

inslav

Институт славяноведения РАН
Центр лингвокультурных исследований BALCANICA
Центр балто-славянских исследований

inslav



inslav

Институт славяноведения РАН
Центр лингвокультурных исследований BALCANICA
Центр балто-славянских исследований

SALIX SONORA

Памяти
Николая Михайлова

Москва
2011

inslav

Сборник подготовлен 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»

Отв. ред.: *М.В. Завьялова, И.А. Седакова*

Рецензенты: чл.-кор. РАН *Т. М. Николаева*
чл.-кор. РАН *А. Л. Топорков*

SALIX SONORA. Памяти Николая Михайлова. М.: Изд-во «Пробел». — 336 с.
ISBN-13 978-5-7576-0229-5

В сборник вошли статьи по славянской, балканской и балтийской мифологии, этнолингвистике, фольклору и историческому языкознанию, посвященные памяти известного слависта и балтиста Н. А. Михайлова (1967–2010). Эти работы дополнены близкими по тематике материалами Круглого стола «*Цветница, Diela e lulevet, Duminica florilor, Βαγιοσυριατσή*... Растительный код Вербного воскресенья в балкано-балто-славянском ареале», прошедшего 30 марта 2010 года в Институте славяноведения РАН.

© Институт славяноведения РАН
Центр лингвокультурных исследований «Balcanica», 2011
Центр балто-славянских исследований, 2011
© Коллектив авторов, 2011

ISBN-13 978-5-7576-0229-5

inslav

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 7

IN MEMORIAM
Николай Михайлов (Москва, 11.06.1967 — Удине, 25.05.2010)
Стефано Гардзонио, Людас Гирайтис,
Альгирдас Сабаляускас, Мария Завьялова,
Ниёле Лауринкене, Бируте Валькюнене-Палуянскайте,
Ирена Френч, Сильво Торкар, Моника Кропей,
Светлана Михайловна Толстая, Александр Решин 11

Silvo Torkar
Psl. **terba* : **terbiti* v slovenski izantroponimski toponimiji 63

Pietro U. Dini
Zur vergleichend-kontrastiven Analyse
der baltischen Fassungen von Luthers „Kleinen Katechismus“:
schlecht Wasser und der morphologische Status
von apr. $61_{20,2}$ *ains* 74

T. B. Топорова
Эпическое слово: обозначение неба в русских былинах 93

Михаил Евзлин
Колонна Прометея 105

Mirjam Mencej
Krožno gibanje kot tehnika preobračanja človeka v volka 126

А.А. Новик
Мифологические персонажи
в традиционной культуре албанцев Украины:
Материалы полевых исследований 1998–2010 гг. 145

Ниёле Лауринкене
Литовская *morė* и ее связь с ритуалами
возобновления вегетации 160

Дайнюс Разаускас
Два дендромифологических этюда: черемуха и ива 180

М. В. Завьялова
Мифологема тростника в балтийской традиции 201

inslav

Н. В. Злыднева
Антропофлоризм в балканской изобразительной традиции 216

М. М. Макарцев
Растительный код в «Балладе о мертвом брате» 232

Л. И. Акимова
Погребальный убор царицы Шубад в контексте «Вербного воскресенья» 254

О. А. Кифишина
К вопросу об иве в древнегреческом ритуале и мифе 278

Н. Г. Голант
Duminica Floriilor и мифологические представления румын о вербе 288

А. А. Плотникова
Вербная (Лазарева) суббота: вегетативный код в девических обходах у балканских славян 298

К. Ю. Рахно
Обереговые функции освященной вербы 305

К. А. Климова
ΤΑ ΒΑΓΙΑ ΝΙΚΗΤΗΡΙΑ (пальма, лавр и другие растения) в греческой традиции празднования Вербного воскресенья 320

С. А. Сиднева
Statue vegetali в калабрийских обрядах Вербного воскресенья 329

inslav

У Господа все живет. Мертвый камень и тот живет. А уж верба-то и подавно живая, ишь — цветет.

И. Шмелев. «Вербное воскресенье. Лето Господне»

Центр лингвокультурных исследований Balcanica и Центр балто-славянских исследований Института славяноведения РАН 30 марта 2010 года провели Круглый стол «*Цветница, Diela e lulevet, Duminica florilor, Βαγιοτουριατσή*... Растительный код Вербного воскресенья в балкано-балто-славянском ареале». По замыслу организаторов, на этой небольшой конференции должны были обсуждаться важнейшие лингвокультурные проблемы, связанные с традициями празднования и осмысления Вербного воскресенья в странах Балкан, Балтии и Славии с особым вниманием к его вегетативной составляющей: истоки терминологии праздника и его церковного и народного «гербария», соотношение церковной и внецерковной обрядности, развитие магических представлений об освященных в Вербное воскресенье растениях преимущественно семейства ивовых — Salix. Материалы по славянским традициям, связанным с вербой, решено было опубликовать отдельным тематическим блоком (и они вышли в свет в журнале «Традиционная культура: Научный альманах», 2010, № 4, с. 97–130). Другие же статьи — по смежным для Вербного воскресенья темам, а также по балтийским и балканским традициям — планировалось опубликовать впоследствии с материалами следующего Круглого стола.

Однако 25 мая 2010 пришла трагическая весть о смерти Николая Александровича Михайлова (для всех нас — Коли). Решение было принято мгновенно: памяти Коли нужно посвятить сборник, и «вербная» тематика станет его важной частью, ведь Вербное воскресенье с его семантикой и символикой несет в себе память и поминовение, надежду на встречу и воскресение, идеи весенней радости и жизни. Более того, соединение балканского, балтийского и славянского материалов,

inslav

апелляция к архаической мифологии, к античности — близки творческому почерку и научным интересам Н. А. Михайлова.

Так и сформировался этот сборник с поэтическим названием Salix Sonora («Ива звонкая»). Сборник начинают некрологи, воспоминания о Коле Михайлове, его письма и обращения к нему. Далее мы поместили статьи, написанные специально в память о Н. А. Михайлове на темы, которые его более всего волновали, и на материале тех языков и культур, которые стали для него родными. Это в том числе и статьи по дендромифологии, прекрасно вписывающиеся в вегетативную тематику Вербного воскресенья и отчасти ее дополняющие. Завершают сборник материалы Круглого стола «*Цветница...* Растительный код Вербного воскресенья».

Мы перевели на русский все некрологи и воспоминания, но сознательно решили не переводить статьи, которые поступили к нам на тех языках, которыми владел Николай. Пусть этот сборник будет данью нашей памяти замечательному филологу, полиглоту и эрудиту Николаю Александровичу Михайлову.

От составителей

Москва
Май 2011 года

inslav

IN MEMORIAM

Николай Михайлов
(Москва, 11.06.1967 — Удине, 25.05.2010)

inslav

inslav

Дорогой Николай,

Три дня назад ты мне позвонил, и я кратко тебе ответил, что я теперь в Москве, давай поговорим завтра по моем возвращении. Ты тихим голосом ответил: «Ладно, до завтра». Этот разговор не состоялся и не состоится. И так много теперь хотелось бы тебе сказать. Несправедливо, когда старшие хоронят младшего. То, чего мы все боялись, свершилось, но не хочется, невозможно с этим примириться. Ты ушел внезапно, неожиданно, не простившись... Ты ушел так жестоко. Все время вспоминаю твое первое появление в институте... Ты пришел таким жизнерадостным и полным энтузиазма своих 26 лет.... ты пришел вдохновленным своими идеями, проектами! Вскоре появилась новая серия публикаций. Вышли наши работы, вышла прекрасная книга Владимира Николаевича, книга Михаила Леоновича, вскоре появились многочисленные выпуски "Res Balticae"! Ты в Пизе нашел прекрасного друга и коллегу Пьетро. Пиза стала международным центром балтистики. Сколько энергии, сколько работы! И на всех языках твой медленный, степенный голос выражался как на родном! Да, твой родной язык, который ты так усердно преподавал целым толпам студентов. Многие из них, именно благодаря тебе, теперь занимаются славистикой и балтистикой. Когда я думаю о тебе, я сразу думаю о твоей щедрости и благородстве. Филология, наука — как миссия, цель, но и как надежда, спасение на трудном жизненном пути. Шли годы, и встречались мы в разных местах (в любимом Тироле с Йоханной, в Москве у мамы в Спасопесковском, в любимой тобой Любляне, даже в далекой, экзотической Перми в пастернаковские дни, в последний раз в жаркий летний день в Тревизо, который я вспоминаю как праздник).

inslav

Ты стал профессором другого университета и другого языка: словенского. Еще будучи в Пизе, ты организовал со словенскими коллегами новый журнал «Studia Mythologica Slavica». Потом ты выпустил новый, незаменимый итальянско-словенский словарь. Защитился в Голландии, много работал и печатался, стал заниматься даже фриульским языком (оттиск ты мне с шутливой гордостью подарил, когда я ехал в Вену, во время пятиминутной остановки поезда). Все больше, все шире, несмотря на болезнь и на нехватку сил. Дорогой Коля, мы здесь оплакиваем утрату человека, к которому все духовно привязаны, как духовные братья. Дорогой Коля, пусть земля тебе будет пухом. Вечная память!

Прощай, друг!

Стефано Гардзонио

(текст, прочитанный при прощании с Н. Михайловым в Удине 29 мая 2010 г.)

inslav

Когда мы сидели под деревом жизни

Николай, мой друг, ходил по белым холмам Литвы, слушая грустные далекие песни. Не знаю, куда они звали, из каких миров приходил к нему этот зов.

На закате уходящего лета мы ходили по деревням, собирая старые песни. По вечерам они звучали, соединяя небо с землей, мы были вместе. Было место там всем, и достаточно света. И тихие голоса говорили о вечном путешествии вместе, между редкими встречами и расставаниями. В те мгновенья простоты и душевности нам не нужно было говорить, мы слушали.

Слушали в Вильнюсе и в Италии, и в Москве вечером за столом. В Мичиган в мае пришло неожиданное известие, напоминание о вечной дружбе и расставании.

Мы собираемся под этим деревом. Мы всегда здесь были, во все времена, ожидая встречи после долгого расставания.

Слова в этой книге — это разговор с далеким другом, который имел мечты, большие и светлые. Николай дарил нам их, чтобы не было грустно. И всегда говорил — до встречи — пусть несут они нас и спасут они нас до — встречи.

Людас Гирайтис

Доктор математических наук,
профессор Queen Mary University of London,
живет в Мичигане

inslav

Провожая Николая Михайлова

Балтистика, в особенности балтийская мифология, понесла большую потерю — 25 мая 2010 года в Удине (Северная Италия) внезапно скончался профессор Удинского университета Николай Михайлов. Эта утрата особенно болезненна для нас, литовцев, поскольку покойный был не только прекрасным специалистом в своей области, очень любил Литву, имел здесь множество друзей, он был и притягательной, но при этом трагической личностью.

Николай Михайлов родился 11 июня 1967 года в Москве.

В 1989 году Николай Михайлов окончил Московский университет по специальности «классическая филология» и сразу поступил в аспирантуру Института славяноведения (тогда славяноведения и балканистики), его руководителем был Никита Ильич Толстой.

В 1990 году Николай Михайлов уехал в Италию, поскольку, почувствовав признаки депрессии, решил полностью сменить обстановку. Эксперимент удался. В 1992 г. он стал преподавать русский язык и заниматься славянской мифологией в Пизанском университете (на кафедре С. Гардзонио). Здесь началось его сотрудничество с профессором, будущим почетным доктором Вильнюсского университета Пьетро У. Дини. В 1995 г. оба филолога учредили журнал Res Balticae, посвященный проблемам балтистики. Михайлову дали итальянское гражданство. По-итальянски он говорил уже абсолютно без акцента.

В 1994–1996 г. Николай преподавал и в университете Тренто. В 1998 г. в Лейденском университете (Голландия) он за-

inslav

щитил докторскую диссертацию «Ранние памятники словенского языка». Диссертацию он написал по-немецки. После конкурса в том же году он был назначен профессором Удинского университета, заведующим кафедрой словенистики. Казалось, что лингвиста ждет прекрасная карьера. Увы, безжалостная болезнь не была вылечена — она только временно затаилась. Позже были попытки лечиться и в Вильнюсе. На его здоровье могло повлиять и то обстоятельство, что накануне своего шестнадцатилетия он попал в тяжелейшую автомобильную аварию и чудом остался жив.

Летом 1995 года после пятилетнего перерыва Николай приехал на родину с очень симпатичной женой, тироллкой, учительницей немецкого языка и истории, тогда же он долго пробыл в Литве, встретился со старыми друзьями, посетил и дом автора этой статьи. Выглядел счастливым, скорее всего не предполагая, какие трудности еще ждут его впереди.

В балтистику Николая привел Владимир Николаевич Топоров. Как-то он сказал, что заботливая опека Топорова сопровождала его с самого рождения и до смерти В. Н. Знакомство Николая с балтистикой началось с латышского языка.

В 1978 г., когда будущему филологу едва исполнилось одиннадцать лет и его родители вместе с ним собрались на отдых в Дубулты, Владимир Топоров не только подробно рассказал ему о Латвии и других странах Балтии, объяснил, как в этих «зарубежных странах» надо себя вести, но и составил маленький русско-латышский словарик и велел его выучить, а находясь в Латвии, еще и дополнить новыми словами. Вернувшись, Николай должен был рассказать своему опекуну, что узнал и выучил нового в этой стране.

Через пару лет Николай вместе с мамой и Владимиром Топоровым участвовал в экспедиции в Пелясе и соседних деревнях, организованной Институтом славяноведения и балканистики РАН. Здесь Топоров преподавал ему и своей дочери Анюте основы грамматики литовского языка, читал им сказки и другие тексты. Из уроков того времени в памяти обоих осталась и первая литовская поэтическая строфа:

inslav

Ant marių krašto, Palangos miestelėj,
Kur mus išplėšė mūsų neprieteliai,
Yr aukštas kalnas, Birute vadintas,
Žalioms pušelioms gražiai apsodintas.

На краю моря, в городке Паланге,
Где нас разорили наши неприятели,
Есть высокая гора, называющаяся Бируте,
Зелеными соснами красиво обсаженная.

И спустя много лет Николай иногда декламировал это начало поэмы Силвестраса Валюнаса.

Интенсивно заниматься литовским языком Николай начал уже в университете. Здесь ему помогал его сокурсник Дарюс Алекна. А настоящим «литуанистическим университетом» для него стали комплексные экспедиции краеведческого клуба «Рамува» под руководством Венатаса Мачекуса. В них Николай попал тоже благодаря Топорову. В 1985 году Николай вместе с Казимерасом Эйгминасом уже собирал топонимы в окрестностях Мелагенай. Позднее они десяток лет переписывались на латыни. Уже тогда Николай свободно говорил по-литовски. А из-за очень хорошего произношения ему иногда доводилось попадать в забавные ситуации. Например, его друг Казимерас Эйгминас однажды спросил своего приятеля, почему у него русское имя, а наш известный специалист по классической филологии Леонас Валкунас, познакомившись с Николаем, поинтересовался, как ему удалось из Литвы поступить в Московский университет.

Автор этой статьи первый раз встретился с Николаем в Москве, когда тот был еще студентом. Мы провели вместе целый день (скорее всего это было 5 июля — день рождения Владимира Николаевича Топорова). В наших разговорах Николаю не понадобилось ни одного русского слова, а своего нового знакомого он даже пару раз спросил, почему тот ставит ударение в том или ином слове не так, как указано в Словаре современного литовского языка.

Из множества проведенных в Литве дней Николаю Михайлову скорее всего особенно запомнилось 15 ноября 2000 года. В этот день президент Литовской Республики Валдас Адамкус вручил ученому удостоверение гражданина Литовской Республики.

inslav

Дом Николая в Москве стал для таких страстных путешественников «Рамувы», как Казимерас Эйгминас, «перевалочным пунктом» для их дальнейших путешествий. Отсюда они отправлялись куда-нибудь на Урал, Памир, Камчатку и в другие экзотические, труднодоступные места Советского Союза. Татьяна Цивьян вспоминает: «Наш дом, пока Коля учился в университете, был словно проходной двор, все время жили литовцы. Бывало, по пятеро, семеро приходилось укладывать на полу. Светлой памяти Казимерас Эйгминас, человек редкой доброты и деликатности, был такой стеснительный, что спал под роялем, чтобы его не было видно».

Трудно представить, что чувствовала мать, везя из Италии в Москву прах своего единственного сына. Она могла утешаться разве что тем, что не превратились и не превратятся в прах написанные или составленные им книги (Elementi fondamentali della grammatica russa. Morfologia, Trento, 1992 [с соавторами]; Mitologia slava, Pisa, 1993; I monumenti linguistici sloveni dell' "Epoca dei manoscritti", Pisa, 1997; Baltische und slawische Mythologie, Madrid, 1998; Frühslowenische Sprachdenkmäler. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache XIV. Jh. bis 1550, Amsterdam, 1998; V. Toporov. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai, Vilnius, 2000) и множество статей (часть их опубликована в Литве). Долг его друзей и коллег — составить сборник его статей и библиографию работ.

28 мая 2010 года его высочество епископ Юозас Тунайтис перед вечерней св. Мессой в Кафедральном соборе Вильнюса напомнил, что она будет посвящена профессору, исследователю балтийских языков, Николаю Михайлову. Так последнюю честь своему прекрасному другу отдала группа рамувийцев, которых с покойным связывали дорогие воспоминания юности.

Альгирдас Сабаляускас

Перевела: *М. Завьялова*

Опубликовано: *Algirdas Sabaliauskas.* Nikolajų Michailovą išlydint (1967–2010) // Tautosakos darbai, XXXIX, 2010, p. 262–265 (текст печатается в сокращении).

inslav

Николаю Михайлову — учителю и другу

Трудно писать об уходе человека, покинувшего этот мир на взлете. При перечислении заслуг и талантов невольно приходит в голову мысль — сколько еще было запланировано, сколько не дописано и не доделано, сколько еще было бы возможно... Он писал книгу о словенской мифологии, готовил доклад на съезд балтистов в Риге, собирался участвовать в общих проектах с коллегами из Словении, Литвы, России, с осени — читать курс лекций в Удинском университете, а на лето уже были куплены билеты в Вильнюс, где он не был несколько лет... Все оборвалось внезапно, как будто душа, полная надежд и устремлений, вдруг устала бороться с тянущими в бездну путами болезни...

...Двадцать лет назад Николай, тогда еще 22-летний студент филфака МГУ, на занятиях по литовскому языку, которые он вел в посольстве, объяснял нам, своим ученикам, различие значений слов *gyvybė* 'жизнь' и *gyvenimas* 'жизнь, жизненный путь', которого нет в русском: *gyvybė* — это то, что нам дал Бог, а *gyvenimas* — то, чем в большей степени распоряжается человек. Бог дал Николаю уникальные способности и таланты, проницательный и глубокий ум, доброе сердце и мягкий характер. На своем коротком, но ярком жизненном пути он смог эти таланты блестяще реализовать: защитил диссертацию в Лейдене, написал 6 монографий и свыше 150 статей, прекрасно преподавал... Немало его учеников (в том числе и я) вспоминают его уроки с трепетом и благодарностью. Мы все были в него тайно влюблены. А было бы и невозможно не влюбиться в этого искрящегося юмором, поражающего знаниями, подкупающего обаянием молодого человека, который одним только своим появлением в классе заряжал

inslav

всех какой-то буйной неуемной энергией. Занятия проходили на одном дыхании, казалось, что времени не существует и что нет ничего на свете увлекательнее литовского языка... Это были занятия не только языком: мы получали уроки страноведения и этнографии, а самое главное — гражданской позиции по отношению к темным вехам нашей истории... Николай рассказывал о вещах, которые тогда еще скрывались: о массовых ссылках литовцев в Сибирь, о репрессиях и гонениях в советские годы. Он знал об этом не понаслышке: немало узнали мы и о его полевых исследованиях в Литве, об общении с простыми людьми. Надо ли говорить, что занятия мы начали с изучения тогда еще запрещенного литовского гимна В. Кудирки...

Конечно, в этом, как и во многом другом, проявилось влияние учителей Николая, общение с которыми — тоже дар Божий. Прежде всего это его родители — филолог-славист Татьяна Владимировна Михайлова-Цивьян и архитектор Александр Самуилович Цивьян, но в не меньшей степени духовным наставником Николая можно считать и Владимира Николаевича Топорова, который с детских лет прививал ему любовь к сфере его будущих научных изысканий и не только. Сам Николай писал о ВН так: «Он был моим первым учителем по разным предметам. С первых лет моей жизни он старался меня познакомить с культурой, наукой, литературой, живописью, историей, но, например, и с футболом, большим знатоком которого он был. Когда мне было двенадцать-тринадцать лет, он читал мне лекции о русской литературе, позднее были уроки польского и готского языков, рассказы об итальянских живописцах. Однако, самая большая „инвестиция" ВН была в мой — говоря словами Пьетро У. Дини — *balticitas*, балтицизм, а еще конкретнее — в литовскость». Такая «инвестиция», естественно, не могла пройти даром. Можно сказать, что В. Н. Топоров познакомил Николая с Литвой, куда маленький Коля впервые поехал с ним и со своей мамой в экспедицию в 1979 году. Позднее, в 1985, он же отправил подросшего Николая в экспедицию Рамувы, с которой он потом ездил по Литве многие годы. Николай называл эти экспедиции «одним из самых лучших воспоминаний в своей жизни». Позднее, в 1989 году, Николай начал преподавать

inslav

литовский язык при (тогда еще) Представительстве Литовской Республики в Москве, и это были первые курсы при посольстве и первое научное начинание в «Доме Балтрушайтиса». Когда Николай уже жил в Италии, правительство Литвы предоставило ему в виде исключения почетное гражданство Литвы, и это была достойная оценка его заслуг перед молодым государством.

Одной из уникальных особенностей Николая (вероятно, свойственной немногим настоящим русским интеллигентам) была способность быть (и ощущать себя) человеком Мира. Потрясающий талант к языкам, врожденный такт, внимание и интерес по отношению к другим культурам позволяли ему чувствовать себя своим в разных странах и везде находить массу любящих и верных друзей. И он щедро дарил свою любовь всем им. Он любил Литву, языку, культуре, фольклору которой посвятил большую часть своих научных трудов; любил Словению, в которой много преподавал и о мифологии которой в последнее время писал книгу, так и оставшуюся незавершенной, и где (в Копре) прочитал свой последний курс лекций... Он любил Голландию, в которой защищал диссертацию, и, конечно, Италию, в которой прожил большую часть своей жизни. Возможно, как-то по-своему, глубоко и болезненно любил и Россию, но родину, как и самых близких людей, мы всегда любим более эгоистично и требовательно...

Он покинул Россию в 1990 году и вернулся ненадолго только в 2003, как будто чтобы прожить последние годы рядом со своим Учителем, Владимиром Николаевичем Топоровым, и проводить его в последний путь... Потом он вернулся в Италию, где и жил до конца своей жизни (как тяжело и ужасно писать эти слова...), но мы постоянно ощущали и здесь его присутствие: он участвовал в московских сборниках и конференциях, был членом редколлегии сборника «Балто-славянские исследования», внештатным сотрудником созданного недавно в Институте славяноведения РАН Центра балто-славянских исследований, принимал активное участие во всех научных инициативах, связанных с балтистикой, которые предпринимались в Москве. Он интенсивно общался и с коллегами в Литве (где, в отличие от Москвы, бывал часто), и во многих других странах.

inslav

Это общение, несомненно, позволило ему оставить в каждом из нас частичку себя. И эта частичка тепла его сердца, блеск его юмора, очарование его улыбки, проницательность ума как солнечный луч освещают воспоминания. Остались книги и статьи, в том числе капитальные труды, такие как «Антология славянской мифологии» (1993) и «Антология балтийской мифологии» (вместе с П.-У. Дини, 1995), сборник статей «Балтийская и славянская мифология» (1998), «Словенская мифология» (2002), остался созданный им вместе с П.-У. Дини и хорошо знакомый всем балтистам журнал «Res Balticae», остались сотни учеников в Пизе, Больцано, Удине и Тренто, в Любляне, Вильнюсе и Москве, остались родные, коллеги и друзья, дорогие его сердцу «рамувийцы», о которых он всегда вспоминал очень тепло. Возможно где-то на скрижалях остался и тот жизненный путь (*gyvenimas*), который в краткий срок жизни (*gyvybė*), отпущенный Богом, отразил данное Богом же предназначение. И к определению, сформулированному моим Учителем, можно добавить: *gyvybė* — это то, что кратко и эфемерно, а *gyvenimas* — то, что остается навсегда.

Мария Завьялова

Опубликовано: *Marija Zavjalova.* Nikolajui Michailovui — mokytojui ir draugui (1967.06.11 — 2010.05.25) // Liaudies kultūra, Nr. 3, 2010, p. 76–77.

inslav

Николай Михайлов и Литва

Год назад в одном из своих писем Николай Михайлов, не предчувствуя ожидавшего его самого через некоторое время экзистенциального перелома, писал: «Жизнь иногда готовит нам трагические неожиданности». Этой весной, 25 мая, для всех нас очень неожиданно мы потеряли известного и талантливого балтиста и слависта, профессора Николая Михайлова.

11 июня Михайлову исполнилось бы всего 43 (он родился в 1967 г. в Москве). Живя последние двадцать лет в Италии и будучи известным и многообещающим ученым, он не успел реализовать множества своих научных проектов и идей. В одном недавно появившемся в словенской печати некрологе он сравнивается с метеором, ярко осветившем поднебесье балтистики и славистики и неожиданно угасшим. Особенно много от него ждали в области словенистики.

Михайлов — сын известного российского филолога Татьяны Цивьян. С 1984 года он изучал классическую филологию в Московском университете. Уже тогда он начал самостоятельно учить литовский язык. В 1985 году он приехал в Литву и включился в краеведческую деятельность: участвовал в экспедициях Рамувы в Мелагенай Игналинского района. После этого ежегодно до 1990 года часть лета он проводил в Литве. Как участник экспедиций он побывал в Илакяй, Папилисе, Сантаутай, Гедрайчяй, Грижишкес. Тогда он уже хорошо говорил по-литовски. В 1989 г., когда в Литве повеяло свободой и появился к ней интерес, Михайлов, еще будучи пятикурсником, начал преподавать литовский язык в литовском посольстве в Москве. Как утверждает ученица этих курсов, теперь известная ученая Мария Завьялова, у него была своя методика, позволяющая за три месяца выучить любой язык. По ее словам, курс был очень интенсивным, и за три месяца можно было выучить грамматику литовского языка и начать говорить. Кстати, сам Михайлов

inslav

знал множество языков: кроме литовского еще и английский, немецкий, французский, итальянский, голландский, словенский, сербский, а также древнегреческий и латынь.

Личность и научные интересы Михайлова в немалой части сформировались благодаря его тесным связям с Владимиром Топоровым. Этот знаменитый балтист и славист был руководителем диссертации его матери. Семьи его мамы и Топорова общались между собой и жили в атмосфере схожих духовных ценностей. Топоров оказывал на Николая большое влияние с самого его детства, о чем Николай говорит в одном из своих интервью:

«Помню один день, 1 мая, когда мне было 5 лет. Видя, как в Москве все веселятся, шагают с красными флагами, я тоже захотел выйти с красным флажком во двор. Топоров как-то странно на меня посмотрел: "Дорогой Николай, ты, конечно, можешь выйти с этим флажком, но ты должен знать, что советская власть очень несправедливая. Не надо никому об этом говорить, но не забывай..." И эта идеологическая инъекция стала для меня иммунитетом. Потом, уже десятилетнему мальчику, он мне рассказывал об истории России, Советского Союза. Рассказывал и об оккупации стран Балтии, о литовском языке. А однажды принес какую-то старую книгу, написанную на языке жителей Малой Литвы, и начал со мной ее читать и комментировать» (Respublika, 23.01.2001).

Позднее, уже став ученым, Михайлов составил сборник статей своего учителя «Исследования мифологии и ритуала балтов», который был переведен с русского языка Эрвиласом Якулисом и вышел в 2000 году в Вильнюсе в издательстве «Айдас». В конце книги он поместил письмо Топорова, написанное 13 января 1991 года вместе с Павлом Гринцером, в котором заявлено об отказе от государственной премии по причине насилия, чинившегося в странах Балтии. Публикуя это письмо, Михайлов тепло обратился к жителям Литвы: «Пишу это из Италии, мои дорогие литовцы [...], чтобы вы почтили большого ученого и скромного человека, который действительно много сделал "для нашей и вашей свободы"». Здесь надо вспомнить и экспедицию в Пелясу в 1979 году, в которой Николай еще ребенком был вместе со своей мамой. Тогда, приехав в Пелясу, чтобы встретиться с Топоровым, я даже не предполагала, что мне потом придется немало общаться

inslav

и с мальчиком Колей, который в послесловии к упомянутому сборнику вспомнил, как в школьный интернат, где тогда жили ученые, вторглись напугавшие нас кагэбешники из Воронова для проверки документов участников экспедиции (я была свидетельницей этого).

В 1989 г., окончив Московский университет, Михайлов, не желая жить в России, уехал в Италию, поскольку там у него было много друзей. Шесть лет он преподавал русский язык в Пизанском университете. Потом, живя в Голландии, он написал диссертацию о словенских рукописях и защитил ее в Лейденском университете. На основе диссертации написана книга «Frühslowenische Sprachdenkmäler», вышедшая в 1998 г. в Амстердаме. Выиграв государственный конкурс в 1998 г., он стал профессором кафедры словенистики Удинского университета. Словенистика, особенно словенская мифология, также считающаяся архаичной, была еще одной областью, интересовавшей Николая, в которой он немало сделал. Составленный им итальянско-словенский и словено-итальянский словарь издавался в Милане шесть раз с 1996 по 2007 г. В 1998 г. в Мадриде публикуется исследование Михайлова на немецком «Baltische und slawische Mythologie», в котором уделяется большое внимание не только балтийской, но и словенской мифологии. Испытывая симпатию к словенцам и связывая свою жизнь в немалой степени со словенистикой, он все-таки эмоционально отдавал предпочтение Литве: «Да, я люблю Словению, люблю Италию, но никогда не предам первую любовь. А первой, конечно, была Литва. Может, потому что эта любовь из детства. Может, потому что она началась с Топорова...» (там же).

Мое научное сотрудничество с Николаем началось в 1997 г., после того как он прислал мне письмо, почему-то по-немецки, с предложением написать статью для создававшегося тогда международного научного издания «Studia Mythologica Slavica», которое предполагалось издавать в Любляне, в Институте словенского фольклора Словенской академии наук и искусств (гл. редакторы — Моника Кропей и Николай Михайлов; первый том вышел в 1998 г.). С помощью этого издания предполагалось сплотить исследователей славянской мифологической традиции, однако намерения этим не ограничивались, в издание включались также исследования по балтийской мифологии. Поскольку специальных продолжающихся или периодиче-

inslav

ских изданий, посвященных мифологической проблематике, в Европе немного, оно представлялось перспективным (что позднее и подтвердилось). Я обещала Николаю написать статью (позднее мы уже переписывались по-литовски) и отправила ему свое тогда еще свежее, недавно вышедшее исследование о Перкунасе, рецензию на которое Николай вскоре опубликовал в издании «Res Balticae». Это международное периодическое издание по балтистике, в котором много внимания уделяется балтийскому языкознанию, мифологии, фольклору и этнографии, стало выходить в 1995 г. в Пизе по инициативе Михайлова и Пьетро Умберто Дини. Балтистика, как известно, имеет в Италии довольно сильные традиции, которые своей деятельностью укреплял и продолжал, сотрудничая с балтистами этой страны, и Михайлов (итальянцы стали издавать первый в мире журнал по балтистике «Studi Baltici», 1931–1969).

Лично с Николаем я снова встретилась в 1999 г., когда он гостил в Литве. Встретившись в Вильнюсе, мы говорили о многом: обсудили ситуацию исследований мифологии в Литве, говорили о возможности сотрудничества Удинского университета и Института литовской литературы и фольклора, в котором я работала, об интересующих нас изданиях по балтистике и славистике и авторитетах в этой области в Москве и в Италии. Общение такого интеллектуального уровня продолжалось до той самой роковой для Николая весны.

Прекрасные взаимоотношения связывали Николая и с его мамой, Татьяной Цивьян, не только в личной, но и в научной сфере. Балто-славянский и особенно южнославянский ареал с точки зрения лингвистики и духовной культуры был объектом исследований как Т. В. Цивьян, так и ее сына. Правда, связи балтов со словенцами в упомянутых сферах очень мало исследованы, так что здесь Николай шел по почти непроторенному пути. В 2004 г. на международной конференции, проходившей в Друскининкай (в ней участвовала с докладом и Т. В. Цивьян), он, опираясь на компаративистские исследования балтов и южных славян, прочитал доклад «Литовские космогонические сказания и словенские космологические рассказы из Менгеша и Шишки», пытаясь реконструировать фрагменты космогонического прамифа (*der Urmythos*). Николай и Татьяна Владимировна являются соавторами некоторых научных работ. На Топоровских чтениях, проходив-

inslav

ших 19 декабря 2006 г. в Москве, они прочитали совместный доклад «*Rauda boružei*: Плач по божьей коровке (статья В. Н. Топорова и стихотворение Марцелиюса Мартинайтиса)» (позднее он был издан в сборнике «Балто-славянские исследования XVIII», 2009), в котором стихотворение Мартинайтиса они интерпретируют *sub specie mythologiae*, обнаруживая источник отраженного в его поэзии мировоззрения в фольклоре и определенных архетипах, считая поэта не только продолжателем традиции, но и профессиональным ее исследователем. После конференции нас, гостей из Литвы, Николай и Татьяна Владимировна пригласили на ужин к себе домой. В их доме в центре города у Церкви Спаса Преображения на Песках (в окно были видны ее впечатляющие купола) царила теплая атмосфера дома русской интеллигенции: он был полон книг, старинных картин, на которых, кстати, изображены и предки Николая. Николай сам приготовил ужин и накрыл на стол, а нас окутало приятное ощущение спадающего напряжения и еще не поблекших впечатлений от конференции.

Говоря об исследованиях Николая по балтийской мифологии, следует упомянуть две его статьи на литовском языке, опубликованные в журнале «Liaudies kultūra»: «Балто-славянская мифология — балтийская и славянская мифология — словенская мифология: Несколько терминологических замечаний» (перевод со словенского языка Лаймы Масите, 2001 г., № 1) и «Актуальное положение дел в исследованиях по балтийской мифологии» (перевод с немецкого языка Дайнюса Разаускаса, 2003, № 4). Михайлова особенно интересовали источники по балтийской мифологии, возможность их использования в реконструкциях не только архаической культуры балтов, но и близких им славян, а в конечном итоге и индоевропейцев. В одном из своих последних писем он утверждал, что собирается исследовать произведение Йонаса Ласицкиса о жемайтских богах, одного из самых значительных источников по мифологии балтов. Он считал актуальными не только аутентичные мифологические данные, приводимые в этом и других источниках, но и ту информацию, которая иногда подвергается гиперкорректной оценке, решительно отметается, несмотря на заключенное в ней рациональное зерно.

В последние годы Михайлов работал довольно быстро и продуктивно. При его участии в 2002 г. был издан (Отделом

inslav

этнологии и культурной антропологии Филологического факультета Люблянского университета) перевод на словенский язык книги Топорова «Предистория славян». В том же году в Триесте вышла книга Михайлова на словенском языке «Mythologia slovenica: попытка реконструкции языческого наследия словенцев». В Каподистрии (в Словении) этой весной он читал лекции о словенских рукописях.

В Литве у Николая было множество друзей, с которыми он тем или иным образом поддерживал связь. Этим летом он собирался приехать в Литву, уже купил билет на самолет («Если все будет в порядке, я приеду 14 июля и буду до 27 августа, твердо надеюсь, что мы сможем встретиться летом и обсудить интересующие нас вопросы сотрудничества»). Николай был душевным человеком, его личность пленяла неподдельной искренностью, а вместе с тем и скромностью, а также упорством и преданностью своему делу (в университете он нередко работал с утра до позднего вечера, иногда весь день сидя без обеда), чуткостью, непосредственностью и эмоциональностью, даже экспрессивностью, способностью жить в порыве (вспоминаю, как однажды в Вильнюсе, выйдя в старый город, он сказал: «Гулять так гулять!»). Он следил за политической жизнью Литвы, реагировал на многие события нашей культурной жизни — книги, конференции, писал рецензии (об «Источниках по религии и мифологии балтов» Норбертаса Велюса, книгах Гинтараса Береснявичюса; мне запомнился его теплый некролог о Казимерасе Эйгминасе, с которым он ездил в экспедиции) или высказывал свое мнение в письмах.

С болью в сердце приходится признать, что Николай покинул этот мир действительно не вовремя, — поддерживая с ним связь и чувствуя его поддержку и энтузиазм, можно было продолжить продуктивную работу в сфере балтистики и балто-славистики. У Литвы не так уж много было таких искренних и посвятивших себя ей, высоко интеллектуальных и чутких, любящих ее от всего сердца друзей.

Ниёле Лауринкене

Перевела: *М. Завьялова*

Опубликовано: *Nijolė Laurinkienė.* Nikolajus Mikhailovas ir Lietuva // Naujasis židinys — Aidai. 2010. Nr. 5–6. P. 202–204 (текст печатается в сокращении).

inslav

Cognoscere causas — познать смысл

Takas (тропа) было первым словом (помимо *здравствуй, мое имя.., приятно познакомиться...*), которое я услышала от Николая во время первой его краеведческой экспедиции с клубом «Рамува» Вильнюсского университета (1985 г.). Лингвист, один из авторов большого литовского словаря, душа «Рамувы» Казимерас Эйгминас в первой деревенской усадьбе, куда мы зашли втроем, так восторженно расспрашивал хозяев, что нам с Николаем оставалось только слушать, восхищаясь льющейся беседой, записывать названия полей, лугов, кустов и троп. Выйдя из усадьбы, шагая прямо по полю, Николай улыбнулся своей ясной улыбкой и спросил: *Kaip vadinasi šitas tapas?*[1] Для Казимераса это был удобный случай поправить Колю, для Николая — сказать, что знания книжные не всегда совершенны, что больше всего учит общение.

Сегодня я сказала бы: общение было той тропой, которая вела Николая к нам, а нас к нему. Всегда милый и обходительный, приятный и воспитанный, всегда ласковый и свой. Просто родной — его по студенческой традиции крестили в старинной мельнице, он пел литовские народные песни, выученные в совершенстве, водил хороводы и танцевал этнографические танцы, участвовал во множестве экспедиций по всей Литве. Трудно представить «Рамуву» без Николая: без его писем и искренних пожеланий, передаваемых через друзей, без его вечной дружбы с Казимерасом. Как один из самых важных людей вошел Николай в *литанию*[2] «Рамувы», живучесть которой подтверждается нежной и крепкой привязанностью Николая Михайлова к Литве.

---

[1] Как называется эта тропа? (в слове *takas* ошибочно произнесен звук).

[2] Была в «Рамуве» такая песня, наподобие сакрального пения, в которой поется о том, что для клуба важнее всего.

inslav

Добрый и приветливый взгляд Коли, врожденная элегантность и галантность, умение всегда быть на равных с собеседником, никогда не выше, не важнее, искренность и настоящее дружелюбие делали чудеса: мы всегда, больше чем четверть века, были друзьями, которым было о чем поговорить, побеседовать, совсем не касаясь тем науки или специальности. Мир и без этого был разнообразен, достоин внимания. Придет ли когда-нибудь в моей жизни письмо с другого конца света и вместе с тем такое близкое: „Malonu gauti ir skaityti Tavo laiškus, jie kaip medus, senos labai ištikimos draugės žodžiai. Tu mane, be abejo, idealizuoji, bet aš visada turėjau įspūdį ir pojūtį, kad Tu mane supranti, ir todėl nesivaržau rašyti apie labai asmeninius dalykus. Mano gyvenimas kaip sinusoidė. Buvo pakilimų, kuriais aš didžiuojuosi: mano santykis su Lietuva, disertacijos gynimas, Lietuvos pilietybės išimties tvarka suteikimas. Teko kovoti gyvenime... ir dar teks... Bet kuriuo atveju patirtis mus daro protingesniais“ (2010 m. vasaris)[3].

Felix, qui rerum potuit cognoscere causas («Счастлив, кто мог познать суть вещей»), — вздохнул бы Овидий и сто раз был бы прав.

Слова, которые хотелось бы и нужно бы произнести, остаются витать в воздухе. Может, Николай их собирает? Твоя жизнь, Коля, для нас и для меня была ценностью. Брат, пусть светит для Тебя вечный свет.

Бируте Валькюнене–Палуянскайте,

председатель совета краеведческого клуба «Рамува» Вильнюсского университета (1986/1987 г.)

---

[3]«Приятно получать и читать твои письма, они как мед, слова старой и преданной подруги. Ты меня, безусловно, идеализируешь, но у меня всегда было впечатление и ощущение, что ты меня понимаешь, и поэтому я без смущения пишу об очень личных вещах. Моя жизнь как синусоида. Были восхождения, которыми я горжусь: мои отношения с Литвой, защита диссертации, предоставление гражданства Литвы в порядке исключения. Пришлось и бороться в жизни... И еще придется... В любом случае опыт делает нас умнее»(февраль 2010 г.).

inslav

Николай моими глазами

С Николаем я встретилась во время одной из экспедиций «Рамувы», организованной Вильнюсским Университетом. Тогда я была еще Иреной Самацкайте, студенткой, изучавшей прикладную математику — довольно далекая вещь от филологии — и весьма интересовавшейся фольклором (особенно историей танца) и языками.

Помню, традиционная для экспедиций вечеринка была в разгаре, все больше людей присоединялось к группе танцующих, и музыка, песни разносились над деревней, в которой мы в это время находились. Николай скромно стоял рядом с Казимерасом Эйгминасом, словно пытаясь за него спрятаться, и с легкой улыбкой смотрел на веселый хаос. Я стояла неподалеку, и он спросил, какой в тот момент исполнялся танец. Я объяснила, что этот популярный сувалкийский танец называется «Сивка», и вытянула (в прямом смысле этого слова) Николая танцевать — ведь лучший способ понять танец — это в нем участвовать. Будучи джентльменом, Коля особенно не упирался и согласился испытать свои способности в совсем новой для него области — литовском танце.

Так что наша дружба началась с танца, который объединил нас, так же как и другие связывающие звенья: любовь к языкам, истории, параллели в наших детских переживаниях, политическая ситуация, которая нас тогда окружала, мечты о будущем... После окончания этой экспедиции мы начали переписываться. Я в основном жила в Вильнюсе, в шестнадцатиэтажном общежитии студентов ВУ, тогда личный e-mail еще был недоступен, а особенно для студентов. Однако письма Коли я получала и сама писала ему почти ежедневно. В то время он интенсивно и с большим энтузиазмом гения учил литовский язык. Каждое его письмо было как запись в днев-

inslav

нике, больше всего о том, что происходило в его университете, в группе его друзей, изучающих литовский язык. В письмах была большая озабоченность исчезновением, по его словам, «настоящего русского языка», особенно в Москве. Меня бесконечно удивляла его способность точно, метко и без ошибок передать мысли на языке, который в то время для него был еще достаточно новым. Письма, написанные широким, четким почерком, растягивались на несколько страниц, всегда заканчиваясь теплыми и добрыми пожеланиями мне и нашим общим друзьям-рамувийцам, которых у него было действительно много.

Глубина и теплота души Николая словно окутывала нас всех и тянула к нему. Все его связи с друзьями были серьезными и значительными. Он обладал замечательной способностью сосредоточить все внимание на человеке, с которым он в тот момент общался, выслушать и понять каждую важную для этого человека деталь и в то же время поделиться своими мыслями. Ни одна доверенная ему тайна никогда не соскользнула с его языка.

Николай стремился к совершенству во всем — в его мире, вероятно, даже не было слова «несущественный». Прекрасно помню, как однажды вечером комендант моего общежития пришел на 13-й этаж, на котором я тогда жила, чтобы позвать меня к телефону (у нас было 2 или 3 телефона на первом этаже) для ответа на срочный звонок. Я мгновенно слетела вниз и, подняв трубку, услышала голос Николая. Оказалось, что в одном из своих писем я употребила слово в диалектной форме г. Утяны (я выросла в городке Утяна на востоке Литвы), и Коля провел весь день в поисках корней этой формы, советуясь с однокурсниками, изучавшими с ним вместе литовский язык, и роясь во всевозможных словарях. Он успокоился, когда я ему это объяснила. Оказалось, он было подумал, что я употребила жаргон, против которого он был решительно настроен во всех языках. «Даже одна неправильная буква — это путь к гибели языка», — объяснил он мне. «Язык — живой организм, и о нем надо заботиться и бережно передавать его из поколения в поколение», — продолжил Коля. После этого я всегда подчеркивала и объясняла все диалектные слова, и он быстро научился говорить на утянском диалекте.

inslav

После окончания университета и различных событий в наших личных жизнях связи на несколько лет прекратились. Я часто вспоминала о Николае и получала некоторые известия о нем от своих друзей в Литве, но поскольку я жила в Англии, это было нелегко. Поэтому я визжала от счастья как маленький ребенок, к большому удивлению своей семьи, когда в начале прошлого года Коля меня нашел и написал e-mail. Даже в электронном варианте его слова были полны тепла и искренности, чувствовался уникальный стиль. Мы начали общаться в скайпе, пытаясь восполнить страницы всех прошедших лет, и казалось, что этой разлуки словно и не бывало...

Я уверена, что однажды мы снова сможем продолжить наши разговоры и нашу дружбу с того момента, на котором они в этот раз оборвались...

С любовью, моему дорогому другу Николаю,

Ирена Френч

inslav

Николай Михайлов (1967–2010)

Во вторник, 25 мая, в г. Удине на 43 году жизни завершил свой жизненный путь балтист и славист Николай Михайлов.

Николай Михайлов относится к плеяде русских ученых, которые внесли значительный вклад в изучение словенской культурной и языковой традиции. Основной его специальностью была классическая филология, однако исключительные способности к иностранным языкам и огромный багаж знаний, полученный в домашнем окружении, способствовали его увлечению балто-славянской филологией и мифологией.

В 1990 г. Николай оказался в Италии, где сначала преподавал русский язык на различных языковых курсах в Больцано и Тренто, а с 1992 до 1998 г. был преподавателем в Университете Пизы и доцентом русского языка в Университете Тренто (1993–1995). Период с 1995 до 1998 г. можно считать временем восхождения звезды Николая Михайлова в области славистики и балтистики. Вместе с Пьетро Дини в 1995–2003 гг. в Пизе он издал девять томов балтистического сборника *Res Balticae,* а в 1998 г. в Мадриде вышел его собственный труд *Baltische und Slawische Mythologie.* Докторскую диссертацию, темой которой стал языковой анализ памятников словенской письменности от XIV в. до Трубара, он защитил в Лейденском университете в 1998 г. Его научным руководителем был признанный голландский славист Фредерик Кортландт. В 1998 г. в Амстердаме вышла монография *Frühslowenische Sprachdenkmäller. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache (XIV. Jh. bis 1550),* а в 2001 г. в Триесте был издан ее сокращенный словенский перевод *Jezikovni spomeniki zgodnje slovenščine. Rokopisna doba slovenskega jezika (od XIV. stol. do leta 1550).* Эта книга — и в первую очередь ее 450-страничный немецкий оригинал — получила

inslav

множество положительных откликов в самых авторитетных славистических журналах мира, ведь она проливала свет на обширные, ранее не исследованные периоды в истории словенского языка. В 1998 году Николай стал профессором университета Удине, в 1999–2000 гг. возглавлял кафедру словенистики. Некоторое время он также преподавал в университетах Вероны и Любляны.

Как последователь русской мифо-семиотической школы В. Н. Топорова, Н. Михайлов немало внимания посвящал исследованиям в области балтийской и славянской мифологии, в частности, на литовском и словенском материале. Он блестяще, на необыкновенно высоком для иностранца уровне владел литовским и словенским языками, а за заслуги в балтистике даже получил литовское гражданство.

В Словении Н. Михайлов способствовал глубокому изучению словенской мифологической традиции в общеславянском контексте и пропагандированию выдающейся научной деятельности В. Н. Топорова. По его инициативе в 1998 г. в Любляне и Пизе (а с 2000 г. в Любляне и Удине) начал выпускаться международный научный журнал *Studia mythologica slavica*, учредителем которого он был совместно с Моникой Кропей из Института словенской фольклористики ZRC SAZU. На сегодняшний день вышло уже тринадцать выпусков журнала. При его непосредственном участии на кафедре этнологии и культурной антропологии Философского факультета Люблянского университета в 2002 г. был издан словенский перевод фрагментов книги В. Н. Топорова *Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции*. В том же году в Триесте вышла книга Н. Михайлова *Mythologia slovenica: poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila*.

Н. Михайлов является автором более чем 150 научных публикаций в области славянской и балтийской мифологии, балтистики, классической филологии и словенистики, вышедших на различных европейских языках.

Удивительным является также тот факт, что именно Н. Михайлов, а не кто-либо из словенцев, составил итальянско-словенский и словенско-итальянский карманный словарь, который переиздавался в Милане семь раз с 1996 по 2008 г.

inslav

Работы Н. Михайлова навсегда вписали его имя в историю славистики и балтистики, а его личное обаяние — в сердца всех тех, кому повезло знать его лично.

Итальянские и словенские коллеги попрощались с Николаем 29 мая в церкви центрального кладбища г. Удине, его родственники, а также русские и литовские коллеги проводили его в последний путь неделей позже на Ваганьковском кладбище в Москве. От своего имени и имени словенских коллег хочу еще раз передать матери Николая, Татьяне Владимировне Цивьян, которой суждено было пережить худшее, что может выпасть на долю матери, наши глубочайшие соболезнования.

Сильво Торкар

Перевела *Е. Сокоренко*

Опубликовано: Jezikoslovni zapiski, 2010, 2. S. 197–198. Сокращенный вариант опубликован в газете Delo, 10.06.2010 (еженедельное приложение Znanost, № 132, s. 26).

inslav

IN MEMORIAM

В январе 1995 я впервые получила письмо от Николая. В этом письме он рассказывал о своем исследовательском интересе к фольклору и этнологии Словении, отчасти вызванном антологией «Развитие словенской этнологии от Штрекеля и Мурко до этнологии наших дней». Николай хотел осуществить издание лекций Карла Штрекеля, снабдив их необходимыми комментариями, в серии академических книг «Studi slavi». Кроме того, он предлагал опубликовать антологию работ по мифологии и фольклору Словении. У Николая были и другие исследовательские интересы в Словении:

> «Я с огромным интересом прочел Вашу статью о рукописях лекций Штрекеля в книге "Развитие словенской этнологии от Штрекеля и Мурко до этнологии наших дней". Эта антология чрезвычайно интересна, это прекрасное издание. Мне очень приятно, что этнологические исследования в Словении так хорошо поставлены.
>
> Я читаю лекции по русскому языку и славянской мифологии в Университете Пизы. Более всего меня интересуют славянские (включая словенские) и балтийские мифологические традиции. Я также являюсь редактором книжной серии "Studi slavi", в которой уже вышли "Антология славянской мифологии" и "Антология балтийской мифологии".
>
> В связи с Вашей статьей я хотел бы спросить, планируете ли Вы опубликовать две рукописи Карела Штрекеля, независимо от того, что они, как я понимаю, остались незавершенными? Хотели бы Вы опубликовать лекции Штрекеля с необходимыми комментариями в нашей «Studi slavi» (например в 1997)? Было бы важно подготовить и сборник статей по мифологии и фольклору Словении».

inslav

Во время последующего приезда Михайлова в Любляну родилась и стала формироваться идея создания научного журнала под названием "Studia Mythologica Slavica". Представлялось, что это будет оптимальной формой развития исследований по мифосемиотике и сравнительной мифологии. Первый номер этого междисциплинарного журнала вышел довольно быстро, в 1998 году, в Любляне и Пизе (затем и в Удине). И как раз в 1998 году Николай Михайлов стал доцентом словенского языка и словенской литературы в Удине (Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale) и возглавил отделение словенистики. Совместное редактирование и издание журнала «Studia Mythologica Slavica», которое осуществлялось Институтом словенской этнологии при научно-исследовательском центре Словенской академии наук и искусств (ZRC SAZU) и Отделением языков и культур Центральной и Восточной Европы Университета Удине, было формально закреплено в 2002 году.

Именно за 13 лет работы профессора Николая Михайлова в редколлегии «Studia Mythologica Slavica» этот журнал превратился в междисциплинарное научное издание с мировым именем. И вот, в мае 2010 года, за несколько дней до своего 43-го дня рождения, Николай скоропостижно ушел из жизни.

Несмотря на молодость, профессор Михайлов успел стать известным филологом и крупным ученым в области исторической и сравнительной лингвистики и занимался изучением языкового и культурного наследия балто-славянских народов. Его многочисленные работы стали крупным вкладом, способствовавшим развитию этих дисциплин.

Исключительная лингвистическая одаренность Михайлова поддерживалась интеллектуальным окружением, в котором он родился и которое было его естественной средой. Со школьных лет вдохновителем Николая был Владимир Николаевич Топоров, выдающийся русский филолог, который вместе с Вячеславом Всеволодовичем Ивановым основал российскую школу мифосемиотики. В 1990 судьба привела его в Италию, сначала в Больцано, где он преподавал русский, затем, после женитьбы, он переехал в Ору в Южный Тироль. В 1992–1998 гг. он работал в Университете Пизы в качестве лектора по русскому языку и славянской мифоло-

inslav

гии. С 1993 по 1995 г. Николай также преподавал русский язык в Университете Тренто. В 1998 г. под руководством Фредерика Кортландта, известного голландского филолога, Михайлов получил докторскую степень в Университете Лейдена, Голландия. Его диссертация «Frühslowenische Sprachdenkmäler. Die handschriftliche Periode der slowenischen Sprache (XIV. Jh. bis 1550)» была опубликована в замечательном издательстве Амстердама («Rodopi») отдельным, 26-м томом в серии книг по славистике и общей лингвистике. Сокращенный вариант этой работы был опубликован словенским издательством «Mladika» в Триесте под названием «Ранние памятники словенского языка. Рукописный период словенского языка (от XIV в. до 1550 г.)». Это исследование заполнило пробел в языковедческих исследованиях по истории словенского языка, а публикация представила важнейшие фрагменты словенского языкового наследия. Годом позже то же издательство опубликовало монографию Николая Михайлова «Mythologia Slovenica: Poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila» («Mythologia Slovenica. Опыт реконструкции словенской языческой традиции»).

Преподавая в университете в Пизе, Михайлов был редактором серии книг «Studi Slavi», в которой, помимо прочих, вышла и его «Антология славянской мифологии» («Mitologia Slava», 1993, 2-е изд. 1995) и «Антология балтийской мифологии» («Mitologia Baltica», 1995). В 1995–1999 гг. совместно с профессором П. Дини он опубликовал 5 томов «Res Balticae», журнала по балтистике. В 1998 году в Мадриде вышла в свет монография Н. Михайлова «Baltische und slawische Mythologie» как первая книга в серии «Studia mythosemiotica».

Столь же неоценим и вклад Михайлова в область классической филологии. Назову две его замечательные статьи: «"Теогония" Гесиода как индоевропейский космогонический текст» («Языки культуры в античности», М., 1990) и «Локи и Прометей. К типологии протоперсонажа» («Знаки Балкан». М., 1994). Пользующийся уважением по многих странах, особенно в Литве, Италии, России, Голландии, Испании, Словении и Австрии, он принимал активное участие в исследовательских проектах по лингвистике, литературоведению, фольклору и мифологии.

inslav

Кроме собственных занятий по мифосемиотике, Михайлов представил Словении труды выдающегося ученого В. Н. Топорова: ему принадлежит перевод фрагментов книги «Предистория литературы славян: Опыт реконструкции», опубликованной Отделением этнологии и культурной антропологии университеты Любляны (факультет искусств) в 2002 г. Результатом совместной работы с этнологами Каринтии стали статьи Михайлова в журналах «Celovški zvon» и «Mohorjeva družba Calender». Николай регулярно публиковал фундаментальные статьи в этнологических и лингвистических журналах, таких как «Traditiones», «Studia Mythologica Slavica», «Slovenski jezik».

За свои заслуги в балтистике 15 ноября 2000 г. Николай Михайлов получил почетное гражданство Литвы. Благодаря своим работам ученый вошел в историю балто-славянских исследований и мифосемиотики. Он действительно был выдающимся этнолингвистом и одним из ведущих лингвистов в области исторического и сравнительного языкознания. В наших сердцах он останется и добрым отзывчивым другом, и великолепным ученым. К сожалению, известная греческая пословица «Тот, кого любят боги, умирает молодым» в очередной раз оказалась верной.

Моника Кропей

Перевела *И. А. Седакова*

Опубликовано: Nikolai Mickailov (Moskva 11.6.1967 — Videm, 25.5.2010) (Monika Kropej) // Studia Mythologica Slavica, 13, 2010, s. 7–12.

inslav

Голос из почтового ящика

В 1989 г. Коля Михайлов пришел поступать в аспирантуру в Институт славяноведения. Все знали, что он окончил классическое отделение МГУ, знали, что он полиглот, слышали, что бывал в экспедиции в Литве еще ребенком и там сразу заговорил по-литовски. Наконец, это был сын всеми любимой Татьяны Владимировны, выросший если не на наших глазах, то где-то совсем рядом. Коля выбрал отдел этнолингвистики, которым руководил Никита Ильич Толстой и где уже велась работа над словарем «Славянские древности». Никита Ильич был очень рад приходу молодого классика, ему давно хотелось расширить пределы изучения мифологии и духовной культуры славян, особенно в балканском и балтийском направлении. Как раз эти два направления мог бы совместить в себе Коля. Я хорошо помню первые встречи с Колей на втором этаже нашего флигеля в Трубниках. В нем сразу почувствовался крупный масштаб, какой-то избыток сил, не только интеллектуальных, но даже и физических, и какая-то особая душевная щедрость и открытость. Запомнился его лучезарный взгляд, пронзительный и веселый, готовый впитать все. Конечно, он блестяще сдал экзамены — не будучи славистом, он поразил экзаменаторов глубиной знаний в области сравнительной грамматики славянских языков, а на кафедре иностранных языков, где Коля решил сдавать итальянский, сказали, что не помнят другого такого аспиранта. 26 марта 1990 г. на Ученом совете Института была утверждена тема его диссертации: «Терминология и структура новогреческих календарных обрядов в сопоставлении с балканославянскими» (научный руководитель — Н. И. Толстой).

Но вскоре Коля уехал, и аспирантура не состоялась. В последующие годы мы виделись мало, больше в Москве, в его редкие приезды — обычно в Институте, один раз, еще при

inslav

жизни Никиты Ильича, у нас на Ордынке, и дважды — в его любимой Словении. Когда поздней осенью 1998 года я впервые приехала в Любляну (на симпозиум, посвященный культурным аспектам изучения смерти), Коля оказался там, и несколько дней он с гостеприимством и гордостью хозяина показывал нам с Аней Плотниковой свою Любляну, ее чудесные уголки, и сумел внушить нам самые теплые чувства к этому городу, в котором у него было много близких друзей. Уход Коли они восприняли не только как большую научную утрату для словенистики, но и как личное горе. Коле посвятили последний номер журнала «Studia Mythologica Slavica» (2010, № 13), издававшегося в Любляне с 1998 года не только при его активном участии, но, можно сказать, по его вдохновению и его неустанными заботами. Там напечатан некролог Моники Кропей по-словенски и по-английски, где дана высокая оценка Колиного вклада в изучение истории словенского языка.

Вторая наша встреча в Любляне произошла во время съезда славистов в 2003 году, было уже не так интимно, кругом было множество знакомых из разных стран, неизбежная суматоха съездовских дней. Но все-таки он сумел выкроить часок, и мы посидели в узком кружке его московских друзей в уютном уголке Любляны. В последний раз мы виделись в печальном декабре 2005 года в Москве, в тревожные дни болезни и потом смерти нашего общего учителя Владимира Николаевича Топорова. С тех пор мы общались только по электронной почте.

Ниже публикуются сохранившиеся в компьютере Колины письма (они транслитерированы из латиницы в кириллицу). Мы не обсуждали в своей переписке серьезных научных или иных вопросов, это были скорее «ауканья» и обмен новостями, но все-таки из этих писем видно, чем Коля занимался, что его волновало, какие он строил планы. И главное — в них звучит его голос, искрится его юмор, присутствует он сам со всей своей добротой и душевной щедростью.

С. М. Толстая

inslav

12 ноября 1998
После Любляны

Милая Светлана Михайловна,

надеюсь, что вы благополучно вернулись из славной Словении. Мне было необыкновенно приятно Вас повидать, и я очень рад нашей встрече. Единственно, я боюсь, что от прилива–наплыва чувств я произвел на Вас действительно впечатление эдакого воображалы, швыряющего «хрусты налево и направо», на самом деле, я просто действительно был рад нашей встрече.

Я узнал в Удине о возможности лекций. Думаю, что в принципе это осуществимо, хотя сейчас намечается переезд факультета в другое здание, и это налагает отпечаток и на финансовое состояние нашего Департамента.

Если у Вас выдастся пара свободных минут, черкните пару строк.

Ваш Коля

15 ноября 1998 г.
От Пиночета[1]

Милая Светлана Михайловна,

но Пиночет еще куда ни шло, но ксенофоб-то почему? Спасибо большое за Ваш теплый ответ и за добрые слова. Я тоже очень привязан к Словении (в следующий раз обязательно надо еще поездить по ней на машине) и к словенцам. Они — серьезные, ответственные люди, что с лихвой искупает некоторую медлительность и легкий элемент провинциальности, который скоро исчезнет. Надеюсь, что Вам понравилось и у «Fortunata».

Сильво Торкар — человек очень хороший, убежденный русофил и очень много знающий. У него случились какие-то неувязки с карьерой в начале его научного пути, но сейчас он, кажется, потихоньку их преодолевает.

Ну а «Zelena»!?

[1] Шутливое окказиональное прозвище.

inslav

Удине я все-таки бы оставил на повестке дня хотя бы абстрактно, а уж Вы не волнуйтесь. Увидим. Что получится — получится. А так приедете в Италию, отдохнете просто, съездим опять в Словению... Я сам еще должен понять, как все в Удине функционирует.

Привет Ане Плотниковой и Вашим дочкам!

Вспоминая Любляну,

Ваш Коля

Мой адрес:
N. Mikhailov,
Rochusgasse 1a/9, 39040 ORA/AUER, ITALIA

19 ноября 1998 г.
Пиночет отвечает

Милая Светлана Михайловна,

спасибо за подробное описание литовской конференции. Приятно, что организуются такие вещи, замечательно, что выступал Владимир Николаевич, что Вы познакомились с Дини.

Спасибо и за предложение найти кого-нибудь для рецензии моей книги. Наверное, это было бы полезно. Правда, я должен сказать честно (и скорее между нами), что я, по крайней мере в данный период, как-то совершенно лишен научных амбиций. Вероятно, в последние годы (с книгой, нескончаемыми поездками в Пизу и обратно, редакционными делами в Пизе и Любляне, профессорским конкурсом) сильно переработал и даже решил несколько сбавить обороты. Наверное, такие вещи происходят со всеми, а потом интерес и энтузиазм вновь возобладают.

С автомобильными делами (тоже, конечно, строго между нами) все в относительном порядке. Машина уже у меня, права получу обратно в конце недели, останется, наверное, какой-нибудь штраф.

Как Вы? Передайте привет всем Вашим: и домашним и секторским.

Обнимаю

Ваш Коля

inslav

3 декабря 1998 г.
Опять после Словении

Дорогая Светлана Михайловна,

опять вернулся из Словении, на этот раз <на> вновь обретенной машине и без приключений. Все вспоминают Вас там «незлым тихим словом», и даже, я бы сказал, добрым и громким (Торкар, Менцей, Шмитек). Я был там на заседании редколлегии «Studia mythologica Slavica». Номер уже почти готов (я имею в виду количество статей).

Получил письмо от Дуличенко, который просит мою книгу. Издатель ему ее вышлет.

Я написал для журнала «Slavica Tergestina» (Триест) рецензию на два сборника памяти Никиты Ильича (московский и тартуский).

Как дела у Вас? Какие новости? Передайте, пожалуйста, всем большой привет от меня.

Всего доброго.

Ваш Коля

5 декабря 1998 г.
Ответец Пиночета

Дорогая Светлана Михайловна,

необыкновенно приятно получать Ваши письма, спасибо! Удивляюсь и восхищаюсь, как Вы (и вы) много работаете. Здесь же — полнейший застой. В Удине курсов у меня в этом семестре нет, но я должен ездить туда, чтобы принимать студентов, которые не приходят, и завершить кучу бюрократических формальностей в связи с переходом на «другую работу». Парадоксальность удинской ситуации заключается еще и в том, что я должен буду читать свой курс по словенистике студентам словенцам или итальянцам, закончившим словенские школы в Италии. Так что чувствую себя полным самозванцем.

Желаю Вам всего хорошего,

Ваш Коля

inslav

20 декабря 1998 г.
Поздравления

Дорогая Светлана Михайловна,

с опозданием, но из-за этого не менее искренне поздравляю Вас с Вашим юбилеем и желаю Вам всего самого лучшего.

Уважающий и любящий Вас
Коля Михайлов

1 января 1999 г.
Новый год

Дорогая Светлана Михайловна,

большое спасибо Вам за Ваше теплое письмо и за добрые слова, которые для меня очень важны. Мне тоже очень приятно, что наши отношения возобновились, хотя моя духовная связь с Вами и с Никитой Ильичем для меня самого никогда не прерывалась.

Поздравляю Вас и всех Ваших с Новым годом и желаю всего самого наилучшего!

Мысль организовать словенский блок в «Славяноведении» мне кажется очень интересной, тем более, что словенский и словенское были в России как-то обойдены вниманием по сравнению с другими южнославянскими языками и традициями. Голландский издатель написал мне, что он уже послал книгу в Эстонию Дуличенко.

Светлана Михайловна, я очень надеюсь, что Вы и в будущем намерены углублять «словенский след», а из Словении и до Италии рукой подать. Не забывайте от этом!

С самыми сердечными пожеланиями
Ваш Коля

5 января 1999 г.
Фотографии

Дорогая Светлана Михайловна,

сегодня получил люблянские фотографии. Большое спасибо!

Действительно милые. Вспоминаю нашу встречу и жалею, что она была такой короткой.

Ваш Коля

inslav

26 февраля 1999 г.
Февральские будни

Дорогая Светлана Михайловна,

давно от Вас не было вестей. Представляю себе, сколько у Вас, наверное, дел и разной работы.

Я же наконец начал свой курс в Удине (5 студентов) о формировании словенского литературного языка. К тому же мне навязали так называемую «supplenza» в Гориции (полчаса езды от Удине), где я одной или двум студенткам должен раз в неделю преподавать перевод со словенского на итальянский! Какой-то полный бред, особенно если учесть, что по крайней мере одна из студенток полностью двуязычна, а мой родной язык все-таки и не итальянский, и не словенский. Ну да ничего...

Когда планируется выход Славяноведения со словенским блоком?

Как Вы вообще живете? Буду рад весточке от Вас.

Ваш Коля

5 марта 1999 г.
Re: Московские вихри

Дорогая Светлана Михайловна,

всегда радостно получать Ваши письма! Вижу, сколько у Вас работы, и удивляюсь Вашей неиссякающей энергии.

За II том Никиты Ильича — большое спасибо! Незаслуженный дар!

Я провожу свои удинские и горицианские лекции. Все идет, кажется, неплохо. Студентов мало, уровень низковатый, хотя некоторые из студентов словенцы или кончали в Италии словенские школы. Но так — слушают, даже что-то спрашивают.

Помимо преподавания держу сейчас корректуру книги Влад. Ник. Топорова по-литовски о балтийской мифологии. Она должна выйти в Вильнюсе, в скором времени.

Мне бы очень хотелось нечто написать в словенский блок Славяноведения. Но я уже просто боюсь что-то обещать, со

inslav

всех сторон наваливаются разные дела, к тому же прибавилось бюрократии: я включен в какие-то университетские комиссии, которые занимаются непонятно чем. В принципе я мог бы дать или краткое описание истории словенского до Трубара (1550), или описание словенских мифологических студий (это был бы почти исключительно библиографический список). Но об этом у Вас, кажется, уже кто-то пишет (Станоник?). Но повторяю: боюсь обещать, чтобы не подвести Вас. Если выкрою время, обязательно нечто напишу (хоть маленькую рецензию на какую-нибудь новую книгу).

Желаю Вам всего доброго, держитесь!

Ваш Коля

24 апреля 1999 г.

Благодарность за книгу

Дорогая Светлана Михайловна,

большое спасибо за III том трудов Никиты Ильича с Вашей дарственной надписью. Это для меня очень ценно. Вчера у нас останавливался по пути в Россию Андр. Анат. Зализняк. Очень приятно поговорили, посмеялись, покатались по горам. Вас бы сюда!

Я, к сожалению, не в лучшей форме — за последний месяц три раза был в больнице: общее обследование, переутомление, потом что-то с ногой (почти не мог ходить) — то ли инфекция, то ли растяжение. Чувствую это переутомление настолько сильно, что, очевидно, сниму квартиру в Триесте, чтобы меньше ездить на поездах.

Надеюсь, что у вас все хорошо.

С наилучшими пожеланиями

Ваш Коля

1 мая 1999 г.

Апрельские новости

Милая Светлана Михайловна,

Вы даже не знаете, какую огромную радость доставляют мне Ваши письма!

inslav

Маму свою увижу на следующей неделе, Вам же желаю успешного Парижа — город, действительно, замечательный.

Югославские события показывают полное западное безумие и еще более полную некомпетентность и незнание ни славян, ни Балкан, ни восточной Европы. Тут как раз можно только кощунственно радоваться, что Н. И. уже в Ясной Поляне и всего этого не видит.

Неделю назад у меня проездом был Зализняк, который рассказывал о своих проблемах на границах: то словенцы у него паспорт унесли, то венгр на него косо поглядел, а уж о коварных поляках, кричащих в мегафон: «Zalyzniak obywatel Rosji nie chciał pokazać paszportu», я и не говорю.

Пишите, дорогая СМ!

Ваш Коля

9 мая 1999 г.
Майские новости

Дорогая Светлана Михайловна,

рад, что Вы побывали в Париже. То, что я «хвораю», действительно радует мало, но это сказывается переутомление последних напряженных лет работы. Сейчас я снял квартиру в Триесте, надеюсь несколько меньше ездить туда-сюда и обрести «былую» форму.

Мама моя сейчас у нас, передает Вам большой привет. Привезла мне Ваш юбилейный сборник. По-моему, он очень хорошо издан. Приятно!

Дуличенко мне писал, спрашивал мои «куррикулярные данные».

Я кончаю свои курсы 20-го мая, потом экзамены, потом надеюсь на отдых и на сибаритство. Постараюсь и придумать нечто для участия в словенском блоке.

Съезжу в Любляну.

Пишите, как Вы,

как всегда с наилучшими пожеланиями,

Ваш Коля

inslav

24 мая 1999 г.
Майские новости 2

Дорогая Светлана Михайловна,

я в своих удинско-триестско-южнотирольских перемещениях уже запутался настолько, что даже не помню, ответил ли Вам на Ваше последнее письмо. Дело в том, что в Удине почта совсем не работает, а в Триесте, где я сейчас квартирую большую часть времени, я ее смотрю сложным образом (не буду описывать технических подробностей, чтобы Вас не утомлять) у одной своей знакомой, но отвечаю крайне редко, ибо за эти мои «развлечения» должна платить она.

Кончаю удинские курсы, потом — экзамены, потом — заслуженный отдых...

А что у Вас? Поздравления Ане Плотниковой — сердечные, искренние и неформальные!

Пишите,
с наилучшими пожеланиями
Ваш Коля

2 июня 1999 г.
Начало июня

Милая Светлана Михайловна,

спасибо за письмо и за заботы в связи с рецензией на мою книгу! Для меня все это и приятно, и почетно.

С Торкаром я говорил по телефону несколько дней назад, так что надеюсь, что с ним ничего не случилось. Между нами говоря, у него очень плохие отношения с руководством, и быть может, его «неответы» вызваны этим. Парадокс ситуации заключается в том, что он сейчас бесспорно первый специалист по (топ)ономастике в Словении, но некая его природная медлительность помешала ему сделать карьеру, защитить диссертацию и тд.

Из других словенцев регулярно мне пишет Мирьям Менцей, другие же как-то пропали. Но вообще летом в южных краях жизнь затихает.

Я сейчас в Триесте, сегодня еду в Удине на экзамены.

inslav

С аполитичной грустью слежу за югославскими событиями. Безумие. Вспоминаю Никиту Ильича. Даже в каком-то ностальгическом приступе перечитал его воспоминания о Белграде в «Живой старине». А есть ли более полный вариант его мемуаров?

Всего Вам доброго,

Ваш Коля

19 ноября 1999 г.
Привет из Удине

Дорогая Светлана Михайловна,

спасибо за письмо и за теплые слова о моих скромных рецензиях. Страницы я Вам обязательно дошлю.

Я начал свой курс в Удине (о словенских протестантах, 16 век), студентов немного, что и хорошо. К сожалению, в августе я три недели лежал в больнице, но сейчас чувствую себя вполне сносно.

Что нового у Вас?

С наилучшими пожеланиями,

Ваш Коля

5 января 2000 г.
Приветы к Новому году и Рождеству

Дорогая Светлана Михайловна,

спасибо Вам за поздравления и благопожелания. Я же поздравляю Вас и Ваших с приближающимся Рождеством. Каникулы провел дома в Южном Тироле, в Триесте, был дважды в Словении (где видел передающего Вам пламенные приветы Торкара), сейчас пишу из Удине по пути в Южный Тироль.

Спасибо за приглашения участвовать в Ваших изданиях. Постараюсь что-нибудь создать, хотя этот год у меня будет напряженным: курсы в Удине, supplenza по славянской филологии в Вероне (замещаю Бонаццу, взявшего академический отпуск на год), редактирование SmS и Res Balticae.

Счастливо Вам! Пишите, пожалуйста,

Ваш Коля

inslav

14 февраля 2001 г.
После перерыва

Дорогая Светлана Михайловна,

спасибо за Ваше теплое и интересное письмо, а также за согласие войти в editorial board Studia mythologica Slavica. По правде говоря, меня больше заботит уровень журнала и состав авторов (не говоря уже об отсутствии опечаток). Финансовых проблем у нас как раз нет, и именно поэтому хочется, чтобы на дающиеся деньги было можно публиковать что-нибудь стоящее. Я как раз вчера вечером вернулся из Любляны с заседания редколлегии. Номер почти готов (статьи Топорова, Эккерта, Шмитка, Кропей, моя и тд.), но будем очень рады и какому-нибудь дару из России.

Теплые приветы Вам шлет Сильво Торкар, который назначен ответственным секретарем оргкомитета съезда славистов в Любляне. Приятно, что у вас выходит столько интересных книг. Что-то ко мне попадает, а что-то нет, к сожалению. Буду пытаться заказать (через маму или официально через университет) книги Виноградовой, Агапкиной и Левкиевской. Славянских древностей у меня тоже только первый номер. Что-то подотстал.

Пишите, дорогая Светлана Михайловна, если у Вас будет время. Кстати, у Вас есть SmS? Я бы послал несколько экземпляров Вам и для института. Было бы интересно узнать, собирается ли Лена Левкиевская продолжать сотрудничать с нами, или мы для нее по-прежнему — отрезанный ломоть?

Всего самого доброго,
Ваш Коля

2 апреля 2002 г.

Дорогая Светлана Михайловна,

необыкновенно приятно было получить Ваше милое и интересное письмо. Извините, что отвечаю с таким опозданием — две недели провалялся в больнице на обследовании. Сейчас, кажется, все в порядке.

Рад, что Вы получили SmS 4 <Studia mythologica Slavica>. Мы очень надеемся на Ваше (вас всех) сотрудничество. Я тихо воюю со словенцами, которые идеально выполняют сроки,

inslav

но мало заботятся о содержании. Кроме того, над нами нависла реальная угроза того, что высокое начальство, дающее деньги на журнал, захочет сделать его весь англоязычным, что мне кажется величайшим абсурдом. У меня в этом году очень много лекций в Удине (история языка и курс о словенских грамматиках XVIII века). Кроме того, в этом семестре я еще читаю этнологию славян в Люблянском университете (вместо Мирьям Менцей, уехавшей в Германию). Вот где мне добрую службу служат и «Славянские древности», и «Славянская мифология». Большое спасибо за второе издание словаря!

Из-за загруженности преподаванием писать и читать практически не удается. В этом году я написал одну маленькую статейку и две рецензии. Правда, скоро в Триесте должен выйти по-словенски сборник моих статей о мифологии (в основном словенской), но это в большинстве своем старый, уже опубликованный на других языках и лишь немного переработанный материал. Летом надеюсь возобновить более серьезные штудии и, очевидно, на этот раз балтийские.

Я тоже часто и с теплотой вспоминаю нашу встречу в Любляне. Надеюсь, что такие встречи повторятся — как в Любляне, так и в других точках земного шара.

Дорогая Светлана Михайловна! Большой привет всем нашим, а Вам желаю здоровья, сил, оптимизма. Буду очень рад получить от Вас весточку.

Всегда искренне Ваш
Коля Михайлов

19 июня 2007 г.

Дорогая Светлана Михайловна,

пишу Вам после долгого молчания, зато со своего рабочего места в Удине, находясь наконец в хорошей физической и психической форме. Несказанно рад, что вернулся в привычный для меня контекст и ритм жизни, что вновь приступил к работе. Излишне говорить, что время, проведенное в Москве, было для меня крайне тяжелым, но теперь, слава Богу, как я надеюсь, все не самое лучшее действительно позади. В будущем году я кроме словенского буду преподавать — horribile

inslav

dictu! — странный предмет, называемый «украинская цивилизация». Что это такое, никто не знает, это явно политический ход, связанный с возрастающим интересом Запада к Украине, а также с тем, что вся северная Италия кишит симпатичными хохлушками среднего возраста, которые здесь ухаживают в основном за лежачими больными. Идешь по улицам и кажется, что ты в Ивано-Франківське. Как и полагается в Италии, у меня, разумеется, никто не спросил, знаю ли я украинский и имею ли какое-нибудь представление об украинской цивилизации. К счастью, мой дедушка (мамин папа) родился на Украине, был билингвом, а работать начал как актер в украинском театре в Днепропетровске. Когда я был маленьким, он говорил со мной по-украински и читал мне книжки. Так что нечто осталось! Посмотрим...

На прошлой неделе был в Любляне, виделся с Моникой, Сильво, всеми остальными. Все спрашивали о Вас. Матичетов еще весьма активен, дай Бог ему здоровья. Не забывайте, пожалуйста, о своем участии в SmS. В этом году выходит юбилейный 10 номер. Время летит... Мой бывший директор департамента Ремо Факкани обратился ко мне с просьбой где-нибудь достать вашу статью под приблизительным названием «Вторичное погребение в зеркале этнографии», Природа 7, 1998. Существует ли она в природе (простите за каламбур)? Можно ли ее как-нибудь достать?

Если у Вас есть немного времени, напишите мне, пожалуйста, пару строк.

Всегда помню о Вас.

С самыми наилучшими пожеланиями

Ваш Коля

27 июня 2007 г.
Re: Приветы из Москвы

Дорогая Светлана Михайловна,

большое спасибо за — как всегда — теплое письмо и статью для Факкани. Хотя Вы и жалуетесь, очень радует, что Вы так много ездите и занимаетесь. Это ведь все-таки, наверное, приятно. Я, в свою очередь, в начале июля, очевидно, опять поеду в Любляну, заниматься SmS. Примерно в это же время

inslav

собираюсь посетить Тоскану, где увижусь с Гардзонио, а в августе, возможно, на короткий срок в Литву.

От мамы знаю, что над Домом Балтрушайтиса сгущаются тучи, что с отъездом Будрайтиса, по всей вероятности, все прикроют. Как это грустно!

Крепко Вас обнимаю,
держитесь, пожалуйста!

Ваш Коля

4 сентября 2008 г.
Re: Спасибо за письмо

Дорогая Светлана Михайловна,

после долгого перерыва объявляюсь. Как Вы? Я, увы, все еще мучаюсь на костылях и из-за этого вынужден отказаться от Македонии, в которую Вы наверняка едете. Соскучился по Вас, по сектору, по интенсивной научной жизни.

В этом году буду опять преподавать украинистику, что, с одной стороны, меня интересует, направление перспективное, с другой — жалко отдаляться от словенистики.

Самый теплый привет всем.
Ваш
Коля

28 ноября 2008 г.
Удине–Москва

Дорогая Светлана Михайловна,

как Вы? Давно Вам не писал. Знаю, что охридский съезд прошел вроде бы успешно. Очень рад, если это так.

Вышли «Studia mythologica Slavica» 11. Думаю, что Моника Кропей уже послала Вам некоторое количество экземпляров. Сейчас готовится nr.12. Очень просим Ваш сектор об участии (в 11 номере — ни одной статьи из России).

Моя жизнь спокойна и аморфна. Наконец, избавился от костылей и «поковыливаю» по Удине; раз в неделю выбираюсь в Словению в Нову Горицу в библиотеку. Думаю в бли-

inslav

жайшем будущем возобновить и активизировать свои словенистические штудии.

Пишите, если будет время и желание,
всегда Ваш

Коля

3 декабря 2008 г.
Удине–Москва

Дорогая Светлана Михайловна,

большое спасибо Вам за как всегда теплое и доброе письмо. Что же касается сборника, подготавливаемого Раденковичем, то я полагал, что это должен был быть сюрприз. О македонском съезде я много слышал с самых разных сторон — от Сильво, Стефано Гардзонио, Маши Завьяловой, Сергея Темчинаса. Надо сказать, что все в целом довольны, но, как кажется, больше Охридом, чем самой славистикой. Моника и мне подарила свою книгу. Она — молодец, много работает, и, конечно, книга заслуживает рецензии. В ней, правда, есть незначительные неточности (в частности, Моника мало знакома с тем, что делалось в России), но думаю, что это не умаляет ценности этой работы.

Я после годовой эпопеи с ногой постепенно прихожу в себя. Очень хочется вновь втянуться в работу. Хочу возобновить занятия словенистикой, кроме того в последнее время подучил фриульский и начал немного заниматься вымершим далматинским (романским). Посмотрим, что из этого выйдет. Как-то с многолетним опозданием начинаю понимать, что у нас все-таки порядочная глушь в смысле научного общения, хотя, казалось бы, с электронной почтой и скайпом все близко, но живого общения часто не хватает. Хорошо еще, что Любляна сравнительно близко.

В январе ко мне, кажется, собирается мама. Думаю, что Вашу книжку, за которую я буду очень благодарен, можно передать ей.

Крепко Вас обнимаю,
всегда Ваш,

Коля

inslav

11 февраля 2009 г.
Спасибо

Дорогая Светлана Михайловна,

прежде всего хочу Вас поблагодарить за Вашу замечательную книгу, которую мне передала мама — спасибо большое!

Визит мамы, кажется, прошел хорошо, она довольна, хотя меня несколько беспокоит ее нога — передвигается она с трудом.

У меня здесь тянутся довольно унылые университетские будни. Из-за кризиса урезают научные фонды, которых и до этого было негусто. Сильво Торкар подбивает меня написать по-словенски учебник славянской мифологии. Может быть, дабы прервать свое творческое бесплодие, займусь этим.

Надеюсь, что у Вас все хорошо, часто Вас вспоминаю.

Обнимаю Вас,

Ваш Коля

18 февраля 2009 г.
Re: Привет из Москвы

Дорогая Светлана Михайловна,

спасибо за Ваше доброе, ободряющее письмо. О творческом бесплодии постараюсь не думать, но, конечно, моя продуктивность сильно понизилась. Очевидно, я выложился 10 лет назад со словенскими рукописями, а потом избрал неверную тактику многоязычного тиражирования старых вещей. Действительно сейчас скорее всего займусь писанием о славянской мифологии, тем более что Сильво Торкар очень напирает и даже по собственному почину занимается поисками издателя.

У нас в этом году — прекрасная солнечная и в меру прохладная зима, а в университете по настроению скорее осень. Все напуганы кризисом, нам урезали научные фонды до минимума, и поскольку итальянцы — люди впечатлительные, все ходят, повесив нос.

Вчера получил от Раденковича Ваш фестшрифт и очень ему порадовался, много интересного, а для меня — честь в нем участвовать.

Надеюсь, у Вас все хорошо, крепко обнимаю,

Ваш Коля

inslav

Вспоминая друга

Жизнь свела меня с Николаем Михайловым в ту пору, когда личный опыт еще не позволял оценить его интеллектуальный потенциал, да и сами размышления на подобные темы были невозможны: шел сентябрь 1973 г., мы оказались в 1«Б» классе 12-й спецшколы. К тому же очень скоро выяснилось, что мой дед — инженер-строитель и его отец — архитектор — хорошо знакомы по работе.

Правда, в начальной школе близкой дружбы у нас не сложилось. Возможно, существовала какая-то сейчас уже плохо объяснимая дистанция из-за Колиной блестящей учебы, что мне в те годы почему-то казалось занятием, не слишком достойным нормального человека.

В итоге причиной нашего сближения стал не интерес к книгам, гуманитарным дисциплинам или французскому языку, а неожиданно проснувшееся в конце 3-го класса увлечение хоккеем и футболом.

К тому времени Коля с другим одноклассником, Леней Головко, уже являлись специалистами в данной области и привлекали всеобщее внимание на переменах оживленным обсуждением состоявшихся накануне игр.

Вскоре, благодаря им, увлечение футболом охватило всю мужскую часть класса, и от обсуждения телетрансляций мы быстро перешли к делу — собственным играм после уроков. И сразу выяснилось, что Коля и Леонид оказались едва ли не лучшими игроками всей школы.

Насколько мне известно, все наши одноклассники после школы быстро «завязали» с игрой в футбол. У меня все сложилось по-другому: футбол стал едва ли не главным увлечением моей жизни, которым я обязан Николаю.

inslav

Да и другое «пожизненное» увлечение — творчеством В. Высоцкого и А. Галича — возникло в старших классах, если не под Колиным влиянием, то, по крайней мере, при его непосредственном участии. Память у него была прекрасная, и он мог молниеносно, точно и с удовольствием процитировать четверостишие Высоцкого, увидев подходящую для этого ситуацию во время прогулки по Арбату.

Мы продолжали очень тесно общаться и по окончании школы, поскольку и жили по соседству, и учились в одном корпусе МГУ. Он — на филологическом, а я — на историческом факультете. Мы всегда находили темы для общения — и во время прогулок по Арбату, и во время его приездов ко мне на дачу. Коля не чуждался никакой работы, был рад помочь: помню, как в один из таких визитов он целый день красил со мной батареи.

В общем, можно сказать, что мы вступали во взрослую жизнь, постоянно обмениваясь впечатлениями о новых знакомых, новых отношениях, новом чувстве большей личной свободы, которое в 1985–1986 гг. стало постепенно проникать в жизнь каждого стремившегося к ней человека.

Хотя мы не виделись на протяжении двух лет моей службы в армии на Дальнем Востоке (1986–1988 гг.), наша переписка всегда была наполнена юмором и пересказом каких-либо забавных эпизодов.

К сожалению, после моего возвращения из армии наши встречи были уже не столь частыми, тем более что меня сразу увлекли новые занятия, далекие от науки. Для Николая же научно-исследовательская деятельность, вероятно, еще со старших классов школы стала главным делом его жизни.

Помню, при встречах ясно ощущались и эти различия в мировосприятии, и разные цели, и разный жизненный ритм. Но, несмотря на редкость этих встреч и ворчание Николая по поводу моего образа жизни, мы парадоксальным образом моментально находили общий язык и темы для длительных бесед.

Это абсолютное взаимопонимание, как мне представляется, сделало нашу дружбу совершенно неформальной в последующие годы, несмотря на то, что впервые после его отъезда из России в Италию осенью 1990 г. мы увиделись лишь в мае 1995 г. в Инсбруке.

inslav

После его недолгого визита в Москву в том же году вновь последовал значительный перерыв в общении, которое поддерживалось лишь редкими беседами по телефону.

Однако с начала 2000-х годов мы стали видеться чаще: несколько раз я посещал его в Италии, по разу мы вместе путешествовали по Испании, Словении и югу Франции, дважды — по Литве.

Должен сказать, что для меня, историка по образованию, эти поездки в компании ученого-филолога с такой блестящей эрудицией были чрезвычайно полезны. Его познания в топонимике и ономастике не раз помогали заполнить белые пятна в понимании истории тех мест, что мы посещали. Поездки в смешанные и пограничные лингвистические зоны (например, в Пиренеи или города по обе стороны итало-словенской границы) в этом плане всегда представляли особый интерес.

Во время этих путешествий история и футбол, за которым он продолжал внимательно следить, неизменно оставались основными темами наших бесед. Поразительным образом я всегда находил в нем адекватного собеседника в разговорах об истории раннего Средневековья или о моем бизнесе, хотя он, казалось бы, был далек и от российских реалий вообще, и от коммерции в частности.

Эти поездки так хорошо отложились в памяти еще и благодаря Колиной необыкновенной наблюдательности и чувству юмора. Помню, как его остроумные замечания по поводу работы 4-х человек на вокзале в Триесте, ухитрившихся уложить за 40 минут одну лишь шпалу при невообразимом количестве лишних и абсолютно комичных движений, помогли скрасить часовое ожидание поезда до Венеции. А его артистические комментарии к моему торгу с продавцом люстр на о. Мурано вообще превратили эту и без того довольно смешную сцену в целый спектакль. Более того, Николай еще несколько дней пародировал хозяина магазина, который около часа рассказывал нам, как и что он ел в различных странах на протяжении последних лет.

Приехав к нему однажды из Женевы, я около часа оформлял аренду машины на вокзале в Триесте, поскольку служащий заявлял, что никогда не видел кириллицы, и опасался несоответствия информации на моих правах на русском и

inslav

французском языке. Задержка грозила резко сократить время, отведенное на визит в Равенну. Поэтому я в какой-то момент утратил интерес к предмету дискуссии и был готов перейти к аргументам физического характера. Лишь Колины шутки помогли в тот раз разрядить атмосферу и оказались для служащего более вескими доводами, чем мои разъяснения. Помню, как он участливо с едва заметным сарказмом спросил итальянца, как тот действует при виде греческих прав (по-моему, Греция в тот год председательствовала в Евросоюзе). Обескураженный оппонент растерянно ответил, что никогда не видел греков, и в конце концов дал мне машину.

Не знаю, находил ли Коля подобные смешные эпизоды, или они находили его, но сегодня, вспоминая о совместных путешествиях, я почему-то в первую очередь мысленно обращаюсь именно к ним. Мне представляется, что подобное восприятие деталей характерно для талантливого и очень тонко чувствующего все многообразие жизни человека. Наверное, отсюда и его способность органически включаться в разговор о проблемах становления феодальной собственности в Европе IX века или о проблемах падения аргентинских рынков летом 2001 г.

Во время наших поездок всегда остро стояла лишь одна проблема — согласовать взаимоприемлемую скорость передвижения и план осмотра достопримечательностей. Едва приехав в какой-нибудь город, я уже мысленно просчитывал расстояние до следующего объекта, а мой спутник настаивал на более обстоятельном осмотре. Кроме того, он крайне неохотно соглашался на отклонения от заранее намеченного маршрута.

Вспоминаю, как мы за несколько часов пронеслись от Арля до Нарбонны с заездами в Ним и Монпелье. Там меня посетила мысль успеть еще и в Каркасонн, и к развалинам замка Монсегюр, поэтому я объявил, что мы ночуем в Нарбонне. До сих пор не могу понять, каким образом, но Коле в течение нескольких минут удалось переубедить меня, и мы вернулись в Прованс, чтобы на следующий день вновь двинуться в сторону Пиренеев.

Незадолго до этого с целью расширения словарного запаса я прочел в оригинале «Крестного отца» Марио Пьюзо.

inslav

Подчинившись Колиным уговорам, я на обратном пути в Арль вспоминал о том, как автор романа умело оперировал глаголами «to persuade», «to convince», «to reason into», стремясь показать всю гамму возможностей убеждения от настойчивого давления до спокойного использования простых логических доводов. И хотя мне всегда был более понятен первый путь, благодаря Николаю я на собственном примере почувствовал эффективность последнего. В тот раз я отметил для себя внешне неброскую черту Колиного характера — умение «мягко, но твердо» настоять на своем с помощью доводов объективной логики.

***

В последний раз мы говорили по телефону в четверг 20 мая 2010 г. Настроения вести длительную беседу не было, но, повесив трубку, я ощутил прилив положительных эмоций от Колиного приглашения приехать к нему в июле в Литву.

Увы, в тот момент я не мог предположить, что эта беседа была последней, а вместо Литвы мне всего через неделю предстоит поездка в Удине по столь трагическому поводу.

...Остается память. И эта поездка в город, где он жил и работал многие годы, общение с его друзьями и коллегами — последнее, что удалось вырвать для нее у трагических обстоятельств.

Александр Решин

inslav

inslav



Николай Михайлов и Владимир Николаевич Топоров
(Валентиновка, май 1988)



Николай Михайлов и Татьяна Владимировна Цивьян
(Белладжо, июнь 1989)

inslav



Николай Михайлов и Светлана Михайловна Толстая
(Любляна, 1998)



Николай Михайлов и Стефано Гардзонио
(Вольтерра, октябрь 1998)

inslav

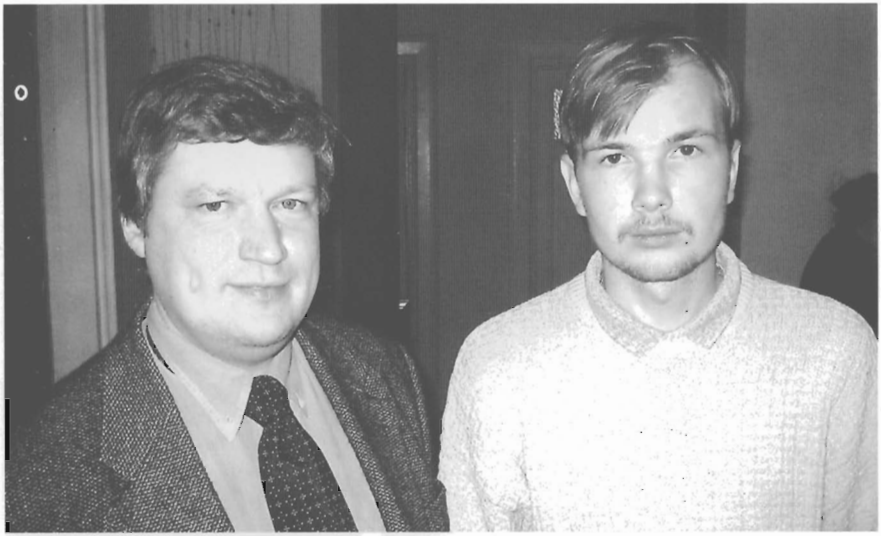


Николай Михайлов и Мириам Менцей



Николай Михайлов и П.-У. Дини
(Турин, 2007)

inslav



Николай Михайлов и Максим Макарцев
(Москва, «Дом Балтрушайтиса», декабрь 2006)



Николай Михайлов и Мария Завьялова
(Чивидале, апрель 2009)

inslav

Silvo Torkar
(Univerza v Ljubljani)

Psl. **terba* : **terbiti* v slovenski izantroponimski toponimiji

Miklošič v razpravi o slovanskih osebnih imenih (1927: 107) in v razpravi o tvorbi krajevnih imen iz osebnih (1927: 181) navaja osnovo *Trěb-* oz. *trěbъ* s pomenom *idoneum esse* 'biti primeren' in jo vzporeja s starocerkvenoslovanskim pridevnikom *potrěbьnъ* s pomenom *opportunus* 'primeren'. V svoji razpravi o slovanskih krajevnih imenih iz apelativov pa je Miklošič naštel vrsto toponimov, ki po njegovem izhajajo iz glagola *trebiti* 'čistiti, krčiti' (1927: 330). Starejše generacije slavistov-onomastov (Skok, Brückner, Taszycki, Rospond) so pri razlagi antroponimov na **Trěb-* večinoma sledile Miklošiču. Tudi Kronsteiner (1975: 75–77) pri antroponimih na **Trěb-* razlaga koren *trěb-* kot 'würdig, geeignet', torej 'vreden, primeren'. Bezlaj (1961: 269) priznava, da je pri izpeljankah iz osnove *trěb-* težko ugotoviti, kje je meja med apelativi in antroponimi in da tudi semantično imena niso vedno jasna. Poleg pomena 'krčiti' pride namreč v poštev tudi pomen 'žrtvovati'. Nekateri etimologi, npr. Vasmer (1987: 96) in Kurkina (pri Švedovi 2007: 997) ostajajo pri Miklošičevem mnenju, da sta *treba* 'potreba' in *trebiti* 'čistiti, krčiti' etimološko povezana. Nasprotno pa Boryś (2005: 648) meni, da pomenske težave govorijo proti njuni etimološki povezavi. Toporov (1993: 57) izpeljuje slovansko ime **Terběmirъ* iz psl. **terba* 'žrtev', 'obred', kar je izpeljano iz glagola **terbiti* 'trebiti'. Tudi mlajši poljski onomasti (Cieślikowa 2000: 326) razlagajo imena *Trzebiebor* ipd. iz psl. **terba* 'čiščenje, trebljenje; žrtev' oz. **terbiti* 'krčiti, trebiti, čistiti'. Snoj (M. S. pri Bezlaju 2005: 217) je podobno kot že nekdaj Miklošič in Bezlaj izrazil mnenje, da je v zemljepisnih imenih težko razlikovati med osnovo iz glagola *trebíti* 'krčiti gozd' in tvorbami iz antroponimov *Trěběgojь* ipd. Pozneje (Snoj 2009: 434–438) se je pri večini etimologiziranih toponimov na *Treb-*

inslav

začel odločneje nagibati v prid izantroponimskega izvora teh imen, ni pa razložil pomena osnove *trěb-* v antroponimih.

Na podlagi pretresa slovenskih toponimov na *Treb-* in primerjave z drugim slovanskim gradivom lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da velika večina izvira iz slovanskih antroponimov. Še vedno pa ostaja nerazrešeno vprašanje, ali je treba v podstavi *Treb-* videti apelativ *trěba* v pomenu 'žrtev, obred, daritev bogovom' ali pa morda osnovo glagola *potrebovati*. V nadaljnjem besedilu izhajam iz predpostavke, da gre v teh antroponimih za pomen poganske daritve bogovom.

V protoslovenskih Brižinskih spomenikih je izpričana sintagma *trebu tuorim* 'malikujemo', 'žrtvujemo' (BS 2006). *Trěba* je izpeljana iz glagola **terbiti* 'trebiti, čistiti, krčiti', zato je žrtvovanje mogoče razumeti kot »očiščevalno dejanje« (Toporov 1993: 57; M. S. pri Bezlaju 2005: 217). Na slovenskem etničnem prostoru je nastalo razmeroma veliko število toponimov, ki izvirajo iz slovanskih antroponimov s sestavino *trěba*. Skupaj z Brižinskimi spomeniki nas spominjajo na čase, ko so slovenski predniki — še stoletja dolgo po pokristjanjenju — ohranjali podedovani slovanski antroponimski fond. Toponimi, v katerih bi se leksem *trěba* ohranjal brez antroponimskega posredništva, kot se to domneva za mikrotoponim *Trebišća* pod goro Perun v Istri (Belaj 2006: 29), za slovensko ozemlje niso izpričani.

V slovanskem antroponimikonu (Svoboda 1964: 89) je znanih dvanajst dvočlenskih osebnih imen na *Treb-*, in sicer: **Trěbobądъ*, **Trěběborъ*, **Trěbibratrъ*, **Trěběgojь*, **Trěběgostь*, **Trěběmirъ*, **Trěběmyslь*, **Trěbiněgъ*, **Trěboradъ*, **Trěběslavъ*, **Trěbovidъ*, **Trěbovitъ*. Od njih je za slovensko ozemlje v virih neposredno izpričanih sedem (**Trěběborъ*, **Trěbibratrъ*, **Trěběgojь*, **Trěběgostь*, **Trěběmirъ*, **Trěbiněgъ*, **Trěbovidъ*), štiri od teh pa posredno — v toponimiji (**Trěběgojь*, **Trěběmirъ*, **Trěběgostь*, **Trěbovidъ*).

Iz zloženih imen na *Treb-* so nastala okrajšana oz. hipokoristična imena, ki so prav tako izpričana v virih neposredno (osem), medtem ko jih v toponimiji prepoznamo trinajst. Prav iz okrajšanih antroponimov je nastala velika večina — 28 — slovenskih toponimov na *Treb-*.

Izjema so pogostni mikrotoponimi *Trebeš*, *Trebež*, *Trebeže*, *Trebeži* in *Trebišče*, ki predstavljajo le onimizirane apelative *trebež*, *trebišče*, tvorjene iz glagola *trebiti* v pomenu 'krčiti zemljišče'.

inslav

V virih izpričani antroponimi (rekonstrukcija Kronsteiner 1975: 75–77):

**Trěbъlь* (*Trebel*, 9. st., Salzburg), **Trěběšъ* (*Trebes*, 12. st., Štajerska), **Trěbějica* (*Trebeiza*, 1030, Štajerska), **Trěbinъ* (*Trevino*, *Trewin*, 1042, 1175, Štajerska), **Trěbišinъ* (*Trebizin*, 928), **Trěbišьnikъ* (*Trebiznec*, 864, Koroška), **Trěbьcь* (*Treuiz*, 995–1005, Koroška), **Trěbъ* (*Drebi*, 12. st., Koroška).

V slovenski toponimiji izpričani antroponimi (rekonstrukcija avtorja):

**Trěbъ*: Trbovlje, Trebnja Gorica, Trebnje, Trebanjski Vrh, Trebnji vrh, Trabinja, Trebinja, Trebljenje; hdn Trebnik
**Trěbьcь*: Trebča vas, Trebče
**Trebъlь*: Trebeljevo (Malo, Veliko), Trebelno
**Trěběnьcь*: Trebenče
**Trěběničь*: Trabenče
**Trěběšъ*: Trabesinje, Trebeša vas, Trebeše
**Trěbęta*: Trpčane, Trebče
**Trěbilь*: Tarbilj (Dolenji, Gorenji)
**Trěbinъ*: Trbinc
**Trěbojь*: Trboje
**Trěbonъ*: Trbonje
**Trěbuhъ*: Trebuša (Dolenja, Gorenja), Trebuška vas, Trebuhinja
**Trěbutъ*: Tribuče

Slovar toponimov:

Tarbilj, Gorenji in Dolenji, it. *Tribil*, nar. tudi **Tarbij**, o. *Srednje* v dolini Idrije, imenske oblike: *v Tarbílju*, *tarbíljski*, *Tarbiljáni*, 1305 *Trebil*, 1373 *Tribili*, 1780 *Tribil*.

< **Trěbil-jь* < atn **Trěbilь* k atn **Trěběgojь*, **Trěběmirъ* itd.

V današnjih slovenskih priimkih redko zasledimo pripono *-il* (*Dražil*) in njeno različico *-ila*: (*Dobrila*, *Črnila*). Pač pa je antroponimska pripona *-il* dobro izpričana npr. v makedonski toponimiji: *Brailovo* (< **Brail* < **Bratislav*, **Bratimir*), *Vladilovci* (< **Vladil* < **Vladislav*), *Gostilovac* (< **Gostil* < **Gostimir*), *Gradil* (< **Gradislav*), *Židilovo* (< **Židil* < **Židislav*), *Pribilci* (< **Pribil* < **Pribislav*), *Stanilkovec* (izvir) (< **Stanil* < **Stanislav*).

Trabenče, nem. *Trabenig*, pri Beljaku, imenske oblike: v *Trabénčah* (drugih ni).

< **Trěběniči* < hpk **Trěběnъ*.

inslav

Trebenče, o. Cerkno, prej o. Idrija, imenske oblike: v *Trebénčah*, *trébenški/trebenčánski*, *Trebenčáni/Trebénčani*, 1377 *Trebenca*, 1515 *Trebentscha*, 1600 *Trabenz*, 1780 *Trebenzh.*

< **Trěběnьc-je* + *-jane* < hpk **Trěběnьcь*.

Trabesinje, nem. *Trabesing*, pri Kotmari vasi, imenske oblike: v *Trabésinjah*, kraj. pog. *trabésinjski*, *Trabésinjčani*, 1125–47 *Treuessinum*, 1361 *Trebesyn*, 1411 *Trebezzen*. K temu tpn prim. še *Trebesinje*, nem. *Trebesing*, ponemčeni kraj sev. od Milštatskega jez. na Kor., 1206 *Trebgozingen*, 1307 *Trebezing* (Kranzmayer 1958: 226).

< **Trěběš-ynje* + *-jane* < hpk **Trěběšъ*. Prim. tpn *Trebeše*.

Trabinja, nem. *Trabina*, nad Grpičami pri Beljaku, tudi **Trabína**, imenske oblike: na *Trabínji* (drugih ni).

< **Trěb-ynja* (*vьsь*) < hpk **Trěbъ*.

Trebinja 1, nem. *Treffen*, pri Beljaku, kraj. pog. **Trabínja**, imenske oblike: v *Trebínji*, *Trebínjčani*, 860, 1051, 1057 *Trebina*, 1161 *Treven*, 1163 *Treuen*, 1199 *Trebena*, 1250 *Treuen*.

< **Trěb-ynja* (*vьsь*) < hpk **Trěbъ*.

Kraj ima enake stare historične zapise kot *Trebnje* na Dolenjskem (1163 *Treuen*, 1290 *Trefen*, 1437 *Treben*, 1474 *Trebin*). Miklošič (1927: 330) in Ramovš (1936: 35) sta obe krajevni imeni rekonstruirala kot **Trěbьno*. Miklošič ju je (enako kot tpn *Trboje*, *Trbovlje*, *Trebija*, *Trebelno*, *Trbinc*, *Trebča vas*) izpeljeval iz osnove glagola *trebiti* v pomenu 'krčiti, pridobivati obdelovalno zemljo'. Kranzmayer (1958: 226) rekonstruira ime *Trebínja* iz domnevnega predslovanskega imena **Treboniom*, češ da slovanska apelativna osnova *treb-* iz glagola *trebiti* ne pride v poštev, ker da gre, podobno kot pri *Trebinju* v Hercegovini, za stara kulturna tla (Kranzmayer 1956: 27, op. 46). S podobno motivacijo — da gre tako pri dolenjskem *Trebnjem* kot pri hercegovskem *Trebinju* za stara kulturna tla — zavrača tudi zgodovinar Gregor Čremošnik (1957: 325–327) izpeljevanje obeh imen iz osnove glagola *trebiti* v pomenu 'krčiti' in predlaga namesto tega občno ime *trěba* z arhaičnim pomenom 'žrtev, žrtvovanje, malikovanje'. Pohl (2010: 140) meni, da je ime *Trebinja* »verjetno slovanskega izvora« in izhaja iz glagola *trebiti* 'krčiti gozd' ali iz os. i. *Trebinъ* ipd.

Sodobna slovenska oblika in naglas imena *Trebínja* vendarle kažeta na izpeljavo z obrazilom *-yn'i*. Bezlaj (1976: 174) je na primeru imen *Strahinj* in *Tuhinj* ugotovil, da so to prvotno svojilni pridevniki, ki so se pozneje posamostalili. *Strahinj* je 'tisti, ki pripada osebi z imenom *Strah*', tako kot sta *gospodinja* in *boginja* 'tista, ki pripada *gospodu* oz. *bogu*'. *Trebinja* je potemtakem 'tista (vas, voda), ki pripada *Trebu*'.

inslav

Trebinja 2, nem. *Treffen*, pri Šentilju ob Dravi, imenske oblike: na *Trebínji*, *trebínjski*, *Trebínjčani*, kraj. pog. *Trebjánci*, *Trebnjánci*, ne premore historičnih zapisov.

< **Trěb-ynja* (*vьsь*) < hpk **Trěbъ*.

Med zemljepisna imena z istim priponskim obrazilom spadata tudi vodno in krajevno ime *Hudínja* pod Pohorjem (< **Hodynja* < **Hodъ*, 1025 *Chodinia*) ter vodno in krajevno ime *Mislínja* pod Pohorjem (< **Myslynja* < **Myslъ*, 1335 *Misling*).

Trbinc, o. Trebnje, imenske oblike: *na Trbíncu*, *trbínski*, *Trbínčani*; 1436 *Torbynnecz*, *Trybynnecz*, 1563–1570 *Trybiniz*, 1780 *Terbinecz*, 1825 *Terbinz* (k. o. Mirna).

< **Trěbin-ьcь* < hpk **Trěbinъ*. Prim. atn *Trebin* (1042 *Trevino* in 1175 *Trewin* na Štajerskem, Kronsteiner 1975: 77), hdn *Tbin* pri Kobaridu (1780 *Terbin bach*).

Trboje, o. Šenčur, prej o. Kranj, imenske oblike: *v Trbójah*, *trbójski*, *Trbójci*, 1118 *Trebesbach*, 1313 *Treffpach*, 1314 *Treffpach an der Sau in Chrayn*, 1340 *Trespach*, 1436 *Treboyach*, 1483 *Triboyan*, 1597 *Threwoiach oder Tresspach*, 1780 *Terboje*, FK 1826 *Terboie* (k. o. Trboje), 1843 *Treboje* (*Terboje*).

< **Trěboj-j-jane* < hpk **Trěbojь*. Glede hpk oblik na *-oj* prim. atn *Blagoj* (1259 *Vlagoy* v Gradcu), **Bogoj* v tpn *Bogojina*, **Ljuboj* v tpn *Liboje*, *Volkoj* (v 12. stol. *Wulcoy* v Leobnu) in v tpn *Vukovje*. Najstarejši zapis kaže na konkurenčni hpk **Trebeš*. Ramovš (pri Ilešiču 1933: 84) in za njim Snoj (2009: 434) s previdnostjo domnevata v podstavi atn **Trebobǫd* in se sklicujeta na češki tpn *Třebobuz* (< *Třebobud*).

Trbonje, o. Dravograd, imenske oblike: *v Trbónjah*, *trbónjski*, *Trbónjčani*, 1251 *Trebevnne*, 1345 *Trefunn*, 1376 *Trafim*, 1377 *Trafnn*, 1382 *Trafinn*, 1436 *Trafwun*, 1478 *Trefen*, 1480 *Traffynn*, 1780 *Trofin*, 1825 *Trofin* (k. o. Trbonje in k. o. Dravče), 1845 *v' Trebojnah*.

< **Trěbon-je* (*selo*, *pole*) < hpk **Trěbonъ*. Množinska oblika je najverjetneje poznega nastanka.

Prim. polj. tpn *Trzeboń*, danes *Trzebuń*, češ. tpn *Třeboň* (Rospond 1983: 140, Profous 1957: 362–363).

Trbovlje, o. Trbovlje, imenske oblike: v *Trbóvljah*, *trbóvski*, *Trbóvci*, okr. 1220–1230 *Trefeul*, 1265–1267 *Trevuol*, *Trevol*, 1302 *Triuella*, 1325 *Trifeul*, 1330 *Triueal*, 1426 *Triuel*, 1524 *Dryfayl*, 1582 *Triffail*, 1744 *Trieffthal*, 1780 *Trifail*, *Trifal*, 1823 *Trifail*, windisch *Terboulle*, FK 1825 *Trifail* (k. o. Trbovlje), 1845 *v' Trebouli*.

< **Trěb-ov-(l)-je* (*selo*, *pole*) < hpk **Trěbъ*. Ker historični zapisi Trbovelj od 13. do 19. stol. niti enkrat ne navajajo množinske oblike, upravičeno sklepamo, da je ta mlajši pojav, ki je nastal po

inslav

analogiji z drugimi bližnjimi množinskimi krajevnimi imeni. Na podoben način so tvorjeni tpn *Bodovlje, Gotovlje, Strahovlje, Vitovlje, Ždovlje.*

Skok (1924: 43) je ime že izvajal iz hpk *Trebo* k imenu *Trebegoj*, Bezlaj (1961: 268) pa se je bolj nagibal k razlagi iz občnega imena. Prim. tpn *Trebovljani* pri Bosanski Gradiški, *Trebovlje* v Makedoniji, *Terebovlja* v Ukrajini. Ukrajinski imenoslovec M. Hudaš (1995: 205) utemeljuje nastanek krajevnega imena *Terebovlja* (prvič izpričanega že l. 1097) iz osebnega imena *Trebov* — s pomočjo stare svojilne pripone *-jь*: *Terebov-ja* (vas, voda) > *Terebovlja*. V južnoslovanski tradiciji so res izpričana osebna imena *Radov, Milov, Dobrov, Dragov*. Tudi makedonska imenoslovka Ljubica Stankovska v svoji monografiji o treh starih svojilnih priponah v makedonski toponimiji (Stankovska 2002: 393) razlaga makedonsko krajevno ime *Trebovlje* na povsem enak način kot M. Hudaš, le da je makedonsko ime v srednjem spolu in se je svojilna pridevniška oblika *Trebov-l-je* nanašala na določilo »selo«.

Trebča vas, o. Žužemberk, prej o. Novo mesto, imenske oblike: v/pri *Trébči vasi, trébški, Trebčáni*, 1689 *Trepshavas*, 1744 *Triebsdorf*, 1780 *Trebsavasz, Trebschavasz.*

< **Trěbьc-ja vьsь* < hpk **Trěbьcь*.

Trebče, o. Bistrica ob Sotli, prej o. Šmarje pri Jelšah, imenske oblike: na *Trébčah, trébški, Trébčani*, 1352 *Triebcz*, 1480 *Trebetsch*, 1780 *Trepche*, FK 1825 *Trebitsch* (k. o. Trebče).

**Trěbьc-jь* + *-jane* < hpk **Trěbьcь*.

Trebče, it. *Trebiciano*, o. Trst, imenske oblike: *v Trébčah, trébenski, Trébenci*, 1352 de *Trebechano*, 1360 de *Trebecano*, 1368 de *Trebecan*, 1376 de *Trebechano*, 1397 de *Trebechan*, 1694 *Trebichian*, 1780 *Trepzha, Trepcha*, 1798 *Trebig.*

< **Trěbętje* + *-jane* < hpk **Trěbęta*.

Trebeljevo, Veliko, Malo, o. Ljubljana, imenske oblike: *v Trebeljévem, trebeljévski, Trebeljévci*, 1145 *Trebeleu*, 1348 *Trebelõu*, 1429 *Trewels*, 1444 *Trefela, Trebelach, Trebela*, 1457 *Trefelaw*, 1496 *Treboule, Trewole*, 1744 *Trebelevo*, 1780 *Trebeljovo, Treboljevo.*

< **Trěbъl-j-evo* < hpk **Trebъlь*.

Trebelno, o. Mokronog–Trebelno, prej o. Trebnje, imenske oblike: na *Trebélnem, trebélski/trebeljánski, Trebeljáni/Trebélci*, 1367 *Trobel*, 1425 *Trabel*, 1467 *Trobel*, 1496 *Trebel*, 1780 *Trebelno.*

< **Trěbъl-ьno* < hpk **Trebъlь*.

Trebelno pri Palovčah, o. Kamnik, imenske oblike: v *Trebélnem, trebélski, Trebélnčani*, 1291 *Trobol*, okr. 1400 *Drabellnym.*

Gl. tpn *Trebelno* zgoraj.

inslav

Trebeša vas, nem. *Treffelsdorf*, pri Celovcu, *v Trebéši vasi* (ni drugih imenskih oblik), 1134 *Treblasdorf*, 1264 *Trevelsdorf*.

< **Trěběša vьsь* < hpk **Trěběšь*.

Toponim *Trebeša vas* je nastal z adjektivizacijo hpk **Trěběšъ*. Prim. tpn *Boga vas*, *Kovača vas*, *Iga vas*, *Muha vas*, *Vavta vas*. Kranzmayer (1958: 226) izvaja ime iz os. i. **Trebeha*, Pohl (2010: 140) pa iz hpk **Trěbešь*. Atn *Trebes* je v virih izpričan v 12. stol. v Gornji Avstriji, Salzburgu in na Štajerskem (Kronsteiner 1975: 76). Historični zapisi kažejo na obstoj konkurenčnega obrazila *-ьlь-*.

Trebeše, o. Koper, imenske oblike: *v/pri Trebéšah*, *trebéški*, *Trebéšani*, 1250 *Tribasignae Berdae*, 1780 *Trebezze*.

< **Trěběš-jь* + *-jane* < hpk **Trěběšъ* k atn **Trěběgojь*, **Trěbovidъ*. Zapis iz l. 1250 kaže na konkurenčno imensko obliko **Trěběšynje bьrdo*, prim. tpn *Trabesinje*.

Trebija, o. Gorenja vas–Poljane, prej o. Škofja Loka, imenske oblike: na *Trebíji*, *trebíjski*, *Trebíjci*, naselje in potok, 1291 *in der Trebei*, 1315 *an der Triwei*, 1501 *Tribie*, *an der Therbay*, 1560 *Triebie*, 1744 *Terbija*, 1780 *Terbie*, *Terbya*, 1798 *Terbia*, 1825 *Terbia* (k. o. Trebija) 1843 *Trebija*.

< **Trěbid-ja* (*voda*) < hpk **Trebid* (< **Trěbovidъ*). *Trebija* spada v manjšo skupino zemljepisnih imen na *-ija*, ki jih je Bezlaj prav zaradi domnevne (tuje) pripone *-ija* skoraj brez izjeme uvrščal med substratna (Bezlaj 1967: 89): *Ljubíja*, *Trebíja*, *Drtíja*, *Medíja*. Toda vsaj nekatera od teh imen je mogoče razložiti kot tvorjenke s svojilno pripono *-jь* iz slovanskih zloženih osebnih imen z drugim elementom *-vid*. O tem se najlaže prepričamo, če vzamemo hidronim *Libóvija* v Prekmurju (Bezlaj 1961: 342) in ojkonim *Љубовија* v Srbiji, ki ju je moč brez težav razložiti s sufiksom *-jь* iz antroponima *Ljubovid* (prim. hidronim *Љубовиђа* pri kraju *Љубовија* v Srbiji, nekdanja hidronim in ojkonim *Любовижа* v novgorodski pokrajini (Vasiljev 2005: 71), več ojkonimov *Lubowidz*, *Lubowidza* in *Libidza* (< *Lubidza*) na Poljskem (NMP VI: 221–222), tpn *Ljubija* v Bosni.

Podobno smemo izvajati ojkonim *Trebíja* iz **Trěbovidъ* > **Trebid* > **Trebid-ja (voda)*, prim. nekdanjo vas *Теребовижа* pri Novgorodu (Vasiljev 2005: 71) < **Terebovid*, na Poljskem *Trzebidza* < *Trzebid* in *Trzebowidz* < **Trzebowid*; na Češkem *Třebiz*, ki ga Rospond (1983: 140) izvaja iz *Třebovid*; Kronsteiner (1975: 77) navaja osebno ime *Trebwit* na Štajerskem v 12. stol., rekonstruira ga v *Trebivit*, čeprav gre morda za *Trebovid*. Takšno razlago je v celoti sprejel tudi Snoj (2009: 436). *Trebija* je bila glede na modele tvorbe zemljepisnih imen prvotno vodno ime, ki je bilo pozneje preneseno na ime naselbine ob vodi, prim. *Godomlja*, *Hotenja*, *Hudinja*, *Mestinja*, *Mislinja* idr.

inslav

Trebljenje, nem. *Trieblach*, pri Šmarjeti v Rožu, tudi **Tréblje**, v *Trébljah*, imenske oblike: v *Trébljenjah*, tudi v *Trébljenju*, kraj. pog. *tréblovški*, *Tréblovčani*, 1675 *Tribeleh*, 1773 *Treblach*.

< **Trěbljane* < **Trěb-jь* + *-jane* < hpk **Trěbъ*. Tpn bi moral biti standardiziran kot *Trebljene*.

Trebnja Gorica, o. Ivančna Gorica, prej o. Grosuplje, imenske oblike: *v Trébnji Gorici*, *trebánjski*, *Trebánjci*, 1780 *Trebna Gora*.

**Trěb-ьn-ja gora* < hpk **Trěbъ*.

Trebnje, o. Trebnje, imenske oblike: *v Trébnjem*, *trebánjski*, *Trebánjci*, 1163 *Treuen*, 1290 *Trefen*, 1437 *Treben*, 1474 *Trebin*, 1689 *Trebno*, 1780 *Treffen* Kr. *Trebenje*, FK 1825 *Treffen* (k. o. Trebnje), 1843 *Trebno*.

< **Treb-ьn-je* < hpk **Trěbъ*. Tvorba s priponskim obrazilom *-ьn-*, včasih tudi v kombinaciji s svojilnim obrazilom *-jь*, je v slovenski toponimiji razmeroma pogostna, tipična je za določen areal (Dolenjska, Koroška), kot ugotavlja Snoj (2009: 61), vendar jo najdemo tudi na Štajerskem (*Desnjak*, *Skorišnjak*), Gorenjskem (*Bitnje*) in Primorskem (*Libušnje*). Izpričana je tudi v apelativni leksiki, prim. *kokošnjak*, *čebelnjak*, *očnjak*, *južnjak* (Bajec 1950: 83), *glavnja*, *sosednja* (Bajec 1950: 43), in v priimkih, prim. *Potočnjak*, *Srebotnjak*, *Besednjak*, *Slodnjak*.

K tpn *Trebnje* spada tudi tpn **Trebanjski Vrh**, o. Trebnje, imenske oblike: na *Trebánjskem Vrhu*, *vrhtrebánjski*, *Vrhtrebánjci*.

Trebnji Vrh, o. Semič, prej o. Črnomelj, imenske oblike: na *Trébnjem Vrhu*, *trébenjski*, *Trébenjčani*, 1593 *Trebnỹ werch*, 1610 *Trebinperg*, 1780 *Trebno Verh*, *Trebnovaszh*, 1823 *Trebenverh*, FK 1824 *Trebenverch* (k. o. Kot).

< **Trěb-ьn-jь vьrhъ* < hpk **Trěbъ*.

Trebuhinja, zaselek vasi Brezen v o. Vitanje, 1403/4 *Trbechin*, 1404 *Trebichin*, 1423 *Trebechein*, 1458 *Trebichin*, 1527 *Trebechin*, 1780 *Trebushina*, *Trebusina*.

< **Trěbuh-ynja* < hpk **Trěbuhъ*.

Trebuša, Dolenja, Gorenja, o. Tolmin, imenske oblike: v *Trebúši*, *trebúšarski*, *Trebúšarji*/*Trebušáni*, 1491 *Trabusch*, 1523 *Tribusch*, 1591 *Tribusa*, 1780 *Tribusha*, *Terbousche*, *Trebusha bach*, FK 1822 *Tribusse* (k. o. Prapetno brdo).

< **Trěbuh-ja* < hpk **Trěbuhъ*. Glede atn podstave prim. zaselek Šmartnega pri Slovenj Gradcu *Trebuška vas* s historičnimi zapisi: 1411 *Trebegotsch*, *Trebegotschach* (**Trebegošče* < **Trěběgostь*), okr. 1480 *Tribusch*, 1488 *Trebugotsch*, 1780 *Trebuscha*. Glede tvorbe prim. tpn *Gorjuša*, *Dobruša*, s pritaknjenim stanovniškim obrazilom *-jane* pa *Gorjuše* in *Raduše*, z obrazilom *-yn'i* *Trebuhinja*,

inslav

zaselek vasi Brezen pri Vitanju. Mnenje, ki ga navaja zgodovinar Simon Rutar (1882: 22), da »pomeni Trebuša toliko kot kraj darovanja, očiščevanja«, je seveda napačno, saj je iz besede *trěba* izpeljano že osebno, ne pa šele zemljepisno ime.

Tremerje, o. Celje, lokalno **Trémarje**, imenske oblike: *v Trémerju/ Tremerjah, trémerski, Trémerčani*, 1380 *Tremesueld*, okr. 1480 *Trimosfelden, Trunosfelden*, 1527 *Tremer*, 1780 *Tremelie, Tremelje*, 1823 *Tremmersfeld* windisch *Tremerje*, FK 1825 *Tremersfeld* (k. o. Tremerje).

< **Trěběmir-je* < atn **Trěběmirъ*. Glede domnevnega izpusta zloga prim. tpn *Tregist* na ponemčenem Štajerskem, ki ga na podlagi prozornih historičnih zapisov izvajamo iz **Trěběgostъ*. Pomislek pri rekonstrukciji *Tremerja* vzbuja dejstvo, da v historičnih zapisih drugi *-r-* ni ohranjen in je morda nastal celo z rotacizmom. Ime *Trebemir* je izpričano okr. l. 1160 na freisinški posesti na Kranjskem.

Tribuče, o. Črnomelj, imenske oblike: *v Tribúčah, tribúčki, Tribučáni*, 1444 *Trabusch*, 1490 in 1674 *Tributsch*, 1744, 1780 in 1824 *Tributsche* (k. o. Tribuče), 1843 *Tribuzhe*.

< **Trěbut-je* < hpk **Trěbutъ* ali **Trěbuta*. Množinska oblika tpn je bržkone nastala po analogiji. Glede pripone *-ut* prim. antroponime in toponime *Borut*, **Dragut* in *Draguč*, **Černut* in *Černuta* in *Črnuče*, **Skorut* in *Skaručna*, **Ljubut* in *Libuče*, i-jevski refleks, izpričan šele od l. 1490 dalje, si je mogoče razlagati kot čakavski vpliv dalmatinskih beguncev pred Turki (T. Pronk, ustno).

Trebnik, potok pri Braslovčah, 1423 pach *Trebnik*.

< **Trěbьnikъ* < hpk **Trěbъ*.

Prim. ime dvorca *Trebnik* nad Slovenskimi Konjicami, 1308 *Triebnikke*, 1404 *Triebnik*, 1443 im *Trebe*, 1527 *Triebnegkh*.

Literatura in Viri

Bajec 1950 — *A. Bajec.* Besedotvorje slovenskega jezika I. Izpeljava samostalnikov. Ljubljana, 1950.

Belaj 2006 — *V. Belaj.* Mit u prostoru // Mošćenički zbornik, Godina 3., broj 3. Mošćenice, 2006.

Bezlaj 1956–61 — *F. Bezlaj.* Slovenska vodna imena I–II. Ljubljana, 1956–61.

Bezlaj 1967 — *F. Bezlaj. Eseji o slovenskem jeziku.* Ljubljana, 1967.

Bezlaj 1976 — *F. Bezlaj.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Prva knjiga, A–J. Ljubljana, 1976.

Bezlaj 2005 — *F. Bezlaj.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Četrta knjiga, Š–Ž. Ljubljana, 2005.

inslav

Boryś 2005 — *W. Boryś*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.
BS 2006 — Brižinski spomeniki. Elektronska znanstvenokritična izdaja. Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU / Ur. M. Ogrin. Spletna stran: http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bs.html.
Cieślikowa 2000 — *A. Cieślikowa*. Słownik etymologiczno-motywacyjny staropolskich nazw osobowych. Część 1, Odapelatywne nazwy osobowe. Kraków, 2000.
Čremošnik 1957 — *G. Čremošnik*. Trebnje // Slavistična revija, 10. Ljubljana, 1957.
Hudaš 1995 — *М.Л. Худаш*. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів. Утворення від слов'янських автохтонних відкомпозитних скорочених особових власних імен. Київ, 1995.
Ilešič 1933 — *S. Ilešič*. Kmetska naselja na vzhodnem Gorenjskem // Geografski vestnik 9. Ljubljana, 1933.
Kranzmayer 1956–58 — *E. Kranzmayer*. Ortsnamenbuch von Kärnten I–II. Klagenfurt, 1956–58.
Kronsteiner 1975 — *O. Kronsteiner*. Die alpenslawischen Personennamen. Wien, 1975.
Miklošič 1927 — *F. Miklošič*. Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg, 1927.
NMP I–VI– — Nazwy miejscowe Polski. Historia-pochodzenie-zmiany / Pod red. K. Rymuta. A–Ma. Kraków, 1996–2005–.
Pohl 2010 — *H.-D. Pohl*. Unsere slowenischen Ortsnamen. Naša slovenska krajevna imena. Klagenfurt; Celovec, 2010.
Profous 1957 — *A. Profous*. Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny. Díl IV. Praha, 1957.
Ramovš 1936 — *F. Ramovš*. Kratka zgodovina slovenskega jezika. I. Ljubljana, 1936.
Rospond 1983 — *S. Rospond*. Słowiańskie nazwy miejscowe z sufiksem *-jь*. Wrocław etc., 1983.
Rutar 1882 — *S. Rutar*. Zgodovina Tolminskega. Gorica, 1882.
Skok 1924 — *P. Skok*. Tri etimologije // Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino IV. Ljubljana, 1924.
Snoj 2009 — *M. Snoj*. Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen. Ljubljana, 2009.
Stankovska 2002 — *Љ. Станковска*. Суфиксите *-јь, -ьјь, -ъ* во македонската топонимија. Скопје, 2002.
Svoboda 1964 — *J. Svoboda*. Staročeská osobní jména a naše příjmení. Praha, 1964.
Švedova 2007 — Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Н.Ю. Шведова (отв. ред.), Л.В. Куркина, Л.П. Крысин. Москва, 2007.

inslav

Toporov 1993 — *В. Н. Топоров.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir-*) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Москва, 1993.

Vasiljev 2005 — *В. Л. Васильев.* Архаическая топонимия Новгородской земли. Великий Новгород, 2005.

Vasmer 1987 — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка / Перевод с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. IV. Москва, 1987.

Seznam krajšav

atn — antroponim, antroponimski
FK — franciscejski kataster
hdn — hidronim
hpk — hipokoristik, hipokoristični
tpn — toponim
k. o. — katastrska občina
kraj. pog. — krajevno pogovorno
o. — občina
okr. — okrog
os. i. — osebno ime

inslav

Pietro U. Dini
(Universität Pisa)

Zur vergleichend-kontrastiven Analyse der baltischen Fassungen von Luthers „Kleinen Katechismus“: *schlecht Wasser* und der morphologische Status von apr. $61_{20,2}$ *ains*·

0. Vorbemerkung

Es ist eine bekannte Tatsache — und ist schon an anderer Stelle hervorgehoben worden — daß die Bearbeiter der baltischen Fassungen des „Kleinen Katechismus“ von Martin Luther bei der Übersetzung einiger Ausdrücke mit beträchtlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Diese Tatsache wurde unter anderem bereits von Lewy (1913, S. 170) festgestellt, der hier als eine Art Wegweiser zitiert werden mag:

> «Weil für die abstrakten Begriffe und die kirchliche Terminologie des Katechismus im Preußischen keine entsprechenden Ausdrücke vorhanden waren; und es die Kraft eines Menschen natürlich übersteigt, solch einen Wortschatz zu schaffen»[1].

---

* Dieser Beitrag ist aufgrund meines Vortrages an den 11. Baltistenkongress (27.–30.09.2010) in Riga — wohin zusammen mit meinem Freund Nikolai Mikhailov hätte fahren sollen — geschrieben worden. Für die Revision des deutschen Textes bin ich Herr Prof. Dr. Werner Lehfeldt (Göttingen) dankbar. Die Numerierung 61_{20} bezieht sich auf Mažiulis 1966, S. 173 (bei Trautmann 1910, S. 40, war die Numerierung 41_{21}).

[1] Lewy ging offenbar davon aus, daß Abel Will der einziger Übersetzer des Kathechismus ins Altpreußische gewesen sei. Die Frage, ob es möglicherweise mehrere Übersetzer gegeben hat, war zu seiner Zeit noch nicht einmal gestellt worden; darüber vgl. noch Endzelīns 1943, S. 11–12 (= 1982, S. 17–19), 1944, S. 15–17.

inslav

Besonders wenn es um die Taufe ging, konnte „die Aufgabe des Übersetzers" sehr schwer sein. Einer solcher Fall tritt uns in dem vierten Hauptstück *Das Sacrament der heyligen Tauffe Wie daſſelbige ein Haußuater ſeinem Geſinde ſol einfeltiglich fürhalten* entgegen, und zwar in der Antwort auf die dritte Frage: *Wie kan Waſſer ſolche groſſe ding thun?* Gerade dieser Fall soll hier untersucht werden. Dabei wird auch eine morphologische Besonderheit des Altpreußischen zum erstenmal sichtbar werden.

1. Parallelexte für dt. *ſchlecht Waſſer*

Bei dem zu erörternden Passus handelt es sich um die wichtige Opposition: *simpliciter aqua* vs. *aqua lustralis* (anders gesagt 'gemeines Wasser' vs. 'heiliges Wasser'). Die Paralleltexte, und zwar der deutsche Begleittext (= Luther 1543)[2] und die entsprechenden Stellen in der jeweils ältesten baltischen Fassung, lauten wie folgt:

Texte:	*Zitate:*
Begleittext, 1543 III, S. 18–20	*Denn on Gottes wort / iſt das waſſer ſchlecht waſſer / vnd kein tauff / aber mit dem wort Gottes iſts ein tauffe*
Apr. Will III, S. 61,19–20	*Beggi ſchlāits Deiwas wirdan / aſt ſtas vnds ains tickars vnds / bhe niainā Crixtiſna / adder ſen ſteſmu wirdan Deiwas / aſtits ainā Crixtiſnā*
Alit. Willent, 1579, S. D iij	*Nęſa wandů be Szodzia Diewa / jra praſtas wandů / a ne Chrikſchtas. Bet ſu ßodziu Diewa eſti Chrikſchtas*
Alett. Rivius 1586, S. 19	*Aieſto / bes Dewe warde / gir tas Vdens enteſyx Vdens / vnd nhe wena Chruſtibe. bet ar to Dewe warde gir ta wena Chruſtibe*

In den anderen aus derselben Epoche stammenden deutschen Vorlagen des „Kleinen Katechismus" von Martin Luther tritt die oben genannte Opposition 'gemeines vs. heiliges Wasser' ohne wesentlichen Änderungen gleichfalls zutage (vgl. Knoke 1904, S. 90–93), z. B.:

[2] Vgl. Trautmann 1909.

inslav

Texte:	Zitate:
Mar	*Deñ on Gottes wort / ift | das waſſer ſchlecht waſſer / vñ | keine Tauffe / Aber mit dem wort Gottes / iſts eine Tauffe /*
L 1543 Hochdt.	*Denn on Gottes wort / ift | das waſſer ſchlecht waſſer / vñ | keine Tauffe. Aber mit dem | wort Gottes / iſts eine Tauffe*
H Niederdt.	*Wēte ane Gades wort / ys dat water ſlycht water / vnde neyne Düpe / Ouerſt myth dem worde Gades / ys ydt eyne Düpe*
Mag Niederdt.	*Wente ane Gades wort / ys dat water ſlicht water / vnde nene Düpe / Ouerſt mit dem worde Gades / yſſet eine Düpe*

Auch in damaligen lateinischen Vorlage (vgl. Knoke 1904, S. 91–93), die ebenfalls berücksichtigt werden sollen, beobachtet man dieselbe Lage, z. B.:

Texte:	Zitate:
Lonicerus 1529 = Pi	*Si enim absque uerbo Dei esset, aqua maneret aqua, nec esset Baptismus, cum uero uerbū Dei cū aqua coniunctum sit, est Baptismus.*
Sauromannus 1529 = S	*Quia aqua sine verbo dei, est simpliciter aqua & non Baptismus, Sed si verbum dei adijcitur, est Baptismus*

1.1. Zu dt. schlecht ~ schlicht

Die oben angeführten Tabellen zeigen, daß im deutschen Sprachraum bis auf wenige graphische Unterschiede eine und dieselbe Form wiederholt wird. Zu dieser Form findet man auch im lateinischen Text eine Entsprechung:

	Texte:	Formen:
Dt.	Mar	*ſchlecht*
	L 1543	*ſchlecht*
	H	*ſlycht*
	Mag	*ſlicht*
Lat.	Pi	∅
	S	*simpliciter*

inslav

Ganz besonders häufig findet man das Adjektiv *schlecht* bei Luther in der Bedeutung von 'einfach, nur, lediglich, nichts weiter als' (vgl. *DWB* 9, S. 529, mit vielen solchen Beispielen). In den älteren deutschen Fassungen von Luthers Katechismus läßt sich gerade diese Bedeutung erkennen. Ferner läßt sich ein adverbialer Gebrauch dieses Adjektivs beobachten, der auch durch die lateinische Wiedergabe *simpliciter* bestätigt zu werden scheint.

1.1.1 Der enge Zusammenhang zwischen den zwei Ausdrücken — *schlicht* und *schlecht* — in der Sprache von Luther ist schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Göpfert (1889, S. 161–162) hervorgehoben worden:

> **ſchlecht**, Adj., in der ältern Bedeutung von ſchlicht, einfach, gewöhnlich: Die Taufe iſt nicht allein ſchlecht Waſſer. Denn ohne Gottes Wort iſt das Waſſer ſchlecht Waſſer und keine Taufe. 4. Hptſt. Den Ausdruck ſchlecht Waſſer erklärt Luther näher im D. Cat. durch Hervorhebung des Gegenſatzes: „Darümb iſt es nicht allein ein natürlich Waſſer, ſondern ein Göttlich, hymliſch, heilig und ſelig waſſer, und wie mans mehr loben kann, alles um des worts willen, welches iſt ein hymliſch heilig wort, das niemand gnug preiſſen kann, denn es vermag alles was Gottes. Denn wo man das wort davon ſondert, ſo iſts nicht ander waſſer, denn damit die magd kochet, und mag wol ein bader Tauffe heiſſen, aber wenns dabey iſt, ſo iſts ein Sacrament und Chriſtus Tauffe."
>
> Das Wort ſchlecht hat in ſeiner Bedeutung eine eigentümliche Wandlung erfahren; in der ältern Sprache wird dasſelbe ähnlich dem Adj. einfältig (mhd. *einvaltec* = einfach, rein, arglos) im günſtigen Sinne, zunächst wie das got. *slaihts* für gerade, eben gebraucht, und erſt im Nhd. hat es die tadelnde Bedeutung: wertlos, gemein, niedrig angenommen. Im Ahd. und Mhd. heißt *slëht* im eigentlichen Sinne: glatt, nicht rauh; gerade, eben (in gerader Linie oder Fläche), bildlich: ſchlicht, einfach, gewöhnlich, nicht ausgezeichnet, gut und recht. Die bildliche Bedeutung des Wortes hat ſich erhalten in dem aus mhd. *slihten*, ahd. *slihtan* = gerade machen, ebenen, glätten, ausgleichen hervorgegangenen nhd. Adj. ſchlicht.

Zu dieser Frage hat Kluge ([24]2000, S. 807–809) kürzlich festgestellt, daß im Deutschen die alte Bedeutung 'eben glatt; einfach' von *schlecht* zu der Bedeutung 'minderwertig' hinabgesunken sei, wie dies übrigens auch bei dem Adjektiv *gemein* der Fall gewesen ist. Die alte Bedeutung ist heute nur noch in bestimmten Wendungen wie etwa *schlecht und recht*, *schlecht-*

inslav

hin, schlechterdings u.a. bewahrt geblieben. Ansonsten hat mit der Bedeutungsveränderung von *schlecht* das Adjektiv *schlicht* dessen alte Bedeutung übernommen.

1.1.2 Betrachtet man nun die moderneren Versionen des „Kleinen Katechismus", so findet man auch dort keine Einheitlichkeit. Man gewinnt dabei ein einigermaßen komplexes Bild. Alle möglichen Kombinationen sind vorhanden: Sowohl *schlecht* und *schlechtes Wasser* als auch *schlicht* und *schlichtes Wasser* und dazu noch eine Verstärkung durch Verdoppelung; vgl. *schlichtes einfaches Wasser* oder *allein schlichtes Wasser.* Darüberhinaus verstehen die modernen Herausgeber und Erläuterer des „Kleinen Katechismus" die Wörter *schlecht* bzw. *schlicht* als reine Adjektive.

Als Beispiel für die verschiedenen Ausgaben, die während des 20. Jahrhunderts veröffentlicht worden sind, seien hier einige aufgelistet, die die folgende Lesarten zeigen:

Texte:	*Zitate:*
Luther 1929, S. 22.	*Denn on Gottes wort iſt das waſſer ſchlecht waſſer und keine Tauffe, Aber mit dem wort Gottes iſts eine Tauffe*
Luther 1940, S. 8.	*denn ohne Gottes Wort iſt das Waſſer ſchlecht Waſſer und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes iſt's eine Taufe*
Luther 1945, S. 101.	*denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe*
Luther 1948, S. 218.	*denn ohne Gottes Wort ist das Wasser ſchlichtes Wasser und keine Taufe, aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe*
Luther 1953[3], S. 10.	*Denn ohne Gottes Wort iſt das Waſſer ſchlicht Waſſer und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes iſts eine Taufe*
Luther 1998, S. 203.	*Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlichtes einfaches Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe*

[3]-Diese Fassung des Kleinen Katechismus ist von der Rostocker Generalsynode der *BELKD* (21.5.1951) beschlossen worden.

inslav

Luther 2003, S. 68.	*Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlicht Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ists eine Taufe*
Luther 2007, S. 95.	*Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlicht Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist's eine Taufe*
Luther s. d., S. 153.	*Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlichtes einfaches Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe*

1.1.3 Außerdem ist es von Wert, an dieser Stelle die Meinung des Theologen Paul Tillich (1930, S. 154) anzuführen:

> In diesem Satz aus Luthers Katechismus stecken eine Reihe tiefer theologischer und religionsgeschichtlicher Probleme.

Bei demselben Autor (Tillich *l. c.*, S. 155) heißt es etwas weiter:

> Luthers Begriff „schlecht Wasser" wird angezweifelt, sofern er mehr bedeuten soll als eine Abwehr der magisch-sakramentalen Auffassung. Dem Wasser an und für sich wird eine Güte, eine Qualität, eine Mächtigkeit zugesprochen. Durch diese seine natürliche Mächtigkeit ist es geeignet, Träger einer sakralen Mächtigkeit und damit Element eines Sakramentes zu werden. Es wäre eine sachlich notwendige Beziehung zwischen Taufe und Wasser gefunden.

Dieser Punkt und der Ausdruck *schlechte/ schlichte Wasser* wird natürlich auch in den neuesten Kommentaren von Luthers „Kleinem Katechismus" veranschaulicht. So liest man bei Peters (1994, S. 74):

> So umschreibt der Reformator das Wesen der Taufe durch ein Dreifaches: das Element, die Spendeworte und die Einsetzung. Sie ist nicht allein schlichtes Wasser, als jene Schöpfungsgabe ist sie unlöslich verbunden mit dem Vollzugswort, welches nicht menschlicher Einsicht oder Erfindungsgabe entsprungen ist, sondern im Sendungs- und Taufbefehl des Auferstandenen gründet.

Und in einer Fußnote (Peters 1994, *l. c.*) wird präzisiert:

> Das Wort „schlecht" in „nicht allein schlecht Wasser" (BSLK 515,25 — KK) ist adjektivisch zu verstehen; vgl. „nicht ein bloß schlecht Wasser" (693,33 — GK).

inslav

1.1.4 Aufgrund all dieser Meinungen kann man behaupten, daß über die Interpretation der uns interessierenden Stelle noch immer keine Einigkeit herrscht. Tatsächlich spiegelt sich in der formalen Entwicklung dieser Stelle des „Kleinen Katechismus" wie auch in dessen Kommentaren sowohl die etymologische Verknüpfung als auch der sich überlagernde semantische Wechsel zwischen dt. *schlecht* und *schlicht* und auch die unterschiedliche morphologische Interpretation des Wortes — Adverb ~ Adjektiv — wieder.

Wir werden sogleich sehen, daß eine ähnliche Unklarheit in Bezug auf diese Stelle über die Qualität des Wassers auch in der baltischen Fassungen des „Kleinen Katechismus" besteht.

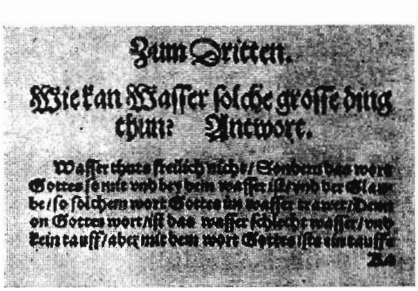
2. Paralleltexte der baltischen Belege

Alle oben angegebenen Paralleltexte wie auch die Ausführungen über 'schlecht' und 'schlicht' sind nützlich, um die baltischen, besonders die altpreußische, Übersetzungen des Begriffes 'gemeines Wasser' (*simpliciter aqua*) besser zu verstehen[4]. Will man sich auf diese Stelle im Detail konzentrieren, wie sie in den baltischen Katechismen übersetzt wurde, so erhält man folgendes kontrastive Bild:

	gemeines Wasser *simpliciter aqua* d.h. ohne Gottes Wort	~	heiliges Wasser *aqua lustralis* d.h. mit Gottes Wort
Begleit-text 1561	*ſchlecht waſſer*	~	*gnadereich Waſſer*
Apr. 1561	*ains tickars vnds*		*ains etnīſtiſlaims vnds*
Alit. 1579	*praſtas wandù*		*wandù pilnas malone*
Alett. 1586	*wenteſyx Vdens*		*wens sweetcz Vdens*

[4] Dieser für die Übersetzung ins Altpreußische offensichtlich problematische deutsche Ausdruck begegnet bei Will-Megott zweimal. Beide Fälle verdienen es, von den Forschern beachtet zu werden. Das erste Mal wurde der Ausdruck durch *ſchkläits*, d. h. mit einer groben lautlichen Nachahmung übersetzt, die wahrscheinlich auch durch die lautliche Ähnlichkeit der Konjunktion *Schläit* 'sondern' begünstigt wurde. Das zweite Mal versuchte Will-Megott eine bessere Übersetzung, wie im folgenden gezeigt werden soll.

inslav



Zum Dritten.

Wie kan Wasser solche grosse ding thun? Antwort.

Wasser thuts freilich nicht/ Sondern das wort Gottes so mit vnd bey dem wasser ist/ vnd der Glaube/ so solchem wort Gottes im wasser trawet. Denn on Gottes wort ist das wasser schlecht wasser/ vnd kein tauff/ aber mit dem wort Gottes ist es eine tauffe

Za

Abbildung 1. Dt. Begleittext 1561 (= Mažiulis 1966, S. 172).



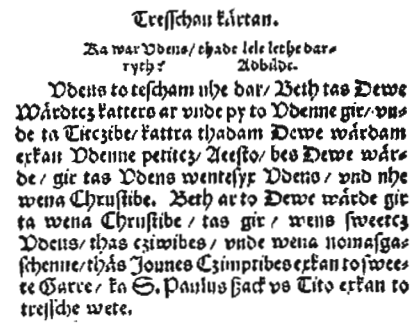
Prei Tirtſmu.

Kāigi maſſi vnds ſkawiſdan debek-kan aſtin ſeggle: Wetrais.

Vnde ſtan pere ni ſtum ſeggo Schlāites ſtas waide Deiwas/ kas ſtu ibe prei ſtiſmu weidan aſt/ ibe ſta Deiwiſkas ſkawidamin weidan Deiwas ap-ſchendi. Beggi ſchlāites Deiwas weidan/ aſt ſtas waide ainu tickaru weide/ ibe main ā Crixtina/ aider ſtu ſtoſmu weidan Deiwas/ aſtite ainā Crixtina/

I ſi Das

Abbildung 2. Apr. Will 1561 (= Mažiulis 1966, S. 173).

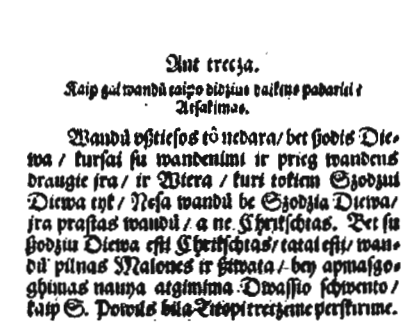


Treſſchan kārtan.

Za war Vdens/ ehade lele leihe dar-ryth? Addāde.

Vdens to teſcham ihe dar/ Beth tas Dewe Wārdetz kattero ar vnde py to Vdenne gir/ vn-de ta Tieczibe/ kattra thadam Dewe wārdam erkan Vdenne peritez/ Aeeſto/ bes Dewe wār-de/ gir tas Vdens wenteſyr Vdens/ vnd ihe wena Chruſtibe. Beth ar to Dewe wārde gir ta wena Chruſtibe/ tas gir/ wens ſweetz Vdens/ thas eziwibes/ vnde wena nomaſga-ſchenne/ thās Jounes Czimpribes erkan to ſwee-te Garre/ ka S. Paulus ſack vs Tito erkan to treſſche wete.

Abbildung 3. Rivius 1586 (= Inoue 2002, S. 52).



Ant treczа.

Kaip gal wandū kaipo dirſtus daikus padarūi t Aſakimus.

Wandū oſtieſos tō nedara/ bet ſiodis Die-wa / kurſai ſu wandenimi ir prieg wandens draugie ſra / ir Wiera / kuri tokiam Szodzui Dieiwa tyk / Neſa wandū be Szodzia Dieiwa/ ira praſtas wandū / a ne Chriſtſchias. Bet ſu ſodziu Dieiwa eſti Chriſtſchias/ tatai eſti/ wan-dū pilnas Malones ir ſtwata / bey apmaſgo-ghimas nauya atgimima Dwaſſio ſchwento / kaip S. Powils bila Titopi treczame perſtatime.

Abbildung 4. Willent 1579 (= Ford 1969, S. 213).

2.1 Man muß zunächst unterstreichen, daß bisher kein Erforscher der altpreußischen Sprache die Spezifizität der altpreußischen Wortfolge *ains tickars vnds* 'schlecht Wasser' besonders beachtet hat.

Die ältere wissenschaftliche Pruthenistik gab mit Vater (1821, S. 138) lediglich einen Hinweis auf zwei mögliche Bedeutungen »rechter, wahr«. Nesselmann (1845, S. 138; 1873, S. 188) äußert sich nicht speziell zu apr. *tickars* und häuft für die Belege des Lemmas eine Reihe von Bedeutungen an: »recht, wahr, ächt«. Ähnlich verfährt auch Berneker (1896, S. 327), der aber nur »recht« als Bedeutung anführt. Erst Trautmann (1910, S. 449) präzisiert die Bedeutung von apr. $61_{20,3}$ [bei Trautmann 41_{22}] *tickars* als »„schlecht" (d.i. „schlicht")«. Endzelīns (1943 = *DI*, S. 326) vermutet

inslav

für apr. *tickars* eine Metathese aus **tikras* und führt für den gegebenen Fall die Bedeutung »schlecht (= schlicht)« an.

Viel interessanter ist der kurze Kommentar von Mažiulis (1981, S. 143, 237 Fußnote) zu der Übersetzung von Will-Megott:

> «*schlecht wasser* „paprastas vanduo" (...) gražiai išverstas į pr. *tickars vnds* „tikras vanduo"» [Dt. *schlecht wasser* »gemeines Wasser« (...) schön übersetzt als preuß. *tickars vnds* »wahres Wasser«].

So hat an dieser Stelle Abel Will nach Mažiulis' Meinung seine deutsche Vorlage *gražiai* (d.h. „schön" und vermutlich auch „trefflich" und „gelungen")[5] übersetzt, und zwar durch *tickars* als Attribut von *vnds*[6]. Es folgt hieraus, daß Mažiulis folgende, implizit aber ganz klare Segmentierung des Satzes annimmt:

Begleittext 1561	*iſt*	*das*	*waſſer*	∅	*ſchlecht*	*waſſer*
Apr. 1561	*aſt*	*ſtas*	*vnds*	*ains*	*tickars*	*vnds*
Alit. 1579	*jra*	–	–	∅	*praſtas*	*wandů*
Alett. 1586	*gir*	*tas*	*Vdens*	∅	*wenteſyx*	*Vdens*

Dieser Meinung nach würde die einzige altpreußische Übersetzung *ains* plus das Adjektiv *tickars* getrennt zeigen, was im Vergleich sowohl mit dem deutschen Begleittext als auch mit den anderen altlitauischen und altlettischen Übersetzungen asymmetrisch ist, weil *ains* isoliert und ohne irgendwelche Entsprechung in den anderen Fassungen bleibt.

Nun frage ich mich — auch in diesem Fall[7] —, ob diese Interpretation wirklich einwandfrei ist. Man könnte zum Beispiel

[5] Wahrscheinlich schrieb Mažiulis hier (60_{21}) *gražiai*, weil da (59_7) — seiner Meinung nach (vgl. Mažiulis 1981, S. 140, 227 Fußnote) — Will falsch übersetzt hätte, und zwar: *iſt nicht allein ſchlecht waſſer* = *aſt ni / ter ains ſchklaits vnds*. Der Fall verdient m.E. eine Vertiefung.

[6] Als klärungsbedürftig betrachte ich noch die Frage, aus welchem Grund das Paar Will-Megott in dem gegebenen Fall gerade das preußische Adjektiv *tickars* ausgewählt hat. Anders als Mažiulis scheint mir diese Wahl in der Übersetzung — ehrlich gesagt — nicht besonders gelungen. Wenn es mir gestattet wäre, die Übersetzer nachträglich zu beraten, würde ich an dieser Stelle entweder das preußische Adjektiv *lāngewingiſks* oder auch *lāngiſeilings*, beide »einfältig« (eventuell noch *peroniſks* »[all]gemein«) empfehlen.

[7] Ähnliche Fallstudien in Dini 2009abc.

inslav

anders vorgehen, und zwar könnte man die Ansicht vertreten, daß Will-Megott den Ausdruck *ſchlecht* der deutschen Vorlage durch die Wortfolge *ains tickars* — und nicht nur durch *tickars* — ins Altpreußische übersetzt hat.

Zu diesem Zweck lohnt es sich zunächst, die Beobachtung festzuhalten, daß in dem altpreußischen Katechismus *ains* 26-mal belegt ist (vgl. Trautmann 1910, S. 296–297). Alle diese Stellen habe ich nun speziell untersucht und dabei festgestellt, daß von den 26 Belegen von *ains* nur vier Fälle wie in der untersuchten Belegstelle der Folge "*ains* + Adjektiv + Name" entsprechen. Das Ergebnis der Untersuchung außer dem hier untersuchten Fall ($61_{20,2-4}$) hat noch nur drei weitere Fälle sichtbar gemacht:

(1) *Das Zehende Gebot* (III 38, 12–13)	
dt.	bin ein eiueriger Gott
apr.	aſmau ains Stērintickrōms Deiws
alet.	eſme wens duſmix Dews
alit.	[eſmi] Ø ſtiprus Ø Zelotois
(2) *Taufe B.* (III 63, 1–3)	
dt.	das iſt ein gnadenreich waſſer des lebens
apr.	ſta aſt ains etnīſtiſlaims vnds ſteiſes geijwas
alet.	tas gir wens sweetcʒ Vdens thas cʒiwibes
alit.	tatai eſti Ø pilnas malone [wandů] ir ßiwata
(3) *Taufe C.* (III 64, 19)	
dt.	ein newer Menſch
apr.	Ains nauns ſmūnets
alet.	wenam Jounam cʒilwhekam
alit.	Ø naujas ßmogus

Es ist interessant, die Verteilung der Konstruktion "*ains* + Adjektiv + Name" näher zu betrachten. Man sieht dann, daß Will sie einmal benutzt, wenn sich Gott selbst vorstellt: *aſmau ains Stūrintickrōms Deiws* ≈ *(Ich) bin ein [eifriger] Gott.* Ansonst wird diese Konstruktion dreimal immer nur im Zusammenhang mit der Taufe verwendet, und zwar um den "neuen Adam", den neuen Menschen, der aus der Taufe in Gerechtigkeit und Reinheit herauskommen soll, ansonsten um die Qualität sowohl des 'gemeinen' (*schlecht*) als auch des 'heiligen' (*gnadereich*) Wassers auszudrücken.

inslav

Ohne große Mühe kann man bemerken, daß überall altpreußisch *ains* dem deutschen *ein* entspricht, abgesehen von einer Ausnahme, die eben den Gegenstand der vorliegenden Fallstudie darstellt.

2.2 Ein rascher Forschungsübersicht über diesen Punkt wird hier nicht unnütz sein. Sowohl Nesselmann (1845, S. 85; 1873, S. 2) als auch Berneker (1896, S. 278) betrachteten die einzelnen Belege nicht und gaben keine Auskunft über den uns interessierenden Fall. Trautmann (1910, S. 251 § 173 und 296) führt auch apr. $61_{20,2}$ *ains* unten den Kardinalzahlen auf, die «unter dem Einfluß des Deutschen auch als unbest.[immter] Artikel gebraucht» wurden. Und auch Mažiulis (1988, S. 56) listet diese Form zusammen mit vielen anderen Formen auf unter der Erklärung: „ein — viena" artikelis (nežym.) — nom. sg. masc. *ains* [Artikel (unbest.) — Nom. Sg. Mask. *ains*][8].

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß bei Endzelīns (1943, S. 138 = *DI*, IV, 2, S. 170–171) diese Stelle einfach fehlt (!); sie wird in seiner Liste nicht erwähnt[9]: Soll man diesen Umstand vielleicht als einen Hinweis darauf deuten, daß der große lettische Baltologe des morphologischen Status dieser Form perplex gewesen ist?

Nach all den hier erörterten Voraussetzungen darf ich nunmehr endlich die Hauptfrage dieses Beitrags endlich formulieren: Wie ist apr. *ains* in dem Fall *ains tickars vnds* morphologisch aufzufassen?

Wenn auch weiterhin feststeht, daß *ains* und *tickars* zusammenhängen, muß man die Frage nach dem morphologischen Status von *ains* stellen.

3. Vergleichend-kontrastive Analyse der baltischen Überlieferung

Um die gerade angekundigte Frage näher und besser betrachten zu können, ist es von großem Nutzten, auch die litauischen und die lettischen Fassungen aus derselben Epoche in Betracht zu ziehen.

[8] Dieselbe Meinung ist auch später bei Mažiulis (1988, S. 56) zu lesen.

[9] Nicht Neues darüber erfahrt man auch in Endzelīns 1944, § 155, S. 107–108.

inslav

3.1 Das Bild wird zunächst noch interessanter, wenn man die Übersetzung ins Altlettische (*gir tas Vdens wenteſyx Vdens*) näher analysiert. Dann läßt sich das Attribut des Wassers *vientiesīgs* als ein Kompositum aus *viens* [«eins»] und *tiesīgs* [«gerecht, aufrichtig»] auffassen, das mit dem altpreußischen *ains tickars* sowohl formal als auch semantisch hinreichend übereinstimmt.

Hier beobachtet man, daß das Übersetzungsverfahren in der altlettischen und in der altpreußischen Fassung sehr ähnlich wirkte. Daher kann man fast in Versuchung geraten, *ains tickars* trotz seiner Graphie als Kompositum (parallel zu lettisch *wentesyx*) und ferner beide als Lehnübersetzung des deutschen Wortes *einfältig* zu deuten.

Dieser verlockenden Erklärung möchte ich aber nicht nachgeben, und zwar aus zwei Gründen: *a)* weil das altpreußische Sprachkorpus kein ähnliches Kompositum aufweist und an der gegebenen Belegstelle die Endung *-s* von *ains* unklar bleibt (bzw. bleiben würde), und *b)* weil es keine gemeinsame deutsche Vorlage für beide Fassungen gibt.

Wirft man einen Blick auf die spätere lettische Überlieferung dieser Stelle, dann stellt man tatsächlich fest, daß *wenteſyx* (bzw. *vientesīgs*) nur bei Rivius belegt ist. Die 55 Jahre später angefertigte Übersetzung von Manzel zeigt schon die Form des Adjektivs *tiers* (vgl. *tīrs*):

Texte:	*Zitate:*
Rivius EI 1586, S. 19	*Aieſto / bes Dewe warde / gir tas Vdens wenteſyx Vdens / vnd nhe wena Chruſtibe. bet ar to Dewe warde gir ta wena Chruſtibe*
Manzel EII 1631, S. 486	*Aeeſto beß Deewa Wahrdu gir tas Vhdens tiers Vhdens / vnd nhe gir Chriſtiba: Bett ar to Deewa Wahrdu gir tas weena Chriſtiba*

3.2 Möchte man auch die altlitauische Übersetzung in den Vergleich einbeziehen, dann scheint es, daß hier Willent die Übertragung einfacher geraten ist. Und zwar sieht es so aus, daß er den schwer zu erfassenden Begriff durch das Adjektiv *praſtas* wiedergegeben hat.

Zum ersten Blick könnte es sogar das Verdacht naheliegen, Willent habe in dem gegebenen Fall gewissermaßen einen Bock

inslav

geschossen, habe die Bedeutung von *ſchlecht* mißverstanden und demzufolge *praſtas* im Sinne von «nicht gut, schlecht [Litauisch negeras, blogas]» verwendet (daher die mögliche Bedeutung 'schlechtes Wasser' als Resultat einer falschen Interpretation der deutschen Vorlage).

Dieser Verdacht ist hier aber mit Gewißheit auszuschließen, weil *praſtas* in der altlitauischen Übersetzung von Willent als Entlehnung von polnisch *prosty* «üblich, gemein [polnisch pospolity]» zu verstehen ist. Tatsächlich steht Willent damit im Einklang nicht nur mit seinem Vorgänger Moswid (MK 1547, S. 24,5; *KRiksſtas ne eſti tektai praſtas wądo*), sondern auch mit späteren Überlieferungen desselben Werks.

Was aber für mein Ziel hochinteressant ist, ist die Tatsache, daß in den späteren altlitauischen Überlieferungen des „Kleinen Katechismus" (das heißt später als Willent 1579) die übliche Wiedergabe dieses Passus auch das Adverb *tiktai* enthält. Eine spezielle Untersuchung dazu hat das folgende Bild ergeben:

[Moswid MK 1547, S. 24,5]	[KRiksſtas ne eſti tektai praſtas wądo][10] [≈ Seklucjan 1545: *Chrzeſt nieieſt czí proſta woda*]
Willent WE 1579: D iij, S. 11–12	Nęſa wandů be Szodzia Diewa / jra Ø praſtas wandů ≈ Luther 1543 *ſchlecht Wasser*
Zengstock ZE 1612, S. 27,12	Nęſa wandů̈ be Szodzia | Diewa / ira Ø praſtas wandů̈ / a ne Chrikſchtas
VK 1704 (=1709), S. 81,22–24	Neſa be zodzia Diewo yra wandů tikt' praſtas wandů ≈ Begleittexte: Dt. *ſchlecht Waſſer*, Lat. *ſimpliciter aqua*, Poln. *proſta Woda*
Lysius LK 1719, S. 24	Nėſa be ʒodʒio Diewo, Wandů tikt' práſtas Wandů Ø ≈ Begleittext: *Denn ohne Gottes Wort iſt daß Waßer ſchlecht Waßer*
Engelis EK 1722, S. 34	Nėſa be zodzio Diewo, Wandů tikt' práſtas Wandů ira ≈ Begleittext: *Denn ohne GOttes Wort iſt das Waſſer ſchlecht Waſſer*

[10] Diese Stelle von Moswid entspricht der gleichen Stelle bei Willent eigentlich nicht; es ist aber ein gutes Beispiel des Usus von *tiktai* im Zusammenhang mit *prastas* älter als Willent.

inslav

Man kann darüberhinaus auch feststellen, daß in der litauisch-lettischen Überlieferung *tikai* oder *tiktai* abwechselnd mit *vien* bzw. *vienas* oder *viens* im Sinne von »nur, allein« auftaucht.

Übrigens beobachtet man auch im modernen Usus die gleiche Situation. Im Lettischen kommt dieser Gebrauch von *viens* vor allem im Lokativ vor, z. B.[11]:

(dzīvuot) *vienuos* priekuos
vienā līksmibā; *vienā* laimē
apģērbjas *vienā* zeltā

Viel breiter ist ein solcher Gebrauch dagegen im Litauischen, wie dies die folgenden Beispiele zeigen[12]:

Vieną vandenį [jei į jį nieko neįdėta] užvirusį nereik virint — dušios kenčia jame.

Barščiai be pablandų, kokie čia barščiai — *vienas* vanduo.

Vienu vandeniu neprasmitinsi [*sic*].

Ižgrūda ižgrūda, tuos pelelius nusijoja, o paskui *tiktai vienas* grūdas liks va, ir tą grūdą sumala.

Es lohnt sich, auch diesen Passus aus den *Pavasario linksmybės* (v. 256) von Donelaitis zu erwähnen, in dem *tiktai* zusammen mit *vienas* vorkommt[13]:

Juk tikt viens glūpums, kad Milkus, Kasparo tarnas...[14]

Thut er's aus Dummheit doch nur, wenn Milkus, der Diener des Kaspars...[15]

Achtet man weiter auf die Funktion von apr. *ains* in der untersuchten Fallstudie, dann stellt man tatsächlich fest, daß es

[11] Noch andere Beispiele von lett. Adj. *viens* in dieser Funktion werden im ME, 4, S, 664–665 angeführt.

[12] Noch andere Beispiele von lit. Adj. *vienas* in dieser Funktion werden im LKŽ, 19, S. 169–170 angeführt.

[13] Anders denkt Kabelka (1964, S. 256), und zwar, daß hier *vienas* «wahr, wirklich [Litauisch (Adjektiv) *tikras, ištisas*]» heiße. Ich bedanke mich bei A. Cerri für diesen Hinweis.

[14] Vgl. Donelaitis 1997, S. 104.

[15] Vgl. Donelaitis (Passarge) 1894, S. 238.

inslav

sowohl formal als auch semantisch dem litauischen und lettischen Adjektiv *vienas* bzw. *viens* entspricht. Dieser Sachverhalt kann folgenderweise schematisiert werden[16]:

Apr.	**Alit.**	**Alett.**	
≈ dt. *ſchlecht*	≈ poln. *proſta*, dt. *ſchlecht*	a) ≈ dt. *ſchlecht*	b) ≈ dt. *ſchlecht*
1561 Will: *ains tickars*	1547 MK: *tektai praſtas* 1579 Willent: *Ø praſtas*	1586 Rivius: *wenteſyx*	
	1704 VK: *tikt' praſtas* 1719 KLys: *tikt' práſtas* 1722 KEng: *tikt' práſtas*		1630 Manzel: *tiers*

Wir können nun endlich zu unserer Hauptfrage zurückkehren, ob die traditionelle — oben bereits angeführte — Interpretation der altpreussischen Wortfolge *ains tickars vnds* wirklich einwandfrei ist.

Die durch die gesamte baltische Textüberlieferung unternommene 'hermeneutische Reise' ist nicht erfolglos durchgeführt worden. Gerade durch die oben ausgeführten vergleichend-kontrastiven Analysen der baltischen Stellen haben wir den Schlüssel erhalten, um den morphologischen Status von apr. *ains* in diesem Fall besser bestimmen und verstehen zu können: Im bezug auf das 'gemeine Wasser' entspricht altpreußisch *ains* — präzise ausgedrückt — dem Usus von *tiktai* in den altlitauischen Parallelpassagen.

[16] Hier beobachtet man auch eine markante Verzweigung der baltischen Überlieferungen untereinander, vor allem aber innerhalb des Altlettischen, wo eine Spaltung (vgl. *vientiesīgs ūdens* ~ *tīrs* [«rein»] *ūdens*) stattfindet.

inslav

4. Fazit

Als zusätzliches, aber vielleicht nicht gering zu veranschlagendes Fazit sei hier noch betont, daß durch unsere Überlegungen eine Funktion von Altpreußisch *ains* erhellt worden ist, die bisher unbekannt gewesen und noch nicht beschrieben worden war.

In dem gegebenen Fall zu apr. $61_{20,2}$ ist *ains* kein Artikel, wie dies irrigerweise in allen Grammatiken, Lexika und Nachschlagewerken der altpreußischen Sprache explizit oder implizit immer noch behauptet wird. In der vorliegenden Fallstudie spiegelt sich (wie übrigens auch im Litauischen und im Lettischen) ein archaischer Usus vom '1' im Sinne von «allein, nur eins» wider (übrigens gerade wie im Lateinischen *unus* u. a.).

4.1 Es bleibt leider eine Frage offen, die wegen ihrer spekulativen Natur vielleicht noch interessanter wäre: Warum hat Will seine Übersetzung gerade so durchgeführt?

Ich möchte hierfür vorläufig zwei mögliche Erklärungen vorschlagen, die gar nicht als Alternative aufgefaßt werden müssen. Will hätte durch *ains* eigentlich die Schreibung *ter ains* "allein" abkürzen wollen (die ansonst noch fünfmal im *Enchiridion* belegt ist[17]). Wenn dies plausibel scheint, dann ist das vorliegende *ains* als (abgekürzte?) Variante von *ter ains* aufzufassen, genau so, wie man im Litauischen sowohl *tik vien* als auch nur *vien* sagt, und zwar mit derselben Bedeutung "nur, allein". Ferner hätte Will genau deshalb so schreiben können (das heißt die gekürzte Form *ains*), weil eine solche Form *ains* auch in der korrelierenden Stelle über das 'heilige' Wasser vorkommt:

Dt. ∅ ſchlecht Waſſer ~ ein gnadereich Waſſer
Apr. ains tickars vnds ~ ains etnīſtiſlaims vnds

Meines Erachtens können gerade diese zwei Umständen bewirkt haben, daß Abel Will sich entschloß, in seiner Übersetzung zweimal *ains* zu schreiben. Ob Will dafür eine Vorlage hatte, kann ich zur Zeit weder behaupten noch ausschließen.

[17] Vgl. 59_7 (Dt. *allein*), 65_{21} (Dt. *allein*), 73_5 (Dt. ∅), 95_{11} [bei Mažiulis 1997, S. 191 steht falsch: 59_{11}] (Dt. *allein*), 121_{17} (Dt. *allein*).

inslav

Abkürzungen

EK = Katechismus von G. Engelis, 1722.
GK = Großer Katechismus von M. Luther.
H = Hamburger Ausgabe, enthaltet in Knoke 1904.
L = Leipziger Ausgabe, enthaltet in Knoke 1904.
LK = Katechismus von H. Lysius, hs. 1719.
Mag = Magdeburger Ausgabe, enthaltet in Knoke 1904.
Mar = Marburger Ausgabe, enthaltet in Knoke 1904.
MK = Katechismus von Moswid, 1547.
Pi = Katechismus von Lonicerus, enthaltet in Knoke 1904.
S = Katechismus von Sauromannus, enthaltet in Knoke 1904.
VK = Viersprachiger Katechismus (Keturkalbis Katechismas), 1704.

APM = Altpreußische Monatsschrift, Königsberg.
BSLK = Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin.
DI = Darbu izlase, Riga, Zinātne.
DWB 1952 = Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Elfter Band. I. Abteilung II. Teil, TREIB–TZ, Leipzig, Hirzel, 1952.
FBR = Filoloģu Biedrības Raksti, Riga.
IF = Indogermanische Forschungen, Berlin.
LKŽ = Lietuvių kalbos žodynas, Vilnius.
ME = *K. Mülenbach, J. Endzelīns.* Latviešu valodas vārdnīca, I. Sējums. Rīgā, 1923/1925.

Luthers Ausgaben

1543: enthaltet in Knoke 1904.
1929: Luthers Kleiner Katechismus / Der deutsche Text in seiner geschichtlichen Entwicklung von D.J. Meyer photomechanischer Nachdruck. Berlin.
1940: Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus nebſt Gebeten, Kirchenliedern, Pſalmen, Sprüchen, Bibelkunde / Von K. Laacke und W. Teet. Neubearbeitet von W. Rickmann. Berlin.
1945: D. Martin Luthers Kleiner Katechismus, in: Gotteslob. Kernlieder der Kirche dazu Luthers kleiner Katechismus und Spruchbuch. Druck und Verlag der Missionshandlung, Hermannsburg.
1948: Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus für das christliche Haus und die kirchliche Unterweisung der evangelischen Jugend / Ausgelegt von P.K. Beck. Nürnberg.
1953: Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus. Göttingen.
^{24}1998: Martin Luthers Kleiner Katechismus mit Erklärung. Neuhausen-Stuttgart.

inslav

[3]2003: Der Große und der Kleine Katechismus / Ausgewählt und bearbeitet von K. Aland und H. Kunst. Mit einem Geleitwort von K. Stoll und einer E. von Horst Reller. Göttingen.
2007: *Dennerlein N., Wiedenroth-Gabler I.* (Hrsg). Luthers Kleiner Katechismus — für Leute von heute. Gütersloher Verlagshaus.
s.d.: Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung / H. Korinth. Kunausstr. 5, Hamburg.

Quellen (bis 1900)

Berneker 1896 — *E. Berneker.* Die preussische Sprache. Texte, Grammatik, etymologisches Wörterbuch. Strassburg, 1896.
Donelaitis 1894 — *K. Donelaitis.* Christian Donalitius' Littauische Dichtungen / Übersetzt und erläutert von L. Passarge. Halle a. S., 1894.
Donelaitis 1977 — *K. Donelaitis.* Raštai, Vilnius, 1977.
Göpfert 1889 — *E. Göpfert.* Wörterbuch zum kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. Leipzig, 1889.
Knoke 1904 — *K. Knoke.* D. Martin Luthers Kleiner Katechismus nach den älteſten Ausgaben in hochdeutſcher, niederdeutſcher und lateiniſcher Sprache. Halle a. S., 1904.
Manzel 1631 — *G. Mancelis*: http://www.ailab.lv/SENIE. Lettische Geistliche Lieder.
Nesselmann 1845 — *G. H. F. Nesselmann.* Die Sprache der alten Preußen an ihren Ueberreſten erläutert. Berlin, 1845.
Nesselmann 1873 — *G. H. F. Nesselmann.* Thesaurus linguae Prussicae. Der preußische Vocabelvorrath soweit derselbe bis jetzt ermittelt worden ist, nebst Zugabe einer Sammlung urkundlich beglaubigter Localnamen. Berlin, 1873.
Vater 1821 — *S. Vater.* Die Sprache der alten Preuſsen: Einleitung, Ueberreſte, Sprachlehre, Wörterbuch. Braunſchweig, in der Schul-Buchhandlung [in fine:] Halle, 1821.

Bibliografische Hinweise

Dini 2009a — *P. U. Dini.* Zur vergleichend-kontrastiven Analyse der baltischen Fassungen von Luthers „Kleinen Katechismus": dt. *leyder* und seine Entsprechungen // Балто-славянские исследования–18. Москва, 2009.
Dini 2009b — *P. U. Dini.* Zur vergleichend-kontrastiven Analyse der baltischen Fassungen von Luthers „Kleinen Katechismus": Zu apr. 105,2$_{5-6}$ *ſen brendkermnen* und seine Entsprechungen // Baltistica, 44–2, 2009.

inslav

Dini 2009c — *P. U. Dini.* Zur vergleichend-kontrastiven Analyse der baltischen Fassungen von Luthers „Kleinen Katechismus": Wie ist der Pharao? // Baltu filologija, vol. 18, Nr. 1–2, 2009.
Donelaitis 1997 — *K. Donelaitis.* Metų laikai. Vilnius, 1997.
Endzelīns 1943 — *J. Endzelīns.* Senprūšu valoda. Ievads, gramatika un leksika. Riga, 1943 = DI IV, 2, 1982.
Endzelīns 1944 — *J. Endzelīns.* Altpreussische Grammatik. Riga, 1944.
Ford 1969 — *G. Ford.* The Old Lithuanian Catechism of Baltramiejus Vilentas (1579). A phonological morphological and syntactical investigation. The Hague; Paris, 1969.
Inoue 2002 — Латышский перевод лютеранского Малого Катехизиса 1586 года. Критическое издание текста и Глоссарий / Hrsg. Tosikadzi Inoue. Kobe Universität, 2002.
Kabelka 1964 — *J. Kabelka.* Kristijono Donelaičio raštų leksika. Vilnius, 1964.
Kluge ^{24}2000 — *F. Kluge.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 2000.
Lewy 1913 — *E. Lewy.* Preußisches // IF, 32, S. 160–179.
Mažiulis 1966 — *V. Mažiulis.* Prūsų kalbos paminklai. Vilnius, 1966.
Mažiulis 1981 — *V. Mažiulis.* Prūsų kalbos paminklai II. Vilnius, 1981.
Mažiulis 1988 — *V. Mažiulis.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988.
Peters 1994 — *A. Peters.* Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 5: Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein. Göttingen, 1994.
Tillich 1930 — *P. Tillich.* Natur und Sakrament // Religiöse Verwirklichung. Berlin, 1930 (= Tillich 1992).
Tillich 1992 — *P. Tillich.* Theological writings. Theologische Schriften, Main works — Hauptwerke, 6 / Ed. by G. Hummel. Berlin; New York, 1992.
Trautmann 1909 — *R. Trautmann.* Die Quellen der drei altpreussischen Katechismen und des Enchiridions von Bartholomaeus Willent // APM, 46, 1909.
Trautmann 1910 — *R. Trautmann.* Die altpreußischen Sprachdenkmäler. Göttingen, 1910.

inslav

Т. В. Топорова
(Москва, Институт языкознания РАН)

Эпическое слово: обозначение неба в русских былинах

Описание семантики слова древнего языка — а точнее какого-либо архаичного памятника письменности — имеет весьма длительную и славную историю, истоки которой кроются в попытках интерпретировать ту или иную лексему. В русле исследовательской традиции намечаются два подхода: ономасиологический, акцентирующий внимание на денотативном компоненте значения, и лексико-семантический, который в рамках теории поля занимается осмыслением сигнификативного компонента значения. Оба этих направления, систематизировавшие колоссальный конкретный материал, как правило, почти всецело ориентированы на диахроническое изучение языковых фактов, прежде всего на анализ семантических изменений и сравнение, что, естественно, накладывает определенные ограничения и на получаемые результаты, поскольку факты синхронии нередко оказывались вне поля зрения специалистов. Нельзя не согласиться с высказыванием о том, что «в исторической семасиологии, как и в других областях лингвистики, явно сказался тот перевес „языка" над „речью", который приводил к пренебрежению речевой деятельностью и ее произведениями (текстами)» (Гвоздецкая 2003: 28). Однако в последнее время пренебрежение синхронией явно преодолевается, и появляется все больше исследований, в которых слово изучается в непосредственной среде своего существования — конкретном произведении[1], причем объектом анализа становилась семантика отдельного словоупотребления, устанавливаемая на основании контекста, понимаемого весьма широко как

[1] Ср., в частности, Смирницкая 1989 .

inslav

«все категории художественного текста, которые влияют на формирование и актуализацию лексико-семантических тождеств и различий в нем» (Там же: 29). В качестве примеров чисто синхронного изучения лексического значения слов в современной отечественной лингвистике можно привести лексикологические штудии с позиций «грамматики текста»[2] широкого круга концептов (*дома, жертвенной общины / места жертвоприношения, пути-дороги, леса — деревьев, поля — луга — пастбища, воды, горы — скалы — камня, крепости*) в «Ригведе» Т. Я. Елизаренковой (Елизаренкова 1999), а также тезаурусное описание фольклорного слова (Никитина 1997, Фольклорная лексикография 1994).

Задача настоящего исследования заключается в комплексном, многоаспектном анализе обозначений неба в русских былинах по специально разработанной схеме описания эпического слова[3].

Для иллюстрации значения эпического слова подошла бы любая лексическая единица, однако наш выбор остановился на номинациях неба, потому что в архаичной мифопоэтической модели мира и в значительной степени отражающих ее текстах — денотат рассматривается не только как элемент ландшафта наряду с реками, долинами, лесами и пр., но занимает ключевое положение в космогонических представлениях.

Материал былин представлен не сплошной выборкой примеров: мы ограничились набором типичных ситуаций или минисюжетов, в которых фигурируют интересующий

[2] «Под грамматикой текста в интересующем нас случае подразумевается описание засвидетельствованной в тексте парадигмы падежей рассматриваемого имени существительного: какова структура парадигмы, особенности выражения ею грамматических категорий, употребительность отдельных форм; с какими предикатами, атрибутами, определениями сочетается данное существительное, какие производные основы образованы от него и в составе каких сложных слов оно встречается. Таким образом, создаются своего рода маленькие словарики узуса данного существительного в гимнах РВ. Параллельно эти результаты лингвистического анализа всегда соотносятся с типами мифологических контекстов и со стилистическими особенностями текста» (Елизаренкова 1999: 16–17).

[3] Подробнее см. Топорова 2006 .

inslav

нас концепт. Для иллюстрации этого тезиса можно обратиться к лексеме *небо*. В соответствующей словарной статье приводятся не все контексты, в которых фигурирует это слово. Точнее, эти контексты ранжируются определенным образом, подразделяются на микромотивы, сопровождающиеся указанием конкретных фрагментов былин: *солнце сияет на небе*; *на небе солнце, в тереме солнце*; *на небе звёзды, в тереме звёзды*; *одно солнце на небе, один богатырь на Руси* и т. д.

После краткого перечисления принципов отбора материала в былинах можно перейти к лингвистическому анализу репрезентированных в них данных.

1) **Небо**;

2) ед. ч. предл. пад. **на неби** [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306); Молодость Чурилы 183–186 (ОБ 1900, III, 218); 126–128 (ОБ 1900, III, 306]; **на небеси** [Дюк 163 (ОБ 1900, III, 175); Дюк 233–235 (ОБ 1900, III, 229)]; мн. ч. род. пад. **небесей** [Добрыня Никитич 516 (ОБ 1894, I, 46)];

3) Когда воцарился Грозный царь Иван Васильевич, // Тогда возсияло на **небе** солнышко, // Тогда рыбы вси на глубь сошли, // Тогда сбежали звери в леса тёмныи [Грозный царь Иван Васильевич 1–4 (ОБ 1894, I, 356); 1–3 (ОБ 1894, I, 199); 1–3 (ОБ 1900, III, 280); Вольга и Микула Селянинов 1–2 (ОБ 1900, III, 3)]; Не дано яицко ти христовское, // ... И ужь ты взглянь-ко на **небо**, // Что на **неби**-то деется. // ... И упал старчище да о сыру землю [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306)]; Закатилось красное солнышко // ... Розсаждалися звезды частыя по светлу **небу** [Вольга 1–3 (ОБ 1896, II, 172)]; Как бы было кольцё в **небе** в Божьем, // Да друго кольцо во сырой земли во матушки, // Поворотил бы я землю-ту матушку [Святогор и Садко 65–67 (1896, II, 299)]; Кабы была на **небо** лестница, // Мы прибили бы мы всю силу небесную [Илья Муромец и Калин царь 331–332 (ОБ II, 396)]; На правую ножку припадывает, // Он на **небо** поглядывает [Василий Буслаевич 53–54 (ОБ 1896, 413)]; Да все-то у Садка по небесному: // На **небе** солнце, в тереме солнце, // На **небе** месяц, в тереме месяц, // На **небе** звезды,

inslav

и в тереме звезды, // Все-то у Садка по небесному [Садко 3–7 (ОБ 1896, II, 435–436); Молодость Чурилы 183–186 (ОБ 1900, III, 218); 126–128 (ОБ 1900, III, 306)]; Ай курево Добрынюшко марево, // От **неба** до земли, от земли до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)]; По **небу** звездочка покатится [Молодость Чурилы 129 (ОБ 1900, III, 307)]; Да не одно ли солнышко на **небе**, // Не один ли богатырь на святой Руси [Илья Муромец и Калин царь 55–56; 121–122 (ОБ 1900, III, 456; 458)]; Зъ-за **небесей** Добрыне снова глас гласит [Добрыня Никитич 516; 870 (ОБ 1894, I, 46; 57); Колыван богатырь 36 (ОБ 1896, II, 666)]; Да едино солнышко на **небеси**, // Един богатырь на святой земли [Дюк 163; 233–235 (ОБ 1900, III, 175; 229)];

4) 16;

5) «**Небо ср.** — 1. Видимое над поверхностью земли воздушное пространство в форме свода, купола; небосвод. // Окружающее Землю сферическое пространство, место кажущегося расположения светил. 2. Пространство или — по религиозным представлениям — место пребывания Бога. 3. устар. Провидение, божественные силы» [Ефремова]; «**Небо** — ср. небеса мн. бесконечное, выспреннее пространство, окружающее землю нашу; вся ширь и глубь вселенной, иногда со включением мироколицы нашей: По-небу тучи, облака; или за пределами ее: На-небе звезды, луна. | Мнимая твердь над нами, видимый полый шар» [Даль]; «**1) Небо** — Все видимое над Землей пространство; **2) Небо** — В религиозных представлениях: обитель бога, богов; **3) Небо** — Все видимое над Землей пространство; **4) Небо** — Верхняя стенка ротовой полости; **5) Небо** — В религиозных представлениях: обитель бога, богов; **6) Небо** — Верхняя стенка ротовой полости» [Ожегов]; «**небо** — НЁБО, нёба, *ср.* 1. Верхняя часть полости рта, имеющая сводчатую форму. *Твердое нёбо. Мягкое нёбо* (или небная занавеска). 2. Верхняя часть свода русской печи (обл.). II. Н'ЕБО, неба, *мн.* небеса́, небе́с, небеса́м (теперь мн. употр. в знач. ед.). 1. Видимое вверху над землей пространство в форме свода, купола; небосвод. *Голубое небо. Тучи обложили небо. Синева неба. Поднять глаза к небу.* «Высоко в небе

inslav

сияло солнце». М. Горький. «Как небеса, твой взор блистает эмалью голубой». Лермонтов. | Окружающее землю сферическое пространство, место кажущегося расположения светил, как астрономическое понятие. *Карта звездного неба.* 2. В различных религиозных представлениях — это пространство, как писал Островский. *Упасть с неба на землю* (разг.) — от мечтаний обратиться к реальной действительности, понять ее. *Небу жарко* (станет, стало, будет, было; разг.) — о каких-нибудь действиях, проявляющихся с большой напряженностью, энергичностью. «Примусь я тут работать, даже небу жарко станет — вот как!» М. Горький. *Небо с овчинку* (показалось) (разг.) — о состоянии крайнего страха, отчаяния. «— Струсил ты, признайся, когда молодцы мои накинули тебе веревку на шею. Я чаю, небо с овчинку показалось». Пушкин. *Небо коптить* (разг. пренебр.) — жить бесцельно, бессмысленно проводить время, бездельничать. «Живу я теперь — небо копчу, то есть почти ничего не делаю». Герцен. *Между небом и землей* (жить, быть, находиться; разг.) — без крова, без пристанища, в неопределенном положении. *Небо и Земля* или *как небо от земли* — о ком-чем-нибудь, сильно различающемся, совершенно не сходном между собою. Что ни напишет перо твое, ... как земля от неба, будет далеко от правды». Гоголь. «Я деликатно напомню, что она и я — это разница-с. Земля и небо». Достоевский [Ушаков]; «**Небо** — небосвод; небосклон; твердь» [Словарь русских синонимов];

6) *верхняя* часть мироздания, объединяющего также среднюю (леса) и нижнюю (воды) зоны[4];

7) **ед. ч. род. пад.**: Ай курево Добрынюшко марево, // От **неба** до земли, от земли до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)]; **ед. ч. дат. пад.**: По **небу** звездочка покатится [Молодость Чурилы 129 (ОБ 1900, III, 307)]; Розсаждалися звезды частыя по светлу **небу** [Вольга 1–3

[4] Ср.: Когда воцарился Грозный царь Иван Васильевич, // Тогда возсияло на **небе** солнышко, // Тогда рыбы вси на **глубь** сошли, // Тогда сбежали звери в **леса** тёмныи [Грозный царь Иван Васильевич 1–4 (ОБ 1894, I, 356)].

inslav

(ОБ 1896, II, 172)]; **ед. ч. вин. пад**: И ужь ты взглянь-ко на **небо** [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306)]; Он на **небо** поглядывает [Василий Буслаевич 53–54 (ОБ 1896, 413)]; Кабы была на **небо** лестница [Илья Муромец и Калин царь 331–332 (ОБ II, 396)]; **ед. ч. предл. пад.**: Тогда возсияло на **небе** солнышко [Грозный царь Иван Васильевич 1–4 (ОБ 1894, I, 356); 1–3 (ОБ 1894, I, 199); 1–3 (ОБ 1900, III, 280); Вольга и Микула Селянинов 1–2 (ОБ 1900, III, 3)]; Что на **неби**-то деется [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306)]; Как бы было кольцё в **небе** в Божьем [Святогор и Садко 65–67 (1896, II, 299)]; На **небе** солнце, в тереме солнце, // На **небе** месяц, в тереме месяц, // На **небе** звезды, и в тереме звезды [Садко 3–7 (ОБ 1896, II, 435–436); Молодость Чурилы 183–186 (ОБ 1900, III, 218); 126–128 (ОБ 1900, III, 306)]; Да не одно ли солнышко на **небе** [Илья Муромец и Калин царь 55; 121 (ОБ 1900, III, 456; 458)]; Да едино солнышко на **небеси** [Дюк 163; 233 (ОБ 1900, III, 175; 229)]; **мн. ч. род. пад.**: Зъ-за **небесей** Добрыне снова глас гласит [Добрыня Никитич 516; 870 (ОБ 1894, I, 46; 57)];

8) «**небо**, мн. *небеса*, *небесный*. Заимств. из цслав.; ср. народн. *нёбо*, укр. *небо*, блр. *нёбо*, др.-русск. *небо*, ст.-слав. *небо*, род. пад. *небесе* οὐρανός (Супр.), чеш. *nebe*, слвц. *nebo*, польск. *niebo*, мн. *niebiosa* ... || Балто-слав. основа на -es, родственно лит. *debesìs* «облако», ... (d-, вероятно, под влиянием лит. *dangùs* «небо» или др. слова), ... др.-инд. *nábhas* ср. р. «туман, пар, небо», авест. *nabah-* ср. р. «воздушное пространство, небо», греч. νέφος ср. р. «облако», ... с расширением на -l-: греч. νεφέλη «облако», лат. *nebula*, др.-исл. *nifl-* «темнота», *njól* «ночь», д.-в.-н. *nebul* «туман» [Фасмер 1987, III, 53];

9) **Небушко**: А й когда-жде возсияло солнце красное // А на том было на **нёбушке** на ясноем [Грозный царь Иван Васильевич 1–2 (ОБ 1894, I, 147); 1–2 (ОБ 1896, II, 502); Вольга 1–2 (ОБ 1896, II, 517)];

Небесный: Не потерпит тебя **небесный** царь, // Что убил отца ты крестнаго [Садко, Вольга и Микула 246–247 (ОБ 1894, I, 15)]; Как явилась бы тут сила **небесная**, // Приру-

inslav

били бы мы силу всю **небесную** [Илья Муромец и Калин царь 206–207 (ОБ 1896, II, 321–322)]; Кабы была на небо лестница, // Мы прибили бы мы всю силу **небесную** [Илья Муромец и Калин царь 331–332 (ОБ II, 396)]; Да все-то у Садка по **небесному**: // На небе солнце, в тереме солнце, // На небе месяц, в тереме месяц, // На небе звезды, и в тереме звезды, // Все-то у Садка по **небесному** [Садко 3–7 (ОБ 1896, II, 435–436)]; И со **небесной** мы бы силой супротивились [Добрыня и Алеша 126 (ОБ 1896, II, 594)]; Да всё в терему де по **небесному**, // Да вся **небесная** луна де принаведена была [Молодость Чурилы 168–169 (ОБ 1900, III, 162); 187 (ОБ 1900, III, 218)]; ... три терема, // Сведены были по **небесному** [Молодость Чурилы 125 (ОБ 1900, III, 306)]; Кабы в земною-то обширности бы столб, // Да как был бы-то в **небесной** вышины, // Да кабы было в столби в этом кольцо, // Поворотил бы я всю землю подвселенную [Святогор 26–29 (ОБ 1900, III, 374)];

Поднебесье: Жавроленочек он по **поднебесью** летает [Птицы 67 (ОБ 1896, II, 365)]; По **поднебесью**, братцы, медведь летит [Небылица 19 (ОБ 1900, III, 263); 15–16 (ОБ 1900, III, 454)]; Ушибёт твоё черно мясо о сыру землю, // Полетит твой белой пух по **поднебесью** [Королевичи из Крякова 64–67 (ОБ 1900, III, 476)];

10–16) –;

17) **небо — терем (крыша)**: Да все-то у Садка по небесному: // На **небе** солнце, в тереме солнце, // На **небе** месяц, в тереме месяц, // На **небе** звезды, и в тереме звезды, // Все-то у Садка по небесному [Садко 3–7 (ОБ 1896, II, 435–436); Молодость Чурилы 183–186 (ОБ 1900, III, 218); 126–128 (ОБ 1900, III, 306)];

18) **небо — земля**: Как бы было кольцё в **небе** в Божьем, // Да друго кольцо во сырой **земли** во матушки, // Поворотил бы я землю-ту матушку [Святогор и Садко 65–67 (1896, II, 299)]; Ай курево Добрынюшко марево, // От **неба** до **земли**, от **земли** до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)]; И ужь ты взглянь-ко на **небо**, // ... И упал старчище да о сыру **землю** [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306)];

inslav

19–20) **небо** — гипероним, гипонимы отсутствуют;

21а) **небо — солнце**: Тогда возсияло на **небе солнышко** [Грозный царь Иван Васильевич 2 (ОБ 1894, I, 356); 2 (ОБ 1894, I, 199); 2 (ОБ 1900, III, 280); Вольга и Микула Селянинов 2 (ОБ 1900, III, 3)]; На **небе** солнце, в тереме солнце [Садко 4 (ОБ 1896, II, 435–436); Молодость Чурилы 184 (ОБ 1900, III, 218); 127 (ОБ 1900, III, 306)]; Да не одно ли **солнышко** на **небе** [Илья Муромец и Калин царь 55; 121 (ОБ 1900, III, 456; 458)]; Да едино **солнышко** на **небеси** [Дюк 163; 233–235 (ОБ 1900, III, 175; 229)];

небо — звезды: Розсаждалися **звезды** частыя по светлу **небу** [Вольга 3 (ОБ 1896, II, 172)]; На **небе звезды**, и в тереме звезды [Садко 6 (ОБ 1896, II, 436); Молодость Чурилы 186 (ОБ 1900, III, 218); 128 (ОБ 1900, III, 306)]; По **небу звездочка** покатится [Молодость Чурилы 129 (ОБ 1900, III, 307)];

22–23) –;

23) см. п. 7 **ед. ч. вин. пад.**: И ужь ты взглянь-ко на **небо** [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306)]; Он на **небо** поглядывает [Василий Буслаевич 53–54 (ОБ 1896, 413)];

24) **небесный царь**, **небесная сила**; см. п. 9 **небесный**;

25) см. п. 7 **ед. ч. дат. пад.**: по **небу** [Молодость Чурилы 129 (ОБ 1900, III, 307); Вольга 1–3 (ОБ 1896, II, 172)]; **ед. ч. предл. пад**: на **небе**;

26) см. п. 7 **ед. ч. род. пад.**: Ай курево Добрынюшко марево, // От **неба** до земли, от земли до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)]; **ед. ч. вин. пад**: Кабы была на **небо** лестница [Илья Муромец и Калин царь 331–332 (ОБ II, 396)]; **мн. ч. род. пад.**: Зъ-за **небесей** Добрыне снова глас гласит [Добрыня Никитич 516; 870 (ОБ 1894, I, 46; 57); Колыван богатырь 36 (ОБ 1896, II, 666)];

27) –;

28) атрибуты

светлый: Розсаждалися звезды частыя по **светлу небу** [Вольга 1–3 (ОБ 1896, II, 172)];

ясный: А й когда-жде возсияло солнце красное // А на том

inslav

было на **нёбушке** на **ясноем** [Грозный царь Иван Васильевич 1–2 (ОБ 1894, I, 147); 1–2 (ОБ 1896, II, 502); Вольга 1–2 (ОБ 1896, II, 517)];

29)

предикаты объекта

глядеть: И ужь ты **взглянь**-ко на **небо** [Василий Буслаевич 106–112 (ОБ 1894, I, 306)]; Он на **небо поглядывает** [Василий Буслаевич 53–54 (ОБ 1896, 413)];

предикаты локуса

быть: Как бы **было** кольцё в **небе** в Божьем [Святогор и Садко 65 (1896, II, 299)]; На **небе** [**есть**] солнце, в тереме солнце [Садко 4 (ОБ 1896, II, 435–436); Молодость Чурилы 184 (ОБ 1900, III, 218); 127 (ОБ 1900, III, 306)]; Да не одно ли **солнышко** [**есть**] на **небе** [Илья Муромец и Калин царь 55; 121 (ОБ 1900, III, 456; 458)]; Да едино **солнышко** [**есть**] на **небеси** [Дюк 163; 233–235 (ОБ 1900, III, 175; 229)];На **небе** [**суть**] звезды, и в тереме звезды [Садко 6 (ОБ 1896, II, 436); Молодость Чурилы 186 (ОБ 1900, III, 218); 128 (ОБ 1900, III, 306)];

делаться: Что на **неби**-то **деется** [Василий Буслаевич 107 (ОБ 1894, I, 306)];

катиться: По **небу** звездочка **покатится** [Молодость Чурилы 129 (ОБ 1900, III, 307)];

розсаждаться: **Розсаждалися звезды** частыя по светлу **небу** [Вольга 3 (ОБ 1896, II, 172)];

сиять: Тогда **возсияло** на **небе** солнышко [Грозный царь Иван Васильевич 2 (ОБ 1894, I, 356); 2 (ОБ 1894, I, 199); 2 (ОБ 1900, III, 280); Вольга и Микула Селянинов 2 (ОБ 1900, III, 3)];

предикаты горы как направления, цели

быть: Кабы **была** на **небо** лестница [Илья Муромец и Калин царь 331 (ОБ II, 396)]; Ай курево Добрынюшко марево, // [**есть**] От **неба** до земли, от земли до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)];

гласить: Зъ-за **небесей** Добрыне снова глас **гласит** [Добрыня Никитич 516; 870 (ОБ 1894, I, 46; 57); Колыван богатырь 36 (ОБ 1896, II, 666)];

inslav

30) –;

31) повтор слова: ... И ужь ты взглянь-ко на **небо**, // Что на **неби**-то деется [Василий Буслаевич 107–108 (ОБ 1894, I, 306)]; На **небе** солнце, в тереме солнце, // На **небе** месяц, в тереме месяц, // На **небе** звезды, и в тереме звезды [Садко 4–6 (ОБ 1896, II, 435–436); Молодость Чурилы 184–186 (ОБ 1900, III, 218); 126–128 (ОБ 1900, III, 306)]; Ай курево Добрынюшко марево, // От **неба** до земли, от земли до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)].

➢ **Комментарий**: **небо** встречается в былинах 16 раз (**ед. ч.** — 15, **мн. ч.** — 1); парадигма представлена следующими падежами: **ед. ч. род. пад.** (дважды в одном и том же предложении: марево от *неба* до земли, от земли до *неба*), **ед. ч. дат. пад.** (дважды: *по небу* катятся / розсаждаются звёзды), **ед. ч. вин. пад.** (глядеть *на небо* (2); лестница *на небо* (1)), **ед. ч. предл. пад.** (*на небе* (7), *в небе* (1)), **мн. ч. род. пад.** (*Зъ-за небесей* гласить); в ней очевидно преобладание форм **ед. ч.** по сравнению с **мн. ч.** и максимальная частотность **ед. ч. предл. пад.** на фоне менее распространённого **вин. пад.** (3) и ещё более маргинальных **род.** и **дат. пад.** (по два примера); среди синтаксических функций доминирует локус (*на небе / в небе быть*[5], *делаться, катиться, розсаждаться*[6], *сиять*), которому явно уступают направление, цель (*лестница была бы на небо*; *марево от земли до неба*) и косвенный объект (*глядеть на небо*); словообразовательные модели отличаются разнообразием [репрезентированы как суффиксальные существительные (*небушко* с уменьшительно-ласкательным значением], так и прилагательные (*небесный*), а также префиксально-суффиксальные дериваты (*поднебесье*)); синонимом служит *кровля* терема, причём устанавливается изоморфизм между элементом макрокосма и микрокосма (на небе солнце, в тереме солнце; на небе месяц, в тереме месяц; на небе звёзды, в тереме звёзды), а антонимом — *земля*; в качестве медиаторов между *небом* и *землёй* выступают *лестница*[7],

[5] Возможен эллипсис глагола бытия.

[6] *Розсаждаться* = *располагаться, находиться, быть*.

[7] Ср.: Кабы была на **небо** лестница, // Мы прибили бы мы всю силу небесную [Илья Муромец и Калин царь 331–332 (ОБ II, 396)].

inslav

столб[8], *курево*[9] (т. е. пыль из-под копыт коня или пар, вырывающийся из ноздрей коня); ассоциируется со светилами (*солнцем*, *звёздами*); атрибуты *светлый*, *ясный* с отчётливо выраженной положительной семантикой не столько характеризуют реальные признаки денотата, сколько отсылают к его сакральной природе; наибольшей частотностью обладают предикаты л о к у с а, хотя зафиксирован и универсальный глагол бытия, способный выполнять различные функции [как л о к у с а (*быть на небе*), так и н а п р а в л е н и я (*быть на небо*)]; на основании данных былин можно реконструировать мифологему о *слиянии земли и неба* во времена, предшествующие космогенезу, которое стремится воспроизвести богатырь при помощи поворота кольца[10], ввергнув вселенную в состояние хаоса; в целом *небо* в былинах предстаёт как уникальный объект (**ед. ч.**), л о к у с в предложении *солнце / звезды суть / сияют* **на небе**.

Источники

ОБ — *Онежские былины*, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г., изд. второе. Т. 1–3 // Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. LIX, СПб.; Типография императорской Академии наук, 1894.

Словари

1. *Н. Абрамов.* Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. М.: Русские словари, 1999[11].
2. *В. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 7-е, посвящённое 175-летию со дня рождения В. И. Даля, отпечатано фотомеханическим способом с издания 1955 года, которое, в свою очередь, было набрано и напечатано со второго издания 1880–1882 гг. Т. 1–4. М.: Русский язык, 1978.

---

[8] Ср.: Кабы в земною-то обширности бы столб, // Да как был бы-то в **небесной** вышины, // Да кабы было в столби в этом кольцо, // Поворотил бы я всю землю подвселенную [Святогор 26–29 (ОБ 1900, III, 374)].

[9] Ср.: Ай курево Добрынюшко марево, // От **неба** до земли, от земли до **неба** [Добрыня и Алеша 61–62 (ОБ 1896, II, 592)].

[10] Ср.: Как бы было кольцё в **небе** в Божьем, // Да друго кольцо во сырой земли во матушки, // Поворотил бы я землю-ту матушку [Святогор и Садко 65–67 (1896, II, 299)].

[11] Используется электронная версия словарей Абрамова, Даля, Ефремовой, Ожегова и Ушакова (www.onlinedics.ru).

inslav

3. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка / Под ред. Т. Ф. Ефремовой. М., 2000.
4. Словарь русского языка / Сост. *С. И. Ожегов*. Под общей редакцией академика С. П. Обнорского. 2-е изд., исправл. и доп. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1952.
5. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935–1940.
6. *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева. 2-е изд., стереотипное. М.: «Прогресс», 1986. Т. I–II. 1987. Т. III–IV.

Литература

Гвоздецкая 2003 — *Н. Ю. Гвоздецкая*. Пролегомены к текстоцентрическому описанию семантики древнеанглийского поэтического слова // Philologica Scandinavica. Сборник статей к 100-летию со дня рождения М. И. Стеблин-Каменского. СПб., 2003.

Елизаренкова 1999 — *Т. Я. Елизаренкова*. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

Никитина 1997 — *С. Е. Никитина*. О многозначности, диффузии значений и синонимии в тезаурусе языка фольклора // Облик слова. Сборник статей памяти Дмитрия Николаевича Шмелева. М., 1997.

Смирницкая 1989 — *О. А. Смирницкая*. О многозначности эпического текста (Вводные замечания). Комментарий к «Гренландской песни об Атли» // Эпос Северной Европы. Пути эволюции. М., 1989.

Топорова 2004 — *Т. В. Топорова*. О семантической структуре эпического слова на примере концепта горы в «Старшей Эдде» // Языковые значения: методы исследования и принципы описания (памяти О. Н. Селиверстовой). М., 2004.

Фольклорная лексикография 1994 — Фольклорная лексикография / Отв. ред. А. Т. Хроленко. Вып. 1. Курск, 1994.

inslav

Михаил Евзлин
(Мадрид, Мифосемиотическое общество)

Колонна Прометея

В «Теогонии» Гесиода колонна Прометея является прежде всего *космологическим* элементом, как то следует из контекста: рассказ о наказании Прометея (521–525) идет непосредственно за рассказом об Атланте, который держит небо *у пределов земли* (518). В переводах это космологическое значение колонны полностью исчезает. Переводчики и комментаторы испытывают затруднения также в интерпретации этих двух стихов, хотя со стороны грамматической они представляются достаточно ясными:

δῆσε δ' ἀλυκτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον
δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας (521–522)[1].

Вот несколько примеров переводов этих вроде бы простых стихов:

А Прометея, на выдумки хитрого, к средней колонне
В тяжких и крепких оковах Кронид привязал Громовержец.

(Перевод В. В. Вересаева)

Quant au rusé Prométhée, il l'attacha par des noeuds indissolubles autour d'une colonne.

(Hésiode1841)

And ready-witted Prometheus he bound with inextricable bonds, cruel chains, and drove a shaft through his middle.

(Hesiod 1914)

Ed egli legò poi Prometeo dai molti espedienti con lacci indissolubili, in dure catene, sospendendo a mezzo di una colonna.

(Esiodo 1993)

Вест комментирует μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας как если бы речь шла о простой технической проблеме: «Zeus securses the bonds

[1] Греческий текст цит. по: Hesiod 1982 .

inslav

by driving them through the middle of a column, that is through its greatest thickness» (West 1966: 312). У Гесиода *ничего* не говорится о «greatest thickness» колонны, а только о *колонне* без всякого уточнения ее размеров. Слово μέσον в качестве существительного означает 'середина, средоточие, центр, находящееся посреди, промежуточная часть'; в качестве прилагательного μέσος — 'находящийся в середине, средний, срединный, центральный, составляющий середину, промежуточный'. Но здесь μέσον, без всякого сомнения, есть форма прилагательного μέσος, согласующегося с существительным κίονα (*sg. masc. acc.* от κίων 'столб, колонна'), указывающего на срединное положение колонны.

Имеется, впрочем, третья возможность интерпретации слова μέσον как наречия: 'в середине, посреди'. В таком случае буквальный перевод фразы μέσον διὰ κίον' имел бы такой вид: «в середине (посреди) через (сквозь) колонну», т. е. и в этом случае оставалось бы гадать, каким образом прикрепляется к колонне Прометей и что из себя представляет эта колонна.

Английский переводчик, интерпретируя μέσον как существительное, приходит к бессмыслице: «and drove a shaft through his middle». Местоимение *his* может относиться только к одушевленному лицу, т. е. к Прометею. Таким образом получается, что Зевс вбил колонну (или столб) в среднюю часть тела Прометея.

Во всех других переводах, сколько бы они ни расходились в «технических» деталях (подвешен ли Прометей на колонне или просто к ней привязан), остается неизменной одна деталь: *прикрепленность* Прометея к колонне, которая иммобилизует *богатого на выдумки* (ποικιλόβουλος), т. е. не в меру подвижного Прометея[2]. Предлог διά *cum acc.* указывает также на *причину*. В этом случае колонна сама по себе могла составлять причину *связанности* Прометея без использования каких-либо специальных приспособлений, вроде веревок или оков, имея действие, аналогичное возлиянию водами Стикс в отношении давших ложную клятву богов (Th. 793–795). Ведь и Прометей обманывает Зевса, что равнозначно

[2] О мобильности Прометея и значении «связывания» см.: Михайлов 1994: 120–121 .

inslav

ложной клятве, по причине чего колонна как бы втягивает его в себя. Эта возможность содержится в глаголе ἐλαύνω, вызывающем еще бóльшие затруднения, чем μέσον διὰ κίον'. Шантрен, кроме нормативных значений (*pousser, conduire*), отмечает особо военные употребления: *enfoncer une arme, blesser de près* (Chantraine 1968: 332: ἐλαύνω). Думается, именно эти значения ('вонзать, поражать, ранить, ударять') указывают на ситуацию, которая описывается в этой фразе. И в самом деле, если сопоставить способы наказания Менетия и Прометея, то между ними обнаруживаются явные параллели. Значение ἐλαύνω как *blesser de près* Шантрен ставит в оппозицию к βάλλω 'бросать, ударять, поражать, вонзать'. Эта оппозиция имеет смысл, если рассматривать ἐλαύνω и βάλλω как действия с *близкого* расстояния и *дальнего*. Как бы то ни было, результат они имеют одинаковый: *поражение* противника. В первом случае уточняется, каким образом Зевс поразил своего противника: βαλὼν ψολόεντι κεραυνῷ (515: *поразив полыхающей молнией*), во втором — указывается только действие, но не уточняются средства, с помощью которых оно осуществляется, если не считать этими средствами δεσμοῖς ἀργαλέοισι (522: *оковами тяжелыми*). Эти последние указывают на результат *удара*, полученного Прометеем, а не на *способ*, с помощью которого он был нанесен. Таким образом, если рассматривать причастия βαλὼν и ἐλάσσας как обозначающие сходное действие по отношению к двум персонажам с явными демоническими чертами, перевод принял бы следующий вид:

> Связал неразрывными узами Прометея, богатого на выдумки, оковами тяжелыми, сквозь срединную колонну поразив[3].

Эта интерпретация имеет то преимущество, что в точности следует грамматической структуре греческой фразы, без добавлений или убавлений и прочих переиначиваний, а кроме того, вводит наказание Прометея (а также Менетия) в контекст *основного мифа*: Бог-громовержец поражает молнией своего противника, спрятавшегося под деревом или под камнем (Иванов, Топоров 1974: 5). Но даже не обращаясь к *основному мифу* и не выходя за пределы текста «Теогонии»,

[3] Здесь и далее переводы из «Теогонии» наши. — *М. Е.*

inslav

с достаточным основанием можно утверждать, что Прометей сначала был поражен молнией и таким образом иммобилизован, а затем *связан*, т. е. молнии здесь являются средством, с помощью которого происходит *связывание*. Эта последовательность присутствует в битве с Титанами. Сначала Зевс забрасывает Титанов громами и молниями (687–708), а потом вступают в битву сторукие великаны (713–717), которые кидают в них камни, но эффект они производят значительно меньший, чем молнии Зевса, жар от которых достигает даже Хаоса (700). Функция сторуких состоит в том, чтобы приблизиться к Титанам, иммобилизованным молниями, *связать* их и перенести из среднего мира, где происходит столкновение, в нижний мир, в Тартар, стражами которого они становятся, поскольку не могут уже вернуться в верхний мир, который стал онтологически непроницаемым для хтонических существ, в том числе и для них, *помощников Зевса* (815: Διὸς κλειτοὶ ἐπίκουροι). Кто именно связывает Прометея, остается без разъяснения, хотя вполне можно предположить Гефеста, который лепит деву, а потом отводит ее к *другим богам* (586: ἄλλοι ἔσαν θεοὶ), вступая в *непосредственный* контакт с хтонической стороной, запрещенный для верхних богов[4]. Но здесь дело происходило, думается, несколько иначе: молнии Зевса *расщепляют* колонну, около которой стоит Прометей, и она становится для него «неразрывными узами» и «оковами тяжелыми».

Срединное положение колонны снова ведет к *основному мифу*: место, в котором происходит поединок, становится «центром мира», а сама колонна — «мировым деревом», «мировым столпом». Слово κίων ‘колонна, столп’ в «Теогонии» встречается также в описании места, где обитает страшная Стикс:

> Ἔνθα δὲ ναιετάει στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι,
> δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο
> πρεσβυτάτη· νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει
> μακρῇσιν πέτρῃσι κατηρεφέ’· ἀμφὶ δὲ πάντη
> κίοσιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται.

[4] Ср., например, поединок Индры с Треглавым (Мбх V, 9). Индра поражает Треглавого ваджрой, но не может приблизиться к нему, чтобы отрубить ему головы и освободить поглощенные чудовищем энергии; это делает за него *другой*.

inslav

Там обитает ненавистная бессмертным богиня,
ужасная Стикс, старшая дочь обтекающего кругом Океана.
Отдельно от богов в дивном доме (она) обитает,
высокими скалами закрытом сверху; со всех сторон
на колонны серебрянные, к небу (устремленные), он опирается.
(775–779)

Колонны являются здесь элементом подземного мира и составляют неопределенное множество, а кроме того, подпирают они не небо, а подземный дом. Так что вряд ли «Hesiod may have thought of the pillars of heaven» (West 1966: 313), как предполагает комментатор, ссылаясь на это описание жилища Стикс. Еще менее вероятно, что Прометей привязан к столбу или колонне, стоящей «at the world's end, where Atlas also stands» (West 1966: 313). Местоположение Атланта указывается со всей возможной определенностью: πείρασιν ἐν γαίης (518: *у пределов земли*). И по противоположности, Прометей приковывается к колонне, *находящейся в середине*, т. е. не *у края*, как Атлант, хотя на киренском килике VI в. до н. э. они изображаются вместе:



Это изображение само по себе заслуживает внимания. Центральный элемент, на котором покоится вся композиция, — верхняя часть большой колонны, поверх которой на

inslav

одном уровне стоят, один против другого, Атлант с небом на плечах и Прометей, привязанный к маленькой колонне, с сидящим на нем орлом, который клюет у него не печень, как в «Теогонии» (523–524), а грудь. Позади Атланта как бы поднялась змея, приготовившись его ужалить. Змея и орел находятся в явном отношении друг с другом: орел терзает Прометея, а змея — Атланта. Они — змея и орел — как бы сотрудничают и одновременно представляют разные уровни вселенной: хтонический и небесный. Большая нижняя колонна, общая для Атланта и Прометея, ведет к Гомеру, у которого с колоннами связан Атлант без всякого отношения к Прометею:

νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι τ' ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης.
νῆσος δενδρήεσσα, θεὰ δ' ἐν δώματα ναίει,
Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅς τε θαλάσσης
πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς
μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν.

на острове, морем омытом, где находится средоточие моря.
Остров, покрытый лесами, богиня в доме обитает,
Атланта дочь губительного, который моря
всю глубину ведает; держит колонны он
высокие, которые землю и небо с обеих сторон подпирают[5].

(Od. I, 50–54)

Речь идет об острове, на котором живет Калипсо. Слово ὀμφαλός 'пуп, средоточие, центр' указывает на центральное положение острова, но только по отношению к морю, а не ко всей земле. Море обозначает здесь предел, на котором происходит переход с одного пространственного уровня на другой — с нижнего хтонического на средний земной. Одиссей странствует по нижнему миру. Остров Калипсо — *скрытый* остров, как на то указывает имя его обитательницы (Καλυψώ, от καλύπτω 'скрывать, прятать'), т. е. он является центром или *средоточием* нижнего, *скрытого* мира, а также его пределом, и поэтому именно с этого острова начинается переход Одиссея из нижнего мира в верхний. Нижнее положение острова Калипсо подчеркивается тем, что к богине Зевс посылает Гермеса, основной функцией которого является сообщение верхнего мира с нижним.

[5] Греческий текст цит. по: Homer 1919 ; перевод наш. — *М. Е.*

inslav

Существенно подчеркивание как у Гомера, так и у Еврипида гибельности и ужасности Атланта (ὀλοόφρων, 'замышляющий гибель, ужасный, страшный'), а также материала, из которого сделана его спина (Eur. Ion 1: Ἄτλας, ὁ χαλκέοισι νώτοις). Вообще медь является атрибутом хтонических существ: достаточно вспомнить страшный медный род (Hes. Op. 143–144: γένος μερόπων ἀνθρώπων / χάλκειον). Гибельность и ужасность связана с предельным пространственным положением Атланта, на котором происходит искажение всякой формы. На этом пространственном пределе, где смыкаются земля и небо и концентрируются чудовища, стоит Атлант:

ἵν' ὁ πορφυρέας ποντομέδων λίμνας	где багряного повелитель моря
ναύταις οὐκέθ' ὁδὸν νέμει,	мореходам более не указывает пути,
σεμνὸν τέρμονα κυρῶν	священный предел устанавливая
οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει.	неба, которое Атлант держит[6].

(Eur. Hipp. 741–747)

Определение σεμνός ('посвящённый богам, священный') указывает на запретность этого предела (τέρμων) для смертных людей и даже для верхних богов, которые сообщаются с нижними богами через специальных посланников — Ириду и Гермеса. С того момента, когда Одиссей отплывает (Od. V, 33) с острова Калипсо, он не просто перемещается в физическом пространстве, а переходит с одного пространственного уровня на другой, где каждый уровень имеет собственный центр, т. е. то, что есть центр на верхнем уровне, перемещается на край на нижнем и наоборот. Сказанное имеет непосредственное отношение к пространственному положению Атланта, как оно представляется в *Одиссее*. Также изображение на киренском килике геометрически точно обозначает это различие уровней по онтологическому признаку (верхний, средний и нижний мир). При этом происходит раздвоение не только колонны, но также начально единого персонажа на Атланта и Прометея. В качестве указания на их начальное единство может служить *неподвижность* (скованность): один привязан к маленькой колонне, а другой сдавлен глыбообраз-

[6] Греческий текст цит. по: Euripides 1913 ; перевод наш. — *М. Е.*

inslav

ным небом, и каждый касается ногой края капители большой колонны, на которой держится верхний уровень. Со стороны этих онтологически различающихся пространственных уровней делается понятным, каким образом Атлант ведает *всю глубину* и держит колонны, которые *с обеих сторон* подпирают *небо и землю* (Od. I, 53–54). Думается, именно так следует понимать выражение γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν (54: *землю и небо с обеих сторон подпирают*).

С точки зрения нормативных представлений о пространстве как качественно однородной длительности решительно непонятно, как возможно подпирать две колонны, стоящие в противоположных концах земли и неба. Но здесь мы имеем мифопоэтическое пространство, которое строится как система иерархических уровней, где каждый уровень имеет свой собственный организующий принцип (Eliade 1967; Топоров 1994). В наглядном виде эти отношения между различными уровнями представляются в росписи на киренском килике. Большая нижняя колонна несет на себе средний уровень, землю, а Атлант, стоящий на этой нижней колонне, держит на себе небо (верхний уровень), т. е. он есть единая мировая колонна, *axis mundi*, которая проходит через все мировые уровни, но на каждом уровне видится в другой форме: горы, дерева, столба или космического гиганта (Топоров 1987: 398). Это всеприсутствие Атланта делает его способным *видеть всю глубину моря*, т. е. нижнего мира. Также у Эсхила с колонной связан не Прометей, а Атлант:

οὐ δῆτ' ἐπεί με καὶ κασιγνήτου τύχαι	нет, конечно, с тех пор как меня и брата судьба
τείρουσ' Ἄτλαντος, ὃς πρὸς ἑσπέρους τόπους	давит, Атланта, который на западе
ἕστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς	стоит, колонну неба и земли,
ὤμοις ἐρείδων, ἄχθος οὐκ εὐάγκαλον.	плечами подпирая, — бремя не легкое[7].

(Pr. 349–352)

На западе заходит солнце, т. е. Атлант стоит на стыке верхнего и нижнего миров, что позволяет ему одновременно

[7] Греческий текст цит. по: Aeschylus 1926 ; перевод наш. — *М. Е.*

inslav

подпирать *колонну неба и земли*, которая едина по отношению к нижнему миру и раздвоена в пространственной перспективе верхнего мира. И поэтому, в силу своего положения *у пределов земли* (Th. 518: πείρασιν ἐν γαίης), с одной стороны, Атлант есть гигант, подпирающий небо, а с другой — гора-колонна, упирающаяся одновременно в землю и в небо. Геродот сообщает:

> «К этому соляному холму примыкает гора под названием Атлас. Гора эта узкая и круглая и, как говорят, так высока, что вершин ее не видно. Зимой и летом она постоянно покрыта облаками. Местные жители называют ее столпом неба» (IV, 184: перевод Г. А. Стратановского).

Значима в этом описании не география, а наложение на земные реальности мифопоэтического отождествления горы со столпом-колонной (κίων), который связывается с именем мифического персонажа. Но также у Овидия сохраняется представление об Атланте как о космическом гиганте, превратившемся в гору:

> С гору быв ростом, горой стал Атлант; волоса с бородою
> Преобразились в леса, в хребты — его плечи и руки;
> Что было раньше главой, то стало вершиною горной;
> Сделался камнем костяк. Во всех частях увеличась,
> Вырос в громадину он, — положили так боги, — и вместе
> С бездной созвездий своих на нем упокоилось небо.
>
> (Met. IV, 656–661: перевод С. В. Шервинского)

Отсюда можно понять, почему у Эсхила Прометей приковывается не к колонне, а к *горе* (Pr. 4–5: πρὸς πέτραις ὑψηλοκρήμνοις), которая, как и колонна, связывается с центром мира, *axis mundi*. Но здесь гора связана с нижним миром, ведет не на небо, а в бездну, как о том можно заключить из определения скалы, к которой Гефест должен приковать Прометея: 'обрывистая, с высокими кручами'. Эта скала очень напоминает скалы, которые нависают над домом подземной Стикс (778), что указывает на нее как на преддверие преисподней, в которой Прометей исчезает, как можно заключить из его воплей (Pr. 1091–1093).

inslav

И все же гора не совпадает здесь с колонной, более того, стоит к ней в оппозиции. Это и понятно: у Эсхила остается только один аспект мифа Прометея, вырванный из его начального сакрификального контекста, который в полной мере присутствует у Гесиода, является его центром, задавая и определяя все другие вторичные моменты: похищение огня и сотворение девы. И в самом деле, похищение огня есть следствие жертвоприношения, его побочный эффект, а не результат сознательного «филантропического» намерения, которое импровизирует Прометей у Эсхила в качестве своего оправдания, не имеющего ничего общего с действительными его целями[8]. Этот разрыв между реальностью и ее интерпретацией происходит в трагедии, но отсутствует у Гесиода. Здесь миф следует сакрификальной логике. И только когда отходит на задний план или вовсе забывается его основная ритуальная тема, происходит замещение столба-колонны горой, которая отыскивается в реальном географическом месте, хотя и очень далеком (Рг. 2).

Сакрификальный контекст мифа Прометея в том виде, в котором он представляется в «Теогонии», позволяет выявить *идеальное* значение колонны, которая служит инструментом наказания Прометея. Рассказ о наказании сыновей Иапета и освобождении Прометея (514–534) подготавливает вхождение в ритуальный центр поэмы, которым является жертвоприношение быка (535–560).

Знаменательно, что жертвоприношение совершается богами и имеет своей целью, как следует из контекста (спор-разделение в Меконе), выход из конфликтной ситуации: ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι Μηκώνῃ (535–536: *когда разделялись боги и смертные люди в Меконе*). Глагол κρίνω 'разделять' подводит также итог борьбы с Титанами: Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν, / Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι (881–882: *После того как труды блаженные боги завершили, / у Титанов почести отъяли силой*).

Показательно также значение глагола κρίνω как 'выделения из организма' (Дворецкий 1958: κρίνω), т. е. он указывает

[8] Об этих целях см.: Михайлов 1994: 116–133; Михайлов 1994а: 172–183.

inslav

на *спонтанное отделеление одной части от другой*. Ведь речь идет о первоначальном мире, достигшем критической точки «развития», на которой он должен разорваться самопроизвольным образом, погрузившись в первобытный хаос, или разойтись по онтологическим уровням в соответствии с иерархическим принципом. Это разделение-расхождение осуществляется при посредстве ритуала. До сих пор космогонический процесс разворачивался спонтанным образом: Земля самопроизвольно выходит из темной глубины Хаоса (Михайлов 1989: 75–80), сохраняя свою первоначальную бесформенность-чудовищность, и поэтому определяется как πελώρη 'исполинская, громадная, огромная' (159). С этого момента, когда совершается ритуал, тео-космогонический процесс становится целенаправленным, *стабилизированным*, не допускающим более самопроизвольных отклонений и смешения разведенных онтологических уровней. С этой стороны глагол κρίνω получает космологическое обоснование, становится центральным понятием ритуала как такового[9]. И в самом деле, основная операция жервоприношения есть *деление* закланного быка на *части* (544: μοίρας)[10].

---

[9] Разделение богов и людей (535) стоит в прямом соответствии с разделением жертвенного быка (536–537), т. е. ритуальное разделение должно было стать *моделью* для разделения между богами и людьми, определить онтологический статус тех и других. Так оно и происходит, но вследствие неправильности, совершенной при разделении быка, отношения между богами и людьми отклоняются от нормы, более того, люди становятся смертными, теряют *автоматически* (а вовсе не по причине «мести» Зевса, который видит фатальный результат обмана: κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ / θνητοῖς ἀνθρώποισι. 551–552) бессмертный элемент, связываемый с *силой огня* (πυρὸς μένος), а не просто с материальным огнем. Людям остается материальный огонь, но они теряют бессмертие, что позволяет ввести миф о похищении огня в круг мифов о потери людьми бессмертия.

[10] О числовой структуре ритуальных по своему содержанию текстов см.: Топоров 1971: 9–62; Топоров 1980: 3–58. Ср. также: «В этом случае слово обряд (как и ряд) могло бы пониматься как установление закономерной последовательности (в частности, контролируемой числом /ср. лат. *reor* 'считать'/, количественной мерой), порядка как необходимое условие для воспроизведения первособытия» (Топоров 1988: 27).

inslav

Космологическая структура жертвоприношения, совершаемого Прометеем в присутствии Зевса, становится вполне очевидной, если мы обратимся к другим мифопоэтическим традициям, в первую очередь, индийской. Разделение жертвы составляет центральное действие не только в космогоническом ритуале (Ригведа X, 90), но также в ритуале на получение сыновей, хотя этот последний имеет явную космогоническую структуру. В соответствии с частями рисовой каши, которые царь Дашаратха дает своим трем женам, определяется статус каждого из четырех сыновей (Рамаяна I, 15–18). Все они есть воплощения Вишну, который делит себя на четыре части, но конкретно деление осуществляет царь Дашаратха, который делит рисовую кашу, полученную от вышедшего из жертвенного костра божества, между своими женами, т. е. он выполняет здесь функцию жреца. Половину каши он дает Каусалье, и от нее рождается Рама, который был половиной Вишну. Вторую половину царь делит на две равные части и дает двум другим своим женам. От второй жены рождается Бхарата, а от третьей — двое сыновей, т. е. они имеют в себе наименьшую часть Вишну, а посему находятся в подчиненном положении по отношению к двум другим братьям, верховное положение среди которых принадлежит Раме в силу присутствия в нем наибольшей части божества. Число, таким образом, определяет меру божественности, несет онтологическую функцию, но также и прежде всего организует ритуал.

Прометей разделяет части быка *пристрастно* (544: ἑτεροζήλως), но даже в этой неправильной форме ритуал становится действенным, его результаты нельзя отменить, и поэтому Зевс, зная *обман* (551: δόλος), берет свою *часть* (μοῖρα), санкционируя таким образом новую систему космоотношений, которая тем не менее, в силу допущенной неправильности в распределении частей, нуждается в периодическом корректировании.

Олимпийская система мира строится на темной хтонической основе, от которой она не может полностью отгородиться, а только нейтрализовать наиболее опасные ее «выделения», что осуществляется с помощью экстраритуальных средств

inslav

(создание девы, битва с Титанами, поединки с чудовищами Верховного бога или его сыновей), но все же главным инструментом для противодействия хаотическим стихиям остается ритуал, а посему «поединок с хаотическим началом ведется уже не на периферии пространства, а в самом сакральном центре, который при этих изменившихся условиях становится и центром хаотических сил» (Топоров 1988: 14).

Сакральный центр есть ритуальный центр, и поэтому жрец, который в нем находится, подвергается максимальному давлению этих сил, опрокидывается ими. Этот ритуальный центр совпадает с центром мира, который отмечает *колонна*, к которому привязана жертва. В этом отношении показателен ритуал ашвамедхи[11]. Отметим ключевые его моменты, как они представляются в «Рамаяне» (I, 14). Воздвигаются столбы в соответствии со строгими ритуальными правилами, к каждому столбу привязываются разного рода животные, а к стоящему рядом, т.е. выделенному и отделенному от всех остальных — жертвенный конь. Царица Каусалья обходит кругом коня и разрезает его тремя жертвенными ножами. Разрезанные части оставляются на ночь, а затем останки коня возлагаются на жертвенный огонь.

Эта схема присутствует также в описании жертвоприношения быка в «Теогонии», но здесь всё сведено к минимуму: жрец и жертвенное животное, привязанное, как в индийском ритуале, к сакрификальному столбу, который становится центром мира, *axis mundi*, колонной, которая проходит через землю и небо, соединяя три мира. Ритуал принимает *другое направление*, возможность которого Зевс предвидит, ведь он — ἄφθιτα μήδεα εἰδώς (545: *вечные предначертания видящий*), а посему его отрицательные эффекты всей тяжестью оборачиваются против непосредственного исполнителя жертвоприношения, тем более, что к столбу был привязан сам Верховный бог в своей докосмогонической форме *тела-быка*. Теперь жрец привязывается к столбу и сам становится жертвой, у которой орел выедает плоть, чтобы восполнить причи-

[11] Связь мирового дерева с жертвоприношением явно присутствует в изображении фракийского всадника, см.: Топоров 1992: 6–9.

inslav

тавшуюся богам *часть* жертвы[12]. В тот момент, когда похищенная часть восстанавливается, божественная птица приносится в жертву, а жрец освобождается. Боги уходят. Уходит и Прометей, оставляя на месте, где он стоял, колонну мира.

APPENDIX
О переводах «Теогонии» Гесиода

Первый перевод поэм Гесиода вышел в 1779 (Творения Исиода Аскрейскаго. С греческаго на российской язык преложенныя Александром Фрязиновским. Санктпетербург). С тех пор было четыре других перевода. Последний, ставший «классическим», принадлежит В. В. Вересаеву. По нему русский читатель составляет себе представление о «Теогонии». Особо следует отметить перевод Г. К. Властова, воспроизведенный в его объемистой книге «Теогония Гезиода и Прометей: разбор сказаний» (СПб., 1897). Относить это сочинение к науке можно только в очень условном смысле: оно научно по форме, но совершенно фантастично по содержанию. Мифы Властов делит на «религиозные легенды» и «бытовые» (173–174). Первые происходят из обожествленных слов (здесь он вполне следует за Максом Мюллером, с которым был даже в переписке), а вторые основываются «на каком-то давнопрошедшем событии в жизни народа, племени или семьи» (173–174). К этим последним Властов относит «легенды о Иапете, о сыновьях его и о Прометее» (174), а также о Пандоре. Иапет, с которым у Гесиода (а также у Гомера) не связывается никакого определенного мифа, оказывается в исторических фантазиях Властова Иафетом: «Все лучшие ученые согласны в том, что Иапетос, или Иафет, есть древнее родовое имя известного отдела человеческого рода... Имя Иапета, как известно, упоминается в X главе книги Бытия» (175). Таким образом, Иапет оказывается сыном Ноя и братом Сима и Хама. Сыновья же

[12] Об исправительном и восстановительном характере жертвы см.: Цивьян 1989: 119–131. Прометей — жрец богов, а посему его миф можно рассматривать как *ритуальное событие*, которое становится мифом, получая таким образом собственное бытие и приобретая значения, которые в нем начально отсутствовали.

inslav

Иапета персонифицируют «группу представлений о культе и развитии племен, которые владели полуостровом ранее вторжения ведических греков; в числе их Атлас как будто представляет собою финикийско-ливийскую культуру, Менойтиос и Прометей сумму знаний турано-пелазгов, боровшихся против греков, Епиметей ту часть населения, которая пошла на сделку с ведическими греками» (179–180). Эти псевдоисторические фантазии Властова, его непринужденность, с которой он двигается среди культур, даже неизвестных, вроде «турано-пелазгов», плотной тенью накладывается на его перевод «Теогонии». Следует, впрочем, признать старательность Властова, даже чрезмерную. Вот образец его перевода: «507. Деву однако Иапетос, — с красивыми ножками Океанину 508. Климену, увел и вошел на ложе ея» (169). Особо комический эффект производят «красивые ножки». Слово καλλίσφυρος означает 'с красивыми лодыжками'. В переводе божественная Океанида Климена превращается в деревенскую пастушку. Словосочетание ὁμὸν λέχος означает не «ложе ея», а «то же самое ложе». Создается впечатление, что Иапет забрался на ложе невинной девы Климены и произвел без отлагательства четырех сыновей, унаследовавших его буйный нрав. Весь перевод оставляет то же ощущение, что и сопровождающие его псевдоисторические «реконструкции»: сумбура, тяжелого и унылого.

Вересаев, по всей видимости, знал перевод Властова, но цели у него были не «исторические», как у этого последнего, а «поэтические». Это в первую очередь относится к передаче поэмы гекзаметром, однако достигается эта цель за счет грубейших искажений греческого текста, а также злоупотребления сложными словами, через которые приходится перепрыгивать, как через валуны на дороге. Одним словом, если читатель, выходя из *области мглистой* перевода Властова, обращается к переводу Вересаева, желая получить ясное представление о «Теогонии», он оказывается в атмосфере, насыщенной поэтическими испарениями, от которых мутнеет разум и слышится только *ног топотанье глухое и свист могучих метаний*. Что касается мифа Прометея, исторические фантазии Властова вряд ли интересовали Вересаева, но он верно следует филологической догме — в полном противоре-

inslav

чии с греческим текстом — о тождестве Титанов с первыми двенадцатью богами. Соответственно также Прометей становится титаном-богоборцем в согласии с революционной идеологией, которая просочилась даже в классическую филологию.

В отличие от Властова, который все же сохраняет осторожность, Вересаев позволяет себе вольности, которые никак не могут быть оправданы «поэтическими требованиями». Приведем несколько особо показательных примеров, свидетельствующих о *систематическом* искажении греческого текста переводчиком. В первую очередь это относится к наименованию Прометея «титаном». Следует сразу заметить, что у Гесиода слово «титан» никогда не встречается в ед. ч. и никогда не сопровождается личными именами, а только — во мн. ч. м. р. (Paulson, 1962: 84–85: τιτήν), т. е. Титаны — это особый класс божественных существ, сопоставимый с индийскими асурами (Топоров 1987а: 118–119), которые произошли от Праджапати (или Брахмы), т. е. не от соединения женского начала с мужским, а непосредственно от единого безличного начала, не имеющего в себе различения на *мужское* и *женское*. Греческий текст не оставляет сомнений в чисто «мужском» происхождении Титанов, и поэтому они, в отличие от богов (и даже чудовищ), которые имеют эти два элемента, остаются безличными. Безличность здесь — другая сторона бесполости.

В греческом тексте: καί οἱ ἐπ᾽ αἰετὸν ὦρσε τανύπτερον· αὐτὰρ ὅ γ᾽ ἦπαρ / ἤσθιεν ἀθάνατον (523–524: *И напустил на него орла ширококрылого: он печень / поедал бессмертную*). Вересаев переводит: *И длиннокрылого выслал орла: бессмертную печень / Он пожирал у* ***титана***. В другом месте: Δὴ τότε μιν προσέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (542: *И тогда сказал ему отец людей и богов*). У Вересаева: *Тут обратился к* ***титану*** *родитель бессмертных и смертных.* Никакого *титана* ни здесь, ни в другом месте, ни в отношении к Прометею, ни к другому божественному персонажу в греческом тексте нет. Это добавление принадлежит исключительно Вересаеву и отсутствует даже у изобретательного Властова.

За рассказом о наказании Прометея следует рассказ о его причинах — обманном жертвоприношении и похищении

inslav

огня. Греческий текст: ὅτ᾽ ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ᾽ ἄνθρωποι / Μηκώνῃ, τότ᾽ ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ / δασσάμενος προέθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων (535–537: *когда боги и смертные люди разделялись / в Меконе, большого с благосклонной душою быка / разделив, положил он перед собою, Зевса ум обманывая*). У Вересаева: *в то время, как боги с людьми препирались в Меконе / Тушу большого быка Прометей многохитрый разрезал / И разложил на земле, обмануть домогаясь Кронида*). Переводчик выпускает важнейший для понимания элемент совершаемого ритуала — πρόφρονι θυμῷ (*с благосклонной душой*), по всей видимости, не зная, к кому он относится, или вовсе не понимая значения этого словосочетания, и добавляет отсутствующую *тушу*, словно речь идет о мясной бойне. В идеальном жертвоприношении жертва должна была добровольно соучаствовать в священодействии, приносить сама себя в жертву, и поэтому πρόφρονι θυμῷ может относиться только к быку, а не к Прометею, который совершает жертвоприношение со *злым умыслом*. Тем бóльшее значение имеет поведение быка и правильность действий жреца, что в жертву приносится не просто бык, а сам Верховный бог в форме быка (ср. принесение первобожеством своего второго тела в жертву самому себе в БрУп I, 2). А посему жертвоприношение является здесь не одним из «эпизодов», «вставкой», без которой можно было бы обойтись, а *центром* поэмы, без которого она превратилась бы, действительно, в «генеалогию, прерываемую эпизодами».

Этот существеннейший момент полностью отсутствует в переводе. И дело не в невежестве Вересаева в том, что касается архаического ритуала, а в полном безразличии к *сакральной реальности*, которая является содержанием «Теогонии». Если «перевод есть интерпретация», то перевод Вересаева следует отнести к ложной интерпретации, поскольку он самым грубым образом извращает не только дух греческого текста, но также его «букву».

Следующий далее фрагмент из «Теогонии» в нашем переводе желает передать в равной мере как «букву», так и «дух» греческого текста, не втискивая русский текст в гекзаметр и избегая архаизмов, которые были бы на нем как железный обруч, прекращающий всякое живое дыхание. Сколь это нам

inslav

удалось, пусть судят Музы, которые, встретив пастуха Гесиода, рассказали ему удивительные истории о богах и чудовищах.

Теогония: 507–589

Деву Иапет, прекраснолодыжную Океаниду,
привел, Климену, и на совместное ложе взошел.
И она ему Атланта сильного духом родила, сына;
а также родила славнейшего Менетия и Прометея
разнообразно хитроумного, и безрассудного Эпиметея,
который злом от начала стал для людей, добывающих себе пропитание:
он первый от Зевса вылепленную принял женщину,
деву. А дерзкого Менетия далеко видящий Зевс
в Эреб низвергнул, поразив полыхающей молнией,
за нечестие и силу высокомерную.
Атлант же небо широкое держит под властью неодолимой необходимости,
у пределов земли, перед Гесперидами звонкоголосыми,
подперев головой и неутомимыми руками, —
вот эту участь уделил ему мудрый Зевс.
Связал также неразрывными узами Прометея, богатого на выдумки,
оковами тяжелыми, сквозь срединную колонну поразив.
И напустил на него орла ширококрылого: он печень
поедал бессмертную, но она вырастала столь же крутой
ночью, ровно сколько за весь день съедала ширококрылая птица.
Его-то Алкмены прекраснолодыжной отважный сын,
Геракл, убил, от злой болезни отвратил
Иапетида и освободил от огорчений —
не против воли Зевса Олимпийского, в вышине властвующего,
а чтобы Геракла, рожденного в Фивах, слава была
еще бóльшей, чем прежде, на земле, питающей многих.
Это, вот, чтя, почитал он знаменитого сына.
И хотя гневался, прекратил злобу, которую раньше имел,
потому что оспаривал (Прометей) волю могучего Кронида.
Ибо, когда боги и смертные люди разделялись
в Меконе, большого с благосклонной душою быка
разделив, положил он перед собою, Зевса ум обманывая.
Смертным людям мясо и внутренности жирные в толстую
шкуру сложил, спрятав в бычачий желудок,

inslav

а Зевсу кости белые, с коварной хитростью
уложенные, положил, спрятав в сверкающем жире.
И тогда сказал ему отец людей и богов:
Иапетид, из всех владык славнейший,
о милый, как пристрастно поделил ты части.
Так сказал, осмеивая, Зевс, вечные предначертания видящий.
В ответ сказал Прометей хитроумный
мягко, улыбнувшись, — коварной не забывал хитрости:
Зевс достославный, величайший из богов вечноживущих,
возьми одну из двух (частей), которую душа в груди тебе приказывает.
Сказал так, замышляя хитрость; Зевс, вечные предначертания видящий,
распознал (это), и не ускользнул (от него) обман: беды предвидел в душе
смертным людям, и исполнить их намеревался.
Обеими руками поднял он сверкающий жир.
Воспылал гневом, и ярость достигла души его,
как только увидел белые кости быка, (скрытые) с коварной хитростью.
Оттого людей племена, (что живут) на земле, бессмертным богам
сжигают в жертву белые кости на благовонных алтарях.
Весьма разгневавшись, сказал тучесобиратель Зевс:
Иапетид, выше всех предначертания знающий,
о милый, не забыл ты, однако, коварной хитрости.
Так сказал разгневанный Зевс, вечные предначертания видящий.
С этого (времени), обман всегда помня,
не давал Ясеням силу огня неутомимого,
смертным людям, которые на земле обитают.
Но его обманул отважный сын Иапета,
похитив неутомимого огня далеко видимое сияние
в полости ферулы, уязвил ему до глубины душу,
Зевса, в вышине гремящего. Разгневалось его сердце,
когда увидел он среди людей огня далеко видимое сияние.
И немедля за огонь задумал он злое людям:
из земли слепил знаменитый Амфигией
деве стыдливой подобие по воле Кронида.
Опоясала ее и нарядила богиня светлоокая Афина
в сияющее серебром одеяние, на голове покрывало,

inslav

575 искусно сделанное, (своими) руками укрепила — диву
даться.
Венки, цветение только рожденной травы,
прелестные, вокруг чела ей надела Паллада Афина.
А также венец золотой на голову возложила,
который сделал сам знаменитый Амфигией,
580 изготовленный (его) руками, угождая Зевсу-отцу.
В нем же искусно сделанных много соорудил — диву
даться —
зверей, столь многочисленных, сколь питают суша и море.
Многих из них он там разместил, — прелесть светилась
великая, —
удивительных, подобных живым существам, голоса
издающим.
585 После того, как он изготовил прекрасное зло вместо добра,
отвел (деву) туда, где другие были боги и люди,
украшенную нарядом светлоокой дочери могущественного
отца.
И удивление охватило бессмертных богов и смертных людей,
когда увидели трудную приманку, неодолимую для людей.

Литература

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

Иванов, Топоров 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Михайлов 1989 — *Н. А. Михайлов.* Χάος в «Теогонии» // Н. А. Михайлов. Греческий космогонический миф в «Теогонии» Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий. Дипломная работа. М., 1989.

Михайлов 1994 — *Н. А. Михайлов.* Локи и Прометей. К типологии протоперсонажа // Знаки Балкан. Часть I. М., 1994.

Михайлов 1994а — *Н. А. Михайлов.* О некоторых аспектах «филантропической» культуртрегерской деятельности Прометея // Знаки Балкан. Часть I. М., 1994.

Топоров 1971 — *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.

Топоров 1980 — *В. Н. Топоров.* О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980.

Топоров 1987 — *В. Н. Топоров.* Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987.

inslav

Топоров 1987а — *В. Н. Топоров.* Асуры // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987.

Топоров 1988 — *В. Н. Топоров.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

Топоров 1992 — *В. Н. Топоров.* Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Балканские чтения — I. М., 1992.

Топоров 1994 — *В. Н. Топоров.* О мифопоэтическом пространстве. Pisa, 1994.

Цивьян 1989 — *Т. В. Цивьян.* Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа) // Палеобалканистика и античность. М., 1989.

Aeschylus 1926 — Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth in two volumes. 1. Prometheus. London, 1926.

Chantraine 1968 — *P. Chantraine.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968.

Eliade 1967 — *M. Eliade.* Sacro e il profano. Torino, 1967.

Esiodo 1993 — Esiodo. Opere. Torino, 1993.

Hesiod 1982 — Hesiod with english translation by Hugh G. Evelyn-White. London, 1982.

Hésiode 1841 — Les oeuvres d'Hésiode. Paris, 1841.

Homer 1919 — Homer. The Odyssey with an English Translation by A. T. Murray. London, 1919.

Paulson 1962 — J. Paulson Index Hesiodeus. Hildesheim, 1962.

West 1966 — *M. L. West.* Prolegomena and Commentary // Hesiod. Theogony. Oxford, 1990.

inslav

Mirjam Mencej
(Univerza v Ljubljani)

Krožno gibanje kot tehnika preobračanja človeka v volka

Morda eden najzanimivejših prispevkov Nikolaja Mikhailova, vsaj kar zadeva raziskave slovenskega mitološkega izročila, je njegova obravnava ciklusa povedk o Kresniku. Te je interpretiral kot variacije slovanskega glavnega mita (kot sta ga rekonstruirala Ivanov in Toporov 1974), Kresnika pa kot slovanskega gromovnika Peruna (Mikhailov 2002: 58–73, zlasti 67–8). Naj se torej v tem prispevku, ki ga pišem z žalostnim spominom na veliko prezgodnjo smrt izjemnega človeka, znanstvenika in dragega prijatelja, navežem na lastnost tega mitičnega bitja oz. osebe, ki mu je Nikolaj v veliki meri posvetil svoje zanimanje. Ena glavnih Kresnikovih sposobnosti je namreč njegova sposobnost metamorfoze v različne živali (in stvari) in ta bo tudi predmet mojega prispevka.

V tem članku se ne bom ukvarjala z vprašanjem, ali moramo govoriti o metamorfozi telesa ali o duši oziroma dvojniku[1], ki lahko prevzame podobo živali (prim. Kvideland, Sehmsdorf 1988: 74; Alver 1989: 112; Lecouteux 1992; Marjanić 2006; Pócs 2008: 90), temveč se bom posvetila zgolj *tehniki, načinu,* kako to spreminjanje človeka v žival poteka. Medtem ko iz slovenskih povedk o Kresniku sam način metamorfoze v žival ni razviden (prim. Kelemina 1998: 41), pa najdemo v slovanskem in evropskem izročilu veliko povedk o spreminjanju človeka v žival, iz katerih je, nasprotno, mogoče razbrati tudi način oz. postopek spreminjanja podobe v živalsko. Naj za primer vzamem povedke o volkodlakih, ki so se v glavnem ustalile na spreminjanju ljudi v volčjo podobo, čeprav se lahko volkodlak (oziroma njegov dvojnik) spreminja v različne

[1] Francosko *double*. Tako Lecouteux imenuje človekov alter-ego, ki lahko zapusti telo in je sposoben potovanj; to po njegovem mnenju izhaja iz šamanističnih koncepcij duše (1992: 15–8 in dalje).

inslav

živali, ne le v volka — npr. medveda, konja, divjo svinjo, ptico, mačko, žabo, ribo... (Kvideland, Sehmsdorf 1988: 75; Lecouteux 1992: 139; Pócs 1999: 34, 2008: 90)

Tehnike preobračanja v volka

Ne glede na to, ali je človek predestiniran za volkodlaka že s svojim posebnim rojstvom (ker je npr. rojen ali spočet na poseben dan ali v posebnem obdobju v letu, ker je rojen z nogami naprej, v srajčki, tj. amniotični membrani, z dodatnim delom telesa, kot presežni otrok, npr. sedmi / deveti / deseti ipd. otrok istega spola... — prim. Jakobson 1966; Belmont 1971: 58; Ginzburg 1992: 155; Gura, Levkievska 1995: 418–9; Pócs 1999: 34; 2008: 91; Vaz da Silva 2003) ali pa izročilo takega zaznamovanega rojstva ne omenja, lahko prepoznamo v evropskem izročilu o volkodlakih nekatere tehnike spreminjanja človeka v volka in nazaj, ki se večkrat pojavljajo pri različnih ljudstvih v Evropi.

Summers v svoji monografiji o volkodlakih v evropski tradiciji našteva naslednje temeljne načine spreminjanja v volka (kadar gre za hoteno spreminjanje, se pravi v primerih, ko človek ne postane volk zaradi uroka): človek, ki želi postati žival, se mora pogosto najprej sleči do golega (odvreči oblačila), zatem pa se namazati s čudežnim mazilom ali si natakniti pas, narejen iz krzna živali, v katero se bo spremenil, ali iz kože človeka, ki je bil kot morilec obešen ali zaradi prestopkov mučen na kolesu (1933: 103–12). Poleg teh navaja tudi nekatere druge metode, ki se zdijo redkejše, kot so pitje vode iz stopinje divjega volka, uživanje možgan ali mesa živali, pitje vode iz potokov in mlak, kjer straši, duhanje likantrofične cvetice in žvečenje neke rastline (Summers 1933: 112–3). V slovanskem izročilu najdemo predvsem tehnike, kot so prekopicnjenje čez plot, prek trepetlikinega štora, prek križpotja, splazenje skozi obroč, vtaknjenje noža v zemljo, prekoračenje čarovničinega pasu pod pragom ali opasanje z začaranim pasom itd. (Gura, Levkievska 1995: 419; Levkievska 2001: 106).

Ena najbolj razširjenih metod spremembe v volka je gotovo ta, ki najprej zahteva slačenje oblačil (do golega) in nato oblačenje, natikanje živalske kože, pasu ipd. — ter obratno, kadar se volk želi spremeniti nazaj v človeško podobo (prim. Afanas'ev 1994

inslav

(1869): 531; Valjavec 1885: 615, Žena vučica; Valjavec 1866: 229–30, št. 4; Plohl Herdvigov, 1868: 107; Banović 1933: 236–7; Palavestra 1963: 33; Devlin 1987: 73; Kvideland, Sehmsdorf 1988: 78–9; Kropej 2008: 292). Medtem ko živalska koža lahko torej implicira »onstranski« aspekt človeka, je znamenje onega sveta, nasprotno, oblačenje človeškega oblačila, imenovanje človeka z imenom, uživanje kruha (tj. ne-surove, pečene hrane — prim. Palavestra 1963: 33) predstavlja njegov človeški aspekt, zato na vse te tehnike lahko povzročijo spremembo volka nazaj v človeka (prim. Kvideland, Sehmsdorf 1988: 76; Kropej 2008: 292; Vaz da Silva 2003: 344–5; Pócs 2008: 95–8). Kot piše Éva Pócs, so glavni delovni procesi človeške kulture, ki lahko »ukrotijo« demonične aspekte človeške narave, predvsem kuhanje, peka, predenje in tkanje (2008: 97–8).

Ena od metod spreminjanja v živalsko podobo, ki je Summers sicer ne omenja v svoji pregledni monografiji, zahteva tudi, da se človek, ki se želi spremeniti v volka, splazi pod vejo, ki nad zemljo tvori polkrog, skozi obroč ali kožo (prim. Palavestra 1963: 34–5). Slovenska pripoved pravi takole: *»Nekateri človek se tako rodi, nekateri si pa naredi obroč ter se prevleče skozenj pa se prevrže na volka; ako se pa prevrže zopet nazaj, pa je zopet — človek«* (Navratil 1896: 25). V drugi povedki volčji pastir ovčarju pove, da *»ako bi se kdo čez obruč, kojega bi on mu dal, štel pripeljati, onda bi on bil oslobojen«* (Valjavec 1857: 227). Tudi otroka je bilo v slovenskem izročilu mogoče rešiti vedomstva[2] tako, da so ga z nogami naprej pretaknili skozi okno ali skozi rogovilo trte, ki je morala nato usahniti (Kropej 2008: 295). Zgodba iz Vrličke krajine ali Makarskega primorja[3] tako npr. pravi, da se *»Vuk /se/ postane lahko tudi tako, da se otide od kuće malo dalje u goru, nađe dobru jasenovu granu, savije joj vr u zemlju, pa* ***se unda promeće pod granu ma naopako od zapada na istok, što reku rišćani "nasusret sunca"****. On ti se sve promeće, promeće; kosu na glavi vraća dlanim uzbrdo i sve ništo goneta i govori, šta — vrag zna i oni! Doklen se tako promeće, odma odredi, doklen*

[2] Vedomec je v slovenski folklori prav tako človek, ki se je sposoben spreminjati v žival.

[3] Žal natančen kraj zapisa ni naveden, zato je o lokaciji mogoče sklepati zgolj iz naslova prispevka.

inslav

će stat u vukovim« (Banović 1933: 235). Tehnika, pri kateri se človek »potegne, vleče skoz« oziroma splazi skozi krog, ki ga tvori veja kakšne rastline, skozi votlo stvar, npr. kamen, kolač, razklano drevo (strožnice, robide, kopinje) ipd. (prim. Kotnik 1943: 115–9), je v svoji simboliki seveda jasna: na ta način se vstopi v drugi svet in prekine s starim stanjem. To dejanje nosi v sebi simbolizem rojstva in ponovnega rojstva oziroma rojstva v alternativno eksistenco (prim. Pócs 2008: 93).

V slovenski in hrvaški folklori najdemo tudi povedke, v kateri transformacijo v volka povzroči preskok prek podrte bukve (Valjavec 1890: 96, št. 7), udarec s šibo (kjer pa ne gre za hoteno transformacijo, temveč za transformacijo, ki jo povzroči nekdo drug) idr. Tako na primer v hrvaški povedki, ki sicer govori o gospodarju volkov: »*...Onda beli vuk povleče jagara naprvo i vudrl ga je triput šibum i on je taki postal vuk. <...> On je došel najzajdni, no nemu ni nikakve hrane odredil, neg ga je vudril triput ze šibum i onda je pak nazaj postal človek*« (Lang 1914: 217–8, Samobor).

Krožno gibanje kot tehnika preobražanja človeka v žival (in obratno)

Toda poleg teh tehnik, ki je najdemo v mnogih evropskih tradicijah in ki so že bolj ali manj pritegnile pozornost raziskovalcev, relativno pogosto naletimo na tehniko spreminjanja v volka, ki pa, nasprotno, vsaj kolikor je meni znano, do sedaj skorajda ni pritegnila pozornosti raziskovalcev. Gre za različne oblike *krožnega gibanja*, s pomočjo katerega se človek lahko spremeni v volka. *Krožno gibanje* se lahko kaže na različne načine: kot prevračanje kozolca oziroma prekopicnjenje (premet prek glave), kotaljenje, valjanje, (ob)kroženje ipd.

Matevž Ravnikar — Požencan je tako v *Sloveniji* zapisal, da se »*ljudje, ki se rodijo narobe, t j. z nogami naprej, /se/ lahko, kadar hočejo, spremenijo v volka in delajo škodo kakor volkovi, tako da se hranijo kakor volkovi s čredami.* ***Da se spremeni v volka, se tak človek samo povalja po krtini***« (Matevž Ravnikar-Požencan, Rokopisna zbirka, NUK, MS 483, XI, št. 18: navedeno po: Kropej 2008: 292).

inslav

Podobne primere najdemo na *Hrvaškem*. Prvi dve povedki tako govorita o »prekopicnjenju«:

Išao lovac njeki na večer na visoki jasen namjerom, da će čekati vučjeg pastira i vuke, pak da dva tri i ubije. On je čekao; vučji pastir dodje u podobi biela vuka, a to je bio sv. Juraj, koj se je stvorio vukom. Tri puta je zatulio i išli pješke i vozili se na kolih vuci sa svih stranah svieta. Bieli vuk, vučji pastir, svakom vuku nalije nješto u usta i za tili se čas svi razidoše. Lovac se tako naglu razstanku nije nadao, zato i nije pucao na vuke, dok nevidi, šta će raditi; nu čim su se stali razilaziti, vučji pastir pozove lovca sa jasena i zapovjedi, da se do gola svuče; opije ga njekakovom vodom, da ***se tri puta prekopitnu a na treći put postane vuk****, što je morao ostati na tri godine. Vučji pastir zakopa mu opravu pod jedan dub i odluči za kaznu, što je htjeo ubiti vuka, da si po smjetištu pobira živež...* (Deželić 1863: 223–4, Ivanić Grad).

Tudi v naslednji povedki se mora človek prekopicniti, a tu skozi obroč, ki simbolno predstavlja vstop v drugi svet. Toda, kot bomo videli v drugih povedkah, prekopicnjenje ni vedno nujno povezano z obročem, krogom — za preobrazbo zadošča tudi zgolj prekopicnjenje:

Jedanput je bil jeden jager pak je hodil pazit zveri. Išel je na jedan hrast, a pod ov hrast su hodili vuki i ž jimi skup vučji pastir. Gda su išli, pastir je išel prvi, a oni za jim. Gda su tam došli, onda veli vučji pastir jagru:

— Čuješ, hodi dole.

On se ni ufal i niti ni išel. Onda mu veli:

— Hodi, drugač te ove zveri pojedu.

Onda je išel i gda je došel s hrasta, veli mu vučji pastir:

— Vezda kaj očeš rajši, jeli češ biti to kaj sem ja bil sedam let, ili da te ove zveri pojedu?

On je rekel da če rajši to kaj je on bil. Onda mu je rekel pastir:

— ***Prekopicni se kroz ov obruč.***

On se je prekopicnul i vuk je postal*, a vuki su vikali:*

— Živio, novoga pastira smo dobili, kojemu budemo purane krali.

(Bošković-Stulli 1997: 385, št. 220, Vučji pastir)

inslav

Povedka iz Dalmacije pa ne govori o prekopicnjenju (premetu prek glave), temveč *valjanju*:

> *Stipan pokojni Jozirija iz Turjaka on je ovde sidija jedanput u Bijadera i pripovida kako je pop na Biteliću odija, ili je iz sela ili je u selo. Iđe ti on kroza šumu i ženska nosi brime drva, a jedno jato ovaca stoji ovako na jednon brižuljku. A pop kad je vidija blizu da će nje doć, te ženske, a on se sakrije u bus. Kad se on sakrije u bus, a ona dođe na jednu ledinu i tu se je isprtila i ode na jednu ledinu* ***i izvalja se i stvori se vuk****. Pop gleda, odleti vuk, a gore čoban stade vikat:*
>
> *— A pustja, a pustja, a pustja!*
>
> *Uša u ovce. Evo ti vuk ide i nosi jednu ovcu. Dođe na ledinu,* ***izvalja se, učini se ženska****, uvati ovcu i š njom u brime i nosi je kući...*
>
> (Bošković-Stulli 1993: 296–7, št. 177, Žena-vuk)

Podobne tehnike valjanja ali prekopicnjenja (premeta prek glave) najdemo tudi v *bosanskih* povedkah. Toma Milinković iz Pleternice je leta 1888 pripovedal o transformaciji neke starke v volka naslednje: »Als es um Mittagstunde war, kam dir da ein altes Weib aus der Nachbarschaft mit einem Kübel auf dem Kopfe hergestiegen und schöpfte Wasser ein. Darauf legte sie sich auf den Rasen hin, ***schlug kopfüber drei Purzelbäume, verwandelte sich in einen Wolf*** <...> Nachdem der Wolf den Hammel aufgefressen hatte, ***schlug er wieder drei Purzelbäume und wervandelte sich in das alte Weib zurück***...« (Krauss1908: 139–40). Druga zgodba, zapisana pri Trebinju, pripoveduje, da se je neka ženska spremenila v volka in poklala 40 ovac. *»Pretvorila se na ovaj način: Uzela je uže i savila ga u krug, zatim je svukla sa sebe odijelo, te ga metnula izvrnuta u krug, a onda se* ***triput prevrnula "s glave na glavu", tj. prebacila se preko glave***« (Palavestra 1963: 32).

V naslednjih treh povedkah pa naletimo na »valjanje«: v Rujanih na Livanjskem polju je bila leta 1957 zapisana naslednja pripoved: »Čovjek se može pretvoriti u vuka. Jedan se čovjek pretvorio u vuka, poklao ovce, ***provaljao se po travi i opet postao čovjek***...« (Palavestra 1961: 281; 1963: 32). Čeprav je tu izrecno omenjeno le valjanje kot postopek, s katerim se dobi človeško podobo nazaj, lahko predvidevamo, da se ista tehnika tudi za pridobitev živalske podobe. Povedka iz Sinjske krajine govori o gozdarju, ki je opazoval žensko, ki je šla po vodo na mesto, kjer

inslav

so se pasle ovce: »*Obazrela se, da je niko ne gleda, uzela ono uže što je vezivala bure, obiđe oko ovaca užetom, vukla ga za sobom. Šumar to gledao i skamenio se od čuda. Sada se* ***provaljala po travi, pretvorila se u vuka****, naripila i poklala sve one ovce. Izza toga pretvori se iznova u ženu, zahvati vode u vučiju i zaputi se*« (Palavestra 1963: 32). Druga zgodba iz Sinjske krajine pripoveduje podobno: »*...Ja i moj drug bili smo oba u jednoj gori i spazismu jednu curu u jednomu docu, di se svlači. Potom skoči u jednu veliku i čudnovatu travu, tu* ***se izvalja, diže se iz te trave, pritvorena u vučicu****, pak potrča u jedno jato ovaca i sve ji pokla i podavi....*«. Zatem prijatelja njeno dejanje ponovita: »*Tada ja i moj drug pođosmo do one čudne trave; tu se svukosmo,* ***na travi izvaljasmo i oba se u vukove pritvorismo****. Odosmo kroz goru, davismo svaku životinju isto kanoti pravi vukovi. Ali se poslin svega toga pokajasmo i potražismo onu vučicu, da nam pokaže, kako ćemo se mi opet moći u ljude pritvoriti. Ali je nikako ne mogosmo naći.* ***Sad se opet vratismo do one čudne trave, tu se opet izvaljasmo i tog se časa u ljude pritvorismo***« (Vuković 1931: 239).

Včasih pa tehnika transformacije ne implicira premeta, prevala, kozolca oziroma prekopicnjenja, ampak dejanje spreminjanja v žival zahteva *obkroženje* (*obhod*). Tako npr. v *Rusiji* (obenem je tu potreben tudi preskok):

> *Kdor hoče volkodlak postati, poišči v gozdu odsekanega debla, vtakni vanj bakren nožiček,* ***obhodi deblo*** *in ščebljajoč določene zaklinjavne besede skoči trikrat čez deblo in kot volkodlak stekel bo v gozd!* (Wiesthaler 1883: 562).

Na *Poljskem* se volkodlaka prisili v to, da se spremeni v živalsko podobo (in s tem razkrije, da je volkodlak), tako, da se gre trikrat naokrogi s skorjo kruha: »*Aby go poznać i przekonać się naocznie, dosyć jest wziąć w usta skórkę chleba,* ***obnieść go trzy razy naokoło****, nie przewróciwszy takowej; natenczas ludzką postać traci, a wilczą poczyna*« (Pełka 1987: 202).

Enako tehniko spreminjanja v žival najdemo tudi v zahodni Evropi. V *Franciji*, blizu gradu Luch v škofiji Viviers, naj bi živel človek, na katerega so vplivale lunine mene in ki je trdil, da ko »pride trenutek«, vse zapusti, na prostem ali pod osamljeno strmo skalo odloži svoja oblačila, potem pa, ko se dolgo gol ***valja*** po pesku, dobi podobo in požrešne instinkte volka (Dontenville

inslav

1966: 76). Iz dvanajstega stoletja prihaja iz Francije tudi zgodba o človeku, ki se je ob mladi luni spremenil v žival tako, da se je slekel in ***povaljal*** v blatu (Tilbury 1992: 139; navedeno po Vaz da Silva 2003: 345; prim. tudi Bacou 1985: 39). Po zapisu iz 16. stoletja so se morali likantropi, če so hoteli dobiti nazaj prvotno podobo, ***valjati*** po rosi ali se umiti z vodo (Bodin, Jean, De la Démonomanie des Sorciers, Paris 1580; navedeno po: Summers 1933: 113).

Tudi povedke s *Portugalske* pogosto omenjajo kot tehniko spreminjanja v volka valjanje. Naslednja govori o sedmem sinu, ki se je slekel do golega, pustil svoja oblačila na boru in se povaljal v blatu ter se tako spremenil v zadnjo žival, ki se je tam povaljala pred njim:

> *A typical modern Portuguese variant says that a seventh son strips naked, leaves his clothes on a pine tree and* ***rolls*** *in the dirt,* ***in order to metamorphose into the shape of the last animal that rolled there****. Then, after »running the fate,« he fetches his clothes and »as soon as he grabs them, he returns to the human state«* (Vaz da Silva 2003: 345).

Podobno tudi v drugih povedkah:

> *In the neighbourhood of Chalus, in the diocese of Mende and the department of Ardèche, there lived a man, Calcevayra by name, who was a werewolf. Now he at the plenilune was wont to go apart to a distant spot and there stripping himself mother-naked he would lay all his clothes under some sheltered rock or thornbush. Next, nude as he was, he* ***rolled to and fro in the sand until he rose up in the form of a wolf****...* (Summers 1933: 186).

> *A little more than 35 years ago (so told me my mother) at the place called Altinho do Mirante, parish of Santa Engrácia (Lisbon), there was a very thin and yellowish man whom neighbors singled out as a werewolf. At midnight, as soon as the last bell toll had struck, he would rise even if he was sleeping and would* ***revolve on the pavement of Beco do Mirante, where the donkey of one neighbour used to roll on itself. Imediately he would turn into a donkey and start running his fate*** (Pedroso 1988: 187)[4].

[4] Zahvaljujem se Franciscu Vaz da Silvi, ki mi je prijazno prevedel in posredoval to povedko.

inslav

V naslednji povedki se povezujeta *vrtenje naokrog* in *valjanje*: »*The man (or woman) who is under the charm of the wolf goes out by night to some lonely spot, generally where four crossroads meet.* ***After having turned round five times with giddy speed, he falls upon the earth grovelling and howling.*** <...> ***He then rises transformed to a wolf***« (Summers 1933: 167).

Transformacijo v volka, ki jo povzroči neke vrste krožno gibanje, pa naj gre za kroženje ali delanje kozolcev (prekopicnjenje, premet), najdemo prav tako v povedkah iz *Estonije*[5]:

> *Master and farmhand used to go the grassland together. The master usually sent the farmhand home and came himself behind. Yet the master was always at home before the farmhand. Once the farmhand stayed to watch the master secretly. When some time had passed by, the master* ***walked three times around a bush,*** *transformed himself into a wolf, and he was muttering something, too. The farmhand turned himself into a wolf. He didn't know how to get free. So he was in the forest and lived from then on as a wolf.*[6]

> *Once a mother of a child went out as a werewolf. She laid her child on the ground next to a big stone,* ***ran three times*** *on all fours* ***around the stone*** *and became a forest wolf. She then rushed into the forest. Some hours later the wolf came back,* ***ran again three times around the stone, becoming at once a human being*** *again. She threw her skin on the stone and went to breastfeed the child. At last the child was taken away, but was brought back to the stone once every day. Then the wolf came to breastfeed the child again. Advise was asked from several wise (wo)men, but without any result. At last, they got the good idea that they would burn the wolf skin. But how to catch her? They heated the stone fiery hot. The werewolf comes again, throws the skin on the stone, breastfeeds her*

[5] Za vse povedke iz Estonije in njihov prevod v angleščino se najlepše zahvaljujem Merili Metsvahi.

[6] Peremees ja sulane käind einamaal kahekesi. Peremees saatnd sulase menema koju ja isi tulnd järele. Peremees olnd ikka enne kodu kui sulane. Sulane jäänd ükskord valvama salaja. Saand natuke aega mööda, peremees käind kolm korda ümber põesa, teind eese undiks, pomises koa natuke. Sulane teind eese undiks. Ei ole mõistnd lahti teha. Sedasi oldki metsas ja eland edasi, sama kui unt. (ERA II 62, 625/6 (54) < Kullamaa — R. Põldmäe 1933).

inslav

child. Well, she has to leave now, she goes to take the skin from the stone, but there is no skin anywhere, only some remains from the legs beside the stone. There was nothing else for her to do but stay the way she had been created. Who told you to become a human being, if you don't want to be one (this is a saying).[7]

Once two girls were going to the church. On the way there was a good-looking horse. One of the girls said to the other one: »Listen, sister, let's take rest!« This other girl pretended to be sleeping while the other one climbed on a big stone, ***made three somersaults, became a wolf****, and ate the horse. She came back on the stone,* ***made three somersaults again, turned herself into a girl*** *again, and came to the other girl holding a bloody leg of the horse in her hand. She offered her prey to the other girl who started to complain that it was very bloody and that she didn't want it at all. »Ah, you don't!« She hit the other girl, burning her cheek, and disappeared without a trace.*[8]

---

[7] Kord läinud üks lapseema soentsis, pannud lapse suure kivi kõrvale maha, ise jooksnud kolm kord neljakäpakil ümber kivi, olnudki metsahunt valmis. Tuhknai pannud ise metsa plagama. Mõne tunni pärast tulnud hunt tagasi, jooksnud kolm korda jälle kivi ümber, saanud kohe jälle inimeseks, viskanud hundinaha kivi pääle ja läinud last imetama. Viimaks toodud laps ära, kuid viidud iga päev kord jälle kivi juurde. Siis tulnud hunt jälle last imetama. Käidud mõnegi targa juures nõu küsimas, aga ikka ilma asjata. Viimaks tulnud hea nõu meelde, hundinahka tarvis ära hävitada, noh, kuidas teda kätte saada. Köetud kivi tulikuumaks, va liba tuleb jälle, viskab naha kivi pääle, imetab lapse ära. Noh nüüd tarvis ka veel ära minna, läheb kivi päält nahka võtma, aga pole nahka kuskil, ainult mõni koiva ripents kivi kõrval. Ei aidanud siis muud nõu enam, kui jäe selleks, kelleks sind loodud. Kes käsk sind inimeseks heita, kui inimene olla ei taha (rahvasõna). E 19929/31 < Halliste khk. — K. A. Sinka 1885.

[8] Kord läinud kaks tüdrukut kirikus tee ääres olnud üks ilus hobune tõine ütelnud tõisele kuule sõtsike heidame natuke magama tõine teinud ennast maganus kus tõine läinud suure kivi otsa löönud kolm korda kukerpalli saanud hundiks söönud hobuse ära tulnud kivi otsa tagasi löönud jälle kolm korda kukerpalli saanud jälle tüdrukuks tulnud tõise juurde olnud verine hobuse kints käes pakunud tõisel ka oma saaki tõine paluma hirmus verine seda ma sugugi ei taha ah sina ei taha löönud tõisel peale põletanud põse ära isi kadunud kui tina tuhka. E 30045/6 < Halliste — M. Polikorpus 1897.

inslav

There once lived an old Unt [Wolf] Jaan — the springs are still called Unt Jaan's springs. My mother's mother came home from the hayland, a suckling baby in her arms, and saw, how Jaan came from the Kangruaru forest (his house was there), ***made three somersaults, became a wolf,*** *and run into the forest. But if a Christian happens to witness this, human hair still remains on the head [of the wolf] without the [werwolf] being aware of it. He ran towards the Angla village. The next morning they heard that a young foal was killed there. It was probably called »(wo)man wolf« or »human wolf«.*[9]

***

Kot ugotavlja Palavestra za bosanske povedke, najdemo tudi v mnogih drugih povedkah o pretvarjanju človeka v volka tehnike pretvarjanja človeka v žival in nazaj, ki zahtevajo premet preko glave (prekopicnjenje, delanje kozolca) in valjanje po travi kot osnovno magijsko dejavnost (1963: 33). Kot smo videli v drugih povedkah, se včasih kot tehnika spreminjanja v žival pojavlja tudi (ob)kroženje ali vrtenje. A v vseh teh primerih gre zgolj za različne oblike krožnega gibanja. Če glagol *krožiti* pomeni »gibati se po kakem ustaljenem, sklenjenem, krogu ali elipsi podobnem tiru; delati pri premikanju krogu podobno pot«, je pomen glagola *vrteti* »delati, da se kaj giblje okoli svoje osi; delati, da se kaj giblje po sklenjenem krogu ali elipsi« oziroma *vrteti se* »gibati se okoli svoje osi«. Podobne pomene najdemo tudi v sorodnih izrazih: *valjati se* v pomenu »premikati se po podlagi, navadno sem in tja, tako, da se vrti okoli vzdolžne osi«, *prekopicniti* »narediti, povzročiti, da se telo obrne okoli prečne osi naprej ali nazaj na podlagi«, narediti *premet*, tj. »obrat telesa okrog prečne osi po odrivu« (vse po SSKJ). Res nekatere povedke ob tej tehniki dodajajo še druge elemente, ki bi lahko zameglili ključen pomen kro-

[9] Üks vana Unt Jaan oli eland — Unt Jaani allikateks üitakse praegu veel — minu emaema tulnd einamaalt koduse, imeja laps käes, ja näind, kui Jaan tulnud Kangruaru metsast (sääl ta maja olnud), 3 k. löönd üle pea (uperpalli) = 3. k. upatanni ajand (ja olnudki hunt valmis, jooksnud metsa. Aga kui ristiinimene juhtub seda pealt nägema, siis pidada inimese juuksed pähe jääma, ilma et ta seda ise teaks, joosnud Angla küla poole. Ja teise hommiku kuulnud, et üks noor vars murtud sääl maha.) Inimeseundiks vist siis üiti. (ERA II 34, 175/6 (33) < Karja — O. Loorits < Mihkel Männik 1931).

inslav

ženja v katerikoli njegovi obliki. V nekaterih povedkah se tako omenja valjanje *po blatu, krtini, umazaniji, po mestu, kjer se je pred človekom valjala žival.* Takšna »umazana« mesta bi lahko razumeli v smislu »nečistosti«, kot poudarjanje živalskega, onstranskega aspekta. Kot piše Éva Pócs, tehnike, ki pomagajo pri metamorfozi, človeku pomagajo vstopiti v svet narave ali priti iz njega; njihov simbolizem je v zvezi s prevzemanjem znamenj onega sveta (2008: 93). Pomen *slačenja oblačil* oziroma *golote* pred valjanjem ipd. lahko razumemo tudi skozi simboliko odvrženja oblačil. Po eni strani je to mogoče razumeti kot odvrženje »človeškega« aspekta človeka (kar naredi prostor za živalski aspekt) ali pa, kot trdi Lecouteux, kot »telo«, ki ostaja brez življenja na mestu, medtem ko človekov dvojnik v podobi živali potuje naokrog; oblačila naj bi bila namreč substitut za telo, oblačenje oblačil pa bi tako pomenilo ponovno vrnitev zoomorfnega alter-ega nazaj v telo (1992: 134–5). Prekopicnjenje *skozi obroč, krog* ipd. lahko zaradi njune simbolike, kot rečeno, razumemo kot poudarjanje simbolnega ponovnega rojstva oziroma vstopa v alternativno eksistenco, v drugi svet (prim. Pócs 2008: 93) itd.

Toda kroženje, prekopicnjenje, valjanje ipd. kot tehnika spreminjanja v žival in nazaj, ni v vseh pripovedih podprta z dodatnimi simbolnimi predmeti ali dejanji. Poleg tega v povedkah, v katerih se pojavlja tehnika krožnega gibanja, spremljana z dodatnim elementom, krožno gibanje ostaja konstanta, medtem ko se ti dodatni elementi spreminjajo. Zato se je potrebno predvsem vprašati, kakšno simbolno vlogo nosi v sebi tehnika krožnega gibanja — v vseh njegovih oblikah.

Tradicijske evropske predstave o prostoru

Metoda transformacije v žival s pomočjo kozolca[10] je po mnenju Pócseve povezana z »obrnjenim« značajem sveta narave (2008: 94). Toda ali to nasprotje med značajem »narave« in »kulture« res lahko pojasni tako pogoste zahteve po različnih oblikah krožnega gibanja v teku transformacije, tudi takih, ki ne implicirajo »obrnjenja«, ki je na primer poudarjeno v tehniki premeta, kozolca? Po

[10] Pócseva se sklicuje na tehniko, ki je bila zapisana v Romuniji.

inslav

mojem mnenju moramo odgovor iskati drugje, v sami simboliki tega načina gibanja. Kot sem pokazala na drugem mestu (Mencej 2008, 2010), je krožno gibanje v takšni ali drugačni obliki tipično za nadnaravna bitja, duše umrlih na poti med tem in onim svetom oziroma duše nečistih umrlih, ki so za vekomaj obsojene na bivanje v vmesnem stanju med svetovoma — te bivajo v zračnih in vodnih vrtincih, se vijejo, vrtijo, krožijo, plešejo v krogu in silijo ljudi v krožno gibanje itd., pa tudi za ljudi, ki imajo nadnaravne moči in sposobnosti (ti pogosto krožijo po svetu). Kar druži vse te različne kategorije, je vsekakor njihov »vmesni« status: dejstvo, da alternirajo med svetovoma živih in mrtvih, da imajo torej sposobnost komunikacije z onim svetom ali pa bivajo v prostoru med svetovoma. Da je krožno gibanje povezano z liminalnimi bitji oziroma liminalnim prostorom med svetovoma, lahko prepoznamo tudi na ravni tradicijske evropske konceptualizacije prostora, kot se kaže na podlagi sledov v verovanjih, povedkah, jeziku, ritualih in starejših filozofskih spisih. Koren *irъjь, vyrъjь v pomenu »tolmun, bazen, vrtinec« (*locus fluminis profundior, piscina, fons, vertex*) v slovanskih jezikih označuje mesto, kjer žive duše umrlih, in obenem pot do onega sveta (Bezlaj 2003: 3, 548, 556, 561–2). Čeprav lahko pomen tega korena v slovanskih jezikih variira od tolmuna do vrtinca, pa najdemo drugod v indoevropskih mitih, verovanjih in starejših virih več indicev za to, da prav *vrtinec* (*vertex*) s svojimi *krožno* vrtečimi se vodami predstavlja vhod v drugi svet: najdemo ga v podobi Karibde v Odiseji (Homer, Odiseja 12), Odisej se v Božanski komediji na svoji poti v pekel približa Gori Purgatorij tam, kjer se iz nove zemlje »rodi *vrtinec*« (Dante, Božanska komedija, Pekel, 26, 137), v finskem epu Kalevala se vrtinec nahaja ob vhodu v Pohjolo (de Santillana in von Dechend 2002 (1940): 204–6), deželo zla in smrti, tam, kjer »svetovne vode tečejo skozi velik *vrtinec*[11] v spodnji svet« (Napolskikh 1992: 6). Pojavlja se tudi v izročilu Nenetov (severnih Samojedov): »...nekje v Severnem morju, ob ustju reke Ob, je ogromen slap, *vrtinec*. Skozenj teče voda v podzemno morje in se potem spomladi

[11] Finsko: *kurimus, kurilan kurkka*. Napolskikh to besedo prevaja z »brezno«, a njegov prevod je napačen: *kurimus* pomeni vrtinec, ne pa prepad, kar je razvidno tudi iz njegovih prevodov iste besede na drugih mestih v njegovem članku. Zahvaljujem se Mateju Goršiču za opozorilo na to referenco in pojasnilo glede prevoda.

inslav

vrača na površje zemlje« (Napolskikh 1992: 9). Adam iz Bremna v De Situ Daniœ piše o frizijskih plemičih, ki so se podali na potovanje mimo Norveške do skrajnih meja Arktičnega oceana, kjer jih je zajel *vrtinec* in jih skoraj povlekel v kaos, a jih potem nepričakovano izvrgel (navedeno po: Rydberg 1907: 320; Santillana and von Dechend 2002 [1940]: 206). Podobno v grenlandskem tradicijskem izročilu verjamejo, da mora na svoji poti »duša prečkati prepad, kjer se vrti ozko *kolo*, gladko kot led« (Grimm 1882–88/4: 1550).

Poleg vrtinca in kolesa pa najdemo v kozmoloških predstavah in filozofskih traktatih od antike dalje tudi druge podobe in simbole krožnega gibanja. Pri Platonu je krožno gibanje kozmosa predstavljeno z vrtenjem *Vretena nujnosti*, Ananke, »s pomočjo katerega se obračajo vsa krožna gibanja« (Platon, Država X, 616b–617d). Moire, grške boginje usode, sedijo okoli njega in ga potiskajo ter ob tem spuščajo duše ljudi, ki se bodo ponovno inkarnirali na Zemlji, v njihovo novo življenje (Platon, Država X, 620d–e; primerjaj tudi 617d–620e). V tem primeru torej ni vrtinec tisti, ki omogoča prehod med svetovoma živih in mrtvih, temveč vreteno, a krožno gibanje je značilno tako za enega kot za drugega — v obeh primerih je razvidna predstava, da krožno gibanje očitno ustvarja nekakšen kanal, pot, ki omogoča prehod med svetovoma živih in mrtvih. *Norne*, mitična bitja v skandinavski mitologiji, zadolžena za rojstvo, smrt in določanje usode (Belmont 1971: 176; Bek-Pedersen 2007a: 22–37, 63), za katere ljudsko izročilo trdi, da predejo (in so torej lahko s krožnim gibanjem povezane že prek vrtenja predilskih orodij, kolovrata ali vretena oziroma vrtenja niti s prsti pri predenju[12]), so vsekakor povezane s krožnim gibanjem tako, da sedijo ob vrtečih vodah vodnjaka Urð ob vznožju kozmičnega drevesa Yggdrasil (Belmont 1971: 176; West 2007: 382–3).

Zdi se torej, da je na podlagi mnogih verovanj, povedk, ritualov, tabujev, filozofskih spisov, sledov v jeziku itd. v evropskem tradicijskem pogledu na svet mogoče prepoznati trdno zakoreninjeno predstavo o meji, prehodu med svetovoma živih in mrtvih skozi krožno gibanje — najsi bo to krožno gibanje vodnega ali

[12] Kot piše Karen Bek-Pedersen noben vir sicer ne potrjuje te splošno razširjene predstave (prim. Bek-Pedersen 2007, 2007a; Simek 2007 [1984]: 237).

inslav

zračnega vrtinca, kolesa, vretena ali kolovrata, niti, mlina[13] ali pa raznih oblik vrtenja, kroženja, kotaljenja, valjanja, spiralnega gibanja, obkrožanja, vitja, vrtinčenja, hoje v krogu itd. Takšno razumevanje krožnega gibanja nam omogoča nadalje razumeti mnoge evropske magijske prakse vrtenja oziroma kroženja v smeri sonca, ki ima navadno pozitivne učinke, ali nasprotni smeri, ki največkrat velja za smer smrti, zle magije (prim. Menefee 1985).

Kakšen je torej pomen krožnega gibanja v primeru povedk o volkodlakih? Kot opozarja že Francisco Vaz da Silva (2003: 345), je valjanje po blatu v povedkah o volkodlakih v isti strukturni poziciji, kot je v Plinijevem poročilu o arkadski tradiciji spreminjanja v volkove (prim. Plinij NH 8.81; prim. Buxton 1987: 69–70; Ginzburg 1992: 158; prim. Thiessovo priznanje iz 1692 v Jürgensburgu v Livoniji, ki omenja, da gredo volkodlaki v pekel na koncu morja, pa tudi Peucerjevo poročilo iz 1560, ki omenja prekoračenje velike reke v: Ginzburg 1992: 153, 157) plavanje prek vode — voda na tem mestu v skladu s tradicijskimi verovanji predstavlja mejo z onim svetom, plavanje prek pa prehod na oni svet.

Če lahko torej valjanje, prekopicnjenje oziroma premet, kozolec, vrtenje oziroma kroženje v vseh oblikah razumemo kot znamenje vstopa v liminalni prostor med svetovoma živih in mrtvih oziroma v drugi svet, postane jasno, zakaj se krožno gibanje pojavlja tudi v teh magijskih praksah. Ljudje ga namerno uporabljajo zato, da bi dosegli svoj cilj: vstopili v drugi svet, komunicirali z onim svetom. Vrtenje, valjanje, prekopicnjenje itd. kot tehnika transformacije človeka v žival (zlasti v primeru volkodlakov) predstavljajo torej način, kako človek vstopi v onstranstvo oziroma v tem primeru, natančneje, tako rekoč v onstranski aspekt samega sebe, v svoj živalski aspekt.

Literatura

Afanas'ev 1994 (1869) — *A. N. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. 3. Москва, 1994.

Alver 1989 — *B. G. Alver.* Concepts of the Soul in Norwegian Tradition // Nordic Folklore, Recent Studies / R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf, in collaboration with E. Simpson. Bloomington; Indianapolis, 1989.

[13] Primerjaj The Song of Grotti (Grottijeva pesem); The Poetic Edda 1999: 260–3; Snorri Sturlusson Edda 1995: 92; Skaldskaparmal 25; Primerjaj še de Santillana and von Dechend 2002 [1940]).

inslav

Bacou 1985 — *M. Bacou.* De quelques loup-garous // Metamorphose et bestiaire fantastique au moyen age / L. Harf-Lancner, ur. Pariz, 1985.
Banović 1933 — *S. Banović.* Pričanja o vuku u Vrličkoj krajini i u Makarskom primorju // Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena XXIX, zv. 1, 1933.
Bek-Pedersen 2007 — *K. Bek-Pedersen.* Are the Spinning Nornir Just a Yarn? // Viking and Medieval Scandinavia 3, 2007.
Bek-Pedersen 2007a — *K. Bek-Pedersen.* Nornir in Old Norse Mythology. Neobjavljena doktorska disertacija. Edinburgh, 2007.
Belmont 1971 — *N. Belmont.* Les signes de la naissaince, Études des représentations symboliques associés aux naissances singulières. Paris, 1971.
Bezlaj 2003 — *F. Bezlaj.* Zbrani jezikoslovni spisi I / M. Furlan, ur. Ljubljana, 2003.
Bošković-Stulli 1993 — *M. Bošković-Stulli.* Žito posred mora. Usmene priče iz Dalmacije. Split, 1993.
Bošković-Stulli 1997 — *M. Bošković-Stulli.* Usmene pripovijetke i predaje. Zagreb, 1997.
Buxton 1987 — *R. Buxton.* Wolves and Werewolves in Greek Thought // Interpretations of Greek Mythology / Jan Bremmer, ur. London; Sidney, 1987.
Dante 2005 — *A. Dante.* Božanska komedija / Prepesnil A. Capuder. Celje, 2005.
Deca 2003 — *R. Deca.* Woman vs. Man in the Romanian Traditional Family Ritual. Criteria for an Ethnology of Equilibrium // Symposia, Journal for Studies in Ethnology and Anthropology, 2003.
Deželić 1863 — *G. S. Deželić.* Odgovor na pitanja stavljena po historičkom družtvu // Arkiv za povjestnicu jugoslavensku VI, 1863.
Devlin 1987 — *J. Devlin.* The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven; London, 1987.
Dontenville 1966 — *H. Dontenville.* La France mythologique. Claude Tchou, 1966.
Ginzburg 1992 — *C. Ginzburg.* Ecstasies, Deciphering the Witches' Sabbath. London, 1992.
Grimm 1888 — *J. Grimm.* Teutonic Mythology 4 (Reprint.) London, 1988.
Gura, Levkievskaja 1995 — *А. В. Гура, Е. Е. Левкиевская.* Волколак // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Ред. Н. И. Толстой. Т. 1. Москва, 1995.
Homer 1994 — *Homer.* Odiseja / Prevedel *K. Gantar.* Ljubljana, 1994.
Ivanov, Toporov 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974.

inslav

Jakobson 1966 — *R. Jakobson.* The Vseslav Epos (z Marcom Szeftelom) // Selected Writings IV., Slavic Epic Studies. The Hague; Paris, 1966.

Kelemina 1997[1930] — *J. Kelemina.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom. Bilje, 1997.

Kotnik 1943 — *F. Kotnik.* Slovenske starosvetnosti. Nekaj zapiskov, orisov in razprav. Ljubljana, 1943.

Krauss 1908 — *F. Krauss.* Slavische Volkforschungen. Leipzig, 1908.

Kropej 2008 — *M. Kropej.* Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec, 2008.

Kvideland, Sehmsdorf 1991 — *R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf,* ur. Scandinavian Folk belief and legend. Minneapolis, 1991.

Lang 1914 — *M. Lang.* Samobor: Narodni život i običaji, Mudri jagar / Prip. J. Telišman // Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena XIX, zvezek 2. 1914.

Lecouteux 1992 — *C. Lecouteux.* Fées, sorcières et loups-garous au Moyen âge. Paris, 1992.

Levkievska 2001 — *E. E. Levkievska.* Vukodlak // Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik. Beograd, 2001.

Marjanić 2006 — *S. Marjanić.* Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and transe) // Studia Mythologica Slavica 9, 2006.

Mencej 2006 — *M. Mencej.* Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja. (Zupaničeva knjižnica 18.). Ljubljana, 2006.

Mencej 2008 — *M. Mencej.* Walking in circles / M. Mencej, ur. // Space and time in Europe: East and West, Past and Present. (Zupaničeva knjižnica 25). Ljubljana, 2008.

Mencej 2010 — *M. Mencej.* Gibanje med prostori v evropskem tradicijskem pogledu na svet // Ustvarjanje prostorov / M. Mencej, D. Podjed, ur. (Zbirka Pontes academici). Ljubljana; Praha; Bratislava; Krakow, 2010.

Menefee 1985 — *S. P. Menefee.* Circling as an Entrance to the Otherworld // Folklore 96 (1), 1985.

Mikhailov 2002 — *N. Mikhailov.* Mythologica Slovenica. Poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila. Trst, 2002.

Napolskikh 1992 — *V. V. Napolskikh.* Proto-Uralic World Picture: A Reconstruction // Northern Religions and Shamanism: The Regional Conference of the International Association of the History of Religions / M. Hoppál, J. Pentikäinen, ur. Helsinki, 1992.

Navratil 1896 — *I. Navratil.* Slovenske narodne vraže in prazne uvere // Letopis matice slovenske, 1896.

inslav

Palavestra 1961 — *V. Palavestra.* Narodne pripovijetke // Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu 15–16, etnologija, n. s., 1961.
Palavestra 1963 — *V. Palavestra.* Naša narodna tradicija i Herodotove zabilješke o Neurima, Prilog pročavanju naše narodne tradicije // Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu 18, etnologija, n. s., 1963.
Pedroso 1988 — *Z. C. Pedroso.* Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa / J. Leal, ur. // Portugal de Perto, no. 16. Lizbona, 1988.
Pełka 1987 — *L. J. Pełka.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
Platon — *Platon.* Politeia X // http://humanitieslab.stanford.edu/PhilosophicalStages/1642, 25. april 2008.
Plohl Herdvigov 1868 — *R. F. Plohl Herdvigov.* Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke u Vrbovcu skupio i rodu i svetu predao I. U Varaždinu, 1868.
Pócs 1989 — *É. Pócs.* Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe // Folklore Fellows' Communications 243. Helsinki, 1989.
Pócs 1999 — *É. Pócs.* Between the Living and the Dead. Budapest, 1999.
Pócs 2008 — *É. Pócs.* Concepts of Time and Space in European Werewolf Mythologies // Space and Time in Europe: East and West, Past and Present / M. Mencej, ur. Ljubljana, 2008.
Rydberg 1907 — *V. Rydberg.* Teutonic Mythology, Gods and Goddesses of the Northland I. London; Copenhagen; Stockholm; Berlin; New York, 1907.
Santillana de, von Dechend 2002 [1940] — *G. de Santillana, H. von Dechend.* Hamlet's Mill: An Essay on Myth and the Frame of Time. Boston, 2002.
Simek 2007 [1984] — *R. Simek.* Dictionary of Northern Mythology. Cambridge, 2007.
SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika, I–V. Ljubljana, 1985–1991.
Summers 1933 — *M. Summers.* The Werewolf. London, 1933.
Valjavec 1857 — *M. Valjavec* (*M. Kračmanov*). Narodne pripovedke iz okolice varaždinske, Od vučjega pastira // Novice XV, št. 57 (18. julija 1857), 1857.
Valjavec 1866 — *M. Valjavec* (*M. Kračmanov*). Slovenski Glasnik IX, 1866.
Valjavec 1885 — *M. Valjavec* (*M. Kračmanov*). Kres V. (1. december 1885, št. 12), 1885.
Valjavec 1890 — *M. Valjavec* (*M. Kračmanov*). Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici. U Zagrebu, 1890.
Vaz da Silva 2003 — *F. Vaz da Silva.* Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer: A Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales // Folklore 114, 2003.

inslav

Vuletić-Vukasović 1895 — *V. Vuletić-Vukasović.* Sveti Savo u narodnom predanju // Bosanska vila 3, leto XII, 1895.
Vuković 1896 — *V. F. Vuković.* Kako čeljad može postati vukom. (Sinjska krajina.) // Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena XXVIII, zvezek 1, 1896.
West 2007 — *M. L. West.* Indo-European Poetry and Myth. Oxford, 2007.
Wiesthaler 1883 — *Fr. Wiesthaler.* Volkodlak in vampir // Ljubljanski zvon. 1883, III.

inslav

А. А. Новик
(Санкт-Петербург,
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

Мифологические персонажи в традиционной культуре албанцев Украины: Материалы полевых исследований 1998–2010 гг.

У албанцев Украины сохраняется вера в мифологические персонажи, балканские прототипы которых уходят своими корнями в архаику. В экспедициях 1998–2010 гг. одной из исследуемых мною тем была местная демонология и сохранность поверий. Во время полевой работы по этой теме использовался вопросник А. А. Плотниковой (Плотникова 2009).

Прежде всего, следует отметить неравномерность полученных материалов в разные годы. Так, важные сведения были получены в течение трех месяцев экспедиционной работы в 1998 г. в Приазовье и Буджаке, а самой продуктивной стала экспедиция 2009 г.

Жизнь в полиэтничной среде наложила очень сильный отпечаток на верования и воззрения албанцев, и их кажущиеся порой парадоксальными ответы на вопросы по теме мифологии являются следствием важнейших культурных инноваций, возникших под влиянием воззрений и верований различных этносов и этнических групп.

Ниже публикуются записанные мною поверья, былички и демонологические рассказы.

Вампир

Данный персонаж известен албанцам Украины под названием *вампирэ* (vampirë). Информанты четко определяют разницу между рассказами их бабушек и прабабушек о вампи-

inslav

рах и тем, как рисуются образы вампиров в современном мире. Так, по словам А. К. Бурлачко, албанки, 1940 г. р., ее *мале*, т. е. бабушка со стороны отца, не видела в своей жизни вампиров. Однако взрослые рассказывали *мале*, что им приходилось сталкиваться с вампирами. Вампир не похож на человека, вампир — это существо с хвостом (ma bisht) и обязательно с большими зубами. У вампира есть ноги, а вот есть ли руки, как у человека, — неизвестно. Возможно, у вампира две пары ног. «Это только в современном кино показывают, как человек превращается в вампира, а на самом деле это не так. Вампир не похож на человека» [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Зафиксировать рассказ о том, что вампир иногда напоминает кровавый мешок, что фиксируется в поверьях на Балканах, также не удалось. Налицо какой-то переходный персонаж между кровавым мешком и вампиром, визуальный образ которого, возможно, складывается у информантов под действием и массированным влиянием современной киноиндустрии и СМИ.

Вампир подкрадывается незаметно, набрасывается и кусает человека за шею. Он высасывает кровь — так он питается. А человек после нападения вампира умирает — «жить он не остается, Боже упаси!» [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

В 1940–1950-е гг. вампиром часто обзывали непослушных детей. Когда дети начинали расспрашивать, кто такие вампиры, взрослые неохотно рассказывали, что это такие существа, которые пьют кровь у живых людей. Рассказы о вампирах, равно как и употребление слова *vampirë* в качестве ругательства, стали уходить из бытования в 1970-е гг.

Для сравнения, у албанцев на Балканском полуострове бытует множество рассказов о вампирах. Вера в вампиров фиксируется практически повсеместно. Наиболее распространенное название вампира у албанцев — *люгат* (lugat — i). *Люгат*ом, по представлениям албанцев, становится человек, которого не принимает земля за тяжелые грехи. В комплексе похоронных обрядов предусмотрен ряд действий, направленных на то, чтобы задобрить землю и чтобы она приняла покойного. Так, в Северной Мальсии (в горах севера Албании)

inslav

во время *джамы* (xham | ë — a) — обряда оплакивания мужчинами покойного — участники в определенный момент поочередно наклоняются к земле рядом с покойным и начинают гладить ее руками, а потом прислоняются к ней щекой, чтобы земля приняла усопшего и относилась к нему «с добротой» — *me ëmbëlsi* (дословно «со сладостью») [АМАЭ: Новик 1998: Дукагьин].

Согласно очень старой традиции, все участники погребального обряда во время закапывания могилы берут поочередно по три пригоршни земли и бросают ее поверх гроба со словами: Të ardhtë dheu i lehtë! («Пусть земля будет тебе легкой!»). Данная традиция сохраняется как у албанцев Балкан, так и у албанцев Украины. Объясняется данное действие информантами одинаково: чтобы земля приняла умершего. Более того, все пришедшие выразить соболезнования семье покойного произносят, среди прочего, следующую обязательную фразу: I qoftë dheu i lehtë! («Пусть земля ему будет легкой!»). Важно отметить, что бросание трех пригоршней земли в могилу покойного во время погребального обряда отмечается не во всех регионах Албании, но сохраняется в четырех албанских селах Буджака и Приазовья.

У албанцев Украины бытует мнение, что много грешившего в жизни человека земля не принимает. А горцы из северной Албании рассказывают, что могилу грешника охватывает пламя. Земля не может терпеть его в себе, и он становится *люгатом*. Такой вампир бродит бесцельно по земле, наносит вред людям и домашнему скоту. Чтобы предотвратить зло, люди стремятся лишить вампира его губительной силы. Единственным способом избавиться от вампира было раскопать его могилу, извлечь труп и прилюдно сжечь его. Подобные случаи фиксировались в Албании и на протяжении XX в. (Tirta 2004: 230). Первые письменные свидетельства о таких фактах мы находим у апостолических албанских авторов XVII в. (P. Bogdani, F. Bardhi).

Подобная практика сжигания трупа человека, грешившего при жизни, обусловленная верой в то, что он превратился в *люгата* (“është çuar lugat”), встречается повсеместно у албанцев на западе Балкан, однако не фиксируется у албанцев Украины. Зато и на Балканах, и на юге Украины

inslav

информанты-албанцы четко говорят о разнице представлений о вампирах в народных верованиях и в образах, предлагаемых современным кинематографом, литературой и СМИ. В албанских селах Приазовья пожилые информанты особо подчеркивали, что никогда не слышали от своих бабушек и дедушек о том, что лишить вампира демонической силы можно, вбив осиновый кол ему в сердце.

В Приазовье не фиксируется слово *люгат*. А на Балканах среди албанцев слово *вампир* хотя и известно, но воспринимается как неологизм, появившийся в последние десятилетия. В крестьянской среде в Албании, Косово, в Западной Македонии и на юге Черногории будут рассказывать о *люгатах*, а если спрашивать о *вампирах*, информанты, скорее, переключатся на персонажей кинолент и телесериалов.

В народных представлениях покойник, ведший праведную жизнь (или хотя бы не бравший на себя тяжких грехов), в могиле чувствует себя легко, ведет спокойную «жизнь после смерти» (*jetën pas vdekjes*). А грешника земля давит, и он страдает от мук преисподней.

В Приазовье былички о вампирах передаются по рассказам стариков, бабушек, которым в свое время об этих демонах говорили их бабушки и дедушки. В беседах удалось выяснить, что эти рассказы относятся ко времени, предшествующему переселению в Приазовье, «значит, — делают заключение информанты, — еще в Буджаке».

Дух умершего

У меня была любимая бабушка. Она меня и воспитывала. Потом она стала старенькой и умерла уже в пожилых годах. Ей было 105 лет. После того, как она умерла, тетка, жена материного брата, в семье которой она жила последние годы, мне и предложила отдать бабушкино одеяло. Она мне так и сказала: «Како[1], бабушка тебя любила, и ты ее любила. Давай я отдам тебе ее любимое одеяло». Я, конечно, и согласилась — ведь откуда я знала, что из этого выйдет.

Принесла мне тетка это одеяло. Оно новое почти было, ватное, мягкое, теплое такое. Она мне его в бабушкином пододеяльнике и принесла.

[1] Како (алб. *kako*) — обращение к младшей родственнице.

inslav

Было уже холодно. Я его и взяла накрыться. Накрылась, лежу себе, греюсь. Одеяло мягкое, теплое такое, уютное, как сама бабушка. Я так понежилась, легла на левый бок (я так обычно всегда сплю) и уснула. И вдруг просыпаюсь — чувствую, что одеяло мое отодвигается и под него забирается моя бабушка. Чувствую, что это точно она. Ложится ко мне спиной, прижимается и тихо так сопеть начинает. Точно так моя бабушка спала. Я тут сразу взяла и помолилась — бабушка тотчас и исчезла. А я не могу пошевелиться и не знаю, что делать. Так до утра и не заснула.

На другую ночь накрываюсь опять бабушкиным одеялом и думаю — придет бабушка или нет. А она и в эту ночь пришла. И опять легла, как в детстве, тихо так и уютно. Я опять не знаю, как быть. Помолилась — она исчезла.

На третью ночь я ее уже ждала. Опять накрываюсь одеялом, поворачиваюсь на левый бок — и тут является бабушка. Ну, понятно, не сама она, а ее дух. Я помолилась — бабушка исчезла. Но сама я от этого всего очень разволновалась.

Утром я встала и думаю, что же мне делать. Так больше нельзя. И здесь вдруг к нам на постой в село цыгане прибыли. Они раньше в старые времена очень часто приезжали. А здесь большая цыганская семья прибыла. Детей — много-много, счета нет. Вначале к нам в дом пришла цыганка — кастрюлю попросить. Потом цыган пришел — одолжить инструмент какой-то. Потом еще пару раз они зашли. И вечером цыган опять зашел — пригласил на ужин, чтобы мы тоже к ним пришли, раз уж познакомились. Мы с мужем решили пойти... Посидели мы. А потом я цыганке про бабушкино одеяло и рассказываю. Она меня внимательно выслушала и говорит: «Иди и принеси это одеяло мне! Тебе оно ни к чему! А к моей цыганве никто не заберется. Никто не осмелится». Я пошла домой, взяла то одеяло, еще подушку взяла домашнюю и отдала все цыганке. И бабушка ко мне перестала являться [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Привидения

У албанцев Украины бытуют устойчивые верования, связанные с привидениями. Так, информанты различных возрастов рассказывают очень похожие вещи. Как правило, это случаи из собственной жизни, рассказы о том, как их посещали в разном обличье умершие родственники и знакомые.

Среди самых важных параметров в таких историях — граница сорокадневья. То, что большинство информантов

inslav

воспринимает этот срок как рубеж реального пребывания усопшего в собственном доме, подтверждают многочисленные материалы.

Информация о привидениях в разных контекстах подается по-разному. Так, во время интервью А. К. Бурлачко [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1] на вопрос о привидениях была записана следующая информация. Умерший человек продолжает жить у себя в доме еще сорок дней. Он как раз и является привидением. Близкие его могут видеть, слышать, разговаривать с ним. «О том, что так происходит, говорили еще старые люди. Привидения являлись по вечерам, в 12 часов ночи они исчезали».

> Когда у меня умер сын, я была безутешна, горевала. Однажды после похорон, через несколько дней, я сидела у себя в хате. Вдруг слышу, дверь громко открывается, потом кто-то с шумом проходит в комнату — шаги слышу отчетливо. Хотя дверь закрыта на крючок. Затем этот кто-то садится рядом со мной и обнимает меня за талию. Я так и обмерла — сын. Чувствую, что он.
>
> На другой день вся история повторяется. Я сижу в доме, на дворе темно, ночь. С шумом открывается дверь, и слышатся громкие шаги. Он [привидение, а в рассказе информантки ее сын] проходит в комнату, садится рядом со мной и обнимает меня.
>
> Все то же повторяется и на третий день [здесь в рассказе явно чувствуется магическая сила числа три у албанцев Украины]. Я уже не растерялась, как в прошлый раз, а была готова. По рассказам стариков я знала, что привидение надо обругать — и оно перестанет являться. И тут я ему и говорю громко: «Пошел на х..!» По-русски сказала. Сын и исчез. И больше ко мне он не являлся [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Однако в албанской среде были известны и иные магические практики для избавления от привидения.

Так, в 2009 г. в с. Георгиевке мне рассказывали, что в прежние времена, до 1970-х гг. включительно, здесь бытовал следующий обычай. Если вдруг во сне начинал являться умерший, а то и вовсе не просто являться по ночам, но и беспокоить родных, можно было от него избавиться следующим способом. Надо было взять свежий хлеб (в те годы хлеб еще пекли практически в каждом доме) и лук, выйти с ними на

inslav

улицу и раздать повстречавшимся людям. Верили, что хлеб и лук, отданные первым встречным, уводили привидения от дома. Как правило, односельчане соглашались участвовать в этом ритуальном действе — если давали, надо было брать, отказываться было нельзя.

Вместе с уходом из сельского быта общей традиции печь хлеб в домашнем хозяйстве практика отводить от себя привидение с помощью раздачи свежеиспеченного хлеба и лука также стала себя изживать. Однако о ней охотно рассказывают информанты средних лет как о бытовавшей еще до недавнего времени:

Это было где-то в 1964–1965 гг. Жил у нас в селе Алеша Опрев. Очень хороший был парень. Я с ним дружила, на репетиции самодеятельности вместе с ним ходили. Веселый такой. Всегда после репетиций провожал до дома вечерами. А потом он погиб — разбился на мотоцикле. И жена у него осталась, Машей звали. И вот стал он мне являться по ночам. Сплю я и вижу, как иду к тому месту, где стоит теперь дом культуры [раньше в Георгиевке на этом месте стояла церковь, разрушенная в 1930-е гг.]. И здесь навстречу мне выходит Алеша Опрев, появляется он со стороны кладбища. Подходит ко мне и начинает разговор. Вижу я этот сон одну ночь. Потом вижу его другую ночь. И все время это сновидение повторяется.

И здесь у нас в селе случается другое горе. У бабы Шуры отравился муж. Взял поллитра дихлофоса натряс и выпил. Его увезли в городскую больницу. И в эту ночь снится мне опять сон. Иду я в центре села, а навстречу мне выходит со стороны кладбища Алеша. Я ему и говорю: «А ты знаешь, что у тебя сын родился?» Когда он умер, его жена, Машка, беременной была. И теперь у нее родился ребенок. А Леша мне и отвечает: «Да, знаю». «А откуда знаешь?» — спрашиваю. А он мне и говорит: «Да мне Кирилка сказал».

И здесь Алеша ко мне приблизился и попытался меня обнять за шею, как всегда любил это делать при жизни. А я взяла присела и вывернулась из-под его объятий. Здесь и проснулась у себя в кровати.

Сон вещим был. Значит, Кирилка умер в больнице, раз успел на том свете Алешу повстречать и ему все рассказать. Решила я, что надо что-то делать с этими явлениями, и поговорила с бабой Настей — была у нас такая авторитетная женщина. А она мне и сказала: возьми свежий хлеб, присыпь его солью, да добавь

inslav

перцу (мы, албанцы, всегда так хлеб ели, присыпая его солью и красным молотым перцем), да возьми еще несколько луковиц, выйди на улицу и первому встречному это все отдай.

Я так и поступила. Ночью как раз собиралась хлеб печь — мы все тогда по хозяйству ночами делали, хлеб пекли, стирали. Выпекла я ночью хлеб. Утром отрезала половину буханки, присыпала ее солью, потом красным перцем. Взяла лука — луковиц три-четыре-пять. Завернула все это в газету и пошла на работу на ферму. И, как ни странно, сколько ни иду до работы — никого не вижу. Так весь путь прошла и никого не встретила. Аж сама удивляюсь. И дохожу уже до предпоследнего дома на краю перед фермой — смотрю, выходит баба Маруся Катричка, из переселенцев. Она в наше село была переселена, жила с двумя детьми. Сама их поднимала. И жила странно, в доме никогда не мыла, не стирала. Мы их так и звали «немытые кацапы».

Я бабе Марусе и говорю: возьмите у меня хлеб с луком. И рассказала, что является ко мне каждую ночь Алеша Опрев. И чтобы он не являлся, надо отдать кому-то хлеб. Баба Маруся меня внимательно выслушала, помолилась за Лешу и приняла от меня хлеб. С тех пор Алешу я больше во снах не видела.

А теперь, в наше время, говорят, что являющегося покойника надо обматюкать. Раньше не так все было [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

В этих рассказах магическую силу в борьбе с привидениями имеют хлеб, соль, перец, лук, а у албанцев на Балканах вместо лука используется чеснок.

Причиной появления привидения бывает то, что по покойному слишком много плачут:

Я очень много плакала по своему погибшему сыну. Гроб с телом в доме стоял три дня. Я три дня провела рядом с ним. Сяду, возьму его за руку, так и плачу. А старые люди говорят, что слезы, попав на покойника, могут заставить его являться в виде привидения. Возможно, так и есть.

А с Алешей Опревым было похоже. Погиб он молодым. Ему если и было, так лет двадцать пять. Плакало по нему все село. И я плакала. Но мои слезы на него не попали, нет. А мне он все же являлся [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Среди албанцев Балканского полуострова бытовали устойчивые верования, согласно которым *фантазмы* (fantazmat) —

inslav

привидения — появлялись исключительно ночью. Из-за страха столкнуться с привидениями на Балканах сохранялись запреты на определенные занятия в ночное время (Tirta 2003). Так, практически повсеместно традиция запрещала доить овец, коз и коров после захода солнца и до его восхода[2]. Среди крестьян данный обычай объясняли зачастую страхом столкнуться с привидением, которое могло повредить овце или корове. Лучи солнца, согласно верованиям албанцев, разгоняли привидения.

Однако на Балканах можно было отметить и противоположные рекомендации, когда определенные хозяйственные занятия нужно было начинать в темное время суток. И это также объяснялось в народной среде мистической связью с потусторонним миром, откуда появляются привидения. Так, у албанцев Балкан было принято делать первые пробные круги пахоты на молодых быках ночью, а не утром или днем. На молодых быков, которые еще не привлекались к пахоте, ярмо надевали ночью и вели в поле. Там на них делали пробные борозды пахоты. Затем на вторую ночь обучение на поле продолжали. То же самое случалось и на третью ночь. Молодые быки привыкали и учились тяжелой работе. А люди верили в то, что силу и умения им добавляют мистические силы ночи. При этом эти мистические силы (по некоторым свидетельствам, привидения) вдыхали в быков жизненную энергию и судьбу (Tirta 2004: 319).

Превращения людей в животных и предметы

В албанских поселениях Украины не фиксируются рассказы о превращении людей в волков (хотя о волках и связанных с ними историях в этой степной зоне рассказывать любят)[3]. Зато значителен пласт рассказов о превращениях людей в других животных — собак, кошек, коз, лис, кур и т. д, а так-

[2] Франц Нопча усматривал в данной традиции возможные пережитки культа солнца — солнце давало силу всему живому, а следовательно, и надои при солнечном свете, по мистическим представлениям, могли быть более высокими (Nopça 1913a; Nopça 1913b).

[3] Например, у болгар фиксируется значительный материал о связи человек — волк. Ср.: (Седакова 2007: 113–114).

inslav

же в предметы — особенно устойчив сюжет о превращении людей в колесо.

Подобные случаи, по рассказам информантов, происходят всегда в один день — шестого мая. В этот день отмечается праздник святого Георгия (Shën Gjergj). Такие превращения, по поверьям, имеют целью нанести вред (унести все хорошее) и именуются *marrin maksullnë* (дословно: брать хорошее):

Однажды мой отец сам был свидетелем, как баба превратилась в деревянное колесо. Родился мой отец в 1908 г. И было ему лет 15 или 16, как отправился он с другими хлопцами на службу в церковь в другое село, в Гаммовку (там эта церковь до сих пор стоит). Было у нас так, что на службу ночью ходили почему-то. А потом под утро возвращались в родное село.

Так, отправились они большой компанией в церковь. А утром стали возвращаться в Георгиевку. И решили они узнать, кто у них в селе ведьма — по-нашему джадыйка. А верили все, что джадыйки у нас есть. И люди знали, что самый подходящий день для ведьм — это шестого мая. В этот день, уже после праздника, можно оставлять скот на улице, выпасать его свободно и т. д. И именно шестого мая, к 12 часам ночи, ведьмы могут превращаться в других живых существ либо в предметы. И решили хлопцы уйти с дороги и из-за кустов посмотреть, что будет происходить в селе. Отошли они так в сторону — и вдруг слышат, как катится по дороге колесо: гырц-гырц. Колесо деревянное, с деревянными спицами такое, от брички. Они сразу поняли, что это не просто колесо катится, а ведьма идет — колесо ведь долго по неровной дороге само по себе катиться не может. А хлопцы не догадались с собой канат или веревку взять. Они тогда быстро с себя поснимали ремни. Колесо-то схватили и пропустили ремни через каждую спицу — накрепко так завязали. И завязали их на узлы. А потом взяли да и подвесили то колесо на дерево, на ветви. Решили утром посмотреть, что там будет. Так и разошлись по домам.

Наутро спит еще мой отец. А в комнату к нему приходит мать да и кричит: "Pij, vampirë!" («Ух, вампир!»). Оказывается, они живую женщину поймали, ремнями продели и на дерево повесили. Мой отец побежал смотреть — действительно, на дереве у сада висит мать Калино Чинос — женщина у нас такая жила на краю села. И мать, и сама Калино Чинос были джадыйками (Чино — это у них такая кличка была). Висит она на дереве, а у нее изо рта и из заднего прохода торчат ремни, к ветвям привязанные.

inslav

Всех она успела опознать, да погибла [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Часто рассказывают истории о превращениях ведьм в козлов, куриц и иных живых существ.

Была я еще совсем девчонкой, лет семнадцати-восемнадцати. И работала я уже на ферме. Ходить мне надо было за село. Дороги тогда еще хорошей не было. Путь был далекий, и идти надо было по грунту. Никакого моста тогда и в помине не было. Мост построили вместе с асфальтированной дорогой. И помню, как иду я одна днем к себе на ферму. И вдруг неожиданно из-за кустов выбегает мне навстречу черная курица. Тогда у нас в селе заборов не было — подворья огораживали стриженными кустами [на албанском говоре их называют strîzhka]. И из-за такой живой изгороди и выбежала курица — я подумала, в курнике закрыть забыли. А эта курица мне под ноги. Я пытаюсь ее отогнать — она ни в какую. Я наклоняюсь, беру ее и отбрасываю в сторону — она обратно ко мне. Так долго меня преследовала. А я понять ничего не могу. Что ей надо?

Потом на ферму стали приходить другие девочки. И им тоже попалась эта черная курица, которая пыталась сбить их с пути.

Вернулась я с фермы домой и рассказала все папе. А он мне и говорит: «Это тебя не курица сбить с пути пыталась. Это джадыйка. Там Калино Чинос живет — она в курицу и превращается» [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

По бытующим верованиям, *джадыйки* делятся на разные типы, в зависимости от их способности превращаться в тех либо иных существ и времени превращения. По рассказам информантов, есть ведьмы, которые могут обращаться в других существ до 12 часов ночи, а есть те, для которых превращения возможны только после 12 часов ночи. Это зависит не от желания самих *джадыек*, а от того, как им предназначено.

Весьма устойчивы в Приазовье рассказы о превращениях *джадыек* в козлов. Козел (*kacik* — u) — исключительно мифологизированное животное в верованиях албанцев, он часто фигурирует в фольклорных текстах и мифологии:

Была я еще девчонкой, как был у нас случай. Жила у нас в селе баба Иванчиха. Она была джадыйкой. Все об этом зна-

inslav

ли. И превращалась она в козла, очень часто. Раньше молодежь на танцы часто ходила — возвращались поздно. И часто перед ними начинал бегать черный козел. Забежит со стороны, между молодыми пройдет, слушает, о чем говорят. Животное так себя не ведет, одним словом. А если компания расходилась и кто-то оставался один, то тот козел обязательно пытался поддеть на рога, пробежать между ног или сделать еще какую-то гадость.

И вот однажды мы, молодежь, сговорились подсмотреть, как баба Иванчиха в козла превращается. Что за ней такой грешок водится, мы и так всем селом знали. И пошли мы однажды специально от клуба так, чтобы ту *джадыйку* на чистую воду вывести. Идем так себе, идем, вдруг видим — перед нами черный козел. Мы не растерялись. А все дружно вперед побежали — «Давайте поймаем!». Козел от нас — мы за ним. Он быстрее — мы быстрее. И так тот козел до дома бабы Иванчихи и добежал. А там летняя кухня. И козел в дверь той кухни так и прыгнул. А раньше двери у нас были двойные — из двух поперечных половинок, верхней и нижней. И в открытую верхнюю дверь козел сиганул. А нижняя закрыта была. Мы к двери подбегаем, за нижнюю дверь дергаем — она не открывается. Но здесь мы и сами от нее отпрянули. Вместо впрыгнувшего козла из открытого проема на нас сама баба Иванчиха уставилась — страшная, с растрепанными волосами, неодетая. Да как закричит на нас громко — мы от ужаса в разные стороны побежали. Еле отошли от страха.

Все мы тогда видели, что сиганул в дверь козел, а обратился он бабой. И были в нашей компании не только девчата, но и хлопцы. Федя наш был, Ванька Татаров, Ванька Исаев, много нас было.

А еще она превращалась в поросенка. Но в козла чаще. И все у нас знали про это [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Кража *максула*

У албанцев Украины, как и у ряда других балканских народов, устойчивы поверья о том, что плодородие, плодовитость и благосостояние в целом (концепт *максул*) можно украсть, причем под силу это и мужчинам, и женщинам:

Максул — это все хорошее, что есть в твоем хозяйстве. Похищали *максул* с целью нанести урон твоему хозяйству.

Вот возьмем такой пример. Раньше каждая хозяйка имела разные тряпки для хозяйственных нужд. Вот я теперь могу

inslav

одной тряпкой и посуду помыть, и ведро ополоснуть. А раньше — Боже упаси! У мамы, да и у всех женщин, на каждое дело по хозяйству своя тряпка была. И особая тряпка была для молочных продуктов. Той тряпкой мыли ведро после того, как корову подоили. Ею же вытирали кувшинчики после кисляка и все такое подобное. И мыли только той тряпкой, что для молочных продуктов предназначалась. У нас эта тряпка там, на рейках, и хранилась.

И вот, допустим, ты пришел в дом да и забрал в нем эту молочную тряпку. А потом пришел к себе в дом. И взял и вымыл свое ведро, в которое корову доил, а потом помыл ею и кувшины свои и проч. И у тебя будет молока с избытком. И жирное будет. И сметаны — хоть залейся. А в том доме, где ты взял эту тряпку, корова доиться перестанет. А если и не перестанет, то молоко нежирное будет — совсем вода-водой.

Вот в моем детстве такая история была.

Рассказал мне это мой папка. *Мале,* то есть мать моего отца, имела очень неудачную корову. Молоко у нее было совсем нежирное. Что ни делали — все впустую. И тогда *мале* решила украсть у кого-нибудь эту молочную тряпку. Так и сделала. Сходила к кому-то из соседей, у кого была славная корова, да и украла ту тряпку. Вымыла все молочные кувшины, ведро, в которое доила — для этого всегда было особое ведро. После этого в хозяйстве все пошло на подъем. Молоко стало жирным, сметаны, масла — хоть залейся. И вот как-то *мале* задумала сделать *мелину* [традиционное блюдо с большим количеством сметаны и сливочного масла]. Поставила она мелину, приготовила ее. А тут кто-то из односельчан в дом пришел. Ну его за стол и пригласили. Стал он есть — и говорит вдруг: «*Шурдоланка!* Ты у кого это тряпку украла?» В семье все так и обмерли. *Шурдоланка* — это он имел в виду, что она плохо слышит, глухарь, то бишь по-нашему. [*I shurdhër* — глухой]. Она сделала вид, что не понимает. А гость и говорит: «Да у кого тряпку украла? Есть невозможно. Твоя *мелина* говном воняет!» Дети смеяться все стали — вся семья ест, им не воняет, а гостю тут воняет. И не стал гость ту *мелину* есть. Как гость со двора ушел, говорит старик свекр *мале*: «Керацо! Отнеси-ка ты ту тряпку туда, где взяла. Нам она не воняет. А ему воняет. Значит, не хорошо все это». *Мале* послушалась. Не стала перечить. Отнесла ту тряпку в тот дом, где ее взяла. И с тех пор ни сами они, и никто из других не говорил, что их молочные продукты и еда говном воняют [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

inslav

Джады и джадыйка

Джады (xhadî из. тур. яз.) и *джадыйка* (xhadījkë) — распространенные персонажи албанских народных рассказов. Верят, что они в основном вредят домашним животным и губят скот, они способны и к разного рода превращениям.

Джадыйками рождаются. Как говорят старики, такие способности наследуются[4] — надо, чтобы в родне был кто-то из таких людей — и не важно, кто это, отец или мать. Информанты рассказывают, что джадыйки могут принимать разные обличья (козла, курицы, поросенка, колеса и т. д.), а также переноситься на большие расстояния, предвидеть будущее, отгадывать судьбу человека и проч.

Вместе с тем, информанты убеждены, что *джадыйки* не обязательно умеют насылать чары, поскольку для этого нужно получить эту способность как дар. Дар насылать чары (дурные или добрые) может быть передан от отца сыну или дочери, от матери сыну или дочери, от дедушки или бабушки внукам, а также племянникам, внучатым племянникам, более дальним родственникам, а также и вовсе не родным людям. В любом случае нужно согласие от реципиента получить этот дар. Без согласия дар передан быть не может. Чаще всего рассказы информантов повествуют о передаче дара от матери к дочери или от бабушки к дочери.

Переданный дар представляет собой тайные знания, которые позволяют в дальнейшем их носителю оказывать определенное влияние на жизнь и судьбу других людей. Рассказы информантов в албанских селах Украины очень похожи на рассказы албанцев Балканского полуострова, а также и на материалы о ведьмах и колдуньях, полученные автором в ходе полевой работы в Германии, Италии и др. регионах Европы.

Джадыйки, по народным представлениям, бывают разного возраста — и молодые, и старые. *Джадыйки* могут наводить порчу на людей, домашний скот, птицу, но повлиять на урожай они не могут. «*Джадыйки* могут навести такую порчу, что у тебя ничего в хозяйстве не будет — ни скота, ни домаш-

[4] Ср. у болгар: Седакова 2007: 276 .

inslav

ней птицы. И в людях будет убыток. *Джадыйки* наводят порчу на живое» [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1].

Приведенные выше материалы полевых исследований свидетельствуют о том, что в народной традиции албанцев Буджака и Приазовья мифологические верования сохраняются весьма устойчиво. Записанные в ходе экспедиций нарративы дают почву для анализа и проведения параллелей с мифологическими представлениями, бытующими на Балканах.

Литература и источники

АМАЭ: Новик 1998: Дукагьин — *А. А. Новик.* Дукагьин. 1998. Аудиозапись. Аудиофонд ЛАВА (Лаборатории аудиовизуальной антропологии) МАЭ. Малый диалектологический атлас балканских языков.

АМАЭ: Новик 2009а — *А. А. Новик.* Традиционная культура албанцев Приазовья. Приазовский район, Запорожская область, Украина. Ксерокопия полевого дневника. 2009. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1934.

АМАЭ: Новик 2009б — *А. А. Новик.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле-августе 2009 года. Принтерный вывод. 2009. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1935.

АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: Мифология_1 — *А. А. Новик.* Бурлачко: Мифология_1. Цифровая аудиозапись. 2009. Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2009.

Плотникова 2009 — *А. А. Плотникова.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала (*A. A. Plotnikova.* Materijali za etnolingvističko proučavanje balkansko-slovenskog areala / Prevod M. Ilić). M., 2009.

Седакова 2007 — *И. А. Седакова.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Nopça 1913a — *F. Nopça.* Albanien. Kultura shpirtërore: Shqipëria. Materiale të përkthyera, dorëshkrime // Arkivi i Institutit të Historisë. 1913.

Nopça 1913b — *F. Nopça.* Albanien. Pikëpamje fetare. Vepër dorëshkrim, e përkthyer // Arkivi i Institutit të Historisë. 1913.

Tirta 2003 — *M. Tirta.* Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2003.

Tirta 2004 — *M. Tirta.* Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

inslav

Ниёле Лауринкене
(Вильнюс, Институт литовской литературы и фольклора)

Литовская *Morė* и ее связь с ритуалами возобновления вегетации

В Литве до сих пор существует масленичный обряд утопления, сожжения или вообще уничтожения сделанного специально для этого праздника чучела, называемого чаще всего Море (*Morė*) или Котре (*Kotrė*). Символика этого персонажа связана с природными изменениями в начале весны. Было опубликовано немало этнографического материала, посвященного литовской Море и другим ее аналогам, больше всего — из Жемайтийского региона (немного — из Восточной и Центральной Литвы), где этот обычай был особенно популярен и существует до сих пор. Цель данной статьи — выявить и проанализировать некоторые нюансы значения данного обычая, определить его связи с архаическими ритуалами весенней регенерации и вегетации природы у фригийцев и германцев.

По мнению известного литовского краеведа Балиса Бурачаса, зафиксировавшего достаточно много масленичных обычаев (среди которых и немаловажные сведения о персонажах проходившего во время этого праздника карнавала), обряды с участием Море «означают конец зимы и начало весны» (Buračas 1993: 185). Этнолог Йонас Балис следующим образом объясняет распространение, вариации и значение данного обычая: «Центром всех шалостей масленичных ряженых служит соответствующим образом одетое и закрепленное чучело, которое везут на телеге. И оно в Жемайтии называется Котре или Море, в восточной Литве — Гавенасом, в центральной Литве и в других местах — Масленичным дедом, Дедком или просто Чучелом. Раньше оно должно было изображать демона зимы, позднее превратилось в символ Великого

inslav

поста, и наконец, когда первоначальный смысл был забыт, осталось только развлечение для детей и подростков» (BlLKŠ: 66). Это — наиболее общая интерпретация смысла основного действующего лица Масленицы. Однако для нас важно обратиться к более глубоким, уже забытым семантическим пластам данной мифической фигуры.

Персонаж Масленицы или следующего за ней Пепельного дня в Литве называют, кроме уже упоминавшихся, и такими именами: *Kuniškė* (Jucevičius 1959: 449), *Globėja* 'Покровительница', *Motinėlė* 'Матушка', *Raseinių Magdė* 'Магде из Расейняй' (Banguolis 1936: 180–181), *Boba* 'Баба' (Šliūpas 1931: 7), *Boba-Motinėlė* 'Баба-матушка' (Dundulienė 1979: 47). Все эти имена — синонимы *Море*, называющие праздничное «пугало», «гостя», «идола». Вышеупомянутые имена используются в таком контексте:

Pelenės trečiadienį aptaiso tokią baidyklę, pririša jai prie rankos spragilą, ant galvos uždeda eglių vainiką ir taip aptaisytą veža ant dviračių nuo trobos ligi trobos. Tas paprotys vadinasi Kuniškės lankymas 'В Пепельную среду наряжают такое пугало, привязывают к его руке цеп, на голову надевают еловый венок и везут на двухколесных телегах от избы к избе. Этот обычай называется посещением Кунишке' (1842 г., Jucevičius 1959: 449).

Morė, Kotrė, Raseinių Magdė, Motinėlė (kai kur vežamas milžiniškas Diedas su didžiule pypke) — tai vis tie patys vienareikšmiai centrinio Užgavėnių „svečio" lygiaverčiai vardai 'Море, Котре, Расейню Магде, Матушка (кое-где возят гигантского Деда с огромной трубкой) — это все однозначные и равноценные имена центрального «гостя» Масленицы' (Banguolis 1936: 180).

Vežimo gale buvo pririšta boba, visa dovanotomis barankomis apkabinėta, ir taip vežimo gale prie penkto tekinio pritaisyta, kad vežimui važiuojant boba sukinėjosi 'К концу телеги была привязана баба, вся обвешанная подаренными баранками, и так она была к пятому колесу привязана, что, когда телега едет, баба крутится' (Жемайтия, Šliūpas 1931: 7).

Kitose Žemaitijos vietose panašų moters stabą su stambiomis krūtimis vadindavo Boba, arba Motinėle, arba Boba-Motinėle, pakinkytomis keršais jaučiais, paskui kuriuos sekė persirengėliai su kaukėmis. Kai kur tokie stabai buvo vežiojami vienu ar keturiais arkliais, kurie mūsų prosenių buvo laikomi šventais. Todėl jais vežiojamas stabas, be abejo, buvo dieviškos kilmės 'В других местах

inslav

Жемайтии похожий женский идол с большой грудью называли Бабой или Матушкой, или Бабой-Матушкой, запряженной пятнистыми волами, за которой следовали ряженые в масках. Кое-где таких идолов возили на одной или на четырех лошадях, которых наши предки считали святыми. Поэтому идол, которого на них возили, без сомнения, был божественного происхождения' (Dundulienė 1979: 47).

Реже на Масленицу изготовляли существо не женского пола, а мужского — «старика», которого называли *Čiučela* 'Чучело', *Diedas* 'Дед', *Diedelis* 'Дедок', *Ragutis* 'Рожок'. В восточной Литве еще в начале XX в. в последний день Масленицы деревенская молодежь прикрепляла на старые дровни колесо, а на нем закрепляла пугало, изображающее старика:

Į jo [rato — *N. L.*] *ašį įkišą kuolą ir ant to kuolo parėdo senį, kaip ten vadina „čiučelą". Į jo išskėstas rankas įdeda — pririša spragilą arba didelį bizūną. Prie juostos pririša negyvą vištą ar paršelį. „Čiučelos" veidą išskaptuoja iš kokio medžio ir padaro kaip galima baisesnį: raudoną ilgą nosį, juodą barzdą* 'В ось колеса вставляют кол и на тот кол насаживают старика, которого называют «чучело». В его раскинутые руки вставляют — привязывают цеп или большую плеть. К поясу привязывают мертвую курицу или поросенка. Лицо «чучела» выдалбливают из какого-нибудь дерева и делают как можно более страшным: красный длинный нос, черную бороду' (Dovydaitis 1935: 208).

По свидетельству Микалоюса Каткуса, в окрестностях Кедайняй на следующий день после Масленицы дети возили персонажа, которого называли *diedelis* 'дедок':

Peleniai išaušus, ar ji ankstyba, ar vėlyba pagal mėnesius ir dienas, sveikiname pirmąją pavasario dieną. Tą dieną važiuoja per kaimą „diedelis".<...> *Tas „diedelis" su žiemine kepure, su prasčiausia ruda sermėga, virve susijuosęs, rankas išskėtęs;* <...> *Pervažiavę visą kaimą ir sugrįžę, vaikai veža „diedelį", iš kur paėmę. Jo buveinė esti pas kokį ūkininką ant tvarto. Čia jį nurėdo arba palieka aprėdytą kitiems metams* 'С рассветом Пепельного дня, ранний ли он или поздний по календарю, мы приветствуем первый день весны. В этот день едет через деревню «дедок». <...> Этот «дедок» в зимней шапке, в самой плохой коричневой сермяге, опоясанный веревкой, раскинувший руки <...> Проехав всю деревню и вернувшись, дети везут «дедка» туда, откуда взяли. Его место-

inslav

жительство — в хлеву у какого-нибудь крестьянина. Здесь его раздевают или оставляют одетым на следующий год' (Katkus 1965: 238).

Й. Шлюпас называет Масленицу Меседринес (*Mėsėdrinės*, букв. 'Мясоед') или праздником Рагутиса (*Ragučio šventė*), а основного персонажа этого праздника — Рагутисом (*Ragutis* 'Рожок'):

Mėsėdrinės, Ragučio šventė, su bakchanalijomis apvaikščiojama buvo vasario mėnesyj puotomis ir girtavimu per 8 dienas: buvo eisenos, lošos, ir aukos Ragučio garbei. Jo stabą ar šiaip aprengtą čiučelą vežiojo iš sodžiaus į sodžių rogėmis, kurias traukė kerši jaučiai, ir paskui sekė gauja Puotininkų ir įvairiai apsidariusių kaukių 'Мясоед, праздник Рагутиса, с вакханалиями отмечают в феврале месяце, с пирами и пьянством в течение восьми дней: были шествия, гуляния и жертвы в честь Рагутиса. Его идола или просто обряженное чучело возили из села в село на санях, которые тянули пестрые волы, и за ними следовала толпа Пирующих и наряженных в разнообразные маски' (Šliūpas 1932: 131).

В Словаре литовского языка указываются, помимо других, такие значения слова *ragutis*: 'месяц февраль' (это слово в значении месяца февраля было использовано в 1882 г. Адальбертом Бецценбергером; см. LKŽe: *ragutis*), 'черт' (там же). Скорее всего, праздничное чучело получило такое имя от названия месяца. То, что масленичный «идол» изображался в виде существа мужского пола, не вызывает большого удивления. Пол меняется и у других «кукол», которые воспринимались как антропоморфные существа и использовались в ритуалах во время других литовских календарных или аграрных праздников (например, последний сноп ржи при окончании жатвы назывался не только *boba* 'баба', но и *Jonukas*; PetrRP: 110).

Своим обликом Море частично напоминает ведьму, частично — богиню или демона плодородия, земледелия:

Kretingiškių Morė būdavo labai paprasta. Nutvėrę iš klėties drūtą piestą, aptaisydavom ją moteriškais marškiniais, margu sijonu ir balta prijuoste. Galvą apmuturiuodavom genėta skepetaite, o ant viršugalvio uždėdavom didelį eglišakių vainiką su daugybe

inslav

raibų kaspinų. Vienon Morės rankon įsprausdavom spragilą, kiton — šluotą. Taip aptaisytą piestą, kaip svarbiausią gavėnios valgių atributą, iškilmingai veždavom per kaimą. Morės vežimas taip pat turi savo reikšmę. Jis padarytas iš pusės rogių ir pusės ratų. Vadinasi, pusė žiemos važiuojama rogėmis, o antrą pusę — ratais. Morės vežimą traukia keletas piemenukų ir pusbernių. Ratas, laisvai užmautas ant rogių pavažos stipino, vienu kraštu bruoždamas į žemę, sukasi. Ratui sukantis, sukasi ir ant jo pritvirtinta Morės pamėklė, švaistydamasi į visas šalis spragilu ir šluota 'Море у жителей Кретинги была очень простой. Вытащив из амбара толстую ступу, наряжали ее в женскую рубашку, пеструю юбку и белый передник. Голову обматывали пестрым платочком, а на макушку надевали большой венок из еловых ветвей со множеством пестрых лент. В одну руку Море вставляли цеп, в другую — метлу. Наряженную таким образом ступу, как наиболее важный атрибут постных кушаний, торжественно возили по деревне. Повозка Море тоже имеет свое значение. Она сделана из половины саней и половины колес. Это значит, что половину зимы ездят на санях, а вторую половину — на колесах. Телегу Море тянут несколько пастушков и батраков-подростков. Колесо, свободно надетое на спицу санного полоза, одним концом царапает землю и вертится. Когда колесо вертится, крутится и прикрепленное к нему чучело Море, отбрасывая в стороны цеп и метлу' (Buračas 1993, 175).

Paimama sena rogių pavaža, o ant jos vidurinio stipino užmaunamas prastas medinašio vežimo ratas. Ant rato užrioglina didelę grucės grūdamą piestą, kurią aprėdo juokinga pamėkle, More vadinama. Liemenį apvelka išvirkščiais driskiais kailiniais, plačiu sijonu, ir uždeda didelį žalių eglišakių vainiką. Morei į rankas įtaisomas javų kuliamasis spragilas, kuriuo ji besisukinėdama ant rato švaistosi ir kulia, kaip gyva 'Берется старый полоз от саней, и на его среднюю спицу надевается простое деревянное колесо от телеги. На колесо ставится большая ступа, в которой толкут зерно, ее наряжают в смешное чучело, называемое Море. Туловище одевают в вывернутую рваную шубу, широкую юбку и надевают большой венок из еловых веток. В руке Море закрепляется цеп, которым молотят жито, и цепом она, крутясь на своем колесе, размахивает и молотит, как живая' (Кретингсоде, Генчяй; BlLKŠ, 69, Nr. 74).

Užgavėnių Morė — moteriškais drabužiais juokingai aprengta pamėklė. Jos galvą puošia spalvoti kaspinai, marga skarelė ir žalių eglišakių vainikas. Taip pajuokiamos senstelėjusios mergaitės, kurios

inslav

juokais vadinamos bergždinėlėmis. Mergaitės, pastebėjusios atvežant Morę, stengiasi jos neįleisti į kiemą, taikosi aplieti šaltu vandeniu, dažnai užriša kiemo vartus ir gryčios duris, kartais net išsiperka, kad išvengtų tokių svečių 'Масленичная Море — смешно одетое в женскую одежду чучело. Ее голову украшают цветные ленты, пестрый платок и венок из зеленых еловых веток. Так высмеивают стареющих девушек, которых в шутку называют яловочками. Девушки, заметив, что к ним везут Море, стараются ее не пустить во двор, норовят облить холодной водой, часто завязывают ворота во двор и двери избы, иногда даже откупаются, чтобы избежать таких гостей' (округ Шаукенай, Buračas 1993, 192).

Paimama nekaustytų rogių viena pavaža. Ant vidurinio jos stipino užmauna tekinį. Prie stebulės pritaiso du pagaliu ir suriša. Apvelka sijonu, švarku. Rankoms — kryžmai pritaisytas pagalys. Galva užgobta balta skarele ir juda. Dešinėj rankoj spragilas, kairėj — šluota. Taip pataisytą, papuoštą Kotrę vežioja per kaimus 'Берется один полоз некованых саней. На его среднюю спицу надевают колесо. К ступице прикрепляют две палки и связывают. Одевают в юбку, пиджак. Вместо рук — крест-накрест прикрепленная палка. Голова покрыта белым платком и движется. В правой руке цеп, в левой — метла. Таким образом наряженную, украшенную Котре возят по деревне' (Падубисис, BlLKŠ, 66, Nr. 66).

Существо, которое изображается едущим наполовину на санях, наполовину на колесах, в женском облике, в венке и с цепом, движущееся и словно молотящее зерно (как показывают ее атрибуты), несомненно, связано с аграрной сферой — зерном и его молотьбой, производящейся именно в зимнее время, хотя к Масленице она уже практически заканчивалась.

Ритуал, во время которого (в период смены сезонов и увеличения светового дня) возится масленичный женский персонаж подобного типа, напоминающий идола, ассоциируется с фригийской покровительницей природы богиней Кибелой, которую похожим образом перевозили на телеге. Посвященный ей комплекс религиозных обрядов связан с весенним равноденствием. Некоторое сходство (самого общего характера) с Море и исполняемыми с нею действиями можно увидеть и в описаниях ритуалов, посвященных германской Матери-Земле Нертус.

inslav

Кибела когда-то почиталась в Малой Азии (около 1200 г. до н. э., когда сюда переселились фригийцы). Почитание этого божества из Анатолии распространилось на запад — в южной Европе оно прижилось прежде всего во всем эллинистическом мире, потом — в римской традиции (гр. *Κυβελη*, лат. *Cybele*). Период его интенсивного распространения пришелся на времена Римской империи, когда источником этого персонажа была уже римская традиция, перенявшая Кибелу у фригийцев (FWSD: 271). Это произошло в 204 г. до н. э., во время войн римлян с Карфагеном, когда символ этого божества — черный метеоритный камень из города Пессинунт в Малой Азии — был перевезен в Рим с уверенностью, что это принесет удачу в военных действиях (Guillen 1985: 390; FWSD: 271).

Вообще считается привычным обозначать Кибелу как *Magna Mater* (называли ее и *Magna Mater deum Idea*) и описывать как божество природы, гор и лесов, земли и репродукции (FWSD: 271). Лукреций определяет Кибелу как богиню земли, имеющую тело, рождающую зерно и управляющую всей жизнью на земле: *Tum pooro nitidas fruges arbustaque laeta / Gentibus humanis habet unde extollere posit, / Vnde etiam fluvios frondis et pabula laeta / Montivago generi possit praebere ferarum. / Quare magna deum mater materque ferarum / Et nostri genetrix haec dicta est corporis una* 'Дальше, содержит земля и такие тела, из которых / людям и злаки растит наливные, и рощи густые, / и доставляет ручьи, и листья, и тучные пастьбы / диким породам зверей, бродящим по горным высотам, / матери имя богов потому и дают ей великой, / матери диких зверей и праматери нашего тела' (Lucreti, De rerum natura, II: 594–599). Таким образом, ее могущество охватывает всю природу, а она сама считается олицетворением вегетативной силы (Grimal 1981: 100).

Основной праздник, во время которого исполнялись ритуалы в честь Кибелы, проходил в день весеннего равноденствия. Каждый год в этот период отмечался праздник Кибелы и ее возлюбленного Аттиса, воскресающего бога плодородия и вегетации. 24 марта, в «день крови», верховный священнослужитель (*Archigallus*), а также сопровождавшие его другие служители культа имитировали гибель бога Аттиса (его кастрацию). На следующий день праздновалось уже вос-

inslav

кресение Аттиса, и на этот день приходилась оргиастическая часть праздника — карнавал, во время которого допускалось распущенное поведение участников церемоний (FWSD: 90). В последний день праздника организовывалась процессия, во время которой статую Кибелы переносили к реке, погружали в нее и омывали (Guillen 1985: 391–392; FWSD: 90; ChGDS: 270).

Римляне сопоставляли Кибелу с Опс, богиней плодородия, к которой взывали, прикасаясь к земле; также *Mater Idea* связывалась с Церерой — богиней, воплощающей силы вегетации (Grimal 1981: 100; FWSD: 271, 825; Guillen 1985: 391). Лукреций (I в. до н. э.) в поэме «О природе вещей» описал ритуал, во время которого изображение великой матери богов (*magna deum mater*), т. е. Кибелы, возят по городам на телеге, запряженной львами, и сопровождает ее толпа фригийцев:

Hanc veteres Graium docti cecinere poetae
Sedibus in curru biiugos agitare leones,
<...>
Muralique caput summum cinxere corona,
Eximiis munita locis quia sustinet urbes;
Quo nunc insigni per magnas praedita terras
Horrifice fertur divinae matris imago.
Hanc variae gentes antiquo more sacrorum
Idaeam vocitant matrem, Phrygiasque catervas
Dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
Per terrarum orbem fruges coepisse creari.
Gallos atribuunt, quia numen qui violarint
Matris et ingrati genitoribus inventi sint,
Significare volunt indignos esse putandos,
Vivam progeniem qui in oras luminis edant.
Tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
Concava, raucisonoque minantur cornua cantu,
Et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis,
Telaque praeportant violenti signa furoris,
Ingratos animos atque impia pectoral vulgi
Conterrere metu quae possint numine divae.
Ergo cum primum magnas invecta per urbis
Munificat tacita mortalis muta salute,
Aere atque argento sternunt iter omne viarum,
Largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum

inslav

Floribus umbrantes matrem comitumque catervas.
Hic armata manus, Curetas nomine Grai
Quos memorant Phrygios, inter se forte quod armis
Ludunt in numerumque exsultant sanguine laeti,
Terrificas capitum quantientes numine cristas,
<...>

(Lucreti, De rerum natura, II: 600–601, 606–632)

Греции древней её премудрые пели поэты,
Будто бы парою львов она правит в своей колеснице,
<....>
Голову ей увенчали венком крепостным, указуя,
Что защищает она города на местах неприступных.
В этом уборе теперь проносят по целому свету,
Ужас вселяя везде, божественной матери образ.
Люди различных племен по старинным священным заветам
«Матерь Идея» ее именуют, и толпы фригийцев
В свиту дают ей затем, что из того края впервые
Злаки расти на земле, по преданию, начали всюду.
Галлы сопутствуют ей, указание этим давая,
Что, оскорбив божество материнское и непочтенье
Выказав к родшим, никто не должен считаться достойным,
Чтобы на свет порождать поколенья живого потомства.
Бубны тугие гудят в их руках и пустые кимвалы,
Хриплые звуки рогов оглашают окрестности грозно,
Ритмом фригийским сердца возбуждает долбленая флейта:
Свита предносит ножи — необузданной ярости знаки,
Дабы сердца и умы толпы нечестивой повергнуть
В ужас священный и страх перед мощною волей богини,
Лишь колесница ее в городах появилась обширных,
И одаряет она, безмолвная, благами смертных,
Путь перед ней серебром устилает и медной монетой
Щедрой рукою народ, и сыплются розы обильно,
Снежным покровом цветов осеняя богиню и свиту,
Вооруженный отряд, которому греки Куретов
Имя фригийских дают, играя оружием острым,
Тут же пускается в пляс, опьяненный пролитою кровью,
Страшно при этом тряся косматыми гребнями шлемов
<...>'

(перевод с лат. Ф. Петровского; Лукреций 1983)

Кибелу, как и Море, возили на телеге. Ее венок, в отличие от венка Море, не из еловых веток, а из каменной кладки (так

inslav

она изображается в иконографии), потому что Кибела считалась и хранительницей городов. Провожавшие повозку богини почитатели, среди которых, кроме фригийцев, были галлы с оружием и музыкальными инструментами, а также танцующие и буйствующие куреты, ассоциируются со спутниками Море — шумными ряженьми. Кроме того, Море сопоставляется с Кибелой и потому, что в образе первой воплощалась особенно характерная для Кибелы концепция Матери-покровительницы, и это отражено в ее именах (ср. эпитеты Море или соответствующих ей существ, которые в некоторых случаях используются вместо привычного *nomen proprium*, т. е. *Globėja* 'Покровительница', *Motinėlė* 'Матушка' (Banguolis 1936: 180–181), *Boba-Motinėle* 'Баба-Матушка' (Dundulienė 1979: 47).

Архаичные фригийские ритуалы равноденствия, связанные со смертью и возрождением божества плодородия и вегетации, означали победу дня и света над ночью и темнотой, ритмичную смену смерти и воскресения, увядания и витальности в изменяющемся мире. В Литве Масленица и относящийся к ней ритуал, во время которого возили Море, также означала изменение в природе — от зимы к весне, и немало обрядов было предназначено для того, чтобы разбудить репродуктивные функции земли (езда на санях, чтобы лен хорошо плодоносил, и т. д.).

Неизвестно, в какое время организовывалась процессия с германской богиней земли и плодородия Нертус (*Nerthus*). О возможной связи данной богини с явлениями растительной вегетации свидетельствует этимология данного теонима. В соответствии с одной из предлагаемых Яном де Фрисом этимологий, теоним *Nerthus* происходит от кельтского *nertos* 'сила', и предполагается, что ассоциируется с вегетативными силами, пробуждающимися весной (De Vries 1970: 163). Сам персонаж Нертус символизирует веру в землю (*die Erdglaube*) и культ вегетации (Mayer 1936: 43). Ритуал германских племен, во время которого возили эту богиню, считавшуюся Матерью-землей (*Terram Matrem*), пересказал в I в. Публий Корнелий Тацит:

Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus homi-

inslav

num, invehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. Mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur (Tacitus, Germania 40). 'Сами по себе ничем не примечательные, они [германские племена. — *Н. Л.*] все вместе поклоняются матери-земле Нерте, считая, что она вмешивается в дела человеческие и навещает их племена. Есть на острове среди Океана священная роща и в ней предназначенная для этой богини и скрытая под покровом из тканей повозка; касаться ее разрешено только жрецу. Ощутив, что богиня прибыла и находится у себя в святилище, он с величайшей почтительностью сопровождает ее, влекомую впряженными в повозку коровами. Тогда наступают дни всеобщего ликования, празднично убираются местности, которые она удостоила своим прибытием и пребыванием. В эти дни они не затевают походов, не берут в руки оружия; все изделия из железа у них на запоре; тогда им ведомы только мир и покой, только тогда они им по душе, и так продолжается, пока тот же жрец не возвратит в капище насытившуюся общением с родом людским богиню. После этого и повозка, и покров, и, если угодно поверить, само божество очищаются омовением в уединенном и укрытом ото всех озере' (перевод с лат. А. С. Бобовича; Тацит 1969).

Предполагается, что действия посвященного богине Нертус ритуала могли символизировать *hieros gamos*, т. е. свадьбу небесного бога и Матери Земли, соединение которых гарантировало обновление плодородных сил природы (Simek 1984: 178, 282). Отмечается, что в Литве масленичная Котре также могла быть связана со свадьбой:

Va ir atidainuoja, atvažiuoja įvairiausiai išpuoštas keistas baidyklių vežimas. Tai Užgavėnių Kotrės vestuvės. Sunku būtų ir aprašyti, kokių juokų ir įvairių išdaigų pridaro tokie vestuvininkai, prie jų prisidėję viso kaimo ar miestelio žiūrovai. Tokios vestuvės kiekvienoje apylinkėje vis kitokios 'Вот и приезжают с песнями, приезжает разнообразно украшенная телега со странными пугалами. Это свадьба масленичной Котре. Трудно было бы описать, какие

inslav

шутки и различные шалости вытворяют такие свадебные гости — присоединившиеся к ним жители всей деревни или городка. Такая свадьба в каждой округе своя' (Жемайтия, Buračas 1993: 182).

Išgirsi vėl — atadainuoja su muzika „Užgavėnių Kotrės vestuvės": keistas vežimas (viena pavaža, vienu ratu) su būriu vestuvininkų. Pati Kotrė tai tik parėdyta baidyklė be žmogaus, pritaisyta prie rato taip, kad vežant visaip rankomis mosuotų 'Услышишь снова — приезжает с песнями, с музыкой «свадьба масленичной Котре»: странная телега (с одним полозом, одним колесом), с толпой свадебных гостей. Сама Котре — это только наряженное пугало без человека, приделанное к колесу так, чтобы, когда его везут, оно по-всякому руками размахивало' (Жемайтия, BlLKŠ, 67–68, Nr. 71).

Финал обсуждаемых фригийских и германских праздников — окунание, омовение в водном источнике символов божества (Кибелы или Нертус). Так же, как с данными фригийскими или германскими божествами, поступали и с литовским основным персонажем праздника — Море, Котре. После того, как ее возили по деревне, в сопровождении детей и ряженых, в двенадцать часов ночи Море/Котре тем или иным образом уничтожали — ее топили или, в других случаях, сжигали:

Kai karnavalininkai pabaigia vaikštynes savo apylinkėje, visus be išimčių aplanko, karnavalo vadas su paaugliais nuveža Morę prie artimiausio upelio sietuvos (giliausios upelio vietos) ir nustumia ją 'Когда участники карнавала заканчивают гулянья по своей округе, всех без исключения навещают, предводитель карнавала с подростками увозит Море к омуту (самому глубокому месту) ближайшей речки и сталкивает ее' (Платяляй, Mickevičius 1944, 19–20).

Pašokę ir pasilinksminę iki vidurnakčio, išveža Morę iš kaimo iki artimiausio upelio. Nuvežę pastato Morę tokion vieton, iš kurios būtų patogu ją nustumti į pačią vandens gilumą 'Потанцевав и повеселившись до полуночи, вывозят Море из деревни к ближайшей речке. Увезя, ставят Море в таком месте, из которого было бы удобно ее столкнуть в самую глубину' (Кретинга, BlLKŠ, 78–79, Nr. 117).

Artinantis pusiaunakčiui, Morės pamėklę veža už kaimo ant aukščiausio kalno ir iškilmingai sudegina. Morės deginimas praneša

inslav

visiems, jog jau prasidėjo gavėnios pasninkas ir jau laikas baigti visas linksmybes 'При приближении полуночи чучело Море везут из деревни на самую высокую гору и торжественно сжигают. Сжигание Море означает, что уже начался Великий пост и уже пора заканчивать все веселье' (Buračas 1993, 186).

Šilalės apyl. Kiaukų k. Morę degindavo greta rugių lauko 'В дер. Кяукай Шилальского р-на Море сжигали возле ржаного поля' (Kudirka 1992, 30).

Обряды, во время которых чучело возили, а затем топили или сжигали, в соответствии с земледельческим мировоззрением, означали не только смену времен года, но еще и, по словам Й. Балиса, были предназначены для того, «чтобы разбудить полевое и животноводческое хозяйство», это — «ритуал вегетации и плодородия» (BlLKŠ: 71). Интерпретация масленичных обрядов Й. Балисом как «ритуала вегетации и плодородия» кажется обоснованной. Обновление вегетации весной, перед началом земледельческого года, было актуальным.

Примерно так же, как Й. Балис, Масленицу интерпретирует и П. Дундулене: «Литовская масленичная Баба, Матушка, Море, Котре и др. являлась олицетворением духа злаков или божества урожая. Вывоз ее на санях или колесах, скорее всего, символизировал вывоз антропоморфного образа духа злаков в поля, на пороге зимы и весны, чтобы он оберегал и сохранял жито <...> У литовцев, как и у других индоевропейских народов, убийство идолов растительных духов и божеств, которых до этого возили, скорее всего, было связано с верой в то, что весной они воскресают в новой растительности, а самое главное — в хлебах» (Dundulienė 1979: 52–53).

Подобный характер ритуала отражают не только рассмотренные обычаи, но и песни, которые в Восточной Литве пели, когда возили масленичное чучело:

Čiučela vežela važinėti, Kad mūsų lineliai užderėtų 'Чучелу на санках [надо] ездить, Чтобы наш лен уродился' (Dovydaitis 1935: 208; BlLKŠ: 70, Nr. 77).

Ak tu tprunda, uliaunyke, / visos žemės pulkaunyke, / tprunda gėrė, tprunda šoko, / tprunda turi pinigų. / Mūsų rugiai bus nupjauti, / mūsų pievos nušienautos, / tprunda gėrė, tprunda šoko, / tprunda turi pinigų. / Mūsų jaučiai išvaryti, / mūsų avys išganytos,

inslav

ir t. t. / Mūsų daržai pasodyta, / mūsų laukai užusėta, ir t. t. 'Ах ты тпрунда, гуляка, / всей земли владычица, / тпрунда пила, тпрунда танцевала, / у тпрунды есть деньги. / Наша рожь будет сжата, / с наших лугов будет убрано сено, / тпрунда пила, тпрунда танцевала, / у тпрунды есть деньги. / Наши быки выгнаны,/ наши овцы на выпасе и т. д. / Наши огороды засажены, / наши поля засеяны и т. д.' (Примечание к песне: «Так ездили с чучелом в последний день Масленицы после обеда до самых сумерек»; Dovydaitis 1935: 208–209; BlLKŠ: 70–71, Nr. 77).

Обращение «всей земли владычица» в последней песне вызывает аллюзии к мифическому персонажу — хтонической правительнице, возможно, даже к божеству земли. Разумеется, эта песня была бы слишком слабым аргументом для того, чтобы увидеть в Масленице возникающие в той или иной форме реминисценции божества земли.

Однако некоторые черты центральной фигуры проанализированных масленичных обычаев, целью которых было пробуждение вегетативных сил земли — Море или называемого другим именем существа, — позволяют связать его с упомянутыми фригийскими и германскими божествами и дают основание проследить в масленичных ритуалах и верованиях субстрат образа возрождающейся Матери Земли. Пробуждение и стимулирование земли и ее репродуктивных сил во время Масленицы в закодированной форме могли быть связаны с обновлением деятельности божества, контролирующего данную сферу. Таким образом, можно предположить, что основной женский персонаж Масленицы (Море/Котре) является отражением божества вегетации и плодородия земли и растительности. Упомянутые имена этого существа — Матушка, Покровительница, Баба — ассоциируются с женским божеством — Матерью-богиней (ср. с *Magna Mater* — Кибела), покровительницей соответствующей области.

Облик и атрибуты данного существа — женская одежда, венок из еловых веток, цеп, телега, в которую впрягают быков (ср. с Нертус) или лошадей (в других случаях — сани с прикрепленным колесом); сопровождающие его ряженые (как и во фригийских ритуалах регенерации бога Аттиса); наконец — окунание идола в водоем (как и Кибелы или Нертус) — все это

inslav

напоминает уничтожение божества вегетации и плодородия с целью его последующего возрождения. К тому же все это происходило на переломе зимы-весны, когда необходимость обновить силу вегетации и плодородия становилась жизненно важной.

В литовской мифологии в качестве богинь вегетации земли и растительности выступают Жемина (*Žemyna*) и Лауме (*Laumė*). Йонас Ласицкис, первым упомянувший Жемину, представляет ее как богиню земли и роста: *Sunt etiam deae, Zemina terrestris, Austheia apum, vtraeque incrementa facere creduntur* <...> 'Также есть богини: богиня земли Жемина (Zemina), пчел — Аустея (Austheia). И одна, и другая, по их убеждению, пробуждают рост' (примерно 1583 г., BRMŠ II: 582, 595). М. Преториус интерпретирует Жемину как богиню, благодаря которой все (т. е. рожь, пшеница и ячмень) расцветает в полях: *Liebe Erd — Göttin* [Zemynele. — *N. L.*], *durch welche alleß blühen muß, laß / unser Feldt blühen, mit Korn, Weitzen, Gerst und anderen / Getreydigt!* 'Милая богиня земли, все расцветающая, расцвети наше поле рожью, пшеницей, ячменем и другими злаками!' (PrDP III: 482, 483). Следовательно, она, как и свойственно богиням земледелия, предоставляет жизненность, особую потенцию для роста и цветения растительности, в первую очередь — злаков.

Лауме (у восточных славян ей соответствует *русалка*) также считается богиней земли [так ее характеризуют Филипп Руиг (*Philipp Ruhig*), Кристиан Готлиб Мильке (*Christian Gottlieb Mielcke*), Якоб Ланге (*Jakob Lange*), Готхард Фридрих Стендер (*Gotthard Friedrich Stender*)] (BRMŠ IV: 29, 41, 80, 179, 184, 197, 204). Лауме, как и Жемина, связаны с земледелием (они охраняют поля, их изображают появляющимися и работающими на полях, выполняющими земледельческие работы — окучивающими картошку, теребящими лен) (LTR: 879/40; LMD I: 144/61/; BLP II: 193), и поэтому Норбертас Велюс считает их богинями плодородия (Vėlius 1977: 112, 118–119). Согласно одной из этимологий слова *laumė*, связывающей ее с «ростом», она может быть отнесена к типу божеств вегетации. По мнению Витаутаса Мажюлиса, опиравшегося на этимологии А. Гатерса и Э. Френкеля, балт. **lauma* 'лауме' является балтийским производным от индоевр. **laudh-mā*

inslav

'некое мифологическое существо', которое, в свою очередь, восходит, вероятно, к *'сила, стимулирующая рост' < *'рост', т.е. считается производным с помощью суффикса **mā* из индоевр. **loudh-/*leudh-* (**ludh-*) 'расти, происходить' (Mažiulis 1996: 51–52; ср. Fraenkel 1962: 346). Действительно, у Лауме есть черты хтонической богини вегетации, и это связывает ее с Жеминой. Помимо всего этого, примем к сведению и то, что в письменных источниках и в фольклорных текстах Лауме может отождествляться с Море. Йокубас Бродовскис связывает слово *Laume*, помимо других понятий, с *Móra*: «*Maar. Laume, Slogintoja, Móra, Aitwarras*» (BRMŠ IV: 31). Здесь следует привести и замечание Й. Балиса по поводу соотношения Лауме и Море: «В старину слово *morė* скорее всего означало то же, что и *laumė*. Ср. выражение из сказки: *Sutemus pradėjo morės vindus sukti* 'Как стемнело, начали *море* крутить колеса прялок' (прядение — функция Лауме; BlLKŠ: 69). Упоминаются следующие зафиксированные в преданиях имена *Laumė*: *Morė* (Восточная Пруссия, BLP II: 196, 198), *Mortė* (Скайстгирис, LMD I: 332/3), *Kompe* (*Kotrė*) (Вилькишкяй, BLP II: 196), *Kampe* (*Katrė*) (Šiauliai, BLP I: 108). Известно одно предание, в котором ребенок Лауме называется именем *Моритис* (*Morytis*) (Geldapė, BLP II: 198). Таким образом, Лауме может называться теми же именами, что и масленичный персонаж, т.е. *Море, Компе, Кампе.*

Жемина и Лауме — в некотором отношении близкие мифологические персонажи. Их сближает тесная связь с землей и с вегетацией растительности. Как показывают связанные с земледелием народные верования, они обе нередко проявляют себя в аналогичных ситуациях — связанных со злаками, их ростом и цветением. Вполне возможно, что манифестация данных божеств в сфере аграрных обычаев могла получить символическую, достаточно грубую форму антропоморфного создания (пугало, кукла), которое теперь уже нередко оценивается как демоническое существо. Тенденция перехода божества земли (*die Erdgottheit*) на демонический уровень, как отмечает Антон Майер, опираясь на данные германской мифологии, свойственна персонажу данного типа (Mayer 1936: 43). Кто именно из обсуждаемых богинь — Жемина или Лауме — может быть связан с масленичной Море, тем не ме-

inslav

нее является сложной проблемой, поэтому в данном случае мы ограничимся только постановкой вопроса.

У восточных славян масленичное обрядовое чучело чаще всего называлось так же, как и праздник — *Масленица* (Агапкина 2002: 583). Согласно Т. А. Агапкиной, в обрядах с масленицей нашла выражение продуцирующая (прежде всего аграрная) семантика всего масленичного празднества (Там же: 587). В песенном масленичном фольклоре говорится о закапывании существа Масленицы в ямку и ее возрождении «на налетье»:

Прощай, Масленица дорогая!
Я тебя в ямку закопала и ногою затоптала,
Лежи, Масленица, до налетья,
До хорошего до слетья.

(Копаневич 1912: 141, Псков.;
цит. по: Агапкина 2002: 587)

Таким образом, здесь, очевидно, раскрывается основной мотив смерти и возрождения масленичного персонажа, напоминающий проявление божества вегетации на пересечении зимы и весны.

Море связывают и с мифическим существом восточных и западных славян — Марой, Мареной, Мореной. В ритуалах она изображается как соломенная кукла, которую сжигали или топили во время сезонных праздников (МНМ II: 110, 111; СД III: 179). Белорусы такую куклу Марену (*Марэна*), символизировавшую смерть, наряжали на Радуницу (девятый день после Пасхи), во время поминовения умерших, которое считалось началом земледельческого сезона. После окончания обрядовых действий это существо топили в болоте (БМ: 303, 305, 416). В образе Марены, Мары западных славян (имена варьируются: чешская, моравская *Mo/ařena*, *Mara*, *Mařina*, *Mařana*, *Morana*, словацкая *Morena*, польская *marzanka*, *marzan(n)a*), предположительно, воплощается идея превращения зимы в весну. Обычно существо этого типа у западных славян делалось из соломенного снопа, который прикрепляли к шесту, одевали в женскую одежду, украшали лентами, а затем девушки носили его по деревне. Обряд исполнялся в конце Великого поста, в какое-либо из воскресений (четвертое или пятое). Потом за деревней Марену унич-

inslav

тожали: ее сжигали или топили, закапывали в землю (чехи), забрасывали на дерево (моравы), били палками (словаки, моравы), разрывали (моравы). При этом верили, что после уничтожения чучела вскоре придет лето, что это гарантирует хороший урожай, сохранит деревню от наводнений и пожаров, а девушки вскоре выйдут замуж (СД III: 180–181). Обычно за уничтожением Марены следовал обряд, во время которого девушки за околицей деревни украшали шест, к которому была прикреплена кукла или зеленое деревце. Одежду, снятую с Марены, надевала здоровая девочка или выбранная специально для этого случая королева (*královna*), и все возвращались с песнями в деревню, поздравляя с приходом весны (СД III: 181–182). Из краткого аннотированного описания обычаев можно сделать вывод, что славянская *Марэна*, *Mara*, *Morena*, *Marzana* связана с тем же комплексом представлений, что и литовская Море.

Кроме уже упомянутых данных, здесь уместно было бы подчеркнуть факт, отраженный в письменном источнике: некоторые историки XVI в. (Мартин Кромер, Матей Стрыйковский) считали польское божество *Marzana* эквивалентом римской Цереры (BRMŠ II: 415, 419, 508, 541). Богиня Церера — олицетворение силы вегетации (Grimal 1981: 99). Кроме того, у балтов ей как раз соответствует Жемина (BRMŠ III: 29, 51, 93).

Итак, есть основание интерпретировать не только литовскую Море, но и славянскую Мару — тип мифического персонажа, связанного со сменой сезонов и этапами вегетации — как визуализированную версию деградировавшей хтонической богини плодородия и вегетации, как одну из ее возможных манифестаций, в семантике которой отчетливо проявляются идеи смерти, изменения, соответствующего предела в растительном мире и перспективы обновления.

С литовского языка перевела *Мария Романова*

Литература

Banguolis 1936 — *P. Banguolis*. Užgavėnių tradiciniai papročiai Žemaičiuose // Trimitas, 1936, Nr. 8.

BlLKŠ — *J. Balys*. Lietuvių kalendorinės šventės: Tautosakinė medžiaga ir aiškinimai. Vilnius, 1993.

inslav

BLP — Lietuviszkos pasakos / Surinko *J. Basanaviczius*. Shenandoah, Pa., I — 1898, II — 1902.

BRMŠ — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė *N. Vėlius*. T. 1: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos — 1996; T. 2: XVI amžius — 2001; T. 3: XVII amžius — 2003; T. 4: XVIII amžius — 2005. Vilnius.

Buračas 1993 — *B. Buračas*. Lietuvos kaimo papročiai / Parengė A. Degutis, V. Jankauskas, V. Milius. Vilnius, 1993.

ChGDS — *J. Chevalier, A. Gheerbrant*. A Dictionary of Symbols. London, 1996.

Dovydaitis 1935 — *Pr. Dovydaitis*. Kanapinskis ir Lašinskis Užgavėnių tautosakoj // Gimtasai kraštas, 1935, Nr. 1 (5).

Dundulienė 1979 — *P. Dundulienė*. Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai. Vilnius, 1979.

Fraenkel 1962 — *E. Fraenkel*. Litauisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 1–2. Heidelberg; Göttingen, 1962.

FWSD — Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Vol. 1–2. New York, 1949–1950.

Grimal 1981 — *P. Grimal*. Diccionario de mitologija griega y romana. Barcelona; Buenos Aires; México, 1981.

Guillen 1985 — *J. Guillen*. Vrbs Roma: Vida y costumbres de los romanos. T. 3. Salamanca, 1985.

Jucevičius 1959 — *L. A. Jucevičius*. Raštai. Vilnius, 1959.

Katkus 1965 — *M. Katkus*. Raštai / Paruošė A. Žirgulys. Vilnius, 1965.

Kudirka 1992 — *J. Kudirka*. Užgavėnės. Vilnius, 1992.

LKŽe — Lietuvių kalbos žodynas (Словарь литовского языка): Электронный вариант [t. I–XX, 1941–2002], доступ в Интернете: <www.lkz.lt>, во время цитирования указывается заглавное слово.

LMD — рукописи Литовского научного общества, хранящиеся в Архиве рукописей литовского фольклора (Институт литовской литературы и фольклора).

LTR — Архив рукописей литовского фольклора (Институт литовской литературы и фольклора).

Mayer 1996 — *A. Mayer*. Erdmutter und Hexe. München; Freisingen, 1996.

Mažiulis 1996 — *V. Mažiulis*. Prūsų kalbos etimologinis žodynas. T. 3. Vilnius, 1996.

Mickevičius 1944 — *J. Mickevičius*. Užgavėnių papročiai šiaurės Žemaičiuose: Mačiūkuose, Mikytuose (Platelių vls.) // Gimtasai kraštas, 1944, Nr. 32.

PetrRP — *J. Petrulis*. Rugiapjūtės papročiai // Mūsų tautosaka, Kaunas, 1934, t. 8.

inslav

PrDP — *M. Pretorijus.* Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla, = Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne / Sudarė I. Lukšaitė. T. 3. Vilnius, 2006.

Simek 1984 — *R. Simek.* Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart, 1984.

Šliūpas 1931 — *J. Šliūpas.* Morynę veža...: Iš žemaičių švenčių papročių // Lietuvos aidas, 1931, Nr. 45.

Šliūpas 1932 — *J. Šliūpas.* Lietuvių, latvių bei prūsų arba baltų ir jų prosenių mythologija. Šiauliai, 1932.

Vėlius 1977 — *N. Vėlius.* Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.

Vries 1970 — *J. De Vries.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II. Berlin, 1970.

Агапкина 2002 — *Т. А. Агапкина.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.

БМ — Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / Рэд. кал. С. Санько, Т. Валодзина, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004.

Лукреций 1983 — *Т. К. Лукреций.* О природе вещей / Перевод с лат. Ф. Петровского. М., 1983.

МНМ — Мифы народов мира / Гл. ред. *С. А. Токарев.* Т. I. М., 1980; Т. II. М., 1982.

СД III — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. III. М., 2004.

Тацит 1969 — *К. Тацит.* Сочинения в двух томах / Перевод с лат. А. С. Бобовича. Т. 1: Анналы. Малые произведения. Л., 1969.

inslav

Дайнюс Разаускас

(Вильнюс, Институт литовской литературы и фольклора)

Два дендромифологических этюда: черемуха и ива

В контексте обширной темы балто-славянской дендромифологии, а конкретнее — уподобления женщины (богини) и дерева (от поэтического сравнения до полного мифологического отождествления) — представляется целесообразным рассмотреть отдельно соответствующие представления, относящиеся к деревьям некоторых пород. Ниже представлены два таких частных случая.

Черемуха

Отдельного рассмотрения заслуживает черемуха. Так, финская народная песня советует молодой невестке:

...Кланяйся покорно ниже,
Грудку юную сгибая,
Как черемухи верхушку...;

другая финская песня описывает невесту:

...Стан прекрасной девы гибок,
Как черемухи побеги...;

а в следующей «песне печали» девушка сама себя называет черемухой:

...Стал отец ко мне не ласков,
Стали братья сторониться,
Стали сестры пререкаться.
Край свой ягодка покинет,
Мне, черемухе, — за море! (ВПИ: 84–85, 86, 104).

В русских загадках, наоборот, черемуха уподобляется девушке: *Матушкой весной я в платье цветном, мачехой зи-*

inslav

мой — в саване одном; Стоит кузенка вся в пуговках; Платье потерялось — пуговки остались; Черненька, маленька, всему свету миленька = черемуха (Загадки 1968: 66–67, № 1800, 1801, 1803, 1805); тем более в следующей: *Не шатай меня, мужик, не валяй меня, мужик, лучше стань на меня, ты напачкайся, наворачкайся сколько можешь, сколько хочешь, сколько душенька ссяжет* = черемуха (СдЗРН: 98, № 811).

Ср. литовский обычай: *Kai gimst vaiks, jam sodin med. Pirmam sūnu — ožalo, untram — uos, trečiam — beržo, ketvirtom — klevo. Gims mergaitė — sodin liepo, ievo* 'Когда рождается ребенок, ему сажают дерево. Первому сыну — дуб, второму — ясень, третьему — березу, четвертому — клен. Родится девочка — сажают липу, черемуху' (Marcinkevičienė 2005: 87).

Но особенно примечательно уподобление женщины черемухе (лтш. *ieva*) в латышских дайнах, и не только девушки в противопоставлении яблони-матери, как было подмечено П. Шмитом и Я. Курсите (см. Šmits 1926: 128–129; Kursīte 1996: 192), но женщины вообще, во всех семейных ролях:

Es nelauztu ievas zaro,
Jo es pati kā ieviņa;
Nolauzos ozoliņu,
Man vajaga arājiņa.

Я не сломаю ветвь черемухи,
Потому что я сама как черемуха;
Сломаю дубочек —
Мне нужен пахарь.

(LD 9780; Kursīte 1996: 169)

Vienreiz ieva noziedeja,
Ne div' reizas vasarā;
Vienreiz jauna, ne divreiz,
Bet lustigi padzīvoju.

Один раз черемуха цвела,
Не два раза летом;
Один раз (я) молодая, не два раза,
Но зато весело пожила.

(BDS, № 102-1, с вариантами)

Vaj zied ieva, vaj ābele
Pie tautieša durviņām?
Nezied ieva, ne ābele,
Sēd māsiņa raudadama.

То ли это черемуха цветет, то ли яблоня
У дверей жениха?
Ни черемуха цветет, ни яблоня —
Сестрица сидит и плачет.

(BDS, № 26302-0; вар. 21646-0)

Kas tur zied kalniņā,
Vai zied ieva, vai ābele?
Nej zied ieva, nei ābele,
Zied skaistā tautu meita.

Что это цветет там на горке,
То ли черемуха, то ли яблоня?
Ни черемуха цветет, ни яблоня,
Цветет красная невестка.

(BDS, № 5591-3)

inslav

Redz, kur koši ieva zied	Глянь [туда], где ярко черемуха цветет
Ar ābeli kalniņā:	Вместе с яблоней на горке:
Ieva bija mātes meita,	Черемуха — м а м и н а д о ч ь,
Ābelīte sērdienite.	Яблоня — сиротка.

(BDS, № 4627)

Balti bija ievas ziedi,	Белые цветы черемухи,
Sarkanbalti ābelītes;	Красно-белые — яблони;
Balta bija mātes meita,	Белая м а м и н а д о ч ь,
Sarkanbalta sērdenīte.	Красно-белая сиротка.

(LD 4509; Vācere 2006: 121;
ср. BDS, № 4494 с вариантами и др.)

В последнем четверостишии, как мы видим, черемуха уже уподобляется матери. Также далее:

Redz', kur skaisti ieva zied	Глянь [туда], где красиво черемуха цветет
Ar ābeli kalniņā;	Вместе с яблоней на горке;
Redz', kur skaisti māte dzied	Глянь [туда], где красиво м а т ь поет
Ar savām(i) meitiņām.	Вместе со своими дочерьми.

(BDS, № 315-2)

Steidzies, ieva ar ābeli,	Поспешите, черемуха с яблоней,
Vasariņa ziedu gaida;	Лето ждет цветков;
Steidzies, māte ar meitām,	Поспешите, м а т ь с дочерьми,
Tautas gaida malejiņu.	Женихи ждут мукомолок.

(BDS, № 1930-5, с вариантами)

Ošam s i e v a, kļavam s i e v a,	У ясеня жена, у клена жена,
Ozolam vien nevaid;	Лишь у дуба нету;
Nule tik ozoliņis	Только что дубочек
Par gravām lūkojās	Озирался по долине,
Nolūkoja i e v a s meitu	Наметил себе д о ч ь ч е р е м у х и
Ar visiem ziediņiem.	Со всеми цветками.

(LD 30646/1; 20986;
Šmits 1926: 129)

Здесь мы, в свою очередь, обратим внимание на звукопись *ieva* 'черемуха' : *sieva* 'жена', которая более ярко выражена и специально подчеркнута ниже. По наблюдению П. Шмита, «когда липу народная традиция уподобляет девушке, а яблоню матери, тогда черемуха в песнях символизирует ж е н у» (Šmits 1926: 134). Например:

inslav

Es nelaužu liepas zaru, Я не ломаю ветви липы,
Ne ieviņas baltu ziedu: Ни черемухи белые цветы:
Lai es augu kā liepiņa, Пусть я вырасту, как липа,
Kā ieviņa noziedēju. Отцвету, как черемуха.

(LD 2784)

Tev, ieviņ, balti ziedi, У тебя, черемуха, белые цветки,
Man baltakas vilnainites. У меня еще белее шерстяные платки.
Sedzos baltu vilnainiti, Застегиваю белый шерстяной платок,
Sēdos ievu krūmiņā. Сажусь под куст черемухи.
Saka tautas piejādamas: Жених, подъехав верхом, говорит:
Ieva zied līdz zemei. Черемуха цветет до самой земли.

(BDS, № 13388-8)

Es neņemtu ievas ziedu Я не возьму цветок черемухи
Ne savā rociņā: Даже в свою руку:
Es negribu sieva būt Я не хочу быть женой
Ne savā mūžiņā. Во весь свой век.

(LD 1233; Šmits 1926: 134)

Iev' ar sievu runajās, Черемуха с женою разговаривали,
Kalniņāi stāvedamas; Стоя на горе;
Ievai bija balti ziedi, У черемухи были белые цветы,
Sievai baltas villainītes. У жены — белые шерстяные платки.

(BDS, № 7424; ср. LD 7224: Šmits 1926: 134)

Отмеченная выше звукопись *ieva* 'черемуха' : *sieva* 'жена' и вообще 'женщина', вероятно, могла быть одним из факторов столь ярко выраженного в латышских дайнах уподобления жены, вообще женщины черемухе. Ср. еще:

Ieva man māsa bija, Черемухой была моя сестрица,
Ievu ņēmu līgaviņu; Черемуху я в жены взял;
Pilli līči ievu ziedu, Полные затоны цветков черемухи —
Visi mani sievas radi. Все родня моей жены;

Es ar sievu strīdejos Я с женою ссорился
Zem kuplā ievas krūma: Под пышным кустом черемухи:
Ieva grib baltus ziedus, Черемуха хочет белые цветки,
Sieva baltas villainites. Жена — белые шерстяные платки.

(BDS, № 12127-4; № 7424-2)

inslav

Balta ziedi laukmalē, [Что-то] белое цветет на краю поля,
Vai bij ieva, vai ābele? То ли черемуха, то ли яблоня?
Balta gāja pa celiņu, [Кто-то] белая идет по дорожке,
Vai bij sieva, vai meitiņa? То ли женщина, то ли девица?

(LD 5590; Vācere 2006: 122;
с вариантами, см. BDS)

Но к звукописи *ieva* : *sieva* в латышских дайнах подключается еще одно слово — имя библейской первой женщины Евы, которое в латышском языке превратилось в совершенно точный омоним названия черемухи, *Ieva*. Например:

Sieva Ieva Žīdam rada, Жена Ева еврейского рода,
Ta neēda cūkas gaļu, Она не ест свинину,
Ta tik ēda vērša gaļu, Она ест только говядину,
Saujiņā turedama. Сжавши ее в руке.

Ņem, bāliņ(i), Ievu sievu, Бери, брат, в жены Еву,
Ieva sieva liela rada: У жены Евы большая родня:
Kad atnāca pavasaris, Когда приходит весна,
Visi līči balti zied. Все затоны цветут в белом.

(BDS, № 27225-4; № 12127-0)

В последнем четверостишии, как мы видим, на основе указанной омонимии Ева нарочито смешана с черемухой. То же в следующих дайнах:

Ņem, bāliņi, Ievu sievu, Бери, брат, в жены Еву,
Ieva sieva lielu radu: Жена Ева из большого рода:
Pilni līči ievu ziedu, Полные затоны цветков черемухи,
Visi tavi sievas radi. Все твоей жены родня.

Ej iekšā, mātes brāli... Заходи, мамин брат...
Ieva nāca istabā; Черемуха/Ева зашла в комнату;
Neba ieva [Ieva?] viena nāca, Вряд ли черемуха [Ева?] зашла одна,
Ievai ziedi līdzi nāca. Вместе с черемухой [Евой?] зашли ее цветки.

(BDS, № 12127-11; № 18863-2)

При этом необходимо учитывать, что при устном исполнении разница между прописной первой буквой имени *Ieva* и строчной первой буквой названия черемухи *ieva* отсутствует,

inslav

и понимание произнесенного вслух слова в конечном счете зависит от личной интерпретации конкретного исполнителя либо собирателя фольклора, записавшего песню. Наконец, когда слово находится в начале строки и в любом случае пишется с прописной буквы, как в последней строке приведенного выше четверостишия, формальное различие исчезает и в письменной фиксации.

В литовских фольклорных текстах столь впечатляющее обыгрывание омонимии между названием черемухи (лит. *ievà*, *jievà*) и именем Евы (лит. *Ievà*, *Jievà*) мне неизвестно, хотя сама омонимия тоже налицо.

При этом на омонимии дело не кончается. Имя библейской первой женщины Евы, как известно, в конечном счете, восходит к евр. *ḥawwa*, или *ḥawā*, в значении 'живая, дающая жизнь', от семитского корня **ḥay-/ *ḥaw-* 'жизнь' (МНМ I: 397, 419; Kuzavinis, Savukynas 2005: 166; Klein 2003: 262; см. Петровский 2005: 119; Дьяконов 1990: 42 и др.). Данный семитский корень далее восходит к семито-хамитскому **ḥjw* 'жизнь' и, наконец, к ностратическому **ḥaju* 'жизнь, жизненная сила', с которым, в свою очередь, связывается и.-е. корень **ḫeiu̯-* 'жизненная сила' (Иллич-Свитыч 1971: 242, § 101), или **aiu̯/ *aiu̯-* 'жизненная сила' в «Этимологическом словаре индоевропейских языков» Ю. Покорного (Pokorny 1959: 17). И с этим же и.-е. корнем в последнее время связываются (Иванов 1964: 43–44; Иванов 1969: 66; Иванов 1973: 298–302; Иванов, Топоров 1974: 31–32, 35–36; МНМ I: 396; Топоров 1994: 109–110; Karulis I: 339) как восточно-балтийские названия черёмухи лит. *ievà*, лтш. *ieva*, так и славянское название ивы **jьva*, названия тиса в прусском *juwis* и соответственно в германских и кельтских языках, сводимые к общей праформе и.-е. **(e)iu̯ā/ *(e)iu̯o-*, которая, в свою очередь, возводится к первичной форме и.-е. **ei-*, к которой также восходят некоторые индоевропейские названия деревьев с другими корневыми расширителями и хеттское название вечнозеленого ритуального «мирового дерева» *eia-*[1]. А если дело

[1] См. только что указанную литературу, а также: Иванов 1974: 88–89; Топоров 1980: 100–101; Байбурин 1983: 223 (в частности, образ змеи на *иве*; о нем см. также СД II: 64); Гамкрелидзе, Иванов 1984: 629–631; Kluge 1999: 207; дополнительно см.: Pokorny 1959:

inslav

действительно обстоит так, то восточнобалтийские названия черемухи и имя Евы являются не только омонимами, но и родственными на самом глубоком (ностратическом) уровне словами[2].

Данная архаическая лингво-мифологическая ситуация объясняется при помощи образа «Древа жизни», в самом определении которого заключаются понятия и «дерева», и «жизни», а следовательно, и образ первоматери, давшей жизнь человечеству. В. Н. Топоров эту ситуацию описывает следующим образом: «К тому же источнику, что и хеттское название Древа жизни (*ei̯a*), восходит рус. *ива* (ср. использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия) или германское название тиса (ср. древневерхненемецкое *iwa*, др.-исл. *ýr*), который высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ритуалах, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы. Все эти названия Древа жизни родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы и ее двух наиболее ярких воплощений — юности и долголетия (века): ср. греч. αἰών 'век', 'жизнь', 'поколение', 'вечность'; лат. *aevum* 'жизнь', 'век', 'возраст', 'вечность'; *juvenes* 'юноши' (как обозначение возрастного класса); др.-инд. *āyus* 'жизненная сила' и т. д. Наиболее известный образ Древа жизни представлен в книге Бытия: „И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и

297–298; Фасмер II: 113; Черных I: 333; ЭССЯ VIII: 248–249; Boryś 2005: 200; Fraenkel 1962–1965: 183; Karulis I: 338–339 Mažiulis II: 58–59 и др.

[2] Учитывая весьма популярные дендрологические метафоры в лингвистике (ср. обозначения грамматических частей слова рус. *корень*, лит. *šaknis* 'корень', *kamienas* 'основа', буквально 'ствол', и т. п., также известный образ «дерева» в родственных языках, данную ситуацию можно представить в виде дерева с расщепленным (разветвление сначала семитских и индоевропейских и в конце концов выделение балтийских языков) и впоследствии опять сросшимся (фонетическое тождество между названием ивы и именем Евы в восточнобалтийском) стволом. Об особой ритуальной значимости, повсеместной сакральности и символизме таких деревьев см., в частности, Разаускас 2007: 70–73, 77.

inslav

хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла“ (Быт. 2.9). <...> Очевидно, что первоначальный образ такого дерева в древней ближневосточной традиции предполагал схему, близкую к содержащейся в шумерской версии сказания о Гильгамеше, где описывается дерево хулуппу (обычно отождествляемое с ивой), растущее на берегу Евфрата; в его корнях жила змея, в ветвях — птица Анзуд, а в стволе — Лилит. <...> Носителями жизненной субстанции выступают само Древо жизни и его плоды (яблоко, гранат и другие символы вечной жизни, достигаемой через смерть), и находящаяся под деревом живая вода, и антропоморфные заместители Древа жизни (характерно, что имя Евы, из-за которой было утрачено Древо жизни и которая как бы заменила его, означает по-древнееврейски ‘жизнь’). Часто Древо жизни бывает представлено как женский (материнский) персонаж или, по крайней мере, как его обиталище. В некоторых архаичных традициях Древа жизни изображаются как женское начало» (МНМ I: 396–397)[3].

Однако понятие жизненности, жизненной силы, плодородия может быть связано и непосредственно с самим балтийским названием черемухи. По словам К. Карулиса, «возможно, что и древние балты, так же, как хетты, связывали пышно растущее дерево или кустарник, в данном случае — черемуху (*ieva*), с понятием молодости и вечности и что она играла соответствующую роль в древних ритуалах. О том, что черемуха некогда была символом плодородия, свидетельствуют латышские поверья, например: *Kad ievas zied, tad ar viņu ziediem jānokaisa lauki, lai labība ražīgi padotos* ‘Когда черемуха цветет, ее цветками следует осыпать поля, чтобы хлеба удались урожайными’; *Kad ievas ļoti kupli zied, tad būs auglīga vasara* ‘Когда черемуха очень пышно цветет, тогда будет урожайное лето’; *Kad pavasarī daudz ievas zied, tad nākošu rudeni daudz meitas precas* ‘Раз весной обильно

[3] Здесь, может быть, сто́ит указать на то, что первый элемент составного названия известного древнескандинавского Мирового дерева *Yggdrasill*, согласно одной из этимологий, восходит именно к названию тиса др.-исл. *ýr*, герм. **īwaz*, родственному вост.-балт. *ieva* и др. (Vries 1962: 676, 679; см. Davidson 1994: 110).

inslav

цветет черемуха, то следующей осенью много девушек выйдет замуж'» (Karulis I: 339)[4].

Таким образом, в балтийской традиции на самом деле, по весьма точному замечанию П. Дундулене, «и название дерева, и женское имя *Ieva* означают жизнь» (Dundulienė 1988: 12; ср. Dundulienė 1994: 127)[5].

Наконец, учитывая сказанное, женское имя *Ieva* может непосредственно восходить к названию дерева *ieva* (ср. обычное литовское женское имя *Eglė*, восходящее к апеллятиву *eglė* 'ель', русское *Береза* и др.), и омонимия в таком случае на самом деле существовала бы не между восточнобалтийскими названием черемухи и именем Евы, а между исконным восточнобалтийским женским именем *Ieva* и родственным ему наностратическом уровне библейским именем Евы, на восточнобалтийском *Ieva* (ср. возможное совпадение в самом русском библейского имени *Ева* и сокращенной формы древнегреческого имени Евгении Εὔα (см. Фасмер II: 5)[6]).

---

[4] Приведенные поверья см.: ŠmLTT: 621, № 10245, 10247, 10248, здесь же (с. 621–622) множество им подобных; о связи цветущей черемухи с готовностью девушки к замужеству в латышской традиции, кроме приведенных выше песен, см. также: Leinasarė 1999: 25–27; Ivanovska 2002: 166–170.

[5] При этом в литовском название черемухи с понятием «жизнь» сближается и другим образом. В литовском языке в начале слова перед гласными переднего ряда *j-* иногда может меняться на *g-*, например, *jėras* : *gėras* 'ягненок' и т. п. (см. Fraenkel 1962–1965: 121). Это явление в применении к слову *(j)ieva* могло бы дать форму **gieva*. Ср. в этой связи название дерева с корнем *gyv-* 'жив-, жизн-': *gyvainė* 'западная туя (Thuja occidentalis)', также сложное *gyvamedis* 'то же', буквально 'живо-дерево' (LKŽ III: 361), наряду с соответственно сложным *ievmedis* 'черемуха', буквально 'черемуха-дерево' (LKŽ IV: 19). При этом между указанными деревьями имеет место своего рода функциональная близость: например, для предотвращения беременности в народной медицине рекомендуется пить отвар как из цветков черемухи, так и из листьев Thuja occidentalis (BlR V: 10, № 44).

[6] О соотношении вост.-балт. *ieva* : *Ieva* в контексте других примеров фонетического «субстрата» и «адстрата» в именах собственных разного происхождения см. Разаускас 2002: 350.

inslav

При этом в мировой мифологии известно происхождение первой женщины, праматери человечества, непосредственно из дерева. В первую очередь здесь можно вспомнить древнескандинавскую Эмблу. По данным В.Я. Проппа, также «в океанийском мифе первый человек вырезает себе жену из дерева и говорит: „Дерево, стань человеком“» (Пропп 1976: 236). Также ср. древнеирландское имя собственное *Ivageni*, буквально 'потомок тиса', в котором название тиса родственно восточнобалтийскому названию черемухи и, в свою очередь, подразумевает соответствующее дерево (пра)-матерью носителя имени. В таком контексте и соотношение *ieva* : *Ieva* может восприниматься как указание на более глубокую мифологическую общность.

Может быть, здесь еще сто́ит указать на связь библейской Евы с рябиной в белорусской традиции: «Когда Бог изгнал Еву из рая, она так расплакалась, что из глаз стали падать кровавые слезы; из них впоследствии и выросла *рябинина*», т.е. рябина (Никифоровский 1897: 129, № 946; запись 1867 г.). Во всяком случае, эта связь находится в контексте того же рассмотренного соотношения «первоматерь : дерево».

Ива, верба, лоза (Salix)

В имени ирландского героя *Ivageni* прослеживается наименование дерева тиса, отличного от черемухи по своей породе, но родственного балтийскому названию черемухи. Ситуация с древнескандинавской первой женщиной, праматерью человечества Эмблой — *Embla*, буквально 'Ива' — из «Младшей Эдды» («Видение Гюдьви») более запутанна, но не менее показательна: «Шли сыновья Бора [Один, Вили и Ве] берегом моря и увидали два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй — разум и движение, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них пошел род людской» (МЭ, 26). Ива отличается по породе как от тиса, так и от черемухи, но зато в русском языке опять же имеет название, родственное балтийскому названию черемухи, и древнескандинавское имя первой женщины в переводе на русский, т.е. *Ива*, стоит в том же отно-

inslav

шении к библейской *Еве*, как и балтийское *Ieva*. При этом ива в определенном смысле действительно имеет отношение к Еве, поскольку она связана с ее неудачной предшественницей Лилит, «первой Евой» и первой женой Адама, своевольно покинувшей его и впоследствии ставшей женским демоном, отнимающим и подменяющим у женщин младенцев (подробнее о ней см. МС, 318 и др.). По данным Р. Грейвса и Р. Патай, «прежде, в 2000 г. до н. э., она существовала как Лиллейк, судя по шумерской табличке из Ура с записью эпоса „Гильгамеш и ива". Там она — демонесса, живущая в стволе ивы, которая посвящена богине Инане (Анафа) на берегах Евфрата» (Грейвс, Патай 2005: 95).

С женским началом и деторождением ива связана практически повсеместно. Например, «у цыган Трансильвании и Румынии праздник Зеленого Георгия является главным весенним празднеством. Часть из них справляет его в пасхальный понедельник, другие — в день святого Георгия (23 апреля). Накануне праздника срубается молодая ива. Ее убирают гирляндами, листьями и устанавливают на земле. Беременные женщины кладут под дерево одно из своих платьев и оставляют его там на ночь; если на следующее утро они обнаруживают на нем лист дерева, то не сомневаются в легком протекании родов»; у японских айнов «бесплодные женщины ели омелу, чтобы забеременеть. Наиболее эффективным средством айны считают омелу, произрастающую на иве» (Фрэзер 1998: 140, 689). По мнению К. Г. Юнга, вообще «вьющиеся деревья в то же время являются матерями-родительницами» (Jung 1990: 245–246).

Латышская богиня деторождения (и т. п.) Мара, *Māra*, в народных песнях обычно сидит на (в) иве, вербе (Kursīte 1996: 283–286).

Непосредственные эротические ассоциации имеет литовское название ивы, вербы *glúosnis*: ср. *gluosniúoti* 'гладить, ласкать', *gluosniúotis* 'прижиматься, ластиться, ласкаться, миловаться', например: *Ta mano mergytė tokia meili — kad iš kur pareini, gluosniuojasi, bučiuoja* 'Эта моя девушка такая ласковая — как ни придешь откуда-нибудь, все прижимается, целует' (Гаргждай, Клайпедский р-н); *Mergaitė su jaunikiu*

inslav

gluosniavos 'Девушка с женихом ласкались' (С. Даукантас) и др. (LKŽ III: 442; см. Daukantas 1976: 460, 586)[7].

По белорусским представлениям, согласно М. Молохе и Л. Соловью, «верба — это девушка, которая, чтобы спастись от замужества со стариком, превратилась в дерево. История происхождения вербы изложена в балладе. Превращение девушки в вербу произошло по ее воле, по ее собственному заклятью, при этом вместе с ней разные предметы и их детали превратились в объекты природы: *Станьце, вёдры, камушком, / Почапачкі — ланцужком, / Каромысел — яварам, / А я, малада, — вярбою, / Пад крутой гарою, / Над быстрай ракою.* Девушка-верба стояла над рекой, пока не приехали купцы-торговцы, которые стали сечь вербу, щипать досочки да делать гусли. Звонкие гусли рассказали, как весело девушке идти за равного и как тяжко и неестественно — за старого. Соответственно своей истории, верба растет преимущественно на низких местах, близ воды, над речками, ручьями» (БМ: 106). С другой стороны, наподобие Лилит, *Нахіліўшыяса над вадою вербы — гэто праклятыя Богам тыя мацеры, што страцілі сваіх дзяцей* (Сержпутоўскі 1998: 57, № 311).

Об определенных эротических свойствах вербы (тем более старой, сухой) и уподоблении ее женщине свидетельствует и то, что в Белоруссии и Польше в нее может влюбиться черт, ср. поговорки: *Улюбіўся як черт у сухую вярбу*; *Zakochał się jak djabeł w starej wierzbie* 'Влюбился, как черт в старую вербу' (СД I: 3).

А. Н. Афанасьев пересказывает чешскую легенду, в которой жизнь одной «женщины была таинственно связана с вербою; днем она оставалась в своей семье, а на ночь душа ее покидала тело и удалялась в вербу. Когда муж узнал про это, он срубил вербу — и в то же мгновение скончалась и его жена. Только материнская любовь продолжала жить в срубленном дереве; сделанная из него колыбель убаюкивала осиротевшего ребенка, а когда он подрос и смастерил себе сви-

[7] Несмотря на некоторую неопределенность этимологии слова: см. Būga II: 292, 341, (366), 653; Fraenkel 1962–1965: 158; Топоров 1980: 267; Mažiulis I: 384–385; Karaliūnas 2005: 57–58.

inslav

рель из молодого отпрыска на старом пне вербы, то свирель эта своими мелодическими звуками разговаривала с ним, как нежная мать» (Афанасьев II: 178–179).

Вообще в славянской традиции верба символизирует быстрый рост, жизненную силу, плодородие (СД I: 333). Например, «в день Сорока мучеников (серб. *Младенци*) в восточной Сербии парни залезали на вербу, нарезали прутьев и били ими девушек с приговором: *Да си здрава као дрен, да си брза као јелен, да се гојиш као свиња, и да растеш као врба!* 'Будь здорова, как кизил, будь быстрой, как олень, толстей, как свинья, и расти, как верба!' (р-н Болевца). В Черногории и Герцеговине тогда же с утра родители били своих детей вербовой веткой, приговаривая: *Да растеш као врбица и да се гојиш као пица!* 'Расти, как верба, и толстей, как свинья!', днем же дети били друг друга, и это же они делали в Вербное воскресенье»; в Високо (Босния) в Юрьев день сербские девушки опоясывались вербой, «чтобы на будущий год быть с „пузом"», т. е. чтобы выйти замуж и забеременеть; сербские додолы нередко рядились почти исключительно в ветки вербы (СД I: 178, 334).

В. Н. Топоров указывал на «использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия». В свою очередь, славянское название как ивы, так и вербы может иметь непосредственное отношение к понятию «женщины». Русскому *ве́рба*, др.-рус. *вьрба* и др. в балтийских языках соответствуют лит. м. р. *vir̃bas* 'лоза, розга, прут', лтш. м. р. (*v*)*irbs* 'палочка, холудинка, пруток', ж. р. *virba* 'прут', также лат. *verbēna* (< **verbesna*) 'листья и побеги лавра', *verbēnae* 'священные ветви лавра, оливы, мирта, носившиеся при некоторых религиозных обрядах' и др. (Фасмер I: 293; Fraenkel 1962–1965: 1259; Karulis I: 344–345; Walde, Hofmann II: 756; Pokorny 1959: 1152–1153; см. ЛРС: 919). В нашем случае внимания заслуживает ятвяжское слово *wirba* 'женщина', которое З. Зинкявичюс связывает с литовским глаголом того же корня *virbė́ti* 'колебаться, дрожать, трепетать', хотя семантически объясняет иначе (на основе сопоставления с более отдаленно родственным глаголом лит. *virpė́ti* 'то же' и его производными *pãvirpas* 'бедняга, впавший в нищету', *pavirpė́* 'наемница', прус. *powīrps* 'свободный') (Зинкя-

inslav

вичюс 1984: 20). Учитывая наш контекст, возникает соблазн связать ятвяжское слово непосредственно с указанными восточнобалтийскими и славянскими существительными, не ссылаясь на первичный по отношению к ним глагол (типологически ср. лат. *virgo* 'дева, девушка' из *virga* 'ветка, ветвь, побег; прут, розга, палка'; др.-гр. τᾶλις 'взрослая девушка, невеста', лит. *talõkas* 'то же', одного корня с лат. *tālea* 'прут, кол; побег, саженец', др.-инд. *tāla-*, *tālī-* 'веерная пальма, пальмира', и др.).

Учитывая латинское соответствие, также возникает вопрос, нельзя ли в свою очередь связать с ним имя Вирбия — основателя священной рощи и первого немийского царя, по предположению Дж. Фрэзера, имевшего своей женой и царицей Диану, воплощенную в дерево. Во всяком случае, происхождение этого имени, лат. *Virbius*, окончательно не установлено (см. Грейвс I: 400 и примечания И. И. Маханькова на с. 427).

Как бы то ни было, античный контекст, не говоря о самой истории Вирбия, отнюдь не препятствовал бы такому сближению. По спартанской версии мифа, пересказанной Р. Грейвсом, деревянная статуя Артемиды, которую Орест принес с собой в Спарту, ставши ее царем, «была спрятана в зарослях ивы, и спустя несколько столетий уже никто не знал, где она находится. Но однажды Астрабак и Алопек, два принца, принадлежащие местному царскому дому, забрели в эти заросли и потеряли рассудок при виде этого мрачного деревянного кумира, который стоял, поддерживаемый сплетенными ветками. Отсюда и произошло его название: Ортия и Лигодесма» (Грейвс II: 78). При этом Лигодесма буквально означает «обвязанная, опутанная, обвитая ивой» — от др.-гр. λύγος 'ивовая ветвь, ивовый прут, лоза' и δεσμά 'узы, путы', δεσμέω 'связывать, привязывать' (см. примечания: Грейвс II: 399; а также: ДГРС, 353, 1038).

«Выйдя на берег около критского города Гортина, Зевс превратился в орла и овладел Европой в ивовых зарослях у ручья», при этом «на Крите и в Коринфе Европу называли Геллиотида, что напоминает имя Гелика ('ива')» (Грейвс I: 230, 232).

inslav

«Рощу Персефоны легко было узнать по черным тополям и старым ивам», в свою очередь, на могиле Кирки в Колхиде «растут ивы, которые считались священными деревьями богини Гекаты» (Грейвс II: 378, 386).

В свою очередь, «миф об Итоне („человеке-иве“) говорит о том, что итоняне, по их утверждениям, начали поклоняться Афине задолго до афинян. Само имя указывает на то, что во Фтиотиде с Афиной был связан культ ивы. Аналогичный культ существовал в связи с богиней Анат в Иерусалиме до тех пор, пока жрецы бога Яхве не уничтожили культ богини и не стали утверждать на Празднике кущей, что ива, фигурировавшая в церемониях вызывания дождя, является священным деревом Яхве» (Грейвс I: 60).

Аналогия с Иерусалимом интересна и тем, что именно к упомянутому древнееврейскому празднику Кущей обычно возводится современное Вербное воскресенье. Сошлемся по этому поводу на Д. В. Щедровского.

Древние евреи во время праздника Суккот («Кущей»), имевшего целью вызывание дождя и пробуждение плодородия, совершали ритуальное «шествие народа во главе с первосвященником вокруг жертвенного алтаря, находившегося во дворе храма. Каждый участник шествия держал в руках четыре растения: „плод древа великолепного“ (*pery'ēc hādār*, согласно Мишне — „этрог“, вид лимона), пальмовые ветви (*kapōt temārym*), мирту (*'ēc-'āboṭ*) и ветви речных верб (*'arbēy nāḥal*). Эти растения считались „притягивающими дождь с неба“. Как неотъемлемый аксессуар Суккот они перечислены уже в Пятикнижии (Лев 23.40). <...> В эпоху Второго Храма (516 г. до н. э. — 70 г. н. э.) три из упомянутых четырех растений соединяли вместе: к пальмовой ветви привязывали три миртовые и две вербные (Сукка 33а). Такое соединение ветвей называлось „лулав“ (от *liblēb* 'давать отростки': этимология указывает на ритуальное значение „лулава“ как символа плодородия). Четвертое растение — плод „этрог“ — держали отдельно» (Щедровский 1988: 208). «В эпоху Второго Храма наряду с „этрогом“ и „лулавом“ участники обряда вызывания дождя держали в руках большие пучки вербных ветвей, вербой был украшен и сам алтарь в дни Суккот. В седьмой день праздника, называемый „Великая осанна“ (*hōsa'nā' rabā*), по-

inslav

скольку в этот день наиболее усердно молились о „спасении" от засухи, ветви верб обвивали о землю возле алтаря, пока не осыпались все листья (Сукка 4, 5–7). Обряд „обвивания вербы", имитировавший дождь и служивший как бы дополнением к основным обрядам вызывания дождя, восходит, по всей видимости, к народным земледельческим ритуалам, не зафиксированным в Пятикнижии. „Правомерность" этого обряда, как и обряда „водовозлияния", рьяно отстаивалась крестьянами (*'ām hā' ārec*, букв. 'народ земли') и „народными книжниками", принадлежавшими к партии фарисеев. Столь же рьяно оспаривалась правомерность обряда саддукеями, блюстителями „буквы Пятикнижия", признававшими лишь те обряды, которые законом Моисея прямо предписаны, и отвергавшими авторитет „устного предания". Случалось, что народ украшал алтарь ветвями вербы явно вопреки воле саддукеев (занимавших привилегированное положение в храме) и „боэтусеев" (партия, близкая к саддукеям по взгляду на „устные предания")» (Щедровский 1988: 209). Со временем эти ритуалы стали подвергаться аллегорическому толкованию, вызываемый ими дождь стал рассматриваться как милость Божия, «манна небесная», знак Мессии и, наконец, в Новом Завете, — как символ самого «воплощенного Слова Божия» (Там же: 215). «В свете сказанного проясняется также смысл новозаветного предания, согласно которому народ, приветствуя Иисуса как Мессию при „входе" его в Иерусалим, совершал ритуальные действия, связанные с вызыванием дождя в осенний праздник Суккот, хотя „вход в Иерусалим" приурочен к 10-му числу весеннего месяца нисана» (Там же: 216).

Нам в данном случае важно и то, что христианское Вербное воскресенье своим происхождением в конечном счете обязано тому же культу плодородия в древнем Израиле, который оно впоследствии вобрало в себя из европейских языческих традиций, и особенно то, что этот культ, как мы видели, некогда также был связан с образом «дерева-женщины», а именно иерусалимской «женщины-ивы» Анат.

Дохристианские корни очевидны и в литовских традициях празднования Вербного воскресенья. По словам известного литовского этнолога П. Дундулене, «этот обычай в первую очередь связан с языческим культом деревьев. В древности

inslav

в Литве и во всей Европе во время весенних праздников почитались деревья, которые ранее всего показывали признаки жизни и которым приписывалась магическая сила пробуждать растительность, усиливать здоровье людей и т. п. В наших краях такими растениями были некоторые виды вербы, дающие споры мужского и женского пола. Среди них следует отметить бредину, имеющую споры женского пола, и лозу — мужского пола. Эти растения под конец февраля и в начале марта выпускают почки — сережки, знаменующие приближающуюся весну. По первобытным представлениям, в этих растениях скапливается жизненная сила, сила роста и плодородия. Лоза считалась необыкновенным, священным деревом. Ее происхождение связывалось с человеком. В фольклорных текстах говорится, что лоза выросла из трупа человека, тайком убитого и закопанного в землю. Сделанный из нее музыкальный инструмент — свирель — говорит человеческим голосом»; «Эти растения обладали магической силой сообщать земле жизнь и способность будущего плодородия, а людям — здоровье, счастье и радость. Поэтому и после введения христианства люди не отказались от обрядов с этими растениями. Церковь, не будучи в состоянии истребить древние обычаи, связанные с вербой, разрешила литовцам освящать ее в Вербное воскресенье» (Dundulienė 1991: 255).

Отметим бредину как часть, входящую в литовскую ритуальную «вербу» — обязательный атрибут восточнолитовского Вербного воскресенья, при этом составляющую именно «женского пола». И по сей день в состав «вербы» непременно входит бредина. Ср. записи самого последнего времени от изготовителей таких праздничных «верб»: *Verbų darom tep: trys blyndės šakelės ir ėglio šakelės. Indeda vandenin, kad išsprogt. Labai gražu: žalias ėglis, geltona blyndė, jau išsprogus, su kacinukais* 'Вербу мы изготовляем так: три веточки бредины и несколько веточек можжевельника. Ставят в воду, чтобы распустились. Очень красиво: зеленый можжевельник, желтая бредина, уже распустившаяся, с сережками'; *Ankscau aidami visų ėglį nuspjauna ir nešas verbų kap šluotų. Ėglis dzidelis ir blyndės daug dėjo. Ankscau verba buvo tai bent!* 'Раньше, бывало, идут, так весь можжевельник срежут и несут вербу, как метлу. Можжевельник большой и бредины

inslav

много брали. Раньше верба была, так ого-го!'; *Verbon būtinai turi būc blyndė. Ir ėglio indedam. Aš tai daugiau nieko nededu* 'В вербе обязательно должна быть бредина. И можжевельник берем. Я так больше ничего и не беру'; *Vyram reikia žilvyci — ne blindės. Už tai, kad būt vyriškos giminės* 'Для мужчин нужно лозу — не бредину. Чтобы было мужского рода' (лит. *žilvitis* 'лоза' — м. р.); *Tris šakelas blyndės ir vienų ėglio; vilnoniais visokių spalvų siūlais suriša ir gražu* 'Три веточки бредины и одну можжевельника; шерстяными разноцветными нитками перевязывают, и красиво'; *Vėliau tai ir šitep darėm: paimi blyndį, dedzi tris šakelas barlynkos ir apsuki gijali, tadui vėl imi tris ir dedzi aukščiau ir jau kitokios spalvos gijali apsuki ir tep barlynkos dedzi iki verbelės-blyndės viršaus. Verba gali būc blyndė ir barlynka. Kap dedzi barlynkos, tai ėglio nededa* 'Позже делали вот как: берешь бредину, кладешь три веточки барвинка и обвязываешь ниткой, тогда опять берешь три и кладешь выше и обвязываешь уже ниткой другого цвета, и так кладешь барвинок до самой верхушки вербы-бредины. Верба может быть бредина и барвинок. Когда берешь барвинок, тогда можжевельник не берут' и т. п. (VRLP: 281–282).

Прямое этимологическое соответствие лит. *blindė* (и т. п.) 'бредина' в русском языке, а также более подробный анализ символики и мифологии образа дерева-женщины изложен в нашем исследовании «Дерево-блудница: К происхождению одного русского бранного слова в свете балто-славянской дендромифологии», которое не могло войти целиком в этот сборник и будет опубликовано позднее.

Литература

Афанасьев I–III — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1995. Т. I–III.

Байбурин 1983 — *А. К. Байбурин.* К описанию структуры славянского строительного ритуала // Текст: семантика и структура. М., 1983.

БМ — Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.

ВПИ — Высек пламя Илмаринен: Антология финского фольклора / Пер. с. финск., сост., вступ. ст. Э. Г. Рахимовой. М., 2000.

inslav

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Издательство Тбилисского университета, 1984.

Грейвс I–II — *Р. Грейвс.* Мифы Древней Греции. М., 1999. Т. I–II.

Грейвс, Патай 2005 — *Р. Грейвс, Р. Патай.* Иудейские мифы. Екатеринбург, 2005.

ДГРС — Древнегреческо-русский словарь / Сост. *И. Х. Дворецкий.* М., 1958.

Дьяконов 1990 — *И. М. Дьяконов.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Загадки 1968 — Загадки / Изд. подгот. *В. В. Митрофанова.* Л., 1968.

Зинкявичюс 1984 — *З. Зинкявичюс.* Польско-ятвяжский словарик? // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984.

Иванов 1964 — *Вяч. Вс. Иванов.* Разыскания в области анатолийского языкознания // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.

Иванов 1969 — *Вяч. Вс. Иванов.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969.

Иванов 1973 — *Вяч. Вс. Иванов.* Разыскания в области анатолийского языкознания 1а–2 // Этимология 1971. М., 1973.

Иванов 1974 — *Вяч. В. Иванов.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva-* 'конь' // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иллич-Свитыч 1971 — *В. М. Иллич-Свитыч.* Опыт сравнения ностратических языков (семитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь: b–Ḳ. М., 1971.

ЛРС — Латино-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий, Д. Н. Корольков. М., 1949.

МНМ I–II — Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. I–II.

МС — Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.

МЭ — Младшая Эдда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Петровский 2005 — *Н. А. Петровский.* Словарь личных имен. М., 2005.

inslav

Пропп 1976 — *В. Я. Пропп.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.

Разаускас 2002 — *Д. Разаускас.* О местном индоевропейском субстрате в некоторых христианских именах собственных (лит. *Jonas*, лтш. *Jānis* в связи с лат. *Iānus*, др.-инд. *yāna-* и др.) // Балто-славянские исследования XV. М., 2002.

Разаускас 2007 — *Д. Разаускас.* Балтийский комментарий к толкованию имени Орфея как «убитого молнией» // Восток и Запад в балканской картине мира: Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007.

СД I–IV — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. М., 1995–2009. Т. I–IV.

СдЗРН — Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. СПб., 1876.

Сержпутоўскі 1998 — *А. К. Сержпутоўскі.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998 (первое издание 1930 г.).

Топоров 1994 — *В. Н. Топоров.* К мифо-ритуальным мотивам у Аполлония Родосского (маргиналии к статье о золотом руне) // Знаки Балкан. М., 1994. Т. I.

Фасмер I–IV — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. I–IV.

Фрэзер 1998 — *Дж. Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. М., 1998.

Черных I–II — *П. Я. Черных.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I–II. М., 1999.

Щедровский 1988 — *Д. В. Щедровский.* «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

ЭССЯ VIII — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. академика О. Н. Трубачева. М., 1981. Т. VIII.

BDS — Krišjāņa Barona Dainu skapis: <http//www.dainuskapis.lv> (= LD).

BlR I–V — *J. Balys.* Raštai. Vilnius, 1998–2004. T. I–V.

Boryś 2005 — *W. Boryś.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Būga I–III — *K. Būga.* Rinktiniai raštai. Vilnius, 1958–1962. T. I–III.

Daukantas 1976 — *S. Daukantas.* Raštai. Vilnius, 1976. T. I.

Davidson 1994 — *H. R. Ellis Davidson.* Viking & Norse Mythology. Chancelor Press, 1994.

Dundulienė 1988 — *P. Dundulienė.* Lietuvių liaudies kosmologija. Vilnius, 1988.

Dundulienė 1991 — *P. Dundulienė.* Lietuvių etnologija. Vilnius, 1991.

Dundulienė 1994 — *P. Dundulienė.* Gyvybės medis lietuvių mene ir tautosakoje. Kaunas, 1994.

inslav

Fraenkel 1962–1965 — *E. Fraenkel.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962–1965.
Ivanovska 2002 — *R. Ivanovska.* Žydintis medis — moters paveikslo genezė latvių liaudies dainose // Senovės baltų kultūra 6: Nuo kulto iki simbolio. Vilnius, 2002.
Jung 1990 — *C. G. Jung.* Symbols of Transformation. Princeton University Press, 1990.
Karaliūnas 2005 — *S. Karaliūnas.* Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 2005. T. II.
Karulis I–II — *K. Karulis.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992. T. I–II.
Klein 2003 — *E. Klein.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Amsterdam etc., 2003.
Kluge 1999 — *F. Kluge.* Etymológisches Wörterbuch der deutschen Sprache / 23. erweiterte Auflage, bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin; New York, 1999.
Kursīte 1996 — *J. Kursīte.* Latviešu folklora mītu spogulī. Rīga, 1996.
Kuzavinis, Savukynas 2005 — *K. Kuzavinis, B. Savukynas.* Lietuvių vardų kilmės žodynas. Vilnius, 2005.
LD — Собрание латышских народных песен К. Баруона *Latvju dainas* (= BDS).
Leinasarė 1999 — *I. Leinasarė.* Iniciacijos liekanos latvių liaudies papročiuose // Senovės baltų kultūra 8: Augalų ir gyvūnų simboliai. Vilnius, 1999.
LKŽ I–XX — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–2002. T. I–XX.
Marcinkevičienė 2005 — Mirties ženklai / Spaudai parengė N. Marcinkevičienė // Liaudies kultūra, 2005. Nr. 5.
Mažiulis I–IV — *V. Mažiulis.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988–1997. T. I–IV.
Pokorny 1959 — *J. Pokorny.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. T. I.
Šmits 1926 — *P. Šmits.* Latviešu mītoloģija / Otrs pārstrādāts izdevums. Rīgā, 1926.
ŠmLTT — Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
Vācere 2006 — *L. Vācere.* The Sign of the Apple-Tree in Latvian Folksongs: Through Formula to Sign // Tautosakos darbai. Vilnius, 2006. T. XXXI.
Vries 1962 — *J. de Vries.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1962.
VRLP — Velykų rytą rožė pražydo: Verbų sekmadienio, Velykų, Jurginių papročiai ir tautosaka. Vilnius, 2006.
Walde, Hofmann II — Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / 3. neubearbeitete Auflage von J. B. Hofmann. Heidelberg, 1954. T. II.

inslav

М. В. Завьялова
(Москва, Институт славяноведения РАН)

Мифологема тростника в балтийской традиции

И над задумчивою Летой
Тростник оживший зазвучал.
А. Ахматова

В балтийской заговорной традиции весьма распространены формулы исчезновения болезней и злых сил, в отличие от славянских, в которых чаще встречаются формулы отсылки. Видимо, это каким-то образом коррелирует с заклинательным характером балтийских заговоров, для которых характерна бóльшая сила воздействия: с помощью заговора следует не только прогнать недуг из тела человека в определенное (отдаленное) место, но и убедиться, что он исчез полностью, необратимо. Для этого используются разнообразные формулы, содержащие, как правило, метафоры чего-то нестойкого, эфемерного, существующего непродолжительное время и исчезающего бесследно: утренняя роса, мгла в теплый день, тень в солнечном свете, утренник, туман, дым, пепел, пар в бане, гриб дождевик, морской песок, водяной пузырь, морские волны. Наиболее богаты такими метафорами латышские заговоры, например:

kā dūmi izkūpēs, kā pūpēdis izputēs ‘разнесется как дым, разлетится как ноздряк’;

iznīkst kā dūmi gaisā, izput kā vecs pūpēdis, izdēd kā bērzu lapa ‘исчезает как дым в воздухе, разносится как старый ноздряк, истлевает как березовый лист’.

Эти сравнения встречаются в заговорах с самой разнообразной прагматической направленностью, иногда по одно-

Статья написана при поддержке программы ОИФН РАН «Языковые ключи русской литературы: семантика и функции».

inslav

му, иногда в сочетаниях. Из наиболее интересных подобных сочетаний можно выделить формулу трех способов исчезновения (уменьшения, засыхания, истлевания):

> *laj iznīkst kā vecs mēnesis, laj kalst kā purva niedre, laj izdēd kā vecs mironis* 'пусть исчезнет как месяц под ущерб, пусть засохнет как тростник в болоте, пусть истлеет как старый мертвец'.

Эта формула примечательна тем, что, во-первых, она наиболее устойчива, то есть чаще других встречается в разных текстах, во-вторых, это единственная формула подобного рода, которая заимствуется в литовские заговоры (а литовские заговоры с этой формулой содержат явные следы заимствования из латышской традиции). Это, видимо, говорит о ее популярности и подразумеваемой действенности.

Можно сравнить латышские и литовские тексты с этой формулой:

латышский: *Uguns plusas, zobu tārpus, melnus, baltus, rūsenus — visas plusas Jēzus spēkā — Jēzus vārdā es atņemu tam (vārdam). Izdilsti, tu tārps, kā vecs mēnesis; sakalsti kā purva niedre, un izdēdi kā vecs mironis! Iekš tā vārda...* 'Огневые флюсы, зубные червяки, черные, белые, рыжеватые — все флюсы во власти Иисуса — во имя Иисуса я отнимаю у (имярека). Зачахни, червяк, как месяц под ущерб; иссохни, как камыш в болоте и истлей, как старый мертвец! Во имя...' (Трейланд, № 117, *от зубной боли*);

литовский: *Ugnis plečias tarp mėlynų ir baltų rožių. Prašau Jėzaus Kristaus žodžio, kad visos kirmėlės, kur platinas, išdils, kaip senas Mėnuo, sudžius, kaip pievoj mindrės (nendrės), prieš tą vardą Dievo tėvo, Sūnaus, ir Šventosios Dvasios, Amen.* 'Огонь распространяется среди синих и белых роз. Прошу слова Иисуса Христа, чтобы все червяки, где распространялись, стерлись, как старый Месяц, засохли, как на лугу тростник, перед этим именем Бога Отца, Сына и Святого Духа. Аминь' (Balys, № 534, *от зубной боли*);

латышский: *Mūsu Kungs Jēzus Kristus gāja jūrā, četras rozes nesa rokā: tā pirmā zila, tā otrā melna, tā trešā sarkana, tā ceturtā tērauda. Kur es viņas likšu? Es viņas likšu trejdeviņu eņģeļu spēkos un trejdeviņu vārtu stabos: tur šķis viņas. Nāc, eņģeļ, ti tev pērs, nu ti tev šautīs. Izdilsti kā vecs mēnesis, sakalsti kā purva niedre un izdēdi kā vecs mironis* 'Наш Господь Иисус Христос шел по морю и нес че-

inslav

тыре рожи (розы) в руках: первая синяя, вторая черная, третья красная, четвертая стальная. Куда я их дену? Я их предоставлю силе тридевяти ангелов, вложу в столбы тридевяти ворот: там они разлетятся. Иди сюда, ангел, они тебя побьют, они тебя посекут! Исчезни как месяц под ущерб, засохни как камыш в болоте, истлей как старый мертвец!' (Трейланд, № 164, *от рожи*).

литовский: *Jėzus plauk per jūrą. Keturios rožės rankoje: viena mėlyna, antra juoda, trečia raudona, ketvirta plieno. Kur aš jas dėsiu? Aš jas dėsiu trijų devynių angelų spėkose. Kur lėks jo angelai, tie šią rožę plieks ir pers. Išnyk, kaip galas Mėnesio, sudžiūk, kaip jūros švendrė: aaa, aaa, aaa. Dieve aukščiausiasis, būk čia!* 'Иисус плыл по морю. Четыре рожи в руке: одна синяя, другая черная, третья красная, четвертая стальная. Куда я их дену? Я их дену в силу тридевяти ангелов. Куда полетят его ангелы, эти ту рожу будут стегать и сечь. Исчезни, как конец Месяца, засохни, как морской тростник: ааа, ааа, ааа. Боже всевышний, будь здесь!' (Balys, № 421, *от рожи*).

латышский: *Trīs puiši pār deviņiem kalniem, trīs puiši pār deviņām jūdzēm, trīs miroņi — nāk pie baltā zirga. Ņemat katrs savu vīveļu muitu, eitat atpakaļ pār deviņām jūdzēm visas no baltā zirga! Izdilsti kā vecs mēnesis, sakalsti kā purva niedre, izdēdi kā vecs mironis! Iekš ta vārda...* 'Три парня через девять гор, три парня через девять миль, три мертвеца — приходят к белой лошади. Возьмите каждый свою дань чемера, идите назад через девять миль — все прочь от белой лошади! Исчезай, как месяц под ущерб; засыхай, как камыш в болоте; истлевай, как старый мертвец! Во имя...' (Трейланд, № 341, *от чемера*);

литовский: *Trys angelai per devynius kalnus, trys angelai per devynias mylias, eikšekit pas Petro aukso arklį, ir imkit katras savo dalį vyvalo skausmo, ir eikit atgal per devynis kalnus, per devynias mylias. Visas vyvalas tegul išdyla, kaip delčios Mėnuo, kaip liekno švendrė. Aaa, aaa, aaa. Dieve augščiausiasis, būk čionai!* 'Три ангела через девять гор, три ангела через девять миль, приходите к золотой лошади Пятраса, и возьмите каждый свою часть боли чемера, и идите назад через девять гор, через девять миль. Весь чемер пусть сотрется, как ущербный Месяц, как стройный тростник. Ааа, ааа, ааа. Боже всевышний, будь здесь!' (Balys, № 532, *от чемера*).

Следует отметить, что тростник часто переводится как камыш и называется камышом, хотя это совершенно разные растения, и эта путаница наблюдается не только в фольклоре, но и в языках, о чем пойдет речь ниже.

inslav

В этой формуле интересна как сама по себе трехчастная структура, так и выбор ее элементов. Подобный набор сразу ассоциируется с трехчастной структурой мироздания, состоящей из верхнего, среднего и нижнего миров, каждый из которых представлен соответствующим элементом. В славянских заговорах это, например, три «царя» или три центра мира — месяц, дуб (камень) и мертвец (рыба, червяк). Элементы могут варьироваться, но общая структура остается неизменной. Логично было бы и в латышской формуле видеть отражение этой структуры. Если месяц и мертвец вполне обоснованно могут соотноситься с верхним и нижним мирами соответственно, то тростник в роли Мирового Древа (аналогичного камню или дубу) выглядит довольно странно. Конечно, здесь играет важную роль специфика формулы — в отличие от славянской формулы трех царей, которой подчеркивается их сила и незыблемость, эта формула стремится как раз к обратному — найти аналог слабости и скорого исчезновения. Казалось бы, все понятно. Тем не менее образ тростника не так однозначен, как кажется на первый взгляд. Его символика весьма разнообразна и в зависимости от контекста может нести в себе даже прямо противоположные значения. Можно вспомнить хотя бы известную басню Эзопа о споре дуба и тростника, которая отразилась в поговорке «Дуб упал, а тростник остался», что как раз и отсылает к символике Мирового Древа. Действительно, тростник отличается не только слабостью, но и стойкостью, упругостью, что нашло отражение в его мифологеме. На этом и хотелось бы подробнее остановиться.

Прежде всего обратимся к заговорам. В славянских заговорах, как уже упоминалось, подобной формулы нет. Однако тростник в них упоминается довольно часто. И это не только атрибут «гиблого места», куда ссылаются болезни, например, в польском заговоре:

> *Matko Boża, nie daj mi żadnej przynocnicy, płaksynyci, krykływyci i mówię to i wymawiam, i zrzucam na błota, na trzciny, na głębokie wody posyłam* 'Матерь Божья, не дай мне никакой ночницы, плаксы, криксы, и говорю это и выговариваю, и бросаю на болота, на тростники, на глубокие воды посылаю' (Rokosowska, s. 460, *от детской бессонницы*).

inslav

Кстати, в одном польском заговоре тростник входит в другую распространенную в славянском ареале формулу «как сойдутся Х и У»: *Jak się zejdzie oś z wozem, kamień z morzem, trzcina z błotem, tak ty, zębie, ze krwią boleć przestań* 'Как сойдутся ось с возом, камень с морем, тростник с болотом, так ты, зуб, с кровью болеть перестань' (Kolberg 52, s. 438, *от зубной боли*).

В русских и белорусских заговорах тростинка (трость) сравнивается с исчезновением болезни, чаще всего с прекращением кровотечения. Например:

Вставши Христос, / Ступив на трость; / Трость изломилась, / Кровь утаилась (Майков, № 163, *от крови*);

На море стоит камень, а на камне — трость. Как из этой трости вода не бежит, так из (такой-то части тела) кровь не бежит (Савушкина, № 48, *как унять кровь*);

Ішла маць Прачыстая па полю чыстаму, залатою трасцінаю папіралася, траву рвала, рану затыкала. Залатая трасцінка, параламіся, рабу божжаму кроў уніміся (Замовы, №497, *ад крывацёку*);

Тэкла рэчушка краваўая, / На цэй рэчкы очэрэтынка лэжыть, / Очэрэтынка[1] *заламылась, / Кроў запэнылась* (ПЗ, № 303, *от крови*).

Может сломанная тростинка ассоциироваться и с исчезновением жала змеи, вывиха, удара, скулы, лихорадки, других болезней:

Хадзіў Бог па шаўковай траве, па зямчужнай расе, залатою трасьцінаю папіраўся. Залатая трасьціна переламілась — у зьмяі жала прыламілась (Замовы, № 300);

Ішоў Сус Хрыстос цераз калінавы мост, залатою трасцінкаю папіраўся. З етага раба божага (імя) *штоб удар улягаўся, і пступ, і звіх, і мах калючы і балючы, і гаручы, і падзіўны, пагаворны, пацешны і смешны, жаласны і радасны* (Замовы, № 555, *ад звіху*);

Ішоў Ісус Хрыстос цераз калінавы масток, нёс сухое трасцё. Трасцінка зламілася, і парушынка з вока выкацілася (Замовы, № 852, *ад парушынкі ў воку*);

[1] *Очэртынка* — камыш.

inslav

Асінка, асінка! Вазьмі маю трасцынку, аддай мае здароўя (Замовы, № 871, *ад ліхаманкі*).

Здесь, как и в латышских заговорах, тростник сопоставляется с болезнью, а его исчезновение (в данном случае, надлом, т. е. нарушение целостности) — с исцелением от болезни. Однако возможна и другая трактовка. Не исключено, что тростник использовался в лечебных целях. Поскольку его полый стебель позволяет наполнить его жидкостью, возможно, он мог применяться как примитивный катетер для кровопускания. На такие мысли наводит заговор, в котором упоминается прокол тростником:

Шел истинный Христос путем-дорогою,
Проколол тросточкой левую ногу,
Не боялся ни щепопы, ни болезни,
Ни кровавой раны.
И также рабу Божьему (*имярек*)
Не бойся ни щепоты, ни болезни,
Ни кровавой раны. Аминь!

(ТРМ, № 442)

О похожем использовании тростника как катетера при мочеиспускании говориться в комментариях Т.Я. Елизаренковой к Атхарваведе (Атхарваведа 1, стр. 377). Об этом свидетельствует и содержание следующего заговора от задержания мочи:

Мы знаем отца тростника,
Парджанью стомужественного.
Этим я сотворю благо твоему телу.
На земле да будет твое излияние,
Наружу из тебя — «пссс!»

Мы знаем отца тростника,
Митру стомужественного.
Этим я сотворю благо твоему телу.
На земле да будет твое излияние,
Наружу из тебя — «пссс!»

Мы знаем отца тростника,
Варуну стомужественного.
Этим я сотворю благо твоему телу.
На земле да будет твое излияние,
Наружу из тебя — «пссс!»

inslav

Мы знаем отца тростника,
Месяца стомужественного.
Этим я сотворю благо твоему телу.
На земле да будет твое излияние,
Наружу из тебя — «пссс!»

Мы знаем отца тростника,
Солнце стомужественное.
Этим я сотворю благо твоему телу.
На земле да будет твое излияние,
Наружу из тебя — «пссс!»

(Та), что скопилась во внутренностях,
В чреслах (?), в мочевом пузыре, —
Вот так пусть освободится твоя моча,
Наружу — «пссс!» — вся!

Я пробиваю твой мочевой канал,
Как плотину у пруда.
Вот так пусть освободится твоя моча,
Наружу — «пссс!» — вся!

Открыто отверстие твоего мочевого пузыря,
Как у вместилища воды океана.
Вот так пусть освободится твоя моча,
Наружу — «пссс!» — вся!

Как стрела улетает,
Выпущенная из лука,
Вот так пусть освободится твоя моча,
Наружу — «пссс!» — вся!

(Атхарваведа 1, I, 3,
против задержания мочи — с тростником)

Однако тростник выполнял не только инструментальную функцию. В приведенном заговоре тростник входит в ряд почитаемых божеств: его отцами называются Парджанья (бог дождя), верховные боги дня и ночи Митра и Варуна, а также Солнце и Месяц. В следующем заговоре отцом тростника опять же называется Парджанья, а матерью — Земля, что актуализирует его плодородное, живительное начало (ср., например, Сому, считающуюся ребенком Парджаньи: Ригведа IX 82, 3):

Знаем мы отца тростника,
Парджанью, обильно насыщающего.

inslav

inslav

Знаем хорошо и его мать,
Землю, обильную обликами.

О тетива, отклонись от нас,
Камнем сделай тело!
Крепкая, убери подальше
Скупцов (и) ненавистников!

Когда ремни, обнимая дерево,
Воспевают выпущенную умелую стрелу,
Отведи от нас стрелу (и) выстрел, о Индра!

Как стоит бамбук (?)
Между небом и землей,
Так пусть встанет эта (трава) мунджа
Между болезнью и истечением.

(Атхарваведа 1, I, 2,
против повреждения и болезни — с тростником)

В этом заговоре обыгрывается корень *śará-*, означающий одновременно 'тростник', 'камыш' и 'стрела' (Атхарваведа 1, стр. 377). То есть в данном случае тростник выступает и как охраняющий от болезней (в виде травы), и как представляющий опасность (в виде стрелы).

Следует отметить, что во многих языках тростник и камыш путаются. Причем то, что в русском языке многие называют камышом, на самом деле является рогозом. Ботанически различаются 3 растения, принадлежащие к трем разным семействам: камыш, рогоз и тростник (см. рис.).

Общее у всех этих растений только то, что они растут на болоте. В остальном они различаются, за исключением того, что у камыша и тростника полый стебель. Что касается приведенных фольклорных текстов, видимо, для них действительно не существенно, какое именно растение имеется в виду из двух — камыш или тростник. В ритуалах, скорее всего, могли использоваться оба, и метафорика у них тоже во многом схожа.

Примечательно, что и в Атхарваведе приводятся заговоры, в которых тростник (он же камыш) выступает в той же функции, что и в балтийских и славянских заговорах: в роли метафоры при исчезновении зла и болезней, например:

inslav

Как ты создаешь отсутствие родни,
Так сейчас создаешь кровное родство.
А вот потомство колдуна
Срежь как прошлогодний тростник!

(Атхарваведа 1, IV,19,
против врагов — с растением);

Тот, кто закорючка,
Без суставов, без членов, —
Ты строишь кривые подлые рожи.
О Брахманаспати, разогни
Ты их, как тростник!

(Атхарваведа 1, VII, 58,
против яда змей и насекомых);

Вылетай отсюда, о баласа,
Как молоденький ашунга!
Так несись же отсюда,
Как прошлогодний камыш, не убивая героев!

(Атхарваведа 1, VI, 14,
против болезни баласа).

В последнем случае камыш (= тростник) выступает опять не только как метафора, но задействован и в ритуале: согласно комментариям к этому тексту, «ритуал исцеления от баласы был таков: в речную воду клали камыш, а затем веткой священного дерева этой водой мыли больного, „смывая" баласу и произнося заговор» (Атхарваведа 1, стр. 480). Таким образом, камыш выступает здесь и как средство лечения.

При анализе мифологемы тростника (камыша) несомненно важна его связь с водой. В латышских дайнах почти всегда подчеркивается его «водная» природа, причем он является постоянным атрибутом девушки или персонифицируется как женщина, невеста:

Balta puķe, zaļa niedre	Белый цветок, зеленый тростник
Zied ezera maliņā;	Цветет на берегу озера;
Balta puķe māsa mana,	Белый цветок — моя сестра,
Zaļa niedre līgavina.	Зеленый тростник — невеста.

DS, 11059-5

inslav

Cik tad ilgi zaļa niedre
Ezerāi līgojās?
Cik tad ilgi es, māmiņa,
Būšu tava kalponite?

Как долго зеленый тростник
В озере качается?
Как долго я, мамочка,
Буду твоей служанкой?

DS, 17550-7

Dzērajs puisis lielijās
Ņemt diženu līgaviņu.
Balta puķe, zaļa niedre,
Ta dzēraja līgaviņa.

Пьяница парень хвастает,
Что возьмет хорошую невесту.
Белый цветок, зеленый тростник,
Это невеста пьяницы.

DS, 19903-7

Zaļa niedre ezerâ
Ūz ūdeni līgojàs;
Tālu, tālu ta vietiņa,
Kur aug mana līgaviņa.

Зеленый тростник в озере
На воде качается;
Далеко, далеко то место,
Где растет моя невеста.

DS, 11419-0

Līdz pusei es iebridu
Baltā puķu ezarā.
Baltai puķei roku devu,
Zaļai niedrei gredzentiņu;
Balta puķe mana māte,
Niedre mana līgaviņa.

До половины я зашел
В белое озеро цветов.
Белому цветку руку дал,
Зеленому тростнику колечко;
Белый цветок моя мать,
Тростник — моя невеста.

DS, 11059-8

Ср. также литовские пословицы и поговорки:

Tai tu manysi, mano mergyte, maružės tetužėlis, nendružės — motinėlė 'Так ты будешь думать, моя девочка, море папочка, тростники — мамочка';

Viena kaip nendrẽlė siūbuoju iš vieko 'Одна как тростиночка колышусь вечно';

Liekna kaip nendrė mergelė 'Стройная как тростинка девушка';

Mano mergelė auga kiemelyj kaip ežere nendrelė 'Моя девочка растет во дворе как в озере тростинка' (LKŽ: nendrė).

Применительно к женщине актуальны такие свойства тростника, как слабость, гибкость, стройность. Однако это не только визуальное сравнение. Например, в шумерской мифологии две сплетенные тростинки были атрибутом Иштар, вавилонско-сирийской богини любви и плодородия (Ad de Vries, p. 384), венки из тростника украшали и головы греческих нимф (там же). По данным де Фриза, тростник был сим-

inslav

волом женской вульвы и плодородия. Согласно мифам индейцев Южной Америки, после потопа не осталось женщин, тогда богиня земли Ньямату зарыла женские кости, и из них вырос тростник, мужчины нашли его и стали сосать, у всех, кто сосал, выросли груди, и они превратились в женщин. Животные тоже сосали тростник — так появились самки. В русских сказках тростник вырастает на могиле невинно убитой девушки (вар.: юноши), после чего срезавшему и сделавшему из него свирель герою он рассказывает о постигшей невинную душу участи (Афанасьев, № 244, 245, 569). В этом сюжете, несомненно, отразился миф о флейте Пана, который изготовил первую свирель из тростника, и об ослиных ушах Мидаса, о которых тростник прошелестел всему миру.

Таким образом, тростник становится прообразом посмертного существования, и существования активного (ср. его роль в сказках): героем, распространяющим вести (звуки) и раскрывающим тайны.

По-видимому, наиболее значимой составляющей мифологемы тростника является именно мотив смерти и возрождения (что характерно для мифологии растений вообще, но в данном случае в связи с ролью тростника в заговорах, все-таки, видимо, имеет особое значение). В египетской мифологии тростниковое поле считается местом вечной весны, царством Озириса, находящимся за западным горизонтом, которое является местом пребывания душ умерших (Ad de Vries, p. 384). «Тростниковая долина» является метафорой мира смертных у японцев. Однако в синтоистской мифологии творение мира началось с тростника, который пустил ростки в первичных водах (The Herder symbol dictionary: reed).

Следует отметить, что мифологема тростника как символа смерти, возрождения и посредника между мирами особенно ярко отражается в латышской традиции, а именно в дайнах. Тростник в них является не только местом пребывания нечистой силы и солярного божества, но и отрезком пути сакральных персонажей, а также локусом, связанным с рождением и развитием человека (см. подробнее об этом: Kursytė, p. 219–222). Ср.:

inslav

Velni brauca par jūriņu,	Черти ехали по морю,
Ņiedres vien šķorstījās;	Только тростник качался;
Es stāvēju maliņā	Я стоял на берегу
Ar aso zobentiņu.	Со сверкающим мечом.
	LD 34 043, 24
Zin Dieviņis, zin Laimiņa,	Знает Бог, знает Лайма,
Kur Saulīte nakti guļ:	Где Солнышко ночью спит:
Vidū jūras saliņā	Посреди моря на острове
Sausas ņiedres galiņā.	На вершине сухого тростника[2].
	LD 33 788, 2
Kur, puisīti, tu izaugi	Где, паренек, ты вырос
Ar tik jauku valodiņu?	Такой красноречивый?
— Es izaugu jūriņā	— Я вырос в море
Zem niedrišu saknītēm.	Под корнями тростника.
	Tdz 55 184
Dieviņš brauca niedres tiltu	Бог ехал по тростниковому мосту
Ābolainu kumeliņu;	На коне в яблоках;
Trīc tiltiņš, šķind iemaukti,	Гремит мост, звенит сбруя,
Dreb Dieviņa kumeliņš.	Дрожит конь Бога.
	LD 32 931, 1

Таким образом, возвращаясь к балтийской формуле исчезновения, можно сказать, что тростник вполне оправданно входит в тройку обновляющихся (стирающихся, умирающих и воскресающих вновь) элементов: месяц с его фазами; рождающийся и умирающий человек (мертвец) и гнущийся и ломающийся, засыхающий в болоте, но символизирующий смерть и возрождение, связанный с первичными водами и женским плодоносящим началом тростник.

[2] В связи с мотивом солнца в тростнике вспоминается современная песня группы «Крыс и Шмендра» под названием «Тростник»:

«Хочу светить с тобою наравне
И говорить на языке одном», —
Пылающему солнцу в вышине
Кричал тростник, задетый ветерком.
<...>
И вольной птицей, распахнув крыла,
Взлечу, забыв о страхе и пределе,
А из обломков тела, тела тростника
Мальчишки-боги сделают свирели.

inslav

В заключение в качестве еще одного подтверждения устойчивости мифологемы тростника хотелось бы привести стихотворение М. Ю. Лермонтова, прекрасно иллюстрирующее все вышесказанное:

Сидел рыбак веселый
На берегу реки,
И перед ним по ветру
Качались тростники.
Сухой тростник он срезал
И скважины проткнул,
Один конец зажал он,
В другой конец подул.

И, будто оживленный,
Тростник заговорил —
То голос человека
И голос ветра был.
И пел тростник печально:
«Оставь, оставь меня!
Рыбак, рыбак прекрасный,
Терзаешь ты меня!

И я была девицей,
Красавица была,
У мачехи в темнице
Я некогда цвела,
И много слез горючих
Невинно я лила;
И раннюю могилу
Безбожно я звала.

И был сынок любимец
У мачехи моей,
Обманывал красавиц,
Пугал честных людей.
И раз пошли под вечер
Мы на берег крутой
Смотреть на сини волны,
На запад золотой.

Моей любви просил он,—
Любить я не могла,
И деньги мне дарил он,—
Я денег не брала;
Несчастную сгубил он,
Ударив в грудь ножом,
И здесь мой труп зарыл он
На берегу крутом;

И над моей могилой
Взошел тростник большой,
И в нем живут печали
Души моей младой.
Рыбак, рыбак прекрасный,
Оставь же свой тростник.
Ты мне помочь не в силах,
А плакать не привык!»

Литература

Атхарваведа 1 — Атхарваведа (Шаунака) / Перевод с вед. яз., вступ. ст., коммент. и прилож. Т. Я. Елизаренковой. Т. 1. Кн. I–VII. М., 2005.

Афанасьев — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1957.

Замовы — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992.

Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.

inslav

Мифы индейцев Южной Америки — http://www.velib.com/book.php?avtor=w_4_4&book=3353_

ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и комм. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

Ригведа — Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.

Савушкина — Русские заговоры / Сост. Н. И. Савушкина. М., 1993.

Трейланд — Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XL. Труды этнографического отдела. Кн. VI. Материалы по этнографии латышского племени / Под ред. О. Я. Трейланд (Бривземниакс). М., 1881.

ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

Ad de Vries — *Ad de Vries.* Dictionary of symbols and imagery. Amsterdam; London, 1976.

Balys — *J. Balys.* Liaudies magija ir medicina. Bloomington, Indiana, 1951.

DS — http://www.dainuskapis.lv/?o=10&cmd=ssearch&q=niedre

Kolberg — *O. Kolberg.* Dziela wszystkie. Wrocław; T. 52: Białorus-Polesie (1968).

Kursytė — *J. Kursytė.* Laukiniai augalai mitinėje tradicijoje // Tautosakos darbai XIII (XX). Vilnius, 2000.

LD — *K. Barons, H. Visendorfs.* Latvju dainas. Sēj. 1–6. Jelgava, Pēterburga, 1894–1915.

LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1941–2002.

Rokosowska — *Z. Rokosowska.* Zamowiania ("zmowlania") we wsi Jurkowszczyznie w pow. Zwiahelskim // Wisla. 1900. T. XIV.

Tdz — Tautas dziesmas: Papildinājums K. Barona "Latvju dainām" / Sakārt P. Šmits. Sēj. 1–4. Rīga, 1936–1939.

The Herder symbol dictionary — The Herder symbol dictionary / Transl. by B. Matthews. Wilmette, Illinois, 1986.

inslav

Н. В. Злыднева
(Москва, Институт славяноведения РАН)

Антропофлоризм в балканской изобразительной традиции

Мотив прорастающей растениями человеческой плоти, который мы назвали *антропофлоризмом,* в искусстве опирается на одну из главных культурных универсалий — циклическое обновление жизни и имеет уходящие глубоко в архаику корни. В живописи, графике и скульптуре он порождает гибридный трасформ изображения, в котором человеческое тело (как правило, обнаженное) изображено сросшимся с растениями (цветами, травами, деревьями). Этот преображающий реальность трансформ может носить различный характер в соответствии с типом синтагматики (композиции): 1. наложения (например, женское лицо в бутоне цветка, согласно схеме A = B), 2. соположения (например, женское тело и цветы, согласно схеме A + B), наконец, 3. гибридного совмещения (буквальное прорастание — например, руки-стебли, согласно схеме A × B). Данные композиционные типы можно уподобить синтаксису естественного языка, реализующему различные связи частей речи: составные элементы композиции (тело и его части, растения) выступают в функции именных членов, а характер их объединения в целое — сказуемых. Кроме того, все изобразительное «высказывание» в целом можно рассмотреть под углом зрения риторики: соединения компонентов образуют тропы — сдвиги-переносы значений. Так, первый случай может быть сопоставлен с прямым переносом типа метафоры, второй — со сравнением наподобие эпитета, а третий — с соединением несоединимого по типу оксюморона.

Смысл такого рода композиций и единичных изображений может быть освоен в контексте традиции и памяти жанра, поскольку подобные изображения имеют между собой

inslav

внутреннюю связь, реализующую горизонтальные (схожие внутри данной традиции на синхронном ее срезе) или вертикальные (питающиеся от прежних эпох) связи. Их следует читать не только в плане стилистической и/или иконографической типологии, как это происходит в традиционном искусствоведении, а как единый текст, что предполагает выход за рамки отдельного произведения и рассмотрение системы значений в их комплексе и общекультурном контексте.

Мотив можно рассматривать как визуальную параллель проявлению вегетативного кода в фольклорных текстах и мифологических комплексах литературных текстов. Разумеется, гибридные существа в мифологии не исчерпываются типом человек + растение. В мифологии не менее (а то и более) распространены зооморфные гибриды типа русалок и кентавров, а также персонификаций стихий и природного окружения — воды, гор/камней и т. п. Между тем, для искусства балканских народов на большом протяжении истории именно мотив *антропофлоризма* является одним из центральных. Это связано с проникнутостью профессионального искусства на Балканах фольклорным началом, а сознания носителей балканской модели мира (далее — БММ) — мифопоэтическим типом восприятия окружающей действительности, в котором ведущую роль играет дионисийский комплекс, соединяющий средиземноморскую традицию с прото-древнегреческими и древнеславянскими мистериальными культами, которые наложились на земледельческие верования южных славян. Мотив проявился в литературе и искусстве с древнейших времен, от неолита и античности — до искусства барокко и нового времени. В искусстве последнего столетия данный мотив особенно ярко воплотился в примитиве — то есть искусстве того срединного уровня, который является результатом взаимодействия (коммуникации) высокой и низовой страт культуры, хотя и не сводим ни к одной из них, и который особенно значим (обширен, креативогенен) для Балкан. На нем — «наивном» искусстве XX века — мы в основном и остановимся.

Задачей настоящего эссе является предложить классификацию синтагматики и семантики мотива в их взаимосвязи с целью показать, как различные формы фитоморфизации и контаминации растительного и телесного кодов в искус-

inslav

стве проявляют уникальное сквозь универсальное в Балканском регионе. При этом встает проблема вычленения единицы изобразительного синтаксиса. Очевидно, его низшим (базовым) уровнем, то есть изобразительной лексемой, можно считать соединение растения и тела в пределах одной формы как части композиции (например, процветшие гениталии). К следующему уровню — который можно уподобить простой синтагме в естественном языке — можно отнести соположение растения и фигуры человека в пределах единой композиции. Предметно мотивированным сюжетом может служить композиция с изображением женщины в саду, однако мотивации может и не быть (случай соединения в пределах отвлеченной композиции цветов и женщины). Наконец, высший уровень предполагает учет визуального контекста, в котором существует определенный тип изобразительности, — контекста творчества отдельного мастера, художественной формации или традиции. При этом могут пересекаться границы произведения, вида искусства, жанра.

Таким образом, предлагая опыт приложения лингвистических понятий к анализу изобразительного текста — от визуального аналога сдвоенной морфемы, который проявляется в гибридном соединении растения и тела — мы перейдем к более общим уровням изобразительного высказывания: синтагмам, сверхсинтагмам и к сложному синтактико-семантическому единству, отсылающему к крупным смысловым блокам. Целью такого рода приложения понятий является показать, что в художественном изображении уникальное в БММ проявляется наиболее явным образом на уровне гипертекста, в частности, в рамках региональной традиции, то есть как широкое соположение мотивов на большом историческом отрезке, что можно уподобить формированию значений на уровне сверхфразового единства в вербальном тексте.

Важно иметь в виду особую распространенность растительного кода в сочетании с мотивом телесности именно на Балканах (о мифологических проекциях балканского гербария в связи с одористическим кодом см.: Цивьян 2008). Исследователями, в частности, отмечалось наделение детей именами с растительной семантикой (сохраняющими связь с денотатом), что исторически связано с защитной и продуциру-

inslav

ющей магией имени: Невена, Ясмина, Цветан и т. п. (Толстая 2008). Следует отметить и доминирование женского кода растительной темы на Балканах, что обусловлено архаической составляющей менталитета, ориентированного на сельскохозяйственный цикл. По принципу дополнительности в добавление к женской теме ведущим мотивом выступает и архаический «маскулинный» мотив мирового дерева.

Укорененность растительной темы в искусстве региона мотивирована не только семантикой, но и ориентированной на архаические формы синтагматикой изобразительного мышления носителя БММ: важно учитывать орнаментализм балканского визуального нарратива, в котором ведущую роль играет регулярно организованное поле тиражированного элемента. Линеарно-точечный, графичный характер растительной изобразительной топики располагает к орнаментализму самого широкого типа. Ленточные орнаменты средневековых западноевропейских и византийских иллюминированных рукописей, архитектурный декор каменных западных соборов и резные деревянные иконостасы в восточнохристианской традиции — лучшее тому доказательство. Однако необходимо учитывать проникнутость всего искусства региона принципом орнаментализма, что проявляется не только в средневековом и/или народном искусстве, но и в искусстве нового времени, часто «обремененном» чертами барочного примитива (Злыднева 1991). Изобразительные композиции как исторического, так и современного примитива, вызванного к жизни расширением семиосферы авангарда, целиком определяются орнаментализмом: как и орнамент, они подчиняются принципам регулярного и равномерного заполнения поля (с отсутствием пространственной иерархии в композиции) однородным тиражированным элементом. Таким образом, визуальная поэтика примитива совпадает с композиционным типом орнамента, а последняя семантически определяется доминантой преимущественно растительной топики. Тем самым синтагматика и семантика примитива и мотивов процветшей плоти образуют поле взаимного притяжения вплоть до наложения.

Непосредственным поводом для обращения к теме антропофлоризма послужила картина сербского живописца, пред-

inslav

ставителя неосюрреализма 1960-х годов, Любо Поповича «Расцветание гениталий» (1962), представляющая собой визуальную метафору плодородия на базе традиционной христианской иконографии (*рис. 1*). Тело прикованного к кресту страдающего мученика представлено в виде вегетирующей (прорастающей растениями) и гротескно деформированной плоти. Трактовка явно восходит к дионисийскому комплексу мифопоэтических представлений и христианской топике. В наиболее общей форме этот мотив воссоздает комплекс архетипических представлений о мировом дереве (Топоров 1982). Между тем, сквозь мотив древа-креста проступает и пласт дохристианских, порождающих фитогибридных персонажей и антропофлористских мифологических представлений, что характерно именно для БММ. В этой связи представляется не случайным обращение выдающегося хорватского скульптора XX века Ивана Мештровича (1883–1962) к дереву как материалу. В серии рельефов о земной жизни и страданиях Христа (капелла Каштелет, 1950-е г.) дерево выступает в метафорической роли, отсылая одновременно к теме и креста, и древа жизни, что соответствует с одной стороны, символистической направленности программы мастера, прошедшего в юности школу венской сецессии, а с другой — опирается на пласт мифопоэтических представлений автора. Другим ярким представителем БММ в авангардной скульптуре XX века является румын по происхождению, выдающийся мастер К. Бранкузи (1976–1957) (о мифопоэтике Бранкузи в контексте БММ см.: Злыднева 2002). Его творчество также отмечено метафорическим осмыслением дерева как материала: в серии скульптур под общим названием Торс (скульптуры изображают состоящее из цилиндров разной длины фрагментированное тело) он задает своего рода инверсию мотива процветшей плоти, создавая в дереве условный образ геометризированной плоти с «отрубленными» членами. Многоосевая композиция этих скульптур воскрешает память о первочеловеке Пуруше, чьими частями растерзанного тела, разбросанными по всем сторонам света, образована Вселенная.

Возвращаясь к картине Л. Поповича, следует указать, что ее вербальной параллелью может служить творчество одного из самых переводимых на европейские языки сербского

inslav

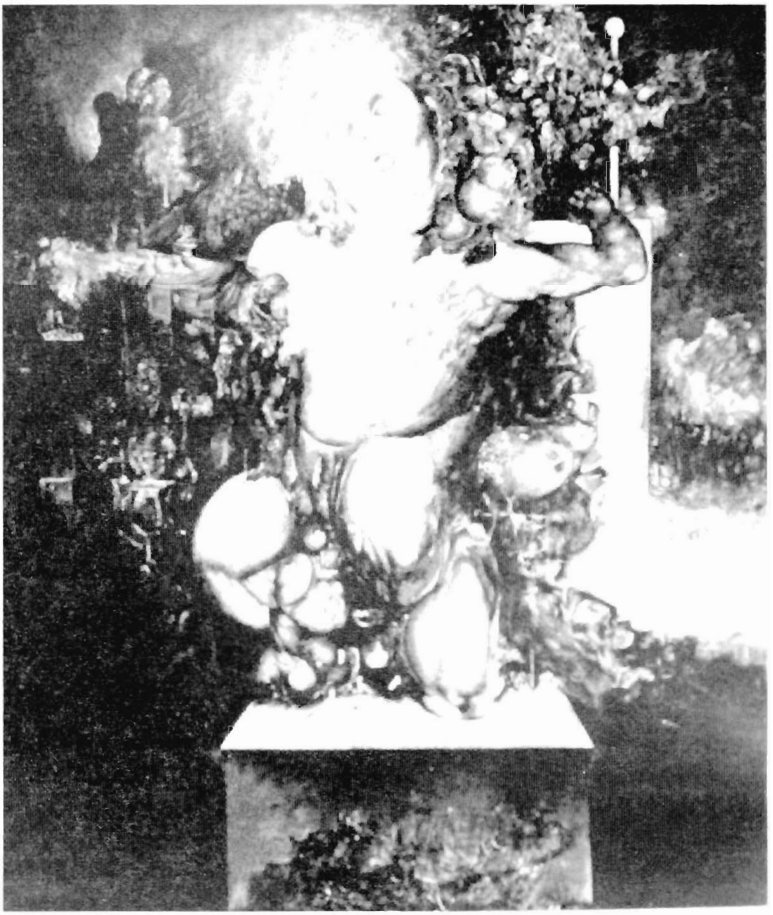


Рис. 1

Любо Попович. Расцветание гениталий. 1962

inslav

поэта Васко Попы (1922–1991), который в 1960–1980-е годы также обратился в своей поэзии к наследию сюрреализма, проникнутого фольклорными мотивами. В его лирическом цикле «Далеко в нас» ("Daleko u nama") в описании эротических сцен доминирует вегетативный код:

Pod očnim kapcima
Spavaju ti ljubičice
Pretvaram se sav u sunce
Nad tvojim ružnim snom
Otvaraš mi širom
Sve prozore na čelu
Berem za tebe bele
Lokvanje iz moje krvi
Daješ zeleno lišće
Mome stablu od pepela

(Serbo-Croatian poetry)

Под веками / спят у тебя фиалки / весь превращаюсь в солнце / над твоим страшным сном / широко распахиваешь мне / все окошки на лбу / собираю для тебя белые / кувшинки из моей крови / а ты даешь зеленую листву / моему стволу из пепла (подстрочный перевод здесь и далее мой. — *Н. З*).

Литературные примеры можно было бы умножить за счет западных соседей. Так, современный хорватский поэт Добриша Цесарич в стихотворении «Когда я буду травой» создает образ человека-растения, опираясь на фольклорную традицию ритуального оплакивания в форме предполагаемого обращения к живым самого усопшего в речи лирического субъекта:

Možda će onda bolje da bude
Kada se jednoga dana preselim
U crve i u zemne grude.
Ljuljat ću se u travama veselim,
Mjesečinom i suncem poliven,
Rasitnjen i dobro skriven.
Ništa mi neće ostat od uma,
Nijedna misao mrtvoga duha;
Ja neću imat ni uha ni sluha,

inslav

Da slušam tišinu svojega šuma.
Ako me kada stanu i kosit,
Neće mi bola nanijeti kosa —
Jedini teret koji ću nosit
U novom životu biti će rosa.

(Serbo-Croatian poetry)

Может быть будет лучше / когда однажды я переселюсь / в червей и комья земли. / Буду качаться на веселых травах / купаться в лучах луны и солнца / рассыпанный и хорошо укрытый / ничего у меня не останется от ума / ни одной мысли в мертвом духе / не будет у меня ни уха, ни слуха / чтобы слышать тишину своего шума. / А если меня когда-то начнут косить / коса не причинит мне боли / единственным моим грузом / в новой жизни станет роса.

Замещение живого человеческого тела с его эротическими страстями увядшим растением как знаком смерти развивает в своей лирике и выдающийся сербский поэт и прозаик, большую часть жизни проведший в эмиграции, Милош Црнянски (стихотворение «Серенада»):

Čuj, plače mesec mlad i žut.
Slušaj me, draga, poslednji put.
Umreću, pa kad se zaželiš mene,
ne viči ime moje u smiraj dana.
Slušaj vetar sa lišća svelog, žutog.

Pevaće ti : da sam ja ljubio jesen,
a ne tvoje strasti, ni članke tvoje gole,
no stisak granja rumenog uvenulog.

A kad te za mnom srce zaboli:
zagrli i ljubi granu što vene.
Ah, niko nema časti ni strasti,
ni plamena dosta mene da voli:

No samo jablanovi viti
i borovi pusti ponositi.
No samo jablanovi viti i borovi pusti ponositi.

(Serbo-Croatian poetry)

inslav

Прислушайся, плачет месяц молодой и желтый. / Послушай меня, дорогая, в последний раз. / Я умру, и когда ты стоскуешься по мне, / не зови меня по имени на исходе дня. / Слушай ветер увядших желтых листьев. // Он напоет тебе: что я любил осень, / а не твою страсть и не твои обнаженные руки, / а крепкие объятия увядших румяных ветвей. // И когда у тебя по мне заболит сердце: / обними и поцелуй увядающую ветку. / Ах, ни у кого нет в избытке ни чести, ни страсти, / ни пламени, чтобы меня любить: // Но только позволь яблоням виться / и соснам гордиться / Но только яблоням виться и соснам гордиться позволь.

Эти примеры из поэзии XX века показывают, насколько для самых разных югославянских поэтов значим фольклорно-мифологический слой в сложении общей семантики их текстов. Основной используемый ими троп — замещение-метафора, который реализован на базе вегетативного кода.

В изобразительном искусстве также можно наметить древнейшую традицию отождествлений человеческого тела с растением. Такого рода гибрид — женщина=цветок как древнейший символ плодородия — встречается уже в балканском неолите (Gimbutas 1989): орнамент в виде кустистых растений покрывает зоны гениталий женских фигурок из глины (*рис. 2*). На фигурках богинь, найденных на Минойском Крите, растительными мотивами также украшена низовая телесная зона — пышные длинные юбки их обладательниц. У средневековых славян, особенно в областях, соприкасающихся с западным миром, тема человеческого тела как проросшего дерева — дерева жизни — составляет значимую часть иконографии, основанной на иллюстрации языческого пантеона. Так, украшенная рукоятка архиепископского посоха XV века из Новгорода представляет фигурку Велеса в виде буквы Ж (идеограмма дерева). Превратившиеся в ветви, корни, стволы руки и ноги — частый фольклорный мотив в народной вышивке, а также возрожденческой резьбе по дереву в Болгарии и Македонии: при этом зооморфные и антропоморфные мотивы контаминируются.

Мотив сращенности человека с растением (гибрид) в искусстве нового и более позднего времени весьма распространен. Так, он активно разрабатывался в европейском мань-

inslav

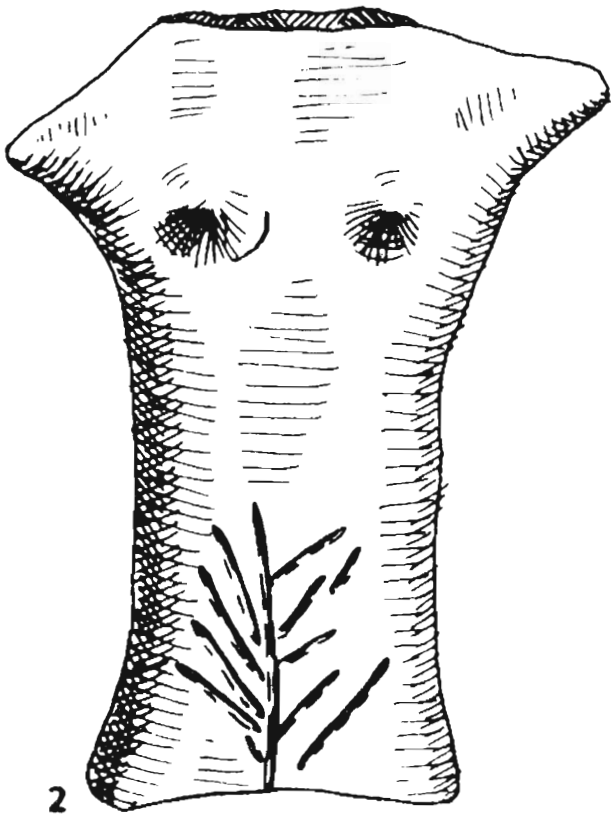


Рис. 2

Неолитическая богиня плодородия. Культура Винчи.
5200 до н.э.

inslav

еризме: примером может служить портретная серия Дж. Арчимбольдо (1527–1593), в которой изображения лиц портретируемых персонажей составлены из комбинации фруктов и овощей (например, «Портрет императора Рудольфа II в образе Вертумна». 1590. Замок Скоклостер. Стокгольм). Позже эта линия проявилась в западном барокко, усвоенном южными славянами, в частности, сербами Воеводины, где доминировало венгерское население с Запада. Женская телесность в контексте растительного мира (буквально — среди растений) стала одним из ведущих мотивов в европейском и русском символизме. Можно назвать имена англичанина О. Бердслея и русских художников круга «Мира искусства» в графике (Л. Бакста), а также живописцев — М. Врубеля (Девочка на фоне персидского ковра, 1886, ГТГ; Сирень, 1900, ГТГ), В. Борисова-Мусатова (например, «Дама в синем», 1902, ГТГ; «Женщина в саду», 1903, Картинная галерея Кустодиева, Астрахань; «Три дамы на террасе», 1903, ГРМ). В творчестве названных мастеров прорастание плоти обусловливает интерференцию орнаментального фона в изображение плоскостных, орнаментально трактованных женских фигур. Из символизма мотив вегетации тела перекочевывает в ранний авангард и то, что его питало, например, в примитивистскую живопись Таможенника Руссо во Франции начала XX века, а позже, в межвоенное двадцатилетие, возникают переклички и с другими регионами европейского примитива, особенно югославянского.

На Балканах изображение цветов как метафоры женских гениталий в композиции, где растения обозначают их место на женском теле, встречаем в живописи мастеров Хлебинской школы и у других «наивных» хорватских и сербских художников. Аналогичное русскому модерну перетекание цветочного орнамента в человеческую (преимущественно женскую) фигуру находим в живописи примитива. Так, далматинская художница Матия Станичич, непроизвольно подражающая наивным детским рисункам, пишет картины с изображением женщин, окутанных цветочными орнаментами («Женщина с цветком», 1980, бумага/акварель, частное собрание, Белград). Другой далматинский мастер — Матия Скурени обращается к теме женщины-цветка (*рис. 3*). Особенно ярко мотив про-

inslav

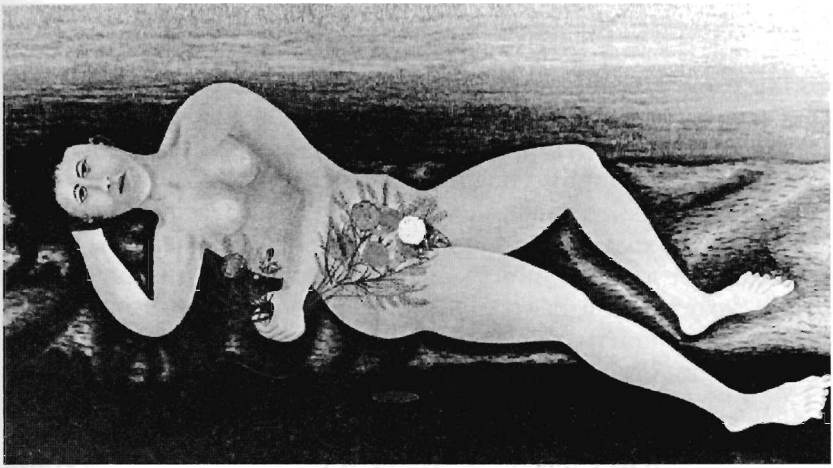


Рис. 3

Матия Скурени. Женщина-цветок. 1980



Рис. 4

Иван Рабузин. Желание. 1963

inslav

явился в творчестве хорватского мастера примитива Ивана Рабузина. В раннем творчестве мастера соположение женской фигуры и растения еще вполне механическое: на картине «Женщина, собирающая подснежники» (1963, масло/холст, частное собрание, Париж) растение и человек еще отделены друг от друга. Однако позднее возникает все большая интеграция изобразительных элементов. В его картинах «Желание» (1963, масло/холст, собственность автора), «Беременная» (1966, масло/холст, собственность автора), «Королева цветов» (1969, масло/холст, частное собрание, Новара) растения сначала опоясывают контур, а затем пронизывают внутреннюю зону тела женских персонажей, а также расширяют мифологическую семантику до обобщенной метафоры матери-земли — поэтического переноса-отождествления тела с почвой (*рис. 4–6*). Аналогичным образом в примитивной скульптуре Милана Станисавлевича «Мать», а также в «Сам себя рожает» (дерево, 1977, собственность автора, Белград) возникает персонификация рожающей земли. Универсальный мотив дерева жизни используется «наивным» скульптором Смагичем. Между тем, у Рабузина семантика проросшей плоти земли получает еще большее развитие, и возникает космизация мотива: цветок в руках девушки становится солнечным светилом, а процветшая плоть — метафорой Вселенной: картины «Девушка с солнцем» (1961, масло/холст, Галерея примитивного искусства, Загреб), «Привет миру» (1970, масло/холст, собственность автора).

Таким образом, в типологии гибридного изображения человека-растения можно наблюдать последовательное расширение единицы изобразительного синтаксиса: от единичной изобразительной «лексемы» к сложному смысловому блоку, что можно уподобить движению от морфемы к сверхфразовому единству в синтаксической системе высказывания в естественном языке:

- Сложное слово: человек-растение.
- Высказывание-синтагма: человек + цветок. «Женщина + цветок» доминирует над «мужчина-хтоническое существо + цветок».
- Сверхсинтагма (фраза): земля-роженица + цветок.

inslav



Рис. 5

Иван Рабузин. Беременная. 1966

inslav

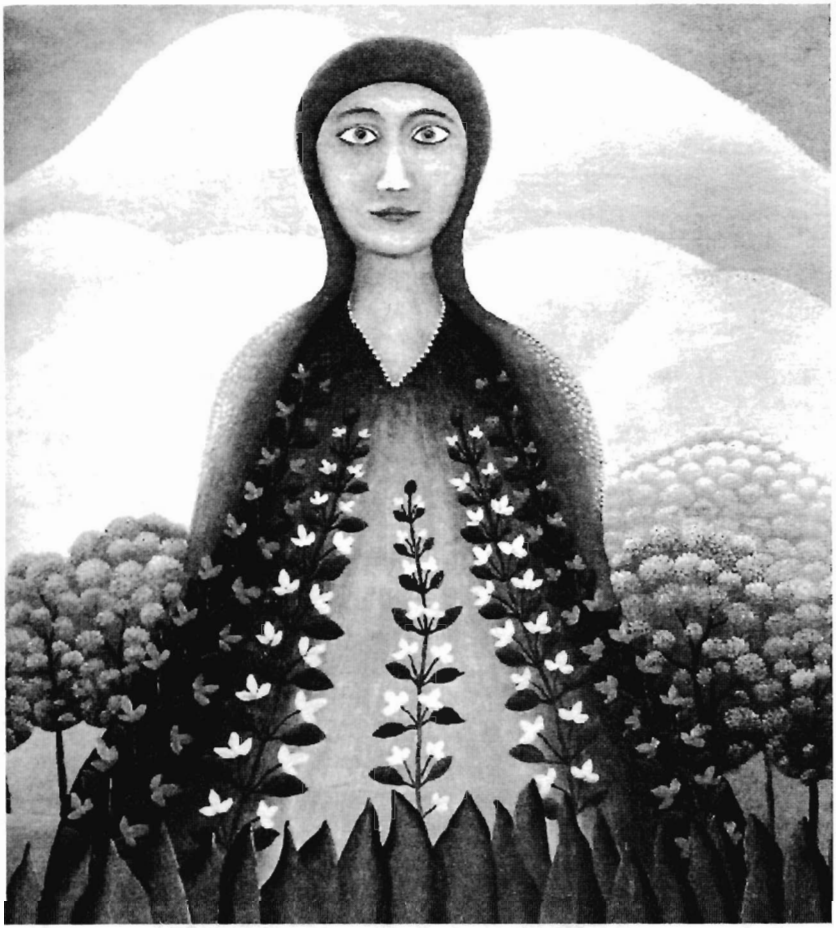


Рис. 6

Иван Рабузин. Королева цветов. 1969

inslav

- Сверхфразовое единство: **внутреннее**/внешнее (с акцентом на первый член) + прорастание.

При этом возникают и существенные сдвиги в семантике. Согласно исследованию С. А. Сидневой, в фольклорных сюжетах о превращении людей в растения важным становится аксиологический аспект (Сиднева 2009: 151). В отношении визуального нарратива аксиология мотивики выражается в укрупнении масштаба метафоризации. Происходит расширение мифологической семантики: от мотива единичного тела как древа — к мотивному комплексу самозарождающейся жизни в ее космологическом измерении.

Из сделанных наблюдений следует: мерцающая мифология (в данном случае — явленная в форме мотива прорастающей плоти) может адекватно прочитываться лишь на уровне крупных мотивных комплексов, а именно, в контексте широкого поля иконографических параллелей и в конечном итоге — региональной традиции в целом.

Литература

Злыднева 1991 — *Н. В. Злыднева.* Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991.

Злыднева 2002 — *Н. В. Злыднева.* «„Поцелуй“ — это мой путь в Дамаск» // Национальный Эрос и культура. М., 2002.

Сиднева 2009 — *С. А. Сиднева.* Превращения в древнегреческих легендах о происхождении растений // Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. М., 2009.

Толстая 2008 — *С. М. Толстая.* «Человек живет, как трава растет» // С. М. Толстая. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Топоров 1982 — *В. Н. Топоров.* Мировое дерево // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 1.

Цивьян 2008 — *Т. В. Цивьян.* Язык: тема и вариации. Избранное. Т. I. М., 2008. (Глава «Мотив суда/спора цветов в балканском фольклоре и „одористический код“ в античной традиции»).

Gimbutas 1989 — *M. Gimbutas.* The Language of the Goddess. New York, 1989.

Serbo-Croatian poetry — Serbo-Croatian poetry. Translation. http://sites.google.com/site/projectgoethe/

inslav

М. М. Макарцев
(Москва, Институт славяноведения РАН)

Растительный код в «Балладе о мертвом брате»

В настоящей работе фрагмент растительного кода балканской модели мира рассматривается на примере классического балканского сюжета — «Баллады о мертвом брате».

Сюжет «Баллады...» хорошо известен, в разное время к нему обращались такие ученые, как И. Шишманов (Шишманов 1896; Шишманов 1898), Д. Каракостя (Caracostea 1929); Э. Чабей (Çabej 1975); Т. Папахаджи (Papahagi 1944); Г. Врабие (Vrabie 1966: 108–144); Т. В. Цивьян (Цивьян 1973: 83–105; 1999: 338–356; 2009: 177–180); Х. Трнавци (Trnavci 1975); Ф. Арапи (Arapi 2007: 7–117) и многие другие исследователи[1]. Вкратце изложим сюжет «Баллады...»: у матери девять сыновей и одна дочь. Братья хотят выдать сестру замуж на чужбину (в особенности настаивает на этом младший брат), но сестра или мать этого не хотят и проклинают младшего брата или требуют, чтобы он поклялся, что привезет сестру домой погостить через некоторое время (болг. *повратки*). После свадьбы все братья неожиданно умирают (от чумы или другой болезни) или их убивают. Из-за клятвы, данной сестре или матери, из жалости к ним или из-за того, что они его проклинают, младший брат встает из могилы и отправляется за сестрой, чтобы привезти ее к матери. По ряду признаков сестра начинает подозревать неладное, но он ее разубеждает. Она встречается с матерью, они обнимаются и падают мертвыми.

В данной работе использованы 77 болгарских, 22 македонских и 50 албанских версий «Баллады...». До сих пор в извест-

[1] В указатель Аарне-Томпсона вошел более распространенный в Европе сюжет «Жених-мертвец» (AT № 365, «*Невеста оплакивает убитого жениха; он является к ней и увозит ее в могилу („Ленора“)*»).

inslav

ных нам работах растения в «Балладе...» не выделялись в качестве самостоятельного объекта исследования. В то же время, как мы хотим показать, растительный код играет в сюжете особую роль. Растения присутствуют в 55 версиях. «Растительный словарь» «Баллады...» состоит примерно из 30 разных растений и названий их частей. Если использовать классификацию, основанную на традиционных культурных представлениях, то можно представить его в таком виде[2]:

Деревья:	*дуб, ольха, сосна, тополь, яблоня*
Кустарники:	*бузина, верба, тёрн, держи-дерево*
Лианы:	*виноград, плющ*
Цветы:	*амарант, болиголов, пион, роза*
Травы:	*базилик, бурьян, клевер, крапива, полынь, пшеница, рожь*
Грибы	
Части растений:	*ветвь, листва, пень, черенок*

Растения в «Балладе...» имеют следующие функции:

1. растения как материал для объектов вещного мира «Баллады...»;
2. растения в пейзаже;
3. растения как локус для птиц-вестников;
4. растения как одористические атрибуты смерти;
5. растения как атрибуты *иного* мира, которые превращаются в предметы *этого* мира;
6. растения как субституты *иного* мира.

При этом большинство, если не все растения в «Балладе...» оказываются связанными с *иным* миром, что будет продемонстрировано в настоящей работе.

---

[2] Из «родовых» понятий в текстах баллады представлены *деревья, цветы, трава* и *грибы* (при двойственном положении последних между растениями и животными — Славянские древности I 1995: 548). Категории «кустарники», «лианы» и «части растений» вводятся как лексические доминанты для лексико-семантических подгрупп.

inslav

1. Растения как материал для объектов вещного мира «Баллады...»

В одной из македонских версий (*98*[3]) брат приезжает за сестрой и говорит ей, что берет ее на свадьбу, и она должна сплести девять венков из *базилика* и *плюща* для остальных братьев:

— Іас сум сестро, отвори ми,
здраво живо од маіка ти,
Од маіка ти од бракьа ти,
Ти на свадба да повелиш,
Девет погачи да месиш,
Девет колаци усучиш.
И накити девет киски
Девет киски ран босильок,
Ран босильок,
зелен бѫршлан,
Полепен со жолти фарак.

На сите нам да ни даиш,
Кога венци ке целиваш.

— Это я, сестра, открой мне.
Привет тебе от матери,
от матери и от братьев.
Они зовут тебя на свадьбу,
месить девять лепешек,
приготовить девять калачей.
И сплети девять букетов,
девять букетов из базилика,
базилика и
зеленого плюща,
украшенного желтым листом
золотой фольги[4].
Чтобы ты всем нам их дала,
когда будешь целовать венки.

Когда оказывается, что все братья умерли, сестра идет на кладбище, ставит девять лепешек на девять могил, а букеты из базилика и плюща повязывает на кресты на могилах[5]. Это яркая реализация семантической связи смерти и свадьбы, хорошо известной на славянском и балканском материале (Седакова 2004: 140–141). Вместо базилика и плюща в роли материала для свадебных венков могут выступать и неназванные *цветы* (*95*).

---

[3] Библиографическую информацию о песнях см. в приложении.

[4] Ср. болг. *варак* 'съвсем тънки листчета от злато или сребро за украса' — Илчев 1974: 51.

[5] *Та ми пошла на гробишта, / Девет погачи нареди / По сите девет гробои, / Девет колаци запали. / Што ми вѫрза девет киски, / Девет киски фараклии, / Босилкои, бѫршланои, / На девет чесни кѫрстои, / Како венци на зетои* «И пошла она на кладбище, / приготовила девять лепешек / на всех девяти могилах, / зажгла <свечи на> всех девяти калачах. / И связала девять букетов, / девять букетов, фольгой украшенных, / базиликовых, да из плюща, / на девяти честны́х крестах, / как венки для зятьев».

inslav

Из *дерева* (как вариант — болг. *чам* 'строительная сосна') делают гроб брата, а гроб затем участвует в метаморфозах, т. е. «оживает». *Дерево* превращается в ноги мертвого брата, *сосновые* доски — в коня: *Да ми направиш, Божне ле, / Чамова дъска — хранен кон, / Б'ало ми платно — равен път, / Іàс у Цариград да идѫ / При моіта мила сестрица* «Сделай мне, о Боже, / сосновую доску — откормленным конем, / белое полотно — ровной дорогой, / чтобы я поехал в Царьград / к моей милой сестрице» (*45*). В сходной функции также может использоваться *базилик*: в версии из Чирпанской околии *Даде му Господ, даде му: / Душица цѫрна пръсчица / И от кръслето кончето / И от босилчето седлото* «Дал ему Господь, дал ему: / душу из черного праха, / и из креста коня, / и из базилика седло» (*71*).

2. Растения в пейзаже

Косвенным образом на трагедию, произошедшую в отсутствие сестры, указывает вторжение сорных растений в хозяйственные угодья семьи и запустение растений культурных. Их виноградник — не обрезан, не окопан (напр. *1*; *5*; *6*; *58*; *88*), урожай с него не собран (*7*) и зарос травой (*83*), поля — заросли травой (*90*) и терновником (*83*), луга — терновником (*53*). И наоборот, вторжение культурных растений в зону, традиционно ассоциируемую со смертью, может представляться братом как попытка скрыть печальную истину от сестры. Свежие могилы, которые сестра видит на кладбище, в его словах превращаются в посевы *белой пшеницы* (*— Йоти, брате, сички гробя, / сички гробя трева обрасли, / наште гробя се угаре? / — Оти, оти, мила сестро, / посяхме ги бяла пченица* «— Почему, брат, все могилы, / все могилы травой обросли, / а наши могилы вверх устремились? / — Потому, потому, милая сестра, / что мы посеяли на них белую пшеницу» — *1*).

Подъезжая к дому, сестра обнаруживает, что поля, виноградники, двор и дом семьи заросли сорняками и колючими кустами. Это косвенно указывает на смерть хозяев дома: *Питканъ стигнъ у т'ах си: / Двори им виръносъли, / Порти им се мухл'асъли, / Ду шиіъ бурън убрасли* «Петкана доехала

inslav

до дома, / дворы их заросли, / ворота заплесневели, / до шеи бурьяном обросли» — *47*. Набор таких растений-преград следующий: бурьян, болиголов, крапива, полынь, терновник, просто трава. Сорные растения, выросшие во дворе и в окнах дома, являются также буквальным исполнением проклятия сестры, которое она произнесла, когда ее выдавали замуж на чужбину без ее ѐоли («Чтоб у вас в доме выросла трава») *Po sinjalë të keq u shoh: / Finestrat e shpisë sanë / Të mbullitura mbë barë!* «Но плохой знак виден: / Окна нашего дома / закрыты травой!» (*118*; ср. также *113*; *116*; *120*; *131*; *134*). Заросшие окна-очи дома указывают на закрытые/заросшие очи хозяев дома (ср. изоморфизм *окна* и *ока* — Цивьян 1999: 330–337).

Кроме того, заросшие растениями дворы и поля символически указывают на противопоставление *природа/культура*, в котором побеждает природа (и здесь можно вспомнить «Спящую красавицу», где зачарованное королевство, жители которого погружены в полусон-полусмерть, заросло терновником, закрывающим к нему доступ).

3. Растения как локус для птиц-вестников

Брат с сестрой едут домой через лес, а на деревьях сидят птицы-вестники и поют: «Где это видано и где это слыхано, мертвый везет живую!» Сестра спрашивает брата, что за странные вещи поют птицы, но он ее успокаивает и говорит, чтобы она их не слушала. В болгарской версии из Кюстендилской околии, когда сестра приходит домой, то видит, что посередине двора стоит обгорелое *дерево*, на котором сидит кукушка и кукует, не переставая (*40*). Чаще всего породы деревьев не называются, впрочем, в одной из македонских песен (*84*) это *сухая ольха*, а в болгарской версии (*52*) речь идет о *сосновом лесе*.

Дерево, на котором сидит птица, представляется символом мирового древа. В некоторых версиях под этим деревом находится колодец, символ входа в иной мир (герои слушают птицу и проезжают мимо: *Вървели, що са вървели, / минали гора зелена, / настали в поле широко, / в полето дърво високо / и под дървото кладенче. / Де са й зело лятно пиле, /*

inslav

лятно пиле, шарен сокол, / то ми кацна на дървото, / па ми запя жално-милно, / като пее дури дума, / дури дума, дур казува: / — Бре, да са й чуло, видяло / жив човек с мрътъв да върви, / като Неделя с Лазара! «Ехали они, ехали, / проехали зеленый лес, / въехали в широкое поле, / в поле дерево высокое / и под ним колодец. / Откуда только взялась летняя птица, / летняя птица, пестрый сокол, / он сел на дерево / и запел жалостно, / поет, что молвит, / поет, будто говорит: / — Эй, где это видано, где это слыхано, / чтобы живой человек с мертвым ехал, / как Неделя с Лазарем!» — *16*).

В албанской версии из Лежи сестра *plot ni vjet kur â bâ / Nër mollë nusja âsht tuj kja. / Premton Zoti ni zok të verdhë, / N'gem të mollës para i del* «когда исполнился год, / под яблоней невеста плачет. / Посылает Господь желтую птицу, / на ветку яблони она садится» (*143*). Дальше птица спрашивает, почему девушка плачет, и та объясняет, что братья выдали ее замуж в далекую страну и не приезжают повидаться с ней, нарушая тем самым данную ей клятву. Как кажется, яблоня здесь появляется не случайно (к тому же она упоминается в трех разных местах в тексте данной версии): в албанских фразеологизмах о смерти «красная яблоня» выступает как гипонимическое обозначение иного мира (*Vajti te molla e kuqe* 'Отправился к красной яблоне' в значении *vdiq* 'умер' — Жугра, Каминская 2003), а чужбина, куда выдают замуж сестру, есть недвусмысленное указание на иной мир.

В болгарской версии из Ребарково (Врачанской околии) сестра хочет повеситься на *дереве* из-за того, что братья не приезжают к ней, но птица-вестник (впрочем, ее локус определяется как *гора* 'лес', без привязки к дереву) говорит ей, что ее девять братьев вчера подковывали коней, чтобы поехать к ней в гости. И действительно, на другом конце поля сестра видит мглу и пыль, а из мглы к ней едет ее брат Лазарь (*34*).

В македонской версии из Велеса сошедшая с ума мать залезает на *тополь*: *Ниините двори пусти останале и трава обраснала, / Неізина маіка на висока топола / Со мутаф завиена, со попрак опашана* «Их дворы запустели и заросли травой, / ее мать на высоком тополе, / обвитая седельным ремнём, препоясанная подпругой» (*81*). В этом случае болгарский исследователь Иван Шишманов усматривает контами-

inslav

нацию образа «кукушка — это женщина, потерявшая своих детей» и образа птицы-вестника, сидящей на дереве.

4. Растения как одористические атрибуты смерти

Это одна из самых распространенных функций растений в «Балладе...». Когда брат с сестрой встречаются или уже едут домой, сестра чувствует странный запах от брата и спрашивает его, почему от него исходят запахи нижнего мира (*земля/гниль/грибы*) или церковные запахи (*ладан*). Причиной этого брат чаще всего называет разные растения. Здесь хотелось бы привести достаточно развернутую цитату из песни:

Кога бе'а из полето,
бе'а из поле широко,
проговаря ми Милкана,
Милкана добра невеста
на поповото Иванче:
— Ей, Иванче поповото,
море, нещо ми мерише,
мерише ми на жът восок!
Проговаря млад Иванчо:
— Мерише, Милко невесто,
зелена росна ливада,
зелена росна детелина,
детелина у ливада!
Затрая си се Милкана,
Милкана добра невеста.
Кондиса'а през гората,
през гората зеленкова.
Кога бе'а през гората,
проговаря ми Милкана,
Милкана добра невеста:
— Ой, Иване поповото,
море, нещо ми мерише,
ми мерише жъти темян!
— Оди, Милкано невесто,
това не е жъти темян,
но е листа от гората!
Утраяла се Милкана.
Бе'а по широки друми,
близо до нейния татко.

Когда они были в поле,
в поле широком,
говорит Милкана,
Милкана добрая невеста,
поповичу Ивану:
— Эй, попович Иван,
что-то пахнет,
пахнет желтым воском! —
Говорит молодой Иван:
— Пахнет, Милка невеста,
зеленый росистый луг,
зеленый росистый клевер,
клевер на лугу! —
Успокоилась Милкана,
Милкана добрая невеста.
Остановились в лесу,
в лесу зеленом.
Когда были в лесу,
говорит Милкана,
Милкана добрая невеста:
— Ой, попович Иван,
что-то пахнет,
пахнет желтым ладаном!
— Поезжай, Милкана невеста,
это не желтый ладан,
но лесная листва! —
Успокоилась Милкана.
Выехали они на широкие дороги,
рядом с ее отцом.

inslav

Па проговаря Милкана,
на поповити Ивана:
— Ей, Иване поповити,
нещо ми много мерише,
мерише на умрел човек!
Отговаря попов Иван:
— Оди, Милкано невесто,
не мерише на умрело,
но мерише на братчето,
на твойто братче душата.
Душичката му мерише,
му мерише на босильок!

И говорит Милкана
поповичу Ивану:
— Эй, попович Иван,
что-то сильно пахнет,
пахнет мертвым человеком! —
Отвечает попович Иван:
— Поезжай, Милкана невеста,
это не пахнет мертвым,
но пахнет братца
душа, братца твоего.
Душа его пахнет,
пахнет базиликом!

(*99*)

В македонской версии, из которой приведена цитата, вместо мертвого брата выступает племянник Милканы, попович Иван, но по своим функциям он изоморфен мертвому брату: он привозит выданную замуж на чужбину девушку повидаться с родными. Милкана называет несколько запахов, связанных со смертью: запах желтого воска, желтого ладана и мертвого тела, однако Иван дает каждому из этих запахов интерпретацию, связанную с жизнью: желтый воск превращается в *зеленый росистый клевер*, желтый ладан — в *лесную листву*, а запах мертвого тела — в запах *базилика*, исходящий от души ее брата. Такая реинтерпретация встречается и во многих других версиях: странные, пугающие запахи якобы исходят от *лесной листвы*, от *сосны*, от особой *травы* или от *цветов*: *— Шчо ми мирисат, темйяновина. / — Ф планина имат секаква трева, / Секаква трева секакво мерисат* «— Что это пахнет ладаном? / — В лесу растет разная трава, / разная трава по-разному пахнет» (*89*). Ладаном и воском пахнут «разные цветы» (*93*); «трава-ладанница» (*— Зашто ми толко на тевьан мерише? / — Тува има трава тевникa, / Та за това на тевьан ти мерише* «— Почему так ладáном пахнет? / — Здесь есть трава-ладанница, / И поэтому ладаном пахнет» — *54;* ср. также *56*). Ладаном и желтым воском пахнет зеленая трава (*64*). Просто ладаном пахнет сосна (*7*). Плесенью и прахом пахнет девятилетняя пшеница, которую брат доставал накануне (*7*). Кроме того, от брата могут исходить и другие запахи, которые он никак не объясняет: базилика: *— Кво ми тук мирише / На зелен крастат босилек?*

inslav

«— Что это тут пахнет / зеленым крестовым базиликом?» (*15*; *39*); болиголова (— *Лазарчо, братче по-малко, / Што ти ржкѫта мириса / На бѫзльан и на бучумиш?* «— Лазарь, брат мой младший, почему твоя рука пахнет бузиной и болиголовом?» — *71*); бузины (— *Братко Лазаре, Лазаре! / Защо ти ржка мирише, / На попарена коприва, / И на зелено бѫзице?* «— Братец Лазарь, Лазарь! / Почему твоя рука пахнет / ошпаренной крапивой и зеленой бузиной?» — *69*; — *Што ти ржкѫтѫ мириши / Кѫт нѫ суху бѫзи спарину?* «— Почему твоя рука пахнет / сухой ошпаренной бузиной?» — *11*; ср. также *33*; *48*; *71*; *75*); клевера (*14*); крапивы (*69*).

Парадоксальным образом растения, которые обычно являются сильными апотропеями (*базилик*, *крапива*), указывают на смерть брата, а им используются для отвода глаз: это не запах мертвеца, а всего лишь запах базилика (соотв., крапивы). Впрочем, и в этом случае указание на смерть брата более чем прозрачно: базилик в качестве апотропея используется и в свадебной обрядности, и в погребальной, а крапива, помимо апотропейных свойств, является «дьявольским» растением, соотносимым с нижним миром (Славянские древности II 1999: 643). Бузина также имеет двойственное отражение в славянской мифологии: это и лечебное растение, применяемое также в оберегах, но и «демонический локус, воплощение и вместилище черта» (Славянские древности I 1995: 267).

Девятилетняя плесневелая пшеница отсылает к погребальному обряду пересыпания пшеницы (или любого другого сыпучего продукта) через пальцы усопшего, чтобы сохранить в доме его *късмет* ‘спору, жизненную силу, плодородие’. Ореховая листва также связана с культом мертвых, ср. это со следующим македонским поверьем (Охрид): в день Святого Духа души оставляют рай и спускаются на землю, потому что люди приманивают их на *ореховую листву* в церкви. Потом души разлетаются по цветам и деревьям, и после этого их с трудом собирают обратно в рай (Спространов 1900: 33, по Вакарелски 1990: 36–37).

Конечно, растения как атрибуты смерти наиболее актуальны в одористическом коде (указание на посмертное разложение тела реализуется через запах). Однако есть и другие примеры, и здесь можно вспомнить албанскую версию из

inslav

Горожуп-и-Гурит (Косово), где актуализируется цвет: сестра выходит из дома и видит черный пень. Тогда она спрашивает: *Çka ki, cung, qi je nxi, / A t'kanë dekë ty nôn vllaznî? / A t'kanë dekë nôna e baba?* «Пень, что это ты почернел? / Умерли ли мои девять братьев, / умерли ли мои мать и отец?» (*116*). Это можно сопоставить с уже упоминавшимся мотивом обгоревшего дерева во дворе дома, и шире — с семантикой черного цвета в «Балладе...» (*почерневший* дом, *почерневшее* лицо брата, *вороной* конь), что, впрочем, выходит за рамки настоящей работы.

5. Растения как атрибуты *иного* мира

В некоторых версиях растения могут выступать как атрибуты иного мира, которые превращаются в предметы этого мира. Это происходит в том эпизоде песни, где описываются метаморфозы мертвого брата. Базилик превращается в седло (*71*), а сосновые доски — в откормленного коня (*45*). Примечательно, что и в том и в другом случае превращение полное, и сестра не замечает в этих предметах ничего потустороннего.

6. Растения как субституты *иного* мира

Распространены версии, в которых брат для того, чтобы расстаться с сестрой, говорит ей, что он должен пойти и выпасти коня на траве — а внимательный слушатель «Баллады...» помнит, что черный конь брата — на самом деле его гроб или крест с его могилы (*48*; *76*). Неудивительно, что местом для выпаса брат выбирает кладбище, где и исчезает. Иногда брат говорит сестре, что должен пойти и проведать новый, недавно купленный виноградник (*39*). Поскольку до этого в ответ на вопрос, почему брат пахнет землей, он ответил, что работал в винограднике, а когда они с сестрой проезжали через заброшенный виноградник, сказал, что купил себе новый на другом месте, у слушателей также не остается вопросов, что именно имеет в виду брат. К этому можно добавить и другие версии, где в ответ на замечания сестры, увидевшей заброшенные поля и виноградники семьи, брат говорит ей, что те-

inslav

перь у них новые поля и виноградники в другом месте (*58*). В одной версии из Охрида в качестве предлога, чтобы оставить сестру, брат говорит ей, что пойдет в церковь и оставит там цветок. После этого он идет на кладбище и ложится обратно в землю, а его конь снова становится гробом или могильным крестом (*97*).

К версиям с таким мотивом примыкают песни, в которых сестра узнает о том, что за время ее отсутствия в селе случилась трагедия, по тому, как изменились растения[6]:

Në vilat të vet, medet, kur kan dalë,	В свои места, увы, когда пришли,
Në bjeshkë të zeza, medet, kur kanë ardhë,	черных пастбищ, увы, когда достигли,
Fatime motra vëllaun po ma vetë:	Сестра Фатима спрашивает брата:
"Shka ô rrit, or vlla, bjeshka kaq fort?"	— Почему пастбище так заросло, брат?
"S'kemi pasë, mori motër, vakt m'e pre."	— У нас не было времени, сестрица, чтобы его косить.
"Krejt katuni, vlla, shka kan punue?"	— А что сельчане делали, брат?
"Krejt katuni shka kan marue,	— Все сельчане, сколько их было, что делали,
Soba të reja krejt kan marue,	новые комнаты строили,
Krejt për zidi dru pa u vnue."	строили всё из камня, без дерева.
Ah, kur dulen në zabele të shkreta:	Ах, когда они пошли в заброшенный лес:
"Shka jon rrit, vlla, zabelet kaq fort?"	— Что лес вырос так сильно?
"Hiq, mori motër nuk jena tuj i pre."	— И здесь мы, сестрица, деревья не рубили.
"Po gysh, more vlla, shka jini tuj djegë?"	— Ну а что, брат, вы тогда жгли?

[6] Конечно, это связано и с темой растений в пейзаже, когда сорные травы и кустарники вторгаются в область культуры, но здесь представляется важным показать, как по изменениям, произошедшим с растениями, сестра судит о трагических переменах в своей семье.

inslav

Hiq Sokoli qetër fjalë s'po flet,
Na u bô çika dojshin me lonë ment.
Hecen, te të shkretat livadhe:

"Shka jon mushë, vlla, livadhet therra?"
"Hiq, mori motër, s'kena punue,

Hiq, mori motër, s'i kena kositë."
Hecen, dulen te të shkretat ara:

"Shka jon metë, vlla, arat errnica?"

"Hiq, mori motër, sivjet s'kem' punue,
S'i' kem' ngjitë kiet sivjet me livrue,
S'kem zonë hala fushën me punue."
Qatëherë çikës mendja i ka shkue,
Se në katund naj nom oshtë marue.

Ничего больше Сокол не ответил.
А девушка сходит с ума.

Выехали они в заброшенные луга:
— Почему луга так терновником поросли?
— Ничего, сестра моя, мы не делали,
совсем их, сестрица, не косили.
Едут дальше и выехали в заброшенные поля:
— Почему остались, брат, поля вспаханными?[7]
— Совсем ничего, сестрица, мы в этом году не делали,
не впрягали волов в этом году,
не начали еще поля обрабатывать.
Тогда молодая девушка догадалась,
что в селе произошло несчастье.

(110)

7. Другие функции растений

У растений в «Балладе...» есть и другие функции, прежде всего языковые. Названия растений используются в ярких образных высказываниях: *съмичкъ / Къту убгуренъ іабълкъ* «одинокая, / как обгоревшая яблоня» (*47*); *Изъ глава трѣва <да> изникне* «чтобы из головы выросла трава» (проклятие: *75*); *кѫт ржжни снопи, / Нѫ кула ги тварьжши, / Чи ги в гробиштѫ носьжши, / И ги заражши* «как ржаные снопы / В груду их складывала, / Да на кладбище носила, / И зарывала» (*49*); *Да даде госпот, мамо ле, / самичка да си остянеш, / на мене каил да станеш! / Ф дворе бурене да растит — / черна ми чума да влезе, / да мори, мамо, юмори / до девет*

[7] В сербском переводе В. Данчетовича *njive oranice* (Trnavci 1975: 2008).

inslav

братя левенти «Да сделает Господь так, мама, / чтобы ты осталась одна, / чтобы ты со мной согласилась! / Во дворе пусть бурьян растет, / пусть войдет черная чума, / пусть морит, мама, пусть уморит / девять красавцев братьев» (*38*).

Как мы увидели, растительный код в «Балладе...» в значительной мере амбивалентен: растения-апотропеи, традиционные символы жизни, превращаются в признаки смерти, и представитель иного мира умело пользуется этой амбивалентностью. Однако то, что остается сокрытым для сестры, оказывается явным для слушателя — носителя фольклорной традиции, который прочитывает второй смысл и видит двойное дно.

Литература

Балади 1993 — Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви. (СбНУ, Кн. LX. Ч. 1.) София, 1993.

БНТ IV 1961 — Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. IV. Митически песни / Отбрал и редактирал М. Арнаудов. София, 1961.

Вакарелски 1990 — *Х. Вакарелски.* Български погребални обичаи: сравнително изучаване. София, 1990.

Жугра, Каминская 2003 — *А. В. Жугра, Л. Н. Каминская.* Этнолингвистические заметки I: «Рождение» и «смерть» как «приход» и «уход» в народной традиции албанцев // Славянское и балканское языкознание. М., 2003.

Илчев 1974 — Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век / Съст. С. Илчев, А. Иванова, А. Димова, М. Павлова. Под ред. на С. Илчев. София, 1974.

Керемидчев 1954 — *Г. Керемидчев.* Народният певец дядо Вичо Бончев. София, 1954.

Миладинови 1981 — Български народни песни, събрани от братя Миладинови / П. Н. Динеков. София, 1981. [Фототипное издание: Бѫлгарски народни пѣсни собрани одъ братья Миладиновци Димитрія и Константина и издани одъ Константина. Въ Загребъ, 1861.]

Михайлов 1924 — Български народни песни от Македония / Събрал П. Михайлов. София, 1924. [Электронное издание: Български народни песни от Македония / Съст. П. Михайлов. Под редакцията на Т. Моллов. Варна, 2007.]

inslav

Ненов 2004 — *Н. Ненов.* Табачка. Теренни материали и проучвания. София, 2004.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

Седакова 2004 — *О. А. Седакова.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Славянские древности 1995 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. I–. М., 1995–.

Спространов 1900 — *Е. Спространов.* Народен календар от Охрид // СбНУ, XVI–XVII, 1990.

Стоилов 2000 — *А. П. Стоилов.* Македонски народни умотворби. Скопје, 2000.

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 1999 — *Т. В. Цивьян.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

Цивьян 2009 — *Т. В. Цивьян.* Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2009.

Шапкарев 1973 — *К. А. Шапкарев.* Български народни умотворения. София, 1973. [Переиздание сборника: *К. А. Шапкарев.* Простонародна българска философия или български народни прикаски, вѣрования, пословици, гатанки, игри и пр. Ч. II. Отдел I. Български прикаски и вѣрования съ прибавление на нѣколко македоновлашки и албански (СбНУ, IX.) София, 1894.]

Шишманов 1896 — *И. Шишманов.* Пѣсеньта за мъртвия братъ въ поезията на балканскитѣ народи. Ч. I // СбНУ, XIII. София, 1896.

Шишманов 1898 — *И. Шишманов.* Пѣсеньта за мъртвия братъ въ поезията на балканскитѣ народи. Ч. II–III // СбНУ, XV. София, 1898.

Arapi 2007 — *F. Arapi.* Shënime rreth këngës së "Motrës dhe vëllait të vdekur" në traditën popullore shqiptare // *F. Arapi.* Këngë të moçme shqiptare. Tiranë, 2007.

AT — The types of the folktale. A classification and bibliography. A. Arne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications No. 3), translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961.

Çabej 1975 — *E. Çabej.* Studime gjuhësore. V. Gjuhë — Folklor — Letërsi — Diskutime. Prishtinë, 1975.

Caracostea 1929 — *D. Caracostea.* Lenore. O problemă de literatura comparată şi folclor. Bucureşti, 1929.

Catapano 1943 — *Z. Catapano.* Kuptimi i naltë i "besës" Shqypetare në rapsodin e vjetër "Konstantini e Garentina". Roma, 1943.

Flija 1991 — *H. Flija.* Këngë popullore e Shqiperisë së Mesme. Tiranë, 1991.

inslav

Gusho 2005 — *Gj. T. Gusho.* Këngë folklorike. Nga rrethi i Pogradecit. Pogradec, 2005.
IAKSA — Arkivi i folklorit gojor në Institutin e antropologjisë kulturore dhe studimit të artit.
IAKSA. AIF_2 — IAKSA. AIF_2. Nga dorëshkrimi i vëll. 18, fq. 156.
IAKSA. Gj. Komnino — IAKSA. [*Gj. Komnino*] AF2. Këngë popullore (mbledhur në Krujë e Mat) në Tetor 1950. Ekspedita e Krujës 1a. Volumi XI.
IAKSA. Haxhihasani Q. — IAKSA. 433–63. *Q. Haxhihasani.* Këngë popullore legjendare dhe historike. Material i mbledhur n'Ekspeditën folklorike të Përmetit në tetor 1957.
IAKSA. Kutrë N. — IAKSA. *N. Kutrë.* Fq. 145.
IAKSA. Mitre K. — IAKSA. *K.* Mitre, fl. 10, fq. 339.
IAKSA. Papa L. — IAKSA. *L. Papa.* AIF — nga dorësh. L. Papa, fl. 1., f. 21.
IAKSA. Plaku N. — IAKSA. *N. Plaku.* AIF — nga dorëshk. N. Plaku, fl. 5, fq. 12.
IAKSA. Shehu I. — IAKSA. *I. Shehu*, fl. 4, fq. 2
IAKSA. Sheshori Sh. — IAKSA. *Sh. Sheshori*, fl. 1, fq. 2
IAKSA. Shiroka K. — IAKSA. [*K. Shiroka.*] Nga mat. i Minis. s'Arsimit. Dosja 9, fq. 55.
IAKSA. Shtjefni K. — IAKSA. *Shtjefni K.*, fl. 3, fq. 122
Këngë popullore 1955 — Kënge popullore legjendare. Tiranë, 1955.
Kolgjegja 1990 — *H. Kolgjegja.* Folklor nga Dibra. (Mbledhës e folklorit 7.) Tiranë, 1990.
Papahagi 1944 — *T. Papahagi.* Paralele folklorice (greko-române). Bukureşti, 1944.
Papleka 2005 — *A. Papleka.* Balada Shqiptare. Tirana, 2005.
Shala 1972 — *D. Shala.* Këngë popullore legjendare. Prishtinë, 1972.
Trnavci 1975 — *H. Trnavci.* Motiv o sestri i mrtvom bratu u narodnoj poeziji balkanskih naroda. Priština, 1975.
Ulqinaku 2004 — *H. Ulqinaku.* Thesari popullor (këngë, balada, legjenda). Ulqin, 2004.
Visaret e kombit 1937 — Visaret e kombit. Vëllimi II. Kânge Kreshnikësh dhe Legjenda. (Mbl. dhe red. At B. Palaj, At D. Kurti.) Tiranë, 1937.
Vrabie 1966 — *Gh. Vrabie.* Balada populară română. Bucureşti, 1966.
Xhagolli 2006 — *A. Xhagolli, N. Tyto.* Këngë popullore të rrethit të Përmetit. Tiranë, 2006.

inslav

Приложение

Список использованных версий «Баллады о мертвом брате»

Болгарские версии

1 *А мар Викийо ле, жан Викийо* (с. Гайтаниново, Гоцеделчевско. [Балади 1993, № 307])
2 *Броі! хранилъ і маікѫ гледжлъ* (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* (с. Върбица, Преславско. [Балади 1993, № 303])
4 *Де са е чуло, видяло три пъти жена да близни, три пъти се по три сина* (с. Преслав, Бердянский уезд, Таврическая губерния, Украина. [БНТ IV 1961: 374–379])
5 *Де се е чуло, видело, три пъти жена да близни, три пъти по три момчета* (Панагюрище. [Миладинови 1981: 145–146, № 100]).
6 *Де съ и чулу, видялу три пъти жина дъ близни, три пъти пу три мумчетъ* (с. Спасово, Чирпанско. [Керемидчев 1954: 80–83])
7 *Дек се е чуло, видело три пъти жена да близни* (с. Кремиковци, Софийско. [Балади 1993: 298])
8 *Дошли да искат Петкана от далечно село* (с. Нови Пазар, Еньовско. [СбНУ 47: 259–260, № 57])
9 *Драгано, бела Драгано! Заискали са Драгана* (с. Бобошево, Дупнишко. [СбНУ 42: 220–221])
10 *Душле Дръгани згледници Приз девит сила в дисету Ут Приліъпуву Зъгори* (Елена. [СбНУ 27: 167])
11 *Душле сѫ згледници, ігледници* (с. Червена Вода, Русенско. [Шишманов 1898, № XLI])
12 *Една Фикиа у макя мугю девет милни бракя* (Банско. [СбНУ 48: 220–221])
13 *За Коіка душле згледници* (Карнобатско. [Шишманов 1898, № 20])
14 *Заженила са Петкана, Іот саде и хора доідоха* (с. Крета, Врачанско. [Шишманов 1898, № XXIII])
15 *Заискали ielин Доіна От хубава Будин града* (Етрополе. [Шишманов 1898, № XXVIII])
16 *Заискали са Неделя, Недельо, йегне баюва, от камънлива Клисура* (с. Войнягово, Карловско. [Балади 1993, № 304])
17 *Запросише жлту Дунк'у, Дунк'у мак'а там не дава* (Место неизв. [СбНУ 41: 418–419])

inslav

18 *Засакали ielин Доіна, Доінце ле ielин Доіне* (с. Локорско, Софийско. [Шишманов 1898, № XXVII])
19 *Засакали су Петкану Іот девет добри домове* (Чипоровци, Западная Болгария. [Шишманов 1898, № XXXVIII])
20 *Имала е мама имала, До деветь сына родени, И една дыцерка Петкана* (Место неизв. [Шишманов 1898, № XVII])
21 *Имала ᵉа маіка сина Кустадина, Сина Кустадина даштᵉарᵉа ᵉАленка* (Централни Родопи, Турово, с. Устово. [Шишманов 1898, № II])
22 *Имала и майка, имала И'на дъщерка — Петкана* (Русенско? [Шишманов 1898, № XLIX])
23 *Имала і маіка, имала, До девет сина рождени* (с. Волуяк, Софийско. [Шишманов 1898, № XLVII])
24 *Имала і мама имала і, Имала девит синковца* (с. Казачево, Ловченско. [Шишманов 1898, № XIV])
25 *Имала і мама, имала і, Имала і девет синове* (с. Стражица, Кесаровска околия. [Шишманов 1898, № XLVIII])
26 *Имала й мама, имала до девет сина левента и дъцеря Петкана* (с. Табачка, Русенско. [Ненов 2004: 131–133, № 8.27])
27 *Имала й мама, имала й до девет сина левенти, една дъцеря Петрана* (с. Павел, Свищовско. [Балади 1993, № 302])
28 *Имала й мама, имала й до девет сина рождени, една дъцеря Петрана* (с. Розово, Казанлъшко. [Балади 1993, № 299])
29 *Имала й мама, имала й дур девет сина левенти, една дъцеря Петранка* (с. Коларово, Тутраканско. [Балади 1993, № 305])
30 *Имала маіка, имала Една дѫштерка Петкана* (Тетевен. [Шишманов 1898, № XXI])
31 *Имала маіка, имала, До девет милни синове* (Перущица. [Шишманов 1898, № XV])
32 *Имала маіка, имала, Имала девет синове, Една даштер'а Петкана* (Тетевенско. [СбНУ 31: 224])
33 *Имала маік'а, немала Имала девет синове, Десета беше Петкана* (с. Кнежа, Раховско. [СбНУ 41: 407–409])
34 *Имала маікьа, имала Дор девет души синове — іедна дѫштерка Петкана* (Ребърково, Врачанско. [СбНУ 26: 1909])
35 *Имала майка, гледала до деветина синове и енна Дойке петимна.* (с. Българи. [СбНУ 57: 116–119])
36 *Имала майка, гледала до деветина синове. Отде се чума задала, та ги сичките умори* (Малко Търново. [СбНУ 57: 116–119])
37 *Имала майка, гледала Дур деветинѧ синуве, И юна дъцеря Херина* (с. Яткьой, Родопско. [СбНУ 38: 22–23])
38 *Имала майка, имала до девет сина рождени. Искат Драгана да женат през девет села ф десету.* (Копривщица. [СбНУ 46: 54–55])

inslav

39 *Имала майкьа, имала, Имала девет синове* (Орхание. [Шишманов 1898, № XLVI])
40 *Имала майкя девет мили сина, И десета сестра Янгелина* (Кюстендилско. [Шишманов 1898, № LVIII])
41 *Имала мама гледала Дур деветина синуве, Ѣна Ирина дъщерѣ* (с. Юсюк, Родопско. [СбНУ 38: 20–21])
42 *Имала мама имала До деветь сына рождени* (Северна България. [Шишманов 1898, № XXXIX])
43 *Имала мама, имала До деветина синове* (Копривщица. [Шишманов 1898, № X])
44 *Имала мама, имала, Имала девет синове* (Пирдоп. [Шишманов 1898, № XIX])
45 *Имала мама, ймала Дур девет сина іунаци* (с. Осмар. [СбНУ 42: 159–160, № 144])
46 *Ималѫ й мамѫ, ималѫ й, Дур дивитинѫ синуви, Идна дъщире Грузданкѫ* (с. Лазарци, Еленско. [СбНУ 27: 164–165])
47 *Имълъ мамъ гледълъ Ду девит синъ близнакъ* (Ловченско. [Шишманов 1898, № XI])
48 *Имълѫ й мамѫ, имълѫ й, Ду девит синѫ руждени И иднѫ дъщири Питранкѫ* (Елена. [СбНУ 27: 165–166])
49 *Имѫлѫ і мамѫ, имѫлѫ і, Дур девит ми синуве* (с. Краль-Бунаръ, Г. Орѣховско. [Шишманов 1898, № XLII])
50 *Имѫлѫ і мамѫ, имѫлѫ і, Дур девит синуви* (с. Айдемиръ, Силистренско. [Шишманов 1898, № XL])
51 *Имѫлѫ мамѫ девит синкуфци* (Ловеч. [Шишманов 1898, № XXII])
52 *Имѫлѫ мамѫ, немѫлѫ, Ду девьѫт синѫ имѫлѫ* (Котленско. [Шишманов 1898, № I])
53 *Іанко, моме Іанко!* (Софийско. [Шишманов 1898, № XVIII])
54 *Іану маікьа на далеко дава, Іана нече куд гьу маікьа дава* (Пиротско. [Шишманов 1898, № LXVI])
55 *Іану мак'а на долеко дава, На долеко, од онуде море* (с. Кожници, Тръпско. [СбНУ 21: 32, № 2])
56 *Іану макьа на далеко дава, Из пиіанѫц-та у Леву-реку* (Тръпско. [СбНУ 22–23: 17–18])
57 *Кату макьа на далеко дава През две воде, през четири горе* (с. Слишовци, Тръпско. [Шишманов 1898, № LX])
58 *Мар Викийо ле, Викийо, жан Викийо* (с. Илинден, Гоцеделчевско. [Балади 1993, № 308])
59 *Мари Дойне, Елин-Дойне* (Панагюрище. [Шишманов 1898, № XXIX])
60 *Мариа бракя годили, Мариа не е знаяла* (с. Зимевица, Софийско или Ботевградско. [СбНУ 44: 124, № 116])
61 *Мило Стойненце, едно у майка, Едно у майка между петь братя* (Софийско. [Шишманов 1898: LXXVI])

inslav

62 *Недельо, бела Недельо* (с. Аканджиево, Татар-Пазарджишко. [Шишманов 1898: LXXIV])
63 *Петкано, бела Петкано! Рано ранила Петкана* (с. Ялово, Самоковско. [Шишманов 1898: LXXIII])
64 *Петкано, бела Петкано! Сна'о-ле, бела Петкано* (с. Лешко, Горно-Джумайско. [Шишманов 1898: LXXII])
65 *Поискали са Драгана йот Солун града гольама* (Средни Родопи. [СбНУ 39: 166, № 362])
66 *Роди мајка девет сина девет сина, една штерка, една штерка Цан Фиќиа* (с. Лешко, Горно Джумайско. [Стоилов 2000: 84–85, № 42])
67 *Роди макя девет мила си-девет мила сина* (с. Ковачевци, Самоковско. [Балади 1993, № 301])
68 *Три пътя майка близнила, се по трима синове* (с. Новоселец, Новозагорско. [Балади 1993, № 300])
69 *Хранила и майка пазила, На люцкя хуркя и махалкя* (Русенско. [Шишманов 1898, № XII])
70 *Хранила й майка, гледала дор девят сина рождени* (с. Партизанин, Чирпанско. [Балади 1993, № 297])
71 *Хранила мама гледала До девет сина рожделни* (Чирпанско. [Шишманов 1898: XLIV])
72 *Хранила мама, гледала до девет сина левенти, една дъщеря Милица* (с. Черепово, Харманлийско. [Балади 1993, № 306])
73 *Хранила мама, кутила до девет сина рожделни* (Средни Родопи. [СбНУ 39: 90–91, № 198])
74 *Хранькля і маікя, гледжля і Дур девьят синя руждени, Ина джштирья — Кясаткя* (Сливенско. [СбНУ 22–23: 66–68])
75 *Чувала мала-мача, гледала Доръ деветъ сина родьены* (Берковско. [Шишманов 1898, № XVI])
76 *Чуло ли се е, видело, Три пати макя да близни* (с. Батулия, Софийско или Ботевградско. [СбНУ 44: 123–124, № 115])
77 *Яна макя надалеко дава, Далег, далег — отът Черно море* (с. Доброславци, Софийско или Ботевградско. [СбНУ 44: 125])

Македонские версии

78 *Беше една чупа. Си имаше девет бракя* (Лерин. [Шапкарев 1973: 330–331, № 189])
79 *Благатичка таіа маіка, Што породи девет сина И десета цан Фекиа* (Македония. [Шишманов 1898, № IV])
80 *Бре блазја га таја мајка, што родила девјат сина, девјат сина, идна керка* (с. Бараклија, Демирхисарско-Серско. [Стоилов 2000: 86–87])
81 *Даі се, Доіко, даі се наша сестро* (Велес. [Шишманов 1898, № LII])

inslav

82 *Іана мама на далеку дава. Іана неіке де іа мама дава* (Щип. [Шишманов 1898, № LXIV])
83 *Іану маіка на далеко дава, Іана неікье дек гу маіка дава* (Кратово. [Шишманов 1898, № LI])
84 *Іедна жена си имаше девет синои и една керка* (Прилеп. [Шишманов 1898, № VIII])
85 *Йованка солдзи ронише На деветъ сина колнеше* (Македония. [Шишманов 1898, № VII])
86 *Кинисала Вида на вода На вода на бела чешма* (Прилеп. [Шишманов 1898, № LXVII])
87 *Мори коіа била таа маіка, Мори, што родила седем сина* (с. Хотово, Меличко, Восточная Македония. [Шишманов 1898, № VI])
88 *О, мжр фикиіо, Џан-Фикиіо* (с. Кърчово, Демиръ-Хисарско, Восточная Македония. [Шишманов 1898, № V])
89 *Оданала ми Богороица, Останала ми млада вдовица* (с. Тресанче, Дебърско. [Шишманов 1898, № LXXV])
90 *Оре блазе си іа таіа маіка* (Леринско, Южная Македония. [Шишманов 1898, № XXXIV])
91 *Попитале Ангелина Преку поле Гобрицово* (с. Крушие, Преспанско, Южная Македония. [Шишманов 1898, № XXXVII])
92 *Попитале Елинъ Дойка Горна долна Руменліа* (Струга. [Шишманов 1898, № XXXII])
93 *Седнала іе Хата на малата врата Ем си седи Хата, ем си маіка кѫлне* (Велес. [Шишманов 1898, № LXIX])
94 *Седнала ми Яна на малата врата подъ бела лозница* (Македония. [Шишманов 1898, № LXVIII])
95 *Седнала ю Яна на мала-та врата Потъ бела-та лоза* (Место неизв. [Шишманов 1898, № LXX])
96 *Седнала ѥ Іана На малата врата, аі леле* (Прилеп. [Шишманов 1898, № LXXI])
97 *Си била една маіка, си имала едно дете и едно момиче* (Охрид. [Шишманов 1898, № L])
98 *Што си биле девет бракьа* (Прилеп. [Шишманов 1898, № XXXIII])
99 *Юбава Милка, Милкано* (Северо-восточная Македония. [Михайлов 1924, № 216])
100 *Яна бара на големо* (с. Загоричани, Костурско, Южная Македония. [Шишманов 1898, № XXXV])

Албанские версии

101 *Ditën e Pashkës në drekë* (Hoshtevë, Zagori. [Këngë popullore 1955: 30–31])
102 *Ditën e Pashkës së madhe* (Malëshovë, Përmet. [IAKSA. Haxhihasani Q.])

inslav

103 *Ditën e Pashkës(ë) Madhe* (Niven. [IAKSA. Kutrë N.])
104 *Ditën e Pashkës së Madhe Dhoqina hidhte valle* (Pleshisht, Pogradec. [Gusho 2005: 33–34])
105 *Ditës e pashkës së madhe, Luiza hiqte në valle* (Kosovë, Përmet. [Xhagolli 2006: 35])
106 *Ditën e Pashkës së madhe na u ther një ka në fshat* (Malëshovë, Përmet. [Xhagolli 2006: 33–34])
107 *Ditën e Pashkës së Madhe Na u therr një ka në fshat* (Pleshisht, Pogradec. [Gusho 2005: 29–30])
108 *Ditën e Pashkës së Madhe Seç u therr një ka në fshat* (Pevelan, Pogradec. [Gusho 2005: 31–32])
109 *Ditën e Pashkës së Madhe Seç u ther një ka në fshat* (Potkozhan, Pogradec. [Gusho 2005: 35–36])
110 *Çudë m'ish konë, çudë p'e kallxojnë* (Северная Албания. [Trnavci 1975: 201–205.])
111 *Gjashtë e gjashtë dymbëdhjetë* (Место неизв. [Arapi 2007: 304–308])
112 *Hej noën vllazën kishin pasë ni motër* (Floshtan, Sllove-Peshkopi. [IAKSA. Plaku N.])
113 *'I nânë bujare dikùr na kish' pasë ndollë* (Arbëreshet e Italisë. [Catapano 1943: 13–21]
114 *Isc gn' mom scium emir* (San Nicola. [Шишманов 1898, № VII])
115 *Isci nji mamma sciume e made* (Vena. [Шишманов 1898, № I])
116 *Ish kônë ni Fatimja e gratë* (Gorozhup i Gurit të Hatë të Hasit. [Trnavci 1975: 221–224])
117 *Ishnin shtatë vëllazëni* (Ulqin. [Ulqinaku 2004: 57–58])
118 *Ish nj' ëmë shumë e mirë* (Colonie del Napoletana. [Këngë popullore 1955: 22–28, № 8])
119 *Ish një jëmë shum' e mirë* (Spezzano Albanese. [Arapi 2007: 299–303])
120 *Ish një nënë shumë e mirë* (Arbëreshët e Italisë. [Arapi 2007: 294–298])
121 *Ishin konë djemt nonë vllazni* (Bajgora e Shalës. [Trnavci 1975: 211–212])
122 *Ishnjin shtatë vëllazëni* (Ulqin. [Ulqinaku 2004: 57–58])
123 *Ishte një plakë edhe kishte nëntë djemë* (Крушово. [Шишманов 1898: 5–6])
124 *Ke të vish me mua ndë shpi* (Южно-итальянские колонии, точное место неизв. [Шишманов 1898, № VI])
125 *Keka kan Ali Bukuria* (Место неизв. [IAKSA. AIF_2])
126 *Kishte motra, besa, nan' vëllazën* (Burizanë, Tiranë. [Flija 1991: 195–196])
127 *Kishte motra nan' vllazën* (Arrëmollë, Dibër. [Kolgjegja 1990: 11–12])
128 *Kostantin, o vëlla i parë* (Shpat, Elbasan. [Papleka 2005: 76])
129 *Kur ish kan motra me shtat vllazen* (Shëngjin, Lezhë. [Arapi 2007: 253–257])

inslav

130 *Motra me nanë vllazën* (Rrëshen, Mirditë. [Arapi 2007: 266 268])
131 *Motra me shta:t vllazën* (Rugovë. [Neziri 1997: 253–260])
132 *Na ish një herë një nanë* (Arpicë, Margëllëç. [Arapi 2007: 290–293])
133 *Nan vllazën in pa kan e kin pas ni motr pr mall* (Berishë, Pukë. [Çabej 1975: 94–96])
134 *Nan vllazën kishin pasë nji motër* (Brut, Has. [Këngë popullore 1955: 31–34])
135 *Nant vllazën kishin qanë* (Karicë, Krujë e Mat. [IAKSA. Komnino Gj.])
136 *Ni motër i kish pasë nônë vllaznì* (Gllanasellë / Drenicë. [Trnavci 1975: 231–232])
137 *Ô kônë ni motër* (Tërnavc / Drenicë. [Trnavci 1975: 227–228])
138 *Paj m'ish kanun Fatime devojka* (Shala e Bajgorës. [Shala 1972: 104–107])
139 *Paska motra nan vllazën* (Thumanë, Krujë. [Komnino 1950: 7–9])
140 *Për nandë vëllazën qi zoti i ka' dhanë* (Barbullush, Shkodër. [IAKSA. Shiroka K.])
141 *Qe një mëmë, Kish nëndë djem* (Vuno të Himarës, Elbasan. [Çabej 1975: 93–94])
142 *Qe nji plakë që kish nëndë djelm* (Korçë? [Шишманов 1898, № II])
143 *Shtatë vllazën ishin kenë* (Lezhë. [Këngë popullore 1955: 34–41])
144 *Të nan vllaznit qi kan qan* (Selië/Milot. [IAKSA. Papa L.])
145 *Të nan' vllazën si jan kanë* (Pukë, Fushë, Arrëz. [Arapi 2007: 263–265])
146 *Të nand vllazën si ja kanë* (Gojan, Mirditë. [IAKSA. Shtjefni K.])
147 *Të nandë vllazën kishin qenë* (Rubik, Bulgër. [IAKSA. Sheshori Sh.])
148 *Të nant vllazën kishin kanë* (Berishë, Pukë. [IAKSA. Mitre K.])
149 *Unë kam nodhur motra me nanë vllazën* (Vleshë, Sllovë, Peshkopi. [IAKSA. Shehu I.])
150 *Zot, çkaf thotë Halil Garria* (Velë, Mirditë. [Arapi 2007: 258–262])
151 *Zot, ç' ká thâtië Halil Garrija* (Северная Албания. [Visaret e kombit 1937: 252–256])

inslav

Л. И. Акимова
(Москва, ГМИИ им. Пушкина)

Погребальный убор царицы Шубад в контексте «Вербного воскресенья»

Вербное воскресенье — праздник древний, дославянский, судя по многочисленным упоминаниям ивы в разных источниках — шумеро-вавилонских, египетских, древнегреческих. Но конкретные его следы, в частности, в памятниках искусства, пока не выявлены. Очень трудно специфицировать вид растения в условной передаче древних мастеров, к чему они, надо сказать, и не стремились (за исключением египтян). Растения часто предстают в гибридных формах, и правильно определить их вид не представляется возможным. Вместе с тем существует один известный шумерский памятник, который может пролить свет на данный вопрос и помочь в установлении связей между почитанием вербы в народных обрядах и древним культом ивы. Это погребальный убор царицы Шубад, найденный Л. Вулли в 1927–1928 гг. в Царском некрополе Ура, PG 800; он датируется около середины III тыс. до н. э.; хранится в Британском музее Лондона (Woolley 1934: 84–85, pl. 128). Собственно, речь пойдет не о всем погребальном уборе (в него входили и накидка из бусин, и диадема, и ожерелье, и серьги), а о главной его принадлежности — украшении, найденном на голове царицы.

Это очень сложный и единственный в своем роде убор (*рис. 1*), непохожий на известные короны шумерских царей. Он состоит из четырех венков, последовательно налагавшихся друг на друга, с завершающей его на макушке высокой заколкой. Исходя из большого объема венков, намного превышавших размер головы человека, Л. Вулли предположил, что они венчали очень пышный парик (Woolley 1934: 86), очевидно, необходимый для устранения контакта убора с

inslav



Рис. 1

Погребальный головной убор царицы Шубад.
Реконструкция Л. Вулли. Лондон, Британский музей
(Woolley I, 1834: Pl. 128)

inslav

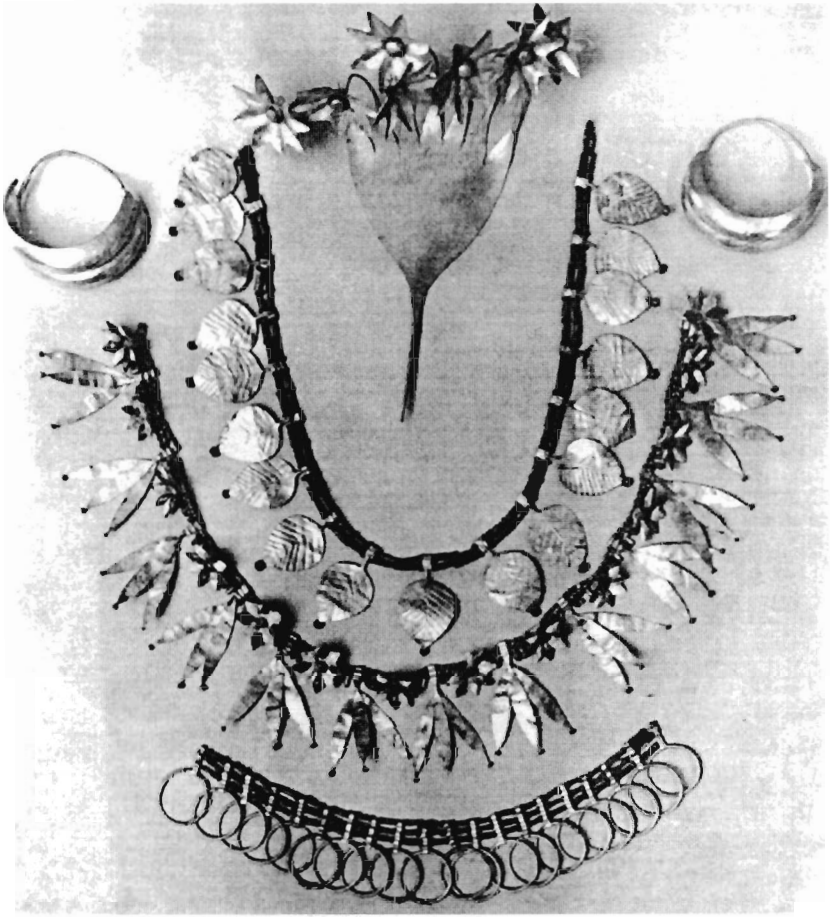


Рис. 2

Детали головного убора Шубад (Woolley I, 1934: Pl. 129)

inslav

мертвыми волосами. Волосы в мифах соотносятся с растениями, и венки Шубад тоже «растительные». Только один, самый нижний венок состоит из золотых колец, подвешенных к основе-ленте, собранной из бусин-пронизей; лазуритовые составляют основу ленты, а сердоликовые — поперечные секции, к которым крепятся кольца. Ажурный вид нижнего венка из 20 подвесок-колец (Woolley 1934: pl. 129) (*рис. 2*) создает образ бесплотный, геометризованный. Когда кольца регулярно выстроены, они перекрывают друг друга таким образом, что каждое делится другими на два вертикальных и два горизонтальных сегмента. Деление изначально единой формы надвое (или с вариантом: дважды надвое) намекает на *космогонический процесс* распада хаоса на две половины. Как бы то ни было, частая посадка колец на этом венке не случайна — общий вид вьющейся спирали намекает на бесконечность, а круги — на образ светила.

Следующие три венка — древесные, причем второй и третий — из листьев *бука*, а четвертый и последний — из листьев *ивы* (Woolley 1934: 84)[1]. Буковых листьев — по 18; ивовых, собранных в тройные группы, — 13. Четыре венка соотносятся с четырьмя частями света, а пятый элемент при них, заколка, составляет центр. Вместе с тем, четыре венка составляют две пары. Нижняя обособлена от верхней уже тем, что ее подвески ниспадают на лицо, тогда как у второй ложатся почти горизонтально. В этой системе два нижних венка представляют *разделение* двух космогонических стихий, их образы антитетические: один схематичный, сквозной, другой — плотский, материальный, натуралистический. Два другие венка, напротив, воплощают *союз*. Любопытно, что в обеих парах фигурирует один и тот же буковый венок, составляющий сердцевину убора. В древности такие внутренние элементы связывались с *женским* началом, тогда как наружные, контактирующие с внешней средой, — с *мужским*[2]. Если так, то оба буковых венка соотносятся

[1] Видимо, в буке Л. Вулли был менее уверен, коль скоро «beech» стоит у него в кавычках, тогда как willow — без.

[2] Свидетельств множество, приведем лишь одно. В ритуале основания города (Рима) круговую борозду на месте будущей стены проводили белые бык и корова — бык шел снаружи, корова внутри (Plut. Rom. XI; Liv. I.7.1 sq.; Ovid. Fast. IV. 807 sq.), а сопровождав-

inslav

с их носительницей, царицей Шубад, тогда как нижний, из колец, и верхний, ивовый, представляют мужское начало.

О том, что именно *буковый венок* соединяет обе пары, говорит происходящая в нем трансформация. Если нижний венок — простой, то на концах листьев верхнего появляются сердоликовые капельки-«слезки». Такие же «слезки» покрывают кончики листьев вышележащего ивового венка. Эта деталь выделяет верхнюю пару как пребывающую в некоем общем состоянии — *орошенности*, влажности. «Слезки» есть результат прошедшего полуночного ритуала, так как роса выпадает только после захода солнца; на восходе она высыхает. В украинской поговорке *Поки сонце зійде, роса очі виїсть* отмечена связь росы с глазами и соответственно — слезами. Заполненные «росой» глаза — как полные слез, «выплаканные», не способные смотреть. А ритуальный плач в древности мог совершаться по единственному поводу — ради возвращения умершего в жизнь. Он хорошо известен по греческому обряду *протесис* — выставление тела перед погребением для оплакивания.

В эллинских мифах известны богини росы, дочери «изначального» царя Аттики Кекропса (он представал «двуприродным», человеком со змеиным хвостом) — Аглавра, Пандроса и Герса; они — воспитательницы младенца Эрихтония, сына Геи или Афины и Гефеста (Грейвс 2005: 564)[3]. Священные участки Кекропса и «росных сестер» находились в западной части нынешнего Эрехтейона: их, со священной оливой, — ближе к северу, его — ближе к югу, рядом с могилой Кекропса (Scholl 1996). Аглавра иногда путается с супругой Кекропса[4],

ший их народ отворачивал пласт земли к центру города, чтобы благоденствие всегда в нем пребывало.

[3] Вероятно, Эрихтоний, переданный дочерям Кекропса на воспитание в ларце, тесно связан со священной оливой и представляет ее мужскую суть, тогда как они — женскую. Дитя не должно было видеть свет, пока не созреет в материнском лоне (= ларце), и потому открытие его любопытными Аглаврой и Герсой (по ряду сведений только Пандроса проявила благоразумие) привело к смерти дев.

[4] В одних источниках Аглавра — дочь Актея, царя Аттики, и супруга Кекропса, от которого родились Эрисихтон, Аглавра, Пандроса и Герса (Eurip. Ion. 496; Apollod. III. 14. 2; Paus. I. 2. 5), в других — дочь Кекропса от Аглавры 1, родившая от Ареса дочь Алкиппу (Apollod. III. 14. 2; Paus. I. 18. 2; Hyg. Fab. 166). Иногда дочерьми Актея/Актеона считали и Пандросу с Герсой (Aglauros 1894: 826).

inslav

тогда как «Всеорошающая» Пандроса (Πάνδροσος) и «Роса» Герса (Ἕρση) уже по имени означают *росу* — предположительно на аттическом и на ионийском наречии, с критским наследием (Pandrosos 1949: 554; Herse 1912: 1147)[5]. Если сестры-росы (Tauschwestern) опекали оливу, значит, роса была необходимым для нее элементом. Трудно сказать, какое именно свойство росы мифологизировано древними, но можно полагать, что это «лунное» полуночное происхождение, связь с растительностью и видимое сходство со слезами. Плач связан со срубанием или вырыванием[6] священного древа, ритуалом, известным во всем древнем мире, но особенно ярко запечатленном в крито-микенском искусстве II тыс. до н. э. (Evans 1901: 77 f., fig. 52–53; Mycenaean World 1988: Nr. 170. p. 194; Dawn 1994: Nr. 80, p. 201, 324 — *рис. 3*). Вероятно, он совершался под началом «росных сестер», общим супругом которых в позднейших мифах считался Гермес[7], выступавший воплощением мужской, *жертвенной*, сути древа; еще Павсаний много веков спустя видел в акропольском храме Афины агалму этого бога в виде фалла, сплошь закрытого ветвями

[5] Кроме дочерей Кекропса, «росных дев» или «дев-Аглаврид», с росой связана богиня-мать Деметра, с эпиклезой Προηροσία (Plut. Sept. sap. conv. 15 = 158D). Из богов-мужчин «росный» ритуальный титул встречен только у Аполлона (Ἕρσος); судя по надписи, найденной в Аттике, в Вари на Гиметте (IG I 430 = CIG 456), он почитался в одном из гротов, в частном культе, вместе с Паном, харитами и нимфами. В нем видят мужского партнера Герсы (Hersos 1912: 1150). Аполлон — единственный греческий бог, кроме Посейдона, имеющий эпиклезу *Геликоний* (Anthol. Pal. IX. 389; Helikonios 2, 1912: 11).

[6] Срубание и вырывание древа — ритуально разные акты (Кифишин, рукопись), полный цикл жертвоприношения предполагал лишь вырывание растения с корнем. Ср. выше о магнесийском обряде вырывания дерева с корнем.

[7] Гермес — супруг Аглавры, родившей от него Керика (Paus. I.38.3), давшего начало роду Кериков, который наряду с Эвмолпидами, поставлявшими верховных жрецов-иерофантов, исполнял одну из важнейших функций в Элевсинских мистериях — возглашателей священных речений. Или же Керик — сын Гермеса и Герсы, в которую Гермес влюбился, придя на праздник Афины (Ovid. Met. II. 708–832). В то же время Гермес — и жених Пандросы. Уже древние справедливо считали, что росные девы — ипостаси акропольской Афины (Schol. Aristoph. Lys. 439), вероятно, еще минойско-микенские; ее культ унаследовал их более древние ритуалы.

inslav



Рис. 3

Золотой перстень-печать со сценой вырывания священного древа. Из камерной гробницы в Микенах. Ок. 1500 г. до н. э. Афины, Национальный археологический музей

inslav

мирта (Paus. I. 27. 1). Мирт любопытен как вариант неплодового древа, аналога ивы и предшественника оливы. Не исключено, что в Афинах он стадиально занял срединное место между двумя культовыми объектами. И хотя олива давно почиталась на Акрополе, еще в историческое время в священной процессии носили ветви мирта. Известно, что на Панафинеях 514 г. до н. э. среди таллофоров в храм Парфенос шествовали Гармодий и Аристогитон, скрывавшие в миртовых ветвях свои кинжалы, которыми они убили затем Гиппарха, сына тирана Писистрата (Athen. XV. 695a).

Помимо Гермеса, священное древо Акрополя представляли другие боги/герои, как тот же Кекропс, отец росных дев, или олимпиец Посейдон, поглотивший культ древнего Эрехтея-Эрихтония (у Эрехтея, как и у Кекропса на Акрополе была *могила*). В поздних мифах, с патриархальным акцентом, именно Посейдон-Эрехтей-Эрихтоний убивал росных дев, как в древней традиции они убивали его. По легенде, Афина передала сестрам-росам в ларце на воспитание младенца Эрихтония, с наказом не открывать его (Ovid. Met. II. 737 sq.; Pandrosos 1949: 555 f.; Herse 1912: 1147). Но, сгорая от любопытства, Аглавра с Герсой открыли ларец — оттуда явился змей, и они, впав в безумие, бросились с акропольской скалы или с обрыва в море (Paus. I. 18. 2; Hyg. Fab. 166).

Цикл акропольских мифов связан с оливой, плодовым деревом, прославившим Аттику. Но в глубокой древности ей мог предшествовать неплодовый растительный вариант. Есть основания думать, что это как раз была *ива*, о чем говорит эпиклеза Посейдона — *Геликоний* (Ἑλιχώνιος — Ивовый), известная уже Гомеру (Il. XX. 404). Ее производят от ἡλίκη — ива, гораздо шире включенного в мифы, чем два другие древнегреческие названия ивы — ἰτέα и λύγος. Посейдон Геликоний известен во всей ионийской Греции, он главный бог ахайского города *Гелики* (Ива), ионийское население которого было вытеснено ахейцами из Пелопоннеса в Афины, затем на острова и малоазийское побережье, а сам город, нарушивший священные обеты[8], был разрушен землетрясением и

[8] Гелика пала от своей гордыни. Когда девять городов Ионийского союза решили, по дельфийскому оракулу, воздвигнуть храм

inslav

смыт с лица земли (Paus. VII. 7. 2; 24. 5–65; событие датируют 373 г. до н. э.).

Если имя бога и не производно от имени Гелики (уже древние считали, что тогда оно должно было бы звучать как Ἡλιχήιος — Etym. M., s. v. Κύπρις; Helikonios 1912: 10), то связано с беотийским *Геликоном*, где также широчайше почитался Посейдон (ср. Hom. Hymn. XXII. 3). А Геликон, вероятно, заимствовал имя от той же ивы — ἑλίκη, учитывая глубинную силу этого образа в унаследованной беотийцами шумеро-вавилонской культуре. Догреческие корни ивы в ритуалах и мифах Эллады ощутимы повсюду. На Самосе, острове, находившемся под сильным восточным влиянием, где был выстроен древнейший греческий храм в честь богини-*ивы*, Геры Самосской, главный ритуал был связан с периодическим исчезновением и нахождением священного ксоана Геры в корнях ивы, где она, по мифу, родилась (Paus. VII. 4. 4); ива эта, росшая еще во времена Павсания, почиталась первой среди священных деревьев Эллады (Paus. VIII. 23. 5). Она была связана с холмом *Геликонионом* (Helike 1912: 2858 f.). И в Афинах был холм *Геликонион*, с алтарем Посейдона; почитался бог и в Милете, на о. Теос и в других местах (Helikonios 1912: 10). Вероятно, поэтому в известном акропольском мифе о состязании Посейдона с Афиной за обладание Аттикой (Apollod. III. 14. 1; ср. Paus. I. 24. 3; 27. 2) жители предпочитают оливу Афины соленому источнику Посейдона («Эрехтеево море»); отрицаются *хаотические* воды, породившие *космическое* древо. Это поздний вариант, в котором два космогонических объекта меняются местами: бог-мужчина меняется ролью с водной праматерью. Но исход — традиционный. За проигравшего Посейдона стал мстить его сын Галирротий: он занес топор над оливой Афины, но тот обратился против него самого и отсек ему голову[9].

Посейдону Геликонию близ мыса Микале, они принесли жертвы в Гелику, но те были отвергнуты (Helike 1, 1912: 2855). Ахейцы убили молящих о защите (Paus. VII. 24. 5–6).

[9] Этот же Галирротий (мифическая проекция самого Посейдона) совершил еще одно преступление против женщины-древа (той же Афины, в предыстории — Аглавры-Герсы-Пандросы): силой овладев Алкиппой, дочерью Ареса и Аглавры, он был Аресом убит, за что бог

inslav

В крито-микенской Греции священные деревья регулярно проходили свой цикл возрождения, и все боги считались смертными. Но в Элладе I тыс. до н. э. и древо и пантеон уже почитались бессмертными. Похоже, что только в отдельных местах, как в Магнезии на Меандре, доживали реликты дворцового культа: там засвидетельствован оргиастический праздник с вырыванием древа в честь Аполлона *Hylatis*, в странном изложении Павсания (Paus. X. 32. 6). В целом же в исторической Греции дендрофория (ношение священных ветвей) вытеснила архаичный культ циклического жертвоприношения древа. Правда, связь с идеей смерти-воскрешения везде сохранялась. Так, в Платеях в память о погибших в греко-персидской войне ежегодно возили повозку с венками и ветвями мирта (Plut. Aristid. 21); на Крите справлялся обряд *Геллотии* в честь Европы, тоже с шествием и повозкой с огромным венком в 20 локтей — ἑλλοτίς; говорили, что в нем скрывались кости прародительницы (Athen. XV. 678b). Нередко в «древесных» шествиях, как на фиванских Дафнофориях в честь Аполлона Исмения (Paus. IX. 10. 4) или дельфийском Септерионе, справлявшемся раз в 9 лет (Plut. De mus. 14 [VI, 500, 19 Bernhard]), первым шел παῖς ἀμφιθαλής, мальчик, оба родителя которого были живы, — он знаменовал собой спасение жизни *мужчины, отца* (Акимова 1999: 185–186), т. е. принадлежал к древнейшему матриархальному ритуалу. Кажется даже, что сами имена — ἑλλοτίς, Hylatis, Ἁλιρρόθιος и прочие — доносят память все о той же иве — ἐλίκη.

Наиболее древние данные об «ивовом» ритуале засвидетельствованы в Шумере. В поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» (Афанасьева 1997: 214 сл., стрк. 27–47, 70–96, 114–164) речь идет тоже о водном боге, Энки, и богине-матери, «деградировавшей», как позднее Афина у греков, до «девы» (Инанна). Ива *(ḫuluppu)* росла на берегу реки, ее вырвал с корнем Энки, стремительно проплывавший мимо на своей ладье (т. е. древо погубил бог), а Инанна его вновь посадила у своего дворца. Энки губит, Инанна возрождает; Гильгамеш-Энкиду (мифическая проекция Энки) ее срубают —

войны предстал перед первым уголовным судом, вершившимся на Ареопаге (Suid. s.v. Ἄρειος πάγος; Paus. I. 21. 4; Apollod. III. 14. 2).

inslav

Инанна их карает, как Афина Галлиротия/Посейдона. Ритуальная власть матери-жрицы, при всей «мужской» устремленности древней культуры, в глубинах осталась неистребима.

В мифах и ритуальной топонимике сохранилась связь древесного божества с более архаичными — зооморфными — ипостасями. Во-первых, созвучия. Древнегреческое ἑλίκη близко к ἔλος, ἔλιξ «крупный рогатый скот», «корова» (Helike 3, 1912: 2859–2860; Weide 1955: 589). В тексте об ахайской Гелике Павсаний обрисовывает «сакральную топографию»: она находилась в 40 стадиях от Эгиона (Αἴγιον), в дальнейшем Селинунта, и в 25,5 к западу от Керинитеса (Буфусиа) (Paus. VII. 24. 5). Ассоциации с «рогатыми», «быками» и «козлами» вызывают в памяти шумерскую иконографическую формулу: два животных по сторонам священного древа; в ней отражается все тот же смысл «разделения» хаоса ради космического «союза». Более архаичный пласт представляют отношения к древу диких животных, среди которых особо любопытна медведица. Большая и Малая Медведицы (созвездия) именовались у греков Helice major и Helice minor (Helike 3, 1912: 2858), но существовало и обозначение Большой Медведицы как Ἑλίκη Ἄρκτος (Apoll. Rhod. II, 360; III, 1195) «Ива Медведицы», в котором взаимосвязаны две ипостаси греческой Артемиды, зооморфная и растительная. В мифах (кстати, критского происхождения, где культ регулярно гибнущего/возрождаемого древа был очень силен) *Гелика* и *Киносура* (Собачий хвост) выступают воспитательницами Зевса, превращенными им в созвездия (Helike 3, 1912: 2860). Или же младенца Зевса спасали от преследований Кроноса две кормилицы, дочери Олена, — *Гелика* и *Aiga* (Коза) (Ibid.). Козы питали к иве особенную любовь (Verg. Eclog. I. 78) — уже в шумерской иконографии древа при нем доминируют именно они. Во всех названных случаях Ива-Гелика выступает как ось мироздания, кормилица-мать (и она же супруга) верховного божества. В этой связи можно вспомнить роспись из гробницы Сенмута в Египте с богиней-гиппопотамом Таурт, отвечавшей за воспроизводство поколений: она держит на огромном шесте (= *древе*) входящую в созвездие Большой Медведицы (у египтян Воловья Нога — Ox-leg Constellation) Полярную звезду (Evans IV, 2, 1935: 431–441, fig. 362). Примечательно, что

inslav

именно на священной иве Гелиополя устроено гнездо Великого феникса (Baum, heiliger 1973: 660) — соответствие этому астральному символу.

Только в Египте сохранились письменные источники, касающиеся ритуала гибели/возрождения ивы. Это древо (tr. t) упоминается уже в Текстах пирамид, будучи связанным со светилом-солнцем, оком Гора (Pyr. 453b). Но лишь значительно позже, в Текстах саркофагов эпохи Среднего царства (т. е. синхронно критским обрядам), появляется упоминание «Бога ивы» и ритуал *Установления ивы* (s h tr.t) в «Капелле ивы», где осуществлялось ее «Воздвижение» (Ricke 1935: 120 f.). Воздвижение, или *Поднятие ивы*, укрепление ее в вертикальной позиции (вероятно, давшее начало ритуалу поднятия джеда) было одним из главных церемониальных актов коронации фараонов и праздников хеб-сед, «обновления силы» (*рис. 4*). Переход священного древа от смерти-лежания к жизни-стоянию возвещал аналогичный переход власти от мертвого фараона к живому наследнику. Впоследствии такой обряд совершался в честь ряда богов — Амона в Мединет Абу, Хатор в Дендера и в Ком Омбо (Keimer 1931: 212 f.).

Связанный с ивой сакральный акт подразумевал именно такой переход — *лежание* мертвого древа, а затем его *поднятие* и укрепление в *вертикальной позиции*. Вероятно, именно этот смысл сохранился в эпиклезе одной из главных «ивовых» богинь Эллады — спартанской Артемиды *Орфии* (Прямостоящая) и *Лигодесмы* (Ивой связанная)[10]. Аналогичный ритуальный эпитет отмечен у Диониса — *Орфос* (Прямостоящий), что понималось некоторыми буквально — как стойкость бога опьянения, способного держаться на собственных ногах (Orthos 1942: 1491). Еще одна важная фигура — пес *Орфос/Орфрос* (Прямостоящий), древняя ипостась побежденного Гераклом солнечного бога Гериона[11]; имя трактуется как «прямо стоящий, находящийся на страже», errectus vel arrectus (Orthros 1942: 1498); ὀρθίος значит «стоящий на задних ногах» (Pind.

[10] Павсаний объясняет «Лигодесму» так: культовое изображение богини нашли в кусте ив, так что ветви поддерживали его прямо (Paus. III. 16.11).

[11] Герион — ипостась Посейдона (Poseidon 1953: 460; Willamowitz-Möllendorf I, 1895: 45, 47).

inslav

Pyth. X. 56); сюда же, возможно, примыкает *Орфей* ('Ορθέυς), изображенный Полигнотом в дельфийской Лесхе книдян касающимся листьев ивы (Paus. X. 30. 6)[12]. Вращение вокруг ивы «солнечных» имен позволяет думать, что и ее греческое имя «*гелика*» получило солнечный контекст, хотя известны ее глубинные *лунные* коннотации. Не случайно *Орфрос*/*Орфос* — это еще и персонификация утренней зари, судя по найденной на о. Хиос эпиграмме (CIG II 2236 = Kaibel. Epigr. 232. 3; Nonn. XXXI.137): знак восстания света после мрака ночи.

С течением времени плодовое дерево (или другие, более новые варианты) вытеснило из центрального ритуала бесплодную иву (δένδρα ἄκαρπα — Poll. I. 234; Plin. N. H. XVI. 10). Так, у классических греков обряд был усвоен *Дионисом Дендритом* (Древесным): на ритуальных вазах (стамносах) представлено *прямостояние* божества в виде столпа, облаченного в хитон, с маской, зачатками «рук» и отрастающими снизу и сверху молодыми побегами — соответственно *лавра* и *плюща* (дву-

[12] К тому же стволу с другой стороны прислонился Пармедонт, любитель музыки (Paus. X. 30. 7), что выдает в нем фигуру-антипода Орфея.

Приведем комментарии Р. Грейвса (Грейвс 2005: 220): «Знаменитая греческая фреска Полигнота в Дельфах показывает, как Орфей получает дар удивительного красноречия, прикасаясь к веткам и стволам ивы в роще Персефоны. Сравните это с тем, что сказано в «Песне лесных деревьев»: «Не жгите иву, священное дерево поэтов». Ива — дерево колдовское и пятое по счету (в древнем календаре. — *Л. А.*). Число пять (V) — священное число римской богини луны Минервы. Месяц начинался 15 апреля и заканчивался 12 мая, и первый день мая, известный оргиастическим праздником и обладающий колдовской силой *росой*, приходился на его середину. Возможно, что обычай носить ивовые ветки в Вербное воскресенье, которое приходится на начало апреля, — традиционно определяет начало ивового месяца». Относительно ворожейной сути древа (Там же: 218–219): «Пятое дерево — ива, которая в Греции являлась сакральным деревом Гекаты, Цирцеи (Кирки. — *Л. А.*), Геры и Персефоны (то есть всех связанных со смертью ипостасей Тройственной богини луны) и очень почиталась колдуньями. Как коротко пишет Калпепер в своем „Полном гербарии»: „Луна владеет ею». Ее связь с колдуньями так сильна в Северной Европе, что слова witch („колдунья", „ведьма") и wicked („нечистый") произошли от одного древнего слова, обозначавшего иву, которое, кроме того, дало wicker („ветки для плетения")».

inslav

единство Аполлона/Диониса — *рис. 5*); ритуал совершают женщины. А. Фрикенхаус в свое время относил его к зимним (январским) Ленеям (Frickenhaus 1912), но впоследствии его стали связывать с весенними Антестериями. Впрочем, изначальная приуроченность могла быть летней, связанной с важнейшим для греков и всех народов древности праздником *летнего солнцестояния*, тем более что ива почиталась «растением солнцеворота» (Plin. N. H. XVIII. 3). Лишенную былой святости, ее отодвинули к полюсу *смерти*. Уже в «Одиссее» вход в мир мертвых обозначен рощей Персефоны с ивой и черным тополем (αἴγειρος) во главе (Od. X. 510). В иву превращается Эгла, одна из дочерей Нюкс, не устерегшая золотые яблоки в волшебном саду (Apoll. Rhod. IV. 1426; Apollod. II. 5. 11). Доступ к колхидскому дубу с золотым руном был перекрыт Медеей ивами, на которых зашитыми в шкуры висели тела умерших (Gubernatis II, 1882: 337). Одна из 49 дочерей Даная, лишивших жизни своих мужей, носит имя ивы — *Итея* (Hyg. Fab. 170), притом что имя жены Даная — Герса (Apollod. II. 1. 5). Более новые вариации: повешение Иуды на иве (или сикоморе), бичевание Христа ивовыми прутьями и др. (Weide 1955: 590). Ива уже в древних источниках стала считаться «древом целомудрия»: якобы изготовленные из нее медицинские препараты ликвидировали половое влечение и, более того, предотвращали беременность и способствовововали выкидышам [Ael. Nat. an. IV. 23; Plin. N. H. XVI. 110 (Weide 1955: 588)].

Но память о священном статусе ивы дожила до наших дней. У тех же иудеев *Днем ивы* назван 7-й день месяца (Weide 1955: 590) — день «возрождения» луны; в их новогоднем празднике Суккот, Празднике кущей (3. Mos. 23, 40), воспроизводится ритуал зарождения новой жизни в лоне сукки — *матери-древа* (шалаш или хижина из плетеных ветвей) и совершается обряд *вознесение лулава* — освящение и *поднятие вверх* четырех растений (ветвление изначально единого объекта) — этрога, пальмы, ивы и мирта[13]. Конечно же, это прямой наследник древних «прямостояний».

---

[13] Ср. комментарии по поводу праздника (Грейвс 2005: 336 сл.) относительно дифференциации «цветов» и «плодов»: «Празднующие несли в правой руке ethrog, плод одного из сортов цитрусовых, а в левой — lulab, или тирс, сплетенный из веток пальмы, ивы и мирта».

inslav

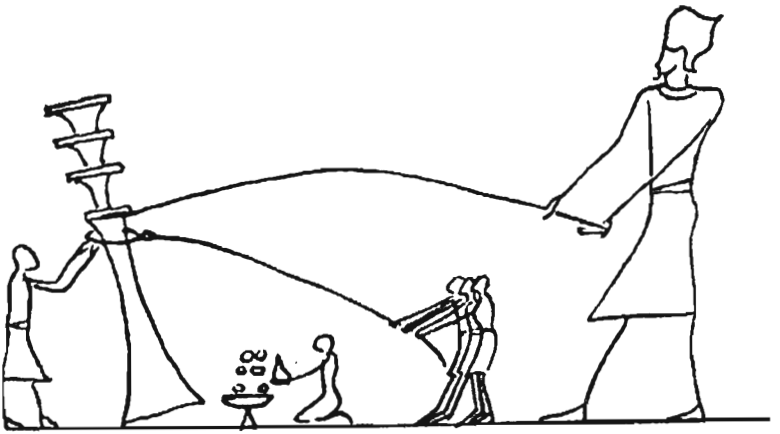


Рис. 4

Поднятие джеда фараоном (Bonnet 1952: Abb. 46)

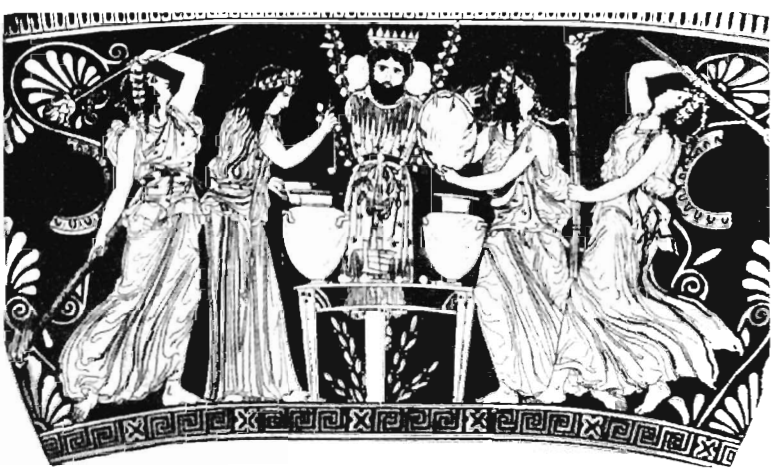


Рис. 5

Воскрешение Диониса-столпа. Роспись краснофигурного стамноса мастера Диноса. 430–420 гг. до н. э. Из Ночера ди Пагани. Неаполь, Национальный Археологический музей

inslav

Все сказанное говорит об иве как одном из важнейших священных деревьев обширного культурного ареала, от Ближнего Востока и Средиземноморья до восточной (как минимум) Европы, которое всегда представляли две взаимосвязанные сущности, «низ–верх», «вода–небо», «луна–солнце», находившиеся то в *разделении*, то в *союзе*, обозначаемом *росой*. Но, возвращаясь к убору Шубад, зададимся вопросом: почему *бук* и *ива*?[14] Наличие сразу двух древесных знаков в уборе говорит о глубоко зашедшей дифференциации «растительных ритуалов». Ясно, что оба — антиподы. Бук (из семейства буковых) растет на горах и любит тень, живет по 300–400 лет, достигая зрелости к 60–80 годам (Buche 1899: 971–973). Ива любит воду (Plin. XVI. 173; Ovid. Met. X. 96)[15], хотя некоторые разновидности ее живут в горах. Это древо севера, распространенное чуть ли не до Полярного круга, на юге известное значительно меньше (Weide 1955: 585). Бук — мощное растение (ныне не известно в Элладе), сопоставимое с дубом и явно вытесненное в Греции этим «царским» деревом. Так, додонский оракул, по всей видимости, ранее был связан с буком (φηγός, Quercus esculus L.), судя по именованию додонского бога — Зевс Φηγοναῖος (Steph. Byz. Δοδώνη); у Софокла додонский дуб δρυς именуется также φηγός (Soph. Trach. 1158; 171). Дуб и бук идут бок о бок как деревья-кормильцы, плодами которых люди питались испокон веку, а народ — по сей день. В исследованной Р. Грейвсом кельтской «Битве деревьев» дуб стоит рядом с буком среди самых могучих растений (Грейвс 2005: 44, 53)[16]. Что касается ивы, она выступает более слабым, зависимым древом, во многих традициях ассоциируемым с женской сущностью, хотя в природе известны громадные ивы, с высоким стволом и огромной кроной [это относится к древнегреческой λύγος, Vitex agnus castus L. (Plat. Phaedr. 230b; Schol. Nic. Ther. 71)].

---

[14] Р. Грейвс считал, что в венке Шубад представлена не ива, а осина как древо «конца».

[15] Ср. поговорку «Где вода, там верба, где верба, там вода» (Даль 1989: 178).

[16] Ср. «Дубы еще дремлют / В сетях волхованья, / Но зелены буки, / Живут упованья»; «Но ива с рябиною / Медлят в строю» (Грейвс 2005: 53, 54).

inslav

В головном уборе Шубад венки следуют от «сухих» к «орошенным», от «разъединенных» к «космически связанным», от горных к водным. Их *восхождение* от лба к макушке понято в «перевернутом» виде — как *нисхождение* от солнечных высот к водным глубинам — падение в воды первомира. И здесь почти горизонтальным венкам противостоит мощный вертикальный акцент — заколка. Она и центр, вокруг которого строится убор, и необходимый элемент 5-частной космической системы. Она противостоит разобщенно-хаотическим венкам, наложенным на парик, перевитый тонкими золотыми лентами с некими акцентами на «висках» (двойные кольца). Заколка-гребень представляет собой золотую пластину со стержнем-черенком в виде древа, верхний край которой составляют 7 цветочных головок. Расчленение единого на многое — знак космизации: это первоцветок, разделенный на 7 частей, формула космоса. Цветочное древо (как то часто встречается в шумерском искусстве) пребывает в трауре: золотые головки, как и стержень заколки, склонены к лицу покойной царицы (Woolley 1934: 84–85), словно оплакивая ее безвременную смерть: Шубад было около 40 лет (или даже "considerably under forty" — Keith 1934: 400–401). Помимо «слезок» на «брачующихся» венках из бука и ивы, это еще один знак скорби. Шубад — как светило-солнце, как мировое древо/цветок, нисходящее в воды хаоса для воскрешения.

Следы ритуала поднятия ивы сохранились и в русском празднике *Вербное воскресенье*, наследнике *Пальмового воскресенья* (Терещенко 1999: 47–49). На нем рвут ветви ивы, которые освящаются и затем используются в магических целях — отвращают гром, наделяют здоровьем, спасают хозяйство от порчи и т. д. *Ветви* имеют первостепенное значение, но есть ряд сообщений, что и самое древо срубалось. «Как замечают иностранные писатели, посетившие Россию, например, Олеарий и Бер, — пишет И. П. Калинский, — в былое время в Вербную субботу пред обедней, при большом стечении народа, выносили из Успенского собора большое цветное дерево, украшенное разными искусственными плодами, и, установив его в огромные сани, возили в крестном ходе. Едва ли что другое, как не остаток этого старинного обычая, можно было видеть еще недавно в некоторых местах Западной Руси, где

inslav

на неделю Ваий крестьяне привозили в церковь вербу целым деревом, и после освящения ее ломали себе ветви» (Калинский 1997: 171).

В Вербную субботу воскресал Лазарь, антропоморфное воплощение древа и одновременно солнечный бог, восходящий по древу на небо: «Лазарь по вербу лазал» (Виноградов 1918: 35). А на следующий день Христос въезжал в Иерусалим *на осляти*, что было знаком его смерти: вхождение в город, в замкнутое пространство-лоно, не может означать ничего другого. Патриархи в Москве, имитируя этот обряд, шествовали *на осляти* (коне, наряженном ослом) от Лобного места до Успенского собора (Снегирев 1, 1990: 78) — от места *умирания* (жизни/смерти) до места *воскрешения* (смерти/возрождения). Ветвями освященной вербы бьют проспавших заутреню, т. е. выпавших из ритуала, говоря при этом: «Не я бью, верба бьет». Примечательные слова относятся к ритуальному убиению людей божеством-деревом (которое прежде вырвали/срубили, т. е. возродили/погубили, принесли в жертву): оно само прошло переход к спасению, и теперь по его образцу погибают-спасаются другие.

Любопытна и еще одна украинская присказка: «Не я бью, верба бьет — за тыждень Великдень» (Терещенко 1999: 53). Указание на скорую близость Пасхи подтягивает *вербный ритуал* к дате воскресения Христова. Христа распяли на деревянном кресте[17], символически на нем он и воскрес. Очевидно, ритуальное древо некогда было *ивой*, затем *пальмой*. Смерть-воскресение бога как персонификации древа перешла на весенний праздник с дня летнего солнцестояния.

Примечательно еще одно присловье к вербному обряду: «Верба хлест — бей до слез». В нем заключен смысл ритуальной смерти/воскресения человека, которой руководит «верба». *Слезы* важны как показатель умирания бичуемого/жертвы и одновременно спасительного *оплакивания* его жрицей (ср. широко распространенный образ *плакучей ивы*). Бичевание, а не показное похлопывание ветвью, сохранилось в архаичном

[17] Крест Христа был изготовлен из кедра, сосны и кипариса (позднее ветвление идеи). См. Is. 60. 13: «Слава Ливана придет к тебе, кипарис, и певг (сосна. — *Л. А.*), и вместе кедр, чтобы украсить место святилища моего, и я прославлю подножие ног моих».

inslav

спартанском обряде Артемиды Орфии (Plut. Arist. 17; Lyk. 18; Paus. III. 16. 10 sq.; VIII. 23. 1; Philostr. Apoll. Tyan. VI. 20; Schol. Plat. 633B; Kaibel. Epigr. 874). Ежегодно в святилище совершалось — быть может, ставшее инициационным — ритуальное бичевание юношей, διαμαστγόσις. Жрица, державшая деревянный идол и выступавшая от имени Артемиды, наблюдала процесс избиения до крови юношей древесными ветвями. Если истязатели жалели кого-нибудь из них (из-за его красоты или знатности), жрица тут же давала знак, что ксоан богини становится слишком тяжел и она не может его удержать. И только когда били как следует, Артемида бывала довольна. Ритуал представлял все тот же космогонический акт — отделения женской половиной первосущества (Артемидой) его второй, мужской, составной (юноши), что представало как жертвоприношение. Не случайно рядом с этим святилищем *смерти* находилось другое — *рождения* (храм Эйлейтии — Paus. III. 17. 1). В этом ключе можно понять следующее русское изречение: «Кто вербу сажает, сам на себя заступ готовит». В. И. Даль истолковал его таким образом, что из вербы некогда вытешут лопату, которой выроют могилу для хозяина (Даль I, 1989: 178). Однако смысл мог быть более общим: верба как хозяйка ритуала рано или поздно распорядится судьбой человека, что, собственно, и проводилось ежегодно (в символической форме) в Вербное воскресенье. О божественной сути вербы говорит и то, что ветви ее хранили при иконах (Виноградов 1918: 36).

В славянском календаре все великие праздники летней половины года, от зимних Святок и до Семика-Троицы-Купалы, отмечены присутствием древа. На Святки срубают *дуб* или *бук*, на Зеленые святки (украинское понятие) — *березу*, *клен* (*черноклен*) или *липу*. Древо зимнего солнцестояния, как бадняк, *сжигают в огне*, древо летнего, как троицкую березку или купальский венок, — *топят в воде*. Ритуальное древо представляет светило-солнце, рождающееся в огне в середине зимы и уходящее в середине лета в первородную среду. На этом пути Вербное воскресенье, примерно совпадающее с днем весеннего равноденствия, занимает срединное место. Потому в дошедших обрядах его редко срубают, обычно только срывают ветви. Причем иногда эти ветви *сажают*, и опять

inslav

оно выступает равно и в губительной (в поговорке о заступе), и в спасительной роли: оно спасет своего хозяина при конце света — нечистая сила там его не достанет (Дикарев 1905: 166–167). Однако несомненно, что в древности и «весеннее» древо срубали и, очевидно, заимствуя древнейший ритуал летнего солнцестояния, *топили*. На Руси известны случаи потопления людей на Пасху (перенявшую многие черты более древнего Вербного воскресенья); их пытались пресечь изданием специального указа Синода от 1721 г., о чем говорится в Густинской летописи (Калинский 1997: 178–179). Смерть-возрождение весеннего древа-солнца была необходимой жертвой для совершения *перехода* — от юности к зрелости, от цветения к плодоношению.

Все венки Шубад — от «пренатального» нижнего до конечного верхнего — развивают мысль о пути, от зачатия к рождению и процветанию. Есть ветви, *листья и цветы*, но *плоды* отсутствуют. Шубад воскресает по образу и подобию древесно-солнечного божества, и она на дрогах, на которых положили ее тело в могиле (Woolley 1934: 84), проходит только первую часть ритуала. Однако есть и вторая, тоже символизируемая головным убором — прекраснейшей и, к сожалению, совершенно выпавшей из истории искусства Голубой диадемой (Blue diadem) (*рис. 6*), положенной вне гроба, — как считал Л. Вулли, на некоей полке или столике против головы царицы (Woolley 1934: 89)[18]. Она представляла собой широкую ленту из тонкой, хорошо выделанной кожи, украшенную композицией из золотых фигурок на лазуритовом фоне; ею венчался второй, «запасной (spare) парик». Четыре символических пары *животных* симметрично группируются по сторонам четырех *мировых деревьев*: возлежащие олени, газели, бараны, бородатые бычки. Все четыре дерева — в фазе *плодоношения*: сердоликовые плоды среди золотых веточек и листьев, тончайшей работы, с теневыми деревьями («растущими корнями вверх») из колец, спускающихся вниз с диадемы, наподобие нижнего венка Шубад. Это мир «лазуритовых небес», шумерского рая, картина абсолютной полноты бытия. Жертва древа-солнца-

[18] Найдена слева от дрог, возле головы, на остатках некоего древесного предмета.

inslav

inslav

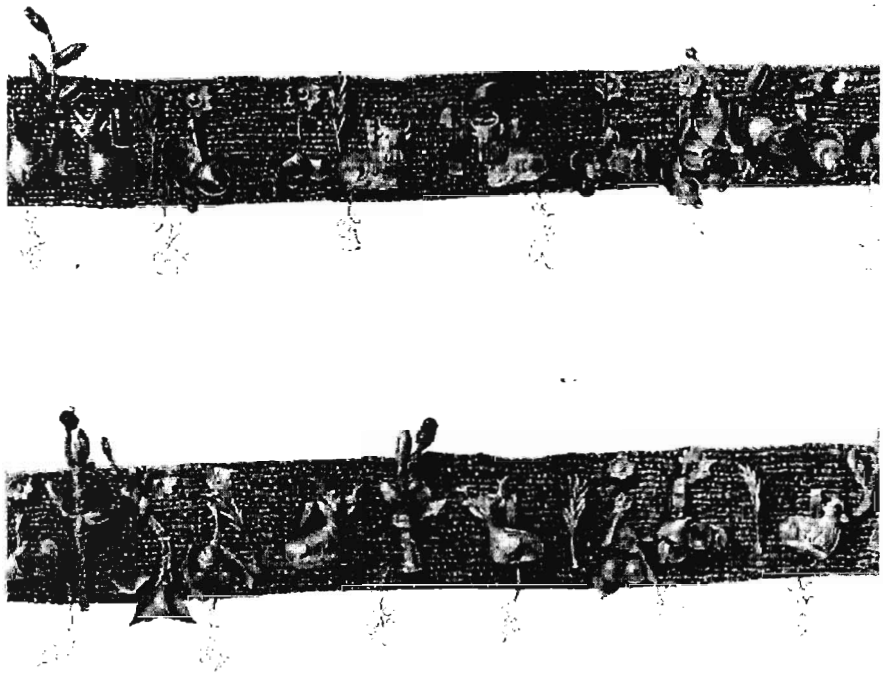


Рис. 6

Голубая диадема Шубад (акварель).
Реконструкция Л. Вулли (Woolley I, 1934: Pl. 140).
Пенсильвания, Художественный музей государственного университета

ивы нужна была именно для того, чтобы перейти от *добрачной* ступени бытия к *супружеству, плодоношению*. Так восстанавливался, по образцу земного, потусторонний цикл.

Прямостояние древа — важнейшее проявление его воскресшей силы. Как Лазарь-верба всегда прямо стоит в своей часовне-саркофаге, как «Великое стояние» в Чистый четверг (Степанов 1899: 70) предвосхищает восстание из гроба древесного бога — Христа, так и на Вербное воскресенье возят в процессиях срубленное, но вертикально установленное («воскресшее») дерево, с цветами и плодами. Как итог всего сказанного видится архаический обряд, засвидетельствованный на украинском Подоле; он тоже связан с Пасхой (Свидницкий 1861: 36). Деревенские силачи выходили в пасхальный вечер на кладбище-цвинтар и «строїли дзвіницю». Снизу, взявшись за руки, в ряд становились пятеро, к ним на плечи взбирались четверо, и соответственно к тем — трое, двое, один. Получалась высокая «ажурная» конструкция-гора, символ праздничного *древа*; центральные звенья держались за общий *деревянный* шест. Составленная таким образом «колокольня», мертвая (схематичная и геометрическая), оживала, начиная *двигаться* и *петь*[19]. Она покидала сельский цвинтар, знаменуя конец Великодня-Пасхи, но, как отмечает автор, эти ее «песни — не песни, а прощание, голосіння»: за новым кругом жизни опять провиделся будущий конец.

[19] Этот редкостный пример представляет собой воочию акт возрождения древа: его женская руководящая ипостась (*деревянный шест*), в натуральном, естественном выражении (ствол дерева), подымает «с земли», «воздвигая» и закрепляя в «прямостоянии» свою мертвую мужскую половину — искусственную, геометризованную конструкцию из мужских тел («дзвіниця»). *Она* держит *его* «за руку», передавая свою жизненную силу, и они вместе отправляются в новый циклический путь, утверждая свой «космический союз». Схема напоминает приводившееся изображение Таурт с шестом, на котором богиня рождений держит Полярную звезду, с тем отличием, что там шест выступает в прямо противоположной функции — как искусственная «мужская» конструкция, которую держит «натуральная» богиня.

inslav

Литература

Акимова 1999 — *Л. И. Акимова.* «Встреча взглядов» на аттических надгробиях // Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья. М., 1999.

Афанасьева 1997 — *В. К. Афанасьева.* «В предвечные дни, в бесконечные дни...». Гильгамеш, Энкиду и подземный мир // От начала начал. Антология шумерской поэзии. Перев. с шумер. СПб., 1997.

Виноградов 1918 — *Г. С. Виноградов.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918.

Грейвс 2005 — *Р. Грейвз.* Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. Пер. с англ. Екатеринбург, 2005.

Даль I, 1989 — *В. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка в 4 томах. М., 1989. Т. 1.

Дикарев 1905 — *М. О. Дикарев.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // Матеріали до українсько-руської етнології / За ред. Хв. Вовка. Львів, 1905. Т. VI.

Калинский 1877 — *И. П. Калинский.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877.

Кифишин, рукопись — *А. Г. Кифишин.* Венок Ишхары. «Травы» и «камни» в системе эпиклез шумерских богов (рукопись).

Свидницкий 1861 — *А. П. Свидницкий.* Великдень у подолян // Основа. 1861. № 10–12.

Снегирев 1, 1990 — *И. М. Снегирев.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Ч. 1. М., 1990².

Степанов 1899 — *Н. П. Степанов.* Народные праздники на святой Руси. СПб., 1899.

Терещенко 1999 — *А. Б. Терещенко.* Быт русского народа. Ч. VI–VII. М., 1999².

Baum, heiliger 1973 — *Baum*, heiliger (I. Wallert) // Lexikon der Ägyptologie. Bd. I. Lief. 5. Wiesbaden, 1973.

Bonnet 1952 — *H. Bonnet.* Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952.

Buche 1899 — *Buche* (Max C. P. Schmidt) // RE (Real-Encyclopädie der classischen Alterumswissenschaft), III, 1899.

Dawn 1994 — The Dawn of Greek Art (Greek Art) / Ed. by Efi Allamanis. Athens, 1994.

Evans 1901 — *A. Evans.* The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations. L., 1901.

Evans IV, 1, 1935 — *A. Evans.* The Palace of Minos at Knossos. Vol. IV. Part 1. London, 1935.

Frickenhaus 1912 — *A. Frickenhaus.* Lenäenvasen. Berlin, 1912.

inslav

Gubernatis II, 1882 — *A. de Gubernatis.* La mythologie des plantes. Vol. II. P., 1882.
Helike 1, 1912 — Helike 1 (Bölte) // RE, Hbbd. 14, 1912. Sp. 2855–2858.
Helike 3, 1912 — Helike 3 (Gundel) // RE, Hbbd. 14, 1912. Sp. 2858–2862.
Helikonios 1, 1912 — Helikonios 1 (Jessen) // RE, Hbbd. 15, 1912. Sp. 9–11.
Helikonios 2, 1912 — Helikonios 2 (Jessen) // RE, Hbbd. 15, 1912. Sp. 11.
Herse 1912 — Herse (Sittig) // RE, Hbbd. 15, 1912. Sp. 1146–1149.
Hersos 1912 — Hersos (Jessen) // RE, Hbbd. 15, 1912. Sp. 1149–1150.
Keimer 1931 — *L. Keimer.* L'arbre Tr. t // Bulletin de l'Institut Française d'Archéologie Orientale. Kairo, 1931. Vol. 31.
Keith 1934 — *A. Keith.* Report on Human Remains. Queen Shub-ad // Woolley 1934.
Mycenaean World — The Mycenaean World. Five Centuries of Early Greek Culture. 1600–1100 B.C. [Exhibition in the National Archaeological Museum, Athens, 1988–1989 / Ed. by Katie Demakopoulou]. Athens, 1988.
Orthia (gr. Kruse) // RE, Hbbd. 36, 1942. Sp. 1435.
Orthos (Ὀρθός) — Orthos (gr. Kruse) // RE, Hbbd. 36, 1939. Sp. 1491.
Orthosia 1 (gr. Kruse) // RE, Hbbd. 36, 1942. Sp. 1491–1493.
Orthros (Müller-Graupa) // RE, Hbbd. 36. Sp. 1495–1500.
Ricke 1935 — *H. Ricke.* Eine Inventartafel aus Heliopolis in Turiner Museum // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig, 1935. Bd. 71.
Scholl 1996 — *A. Scholl.* ΧΟΗΦΟΡΟΙ. Zur Deutung der Korenhalle des Erechtheion // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, 110, 1995.
Weide 1955 — *Weide* (Mauriz Schuster) // RE, 2-te Reihe, Hbbd. 15. Stuttgart, 1955. Sp. 589–590.
Weide 1986 — Weide (R. Germer) // Lexikon der Ägyptologie. Bd. VI. Lief. 8. Wiesbaden, 1986.
Weide, Aufrichtung der — Weide, Aufrichtung der (A. Gutgub) // Lexikon der Ägyptologie. Bd. VI. Lief. 8. Wiesbaden, 1986.
Willamowitz-Möllendorf I, 1895 — *U. von Willamowitz-Möllendorf.* Euripides Herakles. Bd. I–II. Berlin, 1895².
Woolley 1934 — *Ch. L. Woolley.* The Royal Tombs (Ur Excavations, vol. II). London, 1934.

inslav

О. А. Кифишина
(Московский педагогический государственный университет)

К вопросу об иве в древнегреческом ритуале и мифе

Упоминания об иве довольно часты в античной литературе — у Павсания в перечне священных деревьев Эллады, а также у поэтов от Гомера до Аполлония Родосского, ученых и мифографов. Причем к иве относятся три названия: ἰτέα, ἑλίκη, λύγος.

1. Ива — верба, ракита

Ряд западных исследователей греческого культа священного древа (от К. Беттихера, Йоз. Мурра до Х. Баумана) соотносят с ивой-вербой или ракитой — деревьями семейства Salix — первые два греческие названия.

Именование ивы ἰτέα (ср. хетт. *-eja-*) встречается у Гомера, например, в обозначении ивовой рощи Персефоны (Hom. Od. X. 509):

ἔνθ᾽ ἀκτή τ᾽ λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης,	Там берег низменный и рощи Персефоны,
μακραὶ τ᾽ αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι…	высокие *тополя* и *ивы*, теряющие плоды…

С этой рощей Павсаний связывал иву Орфея на фреске Полигнота (в западной части дельфийской Лесхи, сцена нисхождения Одиссея в преисподнюю, Paus. X. 30. 6):

> ἐς τὰ κάτω τῆς γραφῆς, ἔστιν ἐφεξῆς μετὰ τὸν Πάτροκλον οἷα ἐπὶ λόφου τινὸς Ὀρφεὺς καθεζόμενος, ἐφάπτεται δὲ καὶ τῇ ἀριστερᾷ κιθάρας, τῇ δὲ ἑτέρᾳ χειρὶ ἰτέας ψαύει. κλῶνές εἰσιν ὧν ψαύει, προσανακέκλιται δὲ τῷ δένδρῳ. τὸ δὲ ἄλσος ἔοικεν εἶναι τῆς Περσεφόνης, ἔνθα αἴγειροι καὶ ἰτέαι δόξῃ τῇ Ὁμήρου πεφύκασιν. τῷ δένδρῳ δὲ τῇ ἰτέᾳ κατὰ τὸ ἕτερον μέρος προσανακεκλιμένος ἐστὶν αὐτῇ Προμέδων.

inslav

> Внизу рисунка есть рядом с Патроклом на каком-то холме Орфей сидящий, касается же он левой рукой кифары, а другой рукой *иву* теребит. Ветви теребит, сверх того еще и опирается на дерево. Роща же там находится Персефоны, где тополя и *ивы*, по мнению Гомера, растут. У дерева же *ивы* с другой стороны, сверх того еще и опирается на него Промедон.

Однако на картине Полигнота не изображена Эвридика, а ведь это ключевой персонаж орфического мифа — вслед за умершей молодой женой Орфей спускается в Аид, чарует своей музыкой и пением Гадеса и Персефону и заключает договор с владыками преисподней, с условием не оборачиваться назад (собственно, не видеть Эвридику до ее воскрешения), договор, который затем нарушает. [Заметим, что третий вид ивы — λύγος — и по сей день используется от глазных болезней (Detienne 1977: 94).] Возможно, ива на картине — это Эвридика, удерживаемая за ветвь-руку Орфеем. В кельтской «Песне лесных деревьев» можно найти близкую образу Полигнота метафору: «не жгите иву, священное дерево поэтов» (Грейвс 1998: 195). Можно предположить, что Орфей — это изначальный ивовый бог.

Вообще же в греческой мифологии ива — это одно из деревьев, связанных с рождением и смертью богинь, что отражено в их превращениях. Так, Гесперид, которых Геракл лишил золотых яблок бессмертия, превращаются в вяз, черный тополь и иву (Apoll. Rhod. Arg. 1427–1428):

Ἐσπέρη, αἴγειρος, πτελέη δ' Ἐρυθηὶς ἔγεντο·	Геспера в *тополь*, в *вяз* же Эритея превратились,
Αἴγλη δ' ἰτείης ἱερὸν στύπος.	Эгла же в *ивы* священный ствол.

О другом именовании ивы — ἑλίκη — известно в первую очередь из сообщения Теофраста в его «Истории растений»: иву так именовали в Аркадии — καλοῦσι δ' οἱ περὶ Ἀρκαδίαν οὐκ ἰτέαν ἀλλὰ ἑλίκην τὸ δένδρον (Thphr. III. 13. 7). Это же имя присвоено нимфе — кормилице Зевса, соотносимой александрийскими мифографами со звездой Арктур («медведица»), Ἑλίκη Ἄρκτος (Apoll. Rhod. Arg. II. 360; III. 1195). Самое имя божественной кормилицы корреспондирует с почитанием медведицы (вспомним о медведице Каллисто-«Прекрасней-

inslav

шей», о девочках-«медведицах» — жрицах Артемиды Браврониии), что вместе с почитанием ивы относится к древнейшим культам каменного века (каменные наконечники стрел именовались «лавровые листья» и «ивовые листья»), отзвуки которого прослеживаются в мифах и в сакральной топографии Греции. Например, с ивой Полигнота сближается по смыслу знаменитая беотийская гора Геликон, которую Музы избрали своей обителью. В сущности, Геликон — это «Ивовая гора», Мировое древо, что свидетельствует о почитании ивы и связи ее с женским божеством в более раннюю минойско-микенскую эпоху.

2. Ива-лигос

Вокруг третьего именования — λύγος — больше века идут споры, суть которых сводится к тому, правомочно ли называть это дерево ивой. В западной литературе с 70-х годов XX века принято компромиссное решение — именовать дерево как ива-лигос с прибавлением латинского Vitex agnus-castus. В Ботаническом словаре Н. И. Анненкова (Анненков 1859) Vitex agnus-castus переводится как «прутняк» или «верба влоская» (рус.), нем. *Keuschbaum* (*Keuschheitbaum*, *Keuschlam* — «дерево целомудрия», «непорочный агнец» нем.), фр. *arbre au poivre*, *gattilier* («перечное дерево» или «авраамово дерево»). В современной ботанике Vitex agnus-castus считают кустарником и относят к одному из видов дикорастущей вербены (Жизнь растений 1981: 400–402) — витекс священный или «вербена священная». Но данные современной систематики не всегда накладываются на античную (например, в Греции не видели особой разницы между кедром и можжевельником, сельдереем и петрушкой). Важно, что в русском и греческом понимании два вида ивы, Salix и Vitex, строго не различались, скорее были родственными[1].

В греческом мифе ива-лигос отчетливо соотносится с женскими божествами, что говорит о ее причастности к культам

[1] Ива-лигос (Vitex agnus-castus) выглядит как крупный куст с гибкими ветвями-прутьями красно-коричневого цвета; с обычной ивой схожи и ее листья — длинные, ланцетовидные, но у ивы-лигос они собраны в группы по пять-семь листьев, отличаются и цветы ивы-лигос — метелки лиловых соцветий.

inslav

Деметры-Персефоны (в Аттике, Флие, Галимусах), Артемиды Орфии Лигодесмы (в Спарте), а также Геры (на о. Самос). Во многом это было обусловлено некоторыми лечебными свойствами растения: современные ботанические исследования отмечают, что компоненты *лигос*, vitexine или vitexinine, действительно имеют лечебные свойства успокоительного характера, усыпляющие или одурманивающие[2]. Цветы *лигос*, которые появлялись ранней осенью, и ее листья использовались греческими женщинами и в обыденной жизни (от болей и спазмов в животе), и на праздниках. Известный антиковед Мартин Нильссон в своем труде «Греческие праздники» отмечал, что символика ивы-лигос относится к специфически женской сфере (Nilsson 1906: 190–191).

а) Наиболее ярко смысл ивы-лигос проявляется на большом древнегреческом празднике Фесмофории, которые справлялись в осеннем месяце Пианепсион в честь Деметры-Персефоны: к дереву прибегали женщины как к средству для сохранения ритуальной чистоты и целомудрия, anaphrodisiac. Согласно античным источникам, а именно сочинениям Диоскорида (De materia medica), Элиана (De natura animarum), Плиния (Historia naturalis), медицинским трактатам Галена, гречанки использовали во время фесмофорийского поста (включающего голод и воздержание от сношений с мужчинами) для подавления сексуального влечения специальный напиток с примесью измельченных ветвей ивы-лигос. Считалось, что листья ивы-лигос способны подавлять страсти и даже бороться с ядом тарантула, чей укус якобы усиливал мужскую потенцию. В фесморийские ивовые букеты могли быть добавлены ветви особого лавра (κνέορπν), имевшего свойства успокаивать боли в желудке и вызывать выкидыш. Здесь проявляется архаичный смысл ивы-лигос, символика которой сфокусирована на утробе, женском чреве.

Соответственно на Фесмофориях после нескольких дней пребывания в тишине и посте — причем сидя на корточках (древняя поза рожениц) — женщины спускались в подзем-

[2] В средневековье ива входила в списки «трав колдовства», ее листья и кора использовались от судорог, считавшихся «ведьминским наваждением» (Грейвс 1998: 194).

inslav

ный зал (megaron) с пучками ивовых ветвей. Букеты *из ветвей ивы, пальмы и айвы* носят с огнями и водой до сих пор в Иерусалиме в Праздник Кущей, который еще называют Днем Ив[3]. Ивовые тирсы (как вариант букета), но с добавлением ольхи, согласно еще более древней традиции, носили в честь Астарты и ее сына Мелькарта, что в свою очередь уводит нас вглубь, к вавилонской Иштар и ее шумерскому варианту Инанне. Так что спуск греческих женщин с ивовыми ветвями в подземный мегарон можно рассматривать как ритуальный аналог нисхождения Инанны в преисподнюю[4]. Об этом свидетельствует и бытовавшее в древности поверье, будто бы жертвенные *поросята*, выпущенные на Фесмофориях в афинском мегароне, затем появлялись в Додоне.

Важен еще один аспект праздника: М. Детьен в «садах Адониса» упоминает об особом фесморийском «запахе поста». Но вполне возможно, что этот запах вовсе не был «дурным», поскольку и сегодня аромат вербены пользуется популярностью у женщин, — таковы могли быть духи или дезодоранты; скорее всего в древности он был узнаваем ассоциативно, именно благодаря известной связи священной ивы-литос с Фесмофориями. Об этом косвенно свидетельствует и другой характерный аромат праздника, упомянутый Аристофаном (Arph. Ran. 337–338):

Ὦ πότνια πολυτίμητε Δήμητρος κόρη,	О владычица, многославная Деметры дочь!
ἡς ἡδύ μοι προσέπνευσε χοιρείων κρεῶν.	Как сладко мне пахнуло поросячьим мясом.

[3] Праздник Суккот (конец сентября — октябрь) в честь исхода из Египта, названный по ивовым шатрам, в которых жили во время странствия по пустыне, связан с сельскохозяйственным циклом.

[4] В соответствии с древней традицией, у друидов человеческие жертвоприношения совершались при полной луне, с использованием ивовых корзин и кремниевых ножей с лезвиями в виде ивовых листьев (Грейвс 1998: 194). Этой традиции соответствует отмеченная В. Н. Топоровым практика ивовых обрядов — высаживать иву «на кладбище как символ преодоления смерти и использовать в ритуалах, имеющих целью увеличение плодородия и жизненной силы» (Топоров 1980: 396). Ср. исследование хеттских ритуалов, связанных с *ивой-eia-* (Иванов, Топоров 1974: 35–36).

inslav

Также необходимо поставить вопрос о бинарных оппозициях, связанных со священным древом. С одной стороны, при беглом обзоре Фесмофорий очевиден женский приоритет праздника: женщины для его проведения собирались в особом храмовом помещении, куда мужчинам вход был запрещен. Однако священный характер почитания дерева всегда обусловлен дуальной, жреческо-жертвенной природой. Если женская составляющая ивы вполне очевидна, мужская требует более пристального взгляда. В науке первым к этому вопросу обратился М.Детьен, проведя параллели между Фесмофориями и Адониями. Оба эти праздника объединяет миф об Адонисе, прекрасном юноше, с момента своего рождения (из ствола мирры) ставшем предметом обожания сразу двух богинь — Афродиты и Персефоны; их спор из-за него (вспомним шумерский аналог триады Инанна–Думузи–Эрешкигаль) привел к преждевременной гибели Адониса от дикого *вепря*.

В сущности, *поросенок* на Фесмофориях — это и есть *Адонис*, умирающий, съедаемый и возрождаемый к новой жизни. Аналогии можно проследить в скандинавской мифологии (вепрь Сехримнир), а также в кельтской (например, поросенок бога Дагде и др.) — боги охотятся, ловят поросенка/вепря, съедают на пиру, а на следующий день он возрождается вновь, и все повторяется. Исследователи кельтской мифологии нередко проводят параллели между греческим Адонисом и кельтским Диармайдом. В менее явном виде ритуал принесения в жертву зооморфного бога содержится в греческом мифе о Мелеагре, где участвует Калидонский вепрь.

Возвращаясь к Фесмофориям, отметим, что помимо Деметры и Персефоны на них почитались и другие боги — Дионис, музы, а также Аполлон, Артемида, Лето и Гермес (Arph. Thesm. 103, 283, 949). Характерны связанные со священной «вербеной» эпиклезы мужских богов, прославляемых на Фесмофориях: Дионис Вакх — Ἐλυγεύς (ἐν λύγῳ), Асклепий (сын Аполлона) — Ἀγνίτας (Paus. III. 14. 7). Они показывают, что и Дионис, и Аполлон/Асклепий — древесные «вербеновые» боги, убитые и вновь возрожденные. Есть соответствующая эпиклеза и у Гермеса, в греческой мифологии первого бога, совершившего убийство и осужденного, Πολύγιος (πολύ λύγιος).

inslav

б) Брачный аспект новогоднего ритуала выявляется в торжествах в честь Геры на о. Самос, где ива-лигос была центром религиозно-культовой жизни. Во времена Павсания (автора Описания Эллады — каталога греческих святынь II в. н. э.) эта ива, еще «целая и покрытая листвой», считалась древнейшей из священных деревьев Эллады (Paus. VIII. 23. 5):

> ...καταριθμήσασθαι δεῖ με ὁπόσα δένδρα σῶα ἔτι καὶ τεθηλότα λείπεται, πρεσβύτατον μὲν ἡ λύγος ἐστὶν αὐτῶν ἡ ἐν τῷ Σαμίων πεφυκυῖα ἱερῷ Ἥρας...
>
> ...перечислить следует мне, сколько деревьев цело еще и цветы с листвой оставляет, старейшей же *ива-лигос* является среди них, что в Самосском растет святилище Геры...

Согласно местному преданию, под ивой-лигос у реки Имбрассос родилась Гера; в связи с этим здесь в середине лета проводились празднества в ее честь. Главным был ритуал сакрального купания: так богиня восстанавливала девственность (= возрождалась) и осуществляла священный брак с Зевсом. Ритуал иерогамии скрыт в мифе о ἴϋνξ: Юнкс[5], внушившую Зевсу желание обладать юной Ио, Гера превращает в птицу с тем же именем (вертишейка, *Iunx torquilla L.*), чтобы использовать ее помощь для любовного приворота в дальнейшем. Здесь явно прослеживается изначальное единство богини-птицы (Геры/Ио/Юнкс), вступающей в священный брак со своим паредром. Соответственно в ветвях ивы и находились гнезда вертишейки, которая, согласно Р. Грейвсу, выступала как «оргиастическая птица богини <...> или подруга кукушки».

[5] *Iunx* — дочь Пейто, Убеждения, или нимфы Эхо, представляли в образе вертишейки — птицы многоцветной, с броским оперением. Своим постоянным движением, которое подчеркнуто мерцанием ее перьев, а также резкостью крика, подобного звуку поперечной флейты, вертишейка — само воплощение движения и звука. Афродита прикрепила вертишейку крыльями и лапками шнуром к четырем отверстиям колеса, чтобы приворожить Медею к Ясону. Юнкс — круглый диск с пропущенным через 4 отверстия шнуром — испускал глубокие звуки, словно крики «птицы безумия» (Detienne 1977: 98–101).

inslav

На практике празднества отправлялись при участии ксоана Геры, хранившегося в одном из древнейших эллинских храмов (датируется X в. до н. э. или же рубежом IX–VIII вв. до н. э.); это был «стофутовый» — гекатомпедон, возведенный неподалеку от отдельно стоявшего большого каменного алтаря, выстроенного у священной ивы. В момент праздничных действ ксоан Геры внезапно исчезал из святилища, затем разыскивался и торжественно водворялся на место. К счастью для ученых, именно этот ксоан, уникальный памятник ранней скульптуры, сохранился до настоящего времени. Он представляет собой деревянную статуэтку богини, высотой 28 см, которая фиксировалась благодаря шипу. Богиня с восточными чертами лица представлена в иератической позе, строго фронтальной, в подпоясанном хитоне и с высоким калафом поверх сложной прически[6]. Согласно культовой легенде, изложенной Менодотом, ксоан Геры Самосской однажды ночью был похищен из храма карийскими пиратами, а утром жители обнаружили ужасную для них пропажу и бросились на поиски, увенчавшиеся успехом, — ксоан был найден в реке запутавшимся в ветвях склонившейся над ним ивы; затем прибыла жрица, омыла святыню и отнесла ее в храм. Праздничный ритуал на Самосе включал эти три фазы, отнесенные В. Буркертом к типичным для ритуала конца/начала года: исчезновение объекта почитания ночью, обнаружение утром, возвращение ксоана вместе с ветвями ивы-lygos (Burkert 1979: 129). В. Буркерт отметил также, что вообще праздники в честь Геры — это не просто радостное свадебное торжество, а действо кризисного характера, когда повергаются установленные нормы и порядки, и все усугубляется исчезновением самой богини, как это видно на примерах праздников в Беотии и на Самосе (Burkert 1985: 134).

в) Особенно выразительно жертвенно-жреческая сущность ивы-лигос проявлялась на празднике в честь Артемиды Ор-

[6] Следует упомянуть, что так же, как Э. Зимон и Р. Хампе подчеркивали в самосском искусстве анатолийское влияние, так и В. Буркерт выделил в праздничных ритуалах Самоса анатолийскую основу, выраженную не только в иконографии скульптуры, но и в местных ее названиях, свидетельствующих о протохаттском словообразовании (Hampe, Simon 1981: 230; Burkert 1979: 132).

inslav

фии в Спарте, в святилище Λιμναῖον (Болото). Спартанцы утверждали, что именно здесь, а не у афинян в Бравроне или у каппадокийцев, хранился ксоан — деревянная статуэтка Артемиды Таврической (Paus. III. 16. 7–11):

> καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὑρέθη, περιειληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρθόν.
>
> Ее же называют не только Орфией, но и Лигодесмой, так как она была найдена в кусте ив-лигос, и ветви ивы-лигос, охватившие ее, держали статую прямо.

Но, несмотря на явные параллели между самосским ксоаном Геры в ивовых ветвях и спартанским ксоаном Артемиды Лигодесмы, у последней есть ряд черт, акцентирующих ее жертвенно-жреческую природу. По свидетельству Павсания, отправление культа Артемиды Орфии требовало человеческой крови, но при Ликурге прежние человеческие жертвы были заменены бичеванием юношей-эфебов. При этом присутствовала жрица, державшая ксоан вертикально, т. е прямо (ср. ортостат = мировая ось), так что он выступал искусственным аналогом антропоморфного божества (представляемого жрицей). Это действо — διαμαστίγωσις — стало, по существу, обрядом инициации, перехода юношей во взрослую жизнь с правом на брак. Скорее всего, бичевание эфебов проходило при помощи ветвей ивы-лигос.

Аналоги прослеживаются в обряде «вербного хлестания» у славянских народов и в Германии: «верба бела бьет за дело, верба красна бьет напрасно» (рус.), «не я бью — вэрба бье» (белорус.), *Schlag mit Lebensrute* (Mannhardt 1875: 251), ср. также «лазарские обходы» в Сербии (изгнание змей, мышей, жаб, блох и т. д.).

По существу везде в Греции ива — ἰτέα, ἑλίκη, λύγος — фигурирует в новогоднем ритуале (летние Гереи на Самосее, летние же Адонии, осенние Фесмофории). Через поминаемое поэтами «бесплодие» ивы подчеркнут древний исконный приоритет цветка — цветущие ветви ивы (ср. таллофория — ношение цветущей ветви в греческих обрядах, в том числе в связи с погребением и рождением) обозначают момент перехода от

inslav

старого к новому; и теперь это сохранено в обрядах погребения и сватовства/брака (квитку из ветвей вербы дарили словацкие невесты женихам при встрече и в особые дни — в Лазареву субботу, 1 неделю после Пасхи, 1 мая, Иванов день, Рождество). В мифе и ритуале Греции ива связывает брачные пары, такие как аркадская Медведица и Зевс, Орфей и Эвридика/Персефона, Музы Геликона и Аполлон, Адонис и Афродита/Персефона, Гера и Зевс, Артемида/Медведица и спартанские эфебы. Таким образом, она соединяет в ритуальные моменты обе половины разделенного и воссоздаваемого космоса.

Литература

Анненков 1859 — *Н. И. Анненков.* Ботанический словарь. СПб., 1859 (1878).

Грейвс 1998 — *Р. Грейвз.* Белая богиня. Пер. с англ. М., 1998.

Жизнь растений 1981 — Жизнь растений. Цветковые растения / Под ред. А. Л. Тахтаджяна. М., 1981. Т. 1. Ч. 2.

Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Топоров 1980 — *В. Н. Топоров.* Древо жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия / Под ред. С. А. Токарева. Т. 1. М., 1980.

Burkert 1979 — *W. Burkert.* Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley, 1979.

Burkert 1985 — *W. Burkert.* Greek Religion / Transl. from German by John Raffan. Harvard U. P., 1985.

Detienne 1977 — *M. Detienne.* The Garden of Adonis: Spices in Greek Mythology. New York, 1977.

Hampe, Simon 1981 — *R. Hampe, E. Simon.* The Birth of Greek Art. From the Mycenaean to the Archaic Period. Oxford U. P.; New York, 1981.

Mannhardt 1875 — *W. Mannhardt.* Wald- und Feldkulte. Teil I. Berlin, 1875.

Nilsson 1906 — *M. P. Nilsson.* Griechische Feste von religioser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. Leipzig, 1906.

inslav

Н. Г. Голант
(Санкт-Петербург, Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

Duminica Floriilor и мифологические представления румын о вербе

Наиболее распространенные наименования этого праздника у румын — *Floríile* и *Dumínica Floríilor*. Термин *Floriile* представляет собой прилагательное множественного числа женского рода от *floríu* 'цветущий, распустившийся, полный цветов' (Dicţionarul explicativ 1998: 386), в качестве названия праздника — в именительном падеже — употребляется с определенным артиклем множественного числа женского рода *le*. Термин *Dumínica Floríilor*, соответственно, можно перевести как 'Воскресенье цветущих' или 'Воскресенье расцветших'.

Растением, играющим основную роль в обрядности этого дня у румын, является верба. В работах румынских исследователей, цитирующих рассказы информантов, упоминаются такие наименования этого растения, как *sálcie* (повсеместно), реже — *răchítă* (Олтения — Вылча; Трансильвания — Алба, Бистрица-Нэсэуд, Хунедоара), *sálcă* (Олтения — Мехединць, Олт; Трансильвания — Хунедоара), *lózã* (Трансильвания — Клуж), *ióvă* (Молдова — Бакэу, Васлуй; Буковина — Ботошань, Сучава) (Sărbători 2001: 292; Sărbători 2003: 293–294; Sărbători 2004: 330). Термины, обозначающие виды растений рода Salix в румынских названиях, как и в русских, довольно неустойчивы. Термином *sálcă*, как правило, обозначается ива белая (Salix alba), тогда как терминами *sálcie* и *răchítă* могут обозначаться разные растения семейства ивовых (Dicţionarul explicativ 1998: 943, 888). Шишечки вербы у румын чаще всего именуются *mâţâşoáre* 'кошечки' — Олтения, Трансильвания, или *mâţâşóri* 'котятки' — Трансильвания, Буковина, Молдова

inslav

(Sărbători 2001: 292; Sărbători 2003: 293–294; Sărbători 2004: 330). Ветка вербы может называться *mâță* 'кошка' (Трансильвания — Алба) (Sărbători 2003: 293–294). В тексте из округа Вылча (Олтения) встретился термин *mieluşéi* 'ягнята, барашки' (Sărbători 2001: 292).

Повсеместно у румын распространен обычай в Вербное воскресенье нести ветки вербы в церковь и святить их. Затем освященные ветки приносят домой. Их могут помещать в различных местах — на окна (Трансильвания — Хунедоара, Сибиу; Буковина; Молдова — Яссы, Нямц, Вранча, Галац), за икону (Олтения — Долж, Горж, Вылча, Мехединць, Олт; Мунтения — Бузэу; Трансильвания — Муреш, Сэлаж; Молдова — Бакэу, Васлуй, Нямц, Вранча; Буковина — Ботошань; арумыны Добруджи), на дверь (Олтения — Долж, Горж; Трансильвания — Харгита, Сэлаж; Молдова — Васлуй; арумыны Добруджи), на стены дома (Буковина — Сучава; арумыны), на потолочную балку (Трансильвания — Бистрица-Нэсэуд, Клуж), на стреху (Олтения — Вылча, Молдова — Яссы, Васлуй; Буковина — Ботошань, Сучава) или на опорные столбы дома (Олтения — Горж; Молдова — Васлуй), на ворота (Олтения — Долж, Горж, Олт, Вылча; Трансильвания — Алба, Бистрица-Нэсэуд, Клуж, Ковасна, Хунедоара, Муреш, Сэлаж, Сибиу; Молдова — Бакэу, Галац, Нямц, Яссы, Васлуй; Буковина — Ботошань, Сучава; арумыны Добруджи), у входа в помещения для скота (Трансильвания — Алба, Сибиу) или в самих этих помещениях (Олтения — Долж, Трансильвания — Хунедоара; арумыны Добруджи), в амбаре (Трансильвания — Хунедоара), на телегу или воз (Олтения — Долж), а также в саду (Олтения — Долж; Горж, Олт, Вылча), на винограднике (Олтения — Горж), в огороде (Олтения — Горж), в посевах конопли (Олтения — Вылча) (Sărbători 2001: 292; Sărbători 2003: 293–294; Sărbători 2004: 330; Niculiță-Voronca 2008: 340; Țîrcomnicu 2004: 146–147; полевые материалы А. А. Плотниковой и автора из коммуны Половраджь округа Горж, Олтения, 2009 г.). По некоторым сведениям, на ворота или на опорные столбы дома (Олтения — Долж, Горж, Олт; Трансильвания — Сибиу; Молдова — Галац, Нямц, Яссы, Васлуй; Буковина — Ботошань, Сучава) или, в некоторых случаях, на окна (Трансильвания — Сибиу; Молдова — Вранча) или в хлев (Трансильвания — Сибиу) могли помещать и неосвящен-

inslav

ные ветки вербы (Sărbători 2001: 292; Sărbători 2003: 293–294; Sărbători 2004: 330). Икону чаще украшали освященными ветками (Олтения — Долж, Горж, Олт; Трансильвания — Муреш; Молдова — Бакэу, Яссы, Нямц, Васлуй, Вранча; Буковина — Ботошань, Сучава), хотя встречаются и исключения из этого правила (Молдова — Бакэу, Васлуй, Нямц, Вранча; Буковина — Ботошань) (Sărbători 2001: 292; Sărbători 2003: 293–294; Sărbători 2004: 330). Ветки вербы, которыми украшали ворота, могли быть перевязаны красными нитками (Олтения — Долж) (Sărbători 2001: 292). Нередко встречаются сведения, согласно которым в день самого праздника вербой украшали окна, а затем эти же ветки хранили за иконой до следующего Вербного воскресенья.

Дверные столбы, плодовые деревья и т. д. могли украшать не просто ветками, а венками из вербы (Олтения — Долж; Банат) (Sărbători 2001: 292; устное сообщение Николеты Мушат и Корины Попы, аспиранток факультета филологии, истории и теологии Западного университета Тимишоары). Многие горожане в настоящее время вешают венки из освященных веток вербы на дверные ручки в своих квартирах (Тимишоара, устное сообщение Николеты Мушат и Корины Попы). У ворот и в саду ветки вербы могли также втыкать в землю, чтобы они пустили корни (Олтения — Горж, Мехединць) (Sărbători 2001: 292).

Чаще всего этот обычай мотивируется стремлением защититься от неблагоприятных погодных явлений — **от грозы**, **бури**, **града**. Румынский этнограф и фольклорист начала XX в. Г. Ф. Чаушану даже назвал вербу «народным громоотводом» (Ciauşanu 2001: 197). В ряде случаев освященную вербу сохраняют в доме и в случае надобности выполняют с ее помощью какие-либо магические действия, например, жгут ее во время бури или грозы (Олтения — Вылча, Мунтения — Бузэу) или кропят ею помещения — также для защиты от грозы или бури (Олтения — Вылча) (Sărbători 2001: 292; полевые материалы А. А. Плотниковой из с. Сэрата-Монтеору округа Бузэу, Мунтения, 2007). Румынские обряды, направленные на защиту от бури, грозы, града, в которых используются вербные ветки, сохранившиеся с Вербного воскресенья, сходны с теми, что распространены у южных, восточных и западных славян (Толстой, Усачева 1995: 333–336).

inslav

Вербу, сохраненную с Вербного воскресенья, держали за иконой «ради благополучия пчел» (к сожалению, неизвестно, из какой местности происходят эти сведения) (Credinţe 2000: 236).

Иногда встречается более общая мотивация обычая украшать жилище и хозяйственные постройки вербой: «Помещали освященную вербу на ворота, чтобы год прошел хорошо» (Олтения — Долж, Горж), «ради благополучия дома» (Олтения — Вылча), «вербу, освященную в день *Florii*, помещали в доме, чтобы она защищала от зла» (Олтения — Долж) (Sărbători 2001: 292). У румын Буковины было зафиксировано представление о том, что верба, принесенная из церкви в день *Florii*, является единственным средством для защиты от дьявола (Niculiţă-Voronca 2008: 340).

Размещение вербных веток или венков в садах (на плодовых деревьях или рядом с ними), на виноградниках или в огородах объясняли стремлением защитить растения от бури (Олтения — Горж, Олт) и града (Олтения — Горж), а также стимулированием плодородия (Олтения — Долж) или желанием избавиться от вредителей (Буковина) (Sărbători 2001: 292; Niculiţă-Voronca 2008: 340).

Верба, принесенная в дом на *Dumínica Floriílor*, используется также в различных магических практиках, целью которых является **сохранение или приобретение здоровья людьми или домашними животными**. Так, существует обычай обрядового хлестания освященной вербой. В частности, на Буковине был зафиксирован обычай, согласно которому хозяин дома, вернувшись в этот день из церкви, бьет жену, а затем детей ветками вербы по спине со словами: «Живи много лет!» (*Să trăiéşti, la múlţi áni!*) (Niculiţă-Voronca 2008: 340). На Буковине же зафиксирован другой вариант этого обычая — детей ударяли вербовыми ветками со словами: «Не я тебя бью, а верба, чтобы ты не забыл, что через неделю Пасха» (*Nu te pălésc éu / ci mâţişoárele, / ca să nu uíţi, / că de ázi íntr-o săptămână e Páştele*) (Niculiţă-Voronca 2008: 340). Румыны Буковины вербными ветками, сохранившимися с этого дня, выгоняли корову на пастбище (Niculiţă-Voronca 2008: 340). Нужно отметить, что обычай обрядового хлестания на Вербное воскресенье у румын известен именно на Буковине, где они

inslav

проживают по соседству со славянами. У славян этот обычай распространен достаточно широко — он встречается у восточных славян, у чехов и поляков, а также у сербов Баната (Толстой 1995: 336–338). Известен на территории Румынии и обычай кропить домашний скот заговоренной водой с помощью вербных веток, принесенных из церкви в Вербное воскресенье (у арумын Добруджи) (Ţîrcomnicu 2004: 146–147).

На Буковине была зафиксирована также рекомендация, согласно которой, возвращаясь в этот день из церкви, следовало съесть три «барашка» (рум. *mâţâşoáre* — 'кошечки') вербы, чтобы в течение года не страдать от лихорадки или от болезней горла (Niculiţă-Voronca 2008: 340). Сходный обычай — съедать девять вербовых почек, чтобы не было лихорадки и не болели зубы, известен у белорусов Полесья (Толстой, Усачева 1995: 333–336).

В некоторых областях Румынии считалось, что если в день *Florii* ходить опоясанным вербой, которую предварительно носили в церковь, то можно уберечься от болей в пояснице, в частности, во время жатвы (Credinţe 2000: 236; Ghinoiu 2001: 163). Обычай опоясываться вербой известен также у сербов, в частности, в таких местностях, как Шумадия (в Вербное воскресенье), Ресава, Пчиня, Високо (на Юрьев день). В Ресаве и Пчине это делали с целью сохранения или приобретения здоровья, в Шумадии и Високо — для обеспечения плодовитости (женщины) (Evseev 2001: 169–170; Толстой, Усачева 1995: 333–336).

В румынских фольклорных текстах верба ассоциируется с **культом Богородицы**. В некоторых местностях Румынии существует представление о том, что грешно ломать и рубить вербу, так как она посвящена Божьей Матери (Олтения — Вылча, Мунтения — Илфов). В округах Вылча (Олтения) и Илфов (Мунтения) бытует следующая легенда: «Когда Божья Матерь искала распятого Иисуса, ее путь проходил через ручей и не было ни брода, ни моста, чтобы перейти его. Тогда верба наклонилась и образовала мост через ручей, чтобы могла пройти Пречистая. И тогда благословила ее Божья Матерь, и сказала ей: „Будь благословенна отныне и впредь, и там, где упадет твоя ветка, пусть она примется!“. И с тех пор верба такая святая». Согласно другому варианту этой легенды, «Матерь божья

inslav

благословила ее [вербу], чтобы ее носили в церковь, чтобы ее святили священники и чтобы люди опоясывались ею от боли в спине во время жатвы» (Olteanu 2001: 609–610).

В другом рассказе говорится, что Матерь Божья благословила вербу, потому что та создала тень, чтобы младенец мог заснуть под ней, а тополь шелестел листвой, поэтому он был проклят, чтобы у него всегда дрожали листья (Ciauşanu 2001: 197).

Также распространена ассоциация вербы с женщиной, девушкой, с женственностью, с женским началом. Одним из примеров этого может служить румынская поговорка «Девушки — как ракиты, где их поместишь, там они и примутся» (*Copílele sînt ca răchítele, únde le púi, acólo prind*) (Evseev 2001: 169–170).

У румын в Западных Горах (рум. *Munţii Apuseni*) в прошлом практиковался обычай, именуемый *cununía la sálcă* 'венчание у ивы'. Если незамужняя девушка была беременна, ее вели к плакучей иве, около которой совершался ритуал символического брака. Этот ритуал, с одной стороны, должен был обеспечить реинтеграцию девушки в семью и сельскую общину, а с другой — обеспечить ей и ее будущему ребенку покровительство дерева, символизировавшего жизненную силу (Evseev 2001: 169–170). [В этой связи можно упомянуть также румынские наименования внебрачного ребенка — *copil din flori* — букв. 'дитя из цветов', *tufói* (внутренняя форма «кустарник»)[1], а также широко распространенное представление, согласно которому внебрачные дети вырастают более здоровыми, умными и удачливыми, нежели остальные.] Ср. также рус. выражение «венчаться вокруг ракитова куста».

К Вербному воскресенью у румын, как и к ряду других праздников в начале весны или в начале года, приурочены гадания о благополучии этого самого года. Гадания этого праздника обычно так или иначе связаны с вербой.

Встречаются, например, гадания по числу «барашков» на вербе о том, насколько благополучным будет текущий год. Так, жители округа Бистрица-Нэсэуд в Трансильвании счи-

[1] Термин записан автором в коммуне Поноареле (жудец Мехединць, Олтения).

inslav

тали, что у того, у кого больше «барашков» на вербе, принесенной из церкви, летом будет больше стогов сена (Sărbători 2003: 293–294). В округе Алба (Трансильвания) по числу «барашков» на вербе, принесенной из церкви на *Duminica Floriilor*, предсказывали, сколько голов скота будет у того, кто ее принес (Sărbători 2003: 293–294). В том же округе Алба считалось, что человеку осталось жить столько лет, сколько почек на вербе, которую он принес из церкви, причем нераскрывшиеся почки обозначали несчастливые годы (Sărbători 2003: 293–294).

На Буковине полагали, что если на ветках вербы, которую человек, состоящий в браке, несет из церкви, будет четное число «барашков», то ближайший год он еще проведет вместе со своим супругом, если же нечетное, то в течение года овдовеет (Niculiță-Voronca 2008: 340). Гадание о смерти близких по вербным веткам бытовало и у сербов Баната, однако оно было приурочено к Юрьеву дню (Толстой, Усачева 1995: 333–336).

В продолжение темы смерти нужно упомянуть о том, что у румын в ряде местностей было принято украшать ветками вербы не только дома, хозяйственные постройки и плодовые деревья, но и **кладбища**, **могилы**, **могильные кресты**. Этот обычай зафиксирован, в частности, в Олтении (Долж, Горж) и Трансильвании (Алба, Бистрица-Нэсэуд, Брашов, Клуж, Муреш) (Sărbători 2001: 292; Sărbători 2003: 293–294). В некоторых случаях он был приурочен не к Вербному воскресенью, а к Вербной, или Лазаревой, субботе. Так, у жителей некоторых сел округа Брашов (южная Трансильвания) в этот день, который именовался здесь *Sâmbăta Floriilor* (букв. ‘суббота цветущих’), каждый приносил на могилы покойных родственников две-три ветки вербы (Sărbători 2003: 293–294). В некоторых селах округа Сибиу в Трансильвании на Вербное воскресенье женщины после церковной службы втыкали в землю кладбища освященные ветки вербы и зажженные свечи и пели песни о смерти (Sărbători 2003: 293–294). Оставляли освященные ветки на кладбище и славяне — белорусы, поляки, украинцы в западных регионах Украины, словаки, болгары Добруджи (Толстой 1995: 336–338).

В развитие сюжета о связи вербы со смертью, с миром мертвых можно процитировать румынскую песню-плач по

inslav

умершему, которая была записана в селе Рунку в округе Горж (Олтения). Эта песня представляет собой своеобразное напутствие для умершего. Здесь цветущая верба также ассоциируется с Богородицей, указывающей душе верную дорогу:

Haide, bre, nainte,	Давай вперед,
Nainte să mergi,	Вперед иди,
Unde mai vedea	Где увидишь
Rachită-nfloritä,	Расцветшую ракиту,
Nu este rachita,	(Знай, что) это не ракита,
Ci e Maica Sfânta,	Это святая Матерь,
Ei să-i îngenunci,	Встань перед ней на колени,
Poala s-o i-o pupi,	Поцелуй ее подол,
De ea să-e rogi,	Спроси ее,
Pe unde să te dai	Куда тебе направиться,
Ca să ajungi în Rai...	Чтобы попасть в рай...

(Ghinoiu 2001: 160)

У румын встречаются, однако, и тексты, в которых верба предстает как **«злое» дерево**. В этих текстах также фигурируют Богородица, Христос или другие святые. Так, в некоторых заговорах от сглаза (нужно сказать, что в румынских заговорах от сглаза очень часто упоминается Богородица) рассказывается о том, как Богородица прокляла вербу за то, что та отказалась сообщить ей, где прячутся те, кто навел сглаз:

— Bună ziua Salcie!	— Добрый день, Верба!
— Mai şezi, Maica Domnului, jos.	— Присядь, Матерь Божья.
— N-am venit să şez,	— Я пришла не для того, чтобы сидеть,
— Am venit să te întreb, de deochetori...	— Я пришла спросить тебя о тех, кто сглазил...
<...>	<...>
— N-am văzut, n-am auzit!	— Я не видела, я не слышала!
— Dar-ar Dumnezeu	— Так дай Боже
Să înfrunzeşti,	Тебе цвести,
Să nu rodeşti,	Но не давать плодов,
Poame din tine nimeni să nu mănânce, Salcie!	Чтобы твоих плодов никто не отведал, Верба!

(Ghinoiu 2001: 163)

inslav

У румын Буковины известна следующая легенда: «Как есть люди — грешники, так и деревья, и животные; так и верба проклята не расти; потому что ни одно дерево не входило под ногти Господа, когда его мучили жиды (*jidánii*); ведь они были поставлены вбивать ему деревянные гвозди под ногти, и гвозди из любого дерева ломались, и только вербные гвозди вошли под ногти Христа. И с тех пор верба проклята быть только кустарником, потому что большой она не вырастает» (Niculiță-Voronca 2008: 340).

Согласно другой буковинской легенде, «верба была большим деревом, но из вербы был сделан крест Христа, и Господь проклял ее, чтобы она не росла высокой» (Niculiță-Voronca 2008: 340). Эта легенда сходна с теми, что бытуют у поляков в Вармии и на Мазурах (Толстой, Усачева 1995: 333–336).

На Буковине, в округе Ботошань, была записана легенда о святом Георгии, проклявшем вербу (как известно, обрядность дня св. Георгия у румын также характеризуется использованием зеленых веток в апотропеических целях):

«Святой Георгий, идя в свой день среди ракит, споткнулся. Ракита сказала ему, что он пьян, и тогда святой Георгий проклял ее, чтобы единственным днем, когда она может кому-нибудь понадобиться, был его день» (Brill 2005: 184–185).

В румынской Молдове существует и легенда о святой по имени Флоаря, которая накануне дня св. Георгия била зиму веточками распустившейся вербы, чтобы зима уходила (Niculiță-Voronca 2008: 340). Нужно отметить, что женское имя Флоаря (букв. «цветок») или Флорика и мужское имя Флоря широко распространены среди румын, и их обладатели празднуют именины в Вербное воскресенье[2].

В то же время, наряду с представлениями о связи вербы с Богородицей и святыми, у румын (на Буковине) известно представление о том, что верба принадлежит черту (Niculiță-Voronca 2008: 340). Это представление также находит па-

[2] В этот день отмечают именины люди и с другими «цветочными» именами — Флорин, Флориан, Флорина, Флорентина, Виорел, Виорика (от *vioreá* 'фиалка'), Виолета, Крин, Крина (*crin* 'лилия'), Камелия, Лэкрэмиоара (*lăcrămioáră* 'ландыш'), Нарчис, Нарчиса, Далия (*dálie* 'георгин'), Брындуша (*brândúşă* 'подснежник'), Маргарета, Кризантема, Замбила (*zambílă* 'гиацинт'), Ясмина, Розалия, Роза и др.

inslav

раллели в ряде славянских традиций — сербской (боснийской), польской, белорусской (Толстой, Усачева 1995: 333–336).

Итак, румынские представления о вербе, так же как и славянские, являются амбивалентными — верба символизирует и жизнь, и смерть, и добро, и зло, связана и со святыми, и с дьяволом.

Литература

Толстой, Усачева 1995 — *Н. И. Толстой, В. В. Усачева.* Верба // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.

Толстой 1995 — *Н. И. Толстой.* Вербное воскресенье // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.

Brill 2005 — *T. Brill.* Tipologia legendei populare româneşti. 1. Legenda etiologică. Bucureşti, 2005.

Ciauşanu 2001 — *Gh. F. Ciauşanu.* Superstiţiile poporului roman. Bucureşti, 2001.

Credinţe 2000 — Credinţe şi superstiţii româneşti după Artur Gorovei şi Gh. F. Ciauşanu. Bucureşti, 2000.

Dicţionarul explicativ 1998 — Dicţionarul explicativ al limbii române. Bucureşti, 1998.

Evseev 2001 — *I. Evseev.* Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale. Timişoara, 2001.

Ginoiu 2001 — *I. Ghinoiu.* Panteonul românesc. Bucureşti, 2001.

Niculiţă-Voronca 2008 — *E. Niculiţă-Voronca* Datinele şi credinţele poporului român. Vol. II. Bucureşti, 2008.

Olteanu 2001 — *A. Olteanu.* Calendarele poporului roman. Bucureşti, 2001.

Sărbători 2001 — Sărbători şi obiceiuri. Vol. I. Oltenia. Bucureşti, 2001.

Sărbători 2003 — Sărbători şi obiceiuri. Vol. III. Transilvania. Bucureşti, 2003.

Sărbători 2004 — Sărbători şi obiceiuri. Vol. IV. Moldova. Bucureşti, 2004.

Ţîrcomnicu 2004 — *E. Ţîrcomnicu.* Identitate românească sud-dunăreană. Aromânii din Dobrogea. Bucureşti, 2004.

inslav

А. А. Плотникова
(Москва, Институт славяноведения РАН)

Вербная (Лазарева) суббота: вегетативный код в девических обходах у балканских славян*

Обряд, называемый у македонцев и болгар *лазарки*, у сербов *лазарице* (*лазарће*), совершается девушками в день св. Лазаря, то есть на Вербную субботу; он известен в восточной части Южной Славии, а именно — у балканских славян. Девушки, одетые в народные костюмы, обходят дома с танцами и песнями, в которых высказывают благопожелания хозяевам, за что получают вознаграждение: яйца, муку, крупу (подробнее см. СД 3: 76–78). «Лазарки — лазарице» фиксируются на всей территории расселения балканских славян, включая центральную Сербию и частично северо-восточную Боснию.

На этнолингвистической карте (Плотникова 2004: 496) обряд представлен вместе с Троицкими «королевскими обрядами» (серб. *краљице*), поскольку некоторые типы «воинствующих» «лазарок», близкие сербскому обряду «краљице», сохранились в с.-вост. Болгарии (*буенец*, *буенек*) и северной Македонии. Девушки, исполнявшие мужские роли (*лазари*), надевали мужские головные уборы и соответствующую обувь, подпоясывались специальным ремнем для ношения оружия. Например, в кумановских селах (Македония) главная участница процессии (*лазарка* или *лазар*) была одета в мужское платье и вооружена (Младеновски 1973: 233). Наличие раститель-

*Авторская работа выполнена при поддержке фундаментальной Программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

inslav

ных атрибутов в «королевских» и «лазарских» обрядах (цветы как часть костюма, венки на головах девушек, ветки вербы в руках исполнительниц)[1] также поддерживает функциональное и структурно-содержательное пересечение этих двух обрядов *краљице — лазарице* (подробнее об этом: Плотникова 1998: 499–502; Плотникова 2004: 137–141).

Некоторые особенности в исполнении обряда «лазарки — лазарице» наблюдаются в восточной Фракии и природопских областях, где накануне праздника делали куклу «Лазаря» или «Лазарки» из тряпок и крестовины прялки с намотанной на нее женской одеждой. Девочка-сирота несла куклу в руках, четыре ее сверстницы двигались рядом и пели «лазарские» песни. Куклу обрызгивали водой или опускали в колодец. В подобных ритуально-магических действиях ясно прослеживаются черты вызывания дождя, известные в иных балканских обрядах — серб., болг., макед. *додола* и под., болг., макед., в.-серб. *пеперуда* и под. (подробнее см. Плотникова 2004: 141–145, 510–523). В целом, контаминации рассматриваемых девичьих обходов с обрядом вызывания дождя *додола, пеперуда* характерны для разных сербских (северо-восточная Босния, южная Сербия и др.) и болгарских регионов (Средние и Восточные Родопы).

Время проведения обряда «лазарки — лазарице» устойчиво в разных региональных традициях. Подготовка к обходу начинается с середины Великого поста: в праздничный день (например, в день Сорока мучеников) девушки собираются в группы и под руководством опытной женщины приступают к разучиванию песен. Сам обряд исполняется в субботу накануне Вербного воскресенья (серб., макед., болг.); в ряде сербских регионов — в пятницу; в некоторых болгарских регионах «лазарки» продолжают ходить и в Вербное воскресенье (например, в центральной Болгарии — Карнобатском крае и др.).

Обряд носит характер инициации, на что указывают болгарские и сербские свидетельства о том, что ни одна из девушек не смела избегать участия в обряде; например, сербы Лесковацкой Моравы верили, что в противном случае она бу-

[1] См., например БХ: 311 .

inslav

дет «на том свете» носить лягушкам воду (Ђорђевић 1958: 238). В регионе Горня Пчиня южной Сербии считалось, что девушка должна быть «лазарицей» три года: сначала как «последняя» в группе (серб. *задњица*), затем — «первая» (серб. *предњица*), и в третий раз как «мужской» или «женский» *лазар* (т. е. главная в процессии), иначе с ней случится несчастье (Недељковић 1990: 136). По болгарским представлениям, только участвовавшая в обряде девушка может ожидать сватов и выйти замуж. Известно также общеболгарское представление о том, что девушка, участвовавшая в обряде «лазарки», не может стать предметом домогательств летающего змея и не будет им похищена (ЕБ: 119).

Свадебная символика обряда подчеркивается нарядом «лазарок»: например, в Софийском крае чем старше девушка-«лазарка», тем больше элементов свадебного наряда в ее костюме (Соф.: 248). В песнях «лазарок» часто преобладают любовные и брачные мотивы, для которых характерна символика распустившегося цветка (розы, тюльпана и т. п.), созревшего плодового дерева и т. п., например: «Черешица род родила, от рода се поломила...» [Черешенка плоды уродила, от плодов надломилась...] (Соф.: 249).

В семантике обряда прослеживаются и ярко выраженные архаические компоненты. Продуцирующим и апотропеическим смыслом наделялся танец «лазарок» (там, где он разрешался несмотря на Великий пост). Движение, «витье», кружение (медленное или быстрое) должно было благотворно повлиять на урожай, завязь плодов, приплод скота и роение пчел (что отражают также и мотивы «лазарских» песен). Во время исполнения танца никто не смел останавливаться, иначе бы «посевы перестали расти» (Зечевић 1983: 71). В Кюстендилском крае (западная Болгария) девушки «лазарки», наряженные как невесты (считавшиеся «самыми плодовитыми»), по выходе из села специально проходили через зазеленевшее поле (что в другое время запрещалось) и пели: «Там, где мы прошли, зародилось, народилось» (Арнаудов 1943: 85). В восточной Сербии, в окрестностях Заечара, участницы обряда «пели, чтобы был урожай в поле» (Костић 1978: 432–433). В Софийском крае специальный танец исполнялся в домах, где держали пчел: взявшись за руки, «лазарки» танцевали и пели

inslav

рядом с ульями вокруг посуды с водой, в которую хозяйка клала «квитку» и базилик; во время танца она отрезала и добавляла туда детали наряда «лазарок» — кусочки пояса и бумажных цветов; затем этой водой обрызгивала пчел или ульи, чтобы пчелы не улетали далеко от дома (Соф.: 249). Повсеместно в Болгарии известны лазарские песни с мотивом разведения пчел; вот, например, текст из окрестностей Ловеча: «Ой, Лазаре, Лазаре, завърти се, Лазаре, да се вартят кошери» [Ой, Лазарь, Лазарь, завертись, чтобы вертелись (= процветали) ульи] (Лов.: 310). В ряде областей западной Болгарии во время танца «лазарок» вокруг корзинки с полученными в дар яйцами хозяйки домов отрывали также и самшитовые листья из венков «лазарок» и опускали их в котелок с водой, которой затем обрызгивали ульи.

Как видим, уже при обращении к основным характеристикам обряда прослеживаются вегетативные мотивы, свойственные данному девичьему весеннему обходу, а именно — архаическая направленность ритуально-магических действий на урожай в поле, завязь плодов и связанная с этим тема вызывания дождя «лазарками», которая актуальна, например, для фракийских сел. К этому можно добавить и многочисленные мотивировки одаривания участниц яйцами (или, наоборот, запрет одаривать яйцами, орехами), связанные с защитой сельских полей от града. Характерно, что в Хомоле (северо-восточная Сербия) обряд исполняли 3–4 девочки, просто украшенные вербой (Милосављевић 1913: 39). В Болгарии «лазарки» танцевали и пели с веточками вербы в руках (Василева 1982: 28–29), особенно в тех регионах, где обряд совершался (или продолжался) и в Вербное воскресенье. Во многих болгарских регионах участницы были украшены венками или даже живыми цветами (Габровский край, Ловечский край и др.).

В Хасковском, Сливенском, Еленском и других краях Болгарии участницы кумятся, обмениваясь вербовыми веточками. Этот и иные обряды кумления девушек-лазарок исполняются уже на следующий день — в Вербное воскресенье. Архаичные корни обряда прослеживаются в этот день в ритуалах пускания по воде растительных украшений. Участвовавшие в обряде *лазаруване* девушки идут на реку, где пу-

inslav

скают по течению венки, сплетенные из вербы. Соответственно, та девушка, чей венок опережает другие, становится главной, первой «кумой», которую называют *кумица*, *кръсница*. Эта девушка сохраняет свое лидерство в течение года: например, она возглавляет хоровод во время больших праздников и т. п. Пускание по воде венков и колечек из вербы может иметь разные варианты продолжения ритуальных событий: в Карнобатском крае (Терзийско, Деветинцы) каждый веночек (или колечко), пущенные лазарками, обозначает кого-либо из присоединившихся к девушкам юношей, поэтому именно парень или возлюбленный девушки, чей венок опередил другие, затем становился «кумом», вел заключительный хоровод обряда и угощал всех девушек (Карн.: 189). Венки, которые пускают «лазарки» по воде, разумеется, не обязательно могут быть из вербы — это также и те венки, которые составляют часть их наряда (Лов.: 310).

В целом, обращение к растительному коду в обряде «лазарки — лазарице» укрепляет автора в первоначальной мысли о том, что архаической основой обряда является танец, движение, направленное на урожай, произрастание посевов и т. д. В этом компоненте все весенне-летние девические обряды обнаруживают удивительное сходство (серб. *краљице*, хорв. *ладарице* и т. д.). Сам же термин *лазарки*, *лазарице* — позднейшего христианского происхождения, не исключено — заменивший наименование *буенец* (*буенек*) как первоначальное на территории балканских славян, связанное с о.-слав. прилагательным **bujь* ‘дикий, неудержимый, сумасшедший’ (Skok: 230)[2], отражающим символику буйного, пышного распространения растительности[3], на приумножение которой благотворно воздействует танец обрядовых персонажей, ср. болг. *буѐнец* ‘тип быстрого, неудержимого танца’, во Фракии и Добрудже известен также и *луд буенец* (букв. ‘сумасшедший танец-буенец’), особенно «кукерский» (БЕР: 87). Созвучие в наименованиях *лазарице* — *ладарице* на западе Южной Славии

[2] Ср. также **bujь* ‘дикий, неудержимый, сумасшедший’ (ЭССЯ: 84–85).

[3] Ср. также и.-е. значения предположительно производящего глагола $*b^{h}ou(h_2)$-*io*- ‘(хорошо) растущий, успешный’ и под. (Snoj 2003: 64).

inslav

(помимо очевидного объяснения с точки зрения сербскохорватского словообразования), возможно, отражает и более ранние схождения в семантике самих обрядов: известно, например, что в некоторых сербских регионах «лазарицами» исполнялся песенный рефрен «Ладо, Ладо!» (Недељковић 1990: 136).

Отметим также, что вегетативный код как основная архаическая составляющая обряда (благотворное воздействие на посевы, рост растений, урожай злаков) прослеживается на всей территории бытования обряда «лазарки — лазарице», однако разнообразие ритуальных действий с живыми цветами, листьями и прутьями вербы более характерно для собственно «балканской» части ареала — прежде всего, болгарской.

Литература

Арнаудов 1943 — *М. Арнаудов.* Български народни празници. София, 1943.

БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971. Т. 1.

БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

Василева 1982 — *М. Василева.* Лазаруване. София, 1982.

ЕБ — Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1985.

Зечевић 1983 — *С. Зечевић.* Српске народне игре. Порекло и развој. Београд, 1983.

Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70.

Карн. — История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3.

Костић 1978 — *П. Костић.* Годишњи обичаји у околини Зајечара // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1978. Књ. 42.

Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.

Милосављевић 1913 — *С. Милосављевић.* Српски народни обичаји из среза Хомољског // Српски етнографски зборник. Београд, 1913. Књ. 19.

Младеновски 1973 — *С. Младеновски.* Лазарици во Козјачијачита (Кумановско) // Македонски фолклор. Скопје, 1973. Год. VI. № 12.

Недељковић 1990 — *М. Недељковић.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Плотникова 1998 — *А. А. Плотникова.* Культурно-языковое членение балканославянского ареала (на материале обрядовой лексики) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. М., 1998.

inslav

Плотникова 2004 — *А. А. Плотникова.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
СД 3 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.
Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 3. М., 1976.
Skok — *P. Skok.* Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knj. 1. Zagreb, 1971.
Snoj 2003 — *M. Snoj.* Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, 2003.

inslav

К. Ю. Рахно
(Опошное, Институт керамологии —
отделение Института народоведения НАН Украины)

Обереговые функции освященной вербы

Обжиг гончарных изделий в Украине в начале XX века традиционно сопровождался магическими действиями, в которых сам гончар выступал в качестве активного действующего лица. Он стремился получить власть над огненной стихией. Иногда при этом в качестве магических средств использовались освященные вербные веточки. В частности, в Опошном Зеньковского района Полтавской области, начиная обжигать в горне посуду, гончар сначала бросал туда веточку вербы, освященную в Вербное воскресенье, и *хрестив горен разів двадцять* (Пошивайло 1993: 116). В Жорнищах Иллинецкого района Винницкой области гончары трижды обходили горн, крестили его, чтобы не поднялся ветер, чтобы была хорошая тяга, чтобы дождь не пошел, а потом разжигали огонь освященной вербой (Дмитренко 1991: 134–135).

Кроме того, вербная веточка служила оберегом в тех ситуациях, когда появлялась угроза для успешного обжига. В частности, в Опошном считалось плохой приметой, если во время закладывания посуды в горн или во время обжига во двор заходили посторонние люди, особенно женщины, да еще и спрашивали: *Чи немає брачку?* В таком случае, чтобы не *зглазили, не наврочили*, гончар подбрасывал в печь веточку освященной вербы и несколько раз крестил *кабыцю* — камеру, куда складывалась посуда (Пошивайло 1993: 116).

Технология неотделима от символизации (Мелетинский 1995: 56). Там, где заканчивалось гарантированное благополучие, люди были вынуждены опираться на ритуал. Именно это побуждало их к использованию разнообразных магических средств. С их помощью человек пытался воздействовать на мир в нужном для него направлении. Они служили для маркировки задействованных в изготовлении посуды объек-

inslav

тов, символической защиты их от вторжения враждебных сил. Семантика гончарских оберегов до сих пор не анализировалась, поскольку это требует особого подхода. Рассматривая магические предметы, важно выявить их символическое значение, чтобы реконструировать их роль в ритуале обжига. Каждый из них существует одновременно и как реальный предмет, и как наделенный магическим смыслом. Следует отметить, что сами гончарские обереги заключали в себе значение обрядов, в ходе которых они использовались. Однообразие быта, которое влечет за собой повторяемость однотипных ситуаций, обеспечивало закрепление практически за каждой вещью стабильного для данной культуры знакового содержания. Поэтому, чтобы понять его, следует рассмотреть тот ритуальный контекст, в котором эти вещи проявляли свое символическое значение.

Освященная веточка вербы была распространенным оберегом у славян. Обычай освящения ее в *праздьникъ вьрбны* — последнее воскресенье перед Пасхой — очень давний, о нем упоминает уже Изборник 1073 года. Важно подчеркнуть, что хотя христианство не приписывало освященным предметам чудодейственную силу, в традиционной культуре сакральный материал использовался в разных, в том числе магических, целях. В таком контексте употребление освященных веток вербы среди населения Восточной Европы впервые упомянуто в Вольфенбюттельской Постилле в 1573 году. В этом источнике отмечено использование вербы в гаданиях, втыкание скрещенных веток над дверью, окнами или воротами (Срезневский 1893: 461; Мардоса 2007: 43, 45–46). Согласно Румянцевскому сборнику 1754 года, люди, которые волхвуют, *вербу въ стѣну втыкаютъ* в качестве оберега — *въторгнетъ да не умретъ того лѣта* (Буслаев 1861: 482; Гальковский 1913: 94). Следует полагать, что имелась в виду смерть от молнии. В апотропеической перспективе использования вербы целесообразно выделить две формы: долговременную и ситуативную. Долговременная апотропеическая форма была основной и наблюдалась в тех случаях, когда человек использовал освященную вербу с целью обеспечить на весь год, до будущего Вербного воскресенья, здоровье животным, членам семейства и тому подобное, а также защиту жизненно важ-

inslav

ных объектов: дома и хозяйственных зданий — от влияния стихийных бедствий и других напастей. В день праздника после освящения вербы выполняли обряды с ней. Ветки помещали в определенное место: в красном углу избы, в углах жилых или хозяйственных зданий, под крышу дома, за балки. В первую очередь верба использовалась в качестве отгонного средства при охране зданий от грозы, молнии. *На Вербницю верби свотимо, вербочку поставиш, кажуть, Перун не битиме,* — объясняли в селе Речица Ратновского района Волынской области (Толстая 1984: 191).

Вербная веточка имела устойчивый религиозно-магический статус, который закрепился еще в дохристианские времена. Употребление свежераспустившейся ветви вербы, по мнению исследователей, намного древнее христианства (Грушевский 1993: 202–203). Хранили ее украинцы и их соседи за иконой или же заткнутой за сволок. Прикрепляли ее также к разным местам дома в полной уверенности, что ветки вербы могут оберегать дом, хозяйственные постройки и подворье от весенних гроз, грома и молнии, а также от нечистой силы. Из этих же соображений вербу втыкали где-либо на пасеке. В народной культуре верба функционирует как важный обрядовый инвентарь. Во многих местностях кусочек освященной вербы клали покойнику в гроб. В частности, освященную вербную ветку клали в гроб повивальной бабке, чтобы было чем отгонять демонов (потерчат). Основной целью в ситуативной апотропеической форме было превентивное использование вербы перед лицом реальной опасности. Такая ветка, брошенная против ветра, отводила бурю с громом. Во время бури с градом освященную в Вербное воскресенье веточку держали в руке. Взмахивали освященной вербой в направлении грозовых туч и этим якобы отводили громы и град: *То верба, що на Вербний неділі возмеш, то за Богами або за стволоком щоб стреміла, — то грім не вдарить.* Применение дыма от нее могло быть как самостоятельным, так и дополняющим долгосрочную апотропеическую форму актом: *Як гремить, до кадять вербою святою.* Вербу ставили в угол или сжигали под печью. На Закарпатье и Лемковщине в случае грозы освященную вербу бросали в огонь, говоря: *Як з сего дим розходит, так би ся на небі тото розошло!* Она должна

inslav

была отвести грозу, утихомирить ее. Дым от освященной вербы должен был также помешать черту спрятаться от грома в дымоходе. В случае града ветви освященной вербы выбрасывали на улицу — *щоб град зупинився*. Иногда с этой целью освященную вербу жгли. Вербу в Украине также бросали в пожар, чем уменьшали, по поверьям, большую разрушительную силу огня (Н-лов 1894: 128–129; Килимник 1994: 30–31; Чубинский 1872–1: 23; Чубинский 1872–3: 13; Воропай 1993: 246; Богатырев 1971: 229–230; Толстой, Толстая 1982: 53, 56, 58–59, 64–65; Усачева, Агапкина 1995: 334; Valášková 1999: 98; Пропп 2000: 69; Левкиевская 2002: 155; Кайндль 2003: 103; Бондарь 2003: 96).

Обряд сжигания вербы известен также у поляков, сербов, словенцев и других славянских народов. Сербы освященные вербные веточки на Вербное воскресенье приносили из храма домой и украшали ими дом: *да је чувају од грома, јер у врбу гром не удара, а ак би се баш десило и да удари, не може јој нашкодити* [чтобы сохраняли его от грома (молнии), поскольку в вербу гром не бьет, а если бы и ударил, не может ей навредить]. Ими украшали дома и храмы. Чтобы предотвратить град, крестили теми ветками тучи и говорили: *Раступи се!* Также во время града разламывали пополам вербную веточку и крест-накрест бросали в огонь (Чајкановић 1985: 70). Вербой украшали додолу в обряде вызывания дождя (Милосављевић 1913: 394), там же использовали крестик из вербных веточек (Там же: 395). У поляков тоже жгли с целью предотвратить гром и молнии освященные растения, прежде всего вербу. Дабы упредить грозовую тучу, освященные веточки вербы бросали в огонь крест-накрест (Kolberg 1962: 147, 148; Bazińska 1967: 139; Słownik 1996: 292). Польские гончары, приступая к обжигу, тоже бросали в огонь крест-накрест освященные вербные веточки или же венки из них (Czubala 1974: 194; Czubala 1978: 33). Ветки вербы, освященные в Вербное воскресенье, размещали в окнах для отвращения градовых туч (Pelka 1987: 63). Белорусы на праздник крестили вербой окна и двери, чтобы уберечь здания от грома, грозы, молнии (Мардоса 2007: 45–46). При приближении грозы клали возле иконы кусок освященного хлеба или ветку вербы и молились пророку Илье, а дополнительно зажигали гром-

inslav

ничную (сретенскую) свечу и окуривали помещение вербой. Во время грозы брали в руки вербу, крестились и молились, бросали в сторону тучи вербные веточки, которые еще с Вербного воскресенья торчали за божницей (Шейн 1902: 15; Мардоса 2007: 49). А при пожаре, чтобы уберечься от огня, били вербой каждый угол в доме (Булгаковский 1890: 187). У белорусов грозовую ночь называли *вербна* (Агапкина, Топорков 1989: 242). Считалось, что огонек освященной вербы имеет огромную силу и помогает от града, вызванного черным знахарем, — достаточно только вербу зажечь и поставить на то окно, со стороны которого надвигается туча (Ненадавец 2002: 65). Во время града освященную вербную веточку выносили из хаты во двор (Никифоровский 1897: 215). Болгары также жгли освященную вербу от грозы и града, хорваты сжигали мелкие ветки вербы, а большой пылающей вербной веткой хозяйка дома крестила грозовую тучу, чтобы та рассеялась (Усачева, Агапкина 1995: 334). У хорватов и белорусов вербные ветки, освященные в Вербное воскресенье, также хранились в домах, чтобы уберечь их от громового удара, а у чехов *košičky* (почки) и ветки освященной вербы бросали в огонь во время грозы. На основании всех этих обрядов Александр Афанасьев, Александр Потебня и другие исследователи считали вербную ветку воплощением молнии Перуна (Потебня 1865: 182, 251; Потебня 1914: 184–187; Афанасьев 1865: 538; Афанасьев 1868: 389–390; Никифоровский 1875: 117; Мандельштам 1882: 224, 259, 314–315).

Формы применения этого освященного предмета определялись историческими традициями. В качестве символа высших сил верба играла значительную роль в обрядах и ритуалах украинских праздников. Перед Пасхой целую неделю почитали это священное дерево. С XIV века известно о языческом чествовании *Верьбныя пятницы* (Мансикка 2005: 228). В весенних языческих ритуалах (*Вербна субота, Вербна неділя, Вербич, Верба* украинской обрядности XIX–XX веков) верба — символ роста, она первой оживает весной; раньше других деревьев распускает почки. Ею били, чтобы повлечь по аналогии рост детей или скота во время первого выгона на пастбище. Били *до сліз*: слезы — магическое подобие дождя, семантически они ему близки; пролитие слез обеспечивает

inslav

дожди на будущие посевы и в то же время очищение от темных сил. Ритуальное битье вербными ветками — акт, который имел целью вызывание осадков, здоровья и плодовитости. Такие обрядовые действия входили даже в древние церемонии инаугурации. Христианский ритуал переосмыслил эту вербную магию в обычай проливания слез на пучок зелени для «смывания грехов» (Зернова 1932: 30; Толстой 1976; Толстой, Толстая 1981: 93–95; Lettenbauer 1981: 41; Антонова 1984: 128–129; Голан 1993: 158; Українські замовляння 1993: 237). Однако обрядовое битье веткой животных и людей явно отражало пожелание благотворного влияния языческих божеств. Следы достаточно архаичных представлений всплывают в приуроченных к Вербному воскресенью народных обрядах, о которых исследователи говорят так: «...Смысл обряда заключался не в этих поздних напластованиях, возникших под церковным влиянием, а в прикосновениях вербой к людям и скоту. Древнее дохристианское происхождение этого обычая несомненно. Ясен и его смысл — здоровое, расцветающее дерево должно было как бы передать здоровье, силу и красоту человеку или животному... Смысл наносимых вербой ударов ясно раскрывается в украинских приговорах, окончание которых звучит как заклинание: „...Будь великий, как верба, / А здоровий, як вода, / А богатий, як земля..." Сходные приговоры были и у белорусов» (Соколова 1979, 98).

Как видим, вода соотносится здесь с понятием здоровья [а именно от Перуна зависела продолжительность человеческой жизни (Серяков 2005: 52)], а земля — с богатством. Такую магическую перспективу создавали удары Перуновой лозой (Іванченко 1991: 57). Вегетативная сила дерева колдовским образом, при помощи прямого контакта, должна была передаться живым существам. А очистительный огонь Перуна должен был подарить им здоровье. Из-за своего языческого происхождения обряд битья вербной веткой у украинцев кое-где вплоть до начала XX века преследовался властью (Бондарь 2003: 96).

Ветки освященной вербы хранили и потом именно ими впервые выгоняли весной скот на пастбище. В тот же день ветки вербы втыкались в хлевах, чтобы отогнать от скотины нечистую силу и ведьм. Выгон скота в поле впервые, после

inslav

минувшей зимы, непременно освященной вербой тоже имел символическое значение. Целью этого традиционного действа была защита животных от болезней и несчастных случаев, колдовства, дурного глаза, от змей и волков, а также желание усмирить скот, заставить его слушаться пастуха, предотвратить разного рода опасности и беды: нападение волков, укусы змей, телесные повреждения. Оно указывало на стада дожденосных коров, которых в весеннюю пору выгоняет Перун на небесные луга ударами своих молний (Терещенко 1848: 29, 84; Афанасьев 1868: 388–395; Покровский 1874: 107, 108; Никифоровский 1875: 117; Мандельштам 1882: 314–315; Lettenbauer 1981: 41). Об этом свидетельствует и применение в том же обряде страстной свечи (Романов 1912: 301; Иванов, Топоров 1974: 194). Обрядовое битье было одним из средств перенесения магической силы, причем орудия битья служили или источником этой силы, или же ее проводником. Удар животного веточкой, распустившей почки, носителем творческой силы, имел не только защитное, но также карпогоническое и фругиферальное значение (Кагаров 1928: 34–35).

Использование славянами в магических обрядах выгона скота ветки вербы, освященной в Вербное воскресенье, впервые описал шотландский врач на русской службе Мэтью Гетри в конце XVIII века (Райан 2006: 79). Очевидно, подобное значение имела и порка подмененного ребенка вербной веткой с соответствующими заговорами и заклинаниями (Чубинский 1872–1: 130). Верба являлась в верованиях славян деревом Громовержца, которому приписывали способность поражать астральным очистительным огнем. Вербные ветки связывались с волхвованием, колдовством, ведьмовством и поэтическим вдохновением (Братко-Кутинський 1996: 132; Грейвс 1999: 195, 447). Из-за этого христианская традиция, невзирая на заимствование отдельных весенних обрядных действий, относилась к вербе явно негативно, признав ее проклятым растением (Жайворонок 2007: 191).

Анализ использования освященной вербы не позволяет сделать вывод, что литургическое назначение вытеснило функции вербы в народной культуре. Применению вербы в разнообразных народных ритуальных и магических практиках отдавалось преимущество перед ее использованием как

inslav

христианского символа. Освященные веточки вербы, которыми впервые выгоняли скот в поле, уничтожали, бросая не в огонь печи, а в речную воду (Максимов 1994: 238; Райан 2006: 79). Еще в XIX веке на Полтавщине верба входила в число ведьмовских средств (Щепотьєв 1926: 24). Считалось грехом топить вербой печь, так никогда не делали (Попов 1903: 201; Максимов 1994: 287). Это было связано со святостью дерева, которое имело связь с огнем и употреблялось в религиозных обрядах (Харузина 1906: 181–182). Поэтому особым священнодействием кажутся обряды украинских гончаров.

У балтов верба посвящалась громовержцу Перкунасу, у греков — Зевсу. Верба, согласно Плинию, росла возле Диктейской (Идейской) пещеры на Крите, где родился и пребывал младенцем Зевс (Грейвс 1999: 194, 321). Литовцы в песнях пели, что Перкунас не повредит молнией цвета вербы (Фаминцын 1884: 102). В Литве освященная верба также использовалась в качестве средства от грозы, молнии (Мардоса 2007: 49). Верба входила в ряд сакральных объектов, «воспринималась как священный предмет» (Соколова 1979: 98). Освящение в храме дополнительно повышало уровень ее сакральности над окружающей средой и делало ветвь почитаемого дерева предметом культуры. На Полтавщине в XIX веке каждый считал священным долгом на Вербное воскресенье побывать в храме и получить освященную вербную веточку (Арандаренко 1849: 221). В XVII веке, по сообщению шведа Петера Петрея де Ерлезунда, верили, что тот, кто не святит вербу, творит смертный грех и никогда не будет в раю (Масса, Петрей 1997: 190). Это способствовало созданию идеализированного образа растения. Верба в древнейшей религии наших предков символизировала организованный участок Вселенной, признаваясь Мировым (Райским) древом (Братко-Кутинський 1996: 74, 132). На ее роль как культового центра, Мирового древа и символическую тождественность с дубом указывает и тот факт, что в XVII веке атаман Степан Разин, взяв в свои руки власть на Дону, запретил богослужение в христианских храмах и желающих вступить в брак приказал венчать возле верб: *запретилъ на Дону быть и строить Церкви православныя и стихи духовные пѣть, выгналъ поповъ и велѣлъ вѣнчать людей къ браку около вербовныхъ деревъ* (Ригельман 1840: 61;

inslav

Афанасьев 1868: 325). Такие представления относительно вербы были свойственны и другим народам. Они достигают времен первых цивилизаций. В шумерской песне «Гильгамеш и верба» говорится о временах сотворения мира: *было в те дни одно дерево, / одно дерево было, верба* (Вейнберг 1986: 62).

На фоне многочисленных параллелей в обрядности иранского Навруза — Нового года, приуроченного к весеннему равноденствию, — и украинской Пасхи, интересно, что горные таджики начинают этот праздник с того, что приносят в дом веточки вербы, освящают их и устанавливают в сакрально отмеченном углу. Эти веточки считались священными. Такой веточкой вербы, принесенной на Новый год, разжигали домашний очаг для культовых нужд. Исследователи считают, что это делалось для того, чтобы передать силу, которая содержалась в почках на ветке вербы, огню домашнего очага (Мухиддинов 1986: 76, 85; Мухиддинов 1989: 20–21, 23).

В обрядности гончаров Левобережной Украины священная вербная ветвь выступала в своей языческой ипостаси — как воплощение молнии Перуна, которое приносят в жертву огню, чтобы заручиться его поддержкой. Семантика подвластных гончарам стихий в фольклорных и ритуальных текстах мотивирована архаичными представлениями. Огонь в гончарном горне представлялся тождественным молнии Перуна, священному пламени, которое по своим характеристикам отличалось от земного огня. Его демиургический потенциал мог представлять опасность. Поэтому и воздействовать на него надлежало теми же магическими средствами, которые в традиционной культуре славян употреблялись для защиты от грозы и грома. Это — вещи-знаки, вещи-концепты. В этом же качестве они ассимилировались христианской религией. Обрядовые действия гончаров во время закладывания горна и собственно обжиг подчеркивают приоритетность архаичной мифологической основы этого этапа гончарного производства, который сильно зависел от естественных стихий. Учитывая то, что в традиционной культуре все элементы вселенной рассматривались как единая система знаков и символов, закономерно, что отраженная в ритуале суть технологического процесса отвечала его глубинному демиургическому значению. Причем это созидание в конечном итоге

inslav

опиралось на жертвоприношение как наиболее совершенную и эффективную форму деяния. Анализ социокультурной прагматики гончарских ритуалов указывает на доминирование в структуре представлений натурфилософии, ведь объектом пожертвований и магических обрядовых действий был огонь гончарного горна. Именно на него пытались повлиять магическим образом гончары, чтобы обеспечить позитивный результат производства. Аккумулируя в себе продуцирующую, производственную и апотропеическую функции, огонь в горне трансформировал материю и наделял изделия душой. Он отождествлялся с первоогнем, пламенем Перуновой молнии, которое в свое время сыграло важную роль при сотворении мира.

Этой идеей, которая сформировалась в мифологическом сознании, очевидно, и обусловлен ряд архаичных гончарских поверьев и обычаев, которые сохранились преимущественно в рудиментах. Бытовали они лишь в отдельных гончарных центрах — там, где дольше сохранялись древние традиции, как, например, в Опошном. Вербная веточка, которая влияла на грозовое пламя гончарного горна, непосредственно выражала сущность предметного символа как поля и, одновременно, как инструмента семантических превращений.

Литература

Агапкина, Топорков 1989 — *Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.

Антонова 1984 — *Е. В. Антонова.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.

Арандаренко 1849 — Записки о Полтавской губернии Николая Арандаренко, составленные в 1846 г., из трех частей. Полтава, 1849. Ч. II.

Афанасьев 1865 — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865. Т. 1.

Афанасьев 1868 — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преда-

inslav

ний и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1868. Т. 2.

Афанасьев 1869 — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1869. Т. 3.

Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Бондарь 2003 — *Н. И. Бондарь.* Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003.

Булгаковский 1890 — Пинчуки. Этнографический сборник. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверья и местный словарь / Собрал в Пинском уезде Минской губернии Д. Г. Булгаковский // Записки Императорского Русского географического общества по отдел. этнографии. СПб., 1890. Т. 13.

Буслаев 1861 — *Ф. И. Буслаев.* Русская народная поэзия. СПб., 1861. Т. 1.

Вейнберг 1986 — *И. Вейнберг.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.

Воропай 1993 — *О. Воропай.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1993.

Гальковский 1913 — *Н. Гальковский.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. II (Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе).

Голан 1993 — *А. Голан.* Миф и символ. М., 1993.

Грейвс 1999 — *Р. Грейвс.* Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. М., 1999.

Грушевський 1993 — *М. С. Грушевський.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. Київ, 1993. Т. 1.

Дмитренко 1991 — *О. М. Дмитренко.* Хвіст ящірки: Вибрані твори. Київ, 1991.

Жайворонок 2007 — *В. Жайворонок.* Українська етнолінгвістика. Київ, 2007.

Зернова 1932 — *А. Б. Зернова.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. М.; Л., 1932. № 3.

Иванов, Топоров 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. М., 1974.

inslav

Іванченко 1991 — *М. Г. Іванченко.* Дивосвіт прадавніх слов'ян. Київ, 1991.

Кагаров 1928 — *Є. Кагаров.* Форми та елементи народньої обрядовости // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1928. Вип. 1.

Кайндль 2003 — *Р. Ф. Кайндль.* Гуцули. Чернівці, 2003.

Килимник 1994 — *С. Килимник.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. II. Т. III (Весняний цикл); Т. IV (Літній цикл).

Левкиевская 2002 — *Е. Е. Левкиевская.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.

Максимов 1903 — *С. В. Максимов.* Нечистая, неведомая и крёстная сила. СПб., 1903.

Мандельштам 1882 — *И. Мандельштам.* Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. Ч. 1.

Мардоса 2007 — *Й. Мардоса.* Освященная верба в обрядах Западной Белоруссии и Восточной Литвы // Традиционная культура. М., 2007. № 1.

Масса, Петрей 1997 — *И. Масса, П. Петрей.* О начале войн и смут в Московии. М., 1997.

Мелетинский 1995 — *Е. Мелетинский.* Поэтика мифа. М., 1995.

Милосављевић 1913 — *С. М. Милосављевић.* Обичаји српског народа из среза Хомольског // Српски етнографски зборник. Београд, 1913. Књ. XIX.

Мухиддинов 1986 — *И. Мухиддинов.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.

Мухиддинов 1989 — *И. Мухиддинов.* Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX в.). Душанбе, 1989.

Ненадавец 2002 — *А. М. Ненадавец.* Сілаю слова: Чорная і белая магія. Мінск, 2002.

Никифоровский 1875 — *М. Д. Никифоровский.* Русское язычество. Опыт популярного изложения. СПб., 1875.

Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

inslav

Н-лов 1894 — *Н. Н. Н-лов.* Обычаи и поверья в вербное воскресенье (Из хроники с. Коз...вки, Саранского уезда) // Этнографическое обозрение. М., 1894. № 1.

Покровский 1874 — *Н. А. Покровский.* Из истории народного двоеверия // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1874. Т. XIII. Вып. 1–2 / Труды этнографического отдела. Кн. 3.

Попов 1903 — *Г. Попов.* Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

Потебня 1865 — *А. А. Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.

Потебня 1914 — *А. А. Потебня.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914.

Пошивайло 1993 — *О. Пошивайло.* Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. Київ, 1993.

Пропп 2000 — *В. Я. Пропп.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000.

Райан 2006 — *В. Ф. Райан.* Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

Ригельман 1840 — История или повествование о донских козаках, отколь и когда они начало свое имеют, и в какое время и из каких людей на Дону поселились, какие их были дела и чем прославились и проч., собранная и составленная из многих вернейших российских и иностранных историев, летописей, древних дворцовых записок и из журнала Петра Великого, чрез труды инженер-генерал-майора и кавалера Александра Ригельмана, 1778 года. М., 1840.

Романов 1912 — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8 (Быт белоруса).

Серяков 2005 — *М. Л. Серяков.* Вселенский закон — незримая ось мироздания. М., 2005.

Соколова 1979 — *В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Срезневский 1893 — *И. И. Срезневский.* Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1: А–К.

inslav

Толстая 1984 — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. А–Г // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Толстой 1976 — *Н. И. Толстой.* «Плакать на цветы» (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь. М., 1976. № 4.

Толстой, Толстая 1981 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. М., 1981. Т. XXI.

Толстой, Толстая 1982 — *Н. И. Толстой, С. М. Толстая.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Українські замовляння 1993 — Українські замовляння / Упоряд. М. Н. Москаленко, передм. М. О. Новикової. Київ, 1993.

Усачева, Агапкина 1995 — *В. В. Усачева, Т. А. Агапкина.* Верба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. *Н. И. Толстого.* М., 1995. Т. 1: А–Г.

Фаминцын 1884 — *А. С. Фаминцын.* Божества древних славян. СПб., 1884. Вып. 1.

Харузина 1906 — *В. Н. Харузина.* К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы // Этнографическое обозрение. М., 1906. № 3–4.

Чајкановић 1985 — *В. Чајкановић.* Речник српских народних веровања о биљкама. Рукопис приредио и допунио Војислав Ђурић. Београд, 1985.

Чубинский 1872–1 — *П. П. Чубинский.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.

Чубинский 1872–3 — *П. П. Чубинский.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. СПб., 1872. Т. 3.

Шейн 1902 — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Щепотьєв 1926 — *В. Щепотьєв.* Етнографія й архівні матеріяли (Справи Полтавського Совісного Суду про чари й лікування) // Етнографічний вісник. Київ, 1926. Кн. 3.

Bazińska 1967 — *B. Bazińska.* Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala.

inslav

Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. T. 7: Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala.

Czubala 1978 — *D. Czubala.* Folklor garncarzy polskich. Katowice, 1978.

Czubala 1974 — *D. Czubala.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia garncarzy polskich // Lud. Wrocław; Kraków; Poznań, 1974. T. 58.

Kolberg 1962 — *O. Kolberg.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 11: W. Ks. Poznańskie. Cz. III.

Lettenbauer 1981 — *W. Lettenbauer.* Der Baumkult bei den Slaven: Vergleichende volkskundliche kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Neuried, 1981.

Pełka 1987 — *L. J. Pełka.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

Słownik 1996 — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1996. T. 1: Kosmos.

Valášková 1999 — *N. Valášková.* František Řehoř (1857–1899) a jeho etnografická činnost (S ukázkami článků F. Řehoře z Haliče). Praha, 1999.

inslav

К. А. Климова
(Москва, МГУ им. Ломоносова)

ΤΑ ΒΑΓΙΑ ΝΙΚΗΤΗΡΙΑ
(пальма, лавр и другие растения) в греческой традиции празднования Вербного воскресенья

В греческой народной традиции Вербное воскресенье (*η Κυριακή των Βαΐων*) вместе с предшествующей ему Лазаревой субботой (*το Σάββατο του Λαζάρου*) составляют единый цикл. Празднование начиналось обычно в субботу, посвященную чудесному воскресению Лазаря, с выпекания специальных хлебцев в виде человечка, закутанного в саван, называемых *λαζάροι, λαζαράκια, λαζόνια, λαζαρέλια*[1] (Τσοτάκου-Καρβέλη 1986: 81; Μέγας 1976: 141). Эти хлебцы раздавали родственникам и знакомым, а также детям, которые исполняли в этот день особые «лазаревы» колядки (*τα λαζαρικά*), в которых рассказывалась история Лазаря, сообщалось о приходе Вербного воскресенья и скором наступлении Пасхи:

Εις την πόλη Βηθανία,
Μάρθα κλαίει και Μαρία
Λάζαρο τον αδελφό τους,
τον πιστό και γκαρδιακό τους…

В городе Вифании
плачут Марфа и Мария
о Лазаре, своем брате,
верном и любимом…

(Τσοτάκου-Καρβέλη 1986: 80)

или

Ήρθ' ο Λάζαρος, ήρθαν τα Βάγια Βάγια,
ήρθ' η Κυριακή που τρώνε τα ψάρια.
Βάγια Βάγια των Βαγιώ

Пришел Лазарь, пришло Вербное воскресенье,
пришло воскресенье, когда едят рыбу.
Вербное воскресенье,

[1] http://cookingandartmarion.blogspot.com/2010/03/blog-post_24.html. Здесь и далее рисунки к статье см. на указанных в сносках сайтах.

inslav

τρώνε ψάρια και κολιό
και την άλλη Κυριακή
τρώνε το ψητό τ'αρνί.
Πού'σουν, Λάζαρε, πού είναι η ταφή σου,
πού 'ν' η μάνα σου κι η δόκια η αδερφή σου?

едят рыбу и скумбрию,
а в следующее воскресенье
едят печеного барана.
Где ты был, Лазарь, где твоя могила,
где твоя мать и несчастная сестра?

(Τσοτάκου-Καρβέλη 1986: 81)

Колядующие носили с собой символическое изображение Лазаря, называемое «лазарь» (*λάζαρος*) — две связанные крест-накрест палки, иногда антропоморфную куклу, украшенную цветами, разноцветными тряпками и лентами. На Скиросе такую куклу изготавливали из длинной шумовки, в каждую ее дырочку продевали маргаритки, вместо рта вставляли красную гвоздику, а к шумовке крест-накрест привязывали палку, на которую надевали рубашку. На Кипре «лазаря» изображал мальчик, которого украшали желтыми цветами, так что не было видно даже его лица, этого мальчика обносили по всем домам, и в каждом разыгрывалась сцена воскресения Лазаря (Μέγας 1976: 141).

Также в эти дни традиционно украшали церковь, дом, сельскохозяйственные постройки растениями, которые называли *βάγια* [vaja]. Под этой лексемой в разных локальных традициях подразумеваются разные растения, однако преимущественно это пальма или лавр. Этимология слова *βάγια* восходит к *βαγί* < *βαΐον/βάγιον* < *η βάης* < егип. *b'j* 'пальма' (Μπαμπινιώτης: 337).

Пальма (*φοίνικας*)

Согласно Евангельскому описанию, торжественный вход Господень в Иерусалим встречала толпа людей с пальмовыми ветками в руках, и именно пальмовые ветви всегда изображаются на иконах, повествующих об этом событии. На территории современной Греции пальма (Phoenix theophrasti) растет на Крите и в южной части островной Греции. На Додеканезах, на Крите слово *βάγια* является полным синонимом к *φοίνικας*

inslav

'пальма' и может употребляться в любом контексте, не имеющем отношения к празднику Вербного воскресенья[2].

На Крите и на греческих островах (на Додеканезах, Спорадах, на Ионических островах) из сплетенных листьев пальмы делали большие или маленькие кресты, называемые *βαγενοί σταυροί* 'кресты из вайа', а также лошадок, козликов, рыбок, звезды, кольца или другие украшения[3], которые затем использовались в обходных обрядах Лазаревой субботы и Вербного воскресенья, для украшения икон, в качестве подарков родственникам или как оберег[4].

На Санторине «лазарем» (*Λάζαρος*) называли большой крест, который делали в Лазареву субботу, освящали его, потом украшали им центральную площадь деревни или ставили перед церковью, где он стоял до Великой субботы, а затем разбирали. Однако сам крест, уже без украшений, оставался на площади до Вознесения. «Лазарь» представлял собой большой деревянный крест из корабельной мачты, который юноши покрывали веточками розмарина, а девушки украшали цветами и пальмовыми ветками[5].

Г. Мегас описывает обычай с острова Скирос: «Вечером в Лазареву субботу хозяйки делали крест из пальмы и фиалок, чтобы утром отнести его в церковь и освятить. Когда на следующий день, в Вербное воскресенье, заканчивается служба, все берут свои кресты, приносят домой и вешают на деревья, на виноград, на скотину, на огород, на лодку, на мельницу. Их вешают, чтобы все было хорошо. Те, у кого есть овечьи

[2] http://kpe-kastor.kas.sch.gr/biod_net/schools5/gymn-gazi-programme1.htm

[3] http://farm3.static.flickr.com/2300/2427732111_e5fb85f71e_o.jpg; http: //epanastatis.blogspot.com/2009_04_01_archive.html

[4] Эта традиция на Крите остается живой и в настоящее время; на критском телеканале, в передаче, посвященной празднованию Вербного воскресенья, подробно рассказывается о том, как надо изготавливать украшения из пальмовых листьев к этому празднику, при этом заметно, что в этом процессе участвуют не только дети и женщины, но и, в гораздо большей степени, мужчины, то есть практически все жители деревни (http://www.youtube.com/watch?v=EnkUx6HZnU&feature=player_embedded).

[5] http://klearchosguidetothegalaxy.blogspot.com/2008/04/blog-post10.html

inslav

загоны в горах, берут «лазаревы хлебцы», пироги с капустой и макароны, складывают в корзину, сверху прикалывают крестик из пальмы и рано утром относят угощение в загон. Там они ударяют овец по спине веткой мирта или пальмовым крестом и говорят им: «И в новом году того же! Хорошей Пасхи!» (Μέγας 1976: 146).

Большой интерес представляет обряд *καλαντήρα*, зафиксированный на о. Нисирос (Додеканезы). Этимология слова *καλαντήρα* восходит к *κάλαντα* 'колядки', так как в Лазареву субботу на Нисиросе исполняют колядки. «Каландирой» называли специальный предмет, который изготавливали к этому празднику. Он представлял собой деревянный крест, лежащий в основании, края этого креста продолжались и закруглялись над крестом в виде двух перекрещивающихся арок, образуя таким образом подобие пещеры — могилы Лазаря. Перед могилой помещалась деревянная фигурка Лазаря, а сверху, над сводами могилы, прикрепляли маленькую ласточку, к которой снизу была привязана веревочка, так что можно было дергать за веревочку, и ласточка вращалась вокруг своей оси. В зависимости от деревни «каландира» была общей для всех жителей либо у каждого ребенка была своя «каландира». В Лазареву субботу большая процессия детей и молодежи во главе с мальчиком, держащим «каландиру», начинала обходить деревню, исполняя по дороге лазаревы колядки:

Καλαντήρα πέρασε,	*Каландира пролетела,*
κι έκατσε κι ελάλησε	*села и запела*
και πύργον εκονόμησε,	*а башню заработала,*
κι όποιος δε μας δι' αυγό,	*а кто не даст нам яйца,*
μέσα ψύλλος και κοριός.	*тому в дом блоха и клоп.*
Βάγια βάγια τω(ν) Βαγιώ(ν)	*Вербное воскресенье,*
τρώμε ψάρι (γ)και κολιό	*Мы едим рыбу и скумбрию,*
κι ως την άλλη (γ)Κεριακή	*А в следующее воскресенье*
τρώμε κόκχινον αυγό.	*Мы едим красное яйцо.*

Остальные участники процессии держали в руках красиво заплетенные листья пальмы, украшенные цветами, когда они проходили мимо домов, все желали им: «И в следующем году здоровья!»[6]

[6] http://tera-amou.pblogs.gr/2007/03/isws-sas-endiaferei.html

inslav

В этот обряд на Нисиросе включается другой известный во многих областях Греции ритуал — встречи первой ласточки, *χελιδονίσματα*, который обычно проводился первого марта, во время исполнения которого также изготавливалась деревянная ласточка на шесте, которую дети обносили по домам, распевая специальные песни (Μέγας 1976: 134–136).

Лавр (*δάφνη*)

В Малой Азии, Этолии, Эпире, греческой Фракии, на Евбее, на Пелопоннесе (Мани) и в других областях Греции под лексемой *βάγια* подразумевался лавр, при этом слово *βάγια* становилось полным синонимом лаврового листа, так что наряду с лексемой *δάφνη* оно встречается даже в кулинарных рецептах. Примечательно, что в этих областях лавровые ветки в церковь приносили к вечерней службе в воскресенье, и приносить их должны были молодожены, поженившиеся за последний год. В Мани, Этолии и Фракии полагали, что у того, кто первым принесет их в церковь, первым родится мальчик (Μέγας 1976: 145). В Эпире (Лозеци) недавно вышедшие замуж женщины, называемые *νύφες*, утром отправлялись за ветками лавра; они наряжались в зеленые платья, «под цвет лавра», готовили постное угощение (пироги с рисом, печеную фасоль, маслины, халву, вино), приглашали с собой всех незамужних родственниц и отправлялись в горы, исполняя по дороге песню:

Όλες οι δάφνες είν'εδώ κι όλες δαφνολογιούνται,	*Все лавры здесь и все лавры вместе,*
και νιά βεργούλα δεν είν'εδώ	*а одна веточка не здесь,*
πάει στη βρύση για νερό...	*она пошла к источнику за водой...*

Затем устраивалось совместное пиршество, с песнями и танцами. В обед они спускались к церкви св. Марины, молча клали три поклона и отправлялись на край деревни. Там они снимали с себя вязанки лавра и танцевали, пока к этому месту не приходили другие женщины из деревни, которые вступали в танец вместе с ними. Когда заканчивался танец, женщины целовали друг другу руки, целовались в щеки и обменивались монетками. Каждая женщина брала ветку, легонько ударяла «невесту» и приговаривала: «Με γειά στα βάγια σου!» (*На здоровье*

inslav

твой лавр!). Затем снова все отправлялись в путь. Войдя в деревню, каждая «невеста» отправлялась в церковь своего прихода. Их встречали звоном колоколов. Все «невесты» по очереди (в том порядке, как они выходили замуж) подходили к колоколу и ударяли его веткой, затем входили в церковь, где оставляли лавровые ветки и по три раза кланялись каждой иконе. Каждая женщина, находившаяся в это время в церкви, брала ветку и била ею «невесту», приговаривая: «με γειά σ'!» (*На здоровье!*). Затем все снова по очереди выходили, каждая снова ударяла по колоколу, и «невесты» отправлялись по домам. В воскресенье утром «невеста» наряжалась и в сопровождении свекрови, крестной матери и всех родственниц шла в церковь. После службы каждая женщина снова брала по лавровой ветке и била «невесту», говоря «με γειά σ'». Считалось, что после этого женщина уже не называлась «невестой», «молодой женой» (Μέγας 1976: 144). В Лаконии (Пелопоннес) женщины после службы ударяли друг друга ветками, которые раздавал им священник, этот обычай назывался *βαγιοχτυπήματα* 'удары вайа', они верили, что если беременную женщину в этот день ударить лавровой веткой, она легче разродится; в Мадитосе детей били лавровыми ветками, «чтобы не кусали мухи» (Μέγας 1976: 145). Вероятнее всего, обычай приносить лавровые ветки для украшения церкви именно молодоженам и «невестам» сформировался под воздействием христианской традиции. В первые три дня Страстной седмицы на богослужении звучит песнь «Ιδού ο νυμφίος έρχεται...» (*Се, Жених грядет в полунощи*), напоминающая притчу о мудрых и неразумных девах, и в первый раз она исполняется вечером в воскресенье. В греческой традиции эта служба называется *Ακολουθία του Νυμφίου* (*служба Жениха*).

В Пилио (материковая Греция) молодожены, поженившиеся за прошедший год, изготавливали из лавра букетики, украшенные всевозможными цветами и перевязанные ленточками с именами сделавшей их пары. Эти букетики после службы священник раздавал прихожанам, чтобы они хранили их дома за иконами до следующего Вербного воскресенья. Согласно поверьям, их можно было использовать как лекарство от сглаза, поджигая и окуривая дымом больного[7].

[7] http://firiki.pblogs.gr/tags/baion-gr.html

inslav

В Айвали (Малая Азия) на Вербной неделе прислужник из церкви срезал большую ветку лавра и клал у себя в комнате. Все деревенские девочки приходили к нему и повязывали на эту ветку лоскуток от своей новой юбки, так что ветка в конце была вся покрыта разноцветными ленточками. Утром в воскресенье прислужник брал эту ветку и обходил все дома своего прихода в деревне, за ним бежали дети, которые кричали:

Βάγια, βάγια τω Βαγιώ	*Вербное воскресенье,*
τρώνε ψάρι και κολιό	*едят рыбу и скумбрию,*
και τον άλλο Κυριακό	*а в следующее воскресенье*
τρών το κόκκινο αυγό.	*едят красное яйцо.*

Прислужник обходил все дома, заносил в них ветку, махал ею и говорил:

Όξω ψύλλοι, όξω κοριοί	*Вон, блохи, вон, клопы!*
να πάτε στα ρουμάνια,	*Идите в кусты,*
να φάτε ρουμανόφυλλα.	*Жуйте их листья.*
Πέσετε, ψοφήσετε	*Упадите, сдохните,*
και πίσω μη γυρίσετε.	*А назад не возвращайтесь.*
Ρα, ρω, Μαργαρώ,	*Ра, ро, Маргаро,*
ή τσοι παράδες ή τάυγό.	*или деньги, или яйцо.*
Γυρίσαμε, γυρίσαμε,	*Мы ходили-ходили,*
το βασιλιά δεν ηύραμε.	*царя не нашли.*

(Μέγας 1976: 149)

В Пилио колядующие дети собирали свое угощение (яйца, сладости, конфеты) в специально украшенные лавровыми листьями и различными цветами корзинки, и этот обычай сохраняется там по сей день[8].

В Восточной Румели по лавровым веткам гадали: «В Вербное воскресенье девочки ходили в церковь, брали ветки у священника, затем собирались на площади посреди деревни. Связывали ветки красной ниточкой, сворачивали колечком и делали из них маленький веночек. Каждая девочка брала свой веночек и, распевая песни и танцуя по дороге, отправлялась к ручью Михалья. Одна девочка вела хоровод, а все остальные шли за ней. Когда подходили к ручью, бросали

[8] http://firiki.pblogs.gr/tags/baion-gr.html

inslav

венки, шевелили в воде руками и говорили: „Όποι βάϊ περάσ' μπροστά, κείνο θα γεν' συντέκνισσα" (*Чей венок заплывет вперед, та будет кумой*). Затем наблюдали, чей венок заплывет вперед, та девочка и станет кумой. На обратном пути снова распевали песни и отправлялись обедать в дом той девочки, чей венок поплыл первым» (Μέγας 1976: 148–149).

Ива (*ιτέα, ιτιά*) и мирт (*μύρτος, μυρτιά*)

У Г. Мегаса в книге «Греческие народные праздники и обряды» зафиксировано использование в качестве *βάγια* веток ивы (Μέγας 1976: 145) и мирта в Мадитосе, на Лесбосе, в Малой Азии (Дарданелья) (Μέγας 1976: 145, 147).

Прочие растения

В качестве растительных украшений в Вербное воскресенье могли использоваться ветки оливы, а также прочие цветы. Так, в Эритрее (Малая Азия) в Лазареву субботу плели венки из зеленой травы и «майских цветов» (больших желтых и белых полевых ромашек), с которыми вместе с куклой Лазаря обходили дома, исполняя колядки:

Ήρτ ο Λάζαρος, ήρταν τα Βάγια,
ήρτ η Κυριακή που τρών τα ψάρια.
— Πού σουνε, Λάζαρε, πού ν η φωνή σου,
που σ ηγύρευγε η μάνα κι η αδερφή σου;
— Ήμουνε στη γη βαθιά χωμένοςκαι με τσι νεκροί νεκρός
κι αποθαμένος.
— Λάζαρέ μου, σαν τι είδες,
εις τον Άδη που ηπήες;
— Είδα τρόμοι κι είδα φόβοι,
είδα βάσανα και πόνοι.
Δώμουτε, καλέ, λίγο νεράκι,
να ξεπλύνω τση καρδιάς μου το φαρμάκι[9].

Пришел Лазарь, пришло Вербное воскресенье,
пришло воскресенье, когда едят рыбу.
— Где ты был, Лазарь, где был твой голос,
когда искали тебя мать и сестра?

[9] http://www.sepik.net/nea/?p=4426&gtlang=ca

inslav

— Я был у мертвых мертвым, умершим.
— Лазарь мой, что ты видел
в Аиде, где ты был?
— Я видел ужас и страх,
видел муки и страдания.
Дайте мне немного водички,
чтобы я смыл со своего сердца яд.

Итак, под термином *βάγια* в греческой традиции подразумеваются совершенно разные растения, которые объединены в единую группу общим свойством, которое выражено в устойчивом словосочетании *τα βάγια νικητήρια* (победоносная вайя). Доминирующую позицию среди них занимают пальма и лавр, причем лавр используют преимущественно в тех областях Греции, где пальма не растет или встречается редко. Все рассмотренные растения в народной культуре греков играют важную ритуальную роль и в других календарных обрядах, помимо Вербного воскресенья. В заключение надо добавить, что лексема *βάγια* оказалась в греческом языке весьма продуктивной: от нее образованы имена собственные, мужское *Βάης* и женское *Βάγια*. Именины людей с такими именами, а также с именами *Δάφνης* и *Δάφνη*, производными от слова *лавр*, приходятся на Вербное воскресенье. Кроме того, в новогреческом языке существует ласковое обращение *βάγια μου* 'мой дорогой / моя дорогая'.

Литература

Τσοτάκου-Καρβέλη 1986 — *Αι. Τσοτάκου-Καρβέλη*. Λαογραφικό ημερολόγιο. Οι δώδεκα μήνες και τα έθιμά τους. Αθήνα, 1986.
Μέγας 1976 — *Γ. Μέγας*. Ελληνικαί εορταί και έθιμα της ελληνικής λατρείας. Αθήνα, 1976.
Μπαμπινιώτης — *Γ. Μπαμπινιώτης*. Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.

inslav

С. А. Сиднева
(Москва, МГУ им. М. В. Ломоносова)

Statue vegetali в калабрийских обрядах Вербного воскресенья

В итальянской традиции Вербное воскресенье называется *Domenica delle Palme*, то есть буквально 'Воскресенье Пальм'. *Palma* в данном случае служит не только обозначением конкретного растения, но обобщает ряд вечнозеленых растений, имеющих сходную символику, которые могут его замещать. Так, в праздничных итальянских обычаях задействованы, прежде всего, ветви оливы (это обусловливает другое наименование праздника — *Domenica delle Olive*), реже — можжевельника, из которых сооружают плетеные композиции различных форм и освящают их в церкви во время праздничной мессы, а затем используют в превентивных обрядах или гаданиях.

В регионе Калабрия, в поселении Бова Хора, в приходе св. Льва (Сан Лео) зафиксирована особая традиция, которая позволяет проследить эволюцию языческих культов, связанных с женскими божествами плодородия. Многие исследователи отмечают уникальность и самой местности, в которой, кроме итальянцев, проживают представители таких этнических меньшинств, как албанцы и греки, что обогащает локальную традицию взаимовлияниями.

Накануне Пальмового воскресенья в Сан Лео сооружают так называемые *statue vegetali* 'растительные фигурки' разных размеров, одна из которых, большего размера, изображает «мать», другая, поменьше, — «дочь» (*рис. 1*). Основой для данных фигурок становится каркас из тростника, оплетенный оливковыми ветвями. Обе «куколки» украшаются цветами и лентами. Во время праздничной службы их кропят святой водой и затем обносят вокруг селения. По окончании

inslav



Рис. 1

inslav

шествия его участники разбирают *statue vegetali* на части, чтобы использовать в последующих обрядовых действиях. Основная направленность таких действий, как было сказано выше, — апотропеическая.

Ветки оливы и других растений, оставшиеся после разрывания фигурок, помещаются за фотографиями родственников, статуэтками святых или у изголовья кровати от сглаза. С этой же целью они могут вывешиваться с внутренней стороны входной двери. Листики оливы выкладывают в форме креста, посыпают тремя щепотками соли и сжигают, произнося заговор: *Lu Patri, lu Figghiu, lu Spiritu Santu. Tutti li mali mi vannu a mari e lu beni mi veni ccani. Lu nomu di San Petru e lu nomu di San Pascali, lu mali mi vai a mari lu beni mi veni ccani* («Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Пусть все беды уйдут от меня за море, а все хорошее придет ко мне. Во имя Святого Петра и Святого Паскуале, пусть все беды уйдут за море, а все хорошее придет ко мне»).

Считается, что дым отгоняет злые силы. Раньше, когда сельское хозяйство имело основополагающее значение для данного региона, зола от сожженных листьев закапывалась на участке для обеспечения плодородия. «Останки» матери и дочери использовались также в обрядах, связанных с плодовыми деревьями: к плодовому дереву привязывалась благословенная веточка. Такие веточки могли храниться целый год до нового Пальмового воскресенья или до Пепельной среды, а потом сжигались, а пепел также использовался в народной магии и медицине. Строго запрещалось просто выбрасывать веточки. Если кто-либо случайно ломал освященную *steddha* (так называлась часть растительной фигурки), это считалось дурной приметой.

Во многом такие обряды повторяют калабрийскую и общеитальянскую традицию. Например, в поселениях Сан Роберто и в Пиццо (Реджо Калабрия) верующие приходили в церковь с оливковыми ветвями или с растительными композициями, выполненными в форме крестов, сердец, корзин, чтобы их благословить. Принесенные из церкви ветви вывешивались над кроватью молодоженов. Ветками украшались лодки рыбаков в надежде на хороший улов. На Сицилии на деревья вешали «рогатки» из освященных пальм и олив или рассеива-

inslav

ли пепел по полям от сожженного растения, чтобы вызвать дождь. Почти во всей Италии бытовало поверье, что освященная на Пальмовое Воскресенье ветка оливы способна уберечь от удара молнии. Пальмовые и масличные листья использовались для изгнания полуденных ведьм. На Сицилии это делали следующим образом: ножницами отрезали три листа и произносили заговор:

Chista parma sientu tagghiari,
E la tagghiu'n campu e'n via,
Cu voli mali a la casa mia.

Хочу отрезать эту святую пальму,
И я ее отрезаю на поле и на дорогу,
чтобы изгнать того, кто хочет зла моему дому.

(Cattabiani 1996: 90)

В Апулии заговорные тексты писали на широких пальмовых листьях:

Palma bbèlla benedètte
Palma de la bbona nove
Palme de scarcèdde e iòve
Cacce u ddiàuue addò stà ccove.

Прекрасная благословенная пальма,
Пальма удачи,
Пальма освобождения и яиц,
Изгони дьявола из того места, где он прячется.

(Giovine 1966, Santis 2003)

В целом, на данные обряды оказывает большое влияние христианская традиция: освящение в церкви, упоминание в заговорах христианских святых. В Пиццо (Реджо Калабрия) было принято плести крест из ветвей оливы и нести его до площади Республики, на которой стоит колонна из гранита. Процессия символизировала различные этапы Крестного пути. По свидетельству информантов, в прошлом церковного служку, который должен был нести крест, хлестали оливковыми ветками, что, с одной стороны, должно было напомнить о страданиях Христа, но с другой стороны, сопоставимо с обрядом биения «вербой» женщин, детей, скотины, распространенным в различных традициях и призванным сообщить последним живительную силу растения.

Что касается растительной композиции, встречающейся в Калабрии, уникальной является именно ее форма. Относительно происхождения обряда плетения фигурок «матери» и

inslav

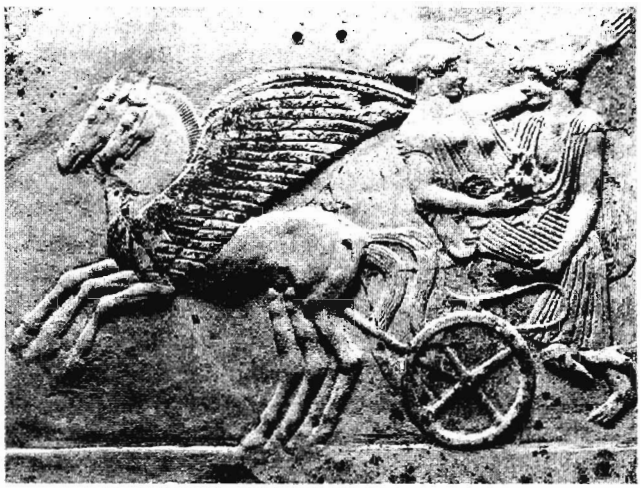


Рис. 2

«дочери» существуют различные гипотезы, связывающие его как с древней языческой традицией, так и с более поздней христианской. Исторически в регионе Калабрия располагались греческие колонии. Из всех культов наиболее распространенным являлся культ Деметры и Персефоны, о чем свидетельствуют археологические данные. Бова Хора расположена близко к древнему поселению Локри, где обнаружен один из важнейших храмов, посвященных Персефоне, со знаменитыми локрийскими табличками, изображающими похищение дочери Деметры Аидом (*рис. 2*). Обряд разрывания фигурок напоминает также о Дионисе-Загрее, которого, согласно орфическим гимнам, вскормила Персефона (Hymn. Orph. XXXXVI).

Стоит отметить, что культ, близкий культам Деметры–Персефоны, наблюдается в Бова-Хора и в связи с христианским покровителем этого места — святым Львом. Во время празднования его дня (5 мая) святому патрону Бовы приносят блюда с молодыми ростками пророщенной пшеницы.

Некоторые итальянские исследователи связывают обряд с греческой Саракости, олицетворявшей Великий Пост. Саракости представлялась в виде молодой женщины или старушки-монахини безо рта, часто с семью ногами. Ее фигурки часто делались из бумаги или выпекались из теста. В этом случае

inslav

каждая ножка отрывалась соответственно каждую неделю Великого поста. В изображении «киры Саракости» можно заметить и «растительные мотивы», особенно на некоторых лубочных картинках: голову женщины украшает ветка, причем чаще всего это оливковая ветвь. У калабрийских греков, действительно, существовал обычай плести куколку, изображавшую Саракости. Куколку делали из соломы, на лбу прикрепляли или рисовали крестик. Однако данная теория является спорной, поскольку не объясняет парность и разные размеры растительных фигурок из Бовы, которые к тому же в народной традиции воспринимаются как «мать» и «дочь». Также Воскресеньем Пальм пост не завершается, поэтому обычай разрывать фигурки в этом случае кажется не совсем обоснованным.

Более уместным представляется привести ряд греческих обрядов, связанных непосредственно с Вербным воскресеньем, которые также отчасти могут восходить к языческим растительным культам. На северо-востоке Греции (в частности, обряд отмечается в поселке *Σαρακήνα Γρεβενών*) молодые незамужние девушки в Вербное воскресенье по окончании церковной службы ходили по деревне с неким подобием кукол и пели следующую песню:

Εβγα κυρά μου Παναγιά,	Выйди, госпожа моя Богородица,
να δεις τις βάγιες πούρθαν,	посмотри на пальмы, которые пришли,
βάγιες μου βαγιέσες μου λίγο χαμηλώστε	пальмы мои, пальмочки, склонитесь немного,
να κόψω ένα κλαδί,	чтобы я отрезала ветку
να το δώσω στον Χριστό.	и дала Христу.

В Вербное воскресенье была популярна также традиция ‘биения веткой’ (*βαγιοχτυπήματα*), о которой говорилось выше, причем в Греции это преимущественно женский обряд. Освященными в церкви масличными ветвями или ветвями других растений (миртов, лавров) девушки и женщины, недавно вышедшие замуж, хлестали друг друга, чтобы сообщить плодородную силу вечнозеленых растений, или детей и скотину, чтобы те были здоровы. На о. Лесбос дети в Вербное воскресенье обходили селение со связкой из ветвей лавра, украшенной красными и зелеными тряпочками от новой юбки, к ко-

inslav

торой крепился колокольчик, произнося заговоры от мышей и блох и раздавая хозяйкам по веточке. Пусть даже связка не имела ярко выраженной антропоморфизированной формы, однако при ее плетении использовались лоскутки именно юбки, то есть элемента женской одежды, а также она разделялась на части, подобно другим разрываемым во время праздников фигуркам. На о. Тинос дети носили украшенную подобным образом прялку, на которую вешали масличные или лавровые венки. По окончании процессии венки бросали в море.

Подобные обряды напоминают древнегреческий обычай «иресиона», обычай ношения масличной ветви, обвязанной шерстяными нитями и украшенной плодами, как правило, сухими финиками, орехами, яблоками, гранатами, то есть плодами, символизирующими плодородие. Конечно, этот обряд связывают прежде всего с культом Аполлона, но «иресиона» воспринимается, по мнению А. Ф. Лосева, и как самостоятельное божество (Лосев 1996: 62). Обряд проходил по окончании сбора урожая, то есть осенью, но также и в конце весны. По замечанию Ф. Ф. Зелинского (Зелинский 1993: 24), он скорее связан с Деметрой, что еще раз подтверждает общность калабрийского обычая женоподобных растительных кукол с языческими культами древних богинь плодородия, трансформированными в христианскую эпоху.

Литература

Зелинский 1993 — *Ф. Ф. Зелинский.* Древнегреческая религия. М., 1993.

Лосев 1996 — *А. Ф. Лосев.* Мифология греков и римлян. М., 1996.

Cattabiani 1996 — *A. Cattabiani.* Florario: miti, leggende e simboli di fiori e pianta. Milano, 1996.

Giovine 1996 — *A. Giovine.* Ricorrenze Notevoli del Popolino Barese. Bari, 1966.

Santis 2003 — *G. Santis.* La Semàna Sande (dal Venerdì di Passione a Lunedì dell'Angelo). Bari, 2003.

inslav

Научное издание

SALIX SONORA

Памяти Николая Михайлова

Книга утверждена на Ученом совете
Института славяноведения РАН

Формат 60x84/16. Печать офсетная.
Объем 19,5 усл. печ.л.
Тираж 300 экз.

ISBN-13 978-5-7576-0229-5

9 785757 602295

Отпечатано в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000»
тел. (495) 287-06-19 e-mail: probel-2000@mail.ru

inslav

inslav

SALIX SOŃORA

Памяти
Николая Михайлова