр Христос вспомнил, когда губка с желчью косну-

лась его губ, и проклял это растение, которое с тех пор и имеет горький, как желчь, вкус (Στιβακτάκης 1978: 25–28).

Люпин имеет горький сок, потому что его прокляла Богородица, погранивши об него свои ноги, когда в горе бродила по лугам: «Αμε και σύ λουμπουναρκιά την πίκρα μου πάρτς / ώς είναι τα χεῖλη μου πικρά, να γίνη ο καρπός σου» (Прими же и ты, люпин, мою горечь, / как горьки мои губы, пусть также горьки будут и твои плоды) (Лоукопоύлос 1940: 196).

По народной этолийской легенде (Лоукопоύлос 1940: 189–193), способность ежевики к быстрому росту в самых непригодных местах была приобретена в результате благословления Христа. В благодарность за то, что ежевика укрыла его от евреев, Христос сказал: «Пусть твоя верхушка станет корнем». С тех пор, по народным представлениям, верхушки ежевики, когда разрастаются, прогибаются, уходят в землю и дают новые корни. Несколько иная мотивировка дается в предании из Скятоса (Крит). Согласно этому варианту, Христос прячется в ежевичном кусте от евреев и велит ежевике, чтобы та разрослась. Есть вариант, связывающий ежевику и с ветхозаветными героями (Лоукопоύлос 1940: 189–193). Авраам посыпает Исаака за вином, однако Измаил опережает Исаака и приносит ежевичную бражку, выдавая ее за вино, сделанное из винограда. Тем не менее, Авраам благословляет растение, которое дает такой прекрасный напиток, говоря, что пусть как только ветка ежевичного куста коснется земли, она даст в тот же час новые корни (Там же).

Особый случай — нарративы, в которых речь идет не только о приобретении растением какого-либо признака или свойства, но и об изменении его названия.

Критская легенда (Στιβακτάκης 1978: 29–34) повествует о древовидном кустарнике *αζάνυρο* или *αζάφυτο*⁴, который позволил Иуде повеситься на своих ветвях, в то время как другие растения отвергали великого грешника. С тех пор анагирис обрел неприятный запах, хотя до этого благоухал. Если козы или овцы пожуют веточки кустарника, то у них испортится молоко. С одной стороны, сюжет основан на «объяснении» наиболее ярко выраженного свойства растения (зловоние), с другой — в легенде есть упоминание о том, что прежде оно якобы называлось *αγιόφυτο* (букв. ‘святое растение’).

Известно, что смена имени имеет сакральный смысл, приводя к изменению сущности, так как имя и сущность в традиционной культуре нераздельно слиты. В приведенной выше истории сначала происходит некое

⁴ В данной легенде имеется в виду растение *Anagyris Foetida* ('анагирис зловонный').

событие, а потом изменяется название. Однако в новогреческом фольклоре можно встретить примеры, когда наречение предмета или персонажа другим именем влечет за собой изменение его самого или его свойств⁵. Кроме того, в таких сюжетах могут отображаться представления о некоем «первичном» языке и состоянии мира, в котором все называлось иначе.

Подводя итоги, выделим основных участников акта трансформации в новогреческих этиологических легендах и способы изменения состояния.

Превращения претерпевают:

- а) люди (проклятые родственники, люди, наказанные за гордыню, нечестность);
- б) части людей или мифологических персонажей (кровь, слезы, молоко);
- в) предметы (вертел);
- г) растения.

Люди, предметы и растения не обладают самостоятельной способностью к превращению, в связи с чем требуется посредник:

- а) персонажи народной Библии (Бог, Христос, Богородица);
- б) мифологические персонажи (нереиды);
- в) люди (проклинающие родственники).

Механизмы превращений: проклятие или благословление, посмертное превращение (растение на могиле), произрастание из какой-либо частицы фольклорного персонажа.

В легендах о происхождении растений отображаются многие мотивы, характерные для основного растительного мифа, такие как: связь растения с потусторонним миром, мифологическими персонажами, человеком.

Общая символика роста и обновления, соотнесенная с растительным миром порождает большое число нарративов о метаморфозах. Так в традиционных представлениях греческого народа отображается идея о некоем первоначальном образе мира, который изменяется в результате различных трансформаций.

Литература

- Εμμανουήλ 1960 — Εμμ. Ι. Εμμανουήλ. Λουλούδια και δένδρα. Μυθολογία, ιστορία, λαογραφία. Αθήνα, 1960
Λουκοπούλος 1940 — Λ. Λουκοπούλος. Νεοελληνική μυθολογία — ζώα — φυτά. Αθήναι, 1940.

⁵ В новогреческих сказках наречение персонажа иным именем нередко становится способом его превращения.

Σπιβακτάκης 1978 — *A. Εμ. Σπιβακτάκης*. Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, 1976.

Paramichael 1975 — *Anna J. Paramichael*. Birth and plant symbolism. Athens, 1975.
Филатова 2000 — *М. С. Филатова*. Легенды Крыма. Симферополь, 2000.

В. Б. Колосова (Санкт-Петербург)

БАЛКАНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О РАСТЕНИЯХ НА ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ ФОНЕ

Объектом данной работы являются фольклорные тексты, относящиеся к народным представлениям о растительном мире. В рамках растительного кода традиционной культуры превращения представлены в этиологических легендах, где растения или их характерные признаки появляются из различных персонажей, частей их тел или принадлежащих им предметов.

Как правило, на возникновение этиологического текста влияют два обстоятельства: наличие у растения яркого, характерного признака и представление о каком-либо эпизоде из жизни мифологического персонажа. При этом, помимо этиологической легенды, сюжет отражается и в диалетном названии растения, а нередко — и в рекомендациях по его применению.

Так, горец почечуйный имеет темно-красные пятна на листьях. Их, по поверью, использовала Богородица во время месячного кровотечения, и в Бачке оно носит название *трава мајке божје*. Это же растение носит название *голготска трава*, так как, согласно легенде, оно «росло на Голгофе, откуда и распространилось по всему свету», и *христова крв*, так как верят, что «кровь распятого Христа капала на растение, которое поэтому имеет пятнистые листья» (Шпис-Ћулум 1995: 425).

С именем Богородицы также связан зверобой. Красные пятнышки на его листьях в сербской народной традиции объясняются тем, что кровь Богородицы во время менструации капала на листья, потому ему и дали имя: *богородичина трава*, а также *богородица*, *богородичица*, *гостино цвеће*, *гостина трава*, *гостино зеље*. Очевидно, этот этиологический рассказ объясняет и употребление зверобоя при нарушениях менструального цикла (Чајкановић 1985: 35, 259). По мнению В. Махека, хорв. *bogorodičina trava* и

подобные названия связаны с тем, что Богородица оберегает людей от злых сил (Machek 1954: 148). Такое объяснение тем более логично, что «богородичные» названия зверобоя, насколько можно судить, распространены шире, чем этиологические легенды: укр. *коса богоматерина* ('зверобой стелющийся') (Анненков 1876: 172), болг. *богородична трева* (Ахтаров 1939: 184), сербх. *gospin cvit, gospina ručica, gospino cviče, gospino zelje, marina ručica, bogorodičina ruka* ('зверобой пронзеннолистный') (Šulek 1879: 525).

Иногда фитонимы, зафиксированные на территории Балкан, но не подкрепленные этиологическими легендами, находят соответствия на уровне как фитонимики, так и фольклорных текстов в других славянских традициях. Например, сербх. *кључарица* ('первоцвет высокий') (Чајкановић 1985: 119), болг. *ключанка* ('первоцвет') (Ахтаров 1939: 250), очевидно, связаны с образом св. Петра как хранителя ключей от райских врат, ср.: пол. *kluczyki*, чеш. *petrklíč* ('первоцвет') (Анненков 1876: 272), бел. *ключікі святого Пётра і Паўла*, русин. *ключики*, чеш. *Petrůw klič*, пол. *kluczyki*, луж. *kluče pětr zołty* ('первоцвет аптечный') (Анненков 1876: 273; Ганчарык 1927: 225), словац. *klučíky* (Sobotka 1879: 273). При этом бел. *Святога Пятра ключыкі* (сев.-зап. диал. зона) (РС 2001: 162), как и чеш. *petrklíč, bylina sv. Petra, Petrůw klič*, луж. *kluče pětr zołty* (Анненков 1876: 273, Sobotka 1879: 273), пол. *kluczyki świętego Piotra* связаны с легендой: св. Петр уронил ключи от ворот весны, которые стали цветами (Усачева 2000: 281; БМ 2004: 248). Другой пример: фитонимы сербх. *иванчица, иванова трава, трава св. Ивана* (Чајкановић 1985: 35), болг. *яневички* (Ахтаров 1939: 184), сербх. *ivanjčica, ivanjica, ivanje zelje, trava svetog Ivana*, словен. *roža svetega Janeža* (Šulek 1879: 525) находят параллели в фитонимах *святоивановская трава*, укр. *святоянское зелье* (Анненков 1876: 172), укр. *иванок, Ivan krov* (Makowiecki 1936: 186, Гринченко 1958: 195), бел. *святаянки, съвентаянскае зелья, св. Ивана зельле* (Ганчарык 1927: 205), ст.-чеш. *Svatého Jana kořenie, Sv. Jana bylina*, пол. *świętego Jana korzenie* (Machek 1954: 148), а этиологическая легенда говорит, что красный сок лепестков зверобоя появился оттого, что растение впитало кровь Иоанна Крестителя, когда палач нес его отрубленную голову (ср. Приобье) (Арьянова 2006: 92).

У македонцев в Охридце под именем *рака од Пречиста* ('рука Богородицы') было известно растение иерихонская роза. Охридские турки полагали, что эта трава появилась в Назарете, где Мария родила Христа и оперлась рукой о землю. И турчанки, и македонки клали сущеное растение в воду и, когда оно распускала веточки, давали роженице пить эту воду (Ђорђевић 1958: 126); ср.: «Роженица пьет траву «рукा Фатимы» или «Богородична рука»: как рас-

крывается эта трава, формой напоминающая руку, так раскроется и ее тело (ю.-слав.) (СД 3: 596). Ср. тж. современную запись из Пловдивского региона: при трудных родах в корыто с водой на ночь кладут травку с пятью цветами — *ръчичка на св. Богородица*. Утром роженица пьет ее. Ночью цветы раскрываются в воде; верят, что как легко раскрываются цветы растения, так же легко и быстро раскроется лоно роженицы (Каблешкова 2002: 95–96).

Этиологические тексты демонстрируют оценочное отношение к различным признакам. Так, растения, возникшие из добрых, праведных или невинных людей, обладают приятным запахом, те же, что обязаны своим появлением отрицательным персонажам, — резким и неприятным. В сербской песне молодая жена Павла завидует его сестре и ревнует ее к мужу; она убивает коня, сокола, и, наконец, своего ребенка, обвиняя в этом сестру. Павел казнил сестру, и из ее крови выросли паучие цветы — бессмертник и базилик. Из крови же преступной жены выросли крапива и колючки (Карадић 1845: 14–18). Трупный запах бузины, по легенде, появился оттого, что на ней повесился Иуда (Кабакова 1999: 8). Прицепник — србх. *стидак, срамак* — имеет белый цветок с красным пятном в середине; говорят, что красного цвета раньше было больше, но с каждым днем его становится все меньше, потому что исчезает стыд между людьми (Чајкановић 1985: 223; Софрић 1990: 207).

Один и тот же мотив может быть реализован не только в растительном, но и в териоморфном коде. Так, в болгарской легенде змей женится на девушке, у них рождается дочь Треперушка, которая выдает своим родственникам по материнской линии тайну отца. Они убивают его; умирая, он проклинает дочь и обращает ее в осину, трясущуюся день и ночь (СД 3: 570). При этом в украинской легенде тот же мотив связан с превращением дочери-предательницы в крапиву, сына, сохранившего тайну — в базилик (П. И. 1891: 125–128), или же в лягушку и соловья соответственно (СД 3: 39). Такая возможность выразить один мотив с помощью разных кодов демонстрирует системный характер традиционной культуры.

Литература

- Анненков 1876 — *H. Анненков. Ботанический словарь*. СПб., 1876.
Арьянова 2006 — *В. Г. Арьянова. Словарь фитонимов Среднего Приобья*. Т. 1. Томск, 2006.
Ахтаров 1939 — *Б. Ахтаров. Материал за български ботаничен речник*. София, 1939.
БМ 2004 — *Беларуская міфалогія*. Энц. сл. Минск, 2004.

- Ганчарык 1927 — *М. М. Ганчарык*. Беларускія назовы расълін. Ч. 1 // Праца Навуковога таварыства па вывучэнню Беларусі. Т. II. Горы-Горкі, 1927. С. 194–216; Ч. 2 // Праца Навуковога таварыства па вывучэнню Беларусі. Т. IV. Горкі, 1927. С. 1–28.
- Гринченко 1958 — *Б. Д. Гринченко*. Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина». Київ, 1958.
- Ђорђевић 1958 — *Т. Р. Ђорђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 1 // Српски етнографски зборник. Књ. 71. Београд, 1958.
- Кабакова 1999 — *Г. И. Кабакова*. Запах смерти (доклад на конференции «La Mort et ses Representations dans l'Europe du Nord, Colloque»). Universite de Paris IV Sorbonne, UFR d'Etudes Slaves. Paris, France. 4–6 May, 1999.
- Каблешкова 2002 — *Р. Каблешкова*. Отражение на билките в българските народни вярвания и използването им в народната медицина // Етър. Етноложки изследвания. Т. 4. Габрово, 2002. С. 95–110.
- Карацић 1845 — *В. Карапић*. Српске народне пјесме. Књ. 2. У Бечу, 1845.
- П. И. 1891 — *П. И[ванов]*. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. Кн. 9. С. 110–132.
- РС 2001 — Раслінны свет. Тэматычны слоўнік. Мінск, 2001.
- СД 3 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 3. М., 2004.
- Софрић 1990 — *П. Софрић*. Главније биље у народном веровању и предању код нас Срба. Београд, 1990.
- Усачева 2000 — *В. В. Усачева*. Миологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259–302.
- Чајкановић 1985 — *В. Чайкановић*. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Шпис-Ћулум 1995 — *М. Шпис-Ћулум*. Фитонимија југозападне Бачке (коровска флора) // Српски дијалектолошки зборник. XLI. Београд, 1995. С. 397–490.
- Machek 1954 — *V. Machek*. Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.
- Makowiecki 1936 — *S. Makowiecki*. Słownik botaniczny łacińsko-małoruski. Kraków, 1936.
- Sobotka 1879 — *P. Sobotka*. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice // Novočeská bibliothéka. Číslo XXII. Praha, 1879.
- Šulek 1879 — *B. Šulek*. Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb, 1879.

DIE VERWANDLUNG DES SCHMETTERLINGS:
DAS NATURSCHÖNE UND DAS KUNSTSCHÖNE
BEI ELISAVETA BAGRJANA

*Kunst ahmt nicht Natur nach, auch nicht einzelnes
Naturschönes, doch das Naturschöne an sich.*

(Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie*)

In ihrer Jugend an der Lyrik der bulgarischen Symbolisten geschult, wurde Elisaveta Bagrjana (1893–1991), — nicht zuletzt unter den Einfluss der Akmeistin Anna Achmatova, deren frühe Gedichte sie ins Bulgarische übersetzte — zur Postsymbolistin. Nach dem Ersten Weltkrieg, vor allem nach Einführung “einer völlig neuen literarischen und ästhetischen Konzeption”¹ durch Geo Milev (Stichwort: Expressionismus) und dem inspirierenden Kontakt bulgarischer Künstler und Autoren mit der Münchener Boheme zwischen 1922–1924, emanzipierte sich Elizaveta Bagrjana und entwickelte einen eigenen, extrovertiert vitalistischen, und optimistisch-dynamischen Lyrikstil: zum Beispiel in dem Text *Amazonka*², wo eine Amazone als lyrische Sprecherin ihre Jugend, ihr feuriges Herz, ihr stürmisches Flügelross (Pegasus) und die lyrische Begeisterung im Kreis ihrer Schwestern am Helikon besingt, oder in dem Gedicht *Potomka* mit Charakterisierung der lyrischen Persona als tellurischer Personifikation — als Tochter der Erde. Es ist ein Stil, der sich nun deutlich abhob von der Lyrik Anna Achmatovas, deren Gedichte und Poeme zunehmend, vor allem nach der Erschießung Nikolaj Gumilevs im Jahr 1921, von den Themen Tod, Trauer und schmerzlicher Erinnerung sowie ihrer Selbststilisierung zur Klagefrau und Gedächtnisbewahrerin bestimmten.

Im Gegensatz dazu charakterisiert sich das weibliche lyrische Ich in Elisaveta Bagrjanas Gedicht *Stichii* aus ihrer ersten Sammlung von 1922–27, dem Titel *Naturgewalten/Elemente* entsprechend, als Unzähmbare, Unbändige, die das angesprochene männliche Du genauso wenig zu halten imstande ist wie den Wind, das reißende Wasser der Bistrica und den gärenden Wein. Der weitgehend freie, nur

¹ Belčev, Georgi. “An mir ging kein Kelch vorüber...”. In: Georg Mayer zum 60. Geburtstag. Hrsg. Ursula Bieber und Alois Woldan. München, 1991. S. 323–333, hier S. 325.

² Dieser und die weiteren Gedichttexte sind folgender Sammlung entnommen: Elisaveta Bagrjana. Izbrani stichotvoreniya. Sofija, 1964.

durch eine Zäsur und einen trochäischen Refrain geformte Vers mit unreinem Reim korrespondiert mit der Semantik der Epitheta “ungebunden, rastlos, aufbegehrend”, die der “gebürtigen Schwester des Windes, des Wassers und des Weines” zugeschrieben werden, “die immer von Wegen träumt — unerreichten, unbeschrittenen”:

Как ще спреш ти мене — волната, скитницата, непокорната —
родната сестра на вятъра, на водата и на виното,
за коята е примамица непостижното, просторното,
дето все сънува пътища — недостигнати, неминати, —
мене как ще спреш?

Folgerichtig endet der Text mit der resultativen rhetorischen Frage “мене как ще спреш?” Es ist ein von Gender als Paratext bestimmtes Gedicht, in dem sich das *dionysische* Prinzip der Einheit von Vernichten und Neuschaffen, der Diesseitigkeit und Lebensbejahung, wie Friedrich Nietzsche es 1883 im *Zarathustra* formuliert hat, ausdrückt.

Auch in dem frühen poetologischen Gedicht *Vik* aus Bagrjanas erster Gedichtsammlung der 1920er Jahre zeigt sich eine signifikante Seite des Dionysischen — die Ekstase, der Rausch, sowie eine Aufwärtsdynamik, das Werden:

И искам щедро, волно да отдавам
това, що в мен гори, трепти и пее,
<...>
Че мойта младост, огнена пламтяща,
и моята душа на чугулига
и моето сърце животрептящо —
като вихрушка над света ме вдигат.

Während in Elisaveta Bagrjanas poetologischen Texten wie beispielsweise *SOS* aus der Sammlung *Zvezda morjaka* (1931), und später auch in *Särce čoveško* (1936), die ekstatisch-pathetische Auffassung der Poesie durch eine realistisch-illusionslose Einschätzung der Dichtung, hier als “жалния вой на бездомни поета към луната...” in einer seelenlos-technisierten Welt der Disharmonie, abgelöst wird, ist ihre Lyrik der 1960er Jahre schließlich durch *apollinische* Koordinaten bestimmt: Das Gedicht *Poezijata* (1963) interpretiert die Dichtung als exorbitante Kraftquelle, die dank der Sensitivität des lyrischen Ichs, seiner Augen, seines Gehörsinns, seines Herzens, zum Ausdruck gelangt. Dichtung ist nicht dionysisches Opfer, sondern eine apollinische Gabe.

Das heißt, Bagrjana konstruiert in ihren Texten tendenziell zunehmend einen Chronotop mit Merkmalen des *Apollonischen*. Ein Textbeispiel dafür ist das Gedicht *Kladenečat* (1953), an dem sich die Spezifika ihrer Poetik ablesen lassen:

- Beibehaltung des *principium individuationis*;
- Betonung von *zōē*-Motiven wie Leben, Licht, Quelle, Brunnen;
- Verbleiben im Bereich der Sinne, des Glaubens, der Hoffnung;
- Keine Ambivalenz;
- Keine Textfragmentierung, kein Verstummen;
- Bewahren der Textform.

Bei Elisaveta Bagrjana gleicht der traditionelle Ziehbrunnen einem runden Spiegel, in dessen Tiefe sowohl das kosmische und Naturgeschehen wie auch das menschliche Leben in seiner ganzen Fülle, mit Klagen und Gelächter, mit Glück, Hoffnung und Glauben, bewahrt bleibt. Bei Anna Achmatova, die in verschiedenen Gedichten ebenfalls die Brunnen-Metapher eingesetzt hat, handelt es sich um Erinnern als Gang in die Unterwelt, wo Gedächtnis und Tod korreliert auftreten. Bagrjanas Brunnen-Trope dagegen zeugt im Gegensatz zu Achmatovas Thanatopoetik von einer *Lebenspoetik* (ich nenne sie *Zōē*-Poetik) und von einer Diskursivität ungebrochener Tradition: Ihr anachronistischer, aber zu jeder Jahreszeit Wasser spendender Ziehbrunnen ist Hippokrene, ewige Quelle von Schöpfungskraft und Inspiration des lyrischen Ichs.

Bagrjanas spätes Gedicht *Industrija* (1963), quasi eine Summe ihres vorhergehenden Schaffens, kann man auf Grund seiner philosophisch-ästhetischen Fundierung als poetologischen *und* zivilisationskritischen Text lesen: Die lebendige Natur-Schönheit farbenprächtiger brasilianischer³ Schmetterlinge, deren Flügel bunten Blumen gleichen und mit der Brillanz von Edelsteinen konkurrieren, wird abgetötet und in leblosen Museums-Exponaten zur Schau gestellt. Sie kehrt jedoch nicht, wie im Dionysos-Mythos durch Leiden und Opfertod verwandelt, ins Leben zurück. Und das *Naturschöne*⁴ wandelt sich nicht, durch die

³ 1960 nahm Elisaveta Bagrjana als bulgarische Delegierte am PEN-Kongress in Brasilien teil.

⁴ In der Philosophie des Schönen spielt seit dem 18. Jahrhundert die Dichotomie der ästhetischen Begriffe *Naturschönheit* versus *Kunsts Schönheit* eine relevante Rolle. Die Diskussion um das Naturschöne in den ästhetischen Systemen des 19. Jahrhunderts nimmt ihren Ausgang von Immanuel Kants Einführung der Begrifflichkeit in seiner *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (1790). Für Kant ist Schönheit in der Kunst nur dann gegeben, „sofern sie zugleich Natur zu sein scheint“, und Geschmack bleibt die notwendige Bedingung auch des Kunstschenen, das in der Dichtkunst seinen vollkommensten Ausdruck findet. Eine „Naturschönheit“ ist laut Kant „ein schönes Ding; die Kunsts Schönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge“. Der „Vorzug der Naturschönheit vor der Kunsts Schönheit“ ist darin begründet, dass allein das Naturschöne ein „unmittelbares Interesse“, ein der Art nach moralisches, zu erwecken vermag.

Inspiration und Gestaltung des Künstlers sublimiert, in das *Kunstsöhne*, sondern in industriell gefertigten *Kitsch* in Form von kommerziell-touristisch verwerteten Halsketten, Fingerringen und prosaischen Aschenbechern:

Дори от птиците,
от рибите и от цветата ---
с невероятни форми,
оцветеност, пъстрота —
по-ярки са в Бразилия
на пеперудите крилата —
на скъноценни камъни
съперници на красота.

Край пътя каца нала,
аз често вземах някоя за цвете.
Видях като огньове сини
най-красивите от тях
как стрелкат се
и святкат метеорно в лесовете.
В музея, приковани на табла,
най-редките видях...

Но ето ме сега —
стоя замаяна пред магазина
и онемяла, гледам:
Зад витринните стъклa —
гердани, пепелници, вази, пръстени ---
сапфирносини,
изфабрикувани
от пеперудени крила ...

Индустрий! Аз вярвам
в бъдещето ти необозримо,

Während Friedrich Theodor Vischer in seiner *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* (1846–57) das Naturschöne als objektive Existenz des Schönen in allen Formen der Natur erkennt, sah Hegel in seiner *Ästhetik* (1835–38) das Kunstschöne höher an als das Naturschöne. Das Kunstschöne ist für Hegel die “aus dem Geiste geborene und wiedergeborene Schönheit”, das Kunstwerk steht “höher als jedes Naturprodukt, das diesen Durchgang durch den Geist nicht gemacht hat”. Jede gemalte Landschaft nimmt für ihn einen höheren Rang ein als die bloß natürliche Landschaft.

прекланям се пред теб...
Но пак асоциацията зла
сера гризе ме: — О, дано
в индустрия не претвориме
поезията си
и стиховете —
напишите крила!

Im letzten Gedicht-Teil, wo in dem zuerst wörtlich, und dann metaphorisch gebrauchten Lexem "krila" auch das geflügelte Dichterpferd Pegasus ("krilatikon") des frühen mythopoetischen Gedichts *Amazonka* alludiert wird, befällt die lyrische Sprecherin eine "böse Assoziation" und lässt sie aus dem sinnbildlichen Vergleich der Schmetterlingsflügel⁵ mit der beflügelnden Poesie das Fazit ziehen: "Hoffentlich verwandeln wir nicht unsere Verse, unsere Flügel, in Industrieprodukte".

Kryptographisch ist hier auch die Erfahrung des Sozialistischen Realismus als Doktrin einer zweckhaft reglementierten Kunst formuliert, dem Bagrjanas Text die zweckfreie, durch keine staatlichen Institutionen oder ökonomische Verwertungsinteressen instrumentalisierte *Kunst um der Kunst willen* gegenübergestellt. Ist doch die Funktion der autonomen Kunst in der Warengesellschaft mit ihrer Kulturindustrie, dialektisch gesehen, gerade ihre Funktionslosigkeit. So hat sich im manifesten Text des Gedichts *Industrija* nicht Nachahmung der Natur oder Instrumentalisierung ihrer Schönheit, sondern die Verwandlung des naturschönen Schmetterlings in eine kunstschöne, durch Tropen und rhetorische Figuren im Sinne der *flores rhetoricae* geschmückte poetische Textgestalt vollzogen.

⁵ Auch Anna Achmatova hat das *Schmetterlingsmotiv* verarbeitet, allerdings in ganz anderer Weise:

И анютиных глазок стая
Бархатистый хранит силует —
Это бабочки, улетая,
Им оставили свой портрет...

In dem zweistrophigen Text (3. Juni 1961, Komarovo) wird demonstriert, wie Zeichen in einem semiotischen Prozess entstehen. Er führt das Zeichen (signans) vor als einen Ort, an dem "durch die Interpretationsleistung eines Subjekts" kurzzeitig eine bedeutungsgenerierende Identität zwischen Signifikant und Signifikat hergestellt wird (cf. Christine Götz. Anna Achmatova — Spiegelungen und Spekulationen. Frankfurt et al., 2000. S. 209).

ПЕРЕХОДЫ / ПРЕВРАЩЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА
В РАКУРСЕ ВРЕМЕНИ
(ВОСТОК И ЗАПАД В ДНЕВНИКАХ МИРЧИ ЭЛИАДЕ)

В культуре большинства народов на протяжении веков складывался и устойчиво развивался стереотип деления мира на Восток и Запад. Проблема Запада и Востока интересовала многих мыслителей. Не обошел ее своим вниманием румынский ученый и писатель Мирча Элиаде на страницах своего «Дневника».

Текст «Дневника» во многом построен на оппозиции Запад–Восток (*Orient-Occident*). Заявленная на первых же страницах, она становится структурообразующим началом текста, группируя вокруг каждой из противопоставленных сторон соответствующий материал (план содержания) и соответствующие топонимы, круг цитируемых авторов, ссылки на определенные тексты и т. д. (план выражения).

В данном тексте наше внимание привлек вопрос о *месте пролегания* границы между Востоком и Западом. Существует традиционное географическое представление о месте границы между Востоком и Западом. При этом к Западу относят Европу, в сферу Востока попадает все то, что лежит восточнее Европы, то есть Азия. Но когда речь идет о художественном понимании, пограничную линию каждый автор прокладывает в соответствии со своим пониманием (см. у В. Н. Топорова: «...внутреннее пространство художественного текста „сильнее“ любого внешнего пространства. В этом смысле такой текст выступает как некое экспериментальное устройство, на котором конструируются, опробуются, проверяются нигде более не мыслимые возможности», Топоров 1983: 229). В «Дневнике» Элиаде эта граница не имеет фиксированного места, постоянно перемещается; меняется и объем понятий «Восток» и «Запад», они наполняются разным содержанием. Рассмотрим основные этапы в развитии авторских представлений об этих пространственных категориях в мемуарной прозе Элиаде.

Рожденный в начале века в Румынии, Элиаде получал традиционные для европейца представления о делении мира на Европу и Азию, являющихся воплощением соответственно восточного и западного. Подобное представление получает свое подтверждение во время первого путешествия начи-

нающего ученого и писателя в Индию в 1928–1931 годах. В Индии Элиаде воспринимает себя (и воспринимаем другими) как представитель западного мира. Как рефрен в той части «*Memorii*» — «Воспоминаний», которая посвящена индийскому периоду, звучат слова «там, на Востоке...» Подобное «деление мира», традиционное для европейца, сохраняется и по возвращении домой в Румынию, в 1931 году.

К началу второй мировой войны Элиаде оказывается в Англии, в качестве атташе по культуре при посольстве Румынии, а затем, в 1941 году, в Португалии, получив там такую же должность (Handoca 1996: 67). С этого момента мы располагаем текстом, в котором автор в форме дневниковых записей излагает свою «картину мира по Элиаде». Остановимся кратко на основных пространственных идеях «Дневника».

Начало 40-х годов — период увлечения Элиаде идеей «латинскости». Тема *latinității* (латинскости) и идея *solidarității latine* (латинского единства) — основные в газетных статьях Элиаде, предназначенных для португальских читателей, и в дневниковых записях соответствующего периода. Латинскость для Элиаде — довольно сложное понятие, включающее в себя происхождение из общего романского корня, который Элиаде называет «латинским», но предполагающее национальную специфику. В октябре 1941 года он пишет: «Португалия, Испания и Румыния суть, в плане религии и традиций, латинские страны, но подвергшиеся различным изменениям» (Ginta latină e regină 2006: 285)¹. Помещая в центр латинского мира Францию, ибо, по мнению Элиаде, «она того и заслуживает своей историей и культурой», он видит в ней исполнителя исторической миссии: «каждая латинская страна способна познать собратьев по расе и языку посредством Франции. Для нас, румын, да и для португальцев, испанцев или итальянцев, Франция взяла на себя миссию центра латинскости и просвещения мира в целом» (Ibid.: 284). И именно латинскость, по взглядам Элиаде того периода, становится эквивалентом, контекстуальным (вернее, контемпоральным) синонимом «западности», которой противостоит, в свете взглядов Элиаде данного периода, остальная Европа, оставляемая им за порогом Запада.

Итак, для Элиаде начала 40-х мир делится на Запад, находящий свое воплощение в латинскости как общей идеи и spatialно реализующейся на территории стран, объединенных языковой общностью (романские языки), и на Восток, включающий по воле автора идеи, уже о не только традиционно понимаемую под этим Азию, но и ту часть Европы (!), которая лежит вне

¹ Здесь и далее перевод текста Мирчи Элиаде мой. — A. P.

латинского мира; Востоком стала даже Великобритания (из-за поддержки, по выражению Элиаде, «скифских» идей и реализации «азиатской миссии», Jurnalul Portughez I, 2006: 201).

Конечно, обращает на себя внимание чрезвычайный субъективизм позиции автора. Но примечательно и другое: как всякий чуткий художник, Элиаде почувствовал, уловил и выразил идеи, витавшие в воздухе — середина XX века действительно окажется периодом «перекраивания границ», уже не только умозрительного, но и реального.

В результате именно этого «перекраивания границ» и наступивших изменений ученый и писатель становится эмигрантом; это положение вызовет новые изменения в его персональной «карте мира».

17 сентября 1946 года Элиаде переезжает в Париж. Он чувствует себя изгнанным, оторванным от родины. Уходя в прошлое, Румыния отдаляется не только во времени, но и в пространстве и отсюда, из Франции, кажется относящейся к *Востоку*. Оппозиция Восток–Запад сохраняется, но наполняется новым содержанием; граница между Западом и Востоком пролегает между Восточной Европой (которая представлена в основном Румынией) и Западной: «В моменты такого международного кризиса и напряжения мы, беженцы из стран Востока, должны делать что-то» (*Ibid.*: 103); и далее: «...Здесь, на Западе, я всего лишь фрагмент» (*Ibid.*, 69). Себя же автор воспринимает как «интеллектуала с Востока» (*Ibid.*: 280). Эти и подобные высказывания демонстрируют, как в связи с изменившимися представлениями Родина Элиаде — Румыния — переходит из лагеря *западного* (как компонент латинского мира) в лагерь *восточный*.

Субъективность дневниковой формы как литературного жанра, резонируя с субъективизмом идей автора, дают в результате чрезвычайно личностный текст, прекрасно отражающий динамизм позиции автора.

В 1956 году Элиаде получает приглашение преподавать в одном из американских университетов и переезжает в США. Смена места жительства, новый опыт как результат путешествий и эволюция собственных научных идей приводят к тому, что оппозиция *Восток–Запад* наполняется новым содержанием. Суть изменений в том, что при сохранении противопоставления *западного* и *восточного* меняется смысловое наполнение этих понятий. Из «Дневника» мы узнаем, что, с точки зрения Элиаде в тот период (запись сделана в 1963 году), Западу (включающему теперь всю Европу и Америку, т. е. западную цивилизацию) противостоит другой мир, мир первобытной культуры: «Австралийские мифы по сути своей очень просты. Для западного сознания они монотонны и скучны. Западный роман — Бальзак, Толстой, Достоевский, Диккенс, Пруст —

можно было бы <...> противопоставить мифологии Полинезии, Индии, и т. д.» (Jurnal 1993: 448). Обращает на себя внимание объединение под общим флагом «западности» представителей прежде противопоставляемых литератур (до этого в «Дневнике» мы встречали размышления об антагонизме творчества Достоевского и Бальзака как представителей восточного и западного лагерей (Jurnalul Portughez I, 2006: 206–207)).

Перед лицом «другого мира» исчезают прежние разногласия внутри *западного лагеря*, объединяются прежде противопоставляемые культуры: «Все эти авторы <...> принадлежат Западу. Проблемы, поставленные Фрейдом, Ницше, Марксом и им подобными, преодолимы и разрешимы. Я хочу открыть Западу окно в другой мир <...> и начать вести „диалог“ с другими собеседниками, отличными от Фрейда или Джеймса Джойса: я пытаюсь понять охотника времен палеолита, йога, или шамана, крестьянина из Индонезии, африканца и так далее» (Jurnal 1993: 446). Противопоставление *Востока* и *Запада* сохраняется, но уже принимает форму сравнения понятий цивилизации и мира (*civilizația* и *lumea*).

Итак, рассмотрение только одной концепции дает нам основания утверждать, что динамизм распространяется не только на образ жизни (см. запись в «Дневнике», сделанную в 1974 году: «В 21 год я уехал на Восток, в 33 — на Запад, в возрасте 49 я направился на Крайний Запад ... И теперь, когда и куда? Поди догадайся!» (Jurnal 2004: 148), но и на образ мышления, на картину мира глазами данного ученого и художника. Этот динамизм получает свое выражение в изменении представлений о членении пространства, ибо «художественное пространство представляет собой модель мира данного автора, выраженную на языке его пространственных представлений» (Лотман 1988: 251–292). Подобный динамизм взглядов, встречаемых нами в «Дневнике» Элиаде, являются, по нашему мнению, одной из характерных особенностей его мемуаристики.

Литература

- Лотман 1988 — Лотман Ю. М. Художественное пространство в прозе Гоголя // Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988.
- Свешникова 2000 — Свешникова Т. Н. Вечное возвращение на Балканы // Элиаде М. Гадальщик на камешках. М., 2000.
- Топоров 1983 — Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Цивьян 1999 — Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999.
- Чаадаев 2004 — Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего. М., 2004.

- Ginta latină e regină 2006 — *Eliade M.* Ginta latină e regină // Jurnal Portughez și alte șcrieri. București, 2006. I, II.
- Handoca 1996 — *Handoca M.* Pe urmele lui M. Eliade. Tîrgu-Mureş, 1996.
- Jurnal 1993 — *Eliade M.* Jurnal. București, 1993. I-II.
- Jurnal 2004 — *Eliade M.* Jurnal. București, 2004. I-II.
- Jurnalul Portughez 2006 — *Eliade M.* Jurnalul Portughez și alte șcrieri. București, 2006. I-II.
- Memorii 1991 — *Eliade M.* Memorii. București, 1991.

M. M. Макарцев (Москва)

ФИНАЛ «БАЛЛАДЫ О МЕРТВОМ БРАТЕ»: ПЕРЕСКАЗ, ПЕРЕКЛЮЧЕНИЕ КОДА И ПРЕВРАЩЕНИЕ*

Болгарская эвиденциальность изучена достаточно хорошо и с точки зрения формообразования, и с точки зрения значений, прямо или косвенно связанных с ее формами (наиболее актуальные исследования с библиографией: Куцаров 2007, Ницолова 2007; 2008). В качестве определения КЭ принимается следующее (Козинцева 1994: 92): «область рамочных значений, представляющих собой указание на источник сведений». Эвиденциальность может быть прямой (лично засвидетельствованные события — в болгарском языке передающиеся аористом и имперфектом, далее — свидетельские формы, СФ) и косвенной (лично незасвидетельствованные события, передающиеся глаголом *быть* + -л-причастие, выражается «пересказывательными», или не-свидетельскими формами, далее — НСФ).

Начиная с работ Л. Андрейчина (Андрейчин 1944), в болгарских грамматиках дается список жанров, в которых следует использовать СФ или НСФ (Андрейчин 1949: 223–228, Маслов 1981: 277, Граматика 1983: 362–366, Ницолова 2007: 173–185), при этом использование СФ и НСФ в народных песнях называется чаше всего «смесью»¹, а объяснения приводятся только диахронические.

*Авторская работа выполнена при поддержке Программы ОИФН РАН, проект «Конструкция и динамика текста во времени и пространстве: балкано-балто-славика».

¹ «Прямые и пересказанные времена в народных песнях часто смешиваются» (Андрейчин 1949: 227); «в народных песнях формы индикатива и пересказыватель-

Например, Л. Андрейчин объясняет «смешивание» форм в народных песнях тем, что под воздействием ритмической организации текст сохранился в таком виде со временем, когда КЭ в болгарском языке еще не устоялась. В то же время, с точки зрения синхронии анализ этого «смешения» не производился.

В настоящей работе при анализе функций СФ и НСФ в песнях я основываюсь на нескольких исходных пунктах. К. Чвани (Chvany 1988; 1990) показала, что болгарские формы КЭ — дейктический элемент, что подводит нас к семиотической идее границы, заложенной в их семантике. Т. В. Цивьян, очертив место КЭ в кругу основных оппозиций балканской модели мира (далее — БММ), поставила вопрос об изучении «функционального пребывания» КЭ в тексте и ее широкого контекста (Цивьян 1990).

Исходя из перечисленного, я хотел бы показать, как формы КЭ могут маркировать конец текста. Базой для настоящего исследования служит 61 текст *Баллады о мертвом брате*, опубликованный за последние полтора века (см. приложение). Ее сюжет достаточно хорошо известен (краткое изложение см., напр., в Цивьян 1973: 85). Они были отобраны из множества опубликованных текстов баллады по нескольким критериям: законченность; формула концовки «Они обнялись живыми и отпустили друг друга мертвыми», с не значительными вариациями; использование СФ/НСФ в концовке.

Каждая из песен представляет собой текст, в котором отражены как минимум два дискурса: речь рассказчика и речь персонажей. Предметом настоящего исследования будет только речь рассказчика.

НСФ как маркер лексико-семантической группы. В некоторых песнях для выбора формы важна семантика глагола. Например, в песне МБ_40 практически все глаголы движения маркированы при помощи НСФ. Только один глагол движения употреблен в СФ (при этом он появляется на стыке частей текста, что позволяет не принимать его во внимание: о стыках частей текста см. далее).

НСФ как маркер денотативной ситуации. Такие функции НСФ, как пересказ и адмиратив, для рассматриваемых текстов неактуальны. Однако, актуализируется известное из грамматик литературного языка значение «констатации состояния»², ср.: *Коги доде Іана, та пристъки, Че дворето в бодил*

ные времена используются смешанно и не имеют различий в значении» (Грамматика 1983: 364); «В народных песнях эвиденциальные формы для индикатива и ренарратива часто используются без различия, без четких правил» (Ницолова 2008: 386).

² «Наглядная констатация... которая имеет описательный или картиенный характер, представляя (называя) наглядным образом самый результат действия или или

обрасло (МБ_49); *Додо'ме в нашто село, При гулемите ливади: Ливади им трянне ураснале.* <...> *Додоа при нива гулема, И тамо трянне ураснале* <...> *Па додоа пот селото, Каштите им попадале* (МБ_50). НСФ в таком употреблении маркируют денотативную ситуацию.

НСФ как маркер пространства текста. Как было показано в другом месте (Makartsev, in print), НСФ могут использоваться для организации пространства текста. В таком случае они будут скапливаться в местах сюжетных стыков³, как, например, в текстах МБ_9, МБ_13, МБ_14 и др. Кроме сюжетных стыков, НСФ могут маркировать зачин песни: *Имала е мама имала, Имата и майка имала, Имала маика имала* и т. д., МБ_18-МБ_48. Однако отмеченным по преимуществу является концовка: абсолютное большинство финалов (более чем в 75% песен) построено на НСФ. При этом количество песен с СФ в конечных предложениях стремится к 15%, а количество версий, где формы смешиваются пренебрежимо мало.

Из приведенной статистики видно, что НСФ маркируют конечные предложения болгарских песен. Попробуем привести некоторые семиотические причины такого выбора форм.

Баллада построена на постоянных переходах (между *этим* и *иным* миром) и превращениях (*живые* становятся *мертвыми*, *мертвые* — *живыми*, *гроб* превращается в *коня* и обратно, и т. д.), в finale — последний переход и последнее превращение: *мертвый брат, возвращенный к жизни из-за проклятия / из-за собственной клятвы, возвращается в могилу, а нарушенная граница между миром живых и мертвых восстанавливает свою целостность через смерть матери и дочери*. Встреча матери и дочери и далее их смерть происходят в отмеченном, пограничном пространстве — чаще всего в *воротах* двора или на *пороге* дома (34 песни); *внутри* двора или дома после того, как дочь входит в ворота (9); *вне* двора или дома, когда мать выходит дочери навстречу (3); в некоторых песнях локус не указан. К этому можно добавить также мотив просовывания перстня *внутрь* дома для узнавания *невидимой* за стенами дочери и мотив встречи *ночью*, когда мать отказывается впускать дочь до *рассвета*.

признаки предмета, которые наличествуют в данный момент» (Андрейчин 1974: 536). В литературном болгарском языке при выражении «констатации состояния» используются формы перфекта с опущенным вспомогательным глаголом в третьем лице, которые полностью соответствуют аналогичным НСФ.

³ Это связано с т. наз. «нarrативной перспективой» и дискурсивными ролями болгарских НСФ (см., например, работу Fielder 1995), но в данном случае мы не будем на этом останавливаться.

Это задействует сразу несколько базовых оппозиций БММ — *внутренний/внешний и видимый/невидимый*, связанные соответственно с оппозицией *живой/мертвый*. Финалом помимо его замыкающего места в тексте, семиотически маркируется *замыкание* разорванной границы между мирами, что и сигнализируют НСФ.

Литература

- Андрейчин 1944 — *Л. Андрейчин*. Основна българска граматика. София, 1944.
- Андрейчин 1949 — *Л. Андрейчин*. Грамматика болгарского языка. М., 1949.
- Андрейчин 1974 — *Л. Андрейчин*. По въпроса за изпускането на спомагателния глагол *e, са* в минало неопределено време и в съставно именно сказуемо // Български език, 1974, кн. 6. С. 536–538.
- Балади 1993 — Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви (Сборник за народни умотворения и народопис. Книга LX, Част 2) София, 1993.
- БНТ IV — Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. IV. Митически песни / Отbral и редактирали Михаил Арнаудов. София, 1961.
- Граматика 1983 — Грамматика на съвременния български език. Том II. София, 1983.
- Керемидчев 1954 — *Г. Керемидчев*. Народният певец дядо Вичо Бончев. София, 1954.
- Козинцева 1994 — *Н. А. Козинцева*. Категория эвиденциальности (проблемы типологического анализа) // Вопросы языкоznания, № 3, 1994. С. 92–104.
- Куцаров 2007 — *И. Куцаров*. Теоретична граматика на българския език. Морфология. Пловдив, 2007.
- Маслов 1981 — *Ю. С. Маслов*. Грамматика болгарского языка. М., 1981.
- Ницолова 2007 — *Р. Ницолова*. Моделизованная эвиденциальная система болгарского языка // В. С. Храковский (ред.). Эвиденциальность в языках Европы и Азии. Сборник статей памяти Н. А. Козинцевой. СПб., 2007. С. 107–96.
- Ницолова 2008 — *Р. Ницолова*. Българска граматика. Морфология. София, 2008.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1–.
- Цивьян 1973 — *Т. В. Цивьян*. Сюжет «приход мертвого брата» в балканском фольклоре (к анализу сходных мотивов) // Труды по знаковым системам VI. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 308) Тарту, 1973.
- Цивьян 1990 — *Т. В. Цивьян*. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Чвани 1990 — *К. В. Чвани*. Оппозиции (+/- дейксис), (+/- дистанция) и (+/- дискретность) в морфологии болгарского и английского глаголов // Съпоставително езицоznание, 1990, кн. 6. С. 5–13.
- Шапкарев 1984 — *К. А. Шапкарев*. Простонародна българска философия или български народни приказки, вървования, пословицы, гатанки, игри и пр. Часть II. Отдел I. Български приказки и вървования съ прибавление на нѣколко македоновлашки и албански (Сборникъ отъ български народни умотворения. Кн. IX) София, 1894.

- Шишманов 1898 --- *И. Шишманов*. Пъснъта за мъртвия братъ въ поезията на балканските народи. Часть II-III // Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнини, XV. София, 1898. С. 449–600; 1–186
- Chvany 1988 — *C. Chvany*. Distance, Deixis and Discreteness in Bulgarian and English Verb Morphology // A. Schenker (ed.). American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists: Linguistics. Columbus, 1988. P.69–90.
- Fielder 1995 — *G. Fielder*. Narrative Perspective and the Bulgarian 1-Participle // Slavic and East European Journal. 39. P.585–600
- Makartsev, in print — *M. Makartsev*. The Elusive Evidentials in Translation: an Analysis of One Folklore Text // Balkanistica (in print).

Приложение

Указатель песен с начальными и конечными строками

В приложении для каждой песни приводятся зачин и концовка, пункт записи и краткая библиографическая справка. Песни расположены по алфавиту по начальным словам. Поскольку НСФ будут рассмотрены в докладе и с лингвогеографической точки зрения, указаны также пункты записи песен.

1. *А мар Викийо ле, жсан Викийо* «Жуви са са пригърнали, мъртви ги са разделили» (с. Гайтаниново, Гоцеделчевско. Балади 1993, № 307).
2. *Броїж хранилъ і майкъ гледаљъ* «Кжту сж жуви стисняли, Чисж сж мъртви пуснажли!» (с. Върбица, Османъ-Пазарска околия, Шуменско. Шишманов 1898, № IX).
3. *Де са е чуло, видяло три пъти жена да близни, три пъти по три момчета* «Като се живи хванали, и са се мъртви пуснали» (с. Върбица, Преславско. Балади 1993, № 303).
4. *Де са е чуло, видяло три пъти жена да близни, три пъти се по три сина* «Двете с Петана плакали, дорде са двете умрели» (с. Преслав, Бердянский уезд, Таврическая губерния, Украина. БНТ IV, № 280).
5. *Де съ е чулу, видяло три пъти жина дъ близни, три пъти ну три мумчетъ* «Ина съ другъ пригъръцъ; дуде си думъ издумътъ, двети съ душъ придали, нъ чернь зимя пъданали» (с. Спасово, Чирпанско. Керемидчев 1954: 80–83).
6. *Доине, Доине, юлин Доине* «Па са живи прегърнале, Мрътви сж са разделиле» (Панагюрище. Шишманов 1898, № XLVIII).
7. *Драгано, бела Драгано!* Заискали са Драгана «Па се живи притрнали, Мртви са се разделили» (с. Бобошево, Дупнишко. СБНУ 42, 220–221).
8. *Душле Дръгани згледници* Приз девит сила в дисету Ут Прилъпкувъ Зъгори «Чи сж жуви фанъхъ, И сж мъртви пуснъхъ» (Елена. СБНУ 27, 167).
9. *Душле сж сгледници, югледници* «Чи сж живи фанъжи Чи съ мъртви пуснажли» (с. Червена Вода, Русенско. Шишманов 1898, № XLI).

10. Една Фикия у макя мугю девет милни бракя «Живи се са пригърнали, мрътви се са разгърнали» (Банско. СБНУ 48, 220–221).
11. За Коика душите следници «Мама си Коика пригърня, Двете съзайну умрели» (Карнобатско. Шишманов 1898, № 20).
12. Зажесила са Петкана, Йом саде и хора доидоха «Та си са живи фанале, И са съзмрътви пуштили» (с. Крета, Врачанско. Шишманов 1898, № XXIII).
13. Заискали юлин Доина От хубава Будин града «Па се живи фанали, Мрътви са пуснали» (Етрополе. Шишманов 1898, № XXVIII).
14. Заискали са Неделя, Недельо, ѹегнен баюва, от камънлива Клисура «От милост са прегърнали, та ги мрътви разгърнали» (с. Войнягово, Карловско. Балади 1993, № 304).
15. Запросише жлту Дунк'у, Дунк'у мак'а там не дава «Оне се живе састанаше, Мртве расташише» (Место неизв., СБНУ 41, 418–419).
16. Засакали су Петкану Йом девет добри домове «И си се живе ставише, И мрътве ги разделише» (Чипоровци, Западна Болгария. Шишманов 1898, № XXXVIII).
17. Засакаха юлин Доина През три хора у Загоре «И двете се пригърнали, Пригърнали и умрели» (с. Гйтаниново, Новоселска околия, Софийско. Шишманов 1898, № XXVI).
18. Имала е мама имала, До деветъ сына родени, И една дъщерка Петкана «Чи ся живи фанали Пжъ се мрътви пуснали» (Место неизвестно. Шишманов 1898, № XVII).
19. Имала е маіка сина Кустадина, Сина Кустадина даштеареа еАленка «И си са °Аленка сас душа разд°али» (Централни Родопи, Турово, с. Устово. Шишманов 1898, № II).
20. Имала и маіка, имала И'на дъщерка — Петкана «Кат' съзсе живи хванали, Мрътви съзсе пуснали!» (Русенско? Шишманов 1898, № XLIX).
21. Имала и маіка, имала, До деветъ сина рождени «Как се двете прегърнаха И се с душа разделиха» (с. Волуяк, Софийско. Шишманов 1898, № XLVII).
22. Имала и мама имала i, Имала девет синковца «Живи съзсе фанали, Мрътвички съзсе пуснали» (с. Казачево, Ловченско. Шишманов 1898, № XIV).
23. Имала и мама, имала i, Имала i девет синове «С Петранка се живи фанали, Пжъ съзсе мрътви пуснали» (с. Стражица, Кесаровска околия. Шишманов 1898, № XLVIII).
24. Имала и мама, имала и до деветъ сина левенти, една дъщеря Петрана «Живи са се прегърнали и мрътви са се пуснали» (с. Павел, Свищовско. Балади 1993, № 302).
25. Имала и мама, имала и до деветъ сина рожденi, една дъщеря Петрана «Двете са живи фанали и са са мрътви пуснали» (с. Розово, Казанльшко. Балади 1993, № 299).
26. Имала и мама, имала и дур деветъ сина левенти, една дъщеря Петранка «И са живи прегърнали, и двете мрътви останали» (с. Коларово, Тутраканско. Балади 1993, № 305).

27. *Имала маіка имала Една джштерка Петкана* «Па са са живи фанеле, Мжртви са са разделиле» (Тетевен. Шишманов 1898, № XXI).
28. *Имала маіка, имала, До девет милни синове* «Живи съ двете притърнаа, И мжртви съ разделиа!» (Перуница. Шишманов 1898, № XV).
29. *Имала маіка, имала, Имала девет синове*, *Една даштер'а Петкана* «Та ми са живи зграпчиха, А па са мртви пустиха» (Тетевенско. СБНУ 31, 224).
30. *Имала маік'а, немала Имала девет синове, Десета беше Петкана* «Па съ се живи фанале, Ела се мртви пуштиле» (с. Кнежа, Раховско. СБНУ 41, 407–409).
31. *Имала маік'я, имала Дор девет души синове — іедна джштерка Петкана* «Живи са са фанале Тана са мжртви пуштиле!» (Ребърково, Врачанско. СБНУ 26, 1909).
32. *Имала маіка, гледала до деветина синове и енна Дойке петимина* «Майка хи панна отвътре, Дойчица панна отвънка, та са и двяте умряли» (с. Българи. СБНУ 57, 116–119).
33. *Имала маіка, гледала до деветина синове. Отде се чума задала, та ги сичките умори* «Умряла и кя е паннала умряла» (Малко Търново. СБНУ 57, 116–119).
34. *Имала маіка, гледала Дур деветинъ синуве, И юна дъщеря Херина* «Дурде Ирина да види, Падня си маіка загиня» (с. Яткъй, Родопско. СБНУ 38, 22–23).
35. *Имала маіка, имала до девет сина рождени. Искат Драгана да женат през девет села* *ф* *десету* «Та ѝе Драгана прегърнала. Не мужала да ѝе целуне, ами са з душа раздели» (Копривщица. СБНУ 46, 54–55).
36. *Имала маік'я, имала, Имала девет синове* «Живи са се прегърнале Мжртфи са се разгърнале!» (Орхание. Шишманов 1898, № XLVI).
37. *Имала маік'я девет мили сина, И десета сестра Янгелина* «Тогай ву се с душа раставила» (Кюстендилско. Шишманов 1898, № LVIII).
38. *Имала мама гледала Дур деветина синуве, Щна Ирина дъщерѣ* «Я си пудаде ръчица, Едната отвънка умряла, Другата ютнетрѣ умряла» (с. Юсюк, Родопско. СБНУ 38, 20–21).
39. *Имала мама имала До деветъ сына рождени* «Че ся живи пригърнаха Че са мртви пуснаха» (Северна България. Шишманов 1898, № XXXIX).
40. *Имала мама, имала До деветина синове* «Живи са са прегърнале, Мржтви са са разгърнале» (Копривщица. Шишманов 1898, № X).
41. *Имала мама, имала, Имала девет синове* «Живи са се прегърнале, Мржтви са се разгърнале» (Пирдоп. Шишманов 1898, № XIX).
42. *Имълъ мамъ, имълъ й, Дур девитинъ синуви, Идна дъщире Грузданкъ* «Дветъ съ живи фанъли, И съ са мртви пуснъли» (с. Лазарци, Еленско. СБНУ 27, 164–165).
43. *Имълъ мамъ гледълъ Ду девит синъ близнакъ* «Живи съ пригърнъли А мртви съ пуснъли» (Ловченско. Шишманов 1898, № XI).
44. *Имълъ мамъ, имълъ й, Ду девит синъ ружденъ И идня дъщери Питранкъ* «Чи съ съ живи фанъли, Умрели съ (съ) пуснъли» (Елена. СБНУ 27, 165–166).
45. *Имълъ і мамъ, имълъ і, Дур девит ми синуве* «Живи съ съ фанъли, Мржтви съ съ пуснъли» (с. Краль-Бунаръ, Г. Оръховско. Шишманов 1898, № XLII).

46. *Имѧлъ i мамѧ, имѧлъ i, Дур девит синуви «Живи съ ти пригърнѫхъ, А съ пък мрѣти пуснѫхъ»* (с. Айдемиръ, Силистренско. Шишманов 1898, № XL).
47. *Имѧлъ мамѧ девит синкуфци «Па съ съ те пригърнѫли, Пиштели нѫ двор и умрели»* (Ловеч. Шишманов 1898, № XXII).
48. *Имѧлъ мамѧ, немѧлъ, Ду девъят синъ имѧлъ «Чи кѫт съ жуви фанѫли, Чи съ съ мрѣти пуснѫли»* (Котленско. Шишманов 1898, № I).
49. *Іана маїка на далеко дава; Не иште Іана, де іа маїка дава «Па са на вратник живи фанѫле Па съ мрѣти тие разделиле»* (Ловченско).
50. *Іанко, моме Іанко! «Двете се живи фанале, И се с душа разделиле»* (Софийско. Шишманов 1898, № XVIII).
51. *Іану макъя на далеко дава, Из тианѫц-та у Леву-реку «Обе живе Некъу пригърнуше, И тамо се с'душу раставише»* (Трънско. СБНУ 22–23, 17–18).
52. *Кату макъя на далеко дава През две воде, през четири горе «Ставише се и с душу разделише»* (с. Слишовци, Трънско. Шишманов 1898, № LX).
53. *Море, бре благатка, ле, тая майка «Живи са се прегърнале, мрѣти са се разделиле»* (с. Виногради, Санданско. Балади 1993, № 309).
54. *Роди мајка девет сина девет сина, една штерка, една штерка Щан Фикія «Живи са се прегрнали, мрѣти са ги расставили!»* (с. Лешко, Горно Джумайско. Стоилов, № 42, с. 84–85).
55. *Роди макя девет мила си-девет мила сина «Живи са се прегърнали, мрѣти са се разделили»* (с. Ковачевци, Самоковско. Балади 1993, № 301).
56. *Три пътя майка близнила, се по трима синове «Както се двете прегръщат, и двете мръмор станали»* (с. Новоселец, Новозагорско. Балади 1993, № 300).
57. *Хранила и майка пазила, На люцъя хуркъя и махалъя «Както ся живи прѣгърнали, А мрѣти съ ся раскопчили»* (Русенско. Шишманов 1898, № XII).
58. *Хранила ѹ майка, гледала дор девят сина рождени «Живи са се прегърнали, мрѣти са се пуснали»* (с. Партизанин, Чирпанско. Балади 1993, № 297).
59. *Хранѧлъ i маїка, гледалъ i Дур девъят синъ руждени, Ина джштиръ — Късатъя «Двети съ жуви фанѫли, ж чи съ мрѣти пуснѫли»* (Сливенско. СБНУ 22–23, 66–68).
60. *Чувала мала-мача, гледала Доръ деветъ сина родъены «Жива се съ майка здравили — Мертыи се пуштили»* (Берковско. Шишманов 1898, № XVI).
61. *Яна макя надалеко дава, Далег, далег — отът Черно море «Двете са се с уста цалунали, И двете е са з душа растахнали»* (с. Доброславци, Софийско или Ботевградско. СБНУ 44, 125).

Т. В. Цивьян (Москва)

ПЕРЕХОДЫ И ПЕРЕМЕНЫ

«ПЕСНЯ О МЕРТВОМ БРАТЕ» VS «КТО ПРИВЕЗ ДОРУНТИНУ»
ИСМАИЛА КАДАРЕ *

«Песня о мертвом брате» — один из балканских поэтических шедевров. Существующая едва ли не во всех традициях, поразительно *едино-* и поразительно *разно-*образная, она представляет собой своего рода образец «балканского хтонизма». Прение жизни и смерти, которое завершается победой *Смерти, Земли = низкого мира*, запечатлено с мрачной четкостью, но при этом сохраняет «балканскую амбивалентность».

Младший из девяти братьев настаивает на дальнем замужестве сестры, клянется, что он приведет ее домой, повидаться с матерью (один из классических примеров *rite de passage*), но, как и все остальные братья, вскоре после этого погибает. Мать проклинает сына за нарушение клятвы, и он встает из могилы, едет за сестрой, привозит ее к матери и возвращается в могилу. Драматическая встреча матери и дочери, во время которой выясняется, что она путешествовала с мертвцем (дочь говорит, что ее привез младший брат, а мать отвечает, что он умер), кончается внезапной, неожиданной (немотивированной?) смертью обеих.

«Песни» посвящены сотни исследований (число, сопоставимое с количеством записанных версий), существуют разные толкования ее сюжета и особенно трагического финала, когда вместо ожидаемой награды за верность слову, вместо утешения осиротевшей матери победу торжествует смерть в ее хтонически-мистериальном, *балканском* облике. В этом усматривается наказание героям за то, что они, вольно или невольно, нарушили границу между *верхним* и *низким* миром, за то, что установленное человеком (клятва) предпочли установленному богом космическому порядку (анализ «Песни о мертвом брате» в ракурсе балканской модели мира (БММ) см., в частности, в нашей книге 1999 г.).

Один из самых известных и ярких современных албанских писателей Исмаил Кадаре написал на сюжет «Песни» детективный роман «Kush e solli Dorgutinën» ‘Кто привез Дорунтину’ (1979, роман написан, заметим, за год до «семиотического детектива» Умберто Эко «Имя розы», 1980, и в весьма мрач-

*Авторская работа выполнена при поддержке Программы ОИФН РАН, проект «Конструкция и динамика текста во времени и пространстве: балкано-балто-славика».

ные для Албании годы — это было начало ее полной изоляции). Роман Кадаре был переведен на многие европейские языки, имел и имеет большой успех и большую прессу, в Париже и в Нью-Йорке по нему, также весьма успешно, были поставлены спектакли, и роман уже давно стал предметом научного анализа. Заметим, что, с «европейской» точки зрения, сюжет «Мертвого брата» ассоциируется прежде всего с бюргеровской Ленорой, и, возможно, поэтому «готический детектив» Кадаре кажется особенно завлекающим.

Предмет нашего доклада — *переход*, но не ритуальный, а *переход* от фольклорного текста к тексту авторскому, и те *перемены*, которые вытекают из этого для сюжета. В результате этого перехода фольклорный дискурс в романе был заменен литературным дискурсом, а мифологическое пространство стало пространством художественного текста, при этом ориентированного на описание реальности. Кадаре использовал для этих целей весьма интересный прием. Он переместил действие из мифологического локуса в (квази)реальное — средневековую Албанию с ее социально-политическими и историческими проблемами, и показал события с точки зрения «свидетелей», т. е. жителей той деревни, где жила несчастная семья и где произошли все драматические и таинственные события. Кадаре начинает роман тем, чем «Песня» завершается: Дорунтина появляется в доме матери, объявляет, что ее привез младший брат Констандин, узнает, что он умер — и от шока, вызванного самой мыслью о путешествии с мертвецом, обе умирают. А дальше собственно мифология кончается, и весь сюжет строится на вполне ожидаемых реакциях обыкновенных людей (независимо от того, соседи ли это семьи Вранай или высшие церковные или светские власти): вспоминается история дальнего замужества Дорунтины (здесь это Богемия; напомним, что указание конкретного локуса в фольклорных текстах «Песни» нередко). Множатся слухи о том, что же произошло «на самом деле» и кто привез Дорунтину: мертвец? оборотень? любовник? или сама Дорунтина оборотень? Вмешиваются власти, особенно церковь, которая не допускает «архиереси» — веры в воскрешение Констандина, как бы претендующего на роль Христа, и требует найти истинного виновника (независимо от осуществимости этой задачи). Расследование поручается капитану Стресу, который пытается восстановить всю историю, начиная со сватовства; припоминают, что он и сам был неравнодушен к Дорунтине. Удачно подвертывается бродячий торговец, который под пытками признается в том, что Дорунтину привез именно он. Расследование, как будто, приближается к концу.

То, что детальное описание, которое и образует «тело»/корпус романа, дистанцируется от мифологии и переводит повествование в другое пространство, по сути, объявлено уже самим названием «Кто привез Дорунтину».

В «Песне» такой вопрос возникнуть не может: нет никаких сомнений в том, кто привез Дорунтину — это *мертвый брат* (поэтому, возможно, в «Песне» нет и тех, кто мог бы задать этот избыточный вопрос, но, напротив, есть птицы-подсказчики, подтверждающие «факт» нарушения границ между мирами: *мертвый везет живую*). Еще в большей степени отходит от «Песни» (и, возможно, от реалий) требование архиепископа найти спутника Дорунтины, даже если он не существует, поскольку воскреснуть может только Христос. — Но, во-первых, в достаточно репрезентативном числе версий «Песни» брата восставляет Господь из жалости к матери или для исполнения клятвы (именно в осставляет на время, «на случай», а не воскрешает, не переводит в мир живых). Во-вторых, в этом вос存活ии можно усмотреть и Евангельские мотивы: воскреснуть может только Христос, но Он обладает властью воскрешения. Первым вспоминается Лазарь, воскрешенный Христом из жалости к горько оплакивающим его сестрам (уже отмечались славянские варианты «Песни», где брата зовут Лазарем, ср. болг. «Лазар и Петканы»).

С точки зрения драматургии сюжета и тем более при учете политической ситуации в Албании конца 70-х годов (и опасности, которой подвергался сам Кадаре), такое квазиправдоподобное детективное закручивание более чем оправдано — особенно в преддверии канонической развязки. И, действительно, по мере нагромождения версий читатель (а тем более читатель, знакомый с первоисточником) в напряжении ждет решения загадки. И финал романа следует классической детективной традиции. Капитан Стрес, образцовый следователь и трезвый rationalist, собирает окончательно запутавшихся жителей и поражает их неожиданной разгадкой: Дорунтину привез ее *мертвый брат Констандин!*

Отчасти это поворот в сторону мифологического пространства «Песни», отчасти замыкание круга — возвращение к (цитатному) началу, описывающему встречу Дорунтины и матери и их смерть. Однако монолог Стреса построен в иной тональности и направлен на иные, не специально мифологические ценности:

Ja përse unë e shpall dhe e rishpall se Doruntinën nuk e solli askush tjetër, veçse vëllai i saj, Konstandini, fjala e dhënë e tij, besa e tij. Asnjë shpjegim tjetër s'ka dhe s'mund të ketë ky udhëtim. S'ka rëndësi, u ngrit apo s'u ngrit i vdekuri nga varri, për ta kryer vetë atë që duhej të kryente, s'ka rëndësi cili qe kalorësi dhe c'kalë shaloi ai atëe natë të errët kur u nis, c'krahë mbanin frerin, dhe mbi flokët e kuji binte pluhuri i udhës. Secili nga ne ka pjesën e vet në këtë rrugëtim, sepse besa e Konstandinit, ajo që e solli Doruntinën, ka mbirë këtu, midis nesh. Ndaj, për të qenë më i saktë, do të thosha se Doruntinën, duke e sjellë Konstandini e sollëm ne

*të gjithë, të vdekurit tanë që pushojnë atje te kisha, ju që jeni këtu, ip... ‘И вот я объявляю и повторяю, что Дорунтину привез никто другой, как ее брат Констандин, данное им слово, его *беса*. Другого объяснения этому путешествию нет и не может быть. Не имеет значения, встал или не встал мертвец из могилы, чтобы самому исполнить то, что надо было исполнить, не имеет значения, кто был всадником и какого коня оседлал он той темной ночью, когда отправился в путь, чьи руки держали поводья, и на чьих волосах осела дорожная пыль. У каждого из нас есть своя часть в этом пути, потому что *беса* Константина, которая привезла Дорунтину, взросла здесь, среди нас. И, чтобы быть точным, я скажу, что Дорунтину, которую вез Константин, везли мы все, наши умершие, которые покоятся там, у церкви, вы, стоящие здесь, я...’.*

Besa, беса, священная клятва, нравственный закон, навсегда закрепленный Кануном Леки Дукагынина, — главное сокровище, для албанцев более реальное, чем сама реальность. Конечно, такая развязка романа не вписывается в детективное клише — но и в готический роман (как и в официозную литературу своего времени) не более. Страстный монолог Стреса имеет в виду не разгадку таинственной истории, а Албанию, воплощение и самой страны, и ее национальной идеи, ее основного стержня. Так Кадаре «уходит» от *общебалканского* «в сторону Албании». На первый взгляд, для него менее существен тот «балканский хтонизм», о котором говорилось в начале, та опасность нарушения границ между мирами (о сосуществовании двух миров говорит Стрес), приводящая к смерти, т. е. опасность *перехода* как такового. На против, к этому *переходу* тянет его участников — и это так по-балкански! Отъезд Дорунтины в мифологически далекую Богемию (эпизод, который критика любит рассматривать как первый пример экзогамного брака и как намек на столь важную для тогдашней Албании идею открытости, пересечения границ) рассмотрен в положительной тональности; это подтверждается еще одним «дальним замужеством» в самом конце романа, уже воспринимаемым в деревне более спокойно, хотя и с некоторыми «мифологизирующими» сомнениями — нынешним невестам, говорится в заключительной фразе романа, ‘возможно, нравится путешествовать в объятиях теней сквозь мрак иничто’ и *pëlqen ndoshta të udhëtojnë në krahë hijesh nëpër terr e asgjë*.

Однако следует помнить, что это обращение к *своему*, к одной традиции, происходит на *балканском* фундаменте, *пропитано и проколото насквозь* (по слову поэта) Балканами. В очередной раз напомним, что БММ как концепт существует только при условии, что каждая из ее составляющих сохраняет свою индивидуальность: этим поддерживается и питается балканское этнокультурное единство.

Ф. А. Елоева (Санкт-Петербург)

РЕЯ ГАЛАНАКИ И ОРХАН ПАМУК
(СТРАТЕГИИ ПЕРЕХОДА)

Вопрос о трансформации, преображении, переходе, по всей вероятности, является одним из самых магнетических вопросов в истории философской мысли. Не случайно главной и наиболее загадочной проблемой языкоznания остается проблема причины языковых изменений. Совершенные и сверкающие кристаллическими гранями системы Соссюра и Хомского, как кажется, не оставляют для них места, — и тем не менее история любого языка в диахронии собственно и является собой попытку фиксации языковых изменений.

Начиная с Вайнрайха, предполагаемой причиной языковых изменений считались контакты. В этом отношении, богатые «иллюстративные возможности» предоставляет нам балканстика. Контактность, безусловно, выступает в качествеteleологического ядра балканского языкового союза и на самых разных уровнях — антропологическом, лингвистическом, фольклорном — является нам интересные примеры многообразных переходов, перемен и трансформаций.

Интересно, что Арнольд ван Геннеп, мученик официальной науки, фактически отлученный за инакомыслие от академического социума Франции — автор термина *rites de passage*, является автором и другого «переходного» термина *demi-savants*. Очевидно, что сам ученый отождествлял себя с наиболее интересной из трех стадий предложенной им самим схемы структуры перехода (ср.: separation, transition, incorporation) — собственно транзитивной.

Доклад представляет собой попытку анализа различных стратегий перехода, представленных в творчестве современных авторов — блестящих балканских рассказчиков, греческой писательницы Реи Галанаки и лауреата Нобелевской премии турецкого писателя Орхана Памука.

Речь идет о романе Галанаки «Жизнь Исмаила Ферик-наши» и «Белой крепости» Орхана Памука. Интересно, что стратегия и тактика перехода, предложенная авторами в этих романах, во многом диаметрально противоположна.

E. A. Сартори (Салоники–Москва)

ДОМ РОДАКИСА НА ЭГИНЕ:
МЕТАМОРФОЗЫ ВОСПРИЯТИЯ SUB SPECIE «ГРЕЧЕСКОСТИ»

Концепт «греческость» (*ελληνικότητα*) как обозначение этнокультурного единства Греции в синхронном и диахроническом плане основательно входит в обиход греческой литературной и художественной критики начиная со второй половины 1920-х годов. Его основное отличие от распространенных в XIX — начале XX века концептов «ромейство» (*ρωμιοσύνη*) и «эллинизм» (*ελληνισμός*) заключается в его соотнесённости с такими аналогичными концептами, как «итальянскость», «немецкость» или «испанскость».

В межвоенный период многие национальные культуры выдвинули свои этическо-эстетические парадигмы в ответ на модернистский универсализм. Такая же задача стояла перед Грецией, где с выбором «серединного пути» языковой вопрос стоял уже не столь остро (по крайней мере, в поле литературы и искусства), и существовала необходимость более широкого определения «греческости». Решение этой задачи имело не только этическое и эстетическое, но и политическое значение.

Итак, к концу 1930-х годов усилиями либерально настроенной интеллектуальной элиты идеологема «греческости» утверждается в художественном дискурсе. Ее особенности (взаимодействие внешних и внутренних факторов в процессе формирования национальной идентичности, взаимосвязь категорий *традиционного и новаторского, своего и чужого и т. д.*, обеспечивающие ее полифоничность) могут быть проиллюстрированы на примере истории дома эгинского крестьянина Родакиса — его «обнаружения», интерпретации и «забвения». Это история объекта материальной культуры, обретшего значимость произведения искусства в определённом культурном контексте, а впоследствии — символическую ценность как свидетельство эпохи. Центральным моментом в этой истории является публикация в 1934 году брошюры «Дом Родакиса на Эгине» с текстом Клауса Фрисландера и Дзулио Каими и иллюстрациями архитектора Димитриса Пикиониса, одной из ключевых фигур греческого модернизма.

Брошюра состоит из трех частей. Первая, вступительная, была написана Фрисландером по-французски (из чего можно сделать вывод, что адресована она была иностранцам и образованным грекам). Она представляет дом

Родакиса как образец традиционного островного (кикладского) зодчества и дает его специализированное описание со ссылками на опубликованные в конце брошюры рисунки. Здесь же сообщается, что «первооткрывателем» дома стал немецкий археолог Адольф Фуртвенглер¹.

Вторая и третья части брошюры были написаны совместно Фрисландером и Каими по-гречески (следовательно, на этот раз авторы обращались к самому широкому кругу читателей). Вторая часть написана от лица некоего высокообразованного интеллектуала, сведущего в современном искусстве. Обращаясь к своим соотечественникам, он называет западную моду и идею комфорта «агавизмом», ругает «бесчеловечные» Лондон, Берлин и Париж и призывает к своеобразному эстетическому народничеству. Он говорит: «У меня дома есть множество современных нетленных изданий, особенно много номеров *Cahier d'art* — этих раболепных дифирамбов Пикассо, есть и потешная басня под названием *Art de A. Ozenfant*, и газетные выкрики Ле Корбюзье, слышимые повсюду, и пр. Видите, я тоже вышел из святилища модернизма и поэтому не могу без смеха думать о вычурной строгости демагогов „нового искусства“ и об их таланте, большие коммерческом, нежели художественном» (Vrieslander, Кацц 1997: 33–34)².

Третья часть менее эмоциональна. Здесь снова дается описание дома, но уже более пространно, в жанре эссе. Помимо Фуртвенглера, познакомившегося с домом Родакиса немцев, здесь упоминается поведавший о нём грекам Д. Пикионис. Сам дом характеризуется как пример не только кикладского, но и аттического зодчества. Подробно описывается ландшафт, делается небольшой экскурс в историю архитектуры Востока и Запада, проводятся параллели с древнегреческим искусством, комментируются декоративные элементы постройки, а также повторяются, немного упрощённо, описания из первой части со ссылками на рисунки.

Сам Родакис, автор и хозяин дома, в первой части представлен как архитектор и талантливый мастер, во второй — не упоминается вовсе, а в третьей он предстает как естественный человек, который, живя среди греческой природы, сам вникает в основные законы архитектуры, и из этого понимания также естественно рождаются его скульптуры.

Дом Родакиса построен на небольшом холме на краю деревни. Вход располагается с внутренней стороны здания, и проход к нему был через двор, который образовывают сам дом и отдельно стоящая печь. К дому примыка-

¹ Немецкий археолог А. Фуртвенглер в 1901–1903 гг. занимался раскопками храма Афайи на Эгине. Дом Родакиса находится неподалёку от храма.

² Здесь и далее перевод мой. — Е. С.

ет голубятня. Жилое строение состоит из общей комнаты и кухни. Общая комната имеет два уровня, деревянный и каменный. Комнату украшали выдолбленный на камне над входом корабль, фигурка сфинкса, женская голова. На кухонном дымоходе были вылеплены изображения ладоней. Фасад дома украшали четыре фигуры — свинья, солнечные часы, змея и птица. Из всех скульптурных изображений в наши дни сохранились лишь мужские головы, «смотрящие» с открытой стороны дома³.

Попробуем изложить историю дома Родакиса, как она представляется нам сегодня. Крестьянин Алекос Родакис построил свой дом в 1880 г., внося впоследствии некоторые изменения до 1891 г., о чем свидетельствует также надпись на стене дома:

ΚΑΛΗΤΕΡΑ Ο ΑΝΟΡΟΠΟΣ ΝΑ ΉΤΟΥΝ ΚΡΙΑ ΠΕΤΡΑ
ΠΑΡΑ ΠΟΥ ΕΧΗ ΣΤΟΧΑΞΗ ΚΕ ΦΡΟΝΗΣΗ ΚΕ ΜΕΤΡΑ
ΕΜΑΦΑ ΝΑ ΖΩ
ΑΧ 1891 ΒΑΧ⁴

Приблизительно через 10 лет о существовании этого дома узнал Фуртвенглер, и, по-видимому, от него Пикионис. Известно, что в 1912 г. Пикионис привез Родакиса в Афины, уже в качестве скульптора, желая представить его работу на международном уровне. Этим планам не суждено было осуществиться из-за разразившейся войны. Между тем, благодаря Пикионису дом Родакиса получил известность в среде греческих интеллигентуалов. Именно Пикионис показал этот дом Фрисландеру и Каими, и за текстом брошюры 1934 года отчётливо слышится голос архитектора. Несмотря на то, что дом Родакиса впоследствии продолжал вызывать интерес специалистов, после смерти его дочери дом заброшен, и в наши дни сохранились практически только стены. В 1997 г. была переиздана брошюра «Дом Родакиса на Эгине» с комментариями историка архитектуры Д. Филиппидиса и культуролога М. Файса, а на I Афинской биеннале 2007 г. «Destroy Athens» немецкий художник Олаф Николай представил видео-инсталляцию, в которой о Родакисе

³ В брошюре 1934 г. о фигурах на фасаде говорится, что они символизируют соответственно удачу, время, зло и мир (голубь). В автобиографическом тексте Г. Кандилиса «Открытие архитектуры» (Κανδύλης 1985: 6) устами самого Родакиса объясняется, что это четыре «столпа» его дома — счастье, время, знание и сила (орёл), а усатые головы — это турки, которые его охраняют.

⁴ Лучше быть холодным камнем / Чем думы думать и смекать / Я научился жить / Ax, 1891, vax.

рассказывала женщина-медиум. Кроме того, в последнее время можно наблюдать всплеск интереса к дому Родакиса в связи с общественным движением по его восстановлению.

Заметим, что дом Родакиса не уникален ни по типу постройки, ни с точки зрения элементов декора как таковых. Традиция украшать жилище скульптурными изображениями известна с древности и весьма распространена на территории Греции. Представляется, что своих «открывателей» этот дом привлек синтезом объективно существующей традиции и субъективной фантазии. Немалую роль в судьбе дома сыграло, очевидно, и его местоположение. Остров Эгина, обитаемый со времен неолита и знаменитый своими археологическими памятниками, расположен в центре Саронического залива, в 20 км к юго-западу от афинского порта Пирей, и является излюбленным местом отдыха афинян. Таким образом, он занимает как бы промежуточное положение между материковой и островной Грецией, между городом и деревней, а сам дом непосредственно соседствует с древним святилищем.

Дом простого крестьянина, его микрокосм, стал в 1930-е годы документальным подтверждением греческой национальной самобытности, современной и вневременной, и призмой для восприятия новых веяний с Запада, ключом к их «вживлению». При этом сам дом Родакиса был предложен не в качестве образца для подражания, но как аллегория «греческости». Известность дома в большой степени обусловлена временем и участниками его «обнаружения», и дальнейшие обращения к этому дому так или иначе связаны с именем Пикиониса или с идеологемой «греческости».

Литература

- Κανδύλης 1985 — Γ. Κανδύλης. Ζωή και έργο. Αθήνα, 1985.
Vrieslander, Καΐμη 1997 — K. Vrieslander, T. Καΐμη. Το σπίτι του Ροδάκη στην Αίγινα.
Αθήνα, 1997.

ПЕРЕХОД К РИТУАЛЬНОЙ ЧИСТОТЕ
ПО МАТЕРИАЛАМ СЕЛИНУНТСКОГО ДЕКРЕТА
(V в. до н. э.)

В 1993 г. был опубликован самый большой из известных греческий текст, написанный на свинцовой табличке. Текст, написанный в две колонки, датируется 460–450 гг. до н. э. и происходит из города Селинунта в Сицилии. Первая публикация появилась в Северной Каролине¹. Затем была опубликована следующая версия прочтения, предложенная Лореном Дюбуа². Сохранившийся текст приводится за редкими и специально оговориваемыми исключениями по изданию Дюбуа.

А. [-- са 8 --]. αν[- са 4 -]Α[-----²/ — са 6 -]. δὲ μα[.]α[.]τε ἡλατερα
[.]καιο[----³/— са 4—].Β[.]καταλ[ε]ιποντας, καθαιγίζεν δὲ τὸς ὥμοσεπύδης
[-- min. 8 --] ή[ρα .]τας[-----⁵ κ[--- са 13 ---]χ[-----, α[—
са 3- ...η[-- 7-8--] χ[-----]φ ⁷/ τὸν ήιαρόν υ θυσία πρὸ φοτυτ(τ)ίσν καὶ
τᾶς ἐχεχερίας πένητ[τοι] / Φέτει ήιιπερ ἀόκ(κ)α υ Όλυνπιάς ποτείτ. τοῖ Διὶ :
τοῖ Εύμενεῖ θύ[ε]ι [καὶ] / ταῖς : Εύμενίδεσ(σ)ι : τέλεον, καὶ τοῖ Διὶ : τοῖ
Μιλιχίοι τοῖ : ἐν Μύσφδ : τέλεον : τοῖς Τρ¹⁰/ιτοπατρέῦσι : τοῖς : Μιαροῖς
ἥσπερ τοῖς ήερόεσι, Φοῖνον υποληγ¹¹/ψας : δι' ὄρόφδ : καὶ τῶν μοιρῶν : τὰν
ἐνάταν : κατακα¹²/ίεν : μίαν. θύντο θύμα : καὶ καταγιζόντο ἱοῖς ουσία : καὶ
περιρ(ρ)ά¹³/ναντες καταλινάντο : κέπειτα · τοῖς κ<α>θαροῖς : τέλεον θύντο
: μελίκρατα υπο¹⁴/λείβον : καὶ <προθέτο> τράπεζαν καὶ κλίναν κένβαλέτο
καθαρὸν ήῆμα καὶ στεφά¹⁵/νός ἐλαίας καὶ μελίκρατα ἐν καιναῖς ποτερίδες [σ(σ)]ι
καὶ : πλάσματα καὶ κρά κάπ¹⁶/αρξάμενοι κατακάντο καὶ καταλινάντο τὰς
ποτερίδας ἐνθέντες.¹⁷/θύντο ήσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρῷα : τοῖ ἐν Εὐθυδάμδ
: Μιλιχίσι : κρίον θ[υ]¹⁸/όντο. ἔστο δὲ καὶ θύμα πεδὰ Φέτος θύεν. τὰ δὲ ήιαρά
τὰ δαμόσια ἔξη^{<α>}ρέτο καὶ τρά[πεζα]¹⁹/ν : προσθέμεν καὶ ζολέαν καὶ τάπο
τᾶς τραπέζας : ἀπάργυματα καὶ τόστέα κα[τα]²⁰/κάαι : τὰ κρά μέχφερέτο.
καλέτο [η]όντινα λει. ἔστο δὲ καὶ πεδὰ Φέτ[ος Φ]²¹/οιζοι θύεν : σφάζόντο δὲ :

¹ M. H. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky. A Lex Sacra from Selinous. Duke University. Durham, N.C., 1993.

² L. Dubois. Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte // RPh, 1995. Vol. 69. P. 127–144.

ΚΑΟΜΤΕΟ[.πρ]ὸ ἀγαλμάτōν [...]δεῖς[..][— са 6-7-]²²/Ο θῦμα ἡότι κα προχθρέι
τὰ πατρῷ[ια].ΕΞΑΙ[. --- са 24----]²³/Τ[..].ΙΤΟΙΑΠΤΟΧΟΙ τρίτοι Φέτ[ει]
Ἐ[-----²⁴/ -- са 7-8 --]ἘΥΣΥΝΒ[-----]

Перевод

А... оставляющие, принадлежащим к одному «кормлению», совершать жертвоприношения... священные обряды. Священный обряд — жертвоприношение перед Котитиями и перемирием на пятый год, когда случается Олимпиада (Олимпийские игры).

Зевсу Эвмену приносить в жертву и Эвменидам взрослое животное, а также в Муске — Зевсу Милихию взрослое животное.

Тритопатарам (предкам), тем, которые осквернены, приносить жертвы как героям, вливая вино через свод (могилы) и полностью предать огню одну девятую часть жертвенного животного. Пусть совершают жертвоприношение пусть сожигают те, кому дозволено, а совершив окропление, пусть помазывают.

А затем совершают жертвы тем, которые чисты. Пусть принесут в жертву взрослое животное, возливая меликрат (мед с молоком) и пусть поставят стол и ложе и положат чистое покрывало, оливковые венки, меликрат (мед с молоком) в новых чашах, медовые лепешки и мясо. И перейдя к предварительному жертвоприношению, пусть сожгут его полностью и пусть смажут расставленные чаши. Пусть приносят отеческие жертвоприношения так, как богам. У Эвтидама Милихию приносить в жертву барана. Также да будет совершаться жертвоприношение и через год. Пусть соберут общественные священные предметы, стол и предложат переднюю ногу жертвенного животного и все, что на столе.

Предварительные жертвоприношения и кости сжечь полностью. Мясо не уносить. Приглашать можно кого угодно. А на следующий год да будет дозволено совершать жертвоприношения в доме. Заколоть (быка) перед статуями... Подходящее жертвенное животное ... в течение третьего года.

Текст делится на две колонки, очевидно составленные разными лицами. Содержание обеих колонок относится к обрядам очищения и к жертвоприношениям, с ними связанным. В данной публикации мы сосредоточимся на колонке А.

Характерно, что описанные жертвоприношения совершаются раз в пять лет, причем дата жертвоприношений и очистительных обрядов отчетливо

связана с датой проведения Олимпийских игр. Похоже, что данная надпись представляет собой первый случай отсчета времени по олимпиадам. Можно думать, что очистительные жертвы были не случайно приурочены к перемирию, которое со своей греческой традиции было одним из непременных условий проведения олимпийских игр. Тем самым, стк. 7 — первая, которая отчетливо читается (*?/ τὸν ἱαρδὸν ἡ θυσία πρὸ Φοτιτίου καὶ τᾶς ἐχεχερίας πέντε[τῷ]* / *Fέτειν ὅληπερ ἀκά* *ἡ Ολυυπτίας ποτεῖς*) недвусмысленно связывает праздник Котитий — насколько можно судить, скорее сицилийский, чем общегреческий,ср. Котитта *ἐօρτή τίς ἐστι Σικελική* ([Plut.] Proverb. Alex. 1.78) — с общегреческим культовым календарем.

Л. Дюбуа отмечает связь Котитта с дорийским божеством, почитавшемся в Коринфе Котитώ, само имя которого проявляет удивительное сходство с известным фракийским именем Кότυς³.

Совершающие очистительные обряды обозначены совершенно сицилийским термином *ὁμοσίπος*, слово, которое обычно интерпретируется как *ὁμοσίπως*, вторая часть которого связана с ‘сусеком’, т. е. по внутренней форме композит обозначает людей, принадлежащих к одной семье или к группе, имеющей общий хлебный запас. Аристотель (Aristot. Pol 1252b14) приписывает этот термин законодателю Катаны Харонду. Тем самым появляется возможность датировать его возникновение концом VI в. до н. э., тем более что этимологически обозначение ящика для хранения муки вероятно имеет семитское происхождение. В словаре Гезихия Александрийского засвидетельствована гlossen *ὁμοσίπωαι* (codd. *ὁμοσίπται* em. Scaliger), которая объясняется «те, кто имеют общий стол» *ὁμοτράπεζοι* (Hesych.). Семантически внутренняя форма термина предполагает развитие значения, подобное тому, которое наблюдается в русском *однокашники*, *однокорытники* и под.

Очистительные жертвы совершаются Зевсу Эвмену и Эвменидам, которые очевидным образом передают обозначение устрашающих божеств, а сам их эпитет представляет собой апотропейический и искупительный смысл. При том, что в Западной Сицилии засвидетельствован месяц Eumenideios (III в. до н. э., SEG 30. 1117.3 1118.3, 1120.3) и форма множественного числа Эвменидам подразумевала бы женскую основу с суффиксом *-ιδ-*, ни лингвистический, ни религиеведческий анализ не объясняют, каким образом связан Зевс в этой своей ипостаси с множеством Эвменид. Можно отметить лишь, что в надписи SEG 9, 329 Зевс Милихий выступает наряду с Эвменидами. Уже первые издатели сопоставили по функциональным признакам (р. 80)

³ L. Dubois. Une nouvelle inscription archaïque... P. 132.

Эвменид с Эриниями, отметив также сходство подношений, которые им делялись.

Из текста разбираемой надписи очевидно, что Зевс Милихий почитался на двух отдельных священных участках, откуда происходят обозначения «Зевс Милихий в Муске» и «Зевс Милихий в Эвтидаме». О культе Милихия сведения наши в достаточной мере отрывочны, но мы знаем и о его культе в Афинах (на территории Керамика), а также и в самой Сицилии. В окрестностях акрополя в Селинунте были обнаружены два упоминания почитания Зевса Милихия.

Значительные трудности для понимания представляет интерпретация имени Тритопаторов (букв. Триотцов). Присутствие усилительного утюсения засвидетельствовано уже начиная с микенской эпохи, поскольку в микенских табличках обнаруживается приношение *ti-ti-se-go-e* «Тригерою». Характерно жертвоприношение Тритопаторам с помощью вина. Насколько можно судить, в Афинах возлияния Тритопатору вином не совершались.

Помимо того что имеющиеся в нашем распоряжении сведения в достаточной мере обрывочны, остается непонятным и сам принцип, по которому совершались жертвоприношения вином или медом (а также смесью меда с молоком). В табличке микенского времени из Хании Дионису приносят в жертву мед, а не вино. В условиях, когда мы не знаем принятых обычаяев, заставлявших использовать при возлиянии одну или другую субстанцию, представляется, что данные о характере возлияния следует использовать с большой осторожностью.

Очевидно, что в начале сохранившегося текста сперва описываются искупительные жертвоприношения, которые совершают перед статуями богов, пугающих уже своими именами или эпитетами («Запятнанные, оскверненные Тритопаторы»). Подробнее всего описаны жертвоприношения «чистым Тритопаторам», которые сопровождаются пиром, подготовка к которому подробно описана. Иная интерпретация была предложена Джемисон, Джордан, Катанским. По их мнению, *τοῖς μιαροῖς* в начале текста соответствует полностью *τοῖς καθ<α>ροῖς* после очищения. После того как тритопаторы в результате ритуальных действий очищены и объявлены чистыми, следует теоксения как это принято для богов. Такая интерпретация кажется странной, поскольку теоксения предполагает еще с микенского времени участие божества в трапезе, но никак не преобразование оскверненного предка в божество. Именно поэтому отмеченное издателями и принятое Л. Дюбуа альтернативное понимание, при котором Тритопаторы могут быть двух видов — «оскверненные» (*μιαροί*) и «чистые» (*καθαροί*), представляется более приемлемым.

Характерен запрет на вынос любой еды за пределы места, отведенного для пиршества, а также указание на возможность ежегодного в дальнейшем повторения обряда. Отметим, что при этом упоминается лишь пиршество, которое разрешено проводить не только в святилище, но и просто в своем доме.

Встает вопрос о том, кто является автором данных предписаний. Очевидно, что в них в деталях учтена местная специфика культовых почитаний, а также социальная терминология, совершенно отчетливо отсылающая нас к установлениям, принятым в Сицилии и уже — на территориях Селинунта.

Вместе с тем существует несколько особенностей построения текста, которые скорее могли бы указывать на литературные истоки целого ряда выражений. Помимо уже предложенной мной интерпретации формы *τὰ κρά* как соответствующей прочтению гомеровского стиха, содержащего *κρέα*⁴, можно указать также на любопытное совпадение конъюнктивной формы *ποτείς*, для которой обнаруживается соответствие как в дорийских диалектах (*λεῖ*), так и в ионийском (*εῖω*) при гомеровских формах типа *ἵστεν*. Точно так же придаточное предложение, вводимое временным союзом *ἵστα* (*κα*) совершенно отчетливо и по конструкции, и по употреблению наклонений обнаруживает параллели у Гомера.

Такого рода примеры могли бы свидетельствовать в пользу существования специальных жрецов-«очистителей», которые в постановлениях, приспособленных к местным условиям конкретного греческого полиса, вводили общие для всего греческого мира законы, первоначальная формулировка которых использовала широкий круг источников, начиная от текста гомеровского эпоса.

⁴ Н. Н. Казанский. Койне до койне (о языке Селинунтского закона об очищениях) // Индоевропейское языкознание и классическая филология–IX (чтения памяти И. М. Тронского). СПб., 2005. С. 108–110.

Научное издание

ПЕРЕХОДЫ. ПЕРЕМЕНЫ. ПРЕВРАЩЕНИЯ

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ 10 ТЕЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ

Институт славяноведения РАН

12 п. л. Тираж 150 экз.

ПЕРЕХОДЫ. ПЕРЕМЕНЫ. ПРЕВРАЩЕНИЯ

• БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ 10 • 31 МАРТА — 2 АПРЕЛЯ 2009 ГОДА